



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نبراس الاذهان فى اصول الفقه المقارن

كاتب:

سید میر تقی حسینى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

جامعة المصطفى (صلى الله عليه وآله) العالمية

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٢	نبراس الاذهان فى اصول الفقه المقارن جزء ٢
٢٢	اشاره
٢٣	اشاره
٢٧	كلمه الناشر
٣١	كلمه مركز المصطفى العالمى للدراسات و التحقيق
٣٥	الفهرس
٦٢	تتمه المبحث الاول فى كتاب الله تعالى
٦٢	الدرس السابع و الخمسون
٦٢	تقرير حروف المعانى
٦٤	مدلول «واو» العاطفه
٦٧	الأسئله
٦٨	الدرس الثامن و الخمسون
٦٨	اشاره
٦٨	«لفاء» لبيان العله
٧٠	«لفاء» للترتيب
٧٢	تنبيه
٧٢	إيضاح
٧٢	الخلاصه
٧٤	الأسئله
٧٦	الدرس التاسع و الخمسون
٧٦	«ثم» للتراخى
٧٧	«ثم» مثل «لفاء» فى الترتيب
٧٧	«بل» لتدارك الغلط

٧٨	تحقيق فى معنى «بل»
٧٩	الخلاصه
٨١	الأسئله
٨٢	الدرس الستون
٨٢	«لكن» للاستدراك
٨٤	الفرق بين «لكن» و«بل»
٨٤	إيضاح
٨٥	تكميل
٨٥	الخلاصه
٨٧	الأسئله
٨٨	الدرس الحادى و الستون
٨٨	«أو» لنسبه أحد الأمرين
٨٩	كلمه «أو» فى مقام النفى أو النهى تفيد العموم
٩٠	موارد استعمال «أو» فى غير معناها الأصيل
٩٢	الخلاصه
٩٤	الأسئله
٩٤	الدرس الثانى و الستون
٩٤	«حتى» للغايه
٩٧	أقسام «حتى»
٩٨	موارد استعمال «حتى»
٩٩	تكميل
١٠٠	الخلاصه
١٠٢	الأسئله
١٠٤	الدرس الثالث و الستون
١٠٤	«إلى» لانتهاه الغايه
١٠٥	إيضاح

١٠٥	تنبيه
١٠٦	اختلاف النحويين في دخول الغايه
١٠٦	فائده
١٠٨	تتمه
١٠٩	الخلاصه
١١١	الأسئله
١١٢	الدرس الرابع و الستون
١١٢	«على» للإلزام
١١٣	موارد استعمال «على»
١١٣	توضيح
١١٤	تكميل
١١٥	الخلاصه
١١٧	الأسئله
١١٨	الدرس الخامس و الستون
١١٨	كلمه «في» للظرف
١١٨	موارد استعمال «في»
١١٩	توضيح
١٢١	تفصيل
١٢١	خاتمه
١٢٢	الخلاصه
١٢٤	الأسئله
١٢٦	الدرس السادس و الستون
١٢٦	معنى «الباء» في وضع اللغه
١٢٨	«الباء» للتبعيض
١٣١	الخلاصه
١٣٤	الأسئله

١٣٦	الدرس السابع و الستون
١٣٦	أنواع البيان وأحكامه
١٣٧	بيان التقرير
١٣٨	بيان التفسير
١٣٩	حكم بيان التقرير و التفسير
١٣٩	بيان التغيير
١٤٠	فائده الخلاف
١٤١	الخلاصه
١٤٣	الأسئله
١٤٤	الدرس الثامن و الستون
١٤٤	بيان التغيير بالاستثناء
١٤٤	نتيجه الخلاف
١٤٦	صوره اخرى من بيان التغيير
١٤٦	حكم بيان التغيير
١٤٧	بيان الضروره
١٤٨	بيان الحال
١٤٨	الخلاصه
١٥٠	الأسئله
١٥٢	الدرس التاسع و الستون
١٥٢	بيان العطف
١٥٣	بيان التبديل
١٥٤	تذنيب
١٥٧	خاتمه
١٥٨	الخلاصه
١٦٠	الأسئله
١٦٢	المبحث الثانى سنه رسول الله صلى الله عليه و آله

١٦٢	إشاره
١٦٤	الدرس السبعون
١٦٤	السنّه في اللّغه
١٦٥	السنّه عند الفقهاء
١٦٦	تنبيه
١٦٧	السنّه عند المحدّثين
١٦٧	السنّه عند أهل الكلام
١٦٨	السنّه عند الأصوليين
١٦٩	الخلاصه
١٧٢	الأسئله
١٧٤	الدرس الحادى و السبعون
١٧٤	حجّيه السنّه النبويه
١٧٤	الاستدلال بالقرآن
١٧٤	الاستدلال بالسنّه
١٧٧	الاستدلال بالإجماع
١٧٨	الخلاصه
١٨١	الأسئله
١٨٢	الدرس الثانى و السبعون
١٨٢	الاستدلال بالمعقول
١٨٤	المراد بدليل العقل
١٨٤	هدايه
١٨٤	إشكال و دفع توهم
١٨٨	الخلاصه
١٩١	الأسئله
١٩٢	الدرس الثالث و السبعون
١٩٢	سنّه الصحابه

١٩٢	استدلال الشاطبي
١٩٤	جواب الاستدلال الأول بالكتاب
١٩٥	جواب الاستدلال الثاني بالروايات
١٩٦	الخلاصه
١٩٩	الأسئلة
٢٠٠	الدرس الرابع و السبعون
٢٠٠	جواب الاستدلال الثالث
٢٠٠	جواب الاستدلال الرابع
٢٠٣	تذنيب
٢٠٤	الخلاصه
٢٠٧	الأسئلة
٢٠٨	الدرس الخامس و السبعون
٢٠٨	مقدمه في حجه سنه أهل البيت
٢١٠	الاستدلال بالكتاب
٢١١	الإيراد الأول على الاستدلال بالكتاب
٢١٢	الجواب عنه
٢١٣	الخلاصه
٢١٦	الأسئلة
٢١٨	الدرس السادس و السبعون
٢١٨	الإيراد الثاني على الاستدلال بالكتاب
٢١٨	الجواب عنه
٢٢٢	تنبيه وإيقاظ
٢٢٢	العصمه في اللغه
٢٢٢	العصمه عند المتكلمين و الحكماء
٢٢٤	الخلاصه
٢٢٨	الأسئلة

٢٣٠	الدرس السابع و السبعون
٢٣٠	الإيراد الثالث فى المقصود من أهل البيت
٢٣٤	الخلاصه
٢٣٧	الأستله
٢٣٨	الدرس الثامن و السبعون
٢٣٨	ما هو المراد من أهل البيت
٢٣٩	نزول آيه التطهير بصوره الانفصال
٢٤٤	الخلاصه
٢٤٧	الأستله
٢٤٨	الدرس التاسع و السبعون
٢٤٨	إزاحه العله فى المراد من أهل البيت
٢٥١	مقاتل
٢٥٢	عروه
٢٥٣	الخلاصه
٢٥٦	الأستله
٢٥٨	الدرس الثمانون
٢٥٨	الرجس فى اللغه
٢٥٩	الرجس فى الاصطلاح القرآنى
٢٦١	المراد بإذهاب الرجس
٢٦٤	الخلاصه
٢٦٧	الأستله
٢٦٨	الدرس الحادى و الثمانون
٢٦٨	الاستدلال بحديث الثقلين على حجّيه أهل البيت
٢٧٥	الخلاصه
٢٧٧	الأستله
٢٧٨	الدرس الثانى و الثمانون

٢٧٨	دلاله حديث الثقلين على عصمه العتره عليهم السلام
٢٨٢	الخلاصه
٢٨٥	الأسئله
٢٨٦	الدرس الثالث و الثمانون
٢٨٦	مَن هم العتره
٢٨٨	دلاله الحديث على وجوب اتباع أهل البيت
٢٩١	الخلاصه
٢٩٤	الأسئله
٢٩٦	الدرس الرابع و الثمانون
٢٩٦	حقّ العتره
٢٩٦	الجواب عن الرأى المذكور
٢٩٧	المراد بالثقلين هو الكتاب و السنّه و الإيراد عليه
٣٠٠	الاستدلال بالعقل على حجيه أهل البيت
٣٠١	إيقاظ (فى الإمامه)
٣٠٢	الخلاصه
٣٠٦	الأسئله
٣٠٨	الدرس الخامس و الثمانون
٣٠٨	أقسام الخبر
٣٠٩	الخبر المتواتر
٣١٢	حكم المتواتر
٣١٢	توضيح
٣١٢	تذنيب
٣١٤	الخلاصه
٣١٧	الأسئله
٣١٨	الدرس السادس و الثمانون
٣١٨	أقسام التواتر

٣١٩	دفع وهم
٣٢١	الخبر المشهور
٣٢٢	حكم المشهور
٣٢٣	الخلاصه
٣٢٥	الأسئله
٣٢٦	الدرس السابع و الثمانون
٣٢٦	الشهره فى الروايه
٣٢٨	تعريف خبر الواحد
٣٢٩	إفاده خبر الواحد العلم
٣٣٠	خبر المحفوف بالقرائن
٣٣٢	الخلاصه
٣٣٥	الأسئله
٣٣٦	الدرس الثامن و الثمانون
٣٣٦	مقتضى القاعده الأوليه فى حجّيه الظنّ
٣٣٧	إمكان التعبد بالظنّ
٣٣٨	تأسيس الأصل
٣٣٩	حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً
٣٤١	الخلاصه
٣٤٣	الأسئله
٣٤٤	الدرس التاسع و الثمانون
٣٤٤	معنى الحجّيه
٣٤٥	معنى التعبد
٣٤٦	حكم الأحاد
٣٤٨	أهمّيه البحث عن حجّيه خبر الواحد
٣٤٩	الخلاصه
٣٥١	الأسئله

٣٥٢	الدرس التسعون
٣٥٢	وجوب العمل بخبر الواحد
٣٥٤	حجّيه خبر الواحد
٣٥٥	توضيح
٣٥٥	أدله منكرى حجّيه الخبر الواحد
٣٥٧	تبصره
٣٥٧	الخلاصه
٣٦٠	الأسئله
٣٦٢	الدرس الحادى و التسعون
٣٦٢	اشاره
٣٦٣	دَفْعُ وَهْمٍ
٣٦٧	الخلاصه
٣٧٠	الأسئله
٣٧٢	الدرس الثانى و التسعون
٣٧٢	أدله المجوزين فى حجّيه خبر الواحد
٣٧٢	تمهيد
٣٧٢	الآيه الأولى-آيه النبأ
٣٧٢	اشاره
٣٧٣	الجهه الأولى؛الاستدلال بمفهوم الوصف و الإيراد عليه
٣٧٣	اشاره
٣٧٥	الاستدلال على المفهوم بمساعده العرف
٣٧٥	الاستدلال بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين
٣٧٦	تنبيه
٣٧٧	الخلاصه
٣٧٩	الأسئله
٣٨٠	الدرس الثالث و التسعون

- ٣٨٠ الجبهه الثانيه:الاستدلال بمفهوم الشرط
- ٣٨١ ما هو الموضوع لوجوب التبيين؟
- ٣٨١ تنبيه
- ٣٨٢ تذييب
- ٣٨٣ تعارض المفهوم مع عموم التعليل
- ٣٨٤ الخلاصه
- ٣٨٤ الأسئلة
- ٣٨٦ الأسئلة
- ٣٨٨ الدرس الرابع و التسعون
- ٣٨٨ استدلال الأنصارى بمفهوم الوصف على حجّيه خبر الواحد
- ٣٨٩ استدلال صاحب المهذب بمفهوم الشرط من آيه النبأ
- ٣٨٩ الاعتراض عليه
- ٣٨٩ جواب الاعتراض
- ٣٨٩ خاتمه
- ٣٩١ تنبيه
- ٣٩٢ الخلاصه
- ٣٩٤ الأسئلة
- ٣٩٤ الدرس الخامس و التسعون
- ٣٩٤ الآية الثانيه-آيه النفر
- ٣٩٤ اشاره
- ٣٩٤ ما المراد من الطائفه؟
- ٣٩٩ التقرير الاول:الاستدلال على حجّيه خبر الواحد
- ٤٠١ الخلاصه
- ٤٠٣ الأسئلة
- ٤٠٤ الدرس السادس و التسعون
- ٤٠٤ اشاره
- ٤٠٥ التقرير الثاني للاستدلال بآيه النفر

٤٠٧	دفع شبهه
٤٠٧	تكميل
٤٠٨	الخلاصه
٤١١	الأسئله
٤١٢	الدرس السابع و التسعون
٤١٢	اشاره
٤١٤	الآيه الثالثه-آيه الذّكر
٤١٤	اشاره
٤١٤	كيفية الاستدلال بها
٤١٨	الخلاصه
٤٢١	الأسئله
٤٢٢	الدرس الثامن و التسعون
٤٢٢	الاستدلال بالسنه على حجيه خبر الواحد
٤٢٤	توضيح
٤٢٤	الاستدلال بالسنّه على حجيه خبر الواحد عند الإماميه
٤٢٤	أما السنّه القوليّه
٤٢٤	اشاره
٤٢٤	الطائفة الأولى من الروايات
٤٢٤	الطائفة الثانيه من الروايات
٤٢٧	الخلاصه
٤٢٩	الأسئله
٤٣٠	الدرس التاسع و التسعون
٤٣٠	تتمه السنه القوليّه
٤٣٠	الطائفة الثالثه من الروايات
٤٣٠	الطائفة الرابعه من الروايات
٤٣١	الطائفة الخامسه من الروايات

- ٤٣٢ الطائفة السادسة من الروايات
- ٤٣٢ الطائفة السابعة من الروايات
- ٤٣٣ تتميم
- ٤٣٥ وأما السنّة العمليه
- ٤٣٥ الخلاصه
- ٤٣٧ الأسئلة
- ٤٣٨ الدرس المئه
- ٤٣٨ الاستدلال بسيره المسلمين على حجيه خبر الواحد
- ٤٣٩ قول إمام الأحناف الجصاص الرازي
- ٤٤١ جواب المحقق الخراساني عن سيره المسلمين
- ٤٤٢ الجواب عن المحقق الخراساني و الخوئي
- ٤٤٢ تبصره
- ٤٤٣ تذكره
- ٤٤٣ الخلاصه
- ٤٤٤ الأسئلة
- ٤٤٨ الدرس الأول بعد المئه
- ٤٤٨ الاستدلال بسيره العقلاء على حجيه خبر الواحد
- ٤٤٩ بناء العقلاء على رأى الشيعة
- ٤٥٢ كفايه عدم الردع فى تثبيت حجّيه بناء العقلاء
- ٤٥٣ الخلاصه
- ٤٥٤ الأسئلة
- ٤٥٨ الدرس الثانى بعد المئه
- ٤٥٨ عدم رادعيه الآيات النهايه عن سيره العقلاء
- ٤٤٢ الخلاصه
- ٤٤٥ الأسئلة
- ٤٤٤ الدرس الثالث بعد المئه

- ٤٦٦ الاستدلال بالاجماع على حجيه خبر الواحد
- ٤٦٩ الاستدلال بالإجماع على رأى الإماميه
- ٤٧١ الخلاصه
- ٤٧٤ الأسئلة
- ٤٧٦ الدرس الرابع بعد المئه
- ٤٧٦ الاستدلال على حجيه خبر الواحد بالعقل
- ٤٧٦ اشاره
- ٤٧٦ التقرير الاول
- ٤٧٦ اشاره
- ٤٧٩ توجيه دليل العقل على رأى الإماميه
- ٤٨٠ أجيب عن هذا الاستدلال
- ٤٨٢ التقرير الثانى للدليل العقلى
- ٤٨٣ الخلاصه
- ٤٨٧ الأسئلة
- ٤٨٨ الدرس الخامس بعد المئه
- ٤٨٨ أقسام الراوى فى عهد الصحابه
- ٤٩٠ عدم اشتراط كون الراوى فقيهاً
- ٤٩١ واحتج الخصم بوجهين
- ٤٩٢ القسم الثانى من الرواه
- ٤٩٣ توضيح
- ٤٩٤ تفصيل
- ٤٩٦ الخلاصه
- ٤٩٩ الأسئلة
- ٥٠٠ الدرس السادس بعد المئه
- ٥٠٠ شروط العمل بخبر الواحد
- ٥٠٠ اشاره

- ٥٠٢ تبصره
- ٥٠٣ شروط المالكيه لقبول الخبر الواحد
- ٥٠٥ شروط الحنفيه لقبول سنّه الأحاد
- ٥٠٧ الخلاصه
- ٥٠٧ اشاره
- ٥٠٧ شروط المالكيه
- ٥٠٨ شروط الحنفيه
- ٥٠٩ الأسئلة
- ٥١٠ الدرس السابع بعد المئه
- ٥١٠ شروط العمل بخبر الواحد عند الفخر الرازي
- ٥١٢ شروط العمل بخبر الواحد عند علماء الإماميه
- ٥١٤ ما هو المراد بالمخالفه؟
- ٥١٦ الخلاصه
- ٥١٩ الأسئلة
- ٥٢٠ الدرس الثامن بعد المئه
- ٥٢٠ الشروط الراجعه إلى الراوى
- ٥٢٠ اشاره
- ٥٢٢ الشرط الأول:التكليف
- ٥٢٢ الشرط الثانى:الضبط
- ٥٢٢ الشرط الثالث:الإسلام
- ٥٢٢ الشرط الرابع:العداله
- ٥٢٣ الشرط الخامس:العقل
- ٥٢٣ الشرط السادس:عدم التدليس
- ٥٢٤ موافقه مذهب الراوى
- ٥٢٧ الخلاصه
- ٥٣٠ الأسئلة

٥٣٢	الدرس التاسع بعد المئة
٥٣٢	من الشروط المعتبره الإيمان و العدالة
٥٣٤	المراد بعداله الراوى
٥٣٦	إيضاح
٥٣٨	معنى الإيمان و العدالة عند الشيعة
٥٤١	الخلاصه
٥٤٢	الأسئله
٥٤٤	الدرس العاشر بعد المئة
٥٤٤	تنويع الحديث
٥٤٤	اشاره
٥٤٤	القسم الأول:الحديث الصحيح
٥٤٤	القسم الثانى:الحديث الحسن
٥٤٥	القسم الثالث:الحديث الضعيف
٥٤٥	توضيح
٥٤٦	تنويع الحديث عند علماء الإماميه
٥٤٨	تبصره
٥٥٠	الخلاصه
٥٥٣	الأسئله
٥٥٤	الدرس المئه وأحد عشر
٥٥٤	ما هو المراد بحجّيه خبر الواحد؟
٥٥٨	تذنيب
٥٥٨	فصل
٥٥٩	الخلاصه
٥٦٢	الأسئله
٥٦٤	الدرس المئه وأثنا عشر
٥٦٤	خاتمه فى مواضع حجّيه الخبر الواحد

٥٦٥ توضيح

٥٦٨ تفرع

٥٦٨ أقسام الحقوق وطرق إثباتها عند الإماميه

٥٧٠ تنبيهان

٥٧٢ الخلاصه

٥٧٥ الأسئلة

٥٧٦ المصادر

٥٩٧ تعريف مركز

سرشناسه: حسینی گرگانی، سید میر تقی، ۱۳۳۰ -

عنوان و نام پدید آور: نبراس الاذهان في اصول الفقه المقارن / میر تقی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر: قم: مرکز المصطفی (ص) العالمی للترجمه والنشر، ۱۴۳۵ ق. = ۲۰۱۴ م. = ۱۳۹۲.

فروست: مرکز المصطفی (ص) العالمی للدراسات والتحقیق؛ ۴۴، ۷۸۲

شابک: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۴۹۹-۶؛ ج. ۱. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۳۳۲-۶؛ ؛ ریال: ۱۸۰۰۰۰ ج. ۲. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۴۹۱-۰؛ ؛

ج. ۳. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۸۵۹-۸؛ ؛ ج. ۴. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۸۹۵-۶؛ ؛ ریال: ۲۹۰۰۰۰ ج. ۵. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۵۹۱-۷؛ ؛ ۳۴۵۰۰۰

ریال (ج. ۵، چاپ سوم)

وضعیت فهرست نویسی: فاپا (ج. ۱)

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۳ و ۴ (چاپ اول: ۱۳۹۳) (فپا).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ سوم: ۱۴۳۸ ق. = ۱۳۹۶).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه -- مطالعات تطبیقی

موضوع: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- Comparative studies

رده بندی کنگره: BP۱۵۵/ح ۲۴۸ ن ۲ ۱۳۹۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱

شماره کتابشناسی ملی: ۲۴۹۰۹۱۹

ص: ۱

اشاره

نبراس الأذهان في اصول الفقه المقارن السيد مير تقى الحسينى الكركانى

ص: ٣

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين. وبعده.

إنّ التطوّر المعرفى الذى يشهده عالمنا اليوم فى مختلف المجالات، بخاصه بعد ثوره الاتصالات الحديثه التى هيات فرصاً فريده للاطلاع الواسع، ودفعت بعجله الفكر و الثقافه إلى آفاق رحاب.

فغدا الإنسان يترقّب فى كل يوم تطوّراً جديداً فى البحوث العلميه، وفى المناهج التى تنسجم مع هذا التطوّر الهائل. ومع كلّ ذلك بقيت بعض المناهج الدراسيه حبيسه الماضى ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثوره الاسلاميه المباركه بقيادة الإمام الخمينى قدّس سره، انبثقت ثوره علميه وثقافيه كبرى، مما حدا برجال العلم و الفكر فى الجمهوريه الإسلاميه أن يعملوا على صياغه مناهج جديده لمجمل العلوم الإنسانيه، وللعلوم الإسلاميه بشكل خاص، فأحدث هذا الأمر تغييراً جذرياً وأساسياً فى المناهج الدراسيه فى الحوزات العلميه و الجامعات الأكاديميه، و هذا يستلزم إعاده النظر فى اصول ومصادر الكتب الدراسيه العلميه المعتمده، فازدادت العلوم الإسلاميه لذلك نشاطاً وحيويه وعمقاً واتساعاً.

وفى ظل إرشادات قائد الجمهوريه الإسلاميه الإمام الخامنئى (مدّ ظله)، أخذت

المؤسسات العلميه و الثقافيه على عاتقها تجديد المناهج الدراسيه وتحديثها على مختلف الصعد، بخاصه مناهج الحوزه العلميه، التي هي ثمره جهود كبار الفقهاء و المفكرين عبر تاريخها المجيد.

من هنا بادرت جامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه إلى تبني المنهج العلمى الجديد فى نظامها الدراسى، وفى التأليف، و التحقيق، و تدوين الكتب الدراسيه لمختلف المراحل الدراسيه، و لجميع الفروع العلميه، وفى شتى الموضوعات بما ينسجم مع المتغيرات الحاصله فى مجمل دوائر الفكر و المعرفه.

فقامت بمخاطبه العلماء و الأساتذه، ليساهموا فى وضع مناهج حديثه للعلوم الإسلاميه خاصه، و لسائر العلوم الإنسانيه: كعلوم القرآن، و الحديث و الفقه، و النفس، و الاصول، و علم الكلام و الفلسفه، و السيره و التاريخ، و الأخلاق، و الآداب، و الاجتماع، و النفس، و غيرها، حملت هذه المناهج طابعاً أكاديمياً مع حفاظها على الجانب العلمى الأصيل المتبع فى الحوزه العلميه.

ومن أجل نشر هذه المعارف و العلوم، بادرت جامعه المصطفى العالميه صلى الله عليه و آله إلى تأسيس «مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمى للترجمه و النشر» لتحقيق، و ترجمه، و نشر كل ما يصدر عن هذه الجامعه الكبيره، مما ألفه أو حققه العلماء و الأساتذه فى مختلف الاختصاصات و بمختلف اللغات.

و الكتاب الذى بين يديك أيها القارئ العزيز، نبراس الأذهان فى اصول الفقه المقارن «الجزء الأول» هو مفرده من مفردات هذه المنظومه الدراسيه الواسعه، قام بتأليفه الأستاذ الفاضل السيد مير تقى الحسينى الكركانى.

ويحرص مركز المصطفى العالمى على تسجيل تقديره لمؤلفه الجليل على ما بذله من جهد و عنايه، كما يشكر كل من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب و تقديمه للقراء الكرام.

وفى الختام نتوجه بالرجاء إلى العلماء و الأساتذه و أصحاب الفضيله؛ للمساهمه فى

ترشيد هذا المشروع الإسلامى بما لديهم من آراء بّناءه وخبرات علميه ومنهجيّه، وأن يبعثوا إلينا بما يستدركون عليها من خطأ أو نقص يلازم الإنسان عاده؛ لتلافيهما فى الطبعات اللاحقه، نسأله تبارك وتعالى التوفيق و السداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمى

للتترجمه و النشر

ص: ٧

وضعت الحوزات العلميه-عبر تاريخها المجيد-مهمه الترييه و التعليم على رأس مهامها و جزءاً من رسالاتها الأساسيه،الأمر الذى ضمن إيصال معارف الإسلام الساميه وعلوم أهل البيت عليهم السلام إلينا خلال الأجيال المتعاقبه بأمانه علميه صارمه،وفى هذا الإطار جاء اهتمام تلك الحوزه العلميه بالمناهج الدراسيه التعليميه.

ومما لا شك فيه،أن التطور التكنولوجى الذى شهده عصرنا الحالى وثورته الاتصالات الكبرى أفرزتا تحولاً هائلاً فى حقل العلم و المعرفه،حتى أصبح بمقدور البشره فى عالم اليوم أن تحصل على المعلومات و المعارف اللازمه فى جميع الفروع بسرعه قياسيه وبسهوله ويسر.فقد حلت الأساليب التعليميه الحديثه و المتطوره محل الأساليب القديمه و الموروته كما ونوعاً،وسارت هذه التطورات بسرعه نحو تحقيق الأهداف التعليميه المنشوده.

وبرزت جامعه المصطفى العالميه فى هذا الخضم كمؤسسه حوزويه وأكاديميه تأخذ على عاتقها مسؤوليه إعداد الكوادر العلميه و التعليميه غير الإيرانيه فى مجال العلوم الإسلاميه،حيث تعكف أعداد غفيره من الطلبة الأجانب الذين ينتمون إلى جنسيات مختلفه على مواصله دراسه فى مختلف المستويات التعليميه وضمن العديد من فروع العلوم الإسلاميه و العلوم الإنسانيه التابعه لهذه الجامعه.

وبطبيعته الحال، إنّ العلوم و المعارف الإسلاميه التي يتوافر عليها الطلبة الأجانب تتمايز بتمايز البلدان و الأصقاع التي ينتمون إليها، مما يدفع جامعه المصطفى العالميه إلى تدوين مناهج حديثه تستجيب لطبيعته التمايز الذي يفرضه تنوع البلدان وتنوع حاجات مواطنيها.

لطالما أكد أساتذته الحوزة ومفكرها ولا سيما الإمام الخميني رحمه الله، وسماحه قائد الثورة الإسلاميه (دام ظلّه) على ضروره أن يستند التعليم الحوزوي إلى الأساليب الحديثه المستلهمه من مناهج الاستنباط في الفقه الجواهرى، وأن يتمّ سوقه نحو مسارات التآلق والازدهار. وفي هذا السياق، نشير إلى مقطع من الكلمه المهمه التي ألقاها سماحه قائد الثورة السيد الخامنئي (دام ظلّه) في عام ٢٠٠٧م، مخاطباً فيها رجال الدين الأفاضل:

بالطبع، إنّ حركه العلم في العقدين القادمين ستشهد تعجلاً- متسارعاً في حقول العلم و التكنولوجيا مقارنة بما مرّ علينا في العقدين المنصرمين... وفيما يتعلّق بالمناهج الدراسيه يجب علينا توضيح العبارات و الأفكار التي تتضمنها تلك المناهج إلى الدرجه التي تتزاح معها كلّ العقبات التي تقف في طريق من يريد فهم تلك الأفكار، طبعاً، دون أن نهبط بمستوى الفكره.

في الحقيقه، لقد استطاعت الثورة الإسلاميه المباركه في إيران- ولله الحمد- أن تسند المحافل العلميه و الجامعات بطاقات وإمكانات هائله لتفعيلها و تطويرها. ومن هذا المنطلق، واستلهاماً من نمير علوم أهل البيت عليهم السلام وبفضل الأجواء التي أتاحتها هذه الثورة العظيمه لإحداث طفره في النظام التعليمي، أناطت جامعه المصطفى العالميه مهمه ترجمه و طباعه و نشر المناهج الدراسيه التي تنسجم مع النظام المذكور إلى مركز المصطفى العالمى، وذلك بالاعتماد على اللجان العلميه و التربويه الكفوءه، و تنظيم هذه المناهج بالتركيز على الأهميه الإقليميه و الدوليه الخاصه بها.

وللحقيقه فإنّ جامعه المصطفى العالميه تملك خبره عاليه في مجال تدوين

المناهج الدراسيه و البحوث العلميه، حيث حَقَّقت تحوُّلاً جديداً في ميدان انتاج المعرفه، وذلك من خلال تجربتها في تدوين مجموعته المناهج الخاصه بالمؤسَّستين السابقتين التي انبثقت عنهما، وهما: «المركز العالمى للدراسات الإسلاميه» و«مؤسسه الحوزات و المدارس العلميه فى الخارج».

و كانت حصيله الإنجازات العلميه لهذه الجامعه فى مجال تدوين المناهج؛ إصدار أكثر من مئتى منهجٍ دراسى لداخل البلاد وخارجها، وإعداد أكثر من مئتى منهجٍ وكُراسه علميه، والتي نأمل بفضل العنايه الإلهيه وفى ظلِّ رعايه الإمام المهدي المنتظر عَجَل الله تعالى فرجه الشريف أن تكون قد ساهمت بقسط ولو غير قليل فى نشر الثقافه و المعارف الإسلاميه المحمديه الأصيله.

وبدوره يشدُّ مركز المصطفى العالمى على أيدي الرواد الأوائل ويثمن جهودهم المخلصه، كما يعلن عن شكره للتعاون البناء للجان العلميه التابعه لجامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه على مواصله هذه الانطلاقه المباركه فى تلبيه المتطلبات التربويه و التعليميه من خلال توفير المناهج الدراسيه طبقاً للمعايير الجديده.

والكتاب الذى بين يدي القارئ الكريم الذى يحمل عنوان: نبراس الأذهان فى أصول الفقه المقارن (الجزء الاوّل)، هو ثمره جهود الأستاذ الفاضل السيد ميرتقى الحسينى الكرگانى، ويحرص مركز المصطفى العالمى على تسجيل تقديره و شكره لمؤلفه الجليل على ما بذله من جهد وعنايه، كما يشكر كلَّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب.

كما لا يفتونا أن نتوجّه بالرجاء إلى العلماء و الأساتذه وأصحاب الفضيله أن يبعثوا إلينا بإرشاداتهم، وبما يستدر كونه عليه منه خطأ أو اشتباه؛ لتلافيه فى الطبعات اللاحقه.

نسأله تعالى التوفيق و السداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى العالمى

للدراستات و التحقيق

ص: ١١

الدّرس السابع و الخمسون ٢٧

تقرير حروف المعانى ٢٧

مدلول «واو» العاطفه ٢٩

الأسئله ٣٢

الدّرس الثامن و الخمسون ٣٣

«الفاء» للتعقيب ٣٣

«الفاء» لبيان العله ٣٣

«الفاء» للترتيب ٣٥

تنبيه ٣٧

إيضاح ٣٧

الخلاصه ٣٧

الأسئله ٣٩

الدّرس التاسع و الخمسون ٤١

«ثم» للتراخى ٤١

«ثم» مثل «الفاء» فى الترتيب ٤٢

«بل» لتدارك الغلط ٤٢

تحقيق فى معنى «بل» ٤٣

الخلاصه ٤٤

الأسئلة ٤٦

الدّرس الستون ٤٧

«لكن» للاستدراك ٤٧

الفرق بين «لكن» و«بل» ٤٩

إيضاح ٤٩

تكميل ٥٠

الخلاصه ٥٠

الأسئلة ٥٢

الدّرس الحادى و الستون ٥٣

«أو» لنسبه أحد الأمرين ٥٣

كلمه «أو» فى مقام النفى أو النهى تفيد العموم ٥٤

موارد استعمال «أو» فى غير معناها الأصلي ٥٥

الخلاصه ٥٧

الأسئلة ٥٩

الدّرس الثانى و الستون ٦١

«حتى» للغايه ٦١

أقسام «حتى» ٦٢

موارد استعمال «حتى» ٦٣

تكميل ٦٤

الخلاصه ٦٥

الأسئلة ٦٧

الدّرس الثالث و الستون ٦٩

«إلى» لانتهااء الغايه ٦٩

إيضاح ٧٠

تنبيه ٧٠

اختلاف النحويين فى دخول الغايه ٧١

فائده ٧١

تتمه ٧٣

الخلاصه ٧٤

ص: ١٤

الأُسئلة ٧٦

الدّرس الرابع و الستون ٧٧

«على» للإلزام ٧٧

موارد استعمال «على» ٧٨

توضيح ٧٨

تكميل ٧٩

الخلاصه ٨٠

الأُسئلة ٨٢

الدّرس الخامس و الستون ٨٣

كلمه «فى» للظرف ٨٣

موارد استعمال «فى» ٨٣

توضيح ٨٤

تفصيل ٨٤

خاتمه ٨٤

الخلاصه ٨٧

الأُسئلة ٨٩

الدّرس السادس و الستون ٩١

معنى «الباء» فى وضع اللغه ٩١

«الباء» للتبعيض ٩٣

الخلاصه ٩٤

الدرس السابع و الستون ١٠١

أنواع البيان وأحكامه ١٠١

بيان التقرير ١٠٢

بيان التفسير ١٠٣

حكم بيان التقرير و التفسير ١٠٤

بيان التغيير ١٠٤

فائده الخلاف ١٠٥

الخلاصه ١٠٦

ص: ١٥

الأسئلة ١٠٨

الدرس الثامن و الستون ١٠٩

بيان التغيير بالاستثناء ١٠٩

نتيجه الخلاف ١٠٩

صوره اخرى من بيان التغيير ١١١

حكم بيان التغيير ١١١

بيان الضروره ١١٢

بيان الحال ١١٣

الخلاصه ١١٣

الأسئلة ١١٥

الدرس التاسع و الستون ١١٧

بيان العطف ١١٧

بيان التبديل ١١٨

تذنيب ١١٩

خاتمه ١٢٢

الخلاصه ١٢٣

الأسئلة ١٢٥

المبحث الثاني: سنّه رسول الله صلى الله عليه و آله الدرس السبعون ١٢٩

السنّه فى اللغه ١٢٩

السنّه عند الفقهاء ١٣٠

تنبیه ۱۳۱

السنة عند المحدثين ۱۳۲

السنة عند أهل الكلام ۱۳۲

السنة عند الأصوليين ۱۳۳

الخلاصه ۱۳۴

الأسئلة ۱۳۷

الدرس الحادى و السبعون ۱۳۹

حجیه السنة النبویه ۱۳۹

ص: ۱۶

الاستدلال بالقرآن ١٣٩

الاستدلال بالسنة ١٤١

الاستدلال بالإجماع ١٤٢

الخلاصه ١٤٣

الأسئلة ١٤٤

الدرس الثاني و السبعون ١٤٧

الاستدلال بالمعقول ١٤٧

المراد بدليل العقل ١٤٩

هدايه ١٤٩

إشكال و دفع توهم ١٥١

الخلاصه ١٥٣

الأسئلة ١٥٤

الدرس الثالث و السبعون ١٥٧

سنة الصحابه ١٥٧

استدلال الشاطبي ١٥٧

جواب الاستدلال الأول بالكتاب ١٥٩

جواب الاستدلال الثاني بالروايات ١٦٠

الخلاصه ١٦١

الأسئلة ١٦٤

الدرس الرابع و السبعون ١٦٥

جواب الاستدلال الثالث ١٦٥

جواب الاستدلال الرابع ١٦٥

تذنيب ١٦٨

الخلاصه ١٦٩

الأسئله ١٧٢

الدرس الخامس و السبعون ١٧٣

مقدمه في حجيه سنه أهل البيت ١٧٣

الاستدلال بالكتاب ١٧٥

الإيراد الأول على الاستدلال بالكتاب ١٧٦

ص: ١٧

الخلاصه ١٧٨

الأسئله ١٨١

الدرس السادس و السبعون ١٨٣

الإيراد الثاني على الاستدلال بالكتاب ١٨٣

تنبيه وإيقاظ ١٨٧

العصمه فى اللغه ١٨٧

العصمه عند المتكلمين و الحكماء ١٨٧

الخلاصه ١٨٩

الأسئله ١٩٣

الدرس السابع و السبعون ١٩٥

الإيراد الثالث فى المقصود من أهل البيت ١٩٥

الخلاصه ١٩٩

الأسئله ٢٠٢

الدرس الثامن و السبعون ٢٠٣

ما هو المراد من أهل البيت ٢٠٣

نزول آيه التطهير بصوره الانفصال ٢٠٤

الخلاصه ٢٠٩

الأسئله ٢١٢

الدرس التاسع و السبعون ٢١٣

إزاحه العله فى المراد من أهل البيت ٢١٣

مقاتل ٢١٦

عروه ٢١٧

الخلاصه ٢١٨

الأسئله ٢٢١

الدرس الثمانون ٢٢٣

الرجس فى اللغه ٢٢٣

الرجس فى الاصطلاح القرآنى ٢٢٤

المراد بإذهاب الرجس ٢٢٦

ص: ١٨

الخلاصه ٢٢٩

الأسئله ٢٣٢

الدرس الحادى و الثمانون ٢٣٣

الاستدلال بحديث الثقلين على حجّيه أهل البيت ٢٣٣

الخلاصه ٢٤٠

الأسئله ٢٤٢

الدرس الثانى و الثمانون ٢٤٣

دلالة حديث الثقلين على عصمه العتره عليهم السلام ٢٤٣

الخلاصه ٢٤٧

الأسئله ٢٥٠

الدرس الثالث و الثمانون ٢٥١

مَن هم العتره ٢٥١

دلالة الحديث على وجوب اتّباع أهل البيت ٢٥٣

الخلاصه ٢٥٦

الأسئله ٢٥٩

الدرس الرابع و الثمانون ٢٦١

حقّ العتره ٢٦١

الجواب عن الرأى المذكور ٢٦١

المراد بالثقلين هو الكتاب و السنّه و الإيراد عليه ٢٦٢

الاستدلال بالعقل على حجّيه أهل البيت ٢٦٥

إيقاظ (في الإمامه) ٢٦٦

الخلاصه ٢٦٧

الأسئله ٢٧١

الدرس الخامس و الثمانون ٢٧٣

أقسام الخبر ٢٧٣

الخبر المتواتر ٢٧٤

حكم المتواتر ٢٧٧

تذنيب ٢٧٧

ص: ١٩

الخلاصه ٢٧٩

الأسئله ٢٨٢

الدرس السادس و الثمانون ٢٨٣

أقسام التواتر ٢٨٣

دفع وهم ٢٨٤

الخبر المشهور ٢٨٤

حكم المشهور ٢٨٧

الخلاصه ٢٨٨

الأسئله ٢٩٠

الدرس السابع و الثمانون ٢٩١

الشهره فى الروايه ٢٩١

تعريف خبر الواحد ٢٩٣

إفاده خبر الواحد العلم ٢٩٤

خبر المحفوف بالقرائن ٢٩٥

الخلاصه ٢٩٧

الأسئله ٣٠٠

الدرس الثامن و الثمانون ٣٠١

مقتضى القاعده الأوليه فى حجيه الظن ٣٠١

إمكان التعبد بالظن ٣٠٢

تأسيس الأصل ٣٠٣

حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً ٣٠٤

الخلاصه ٣٠٦

الأسئله ٣٠٨

الدرس التاسع و الثمانون ٣٠٩

معنى الحجّيه ٣٠٩

معنى التعبد ٣١٠

حكم الآحاد ٣١١

أهمّيه البحث عن حجّيه خبر الواحد ٣١٣

ص: ٢٠

الخلاصه ٣١٤

الأسئله ٣١٦

الدرس التسعون ٣١٧

وجوب العمل بخبر الواحد ٣١٧

حجيه خبر الواحد ٣١٩

توضيح ٣٢٠

أدله منكرى حجيه الخبر الواحد ٣٢٠

تبصره ٣٢٢

الخلاصه ٣٢٢

الأسئله ٣٢٥

الدرس الحادى و التسعون ٣٢٧

دَفْعٌ وَهَمٌّ ٣٢٨

الوجه الثالث: ٣٣٠

الخلاصه ٣٣٢

الأسئله ٣٣٥

الدرس الثانى و التسعون ٣٣٧

أدله المجوزين فى حجيه خبر الواحد ٣٣٧

تمهيد ٣٣٧

الآيه الأولى- آيه النبأ ٣٣٧

الوجه الأولى: الاستدلال بمفهوم الوصف و الإيراد عليه ٣٣٨

الاستدلال على المفهوم بمساعدته العرف ٣٤٠

الاستدلال بمناسبته وصف الفسق لوجوب التبين ٣٤٠

تنبيه ٣٤١

الخلاصه ٣٤٢

الأسئله ٣٤٤

الدرس الثالث و التسعون ٣٤٥

الجهه الثانيه:الاستدلال بمفهوم الشرط ٣٤٥

ما هو الموضوع لوجوب التبين؟ ٣٤٦

ص:٢١

تنبيه ٣٤٦

تذنيب ٣٤٧

تعارض المفهوم مع عموم التعليل ٣٤٨

الخلاصه ٣٤٩

الأسئله ٣٥١

الدرس الرابع و التسعون ٣٥٣

استدلال الأنصارى بمفهوم الوصف على حجّيه خبر الواحد ٣٥٣

استدلال صاحب المهذب بمفهوم الشرط من آيه النبأ ٣٥٤

الاعتراض عليه ٣٥٤

جواب الاعتراض ٣٥٤

خاتمه ٣٥٦

تنبيه ٣٥٦

الخلاصه ٣٥٧

الأسئله ٣٥٩

الدرس الخامس و التسعون ٣٦١

الآيه الثانيه-آيه النفر ٣٦١

ما المراد من الطائفه؟ ٣٦١

التقرير الاول: الاستدلال على حجّيه خبر الواحد ٣٦٤

الخلاصه ٣٦٦

الأسئله ٣٦٨

الدرس السادس و التسعون ٣٦٩

التقرير الثانى للاستدلال بآيه النفر ٣٧٠

دفع شبهه ٣٧٢

تكميل ٣٧٢

الخلاصه ٣٧٣

الأسئله ٣٧٦

الدرس السابع و التسعون ٣٧٧

الآيه الثالثه-آيه الذّكر ٣٧٩

كيفية الاستدلال بها ٣٧٩

ص:٢٢

الخلاصه ٣٨٣

الأسئله ٣٨٤

الدرس الثامن و التسعون ٣٨٧

الاستدلال بالسنة على حجيه خبر الواحد ٣٨٧

توضيح ٣٨٩

الاستدلال بالسنة على حجيه خبر الواحد عند الإماميه ٣٨٩

الخلاصه ٣٩٢

الأسئله ٣٩٤

الدرس التاسع و التسعون ٣٩٥

الطائفة الثالثة من الروايات ٣٩٥

الطائفة الرابعة من الروايات ٣٩٥

الطائفة الخامسة من الروايات ٣٩٤

الطائفة السادسة من الروايات ٣٩٧

الطائفة السابعة من الروايات ٣٩٧

تتميم ٣٩٨

و أمّا السنة العمليه ٤٠٠

الخلاصه ٤٠٠

الأسئله ٤٠٢

الدرس المئه ٤٠٣

الاستدلال بسيره المسلمين على حجيه خبر الواحد ٤٠٣

قول إمام الأحناف الجصاص الرازي ٤٠٤

جواب المحقق الخراساني عن سيره المسلمين ٤٠٦

الجواب عن المحقق الخراساني و الخوئي ٤٠٧

تبصره ٤٠٧

تذكرة ٤٠٨

الخلاصه ٤٠٨

الأسئلة ٤١١

الدرس الأول بعد المئة ٤١٣

الاستدلال بسيره العقلاء على حجيه خبر الواحد ٤١٣

ص: ٢٣

بناء العقلاء على رأى الشيعة ٤١٤

كفايه عدم الردع فى تثبيت حججه بناء العقلاء ٤١٧

الخلاصه ٤١٨

الأسئله ٤٢١

الدرس الثانى بعد المئه ٤٢٣

عدم رادعيه الآيات الناهيه عن سيره العقلاء ٤٢٣

الخلاصه ٤٢٧

الأسئله ٤٣٠

الدرس الثالث بعد المئه ٤٣١

الاستدلال بالاجماع على حججه خبر الواحد ٤٣١

الاستدلال بالاجماع على رأى الإماميه ٤٣٤

الخلاصه ٤٣٦

الأسئله ٤٣٩

الدرس الرابع بعد المئه ٤٤١

الاستدلال على حججه خبر الواحد بالعقل ٤٤١

التقرير الاوّل ٤٤١

توجيه دليل العقل على رأى الإماميه ٤٤٤

اجيب عن هذا الاستدلال ٤٤٥

التقرير الثانى للدليل العقلى ٤٤٧

الخلاصه ٤٤٨

الأسئلة ٤٥٢

الدرس الخامس بعد المئه ٤٥٣

أقسام الراوى فى عهد الصحابه ٤٥٣

عدم اشتراط كون الراوى فقيهاً ٤٥٥

واحتجّ الخصم بوجهين ٤٥٦

القسم الثانى من الرواه ٤٥٧

توضيح ٤٥٨

تفصيل ٤٥٩

ص: ٢٤

الخلاصه ٤٦١

الأسئله ٤٦٤

الدرس السادس بعد المئه ٤٦٥

شروط العمل بخبر الواحد ٤٦٥

تبصره ٤٦٧

شروط المالكيه لقبول الخبر الواحد ٤٦٨

شروط الحنفيه لقبول سنّه الآحاد ٤٧٠

الخلاصه ٤٧٢

الأسئله ٤٧٤

الدرس السابع بعد المئه ٤٧٥

شروط العمل بخبر الواحد عند الفخر الرازى ٤٧٥

شروط العمل بخبر الواحد عند علماء الإماميه ٤٧٧

ما هو المراد بالمخالفه؟ ٤٧٩

الخلاصه ٤٨١

الأسئله ٤٨٤

الدرس الثامن بعد المئه ٤٨٥

الشروط الراجعه إلى الراوى ٤٨٥

الشرط الخامس:العقل ٤٨٨

الشرط السادس:عدم التدليس ٤٨٨

موافقه مذهب الراوى ٤٩١

الخلاصه ٤٩٢

الأسئله ٤٩٥

الدرس التاسع بعد المئه ٤٩٧

من الشروط المعتبره الإيمان و العداله ٤٩٧

المراد بعداله الراوى ٤٩٩

إيضاح ٥٠١

معنى الإيمان و العداله عند الشيعة ٥٠٣

الخلاصه ٥٠٦

ص: ٢٥

الأسئلة ٥٠٧

الدرس العاشر بعد المئه ٥٠٩

تنويع الحديث ٥٠٩

توضيح ٥١٠

تنويع الحديث عند علماء الإماميه ٥١١

تبصره ٥١٣

الخلاصه ٥١٥

الأسئلة ٥١٨

الدرس المئه وأحد عشر ٥١٩

ما هو المراد بحجّيه خبر الواحد؟ ٥١٩

تذنيب ٥٢٣

فصل ٥٢٣

الخلاصه ٥٢٤

الأسئلة ٥٢٧

الدرس المئه واثننا عشر ٥٢٩

خاتمه فى مواضع حجّيه الخبر الواحد ٥٢٩

توضيح ٥٣٠

تفريع ٥٣٣

أقسام الحقوق وطرق إثباتها عند الإماميه ٥٣٣

تنبيهان ٥٣٥

الخلاصه ٥٣٧

الأسئله ٥٤٠

المصادر ٥٤١

ص: ٢٤

*قال الشاشى: فصل فى تقرير حروف المعانى (٢): (الواو) للجمع المطلق، وقيل: إن الشافعى جعله

ص: ٢٧

١- (١). دليل إيرادنا مباحث الحروف ها هنا- مع كونها متروكة فى الكتب الأصوليه المتأخره عند الإماميه جميعاً، وعند بعض علماء أهل السنه، وموضع بحثها فى علم النحو وكتبه- هو ما ذكرناه فى مقدمه الكتاب، من أن طريقتى فى سرد الموضوعات تعتمد على كتاب اصول الشاشى، وحيث أوردنا فى الكتاب المذكور مفضيلاً، وأوردناها ضمن مباحث كتابنا؛ لئلا ينثلم النظم، هذا أولاً. وثانياً: يمكن توجيه إيراد مباحث الحروف فى اصول الفقه- سيما فى الأصول المقارنه- بأن من المسائل التى يتوقف عليها استنباط الأحكام الشرعيه هى القواعد العربيه، ومنها مباحث الحروف؛ إذ أثر الاختلاف فيها بين النحويين فى الفقه كثير جداً كالاختلاف بين اللغويين. وثالثاً: اهتم أكثر الأصوليين من أهل السنه بذكر البحث عن تقرير حروف المعانى؛ فلذا أوردناه فى هذا الكتاب تسهيلاً للطالبيين. فالابتعاد عن زمان صدور الروايات، وكثره حدوث النقل فى ألفاظ اللغه العربيه، بحيث استبدل أصله النقل بأصله عدم النقل، ومع ظرافه استعمال السابقين للغه العربيه، والتعبير بالكنايات و المجازات بشكل واسع، أوجب ذلك ضروره البحث عن الحروف والاهتمام بها. وكما قلنا: لَمَّا كانت علوم العربيه تبحث مستقله على قدر الحاجه، بحيث لا يحتاج الفقيه الأصولى إلى إعادتها وتكرارها فى الكتب الأصوليه، كان الأولى الإعراض عن البحث. وعليه، يلزم الباحث المحقق عند الحاجه إليها مراجعه كتب النحو، فليطلبها فى مظانها. والله الهادى إلى الصواب.

٢- (٢). إنما سميت حروف المعانى؛ لأنها وضعت لمعان تتميز بها من حروف المباني التى بنيت الكلمه عليها

لترتيب، وعلى هذا أوجب الترتيب في باب الوضوء. قال علماؤنا: إذا قال لامرأته: إن كلمت زيدا وعمراً فأنت طالق، فكلمت عمراً، ثم زيدا طلقت، ولا يشترط فيه معنى الترتيب و المقارنه.

ولو قال: إن دخلت هذه الدار و هذه الدار فأنت طالق، فدخلت الثانية ثم دخلت الأولى طلقت. قال محمد: إذا قال: إن دخلت الدار وأنت طالق، تطلق في الحال، ولو اقتضى ذلك ترتيباً لترتب الطلاق به على الدخول، ويكون ذلك تعليقاً لا تنجزاً.

و قد تكون (الواو) للحال، فتجمع بين، الحال وذى الحال، وحينئذ تفيد معنى الشرط، مثاله ما قال في المأذون إذا قال لعبدته: أذ إلى ألفاً وأنت حرّ يكون الأداء شرطاً للحرّيه.

وقال محمد [الشياني] في السير الكبير: إذا قال الإمام للكفار: افتحوا الباب وأنتم آمنون، لا يأمنون بدون الفتح. ولو قال للحربي: انزل وأنت آمن، لا يأمن بدون النزول، وإنما تحمل (الواو) على الحال بطريق المجاز، فلا بدّ من احتمال اللفظ ذلك، وقيام الدلالة على ثبوته، كما في قول المولى لعبدته: أذ إلى ألفاً وأنت حرّ، فإنّ الحرّيه تتحقّق حال الأداء، وقامت الدلالة على ذلك، فإنّ المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرقّ فيه، وقد صحّ التعليق به، فحمل عليه. ولو قال: أنت طالق وأنت مريضه أو مصليّه، تطلق في الحال. ولو نوى التعليق، صحّت نيته فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنّ اللفظ وإن كان يحتمل معنى الحال، إلّا أنّ الظاهر خلافه، وإذا تأيد ذلك بقصده ثبت. (1) ولو قال: خذ هذه الألف مضاربه واعمل بها في البرّ، لا يتقيد العمل في البرّ، ويكون المضاربه عامه؛ لأنّ العمل في البرّ لا

ص: ٢٨

١- (١). توضيح بيان المصنّف: إنّ لفظ (الواو) يحتمل الحال و العطف، ولكن لا- يوجد دليل على كونها بمعنى الحال، وتعدّر العطف؛ فلذا لو نوى التعليق صحّت نيته فيما بينه وبين الله؛ لأنّ اللفظ وإن احتمل معنى الحال، إلّا أنّ الظاهر خلافه؛ لأنّ الطلاق عند المرض أو الصلاه من المسلم نادر جداً. وقوله: خلاف الظاهر، أي: خلاف احتمال اللفظ؛ لإمكان العمل بحقيقه (الواو). أحسن الحواشي: ٥٤؛ تسهيل أصول الشاشي: ١٠٨ و ١٠٩.

يصلح حالاً لأخذ الألف مضاربه، فلا يتقيد صدر الكلام به. وعلى هذا قال أبو حنيفة: إذا قالت لزوجها: طلقني ولك ألف، فطلقها، لا يجب له عليها شيء؛ لأن قولها: (ولك ألف)، لا يفيد حال وجوب الألف عليها، وقولها: (طلقني) مفيد بنفسه، فلا يترك العمل به بدون الدليل، بخلاف قوله: إحمل هذا المتاع ولك درهم؛ لأن دلالة الإجاره يمنع العمل بحقيقه اللفظ. (١)

وقال الزحيلي (الواو) أكثر حروف العطف استعمالاً، وفي حكمها ثلاثة مذاهب:

أحدها: إنها للترتيب، وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي.

الثاني: إنها للمعنى، وهو منقول عن مالك، ونسب إلى الصاحبين أبي يوسف ومحمد من الحنفية.

الثالث: إنها لمطلق الجمع، أي: لا تدل على ترتيب ولا معية. وبعضهم يعبر عن هذا المذهب بالجمع المطلق، وهو تعبير غير سليم؛ لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق، والجمع الموصوف بالإطلاق ليس له معنى هنا، بل المطلوب هو مطلق الجمع، بمعنى: أي جمع كان، سواء أكان مرتباً أم غير مرتب.

ف (الواو) لمطلق الجمع، بمعنى: إنها تفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الثبوت، والخبر كما في الجمل التي لا محل لها من الإعراب... والمذهب الثالث هو رأي جماهير أهل اللغة والأدب والنحو، وأئمة الفتوى والشرع. (٢)

مدلول «واو» العاطفه

***اختلف القوم في مدلول (الواو) العاطفه الذي يجب حمل الإطلاق عليه على أقوال:

ص: ٢٩

١- (١). أصول الشاشي: ٥٢-٥٤. وراجع: المحصول: ٢٠٣/١-٢٠٩؛ شرح التلويح على التوضيح: ١٨٠/١-١٨٧؛ الأحكام في أصول الأحكام: ٥٧/١؛ المهذب في علم أصول الفقه المقارن: ١٢٨١/٣؛ إرشاد الفحول: ٦٤/١؛ تحصيل المأمول من علم الأصول (و هو مختصر إرشاد الفحول): ٢٨١؛ فواتح الرحموت: ٣٢١/١-٣٢٣.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامي: ٣٧٨/١.

الأول: إنَّ مدلولها الترتيب بين المعطوف و المعطوف عليه، فإذا قيل: انصر زيداً وعمراً. كان معناه انصر زيداً أولاً وعمراً ثانياً، فلو قدم نصره عمرو لم يكن ممثلاً، وهو اختيار الفراء، والكسائي، و ثعلب، وابن درستويه، وبه قال بعض الفقهاء، كالشافعي وأصحابه، وأبي حنيفة وجماعه من الأصوليين.

الثاني: إنَّ مدلولها المعية، فإذا قيل: إضرب زيداً وعمراً. كان معناه إضربهما في آن واحد، وهو اختيار بعض الحنفيه.

الثالث: إنَّ مدلولها الترتيب و المعية، وإنَّها موضوعة لهما بالاشتراك اللفظي.

الرابع: إنَّ مدلولها مطلق الجمع، بمعنى: إنَّها تجمع بين أمرين فصاعداً في الثبوت، نحو: ضرب زيداً وأكرم عمراً. وفي حكم، نحو: ضرب زيداً وعمراً. وفي ذات، نحو: ضرب وأكرم زيداً. وهذا مذهب أكثر المحققين، بل قال نجم الأئمة الإسترابادي رحمه الله (١): هذا مذهب جميع البصريين و الكوفيين، بل ادعى عليه الإجماع.

والمراد بالجمع هنا هو الجمع في الحكم، بمعنى: أن لا تكون لأحد الشئيين أو الأشياء، كما كانت (أو، وإما)، وليس المراد اجتماع المعطوف و المعطوف عليه في الفعل في زمان أو في مكان، فقولك: جاءني زيد وعمرو، أي: حصل الفعل من كليهما.

ومعنى المطلق، أنه يحتمل حصوله من كليهما في زمان واحد، وأن يكون حصل من زيد أولاً، وأن يكون حصل من عمرو أولاً، فهذه ثلاثه احتمالات عقلية، لا دليل في (الواو) على شيء منها.

دليل الجمهور: استعمالها فيما يستحيل فيه الترتيب، نحو: المال بين زيد وعمرو، وتقابل زيد وعمرو، وفيما الثاني فيه قبل الأول، كقوله تعالى: وَ اسْجُدِي وَ ارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ، (٢)

ص: ٣٠

١- (١). تأتي ترجمته بعيد هذا في الدرس التالي.

٢- (٢). آل عمران: ٤٣.

وكقوله تعالى: نَمُوتُ وَ نَحْيَا ، (١) ولعدم التناقض في مثل: رأيت زيداً وعمراً قبله، ولعدم التكرار لوقيل: رأيت زيداً وعمراً بعده، ولسؤال الصحابه عن البداهه بالصفاء و المروه، ولأن أهل اللغه قالوا: إنها كواو الجمع، يعنى: إن أهل اللغه أجمعوا على أن (واو) العاطفه فى المختلفات بمنزله (واو) الجمع فى المتفقات، مثلاً: إذا أرادوا جمع الأسماء فى حكم، فإن كانت متّفقه، كمسلم ومسلم ومسلم، أتوا بواو الجمع، فقالوا: جاء المسلمون، وإن كانت مختلفه، كزيد وعمرو وبكر، أتوا بالواو العاطفه، فقالوا: جاء زيد وعمرو وبكر، فكما أن (واو) الجمع لم تفد الترتيب، فكذا (واو) العطف. (٢)

ص: ٣١

-
- ١- (١). المؤمنون: ٣٧؛ الجاثية: ٢٤.
٢- (٢). مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٧٧-٧٩؛ شرح الرضى: ٣٨٢/٤؛ مغنى اللبيب: ١٨٢؛ تمهيد القواعد: ٤٤٣ و ٤٤٤؛ مفاتيح الأصول: ١٠١؛ عدّه الأصول: ١٤٨/١-١٥٤.

١. ما هو شرط كون الواو للحال؟ ممثّل لذلك بمثال.
٢. إذا لم تصلح الواو للحال، فعلى أى شىء تحمل؟
٣. ما هو المراد بأنّ الواو للجمع؟
٤. ما هو معنى المطلق؟
٥. لماذا يكون التعبير بالجمع المطلق غير سديد؟
٦. إذا قال للحربى: انزل وأنت آمن، هل يكون آمناً؟
٧. لماذا أوجب الشافعى رحمه الله الترتيب فى باب الوضوء؟
٨. أذكر بعض أدلّه الجمهور على كون مدلول الواو لمطلق الجمع.

«الفاء» للتعقيب

*قال الشاشي: (الفاء) للتعقيب مع الوصل؛ ولهذا تستعمل في الأجوبه، لما أنّها تتعقب الشرط. قال أصحابنا: إذا قال: بعت منك هذا العبد بألف، فقال الآخر: فهو حرّ، يكون ذلك قبولاً - للبيع اقتضاءً، ويثبت العتق منه عقيب البيع، بخلاف ما لو قال: و هو حرّ، أو هو حرّ، فإنّه يكون ردّاً للبيع.

و إذا قال للخياط: انظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصاً؟ فنظر، فقال: نعم، فقال صاحب الثوب: فاقطعه، فقطعه، فإذا هو لا يكفيه، كان الخياط ضامناً؛ لأنّه إنّما أمره بالقطع عقيب الكفايه، بخلاف ما لو قال: اقطعه، أو واقطعه، فقطعه، فإنّه لا يكون الخياط ضامناً.

ولو قال: بعت منك هذا الثوب بعشره فاقطعه، فقطعه ولم يقل شيئاً، كان البيع تاماً. ولو قال: إن دخلت هذه الدار، فهذه الدار فأنّت طالق، فالشرط دخول الثانيه عقيب دخول الأولى متصلاً به، حتّى لو دخلت الثانيه أولاً [والأولى آخراً] أو دخلت الأولى أولاً و الثانيه [آخراً]، لكنّه بعد مدّه، لا يقع الطلاق.

«الفاء» لبيان العله

*قال الشاشي: و قد تكون (الفاء) لبيان العله، مثاله: إذا قال لعبد: أد إلى ألفتاً، فأنّت حرّ، كان العبد حرّاً في الحال، و إن لم يؤد شيئاً. ولو قال للحربي: انزل فأنّت آمن، كان آمناً و إن لم ينزل.

وفى الجامع (١) ما إذا قال: أمر امرأتى بيدك فطلقها، فطلقها فى المجلس، طلقت تطليقه بائنه، ولا يكون الثانى توكيلاً بطلاق غير الأول، فصار كأنه قال: طلقها بسبب أن أمرها بيدك. ولو قال: طلقها، فجعلت أمرها بيدك، فطلقها فى المجلس، طلقت تطليقه رجعيه. ولو قال: طلقها، وجعلت أمرها بيدك، وطلقها فى المجلس، طلقت تطليقتين، وكذلك لو قال: طلقها وأبناها أو أبناها وطلقها، فطلقها فى المجلس، وقعت تطليقتان.

وعلى هذا، قال أصحابنا: إذا اعتقت الأمه المنكوحه، ثبت لها الخيار، سواء كان زوجها عبداً أو حرّاً؛ لأنّ قوله عليه السلام لبريره حين اعتقت:

ملكته بضعتك فاخترى (٢) أثبت الخيار لها بسبب ملكها بضعها بالعتق، وهذا المعنى لا يتفاوت بين كون الزوج عبداً أو حرّاً.

ويتفرّع منه مسألة اعتبار الطلاق بالنساء، فإنّ بضع الأمه المنكوحه ملك الزوج، ولم يزل عن ملكه بعتقها، فدعت الضروره إلى القول بازدياد الملك بعتقها، حتّى يثبت له الملك فى الزيادة، ويكون ذلك سبباً لثبوت الخيار لها، وازدياد ملك البضع بعتقها (٣) معنى مسأله اعتبار

ص: ٣٤

١- (١). أى: الجامع الصغير لمحمد الشيبانى.

٢- (٢). صحيح البخارى: ١٣٥٦ ح ٥٢٨٣، كتاب الطلاق باب ١٦؛ صحيح مسلم: ٦٥٩٩ ح ٣٧٦٥، كتاب العتق باب ٢؛ سنن ابن ماجه: ٦٦٢/٢ ح ٢٠٧٥؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل: ٥٩٥/١ ح ٣٣٩٥.

٣- (٣). توضيح كلامه رحمه الله: «وازدىاد ملك البضع بعتقها»: يتفرّع من كون الفاء لبيان العلّه فى حديث بريره ثبوت الخيار لها بالعتق؛ لأنّ المرأه إن كانت أمه فيملك الزوج التطليقتين، ولو كان الزوج حرّاً. وإن كانت حرّه، فيملك الثالث، ولو كان عبداً؛ إذ الطلاق ينقص بالرق، وبضع الأمه المنكوحه ملك الزوج، ولا يزول ملك الزوج بسبب عتقها، بل يزيد ملكه عليها بعد عتقها؛ فلازم ذلك ازدياد الطلاق وهو الثالث، ويثبت لها أيضاً الاختيار فى أن تكون مع زوجها أولاً؛ لئلا تقع فى الضرر بنقصان حقّها بعد عتقها. ووجه اعتبار الطلاق، أى: السبب فى زياده الطلاق أو نقصانه بالنساء، هو زياده ملك الزوج فى البضع بسبب عتقها، ونقصان الملكيه فى رقيتها، وهذا معنى الاعتبار بحال النساء؛ وأما عند الشافعى، فالعبره بالرجال، سواء كانت الزوجه أمه أم حرّه، يعنى: إذا كان الزوج حرّاً، وكانت الزوجه أمه، فيملك الزوج ثلاث تطليقات.

الطلاق بالنساء، فيدار حكم مالكه الثلاث على عتق الزوجه دون عتق الزوج، كما هو مذهب الشافعي. (١)

«الفاء» للترتيب

**قد ادعى جم غفير من الأعاظم الإجماع على أن (الفاء) موضوعه للتعقيب بقول مطلق، فقال شيخ الطائفة رحمه الله في التهذيب والخلاف: ولا - خلاف أن (الفاء) توجب التعقيب. وقال المحقق رحمه الله في معارج الأصول: (الفاء) للتعقيب بإجماع أهل اللغة. نعم، المراد من التعقيب هو الترتيب بلا مهله، كما صرح به العلامة رحمه الله وغيره؛ لأنه المتبادر منه عند الإطلاق، والتعقيب في كل شيء بحسبه، والمرجع فيه إلى العرف. (٢)

وقال نجم الأئمة الإسترابادي رحمه الله (٣): إن (الفاء) تفيد الترتيب، سواء كانت حرف عطف أو لا. فإن عطفت مفرداً على مفرد، ففائدتها: إن ملابسه المعطوف لمعنى الفعل المنسوب إليه، وإلى المعطوف عليه بعد ملابسته المعطوف عليه بلا مهله. فمعنى قولك: قام زيد فعمر، أى: حصل قيام عمرو وعقب قيام زيد بلا فصل، وإذا وقعت على الصفات المتتاليه والموصوف واحد، فالترتيب ليس في ملابستها لمدلول عاملها، كما

ص: ٣٥

١- (١). أصول الشاشي: ٥٤-٥٦؛ الإحكام في أصول الأحكام: ٦٢/١؛ المحصول: ٢٠٩/١-٢١١؛ شرح التلويح: ١٨٨/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٨٢/١؛ المهذب في علم أصول الفقه المقارن: ١٢٨٧/٣.

٢- (٢). مفاتيح الأصول: ١٠٠.

٣- (٣). هو فخر الأعاجم و صدر الأعاظم، العالم الفاضل الكامل، المحقق السعيد، شارح الكافية و الشافيه و القوائد السبع لابن أبي الحديد، و شرحه على الكافية هو الذي فاق على مصنفات الفريقين، قال صاحب كشف الظنون: أعظم شروح الكافية، شرح الشيخ رضى الدين محمّد بن الحسن الإسترابادي النحوى. قال السيوطى: لم يؤلف عليها - بل ولا - فى غالب كتب النحو - مثله جمعاً و تحقيقاً، فتداوله الناس واعتمدوا عليه. كتب رحمه الله فى آخر شرحه: والحمد لله على أنعامه وإفضاله، و قد تمّ تمامه، واختتم اختتامه فى حضره المقدّسه الغرويه على مشرفها صلوات ربّ العزّه، فى شوال سنة ٦٨٤ هـ. توفى سنة ٦٨٦ هـ. الكنى و الألقاب: ٢/٢٤٧.

كان في نحو: جاءني زيد فعمرو، بل في مصادر تلك الصفات المتتاليه، نحو قولك: جاءني زيد الأكل فالنائم، أي: الذي يأكل فينام. وإن لم يكن الموصوف واحداً، فالترتيب في تعلّق مدلول العامل بموصوفاتها، كما في الجوامد، نحو قولهم في صلاه الجماعة: يقدّم الأقرأ، فالأفقه، فالأقدم هجره، فالأسنّ، فالأصبح وجهاً.

وإن عطفت (الفاء) جمله على جمله، أفادت كون مضمون الجملة بعدها عقيب مضمون التي قبلها بلا فصل، نحو: قام زيد فقعد عمرو.

و قد تفيد (فاء) العطف في الجمل كون المذكور بعدها كلاماً مرتباً في الذكر على ما قبلها، لا أنّ مضمونه عقيب مضمون ما قبلها في الزمان، كقوله تعالى: **أَدْخُلُوا أَبْوابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ** ، (١) وقوله تعالى: **وَ أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ** ، (٢) فإنّ ذكر ذمّ الشيء أو مدحه يصحّ بعد جرى ذكره.

و(الفاء) التي تكون لغير العطف أيضاً لا تخلو من معنى الترتيب، وهي التي تسمّى فاء السببيه، وتختصّ بالجمل، وتدخل على ما هو جزء مع تقدّم كلمه الشرط، نحو: إن لقيته فأكرمه، ونحو: من جاءك فأعطه، وبدونها، نحو: زيد فاضل فأكرمه، وهذا المعنى كثير في القرآن، نحو قوله تعالى: **قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا** ، (٣) أي: إذا كان عندك هذا الكبر فاخرج، ونحو قوله تعالى: **قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي** ، (٤) أي: إذا كنت لعنتني فأنظرنى. وكثيراً ما تكون فاء السببيه بمعنى لام السببيه، وذلك إذا كان ما بعدها مسبباً لما قبلها، كقوله تعالى: **فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ** ، (٥) وتقول: أكرم زيداً فإنه فاضل، فهذه تدخل على ما هو الشرط في المعنى، كما أنّ الأولى دخلت

ص: ٣٦

١- (١). غافر: ٧٦؛ الزمر: ٧٢.

٢- (٢). الزمر: ٧٤.

٣- (٣). ص: ٧٦ و ٧٧.

٤- (٤). ص: ٧٩.

٥- (٥). ص: ٧٧.

على ما هو الجزاء فى المعنى، وذلك أنك تقول: زيد فاضل فأكرمه، فهذه داخله على الجزاء، فإذا عكست الكلام، فقلت: أكرمه فإنه فاضل، فقد دخلت على ما هو شرط.

تنبيه

اعلم أنه لا- تنافى بين السببيه و العاطفه، فقد تكون سببيه وهى مع ذلك عاطفه جمله على جمله، نحو: يقوم زيد فيغضب عمرو، ولكن لا يلازمها العطف.

ثم إنه قد يأتى فى الكلام بفاء موقعها الفاء السببيه، وليست بها، بل هى زائده، وفائده زيادتها: التنبيه على أن ما بعدها لازم لما قبلها لزوم الجزاء للشرط.

إيضاح

إن إفاده (الفاء) للترتيب بلا- مهله لا- ينافيها كون الثانى المترتب يحصل بتمامه فى زمان طويل، إذا كان أول أجزائه متعقباً لما تقدم، كقوله تعالى: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْمَأْرُضُ مُخْضَرَّةً ، (١) فإن اخضرار الأرض يتبدئ بعد نزول المطر، لكن يتم فى مدّه ومهله، فجاء بالفاء نظراً إلى أنه لا فصل بين نزول المطر وابتداء الاخضرار. (٢)

الخلاصه

(الفاء) تفيد التعقيب مع الوصل؛ ولهذا تستعمل فى الأجوبه لما أنها تتعقب الشرط، وقد تكون (الفاء) لبيان العله.

إن (الفاء) تفيد الترتيب سواء كانت حرف عطف أم لا، فإن عطفت مفرداً على مفرد، ففائدتها أن ملابسه المعطوف الفعل المنسوب إليه، وإلى المعطوف عليه بعد ملابسته المعطوف عليه بلا مهله. وإن عطفت الجملة على الجملة أفادت كون مضمون

ص: ٣٧

١- (١). الحج: ٦٣.

٢- (٢). شرح الرضى: ٣٨٤/٤-٣٨٩؛ مفاتيح الأصول: ١٠٠ و ١٠١؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٨٠؛ معارج الأصول: ٥٨؛ عدّه الأصول: ١٥٤/١-١٥٦؛ تمهيد القواعد: ٤٤٩، قاعده ١٥٨.

الجملة بعدها عقيب مضمون التي قبلها بلا فصل.

(الفاء) السببيه أيضاً لا- تخلو من معنى الترتيب، وتختصّ بالجملة، وتدخل على ما هو جزء مع تقدّم كلمه الشرط نحو: إن لقيته فأكرمه.

واعلم أنه لا تنافى بين السببيه و العاطفه، فقد تكون سببيه وهى مع ذلك عاطفه جمله على جمله.

ثم إنّ (الفاء) قد تكون زائده، وفائده زيادتها: التنبيه على أنّ ما بعدها لازم لما قبلها لزوم الجزاء للشرط.

إنّ إفاده (الفاء) للترتيب بلا مهله لا ينافيها كون الثانى المترتب يحصل بتمامه فى زمان طويل، إذا كان أول أجزائه متعقباً لما تقدّم.

ص: ٣٨

١. إذا كانت (الفاء) للتعقيب مع الوصل، فلماذا تستعمل في الجزاء؟
٢. ما هي فائده كون (الفاء) لبيان العلة في حديث بريه؟
٣. متى يكون الحربى آمناً و إن لم ينزل؟ هل إذا قال المسلم له: أنزل وأنت حرّ، أو إذا قال: أنزل فأنت حرّ؟
٤. أذكر فائده ال (فاء) الزائده.
٥. أذكر الفرق بين عطف (الفاء) المفرد على المفرد، وبين عطفها الجملة على الجملة.
٦. أذكر شروط كون (الفاء) بمعنى السببيه.

«قال الشاشي: (ثم) للتراخي، لكنه عند أبي حنيفة يفيد التراخي في اللفظ و الحكم، وعندهما يفيد التراخي في الحكم. وبيانه فيما إذا قال لغير المدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق، فعنده يتعلّق الأولى بالدخول، وتقع الثانيه في الحال، ولغت الثالثه، وعندهما يتعلّق الكلّ بالدخول، ثم عند الدخول يظهر الترتيب، فلا تقع إلّا واحده. ولو قال: أنتِ طالق، ثم طالق، ثم طالق إن دخلت الدار. فعند أبي حنيفة وقعت الأولى في الحال، ولغت الثانيه و الثالثه، (1) وعندهما تقع الواحده عند الدخول لما ذكرنا.

و إن كانت المرأه مدخولاً بها، فإن قدّم الشرط، (2) تعلّقت الأولى بالدخول، ويقع ثنتان في الحال عند أبي حنيفة، و إن أّخر الشرط، وقع ثنتان في الحال، وتعلّقت الثالثه بالدخول، وعندهما يتعلّق الكلّ بالدخول في الفصلين. (3) و (4)

ص: ٤١

- ١- (١). قوله: لغت الثانيه و الثالثه؛ لأنه لما وقعت الطلقه الأولى لم يبق المحلّ للثانيه و الثالثه؛ لكون الزوجه غير مدخول بها، فبانّت بالأولى. أحسن الحواشي: ٥٦؛ شرح التلويح: ١/١٩٤.
- ٢- (٢). أي بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم طالق، ثم طالق.
- ٣- (٣). في الفصلين: أي في تقديم الشرط وتأخيره لاتّصال الكلام مع كلمه ثم.
- ٤- (٤). أصول الشاشي: ٥٦-٥٧؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/١٩٠-١٩١؛ المحصول: ١/٢٠٨؛ الإحكام: ١/٦٢؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٣٨٤-٣٨٥؛ فواتح الرحموت: ١/٣٣٣-٣٣٤.

قال صاحب المهذب: وهي تفيده التشريك في الحكم بين المعطوف و المعطوف عليه، والترتيب بينهما بمهله و تراخ، فنقول: جاء زيد ثم عمرو، فأفاد هذا اشتراك زيد و عمرو في المجيء و الترتيب، بحيث كان مجيء عمرو بعد مجيء زيد، و مجيء عمرو يكون متأخراً عن مجيء زيد. (١)

«ثم» مثل «الفاء» في الترتيب

*(ثم) مثل (الفاء) في الترتيب، إلا أنها تختص بالمهله و التراخي، ولا تكون إلا عاطفه، ولا تكون للسببيه؛ إذ لا يتراخي المسبب عن السبب التام، ولا تعطف المفصل على المجرى كالفاء، و قد تجيء لمجرد الترتيب في الذكر، و التدرج في درج الارتقاء، و ذكر ما هو الأولى ثم الأولى، من دون اعتبار التراخي و البعد بين تلك الدرَج، و لا أن الثاني بعد الأول في الزمان، بل ربما يكون قبله، كما في قوله: إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جدّه. فالمقصود ترتيب درجات معالي الممدوح. (٢)

«بل» لتدارك الغلط

*قال الشاشي: (بل) لتدارك الغلط بإقامه الثاني مقام الأول، فإذا قال لغير المدخول بها: أنتِ طالق واحدة، لا بل ثنتين، وقعت واحدة؛ لأنّ قوله: لا- بل ثنتين رجوع عن الأول بإقامه الثاني مقام الأول، ولم يصحّ رجوعه، فيقع الأول، فلا- يبقى المحلّ عند قوله: ثنتين. (٣)

ص: ٤٢

١- (١). المهذب في علم اصول الفقه المقارن: ١٢٩١/٣.

٢- (٢). عدّه الأصول: ١٥٧/١؛ شرح الرضى: ٣٨٩/٤؛ مفاتيح الأصول: ١٠٧؛ معارج الأصول: ٥٨؛ تمهيد القواعد: ٤٥٣ قاعده ١٥٩.

٣- (٣). وجه عدم صحّ رجوعه هو أنّ الكلام، أى قول الزوج: أنتِ طالق. إنشاء، ولا يمكن إبطاله بعد التكلّم بدون جعله في حكم المسكوت عنه؛ لأنّه قد وجد و صدر منه الأمر، ولا يمكن إعدامه، أى: إبقائه على عدمه الأصلي و الأزلي؛ لأنّه انسلخ عن أصله بالوجود. أحسن الحواشي: ٥٧.

ولو كانت مدخولاً بها يقع الثلاث [لأنه لا يمكن الرجوع، فيقع الأوّل و الأخيران معه]، و هذا بخلاف ما لو قال: لفلان على ألف، لا بل ألفان، حيث لا يجب ثلاثة آلاف عندنا.

وقال زُفر: يجب ثلاثة آلاف؛ لأنّ حقيقه اللفظ لتدارك الغلط بإثبات الثانى مقام الأوّل، ولم يصحّ عنه إبطال الأوّل، فيجب تصحيح الثانى مع بقاء الأوّل، وذلك بطريق زياده الألف على الألف الأوّل، بخلاف قوله: أنت طالق واحدة، لا بل ثنتين؛ لأنّ هذا إنشاء وذلك إخبار، والغلط إنّما يكون فى الإخبار دون الإنشاء، فأمكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط فى الإقرار دون الطلاق، حتّى لو كان الطلاق بطريق الإخبار، بأن قال: كنتُ طَلَّقْتُكَ أمس واحدة، لا بل ثنتين يقع ثنتان لما ذكرنا. (١) و (٢)

تحقيق فى معنى «بل»

«أمّا (بل) فأمرًا أن يليها مفرد أو جملة، وفى الأوّل هى لتدارك الغلط، فلا يخلو أن يكون بعد نفي، أو نهى، أو بعد إيجاب، أو أمر، فإن جاءت بعد إيجاب أو أمر، نحو: قام زيد بل عمرو، فهى لجعل المتبوع فى حكم المسكوت عنه منسوباً حكمه إلى التابع، فيكون الإخبار عن قيام زيد غلطاً يجوز أن يكون قد قام و إن لم يقم، أفدت أنّ تلفظك بالاسم المعطوف عليه كان غلطاً عن عمد أو عن سهو.

و إذا عطفت بـ (بل) مفرداً بعد النفي أو النهى، فالظاهر أنّها للإضراب أيضاً، ومعنى الإضراب جعل الحكم الأوّل - موجياً كان أو غير موجب - كالمسكوت عنه بالنسبة إلى المعطوف عليه، ففى قولك: ما جاءنى زيد بل عمرو، أفادت (بل) أنّ الحكم على زيد بعدم المجيء كالمسكوت عنه، يحتمل أن يصحّ فيكون غير جاء، وأن لا يصحّ، فيكون قد جاءك، كما كان الحكم على زيد بالمجيء فى جاءنى زيد بل عمرو، احتمال أن يكون صحيحاً وأن لا يكون، وهذا الذى ذكرنا ظاهر كلام الأندلسى، وقال

ص: ٤٣

١- (١). لما ذكرنا: أى إمكان تصحيح اللفظ بتدارك الغلط فى الإخبار دون الإنشاء.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٥٧-٥٨. وراجع: شرح التلويح على التوضيح: ١٩٢/١ و ١٩٥؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٨٨/١؛ فواتح الرحموت: ٣٣٥/١.

ابن مالك: (بل) بعد النفي و النهى ك (لكن) بعدهما، وهذا الإطلاق منه يعطى أن عدم مجيء زيد في قولك: ما جاءني زيد بل عمرو، متحقق بعد مجيء (بل) أيضاً، كما كان كذلك في: ما جاءني زيد بل عمرو بالاتفاق، وهذا كله حكم (بل) بالنظر إلى ما قبلها.

و أمّا حكم ما بعد (بل) الآتية بعد النفي أو النهى، فعند الجمهور أنه مثبت، فعمر و جاءك في قولك: ما جاءني زيد بل عمرو، فكأنك قلت: بل جاءني عمرو، ف (بل) أبطلت النفي، والاسم المنسوب إليه المجيء. قالوا: والدليل على أن الثاني مثبت، الحكم بأنه لا يجوز النصب في: ما زيد قائماً بل قاعد، بل يجب الرفع، كما في بابه. وعند المبرّد: الغلط في الاسم المعطوف عليه فقط، فيبقى الفعل المنفي مسنداً إلى الثاني، فكأنك قلت: بل ما جاءني عمرو.

وكذا في الأمر، نحو: إضرب زيداً، لا بل عمراً، أى: لا تضرب زيداً، بل إضرب عمراً.

ولا- تجيء (بل) العاطفه للمفرد بعد الاستفهام؛ لأنها لتدارك الغلط الحاصل عن الجزم بحصول مضمون الكلام أو طلب تحصيله، ولا جزم في الاستفهام، لا بحصول شيء ولا بتحصيله حتى يقع غلط فيتدارك. (1)

الخلاصه

ثمّ للتراخي، لكنّها عند أبي حنيفة تفيده التراخي في اللفظ و الحكم، وعندهما تفيده التراخي في الحكم، وقال صاحب المهذب: هي تفيده التشريك في الحكم بين المعطوف و المعطوف عليه، والترتيب بينهما بمهله و تراخ.

وقال بعض المحققين: (ثمّ) مثل (الفاء) في الترتيب، إلا أنها تختصّ بالمهله و التراخي، ولا تكون إلا عاطفه، ولا تكون للسببيه؛ إذ لا يتراخي المسبّب عن السبب التام، ولا تعطف المفصل على المجمل كالفاء، وقد تجيء لمجرد الترتيب في الذكر

ص: ٤٤

١- (١). شرح الرضى: ٤/٤١٧-٤١٩؛ تمهيد القواعد: ٤٦١ قاعده ١٦١.

والتدرّج. وتأتي (بل) لتدارك الغلط بإقامه الثاني مقام الأول.

والتحقيق: إن (بل) أمّا أن يليها مفرد أو جملة، وفي الأوّل هي لتدارك الغلط، فلا يخلو أن يكون بعد نفي أو نهى، أو بعد إيجاب أو أمر، فإن جاءت بعد إيجاب أو أمر، نحو: قام زيد بل عمرو، فهي لجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه، فيكون الإخبار عن قيام زيد غلطاً، وإذا عطفت ب (بل) مفرداً بعد النفي أو النهى، فالظاهر أنّها للإضراب أيضاً، ومعنى الإضراب جعل الحكم الأوّل - موجباً كان أو غير موجب - كالمسكوت عنه بالنسبة إلى المعطوف عليه.

و أمّا حكم ما بعد (بل) الآتية بعد النفي أو النهى، فعند الجمهور أنّه مثبت، يعنى في قولك: ما جاءني زيد بل عمرو، أنّ عمراً جاءك، ف (بل) أبطلت النفي. وكذا في الأمر، نحو: اضرب زيدا بل عمراً، أى: لا تضرب زيدا بل اضرب عمراً.

وأخيراً، لا تجيء (بل) العاطفة للمفرد بعد الاستفهام، لأنّه لا جزم فيه.

١. أذكر ثمره الفرق بين رأى أبى حنيفه ورأيهما.
٢. إن كانت المرأه مدخولاً بها، ما الفرق بين تقديم الشرط وتأخيرها عند أبى حنيفه؟
٣. لِمَ لا تكون ثمّ للسببيه؟
٤. ما المراد بالتدرّج؟
٥. أذكر استدلال زفر على وجوب ثلاثه آلاف إذا قال: لفلان على ألف، لا بل ألفان.
٦. لماذا لا تجيء بل العاطفه للمفرد بعد الاستفهام؟
٧. أذكر قول المبرّد في قول القائل: ما جاءنى زيد بل عمرو.

«قال الشاشي: (لكن) للاستدراك بعد النفي؛ فيكون موجب إثبات ما بعده، فأما نفي ما قبله، فثابت بدليله. والعطف بهذه الكلمه إنما يتحقق عند اتساق الكلام، (1) فإن كان الكلام متسقاً، يتعلق النفي بالإثبات الذي بعده، وإلا فهو مستأنف، مثاله ما ذكره محمد في الجامع: إذا قال: لفلان على ألف قرص، فقال فلان: لا، ولكنه غصب، لزمه المال؛ لأن الكلام متسق، فظهر أن النفي كان في السبب دون نفس المال، وكذلك لو قال: لفلان على ألف من ثمن هذه الجارية. فقال فلان: لا، الجارية جاريته، ولكن لي عليك ألف، يلزمه المال، فظهر أن النفي كان في السبب لا في أصل المال.

ولو كان في يده عبداً، فقال: هذا فلان. فقال فلان: ما كان لي قط، ولكنه لفلان آخر. فإن وصل الكلام كان العبد للمقر له الثاني؛ لأن النفي يتعلق بالإثبات، وإن فصل كان العبد للمقر الأول، فيكون قول المقر له مردداً للإقرار.

ولو أن أمه زوجت نفسها بغير إذن مولاها بمئة درهم، فقال المولى: لا. اجيز العقد بمئة درهم ولكن اجيزه بمئة وخمسين، بطل العقد؛ لأن الكلام غير متسق، فإن نفي الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق، فكأن قوله: لكن اجيزه، إثباته بعد رد العقد، وكذلك لو قال: لا اجيزه ولكن

ص: ٤٧

١- (١). أي: عند اتصال الكلام، يعني أن يكون الكلام بعضه مرتبطاً ومتصلاً ببعضه؛ ليتحقق العطف، ويرتبط النفي بالإثبات الذي يكون بعد (لكن).

اجيزه إن زدتنى خمسين على المئه، يكون فسخاً للنكاح لعدم احتمال البيان؛ لأن من شرطه الاتساق، ولا اتساق. (١)

وقال الدكتور الزحيلي: (لكن) للاستدراك بعد النفي، والاستدراك هو التدارك، وهو رفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق، مثل: ما جاءنى زيد لكن عمرو، وذلك إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو، بناءً على مخالطه وملاسه بينهما. (٢)

وقال فى شرح التلويح على التوضيح: (لكن) للاستدراك بعد النفي إذا دخل فى المفرد، وإن دخل فى الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها. (٣)

*قال الرضى: و أمّا (لكن) إذا كانت للعطف، فشرطها مغايره ما قبلها لما بعدها، نفيًا وإثباتًا، من حيث اللفظ، ولا يلزم أن يكون التضادّ بينهما تضاداً حقيقياً، بل يكفي تنافيهما بوجه، فإذا عطفت بها المفرد، ولا يكون فى ذلك المفرد معنى النفي؛ لأنّ حروف النفي إنّما تدخل على الجمل، ووجب أن تكون (لكن) بعد النفي؛ لتغاير ما بعدها لما قبلها، إذ الاستدراك هو حفظ الحكم السابق - نفيًا كان أو إثباتًا - عن أن يدخل فيه الاسم المدخول ب (لكن)، يعنى الاستدراك راجع إلى ما قبل (لكن) لا - إلى ما بعده، فقولك: ما قام زيد لكن عمرو. حفظت فيه عدم القيام عمّا توهم من دخول عمرو فيه، وكذا فى: قام زيد لكن عمرو لم يقم، فعدم قيام زيد باق بحاله، ولم يقع الحكم به منك غلطاً، وإنّما جئت بلكن دفعاً لتوهم المخاطب أنّ عمراً أيضاً لم يقم كزيد، فهى فى عطف المفرد نقيضه، لا لأنها للإثبات للثانى بعد النفي عن الأوّل، ولا للنفي الثانى بعد الإثبات للأوّل.

و إذا وليها جملة، ووجب أيضاً المغايره المذكوره.

ص: ٤٨

١- (١). أصول الشاشى: ٥٨-٥٩.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٣٨٦/١؛ فواتح الرحموت: ٣٣٩/١.

٣- (٣). شرح التلويح على التوضيح: ١٩٤/١ و ١٩٧.

وتقع بعد جميع أنواع الكلام، إلا بعد الاستفهام و الترجي و التمني و التحضيض على ما قيل.

فالأولى كما قال الجزولي: إنها في المفرد تكون عاطفه إن تجرّدت عن الواو، و أمّا مع الواو فالعاطفه هي الواو، وذلك لمجرد معنى الاستدراك، ولكن في الجمل أن تكون مخفّفه لا عاطفه، صحبتها الواو أو لا. (1)

الفرق بين «لكن» و «بل»

قال الزحيلي: يظهر الفرق بين (لكن) و (بل) من وجهين:

أحدهما: إن (لكن) أخصّ من (بل) في الاستدراك؛ لأنّ الاستدراك في (بل) يكون بعد الإيجاب مثل: ضربت زيدا بل عمراً، وبعد النفي مثل: ما جاءني زيد بل عمرو، و أمّا (لكن) فلا تستدرك إلا بعد النفي، فلا يصحّ قولك: ضربت زيدا لكن عمراً، و إنّما تقول: ما ضربت زيدا لكن عمراً، هذا في عطف المفرد على المفرد، و أمّا في عطف الجمل فتكون (لكن) مثل (بل).

الثاني: إنّ موجب الاستدراك بكلمه (لكن) إثبات ما بعدها، فأما نفي الأول، فليس من أحكامها، بل يثبت ذلك بدليله، و هو النفي الموجود فيه صريحاً، بخلاف كلمه (بل)، فإنّ موجبها ضعفاً نفي الأول وإثبات الثاني.

إيضاح

إنّ كلمه (لكن) يختلف ما تدخل عليه، نفيّاً وإثباتاً، باختلاف كونه مفرداً أو جملة، ففي عطف المفرد على المفرد يجب أن يكون ما قبلها منفيّاً، نحو: ما رأيت زيدا لكن عمراً، فإنّه يتدارك عدم رؤيه زيد برؤيه عمرو.

ص: ٤٩

و أمّا إن كان فى الكلام جملتان، فىجب اختلافهما فى النفى و الإثبات، فإن كانت الجملة الأولى التى قبل (لكن) مثبتة، ووجب أن تكون الجملة التى بعدها منفيه، وبالعكس، مثال ذلك: جاءنى زيد لكن عمرو لم يأت، وما ضربت زيدا لكن عمراً. (١)

تكميل

اتّساق الكلام عبارته عن انتظامه، و هذا يكون بطريقتين:

إحداهما: أن يكون الكلام متّصلاً ببعضه ببعض، كما مرّ فى الحاشية، أى: غير منفصل ليتحقّق العطف.

الثانى: أن يكون محلّ الإثبات غير محلّ النفى؛ ليمكن الجمع بينهما، ولا يتناقض آخر الكلام مع أوله، فإذا لم يتّسق الكلام بأحد هذين المعنيين، فلا يصحّ الاستدراك، ويكون ما بعد (لكن) كلاماً مستأنفاً. (٢)

الخلاصة

لكنّ للاستدراك بعد النفى، فىكون موجبها إثبات ما بعدها، فأما نفى ما قبلها، فثابت بدليله. والعطف بهذه الكلمة إنّما يتحقّق عند اتّساق الكلام، وبه يتعلّق النفى فى هذه الصورة-بالإثبات الذى بعدها، وإلّا فهو مستأنف.

وقال الزحيلي: الاستدراك هو التدارك، و هو رفع التوهّم الناشئ عن الكلام السابق.

وقال الرضى الاسترآبى: و أمّا (لكن) إذا كانت للعطف، فشرطها مغايره ما قبلها لما بعدها، نفيّاً وإثباتاً، من حيث اللفظ، ولا يلزم أن يكون التضادّ بينهما تضادّاً حقيقياً، بل يكفى تنافيهما بوجه، فهى فى عطف المفرد و يجب أن تكون بعد النفى؛ لتغاير ما بعدها لما

ص: ٥٠

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ٣٨٦-٣٨٧؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/١٩٤ و ١٩٧.

٢- (٢). شرح التلويح على التوضيح: ١/١٩٦ و ١٩٩؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٨٧/١.

قبلها. وإذا وليها جملة وجب أيضاً المغايره المذكوره. وتقع بعد جميع الكلام إلا- بعد الاستفهام و الترجي و التمني و التحضيض. فالأولى أنّها في المفرد تكون عاطفه إن تجرّدت عن الواو، و أمّا مع الواو، فالعاطفه هي الواو، وذلك لمجرد معنى الاستدراك.

يظهر الفرق بين (لكن) و (بل) من وجهين:

أحدهما: إنّ لكنّ أخص من (بل) في الاستدراك؛ لأنّ الاستدراك في (بل) يكون بعد الإيجاب و النفي، و أمّا (لكن) فلا تستدرك إلا بعد النفي.

الثاني: إنّ موجب الاستدراك بكلمه (لكن) إثبات ما بعدها، فأما نفي الأول، فليس من أحكامها، بل يثبت ذلك بدليله.

إنّ كلمه (لكن) يختلف ما تدخل عليه، نفيّاً و إثباتاً، باختلاف كونه مفرداً أو جملة. و أمّا إن كان في الكلام جملتان، فيجب اختلافهما في النفي و الإثبات.

اتّساق الكلام عبارته عن انتظامه، و هذا يكون بطريقتين:

إحدهما: أن يكون الكلام متّصلاً بعضه ببعض.

والثاني: أن يكون محلّ الإثبات غير محلّ النفي؛ ليتمكن الجمع بينهما، ولا يتناقض آخر الكلام مع أوّله، وإلا فهو مستأنف.

١. ما هو الفرق بين (لكن) و(بل)؟
٢. أذكر تعريف الاستدراك مع توضيحه.
٣. ما هو المراد من اتساق الكلام وانفصاله؟
٤. لماذا يختلف ما تدخل عليه (لكن) من حيث كونه مفرداً أو جملة؟
٥. لِمَ لا تكون (لكن) عاطفه إذا كانت مع الواو في المفرد؟
٦. إذا قال: لفلان على ألف قرضٌ. فقال فلان: لا، ولكنّه غضبٌ، هل يلزمه المال؟ ولماذا؟
٧. أذكر معنى ومفهوم كون (لكن) للاستدراك بعد النفي.

«قال الشاشى: (أو) لتناول أحد المذكورين؛ (١) ولهذا لو قال: هذا حرّ أو هذا، كان بمنزله قوله: أحدهما حرّ، حتّى كان له ولاية البيان. (٢) ولو قال: وَكَلْتُ ببيع هذا العبد هذا أو هذا، كان الوكيل أحدهما، ويباح البيع لكلّ واحد منهما، ولو باع أحدهما ثمّ عاد العبد إلى ملك الموكّل لا يكون للآخر أن يبيعه.

ولو قال لثلاث نسوه له: هذه طالق أو هذه و هذه طلقت إحدى الأوليين، وطلقت الثالثه فى الحال؛ لانعطفها على المطلّقه منهما، ويكون الخيار للزوج فى بيان المطلّقه منهما، [و هذا] بمنزله ما لو قال: إحدكما طالق و هذه.

وعلى هذا قال زفر: إذا قال: لا اكلم هذا أو هذا أو هذا. كان بمنزله قوله: لا اكلم أحد هذين و هذا، فلا يحنث ما لم يكلم أحد الأولين و الثالث، وعندنا لو كلم الأوّل وحده يحنث، ولو كلم أحد الآخرين لا يحنث ما لم يكلمهما.

ص: ٥٣

١- (١). لتناول، أى: لنسبه أمر إلى أحد الشئيين لا على نحو التعيين، وبالجملة مفاد أو اعتبار المفهوم المرّد بين الشئيين لا للشكّ، فيؤوّل المعنى إلى مفهوم أحدهما أو أحدها، و هذا مفهوم مجمل غير صالح لنزول الحكم الشخصى عليه كالحريه و الطلاق. أحسن الحواشى: ٥٩.

٢- (٢). ولاية البيان، أى: يبين أحدهما وأيها شاء فى قوله: هذا حرّ أو هذا. أحسن الحواشى: ٥٩.

ولو قال: بيع هذا العبد أو هذا، كان له أن يبيع أحدهما، أيهما شاء، ولو دخل أوفى المهر بأن تزوجها على هذا أو على هذا، يحكم مهر المثل عند أبي حنيفة؛ لأنّ اللفظ يتناول أحدهما، والموجب الأصلي مهر المثل، فيترجّح ما يشابهه.

وعلى هذا قلنا: التشهد (١) ليس بركن في الصلاة؛ لأنّ قوله عليه السلام:

إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تميّت صلاتك (٢) علق الإتمام بأحدهما، فلا يشترط كلّ واحد منهما، وقد شرطت القعدة بالاتفاق، فلا يشترط قراءه التشهد. (٣)

كلمه «أو» في مقام النفي أو النهي تفيد العموم

*قال الشاشي: ثم هذه الكلمه في مقام النفي توجب نفي كلّ واحد من المذكورين، حتّى لو قال: لا اكلم هذا أو هذا، يحنث إذا كلم أحدهما، وفي الإثبات يتناول أحدهما مع صفه التخيير، كقولهم: خذ هذا أو ذلك، ومن ضروره التخيير عموم الإباحه، قال الله تعالى: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ. (٤)

وقال في التلويح: وإذا استعمل (أو) في النفي يعمّ، نحو: وَ لَا تُطْعَمُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا ، (٥) أي: لا هذا ولا ذاك؛ لأنّ تقديره لا تطع أحداً منهما، فيكون نكره في موضع النفي، فإن قال: لا أفل هذا أو هذا، يحنث بفعل أحدهما. وإذا قال: هذا و هذا، يحنث بفعلهما لا بأحدهما؛ لأنّ المراد المجموع. (٦)

نعم، قال الزحيلي: ثمّ إنّ (أو) قد تستعار للدلاله على العموم، بدلاله تقترن بها،

ص: ٥٤

١- (١). أي: التشهد الأخير، وبعبارة اخرى: التشهد في القعدة الأخيره ليس بركن.

٢- (٢). صحيح الترمذي: ح: ٢٧٨؛ سنن أبي داود: ح: ٧٣٠ و ٨٢٥؛ مسند أحمد: ح: ٣٨٠٤.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٥٩-٦٠؛ التلويح: ١/١٩٧؛ شرح التلويح: ١/٢٠٠؛ فواتح الرحموت: ١/٣٤١؛ المهذب: ٣/١٢٩٣، أصول الفقه الإسلامي: ٣٩٠/١.

٤- (٤). المائدة: ٨٩.

٥- (٥). الإنسان: ٢٤.

٦- (٦). التلويح: ١/٢٠٠؛ شرح التلويح: ١/٢٠٥؛ فواتح الرحموت: ١/٣٤١؛ المهذب: ٣/١٢٩٣.

فتصير شبيهه بواو العطف، وذلك إذا استعملت في النفي، وهو نكره في موضوع النفي، والنكره في سياق النفي تعم، كما هو معروف في صيغ العموم. (١)

أقول: ويمكن أن يقال في جوابه: إن قولكم: التعميم من قبيل الاستعارة، ليس له وجه، إلا إذا كان له دليل صارف عن مقتضاها.

*قال نجم الأئمة الاسترآبادي: فلفظه (أو) في جميع الأمثلة -موجبه كانت أو غير موجبه- مفيد لأحد الشيئين أو الأشياء، ثم معنى الوحده في غير الموجب تفيد العموم، وفي الموجب لا -تفيد العموم، فلم تخرج (أو) -مع القطع بالجمع في الانتهاء، في نحو: وَ لَا تُطْعَمُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا عن معنى الوحده التي هي موضوعه له، والله أعلم. (٢)

موارد استعمال «أو» في غير معناها الأصلي

قد ظهر لك، أن الأصل في معنى (أو)، كما عليه الأكثر، هو كونها لأحد الشيئين أو الأشياء، وقد تستعمل مع وجود قرينه لغير ذلك.

*قال الشاشي: وقد يكون (أو) بمعنى حتى، قال الله تعالى: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ، (٣) قيل: معناه حتى يتوب عليهم. قال أصحابنا: لو قال: لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار، يكون (أو) بمعنى حتى، فلو دخل الأولى أولاً حنث، ولو دخل الثانية أولاً برّ في يمينه، وبمثله

ص: ٥٥

١- (١). أصول الفقه الإسلامي: ٣٩٢/١. أقول: معنى قولهم: إن النكره في غير الموجب (أي: في سياق النفي و النهي) تفيد العموم في الأغلب، وذلك أن النكره قد تفيد الوحده، والوحده في غير الموجب تفيد العموم في الأغلب؛ إذ جرت عادتهم أنه إذا استعمل لفظ أحد أو ما يؤدى معناه في الإثبات، فمعناه الواحد فقط. وإذا استعمل في غير الموجب، فمعناه العموم في الأغلب، ويجوز أن يراد الواحد فقط أيضاً، فإن قصدت التنصيص على العموم فيما لقيت رجلاً -وما لقيت واحداً، قلت: ما لقيت من رجل ومن واحد. فظهر أن معنى ما رأيت زيدا أو عمراً، ما رأيت زيدا ولا عمراً في الأظهر، وكذا لا تضرب زيدا أو عمراً.

٢- (٢). شرح الرضى: ٤٠١/٤.

٣- (٣). آل عمران: ١٢٨.

لو قال: لا افارقك أو تقضى ديني، يكون بمعنى حتى تقضى ديني. (١)

وقيل: إنها تأتي للشك، وهي المختصه بالخبر كقولك: جاء زيد أو عمرو، وخالف في ذلك صاحب فواتح الرحموت، وكثير من الحنفية، مستدلين على ذلك بأن المتبادر من (أو) إفاده النسبه إلى أحدهما و التبادر دليل الحقيقه.

وتأتي أيضاً للإباحه، كقولك: جالس المحدثين أو الأدباء، ويجوز الجمع بينهما. وثالثاً: تأتي للتخيير، وهو الذي يمتنع فيه الجمع، مثل قوله: تزوج هنداً أو اختها.

ورابعاً: تأتي للإبهام، كقولك: قام زيد أو عمرو، إذا كنت تعلم من هو القائم منهما، ولكن قصدت الإبهام على المخاطب.

وقد تأتي بمعنى الواو، كما في قوله تعالى: إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ، (٢) وبمعنى الإضراب، مثل قوله تعالى: وَأَرْسَلْنَا إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ، (٣) أي: بل يزيدون، وبمعنى إلا- وإلى وإن الشرطيه، وبمعنى التقسيم بين الأشياء أو الشئيين، كقول أهل الأدب: الكلمه اسم أو فعل أو حرف، وهذه المعاني كلها لا تفهم إلا بقرائن حاله أو مقالیه. (٤)

**قال الشيخ الطوسي: أو أمّا (أو) فالأصل فيها التخيير، كقولهم: جالس الحسن أو ابن سيرين. (٥)

ص: ٥٦

١- (١). أصول الشاشي: ٦٠-٦١.

٢- (٢). النور: ٣١.

٣- (٣). الصافات: ١٤٧.

٤- (٤). التلويح وشرحه: ٢٠١/١ و ٢٠٦؛ فواتح الرحموت: ٣٤٢/١-٣٤٣؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٩٣/١، المهذب: ٣/١٢٩٣-١٢٩٥؛ تحصيل المأمول (و هو مختصر إرشاد الفحول): ٢٨٢.

٥- (٥). الحسن: هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار، مولى زيد بن ثابت الأنصاري، كان رئيس القدرية وأحد الزهرياد الثمانية، مات سنة ١١٠ هـ. ابن سيرين: هو أبو بكر محمد بن سيرين البصري، وكان بينه وبين الحسن البصري من المنافره، ومات بعد وفاه الحسن البصري بمئه يوم، سنة ١١٠ هـ.

وعلى هذا حُملت آية الكفّاره. (١) وتستعمل بمعنى الشكّ، كقول القائل: أكلت كذا أو كذا، ورأيت فلاناً أو فلاناً، إلا أنّ هذا القسم لا يجوز في كلام الله تعالى. (٢)

وقال الرضى الاسترآبادى: وقالوا: إنّ ل(أو) إذا كان في الخبر، ثلاثه معان: الشكّ، والإبهام، والتفصيل، و إذا كان في الأمر، فله معنيان: التخيير، والإباحه. فالشكّ إذا أخبرت عن أحد الشئيين ولا تعرفه بعينه، والإبهام إذا عرفت بعينه وتقصد أن تُبهم الأمر على المخاطب، فإذا قلت: جاءني زيد أو عمرو، ولم تعرف الجائي منهما، ف(أو) للشكّ، و إذا عرفت وقصدت الإبهام على السامع، فهو للإبهام، كقول لبيد: وهل أنا إلا من ربيعه أو مضر، والظاهر أنّه كان يعرف أنّه من أيهما، والتفصيل إذا لم تشكّ، ولم تقصد الإبهام على السامع، كقولك: هذا إمّا أن يكون جوهرأ أو عرضاً، إذا قصدت الاستدلال على أنّه جوهر لا عرض، أو أنّه عرض لا جوهر، أو على أنّه لا هذا ولا ذاك.

وينبغي أن تعرف أنّه ليس ل(أو) إلا- معنى واحداً، وهو أحد الشئيين في كلّ موضع، وهذه المعاني تعرض في الكلام لا- من قبل (أو)، بل من أشياء اخر، مثلاً: الشكّ يعرض من قبل جهل المتكلم وعدم قصده إلى التفصيل أو الإبهام، وهكذا سائر المعاني. (٣)

الخلاصه

(أو) يستعمل لتناول أحد المذكورين، ويكون للمتكلم ولايه البيان، وهو في مقام النفي يفيد العموم، أى: يوجب نفي كلّ واحد من المذكورين، وفي الإثبات يتناول أحدهما مع صفه التخيير.

ص: ٥٧

١- (١) . لا- يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ... المائده: ٨٩.

٢- (٢) . عدّه الأصول: ١٦١/١؛ تمهيد القواعد: ٤٥٦ قاعده ١٦٠.

٣- (٣) . شرح الرضى: ٣٩٨/٤.

قال فى التلويح: إذا استعمل (أو) فى النفى يعمّ، فيكون نكره فى موضع النفى، وقيل: إن (أو) قد تستعار للدلالة على العموم بدلاله تقترن بها، فتصير شبيهه بواو العطف، وذلك إذا استعملت فى النفى و هو نكره، والنكره فى سياق النفى تعمّ، كما هو معروف فى صيغ العموم.

وقال نجم الأئمة الاسترآبادى: لفظه (أو) فى جميع الأمثله-موجه كانت أو غير موجه-مفيدة لأحد الشيئين أو الأشياء.

والأصل فى معنى (أو)، كما عليه الأكثر، هو كونها لأحد الشيئين، وقد تُستعمل مع وجود قرينه لغير ذلك، وقد استقصى بعض الأصوليين المعانى إلى اثنى عشر.

ونقل الرضى عن أرباب الأدب أنّ ل (أو) إذا كان فى الخبر، ثلاثه معان: الشكّ، والإبهام، والتفصيل، و إذا كان فى الأمر، فله معنيان: التخيير، والإباحه.

وقال فى آخر كلامه: إنّ ل (أو) معنىً واحداً، و هو أحد الشيئين فى كلّ موضع، و هذه المعانى تعرض فى الكلام من قبيل أشياء وقرائن اخر.

١. ما الفرق بين دخول (أو) فى النفى وبين دخوله فى الإثبات؟
٢. أذكر ثلاثة من المعانى ل (أو)، وهات لكل واحد منها مثلاً؟
٣. إذا قال: لا أكلّم هذا أو هذا، فهل يحث إذا كَلّم أحدهما؟ اذكر دليلاً لجوابك.
٤. لماذا يفيد (أو) العموم إذا استعمل فى النفى؟
٥. ما هو الأصل فى معنى (أو)؟
٦. أذكر رأى نجم الأئمة الاسترآبأدى فى معنى (أو) والمعانى العارضة له؟
٧. ما الفرق بين الإباحه و التخيير؟

«قال الشاشى: (حتّى) للغايه كإلى، فإذا كان ما قبلها قابلاً للامتداد وما بعدها يصلح غايه له، كانت الكلمه عامله بحقيقتها، مثاله: ما قال محمّد: إذا قال: عبدى حرّ إن لم أضربك حتّى يشفع فلان، أو حتّى تصيح، أو حتّى تشتكى بين يدي، أو حتّى يدخل الليل، كانت الكلمه عامله بحقيقتها؛ لأنّ الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد، وشفاعه فلان وأمّالها تصلح غايه للضرب، فلو امتنع عن الضرب قبل الغايه، حث. ولو حلف لا يفارق غريمه حتّى يقضيه دينه، ففارقه قبل قضاء الدّين، حث. (١)»

وقيل: (حتّى) للغايه، ولو كانت باعتبار التكلّم، نحو: مات الناس حتّى الأنبياء، و قدم الحاجّ حتّى المشاه، فإنّ موتهم ليس غايه، بل الوسط، وكذا قدوم المشاه ليس غايه لقدوم الحاج، لكن المتكلّم اعتبر جانباً أعلى وجانباً أدون، واعتبر ابتداء الحكم من الأدون منتهياً إلى الأعلى، واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلّم ليس بتكلّف - كما قيل فى التحرير - بل تحقيق للعرف، فإنّ الثقات نقلوا عن أصحاب اللغه هذا الاعتبار فى (حتّى). (٢)»

ص: ٦١

١- (١). أصول الشاشى: ٦١.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٣٤٥/١؛ شرح التلويح: ٢٠٨/١.

توضيح كلام الشاشي هو أن (حتى) في أصل وضعها للغايه، أي: للدلاله على أن ما بعدها غايه لما قبلها، سواء أكان جزءاً منه، مثل: أكلت السمكه حتى رأسها، أم غير جزء، مثل قوله تعالى: حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ، (١) وعند الإطلاق يكون الأكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها. (٢)

** (حتى) مثل (إلى) لانتهاه الغايه، إلا أن بينهما فرقاً، وهو أن (حتى) يلزمها تقدّم ذى الأجزاء أمّا لفظاً أو تقديراً، بخلاف (إلى)، و أن الأظهر دخول ما بعد (حتى) في حكم ما قبلها، بخلاف (إلى)، فإنّ الأظهر فيها عدم الدخول إلا مع القرينه، وإن كان أيضاً جزءاً.

ومن الفرق بينهما أن الفعل المتعدّي بحتى يجب أن يستوفى أجزاء المتجزئ الذى قبل (حتى) شيئاً فشيئاً، حتى ينتهى إلى ما بعد (حتى) من الجزء أو الملاقى، و أمّا (إلى)، فإن كان قبلها ذو الأجزاء وبعدها الجزء أو الملاقى، فحكمها أيضاً كذلك، وإلا فلا، نحو: قلبى إليك. (٣)

أقسام «حتى»

** (حتى) تجيء على ثلاثه أضرب: حرف جرّ، حرف عطف، وحرف استئناف.

فإذا كانت حرف جرّ، فلها معنيان: (إلى) و (كى)، ولا تجرّ بمعنى كى إلا - مصدرراً مؤوّلاً - به الفعل المنتصب بعدها بأن المضمرة، نحو: أسلمته حتى أدخل الجنّه. ولا - تقول: حتى دخول الجنّه. والتي بمعنى (إلى) تجرّ ذلك، نحو: سرت حتى تغيب الشمس، وتجرّ الاسم الصريح أيضاً، نحو: حتى مطلع الفجر. (٤)

ص: ٦٢

١- (١). القدر: ٥.

٢- (٢). شرح التلويح: ٢٠٨/١؛ فواتح الرحموت: ٣٤٥/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٩٤/١؛ الإحكام: ٦٢/١؛ القواعد و الفوائد الأصوليه: ١٩٧؛ منتهى السؤل: ٢١؛ البحر المحيط: ٥٨/٢.

٣- (٣). شرح الرضى: ٢٧٧/٤؛ تمهيد القواعد: ٤٢٥؛ مفاتيح الأصول: ١٠٠.

٤- (٤). شرح الرضى: ٢٧٢/٤-٢٧٣؛ البحر المحيط: ٥٩/٢.

أمّا إذا كانت (حتّى) عاطفَةً، فيجب متابعه ما بعدها لما قبلها في الإعراب، وفي العاطفه يجب أن يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه، أمّا أفضل أو أدون، مثل: مات الناس حتّى الأنبياء، فالمعطوف أفضل، ومثل: قدم الحاج حتّى المشاه، فالمعطوف أدون. ولا- يصحّ أن يقال: جاءني الرجال حتّى هند؛ لأنّ المعطوف ليس جزءاً من المعطوف عليه، ويشترط في العاطفه أن يكون الحكم ممّا ينقضى شيئاً فشيئاً حتّى ينتهي إلى المعطوف، لكن بحسب اعتبار المتكلم، لا بحسب الوجود نفسه، و(حتّى) العاطفه لا تخرج عن معنى الغايه؛ لأنّ المعطوف- كما ذكرنا- يجب أن يكون جزءاً من المعطوف عليه.

و أمّا إذا كانت (حتّى) ابتدائيةً، فيقع بعدها جملة فعلية أو اسمية، فإن كانت الجملة اسمية، فقد يذكر خبرها، مثل: ضربت القوم حتّى زيد غضبان، وقد يحذف الخبر مثل: أكلت السمكه حتّى رأسها (بالرفع) أى: مأكول، وإن كانت الجملة فعلية، فتكون (حتّى) أمّا للغايه، أو لمجرّد السببيه و المجازاه، أو للعطف المحض، أو التشريك من غير اعتبار غائيه وسببيه. (1)

موارد استعمال «حتّى»

✽قال الشاشي:

١. فإذا تعدّر العمل بالحقيقه لمانع كالعرف- كما لو حلف أن يضربه حتّى يموت أو حتّى يقتله- حمل على الضرب الشديد باعتبار العرف. (٢)

ص: ٦٣

١- (١). شرح التلويح: ٢٠٨/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٩٤-٣٩٥؛ فواتح الرحموت: ٣٤٦/١؛ شرح الرضى: ٢٧٣/٤-٢٧٨ و ٣٩٤؛ القواعد و الفوائد الأصوليه: ١٩٩.

٢- (٢). قوله: فإذا تعدّر، جواب إشكال، وهو أن يقال: إنّه لو حلف أن يضربه حتّى يموت، فالضرب يحتمل الامتداد، والموت يصلح أن يكون منتهى للضرب، ومع ذلك لم يجعل (حتّى) للغايه، ولهذا لو امتنع عن الضرب قبل الموت، لا يحنث.

٢. و إن لم يكن الأوّل قابلاً- للامتداد، والآخر (١) صالحاً للغايه، وصلح الأوّل سبباً و الآخر جزاءً، يحمل على الجزاء، مثاله: ما قال محمّد [الشياني]: إذا قال لغيره: عبدى حرّ إن لم آتكن حتّى تغدني، فأتاه فلم يغده، لا يحنث، لأنّ التغديه لا تصلح غايه للإتيان، بل هي داع إلى زياده الإتيان، وصلح جزاء، فيحمل على الجزاء، فيكون بمعنى (لام كى)، (٢) فصار كما لو قال: إن لم آتكن إتياناً جزاؤه التغديه.

٣. و إذا تعذّر هذا [أى: حمله على الجزاء]، بأن لا- يصلح الآخر جزاءً للأوّل، حُمِل على العطف المحض، مثاله: ما قال محمّد: إذا قال: عبدى حرّ إن لم آتكن حتّى أتغدى عندك اليوم، (٣) أو إن لم تأتني حتّى تتغدى عندي اليوم، فأتاه فلم يتغدّ عنده في ذلك اليوم، حنث؛ وذلك لأنّه لما اضيف كلّ واحد من الفعلين إلى ذات واحد لا يصلح أن يكون فعله جزاءً لفعله، فيحمل على العطف المحض، فيكون المجموع شرطاً للبرّ. (٤)

تكميل

**قال نجم الأئمّه الاسترآبادى: و أمّا (حتّى) العاطفه، فهى مثل الجازه فى معنى الانتهاء، ولا تكون بمعنى (كى)، و يجب توقيت ما بعدها، كما فى (حتّى) الجازه، فلا تقول: جاءنى القوم حتّى رجل؛ لأنّه حدّ فلا فائده فى إبهامه، وتشتكر الجازه و العاطفه

ص: ٦٤

- ١- (١). يعنى: إذا لم يكن ما قبل (حتّى) قابلاً للامتداد، وكان الآخر، يعنى: ما بعد (حتّى) صالحاً للغايه، وصلح ما قبل (حتّى) لأن يكون سبباً، والآخر جزاءً، يحمل على الجزاء، فتكون (حتّى) بمعنى لام كى؛ لأنّ الأوّل لما كان سبباً كان الغرض منه المسبّب.
- ٢- (٢). قوله: (لام كى) يعنى: يكون ما قبل (حتّى) علّه لما بعدها، نحو قوله: أتيتك لكى تكرمنى.
- ٣- (٣). هذا مثال للعطف المحض؛ لعدم استقامه المجازاه، فإنّ التغديه فى هذا المثال عمل للمتكلم كالإتيان، والإنسان لا يجازى نفسه؛ لأنّ الجزاء مكافأه. أحسن الحواشى: ٦١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٩٦/١.
- ٤- (٤). أصول الشاشى: ٦١-٦٢. وراجع أيضاً: أصول الفقه الإسلامى: ٣٩٥/١؛ شرح التلويح: ٢٠٨/١؛ فواتح الرحموت: ٣٤٦-٣٤٧.

فى أنه لا- بدّ قبلهما من ذى أجزاء، إلا- أنّ ذلك يجب إظهاره فى العاطفه حتّى يكون معطوفاً عليه، و أمّا فى الجارّه، فيجوز إظهاره، ويتفارقان أيضاً بأنّ ما بعد (حتّى) العاطفه يجب أن يكون جزءاً ممّا قبلها، ويجب أيضاً دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها، و أمّا الجارّه، فالأكثر على تجويز كون ما بعدها متّصلاً بآخر أجزاء ما قبلها. (١)

الخلاصه

(حتّى) للغايه كإلى، فإذا كان ما قبلها قابلاً- للامتداد وما بعدها يصلح غايه له، كانت الكلمه عامله بحقيقتها، فإذا تعدّر العمل بالحقيقه لمانع، يحمل على المعنى المجازى.

وقيل: لا- بدّ من الغايه، ولو كانت باعتبار التكلّم، إذ المتكلّم اعتبر جانباً أعلى وأدون، واعتبر ابتداء الحكم من الأدون منتهياً إلى الأعلى، واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلّم ليس بتكلف.

بين (حتّى) لانتهاه الغايه و(إلى) لانتهاه الغايه فرق، و هو أنّ (حتّى) يلزمها تقدّم ذى الأجزاء أمّا لفظاً أو تقديرًا، بخلاف إلى، و أنّ الأظهر دخول ما بعد (حتّى) فى حكم ما قبلها، بخلاف (إلى)؛ إذ الأظهر فيها عدم الدخول إلا مع القرينه.

ومن الفرق بينهما أنّ الفعل المتعدّى بحتّى يجب أن يستوفى أجزاء المتجزئ الذى قبل (حتّى) شيئاً فشيئاً، حتّى ينتهى إلى ما بعد (حتّى) من الجزء، و أمّا (إلى)، فحكمها كذلك إن كان قبلها ذو الأجزاء وبعدها الجزء.

(حتّى) تجيء على ثلاثه أضرب: حرف جرّ، وحرف عطف، وحرف استئناف.

فإذا كانت حرف جرّ، فلها معنيان: (إلى) و(كى).

و إذا كانت (حتّى) عاطفه، فيجب متابعه ما بعدها لما قبلها فى الإعراب، وفى العاطفه يجب أن يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه، أمّا أفضل أو أدون،

ص: ٦٥

ويشترط في العاطفه أن يكون الحكم ممّا ينقضى شيئاً فشيئاً حتّى ينتهى إلى المعطوف، لكن بحسب اعتبار المتكلم، لا بحسب الوجود نفسه.

أمّا إذا كانت ابتدائية، فيقع بعدها جملة فعلية أو اسميه.

فإذا تعدّر العمل بالحقيقه لمانع كالعُرف- كما لو حلف أن يضربه حتى يموت أو حتى يقتله- حُمل على الضرب الشديد باعتبار العُرف.

و إن لم يكن الأوّل (ما قبل حتّى) قابلاً للامتداد، والآخراً صالحاً للغايه، واصلح الأوّل سبباً و الآخر جزاءً، يحمل على الجزاء.

و إذا تعدّر حمله على الجزاء، بأن لا يصلح الآخر جزاءً للأوّل، حُمل على العطف المحض.

وقال الاسترآبادى: (حتّى) العاطفه مثل الجارّه فى معنى الانتهاء، ولا- تكون بمعنى (كى)، ويجب توقيت (غايه) ما بعدها كما فى (حتّى) الجارّه، وتشترك الجارّه و العاطفه فى أنّه لا بدّ قبلهما من ذى أجزاء، إلا أنّ ذلك يجب إظهاره فى العاطفه؛ حتّى يكون معطوفاً عليه، و أمّا فى الجارّه، فيجوز إظهاره، ويتفارقان أيضاً بأنّ ما بعد (حتّى) العاطفه يجب أن يكون جزءاً ممّا قبلها، ويجب أيضاً دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها، و أمّا الجارّه فالأكثر على تجويز ما بعدها متّصلاً بآخر أجزاء ما قبلها.

١. وُضِّحَ قوله: كانت الكلمه عامله بحقيقتها، فإذا تعذّر العمل بالحقيقه لمانع، يحمل على المعنى المجازى.

٢. اذكر فرقين من الفروق التى تكون بين «حَتَّى» و«إلى» لانتهاه الغايه.

٣. (حَتَّى) تجيء على ثلاثه أضرب، اذكرها.

٤. إذا قال: عبدى حرّ إن لم آتكن حتى أتغدى عندك اليوم. اذكر لأى من المعانى المذكوره فى الدرس استعملت كلمه (حَتَّى)؟

٥. لماذا يحنث لو حلف أن لا يفارق غريمه حتى يقضى دينه، ففارقه قبل القضاء؟

٦. وُضِّحَ ضمن مثال هذه القاعده: و إن لم يكن الأوّل قابلاً للامتداد، والآخر صالحاً للغايه، و صلح الأوّل سبباً و الآخر جزاءً، يحمل على الجزاء.

٧. لِمَ لا يصحّ فى (حَتَّى) العاطفه أن يقال: جاءنى الرجال حتى هند؟

٨. اذكر موارد اشتراك (حَتَّى) الجارّه و العاطفه.

٩. اذكر معانى (حَتَّى) إذا كانت الجملة بعد (حَتَّى) فعليه.

*قال الشاشى: إلى لانتهاء الغايه.

ثم هو فى بعض الصور يفيد معنى امتداد الحكم، وفى بعض الصور يفيد معنى الإسقاط، فإذا أفاد الامتداد لا تدخل الغايه فى الحكم، وإن أفاد الإسقاط تدخل.

نظير الأول: اشترت هذا المكان إلى هذا الحائط لا يدخل الحائط فى البيع.

ونظير الثانى: باع بشرط الخيار إلى ثلاثه أيام، وبمثله: لو حلف: لا أكلّم فلاناً إلى شهر، كان الشهر داخلاً فى الحكم، وقد أفاد فائده الإسقاط ها هنا.

وعلى هذا [إفاده الإسقاط] قلنا: المرفق و الكعب داخلان تحت حكم الغسل فى قوله تعالى: إلى المرافق؛ [\(١\)](#) لأنّ كلمه (إلى) ها هنا للإسقاط، فإنّه لولاها لاستوعبت الوظيفه جميع اليد، ولهذا قلنا: الركبه من العوره؛ لأنّ كلمه (إلى) فى قوله صلى الله عليه و آله: «عوره الرجل ما تحت السرّه إلى الركبه» [\(٢\)](#) تفيد فائده الإسقاط، فتدخل الركبه فى الحكم. [\(٣\)](#)

ص: ٦٩

١- (١). المائده: ٦.

٢- (٢). التلويح و شرحه: ٢١٥/١؛ فواتح الرحموت: ٣٥٤/١-٣٥٦؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٠٣/١؛ المحصول: ٢١٣/١.

٣- (٣). أصول الشاشى: ٦٢-٦٣.

من الواضح أن (إلى) لانتهاء الغايه فيما إذا كان صدر الكلام يحتمل الامتداد والانتهاء إلى مكان الغايه، فإن لم يحتمل صدر الكلام الامتداد أو الانتهاء، فينظر إن أمكن تعليق الكلام بمحذوف دلّ عليه الكلام، فيقدّر المحذوف، مثل: بعثت إلى شهر، فالبيع أمرٌ ناجزٌ لا يحتمل الانتهاء إلى الغايه، لكن يمكن تعليق قوله: (إلى شهر) بمحذوف دلّ الكلام عليه، وهو بعثت وأجلت الثمن إلى شهر، وإن لم يمكن تعليق الكلام بمحذوف مفهوم ضمناً، فيكون الأجل وارداً على صدر الكلام نفسه، مثل: أنتِ طالق إلى شهر، فيقع الطلاق عند مضي شهر إذا لم يكن هناك نيه اخرى كالتنجيز مثلاً، وإنما الكلام مطلق. (١)

**واعلم أن (إلى) تستعمل في انتهاء غايه الزمان و المكان بلا خلاف، نحو: ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، (٢) والأكثر عدم دخول حَيْدَى الابتداء والانتهاء في المحدود، فإذا قلت: اشتريت من هذا الموضع إلى ذلك الموضع. فالموضعان لا يدخلان ظاهراً في الشراء، ويجوز دخولهما فيه مع القرينه، وقال بعضهم: ما بعد (إلى) ظاهره الدخول فيما قبلها، فإذا لم تقم قرينه تدلّ على أن ما بعدها داخل فيما قبلها أو غير داخل، ففي دخوله مذاهب: الدخول مطلقاً، وعدمه مطلقاً، وهما الذي عليه أكثر المحققين، كما نطق به ابن هشام الأنصاري في مغني اللبيب. (٣) وسيأتي مزيد بيان بعيد التنبيه التالي.

تنبيه

قال الشاشي: وقد تفيد كلمه (إلى) تأخير الحكم إلى الغايه [وبعبارة اخرى: تكون لابتداء الغايه؛ يعنى: فلا تطلق إلّا بعد الشهر، في مثال: أنتِ طالق إلى شهر]، ولهذا قلنا: إذا قال لامرأته: أنتِ طالق إلى

ص: ٧٠

١- (١). أصول الفقه الإسلامي: ٤٠٢/١.

٢- (٢). البقره: ١٨٧.

٣- (٣). شرح الرضى: ٢٧١/٤؛ تمهيد القواعد: ٤٢٥؛ عدّه الأصول: ١٥٧/١؛ شرح التلويح للفتازاني: ٢١٥/١.

شهر، ولا- نيه له، لا- يقع الطلاق في الحال عندنا، خلافاً لزفر؛ (١) لأن ذكر الشهر لا يصلح لمدّ الحكم و الإسقاط شرعاً، والطلاق
يحتمل التأخير بالتعليق، فيحمل عليه. (٢)

اختلاف النحويين في دخول الغايه

وللنحويين في دخول الغايه بعد (إلى) فيما سبقها من الحكم أربعة مذاهب:

الأول: تدخل حقيقه، ولا تدخل مجازاً.

الثاني: عكسه، وهو أن لا تدخل الغايه تحت حكم المغيا إلا مجازاً.

الثالث: هو الاشتراك، وهو أن دخول الغايه تحت حكم المغيا في (إلى) بطريق الحقيقه، وعدم الدخول أيضاً بطريق الحقيقه.

الرابع: إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها فتدخل الغايه في حكم المغيا، وإن لم يكن من جنسه فلا تدخل، وهذا هو المذهب
المختار عند صدر الشريعه (٣) من الحنفيه.

وقال التفتازاني: هذه مذاهب ضعيفه، والمذهب المختار عند النحويين هو أن كلمه (إلى) لا تدلّ على الدخول ولا على عدمه، بل
كلّ منهما يدور مع الدليل. (٤)

فائده

اعلم أن لفظه (إلى) تستعمل في معان، منها: الانتهاء زماناً نحو: صمت إلى الليل، ومكاناً نحو: سرت من البصره إلى
الكوفه، ومنها: معنى مع، ومنها: معنى في، ومنها:

ص: ٧١

- ١- (١). هو الفقيه العالم أبو الهذيل، زُفر بن الهذيل بن قيس بن سلم العنبري، صاحب أبي حنيفه. ولد سنة ١١٠هـ، وتوفّي عام ١٥٨هـ.
- ٢- (٢). أصول الشاشي: ٦٣. وراجع: القواعد و الفوائد الأصوليه: ٢٠٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٠٢.
- ٣- (٣). هو الإمام القاضى صدر الشريعه عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخارى الحنفى، ورث النجابه أباً عن جدّه. توفّي سنة ٧٤٧هـ.
- ٤- (٤). التلويح: ١/٢١٦؛ فواتح الرحموت: ١/٣٥٤؛ القواعد و الفوائد الاصوليه: ١٩٨؛ المحصول: ١/٢١٣؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٠٥.

معنى اللام، ومنها: معنى عند، كما قيل. وحكى عن الفراء أنها قد تكون زائده، ولا إشكال في كون (إلى) حقيقه في الأول، وإنما الإشكال في أصاله دلالتها على انتهاء الكيفية أو الكميه، والثمره تظهر في نحو قوله عز وجل: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، (١) وهى: هل المرافق داخله في الغسل أصاله، أو من باب المقدمه؟ فعلى تقدير كون الأصل الدلاله على انتهاء الكيفيه، تكون الآيه الشريفه داله على وجوب انتهاء الغسل عند المرافق، فلا يجوز الابتداء به منها، وعلى تقدير كون الأصل الدلاله على انتهاء الكميه، تكون الآيه الشريفه داله على أن المغسول هو المسافه الكائنه بين الأصابع وبين المرافق، فيجوز دعوى جواز الابتداء بالغسل منها؛ تمسكاً بإطلاق الآيه الشريفه.

قيل: إن لفظه (إلى) مجمله؛ لأنها في قوله تعالى: وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ تستدخل الغايه، وفي قوله تعالى: ثُمَّ أَنْمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٢) تقتضى خروجها. وهذا ضعيف؛ لأن هذه اللفظه إنما تكون مجمله لو كانت موضوعه لدخول الغايه، وعدم دخولها على سبيل الاشتراك، ولكن لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بالنسبه إلى ثبوت الشئ وعدمه. (٣)

* ومما ذكرنا يندفع ما يظهر من جماعه من الأصحاب - كالمحقق الثانى، والفاضل السيورى، والمجلسى، وغيرهم - من كونها مجمله فى الدلاله على أحد الأمرين؛ لاستعمالها فيهما معاً.

وعلى القول بالإجمال، هل يجوز التمسك بإطلاق اغسلوا فى قوله تعالى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ لإثبات جواز الابتداء بالغسل إلى المرافق أو لا؟ فيه إشكال، من أن الأصل بقاء الإطلاق على إطلاقه حتى يظهر المقيد له، ولم يظهر هنا؛ لأن الغرض الإجمال، ومن أن الإجمال فى ذلك يستلزم الإجمال فى الإطلاق.

ص: ٧٢

١- (١). المائده: ٦.

٢- (٢). البقره: ١٨٧.

٣- (٣). المحصول: ٢١٣/١.

وقيل في جواب الإشكال: إنَّ (إلى) بمعنى (مع)؛ أي: مع المرافق، فلذا لا تكون الآية مجمله، حتى قال السيد المرتضى: إنَّ حملها عليه أولى مطلقاً، معللاً - بأنه أعمّ في الفائدة. وقال الشيخ الطوسي، وابن زهره، والشهيد الثاني: إنَّ إتيانها بمعنى (مع) كثير الشواهد والاستعمال. نعم، صرح الحاجبي: بأنَّ إتيانها بمعنى (مع) قليل، بل يستفاد من كلامه أنه غير ثابت. وأيضاً قال ابن الحاجب في الكافية: «وبمعنى مع قليلاً»، وقال الرضى الاسترآبادي في شرح كلامه: والتحقيق أنها بمعنى الانتهاء، وكذا قوله تعالى: **وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَاقِقِ**، أي: مضافه إلى المرافق. (١)

ويمكن التخلّص من الإشكال، بجعل الغايه غايه للمغسول لا- للغسل، و هو الأقوى؛ حيث إنَّها تُطلق على الأكفّ خاصّه، كأيدى التيمّم، وعلى ما زاد.

وقال التفتازاني في التخلّص من الإشكال: لَمَّا كان المختار عند أكثر الأئمّه وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها، بعد أن ذهب بعضهم إلى أنَّ (إلى) بمعنى (مع)، كما في قوله تعالى: **وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ** (٢) أي: مع أموالكم، وبعضهم إلى أنه لا- دلالة إلا- على الدخول أو عدمه، فجعل داخلاً في الوجوب أخذاً بالاحتياط، أو لأنَّ غسل اليد لا يتمّ بدونه؛ لتشابك عظمى الذراع و العضد؛ أو لأنَّه صار مجملاً، وقد أدار النبي صلى الله عليه و آله الماء على مرافقه، فصار بياناً له. (٣) و (٤)

تتمّه

أقول: لا إشكال ولا كلام في وجوب غسل اليدين في الوضوء بحسب الكتاب

ص: ٧٣

١- (١). شرح الرضى: ٢٧١/٤.

٢- (٢). النساء: ٢.

٣- (٣). شرح التلويح: ٢١٦/١-٢١٧.

٤- (٤). مفاتيح الأصول: ١٠٠؛ تمهيد القواعد: ٤٢٦-٤٢٧؛ فواتح الرحموت: ٣٥٧/١-٣٥٨؛ القواعد و الفوائد الأصولية: ٢٠٠.

والسنّه، ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين، بل لعلّه من ضروريات الدّين، وإنّما الكلام في جهات:

الأولى: وجوب غسل المرفقين مع اليدين. قيل: إنّ الفقهاء بأجمعهم التزموا بوجوب غسل المرفقين مع اليدين إلا زفر، وهو ممّن لا يعبأ بمخالفته، وقد ثبت في بعض روايات الإماميه أنّ (إلى) في الآية المباركه بمعنى (مع)، وهذا لا بمعنى أنّ كلمه (إلى) مستعمله بمعنى (مع)، بل بمعنى أنّ الغايه داخله في المعيا.

الثانيه: وجوب الغسل من المرفق إلى طرف الأصابع؛ ويدلّنا على ذلك جميع الروايات البيانيه الحاكيه عن فعل الرسول صلى الله عليه وآله، ولا يجوز النكس عند الإماميه.

فذلّكه الكلام: آيه الوضوء إمّا ظاهره في أنّ لفظه (إلى) غايه للمغسول، وبيان لما يجب غسله من اليد، فإنّ لليد إطلاقات كثيره، فأراد عزّ وجلّ أن يحدّدها ويبيّن ما لا بدّ من غسله من اليد، والذي هو بهذا المقدار، وأوكلت الآية بيان كيفية غسلها إلى السنّه، وسنّه النبي صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السّلام قد دلّتنا على أنّها لا بدّ من أن تُغسل من المرفق إلى الأصابع.

و إمّا لم تكن الآية ظاهره في كون الغايه غايه المغسول، فعلى الأقلّ ليست بظاهره في كون الغايه غايه للغسل، وفقهاء العامّه لم يدّعوا رجوع الغايه إلى الغسل؛ لأنّهم استدلّوا على مسلكهم - أعنى جواز الغسل منكوساً - بإطلاق الأمر بالغسل في الآية المباركه، وأنّ مقتضى إطلاقه جواز غسل اليد من الأصابع إلى المرفق. والله الهادي إلى الصواب. (١)

الخلاصه

كلمه (إلى) تدلّ على انتهاء الغايه، وفي بعض الصور تفيد معنى امتداد الحكم، وفي بعضها الآخر تفيد معنى الإسقاط، فإنّ أفادت الامتداد لا تدخل الغايه في الحكم، وإن أفادت الإسقاط تدخل.

ص: ٧٤

١- (١). التنقيح: ٨٩/٤-٩٦؛ مستمسك العروه الوثقى: ٣٤٤/٢-٣٣٦؛ بدايه المجتهد: ١١/١-١٢ المسأله الخامسه من التحديد؛ كتاب الخلاف: ٧٨/١.

إذا كان صدر الكلام يحتمل الامتداد والانتهاء إلى الغايه، فكلمه (إلى) تكون لانتهاه الغايه، فإذا لم يحتمل ذلك، فينظر إن أمكن تعليق الكلام بمحذوف دلّ عليه الكلام، فيقدّر المحذوف، وإن لم يمكن تعليق الكلام بمحذوف مفهوم ضمناً، فيكون الأجل وارداً على صدر الكلام نفسه.

والأكثر على عدم دخول حدّى الابتداء والانتهاه فى المحدود، ويجوز دخولهما فيه مع القرينه. وفى دخول ما بعد إلى فى ما قبلها خلاف، وأكثر المحققين يقولون بعدمه مطلقاً. وقد تفيد كلمه (إلى) تأخير الحكم إلى الغايه. وللنحويين فى دخول الغايه بعد إلى فيما سبقها من الحكم أربعة مذاهب.

إنّ لفظه إلى تستعمل فى معان، ولا إشكال فى كون إلى بمعنى الانتهاه زماناً ومكاناً، وإنّما الإشكال فى أصاله دلالتها على انتهاه الكيفيه أو الكميه، والثمره تظهر فى نحو قوله عزّ وجلّ: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، وهى: هل المرافق داخل فى وجوب الغسل أصاله، أو من باب المقدمه؟

قيل: لفظه (إلى) مجمله. وقال الفخر الرازى: هذا ضعيف؛ لأنّ هذه اللفظه إنّما تكون مجمله إذا كانت موضوعه لدخول الغايه، وعدم دخولها على سبيل الاشتراك.

وعلى القول بالإجمال، هل يجوز التمسك بإطلاق اغسلوا فى قوله تعالى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ لإثبات جواز الابتداء بالغسل من المرافق أو لا؟ فيه إشكال.

وقيل فى جواب الإشكال: إنّ (إلى) بمعنى (مع)؛ أى: مع المرافق، فلذا لا تكون الآيه مجمله، حتّى قال المرتضى علم الهدى: إنّ حملها عليه أولى مطلقاً؛ لأنه أعمّ فى الفائده. ويمكن التخلّص من الإشكال بجعل الغايه غايه للمغسول لا للغسل، وهو الأقوى.

وقال التفتازانى: لَمَّا كان المختار عند أكثر الأئمّه وجوب غسل المرافق فى الوضوء، لذا جعلت المرافق داخله فى الوجوب، أخذاً بالاحتياط، أو لأنّ غسل اليد لا يتمّ بدونه.

١. قد تفيد كلمه (إلى) تأخير الحكم إلى الغايه، اذكر مثلاً لهذا الأصل.

٢. فى أى صوره تكون كلمه (إلى) بمعنى انتهاء الغايه؟

٣. أذكر رأى صدر الشريعه و التفتازانى فى دخول الغايه بعد (إلى) فيما سبقها من الحكم.

٤. ما هى ثمره الإشكال فى أصاله دلالة (إلى) على انتهاء الكيفيه أو الكميّه؟

٥. كيف يستدلّ بالأثر الوارد عن النبى صلى الله عليه و آله على أنّ الركبه من العوره؟

٦. لِمَ قال السيد المرتضى: إنّ (إلى) فى آيه الوضوء بمعنى (مع)؟

٧. أذكر رأى التفتازانى فى التخلّص من إشكال صحه التمسك بإطلاق آيه الوضوء أو عدمه لإثبات جواز ابتداء الغسل من المرافق.

«قال الشاشى: كلمه (على) للإلزام، وأصله لإفاده معنى التفوّق و التعلّى. ولهذا، لو قال: لفلان على ألف. يحمل على الدّين، بخلاف ما لو قال: عندى، أو معى، أو قبلى. وعلى هذا، قال فى السير الكبير: إذا قال رأس الحصن: آمنونى على عشره من أهل الحصن. ففعلنا، فالعشره سواه، (1) وخيار التعيين له. ولو قال: آمنونى وعشره، أو فعشره، أو ثم عشره. ففعلنا، فكذلك، وخيار التعيين للآمن.

و(على) للاستعلاء، أى: لوقوع الشىء على غيره، وارتفاعه، وعلوّه. يقال: زيد على السطح. ويقال: فلان علينا أمير؛ لأنّ للأمير علوّاً وارتفاعاً على رعيته. ولما كانت هذه الكلمه للاستعلاء، فإنّها تدلّ على الإيجاب و الإلزام فى أصل الوضع اللغوى؛ لأنّ الاستعلاء لا يكون إلا- فى الإيجاب دون غيره، فمثلاً: إذا قال الشخص: لفلان على ألف درهم. فإنّه يكون ملزماً له بدين لا غير؛ لأنّ الدّين يستعلى من يلزمه، و إذا قيل:

ص: ٧٧

١- (١). أى: سوى رئيس الحصن، وخيار التعيين لرئيس الحصن؛ لأنّه طلب أمان نفسه على عشره بكلمه «على» الدالّه على التعلّى و التفوّق، فيقتضى أن يكون مستعلياً عليهم فى ثبوت الأمان، وذلك بأن يكون له عليهم ولاية التعيين، حيث يختار من يشاء، ويذّر من يشاء. وفى صورته قوله: آمنونى وعشره، أو فعشره، أو ثم عشره. خيار التعيين للآمن؛ لأنّ رأس الحصن عطف أمانهم على أمان نفسه من غير أن يشترط تعلّياً و تفوّقاً عليهم. أحسن الحواشى: ٦٣.

ركبه دين. كأنه يحمل ثقل الدين على عنقه، أو على ظهره. فالدين يعلوه ويركبه بحسب المعنى و التقدير، والاستعلاء يكون مجازاً. (١)

موارد استعمال «على»

*قال الشاشي: ١. وقد تكون (على) بمعنى: (الباء) مجازاً، حتى لو قال: بعتك هذا على ألف. تكون (على) بمعنى (الباء)؛ لقيام دلالة المعاوضة، [أي: دخول (على) على العوض قرينه على أنها بمعنى (الباء) مجازاً].

وقال صدر الشريعة في التوضيح: وهي (على) في المعاوضات المحضه بمعنى (الباء) إجماعاً مجازاً؛ لأنّ اللزوم يناسب الإلصاق. فإذا قال: بعته منك هذا العبد على ألف. فمعناه بألف. (٢)

٢. وقد تكون (على) بمعنى: (الشرط). قال الله تعالى: يُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئاً ، (٣) ولهذا قال أبو حنيفة: إذا قالت لزوجها: طلقني ثلاثاً على ألف. فطلقها واحده، لا- يجب المال؛ لأنّ الكلمه ها هنا تفيد معنى الشرط، فيكون الثلاث شرطاً للزوم المال. (٤)

توضيح

قد تستعمل (على) في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطاً لما قبلها، كما في الآية المذكوره؛ إذ عدم الإشراك صله للمبايعه، ولا خفاء فيها. وكون (على) للشرط، بمنزله الحقيقه عند الفقهاء؛ لأنها في أصل الوضع للإلزام، والجزاء لازم للشرط. ولذا، استعير

ص: ٧٨

١- (١). أصول الشاشي: ٦٣. وراجع: شرح الرضى: ٣٢١/٤؛ شرح التلويح: ٢١٣/١؛ فواتح الرحموت: ٣٥١/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٩٩/١؛ كتاب الخلاف: ٣٧٢؛ البحر المحيط: ٤٩/٢.

٢- (٢). التوضيح بنقل شرح التلويح: ٢١٣/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٠٠/١؛ فواتح الرحموت: ٣٥١/١.

٣- (٣). الممتحنه: ١٢.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٦٣. وراجع: البحر المحيط: ٤٩/٢.

فى الطلاق للشرط-عند أبى حنيفه-عملاً بحقيقه(على).و أمّا عند الصاحبين، تكون بمعنى (الباء)المقابله.ويتربّ على هذا الخلاف أنّ من قالت له امرأته:طلّقتنى ثلاثاً على ألف درهم.فطلّقها طلقه واحده،لم يجب-عند أبى حنيفه-على المرأه شىء،ويكون الطلاق رجعيّاً؛لأنّ(على)هنا تُحمل على الشرط،وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط؛لأنّ وقوع المشروط و الشرط يحصل بالتعاقب؛وذلك لأنّ المشروط متوقّف وجوده أو عدمه على الشرط.بخلاف ما إذا قالت:طلّقتنى بألف،فإنّ(الباء)هنا للمعاوضه و المقابله.

و أمّا عندهما،فيجب فى هذه الحاله على المرأه ثلث الألف؛لأنّ(على)بمعنى(الباء)ويكون الطلاق بائناً؛لأنّ الطلاق على المال معاوضه من جانب المرأه،وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوّض. (1)

تكميل

لو قال رجل:له على ألف،يلزمه الدّين،ويكون إقراراً به؛لكونه حقيقه فى اللزوم،و هو كونه ديناً،إذ لفظه(على)تقتضى الإيجاب فى الذمّه. (2)

وقد تكون(على)اسماً،فلا- يستعمل إلا- مجروراً بمن،و إنّما يتعين-إذا-اسميتها؛لأنّ الجزّ من خواص الأسماء.ومنه قول الشاعر غيلان بن حريث أو أبو النجم:باتت تنوش الحوض نَوْشاً من علا...،و(من علا)،بمعنى:من فوق.وقال فى مختصر إرشاد الفحول: (على)تكون حرفاً واسماً،وزعم بعضهم أنّها لا تكون إلا اسماً،ونسبوه لسيبويه. (3)

ص: ٧٩

١- (١). فواتح الرحموت: ٣٥١/١-٣٥٢؛ التلويح: ٢١٤/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٠٠/١؛ البحر المحيط: ٤٩/٢.

٢- (٢). كتاب الخلاف: ٣٧٢/٣؛ فواتح الرحموت: ٣٥٣/١.

٣- (٣). تحصيل المأمول (و هو مختصر إرشاد الفحول فى ذيل منتهى السؤل): ٢٨٣؛ الإحكام: ٥٦/١؛ شرح الرضى: ٣٢٣/٤؛ مغنى

اللييب: ٧٥.

و قد تكون (على) بمعنى: (مع)، كقولهم: فلان على جلالته يقول كذا، أى: مع جلالته. (١)

وقال ابن هشام الأنصاري في كتاب مغنى اللبيب: (على) على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً، وخالف في ذلك جماعه، فزعموا أنها لا تكون إلا - اسماً ونسبوه لسيبويه، ولها تسعة معان: الاستعلاء، والمصاحبه، والمجاوزه، والتعليل، والظرفيه، وموافقه من، وموافقه الباء، وأن تكون زائده للتعويض أو لغيره، وأن تكون للاستدراك والإضراب.

الثاني: أن تكون اسماً بمعنى: (فوق)، وذلك إذا دخلت عليها من. (٢)

الخلاصه

كلمه (على) للإلزام، وأصله لإفاده معنى التفوق و التعلّى، و(على) للاستعلاء، أى: لوقوع الشيء على غيره، وارتفاعه، وعلوّه. ولما كانت هذه الكلمه للاستعلاء، فإنّها تدلّ على الإيجاب و الإلزام فى أصل الوضع اللغوى؛ إذ الاستعلاء يكون فى الإيجاب دون غيره.

قد تكون (على) بمعنى: (الباء) مجازاً؛ لقيام دلالة المعاوضه، أى: دخول (على) على العوض قرينه على أنها بمعنى (الباء) مجازاً.

و قد تكون (على) بمعنى: (الشرط)، يعنى: قد تستعمل كلمه (على) فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطاً لما قبلها؛ إذ عدم الإشراك صله للمبايعه، ولا - خفاء فيها، وعند أبى حنيفه استعير (على) فى الطلاق للشرط عملاً بحقيقه (على). و أمّا عند الصاحبين، تكون بمعنى (الباء) المقابله. و يترتب على هذا الخلاف فى قول المرأه لزوجها: طلقنى ثلاثاً على ألف درهم. فطلقها طلقه واحده، فطلاقها يكون رجعيّاً عند أبى حنيفه، ولا

ص: ٨٠

١- (١). شرح الرضى: ٣٢٢/٤.

٢- (٢). مغنى اللبيب: ٧٥-٧٦.

يجب عليها شيء. وأمّا عند الصّاحبين، فيجب على المرأه في هذه الحاله ثلث الألف، ويكون الطلاق بائناً؛ لأنّ (على) تكون بمعنى (الباء) في المثل المذكور.

ولو قال رجل: له على ألف، يلزمه الدّين، ويكون إقراراً به؛ لكونه حقيقة في اللزوم، إذ لفظه (على) تقتضى الإيجاب في الذمّه.

وقد تكون (على) اسماً، فلا يستعمل إلا مجروراً بمن، وقد تكون حرفاً.

قال ابن هشام الأنصاري: كلمه (على) تأتي على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً، وخالف في ذلك جماعة، فزعموا أنّها لا تكون إلا اسماً، ولها تسعه معان.

ثانيهما: أن تكون اسماً بمعنى: (فوق)، وذلك إذا دخلت عليها من.

١. اذكر معنى ومفهوم كلمه (على) لغهً وشرعاً.
٢. وضح ضمن مثال دلالة كلمه (على) على معنى الشرط.
٣. ماذا يترتب على خلاف أبي حنيفة وصاحبيه فى قول المرأه لزوجها: طلقنى ثلاثاً على ألف درهم، فطلقها واحده؟
٤. لِمَ تكون (على) اسماً إذا كانت مجروره بمن؟
٥. اذكر معنى (على) إذا كانت اسماً.
٦. كلمه (على) إذا كانت حرفاً كم لها من المعانى؟ هات ثلاثه منها.

كلمه «في» للظرف

«قال الشاشي: كلمه (في) للظرف. وباعتبار هذا الأصل قال أصحابنا: إذا قال: غصبت ثوباً في منديل، أو تمرّاً في قوصره، (١) لزمه جميعاً.

موارد استعمال «في»

الكلمه تُستعمل في الزمان، والمكان، والفعل (٢):

١. أمّا إذا استُعملت في الزمان، بأن يقول: أنتِ طالق غداً. فقال أبو يوسف ومحمد: يستوي في ذلك حذفها أو إظهارها، حتّى لو قال: أنتِ طالق في غد، كان بمنزله قوله: أنتِ طالق غداً، يقع الطلاق كما (٣) طلع الفجر في الصورتين جميعاً.

وذهب أبو حنيفة إلى أنّها إذا حُذفت، يقع الطلاق كما طلع الفجر. وإذا اظهرت، كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل الإبهام. فلولا - وجود النيه، يقع الطلاق بأول الجزء؛ لعدم المزاحم له. ولو نوى آخر النهار، صحّت نيته، ومثال ذلك في قول الرجل: إن صمت الشهر، فأنت

ص: ٨٣

-
- ١- (١). قوصره: القوصرة و القوصرة: وعاء أو نوع من السلال من قصب يوضع فيه التمر.
 - ٢- (٢). المراد بالفعل معناه اللغوي، وهو الحدث، وليس المراد معناه الاصطلاحي ما هو مقابل الاسم و الحرف.
 - ٣- (٣). كما، الكاف للمفاجأة، أي: بمجرد طلوع الفجر في أول أجزائه.

كذا، فإنه يقع على صوم الشهر. ولو قال: إن صمت في الشهر، فأنت كذا، يقع ذلك على الإمساك ساعه في الشهر. (١)

توضيح

قالت الحنفية: إن كلمه (في) إذا استعملت في ظرف الزمان بين إظهارها وحذفها فرقاً، مثلاً: إذا قيل: صمت هذه السنه، فإنه يقتضى صيام كل السنه؛ لأنّ الظرف صار بمنزله المفعول به، فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به، يقتضى تعلق الفعل، وهو الصيام بمجموعه إلا- بدليل، وبين قوله: صمت في هذه السنه، فإنه يصدق بصوم جزء من السنه، بأن ينوى الصوم إلى الليل في وقته، ثم يفطر؛ لأنّ الظرف قد يكون أوسع.

ولو قال: أنت طالق غداً، يقع في أول النهار. أمّا إذا قال: أنت طالق في الغد، ونوى آخر النهار، يصدق ديانته وقضاءه، بعكس الأول يصدق ديانته فقط، وهذا رأى أبى حنيفه. وقال صاحبان: أنت طالق غداً، وأنت طالق في الغد سواء في الحكم؛ لأنّ حذف حرف في وإثباته في الكلام سواء. (٢)

٢. و أمّا في المكان، فمثل قوله: أنت طالق في الدار، أو في مكّه، يكون ذلك طلاقاً على الإطلاق في جميع الأماكن. (٣) وباعتبار معنى الظرفيه، قلنا: إذا حلف على فعل وأضافه إلى زمان أو مكان، فإن كان الفعل ممّا يتمّ بالفاعل، يشترط كون الفاعل في ذلك الزمان أو المكان، وإن كان الفعل يتعدى إلى محلّ

ص: ٨٤

١- (١). أصول الشاشي: ٦٣-٦٤.

٢- (٢). التلويح: ٢١٩/١؛ فواتح الرحموت: ٣٦١/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٠٦/١؛ القواعد و الفوائد الأصوليه: ٢٠٦.

٣- (٣). إذ المكان لا يصلح ظرفاً للطلاق؛ لأنّ الظرف للشئ بمنزله الوصف له، وما كان وصفاً للشئ لا بدّ من أن يكون صالحاً للتخصيص، والمكان لا يصلح أن يكون مخصّصاً للطلاق بحال؛ لأنّه لا فرق بين الأمكنه في الطلاق، فإذا وقع في مكان يقع في كلّ الأمكنه. أحسن الحواشي: ٦٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٠٧/١؛ التلويح: ٢٢٠/١.

يشترط كون المحل في ذلك الزمان أو المكان؛ لأنَّ الفعل إنما يتحقق بأثره، وأثره في المحل.

قال محمّد [الشيباني] في الجامع الكبير: إذا قال: إن شتمتك في المسجد، فكذا، فثتمه و هو في المسجد، والمشتوم خارج المسجد، يحنث. ولو كان الشاتم خارج المسجد، والمشتوم في المسجد، لا يحنث.

ولو قال: إن ضربتك، أو شججتك في المسجد، فكذا. يشترط كون المضروب و المشجوج في المسجد، ولا يشترط كون الضارب و الشاج فيه.

ولو قال: إن قتلتك في يوم الخميس، فكذا، فجرحه قبل يوم الخميس، ومات يوم الخميس، ومات يوم الجمعة، لا يحنث.

٣. ولو دخلت الكلمه في الفعل، تفيد معنى الشرط. قال محمّد: إذا قال: أنتِ طالق في دخولك الدار، فهو بمعنى الشرط، فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار.

ولو قال: أنتِ طالق في حيضتك. إن كان في الحيض، وقع الطلاق في الحال، وإلّا يتعلّق الطلاق بالحيض. (١)

ص: ٨٥

١- (١). إنّ الناس اختلفوا في حكم الطلاق في حال الحيض، قال الجمهور: يمضى طلاقه، وقالت فرقه: لا ينفذ ولا يقع، والذين قالوا ينفذ قالوا: يؤمر بالرجعه. وهؤلاء اختلفوا فرقتين؛ فقوم رأوا أنّ ذلك واجب، وأنّه يجبر على ذلك، وبه قال مالك وأصحابه، وقالت فرقه: بل يندب ولا يجبر، وبه قال الشافعي، وأبو حنيفه، والثوري، وأحمد. وقال الشيخ الطوسي رحمه الله: قال جميع الفقهاء: إنّ يقع و إن كان محظوراً. وقال أبو حنيفه، والشافعي: إن كان طلقها واحداً أو اثنتين يستحبّ له مراجعتها، بحديث ابن عمر. و أمّا عند فقهاء الإماميه، فالطلاق في حال الحيض محرّم. فما هذا حكمه، فإنّه لا يقع، والعقد ثابت بحاله. دليلهم إجماع الفرقة. وأيضاً الأصل بقاء العقد، ووقوع الطلاق يحتاج إلى دليل شرعي. وقال صاحب الجواهر: بل الإجماع بقسميه قائم عليه، بل النصوص فيه مستفيضة إن لم تكن متواتره، مضافاً إلى الكتاب، و هو قوله تعالى: فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَ أَحْضُوا الْعِدَّةَ (الطلاق: ١)؛ لأنّ المراد الأمر بطلاقهنّ في طهر يكون من عدّتهنّ، والحائض حال حيضها ليس كذلك. نعم، طلاق الحائض غير المدخول بها جائز؛ لأنّه ليس لها عدّه، فلا تندرج تحت الأمر بالآيه المباركه. فراجع: بدايه المجتهد: ٢/٦٤-٦٥؛ كتاب الخلاف: ٤/٤٤٦ مسألة ٢ و ٤٥٣ مسألة ٤؛ جواهر الكلام: ٢٩/٣٢.

وفى الجامع: لو قال: أنتِ طالق فى مجيء يوم، لم تطلق حتى يطلع الفجر. ولو قال: فى مضى يوم، إن كان ذلك فى الليل، وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد؛ لوجود الشرط. وإن كان فى اليوم، تطلق حين تجيء من الغد تلك الساعه.

وفى الزيادات: لو قال: أنتِ طالق فى مشيئه الله تعالى، أو فى إرادته الله تعالى، كان ذلك بمعنى الشرط، حتى لا تطلق. (1) و (2).

تفصيل

قد تستعار (فى) للمقارنه إذا نُسبت إلى الفعل، مثل: أنتِ طالق فى دخولك الدار، فهنا بمعنى (مع)؛ لأنَّ الفعل لا يصلح ظرفاً للطلاق على معنى أن يكون شاغلاً له؛ لأنَّ الفعل عرض لا يبقى، فتعذر العمل بحقيقته (فى)، فيجعل مستعاراً لمعنى المقارنه، فتصير (فى) بمعنى (مع)؛ فيتعلّق وجود الطلاق بوجود الدخول، إلا أنه لا يكون شرطاً محضاً؛ لأنه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده، فصار بمعنى الشرط. (3)

خاتمه

قيل: إنَّ كلمه (فى) لها عشر معان:

الأول: الظرفيه، الثانى: التعليل، الثالث: الاستعلاء، الرابع: المصاحبه، الخامس:

ص: ٨٦

١- (١). توضيحه: لو قال: أنتِ طالق فى مشيئه الله تعالى، يتعلّق بها الطلاق، ولكن لا يقع؛ لأنَّ المشيئه غير معلومه فيبطل قوله: أنتِ طالق. وأمّا قوله: أنتِ طالق فى علم الله، يقع به الطلاق فى الحال، إذ العلم يكون بمعنى المعلوم، فيستحيل أن يجعل بمعنى الشرط؛ لأنَّ الشرط ما يكون على خطر الوجود، ومعلوم الله تعالى متحقّق لا محاله؛ لأنَّ علمه تعالى عين ذاته. قيل فى الفرق بين مشيئه الله وعلم الله تعالى: إنّه تبارك وتعالى شأنه يوصف بالمشيئه وبضدّها، ولا يوصف بضدّ العلم، فكان العلم متحقّقاً لا محاله، والمشيه لا يلزم أن تكون موجوده حتماً. فواتح الرحموت: ١/٣٦٢؛ أحسن الحواشى: ٦٥.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٦٤-٦٦.

٣- (٣). التلويح: ١/٢٢٠؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٠٧.

مرادفه (الباء)، السادس: مرادفه من، السابع: المقاييسه، الثامن: مرادفه إلى، التاسع: التوكيد، العاشر: الزائده للتعويض. (١)

**قال المحقق الرضى: (فى): للظرفيه: أمّا تحقيقاً، نحو: زيد فى الدار، أو تقديرًا، نحو: نظر فى الكتاب، وتفكر فى العلم؛ لكون الكتاب و العلم و الحاجه شاغله للنظر و الفكر، مشتمله عليها اشتمال الظرف على المظروف، فكأنها محيطه بها من جوانبها، وكذا قوله عليه الصلاه و السلام: «فى النفس المؤمنه مئه من الإبل»

أى: فى قتلها، فالسبب الذى هو القتل متضمن للديه تضمن الظرف للمظروف، و هذه هى التى يقال: إنَّها للسببيه. وسائر المعانى المذكوره ل- (فى)، فالأولى أن يقال: إنَّها تكون بمعناها، مثلاً فى قوله تعالى: وَ لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِى جُدُوعِ النَّخْلِ ، (٢) قيل: إنَّ (فى) بمعنى على، لا بل بمعناها؛ لتمكّن المصلوب من الجذع تمكّن المظروف فى الظرف، وهكذا سائر المعانى. (٣)

ثمَّ إنَّ الظرفيه المستفاده من (فى) ظرفيه مطلقه، بمعنى: أنه لا- إشعار لها بكون المظروف فى أول الظرف، أو وسطه، أو آخره؛ لاشتراك الثلاثه فى معناه عرفاً. (٤)

الخلاصه

تُستعمل لفظه (فى) للظرف، فتُستعمل فى الزمان و المكان و الفعل.

قال الأحناف: (فى) إذا استعملت فى ظرف الزمان بين إظهارها وإضمّارها فرقاً.

ص: ٨٧

١- (١). مختصر إرشاد الفحول بذيل منتهى السؤل: ٢٨٤؛ مفاتيح الأصول: ٩٩؛ القواعد و الفوائد الأ-صوليه: ٢٠٥-٢٠٦؛ المهذب: ١٣٠٢/٣.

٢- (٢). طه: ٧١.

٣- (٣). شرح الرضى: ٢٧٨/٤-٢٨٠؛ مفاتيح الأصول: ٩٩؛ معارج الأ-صول: ٥٨؛ المحصول: ٢١١/١؛ المهذب: ١٣٠٢/٣؛ البحر المحيط: ٤٠٤١/٢.

٤- (٤). تمهيد القواعد: ٤٣٢؛ مفاتيح الأصول: ٩٩.

فذهب أبو حنيفة إلى أنها إذا حُذفت، يقع الطلاق حين طلوع الفجر، فيما لو قال الزوج لزوجته: أنت طالق غداً. وإذا اظهرت، كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل الإيهام. فلولا وجود النية، يقع الطلاق بأول الجزء؛ لعدم المزاحم له. ولو نوى آخر النهار، صحّت نيته. وقال أبو يوسف ومحمد: يستوى حذف (في) وإظهارها، سواء قال: أنت طالق غداً، أو أنت طالق في غد. ويقع الطلاق كما طلع الفجر في صورتين.

و إذا كانت (في) بمعنى ظرف المكان، كقوله: أنت طالق في الدار، يكون ذلك طلاقاً على الإطلاق؛ ولذا قلنا: إذا حلف على فعل وأضافه إلى زمان أو مكان، فإن كان الفعل (لازمياً)، يشترط كون الفاعل في ذلك الزمان أو المكان. وأمّا إن كان الفعل (متعدياً) إلى محلّ، يشترط كون المحل في ذلك الزمان أو المكان؛ لأنّ الفعل إنّما يتحقّق بأثره، وأثره في المحلّ.

ولو استعملت في الفعل، أفادت معنى الشرط. وقد تستعار (في) للمقارنه إذا نُسبت إلى الفعل، فتكون بمعنى (مع)، وتصبح بمعنى الشرط، ولا يكون شرطاً محضاً؛ لأنّ الطلاق يقع مع الدخول لا بعده (في قوله: أنت طالق في دخولك الدار).

وكلمه (في) لها عشر معان. قال المحقّق الرضى: (في) الظرفية: أمّا تحقيقاً أو تقديراً، ولا تُستعمل في غير الظرفية، والمعاني المذكورة لها كلّها ترجع إلى الظرفية بنوع من التأويل.

ثمّ إنّ الظرفية المستفاده من (في) ظرفية مطلقه، يعني: لا فرق بكون المظروف في أول الظرف، أو وسطه، أو آخره؛ لا اشتراك الثلاثة في معناه عرفاً.

١. ما الفرق-عند أبي حنيفة-بين قول القائل: أنتِ طالق غداً، وبين قوله: أنتِ طالق في غد؟
٢. هات مثلاً فيه لفظه (في) للشرط.
٣. لماذا لا تطلق المرأة إذا قال زوجها: أنتِ طالق في مشيئه الله تعالى؟
٤. إذا استعيرت (في) بمعنى المقارنه، فلماذا لا يكون في هذه الصوره شرطاً محضاً؟
٥. اذكر خمس من معاني (في).
٦. لِمَ تكون الظرفيه المستفاده من (في) مطلقه؟
٧. اذكر توجيه المحقق الرضى فى قوله عليه الصلاه و السلام: فى النفس المؤمنه مئه من الإبل.

*قال الشاشى: حرف (الباء) للإلصاق فى وضع اللغة؛ ولهذا تصحب الأثمان.

وتحقيق هذا: إن المبيع أصل فى البيع، والتمن شرط فيه، ولهذا المعنى: هلاك المبيع يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن.

إذا ثبت هذا، فنقول: الأصل أن يكون التبع ملصقاً بالأصل، لا أن يكون الأصل ملصقاً بالتبع. فإذا دخل حرف (الباء) فى البديل (١)- فى باب البيع - دل ذلك على أنه تبع ملصق بالأصل، فلا يكون مبيعاً، فيكون ثمناً. وعلى هذا، (٢) قلنا: إذا قال: بعت منك هذا العبد بكثر من الحنطه، ووصفها، يكون العبد مبيعاً و الكثر ثمناً، فيجوز الاستبدال به قبل القبض. ولو قال: بعت منك كراً من الحنطه - ووصفها - بهذا العبد، يكون العبد ثمناً و الكثر مبيعاً، ويكون العقد سَلماً لا يصح إلا مؤجلاً. (٣)

قال المحقق التفتازانى: الإلصاق: هو تعليق الشىء بالشىء وإيصاله به، مثل: مررت بزويد. إذا ألصقت مرورك بمكان يلابسه زيد. والاستعانه: طلب المعونه بشىء على شىء، مثل: كتبت بالقلم، ولكون (الباء) للاستعانه، تدخل على الوسائل و الآلات، إذ

ص: ٩١

١- (١). أى: بديل المبيع فى باب البيع، و هو الثمن.

٢- (٢). أى: على أن ما دخل عليه (الباء) يكون ثمناً.

٣- (٣). أصول الشاشى: ٦٦.

بها يستعان على المقاصد، كالأثمان في البيوع. فإنَّ المقصود الأصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك، وذلك في البيع، والتمن وسيله إليه؛ لأنه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات، بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد بمنزلة الآلات. (١)

وقيل: الإلصاق هو إضافة الفعل إلى الاسم، فيلصق به بعدما كان لا يضاف إليه لولا دخولها. (٢)

*قال الشاشي: وقال علماؤنا: إذا قال لعبد: إن أخبرني بقدم فلان، فأنت حرّ، فذلك على الخبر الصادق؛ ليكون الخبر ملصقاً بالقدم. فلو أخبر كاذباً، لا يعتق. ولو قال: إن أخبرني أنّ فلاناً قدم، فأنت حرّ، فذلك على مطلق الخبر، فلو أخبره كاذباً، عُتق.

ولو قال لامرأته: إن خرجت من الدار إلّا بإذني، فأنت كذا. تحتاج إلى الإذن كلّ مرّة، إذ المستثنى خروج ملصق بالإذن، فلو خرجت في المرّة الثانية بدون الإذن طلّقت. ولو قال: إن خرجت من الدار إلّا أن آذن لك، فذلك على الإذن مرّة، وحتى لو خرجت مرّة أخرى بدون الإذن، لا تطلق.

وفي الزيادات: إذا قال: أنت طالق بمشيئة الله تعالى، أو بإرادة الله تعالى، أو بحكمه، لم تطلق. (٣)

قال صاحب أحسن الحواشي: إنّ قول المصنّف: (الباء) للإلصاق في وضع اللغة، إشاره إلى تزييف قول الشافعي؛ حيث زعم أنّ (الباء) في قوله تعالى: وَامْسِجُوا بِرُؤُوسِكُمْ (٤) للتبعيض؛ لأنّ قوله يستلزم الترادف والاشتراك، وهما ليسا بأصل في كلام؛ وذلك لأنّ (من) وُضعت للتبعيض. فلو كانت (الباء) للتبعيض أيضاً، لزم الترادف؛ وكذلك لو كانت (الباء) للتبعيض، مع أنّها للإلصاق، لزم الاشتراك. (٥)

ص: ٩٢

- ١- (١). التلويح على التوضيح: ٢١١/١؛ فواتح الرحموت: ٣٤٩/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٩٧/١؛ البحر المحيط: ١٥/٢. ١٤.
- ٢- (٢). المهذب: ١٢٩٦/٣.
- ٣- (٣). أصول الشاشي: ٦٦-٦٧.
- ٤- (٤). المائدة: ٦.
- ٥- (٥). أحسن الحواشي: ٦٦.

عند الحنفية لا- تدلّ (الباء) على التبعيض مطلقاً، إذ لا- أصل لذلك في اللغة، فلو أفادت التبعيض لأدّى الأمر إلى التكرار و الترادف، كما أشرنا إليه آنفاً. فالحقيقه في (الباء) هو معنى الإلصاق، حتّى قال ابن برهان: من زعم أنّ (الباء) للتبعيض فقد أتى على أهل اللغة بما لا- يعرفونه، فلا- يصغى إلى هذا القول أصلاً. وبناءً عليه، قالت الحنفية: إنّ (الباء) إذا دخلت في آله المسح اقتضت استيعاب الممسوح، مثل: مسحت الحائط بيدي، أو مسحت بيدي الحائط، فيجب استيعاب الحائط في المسح؛ لأنّ الحائط اسم للمجموع. و إذا دخلت (الباء) على محلّ المسح اقتضت استيعاب الآله كقوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ، أي: امسحوا أيديكم برؤوسكم، أي: الصقوها برؤوسكم، فلا يقتضى استيعاب الرأس، لكنّه يقتضى وضع آله المسح على الرأس وإلصاقها به، ووضع الآله لا تستوعب الرأس في العادات أيضاً؛ لأنّ اليد لا تستوعب الرأس عادةً، فيكون المفروض في الوضوء هو مسح بعض الرأس، و هو بمقدار الكفّ الذى يساوى تقريباً ربع الرأس. (١)

وقالت الشافعية: إنّ (الباء) إذا دخلت على فعل لازم، فإنّها تكون للإلصاق، مثل: ذهبت بزيد، ومررت بخالد. و إن دخلت على فعل متعدّد كقوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ، فتكون للتبعيض خلافاً للحنفية؛ إذ إنّ هناك فرقاً بين قولك: مسحت المنديل ومسحت يدي بالمنديل، فإنّ المثال الأوّل يقتضى الشمول و العموم، والمثال الثانى التبعيض.

و قد ردّوا على ابن جنّى وابن برهان بما ورد في كلام العرب، من أنّ (الباء) تدلّ على التبعيض، وذلك أمر مشتهر، أثبتته الأصمعي، والفارسي، والقتبي، وابن مالك، كما

١- (١). التلويح: ٢١٢/١؛ فواتح الرحموت: ٣٤٩/١ و ٦٧/٢؛ القواعد و الفوائد الأصولية: ١٩٣؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٩٧/١.

جاء فى معنى اللبب، وشرح الرضى، والبحر المحيط، قال الشاعر أبو ذؤيب الهذلى:

شربنَ بماء البحر ثمَّ ترفَعْتُ متى لُججِ خُضِرٍ لهنَّ نثِجُ

أى: شربن من ماء البحر.

وقال الآخر:

فلثمتُ فاهاً آخذاً بقرونها شُرب التزيف ببرد ماء الحشرج

أى: من برد، يعنى: كشرب التزيف (أى: الظمان) بعض برد ماء من الحشرج (أى: ماء المكان المستوى السهل الذى به دقاق الحصى).

(١)

وقالت المالكية: إنَّ (الباء) فى قوله تعالى: **وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ لِلإِصَاقِ**، وإنه يقتضى مسح جميع الرأس؛ لأنَّ الرأس حقيقه فى جميعه، و(الباء) إنما دخلت للإصاق. (٢)

وقال ابن اللخمي (الباء) للإصاق، سواء دخلت على فعل لازم أو متعدّد عند جمهور أهل اللغة. وقال بعضهم: (الباء) للتبعض. وفرّع بعضهم على هذا الخلاف، الخلاف فى استيعاب مسح الرأس بالماء فى الوضوء. وفرّع بعضهم، مسح البعض، على أنّ **وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ** مجمل، والقدر المشترك ما يقع عليه الاسم. وكلّ هذه التفاريع ضعيفه. (٣)

*قال السيد الشريف المرتضى، وتلميذه الشيخ الطوسى: إذا استعملت (الباء) فى موضع يتعدّى الفعل إلى المفعول به بنفسه، فهى للتبعض؛ ولأجل هذا قلنا: إنَّ قوله تعالى: **وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ** يقتضى المسح ببعض الرأس؛ لأنّه لو كان المراد به مسح

ص: ٩٤

- ١- (١). المحصول: ٢١٣-٢١٤ و ٦٢٧/٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٩٨/١؛ فواتح الرحموت: ٦٧/٢؛ المهذب: ١٢٩٦/٣؛ إرشاد الفحول: ١٥/٢-١٦؛ البحر المحيط: ١٥/٢.
- ٢- (٢). فواتح الرحموت: ٦٧/٢؛ إرشاد الفحول: ١٥/٢.
- ٣- (٣). القواعد و الفوائد الأصوليه: ١٩٣.

الرأس كله لقال: امسحوا رؤوسكم؛ لأنَّ الفعل يتعدى بنفسه إلى الرؤوس، ولا- يحتاج إلى حرف التعدية، بدليل قوله: مسحته كله، فينبغي أن يفيد دخول (الباء) فائده جديده، فلو لم يفد البعض، لبقى اللفظ عارياً عن الفائده. (١)

وقال الشهيد الثانى: (الباء) الموحده تقع للتبعيض أمّا مطلقاً، كما اختاره جماعه، منهم: الفارسى، والقتيبى، وابن مالك، والكوفيون، وجعلوا منه قوله تعالى: عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ، (٢) وقوله: شربن بماء البحر ثم ترفعت، أو مع دخولها على المتعدى بنفسه، كما اختاره جماعه من الأصوليين، وبه فرّقوا بين: مسحت المنديل ومسحت به. (٣)

خلاصه الكلام: اختلف القول فى استعمال لفظ (الباء) الداخلة على الفعل المتعدى بنفسه، كما فى قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ فى التبعيض على قولين:

أحدهما: أنه لم يستعمل فيه أصلاً، وهو لابن جنى، وابن برهان، وسيبويه، وجماعه من الأصوليين الحنفيين و المالكيين.

ثانيهما: أنه استعمل فيه، وهو محكى عن كثير من اللغويين، وأكثر النحاه، والكوفيين، وجمع كثير من الأصوليين، واستدلوا على قولهم بتصريح جمع كثير من أهل اللغة بذلك، واستشهدوا على ذلك أيضاً، بقوله تعالى: عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ، وقول الشاعر: شربن بماء البحر. وقد استند جمع كثير من الأصحاب إلى صحيح زراره (٤) فى كون (الباء) فى الآيه الشريفه للتبعيض؛ وقد حكى الشيخ الطوسى وغيره

ص: ٩٥

١- (١). عدّه الأصول: ١٦٠/١؛ إرشاد الفحول: ١٦/٢؛ شرح الرضى: ٢٨١/٤؛ معارج الأصول: ١٠٨.

٢- (٢). الإنسان: ٦.

٣- (٣). تمهيد القواعد: ٤١٨.

٤- (٤). محمّد بن على بن الحسين (الصدوق)، بإسناده عن زراره قال: قلت لأبى جعفر (الباقى) عليه السّلام: ألا تخبرنى من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، فقال: يا زراره،

من الفقهاء الإمامية التصريح بأنها فيها له، ولا- يحتاج إلى القرينه الدالّه على أنّها للتبعيض، بل الأصل هو لزوم حملها على (التبعيض)، وكفايه المسمّى- أو أقلّ مقدار يتحقّق به المسح عرفاً- هو المعروف بين الإمامية؛ لأنّ المسألة إجماعية عندهم. وعن بعضهم أنّ نقل الإجماع على ذلك مستفيض، ويدلّ عليه إطلاق الكتاب؛ حيث أمر الله سبحانه بمسح الرأس بقوله عزّ وجلّ: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ، وقد دلّتهم على ذلك الصحيحه الوارده فى تفسيره أنّ المراد مسح بعض الرأس لا جميعه، فإذا علمنا المراد من الآيه المباركه بالصحيحه المفسّره لها، صحّ لنا التمسك بإطلاق أمره سبحانه وتعالى؛ لأنّه تعالى أمر بمسح الرأس، وهذا يتحقّق بأقلّ ما يتحقّق به المسح عرفاً. (1)

الخلاصه

حرف (الباء) يستعمل للإصاق فى وضع اللغه؛ ولهذا تصحب الأثمان، لأنّ المبيع أصل فى البيع، والثلث شرط فيه، وإذا ثبت هذا، نقول: الأصل أن يكون التبع ملصقاً بالأصل، وهو المبيع، لا- أن يكون الأصل ملصقاً بالتبع. فإذا دخل حرف (الباء) فى بدل المبيع، وهو الثلث، دلّ ذلك على أنّه تبع ملصق بالأصل، فلا يكون مبيعاً، فيكون ثمناً.

ص: ٩٦

١- (١). راجع: مفاتيح الأصول: ٩٩؛ تمهيد القواعد: ٤١٩؛ التنقيح: ١٣٩/٤؛ جواهر الكلام: ١٧١/٢؛ الحدائق الناضره: ٢٦٥/٢؛ مدارك الأحكام: ٢٠٧/١.

قال التفتازاني: الإلصاق هو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به، مثل: مررت بزيد، إذا ألصقت مرورك بمكان يلابسه زيد. والاستعانه هو طلب المعونه بشيء على شيء، مثل: كتبت بالقلم، وعليه، تدخل (الباء) على الوسائل والآلات، وقيل: الإلصاق هو إضافة الفعل إلى الاسم، فيلصق به بعدما كان لا يضاف إليه لولا دخولها.

وقال في أحسن الحواشي: إن قول المصنّف: (الباء) للإلصاق في وضع اللغة، إشاره إلى تزييف قول الشافعي؛ حيث زعم أنّ (الباء) للتبعيض في قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ؛ لأنّ قوله يستلزم الترادف والاشتراك.

وعند الحنفيه لا- تدلّ (الباء) على التبعيض مطلقاً، إذ لا- أصل لذلك في اللغة، فلو أفادت التبعيض لأدّى الأمر إلى التكرار و الترادف. فالحقيقه في (الباء) هو معنى الإلصاق.

وقالت الشافعيه: إنّ (الباء) إذا دخلت على فعل لازم، تكون للإلصاق، وإن دخلت على فعل متعدّد، كقوله عزّ وجلّ: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ، فللتبعيض.

وقالت المالكيه: إنّ (الباء) في قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ للإلصاق، وإنّه يقتضى مسح جميع الرأس؛ لأنّ الرأس حقيقه في جميعه، و(الباء) إنّما دخلت للإلصاق.

وقال ابن اللّحام الحنبلي: (الباء) للإلصاق سواء دخلت على فعل لازم أم متعدّد عند جمهور أهل اللغة.

قال السيد الشريف المرتضى و الشيخ الطوسي: إذا استعملت (الباء) في موضع يتعدّى الفعل إلى المفعول به بنفسه، فهي للتبعيض؛ ولهذا يقتضى المسح ببعض الرأس، وذلك قوله عزّ وجلّ: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ؛ لأنّه لو كان المراد به مسح الرأس كلّه لقال: امسحوا رؤوسكم. فينبغي أن يفيد دخول (الباء) فائده جديده، فلو لم يفد البعض، لبقى اللفظ عارياً عن الفائده.

واستدلّ القائلون بكون (الباء) للتبعيض بتصريح جمع كثير من أهل اللغة بذلك،

ويقوله تعالى: عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ، وقول الشاعر: شربن بماء البحر، وصحيحه زواره عن الإمام محمد بن علي الباقر، وهذا القول بين الإماميه معروف، والمسح ببعض الرأس عندهم إجماع، بل نقل الإجماع عليه مستفيض عندهم.

ص: ٩٨

١. اذكر مفهوم (الباء) وما يتفرّع عليه.
٢. ما هو الإلصاق والاستعانه؟
٣. ما الفرق بين العبارتين: إن أخبرتني بقدوم زيد، فلك كذا، وإن أخبرتني أنّ زيداً قدم، فلك كذا؟
٤. لِمَ أضاف الشاشي قوله: (في وضع اللغه) بعد كلامه (الباء) للإلصاق؟
٥. وضح قول الحنفية: لا تدلّ (الباء) على التبعض مطلقاً.
٦. اذكر رأي الشافعيه و المالكيه في مسأله (الباء) في قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ .
٧. اذكر استدلال السيد المرتضى وتلميذه الطوسي في قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ .
٨. اذكر استدلالين من استدلالات القائلين بكون (الباء) للتبعض.

*قال الشاشي: البيان (١) على سبعة أنواع: ١. بيان تقرير. ٢. بيان تفسير. ٣. بيان تغيير. ٤. بيان

ص: ١٠١

١- (١). قال الشريف الجرجاني: البيان عبارة عن إظهار المتكلم المراد للسامع، وهو بالإضافة خمسه، وقيل: هو إظهار المعنى وإيضاحه عما كان مستوراً قبله. التعريفات: ١٠٧. وقال في أحسن الحواشي: البيان هو عبارة عن التعبير عما في الضمير، وإفهام الغير لما أدركه لتعرف الحق، وهو في اللغة الإظهار، وقد يستعمل في الظهور، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالقول، والمراد فيما نحن فيه الإظهار دون الظهور، أي: إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب. أحسن الحواشي، ص ٦٧؛ إرشاد الفحول: ١٢/٢. وقال الأستاذ النملة: البيان اسم مصدر (بين)، والمصدر منه هو التبيين، هذا من حيث اللغة، وأما في الاصطلاح هو الدليل، والدليل هو ما يتوصل به بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهذا هو الحق؛ لكونه شاملاً لبيان الإجمال، وما يدل على الحكم ابتداءً، وهو واضح؛ حيث إن ما يدل على الحكم ابتداءً من غير سابقه إجمال يسمى بياناً، فمن ذكر دليلاً لغيره ووضّحه غاية الإيضاح، يصحّ لغيره وعرفاً أن يقال: تمّ بيانه، أو يقال: هذا بيان حسن. والتعاريف المذكورة للبيان تختصّ اللفظ بالمجمل فقط، وتفيد حصره في صورته واحده من صورته، وهو إذا كان مشكلاً ومرتدداً بين معانٍ وهو المجمل، وهذا ضعيف؛ حيث إنّ البيان عام لما سبقه إجمال ولما جاء ابتداءً، ومن الأدلّه عليه أنّ النصوص الشرعية التي أوردت الأحكام ابتداءً تسمى بياناً، قال تعالى: هذا بيان للناس، وأيضاً ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين والعلم بهذا البيان للمخاطب: المهذب: ٣/١٢٤٧؛ الأحكام: ٣/٢٤؛ منتهى السؤل: ١٥٧؛ مفاتيح الأصول: ٢٣٤؛ نزّهه خاطر العاطر: ٢/٣٦٣٧؛ البحر المحيط: ٣/٦٤٦٦.

ضروره.٥.بيان حال.٦.بيان عطف.٧.بيان تبديل. (١)

وقال في إرشاد الفحول: مراتب البيان للأحكام خمسه، بعضها أوضح من بعض، وقال الشريف الجرجاني: هو (البيان) بالإضافة إلى خمسه. (٢)

بيان التقرير

* أن يكون معنى اللفظ ظاهراً، لكنّه يحتمل غيره، فبين المراد بما هو الظاهر، فيتقرّر حكم الظاهر ببيانه، ومثاله: إذا قال: لفلان على قفيز حنطه بقفيز البلد، أو ألف من نقد البلد، فإنّه يكون بيان تقرير؛ لأنّ المطلق كان محمولاً على قفيز البلد ونقده مع احتمال إرادته الغير، فإذا بين ذلك، فقد قرّره ببيانه. وكذلك لو قال: لفلان عندي ألف وديعه، فإنّ كلمه (عندي) كانت بإطلاقها تفيد الأمانه مع احتمال إرادته الغير، فإذا قال: وديعه، فقد قرّر حكم الظاهر ببيانه. (٣)

قال العلّامة الجرجاني: بيان التقرير هو تأكيد الكلام بما يقع احتمال المجاز و التخصيص، كقوله تعالى: فَسَيَجِدَ الْمَلَائِكَةَ كُتُومًا أَجْمُوعُونَ ، (٤) فقرّر معنى العموم من الملائكه بذكر الكلّ، حتّى صار بحيث لا يحتمل التخصيص. (٥)

وبيان أوضح: هو بيان يقطع احتمال تخصيص اللفظ إن كان عاماً، واحتمال المجاز و التأويل إن كان خاصاً، فيجعله مؤكّداً، مثل آيه: وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً ، (٦) فهو بيان تقرير، ومثل قول الرجل لامرأته: طلقى نفسك مرّه واحده، نفى لفظ (واحد) إمكان التطبيق أكثر من مرّه. (٧)

ص: ١٠٢

١- (١). أصول الشاشي: ٦٧.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٢١/٢؛ التعريفات: ١٠٧.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٦٧.

٤- (٤). الحجر: ٣٠.

٥- (٥). التعريفات: ١٠٧. وراجع: فواتح الرحموت: ٧٩/٢.

٦- (٦). التوبه: ٣٦.

٧- (٧). أصول الفقه الإسلامي: ٣٢١/١.

*قال الشاشي: و أما بيان التفسير، فهو ما إذا كان اللفظ غير مكشوف المراد، فكشفه بيانه، مثاله: إذا قال: لفلان على شيء، ثم فسّر الشيء بثوب، أو قال: على عشرة دراهم ونيف، ثم فسّر النيف، أو قال: على دراهم، وفسّرها بعشرة مثلاً. (١)

وقال المحقق السيد الشريف: بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك، أو المشكل، أو المجمل، أو الخفي، كقوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ، (٢) فَإِنَّ الصَّلَاةَ مجمل، فلحق البيان بالسنة، وكذا الزكاة مجمل في حق النصاب و المقدار، ولحق البيان بالسنة. (٣)

وأوضح الزحيلي المطلب أعلاه، بأن بيان التفسير هو بيان يزيل الخفاء المحيط بالكلام، ويجعله واضحاً، مثل قوله تعالى: فَسَيَجِدَ الْمَلَأِيكَ كُفُوهُمْ أَجْمَعُونَ اِنَّ اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص؛ لأنّه جمع معرّف باللام، فيفيد العموم، ولكنه يحتل الخصوص، بأن يكون بعض الملائكة لم يسجد، فلمّا قال (كلهم) انتفى احتمال الخصوص، وهذا بيان تقرير. ولمّا قال: (أجمعون) انتفى احتمال سجودهم متفرّقين، وهذا بيان تفسير، فسّر كيفية سجودهم، وقطع احتمال تأويل الافتراق. وقد يكون المفسّر لفظاً مجملاً- ألحق الشارع به بياناً قطعياً أزال إجماله، حتّى صار اللفظ المجمل مفسراً لا- يحتل التأويل، مثل أفاظ الصلاة، والزكاة، والحجّ ونحوها التي نقلها الشرع من معانيها اللغوية إلى معان شرعية خاصّة أوضّحها الرسول صلى الله عليه وآله بقوله وفعله، فقال عن الصلاة: «صلّوا كما رأيتموني أصلي».

وعن الحجّ: «خذوا عني مناسككم».

وأبان في أحاديث عديده أنصب الزكاة وأحكامها المفصّله. (٤)

ص: ١٠٣

١- (١). أصول الشاشي: ٦٧-٦٨.

٢- (٢). البقره: ٤٣.

٣- (٣). التعريفات: ١٠٧. وراجع: فواتح الرحموت: ٧٨/٢.

٤- (٤). أصول الفقه الإسلامي: ٣٢١/١-٣٢٢.

*قال الشاشى: وحكم هذين النوعين من البيان أن يصحّ موصولاً ومفصلاً. (١)

(مفصلاً، أى: مترخياً بالفعل زماناً عن الميّن). (٢)

بيان التغير

*قال الشاشى: وأمّا بيان التغير، فهو أن يتغير بيانه معنى كلامه، ونظيره التعليق والاستثناء. (٣) وقد اختلف الفقهاء فى الفصلين، فقال أصحابنا: المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله. وقال الشافعى: التعليق سبب فى الحال، إلّا أنّ عدم الشرط مانع من الحكم. (٤) و (٥)

ص: ١٠٤

١- (١). أصول الشاشى: ٦٨.

٢- (٢). توضيح كلام الشاشى: يعنى أنّ بيان التقرير لما كان مقرراً للحكم الثابت بظاهر الكلام، ولا يكون مغيراً له، فيصحّ منفصلاً ومتصلاً بالكلام السابق، وهذا إجماعى، وأمّا بيان التفسير فكذلك عند الجمهور؛ لقوله تعالى: **ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ** (القيامة: ١٩). و«ثم» للتراخى، والمراد به بيان القرآن ما ذكر متقدماً؛ إذ يمكن أن يكون فيه المجرى والمشارك، فينصرف إلى الكلّ لا يختصّ ببيان التقرير. أحسن الحواشى: ٦٨.

٣- (٣). التعريفات: ١٠٧؛ فواتح الرحموت: ٧٩/٢.

٤- (٤). أصول الشاشى: ٦٨.

٥- (٥). أى: إذا قال: أنت حرّ إن دخلت الدار، فقوله: أنت حرّ، إيجاب ومقتضاه تحقق العتق؛ لأنّ الإيجاب علمه لثبوت موجهه، والمعلول لا يتخالف عن علته ولو بزمان قليل، فإذا ذكر الشرط بعد ذلك، وهو قوله: (إن دخلت الدار) لا يعتق فى الحال، ويتأخّر المعلول والموجب إلى زمان تحقق الشرط، فيلزم على هذا تغيير فى الموجب بطريق البيان. وقوله: «عند وجود الشرط»، يعنى أنّ قوله: أنت طالق، أو أنت حرّ غير موجود قبل وجود الشرط، وهو (دخول الدار) وإنما يصير الإيجاب سبباً عند وجود الشرط، فكان عدم الحكم (وهو وقوع الطلاق أو العتاق) بناءً على العدم الأصلي الذى كان قبل التعليق، لا بناءً على عدم الشرط، إذ الإيجاب إنّما ينعقد سبباً باعتبار صدوره من أهله، ووقوعه فى محله. وأمّا على رأى الشافعى: فإنّ الإيجاب - وهو قوله: أنت طالق، أو أنت حرّ - سبب فى الحال، يعنى الإيجاب سبب لوقوع الطلاق والعتاق؛ لأنه لولا الشرط لوقع الطلاق فى الحال لا محاله، لكنّ التعليق منع عن وجود الحكم وأخره إلى زمان وجود الشرط، فكان عدم الحكم مضافاً إلى عدم

*قال الشاشي: وفائده الخلاف تظهر فيما إذا قال لأجنبيه: إن تزوجتك فأنت طالق، أو قال لعبد الغير: إن ملكتك فأنت حرّ، يكون التعليق باطلاً عنده [أى: الشافعي]؛ لأنّ حكم التعليق انعقاد صدر الكلام عله، والطلاق و العتاق ها هنا لم ينعقد عله؛ لعدم إضافته إلى المحلّ، فبطل حكم التعليق، فلا يصحّ التعليق.

وعندنا كان التعليق صحيحاً، حتّى لو تزوّجها يقع الطلاق؛ لأنّ كلامه إنّما ينعقد عله عند وجود الشرط، والملك ثابت عند وجود الشرط، فيصحّ التعليق، ولهذا المعنى قلنا: شرط صحّ التعليق للوقوع فى صوره عدم الملك أن يكون مضافاً إلى الملك، أو إلى سبب الملك، حتّى لو قال لأجنبيه: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثمّ تزوّجها ووجد الشرط، لا يقع الطلاق.

وكذلك طوّل الحرّه يمنع جواز نكاح الأّمه عنده؛ لأنّ الكتاب علّق نكاح الأّمه بعدم الطول، فعند وجود الطول كان الشرط عدماً، وعدم الشرط مانع من الحكم، فلا يجوز.

وكذلك قال الشافعي: لا نفقه للمبتوته (١) إلّما إذا كانت حاملاً؛ لأنّ الكتاب علّق الإنفاق بالحمل؛ لقوله تعالى: **وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** ، (٢) فعند عدم الحمل كان الشرط عدماً، وعدم الشرط مانع من الحكم عنده.

وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعاً من الحكم جاز أن يثبت الحكم بدليله، فيجوز نكاح الأّمه، ويجب الإنفاق بالعمومات. (٣)

ص: ١٠٥

١- (١). المبتوته: أى: المطلّقه البائنه.

٢- (٢). الطلاق: ٦.

٣- (٣). وسيأتى إن شاء الله بعض الكلام فى باب تسميه الشرط سبباً مجازاً. وراجع: نظريه الحكم ومصادر التشريع فى باب الشرط.

ومن توابع هذا النوع: ترتب الحكم على الاسم الموصوف بصفه، فإنّه بمنزله تعليق الحكم بذلك الوصف عنده [أى: الشافعى]. وعلى هذا، قال الشافعى: لا يجوز نكاح الأُمه الكتابيه؛ لأنّ النصّ رتب الحكم على أُمه مؤمنه؛ لقوله تعالى: مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ، (١) فيتقيد بالمؤمنه، فيمتنع الحكم عند عدم الوصف، فلا يجوز نكاح الأُمه الكتابيه. (٢)

الخلاصه

البيان على سبعة أنواع: بيان تقرير، بيان تفسير، بيان تغيير، بيان ضروره، بيان حال، بيان عطف، وبيان تبديل.

بيان التقرير: هو أن يكون معنى اللفظ ظاهراً، لكنّه يحتمل غيره، فيبين المتكلم المراد بما هو الظاهر، فيتقرّر حكم الظاهر ببيانه. وقيل: هو تأكيد الكلام بما يقع احتمال المجاز، والتخصيص، يعنى يقطع احتمال التخصيص إن كان عاماً، واحتمال المجاز و التأويل إن كان خاصاً.

بيان التفسير: هو ما إذا كان اللفظ غير مكشوف المراد، فكشفه ببيانه. وقال الشريف الجرجاني: هو بيان ما فيه خفاء من المشترك، أو المشكل، أو المجمل، أو الخفى.

وبعبارة اخرى: هو بيان يزيل الخفاء المحيط بالكلام، ويجعله واضحاً.

وحكم هذين النوعين من البيان أن يصحّ موصولاً ومفصلاً، أى: متراحياً بالفعل زماناً عن المبين.

بيان التغيير: هو أن يتغير ببيانه معنى الكلام، وقد اختلف الفقهاء فى التعليق والاستثناء:

فقال أصحاب الحنفية: المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله.

ص: ١٠٦

١- (١). النساء: ٢٥.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٦٨-٦٩.

وقال الشافعي: التعليق سبب في الحال، إلا أنّ عدم الشرط مانع من الحكم. ولو قال لأجنبيّه: إن تزوجتك فأنت طالق، أو قال لعبد الغير: إن ملكتك فأنت حرّ. يكون التعليق باطلاً عند الشافعي؛ لأنّ صدر الكلام كان علّه، والطلاق و العتاق -في المثالين- لم ينعقدا علّه؛ لعدم إضافتهما إلى المحلّ، فبطل حكم التعليق، فلا يصحّ التعليق.

وعند الحنفيه، كان التعليق صحيحاً؛ لأنّ كلامه إنّما ينعقد علّه عند وجود الشرط، والملك ثابت عند وجود الشرط، فيصحّ التعليق، ولهذا قلنا: شرط صحّه التعليق للوقوع في صوره عدم الملك أن يكون مضافاً إلى الملك، أو إلى سبب الملك. ومن توابع هذا النوع، ترتّب الحكم على الاسم الموصوف بصفه، فإنّه بمنزله تعليق الحكم بذلك الوصف عند الشافعي.

١. ما هو بيان التغيير؟
٢. اذكر طرق وأنواع البيان.
٣. ما هو بيان التقرير؟ وما هو حكمه؟
٤. اذكر قول العلّامة الجرجاني لبيان التقرير.
٥. ما هو بيان التفسير؟ اذكر حكمه.
٦. اذكر توضيح الزحيلي لبيان التفسير، ووضّحه ضمن مثال.
٧. لماذا لا يجوز الشافعي نكاح الأمه الكتابيه؟
٨. وضح ضمن مثال فائده الخلاف في الفصلين.

بيان التغيير بالاستثناء

«قال الشاشى: ومن صور بيان التغيير، الاستثناء. ذهب أصحابنا إلى أنّ الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا، (١) كأنه لم يتكلم إلا بما بقى. وعنده: صدر الكلام ينعقد علّه لوجوب الكل، إلا أنّ الاستثناء يمنعها من العمل بمنزله عدم الشرط فى باب التعليق.

ومثال هذا فى قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء». (٢)

فعند الشافعى: صدر الكلام انعقد علّمه لحرمة بيع الطعام بالطعام على الإطلاق، وخرج عن هذه الجملة صورته المساواه بالاستثناء، فبقى الباقي تحت حكم الصدر. (٣)

نتيجه الخلاف

«قال الشاشى: ونتيجه هذا، حرمة بيع الحفنه من الطعام بحفنتين منه. وعندنا: بيع الحفنه لا يدخل تحت النص؛ لأنّ المراد بالمنهى يتقيد بصوره بيع يتمكّن العبد من إثبات التساوى، والتفاضل فيه

ص: ١٠٩

١- (١). بعد الثنيا، أى: بعد الاستثناء.

٢- (٢). صحيح مسلم: ١٠٩٥؛ مسند أحمد: ٤٠١/٦.

٣- (٣). أصول الشاشى: ٦٩٧٠.

كَيْلاً، يُؤدَى إِلَى نَهْيِ الْعَاجِزِ. فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمَعْيَارِ الْمَسْوَى (١) كَانَ خَارِجاً عَنْ قَضِيهِ الْحَدِيثِ. (٢)

قِيلَ فِي تَوْضِيحِ كَلَامِ الشَّاشِيِّ: إِنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ وَبِالْعَكْسِ، وَهَذَا هُوَ الْمَفْهُومُ مِنْ قَوْلِهِ: «وَعِنْدَهُ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عَلَيْهِ لَوْجُوبُ الْكُلِّ، إِلَّا- أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ، بِمَنْزِلِهِ عَدَمُ الشَّرْطِ فِي بَابِ التَّعْلِيقِ»، أَيْ: صَدْرُ الْكَلَامِ يَفِيدُ الْحُكْمَ فِي كُلِّ أَفْرَادِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، وَالْإِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُ حُكْمَ الْبَعْضِ، كَعَدَمِ الشَّرْطِ يَمْنَعُ حُكْمَ الْكُلِّ.

وَذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ تَكَلَّمَ بِالْبَاقِي بَعْدَ الْإِسْتِثْنَاءِ، كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ إِلَّا- بِمَا بَقِيَ، فَفِي قَوْلِهِ: لَهُ عَلَى عَشْرِهِ إِلَّا ثَلَاثَةً، نَفَى الثَّلَاثَةَ عَنِ الْعَشْرِ بَعْدَ الْإِثْبَاتِ عِنْدَهُ، وَكَأَنَّهُ قَالَ: لَهُ عَلَى سَبْعِهِ، فَالثَّلَاثَةُ عِنْدَنَا مَسْكُوتٌ عَنْهَا، كَأَنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ إِلَيْهَا نَفِيًّا وَلَا إِثْبَاتًا.

وَفِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ».

عِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ- وَهُوَ قَوْلُهُ: «لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ»- انْعَقَدَ عَلَيْهِ لِحْرَمِهِ بَيْعُ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ مُطْلَقًا؛ أَيْ: سَوَاءٌ كَانَ فِي الْقَلِيلِ أَوْ الْكَثِيرِ، ثُمَّ أُخْرِجَ عَنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ (الْمُطْلَقِ) بِالْإِسْتِثْنَاءِ صُورَةَ الْمَسَاوَاهِ، فَبَقِيَ الْبَاقِي (وَهِيَ صُورَةُ التَّفَاضُلِ وَالْمَجَازِفَةِ) تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ، وَهُوَ عَدَمُ الْجَوَازِ، فَنتيجة هذا حرمة بيع الحفنه من الطعام بحفنتين منه؛ لأن فيه تفاضلاً.

وعندنا بيع الحفنه بالحفنتين جائز؛ لأن الحفنه لا تدخل تحت النصّ و هو الطعام المنهى عن بيعه؛ لأن المراد بالمنهى هو الطعام الذى يقدر العبد إثبات التساوى و التفاضل فيه بالكيل، و هو إنما يكون فى الكثير الذى يمكن معرفه مقداراه بالكيل، لا فى القليل الذى لا يحلّ فى الكيل، و إنما يكون المراد بالنهى الكثير؛ لئلا يفضى إلى

ص: ١١٠

١- (١). أَيْ: الْمَكِيلَاتُ وَالْمُوزُونَاتُ.

٢- (٢). أُصُولُ الشَّاشِيِّ: ٦٩٧٠.

نهى العاجز؛ لأن معرفه القليل بالكيل مشكل وغير ممكن، فكلّ مقدار لا يدخل تحت المعيار المسوى (و هو الكيل)، يكون خارجاً عن مقتضى الحديث ومدلوله، فلا يكون التفاضل فيه حراماً. (١)

صوره اخرى من بيان التغيير

*قال الشاشى: ومن صور بيان التغيير، ما إذا قال: لفلان على ألف وديعه، فقوله: (على) يفيد الوجوب، و هو بقوله: وديعه، غيره إلى الحفظ. (٢)

وقوله: أعطيتنى أو أسلفتنى ألفاً فلم أقبضها، من جمله بيان التغيير، (٣) وكذا لو قال: لفلان على ألف زيوف. (٤) و (٥)

حكم بيان التغيير

*قال الشاشى: وحكم بيان التغيير أنه يصح موصولاً ولا يصح مفصلاً. (٦)

توضيح كلامه: لأن الشرط والاستثناء كلاً منهما كلام غير مستقل، لا يفيد معنى بدون ما قبله، فيجب أن يكون موصولاً ولا يصح مفصلاً؛ لأن صدر الكلام متى وُجد

ص: ١١١

١- (١). تسهيل اصول الشاشى: ١٣٦١٣٧.

٢- (٢). يعنى: اللزوم الذى كان مفاد على- و هو الدّين- أزاله وغيره إلى لزوم الحفظ، أى: على حفظه، لا على وجوبه، وفى ذمتى.

٣- (٣). لأنّ الإعطاء، وهى الهبه، لا- يتمّ إلماً بالقبض، والسلف و هو أخذ عاجل بآجل، يعنى: القبض أيضاً فيه فى المجلس شرط، فكان الإقرار بهما إقراراً بالقبض، إلّا أنّه بقوله: «فلم أقبضها» غيره إلى مجرد عقد الهبه و السلم.

٤- (٤). قوله: «على ألف» يوجب الجياد فى الظاهر؛ لأنّ التعامل فى العاده إنّما يقع فى الجياد لا- فى الزيوف، إلماً نادراً، فغيره بالزيوف، كالمجاز من الحقيقه. أحسن الحواشى: ٧٠.

٥- (٥). أصول الشاشى: ٧٠.

٦- (٦). أصول الشاشى: ٧٠. وراجع: فواتح الرحموت: ٧٩/٢.

غير مقروناً بالتعليق والاستثناء يثبت موجب، فكان عمل الشرط والاستثناء بعد ذلك نسخاً، بخلاف ما إذا كان متصلاً. (١)

*قال الشاشي: ثم بعد هذا مسائل اختلف فيها العلماء أنّها من جملة بيان التغيير، فتصحّ بشرط الوصل، أو من جملة بيان التبديل، فلا تصحّ. وسيأتي طرف منها في بيان التبديل. (٢)

بيان الضرورة

*قال الشاشي: و أما بيان الضرورة، فمثاله في قوله تعالى: وَ وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ ، (٣) أوجب الشركه بين الأبوين، ثم بين نصيب الأم، فصار ذلك بياناً لنصيب الأب. وعلى هذا قلنا: إذا بينا نصيب المضارب وسكتنا عن نصيب رب المال، صحّت الشركه. وكذلك لو بينا نصيب رب المال وسكتنا عن نصيب المضارب، كان بياناً. وعلى هذا حكم المزارعه. وكذلك لو أوصى لفلان و فلان بألف، ثم بين نصيب أحدهما كان ذلك بياناً لنصيب الآخر.

ولو طلق إحدى امرأتيه ثم وطئ إحداهما كان ذلك بياناً للطلاق في الأخرى، بخلاف الوطئ في العتق المبهم عند أبي حنيفة؛ لأنّ حلّ الوطئ في الإماء يثبت بطريقتين، فلا يتعين جهه الملك باعتبار حلّ الوطئ به. (٤)

توضيح فتوى أبي حنيفة: لو قال رجل لأمتيه: إحداكما حرّه، ثم وطئ إحداهما، فإنّه لا يكون بياناً لعتق الأخرى؛ لأنّ حلّ الوطئ في الإماء يثبت بطريقتين: الملك، والنكاح، فيمكن أنّه أعتق إحداهما ثمّ نكحها فوطئها لأجل النكاح، فلا- يتعين جهه الملك في الموطوءه، باعتبار حلّ الوطئ حتّى تكون الأخرى حرّه، لا الموطوءه. (٥)

ص: ١١٢

١- (١). أحسن الحواشي: ٧٠.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٧٠-٧١.

٣- (٣). النساء: ١١.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٧١.

٥- (٥). راجع: تسهيل اصول الشاشي: ١٣٩١٤٠.

وقال السيد الشريف الجرجاني: بيان الضرورة، فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له لضروره ما، إذا الموضوع له النطق، وهذا يقع بالسكوت، مثل سكوت المولى عن النهى حين يرى عبده يبيع ويشترى، فإنه يجعل إذناً له فى التجاره، ضروره دفع الغرور عمّن يعامله، فإنّ الناس يستدلّون بسكوته على إذنه، فلو لم يجعل إذناً، لكان إضراراً بهم، وهو مدفوع.

ومن أمثله ذلك أيضاً: سكوت النبى صلى الله عليه وآله على أمر عاينه أو بلغه، من قول، أو فعل عن الإنكار، فسكوته صلى الله عليه وآله يعدّ بياناً لإباحه ذلك القول أو الفعل، وهو ما يسمّى عند المحدّثين السنّه التقريبيه. (١)

بيان الحال

*قال الشاشى: وأمّا بيان الحال، فمثاله: فيما إذا رأى صاحب الشرع أمراً معاينه، فلم يَنْه عنه ذلك، كان سكوته بمنزله البيان أنّه مشروع، والشفيع إذا علم بالبيع وسكت، كان ذلك بمنزله البيان بأنّه راض بذلك، والبكر البالغه إذا علمت بتزويج الولى وسكتت عن الردّ، كان ذلك بمنزله البيان بالرضاء والإذن، والمولى إذا رأى عبده يبيع ويشترى فى السوق فسكت، كان ذلك بمنزله الإذن، فيصير مأذوناً فى التجارات، والمدعى عليه إذا نكل فى مجلس القضاء، يكون الامتناع بمنزله الرضاء بلزوم المال بطريق الإقرار عندهما، أو بطريق البذل عند أبى حنيفه.

فالحاصل: أنّ السكوت فى موضع الحاجه إلى البيان بمنزله البيان، وبهذا الطريق قلنا: الإجماع ينعقد بنصّ البعض وسكوت الباقيين.

(٢)

الخلاصه

ومن صور بيان التغيير، الاستثناء، وهو عند أصحابنا تكلمّ بالباقي بعد الثنيا، كأنّه لم يتكلمّ إلا بما بقى، وعند الشافعى: صدر الكلام ينعقد علّه لوجوب الكلّ، إلا أنّ

ص: ١١٣

١- (١). التعريفات: ١٠٧. وراجع: فواتح الرحموت: ٢/٧٨٨.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٧١٧٢.

الاستثناء يمنعها من العمل بمنزله عدم الشرط في باب التعليق.

ونتيجة هذا الخلاف، حرمة بيع الحفنه من الطعام بحفنتين منه. وعندنا: لا يدخل بيع الحفنه تحت النصّ.

إنّ الاستثناء عند الشافعي من النفي إثبات وبالعكس، ولهذا في قوله عليه السّلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء».

انعقد علّه لحرمة بيع الطعام بالطعام مطلقاً، ثمّ أخرج عن هذه الجملة (مطلقاً) صورته المساواه، فبقى الباقي -وهي صورته التفاضل و
المجازفه- تحت حكم الحرمة.

و أمّا عند الحنفيه، فبيع الحفنه بالحفنتين جائز؛ لأنّ الحفنه لا تدخل تحت النصّ؛ لأنّ المراد بالنهاي هو الطعام الذي يقدر العبد
إثبات التساوي و التفاضل فيه بالكيل، و هو إنّما يكون في الكثير الذي يمكن معرفه مقداراه بالكيل، لا في القليل.

وحكم بيان التغيير أنّه يصحّ موصولاً ولا يصحّ مفصلاً.

وبيان الضروره: هو بيان يقع بغير الكلام ويستلزمه السياق.

وبيان الحال: هو بيان يقع بغير الكلام، ويستنبط من حال المتكلم وسكوته.

فالحاصل: أنّ السكوت في موضع الحاجه إلى البيان بمنزله البيان. وبناءً على هذا، قلنا: إنّ الإجماع ينعقد بنصّ بعض، وسكوت
الباقيين.

١. ما هو الاستثناء عند الشافعي وأصحاب الحنفية؟

٢. ما هو حكم بيان التغيير؟ وضح بمثال.

٣. عرف بيان الحال وهات بمثال له.

٤. اذكر ثمره الخلاف بين الشافعي والأحناف.

٥. ما هو الفرق بين بيان الضروره وبيان التغيير؟

٦. اذكر الفرق بين بيان الحال وبيان الضروره.

بيان العطف

*قال الشاشي: و أما بيان العطف، فهو أن تعطف مكيلاً أو موزوناً على جملة مجمله يكون ذلك بياناً للجملة المجمله، (١) مثاله: إذا قال: لفلان على مئة ودرهم، أو مئة وقفيز حنطه، كان العطف بمنزله البيان أن الكل من ذلك الجنس. وكذا لو قال: مئة وثلثه أثواب، أو مئة وثلثه دراهم، أو مئة وثلثه أعيد، فإنه بيان أن المئة من ذلك الجنس، بمنزله قوله: أحد وعشرون درهماً، بخلاف قوله: مئة و ثوب، أو مئة وشاه؛ حيث لا يكون ذلك بياناً للمئة.

واختص ذلك (٢) في عطف الواحد فيما يصلح ديناً في الذم، كالمكيل و الموزون، وقال أبو يوسف: يكون بياناً في مئة وشاه، ومئة و ثوب على هذا الأصل. (٣) و (٤)

ص: ١١٧

١- (١). العطف يكون بياناً عندنا خلافاً للشافعي، فعنده يطلب تفسيره من قائله؛ لأنه يكون مجملاً ويتوقف على بيان المقرّر، مثلاً: في قوله: له على مئة ودرهم. فعند الأحناف يكون مبيناً، وتكون المئة من جنس الدرهم، و أما عند الشافعي، فالمئة تكون مجمله. راجع: فواتح الرحموت: ٨٢/٢.

٢- (٢). أي: كون المعطوف بياناً وتفسيراً للمعطوف عليه، فيما إذا كان المعطوف من قبيل المفسّر للمعطوف عليه؛ يعني إذا كان من قبيل المكيلات و الموزونات؛ لأنها تصلح أن تكون ديناً في الذم، إذ اعتاد الناس حذف المفسّر في المعطوف عليه في العدد بدلاله التفسير في المعطوف إذا كان من هذا القبيل. أحسن الحواشي: ٧٢.

٣- (٣). «هذا الأصل»، أي: كون عطف المبين على المجمل بياناً لذلك المجمل؛ لأن المعطوف و المعطوف عليه بمنزله شيء واحد، والواو العاطفه للجمع، كما في قوله: مئة ودرهم.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٧٢٧٣.

*قال الشاشى: و أما بيان التبديل، و هو النسخ، (١) فيجوز ذلك من صاحب الشرع، ولا- يجوز ذلك من العباد. وعلى هذا، بطل استثناء الكلّ عن الكلّ؛ لأنه نسخ الحكم. ولا يجوز الرجوع عن الإقرار، والطلاق، والعتاق؛ لأنه نسخ، وليس للعبد ذلك.

والآن حلّ الوفاء بالوعد. (٢)

ولو قال: لفلان على ألف قرض، أو ثمن المبيع، وقال: وهى زيوف، كان ذلك بيان التغيير عندهما، فيصحّ موصولاً، و هو بيان التبديل عند أبى حنيفة، فلا يصحّ، وإن وصل. (٣)

ولو قال: لفلان على ألف من ثمن جاريه باعنيها ولم أقبضها، والجاريه لا أثر لها [أى: لا خير معلوم لها]،

ص: ١١٨

١- (١). وقال الجرجاني: بيان التبديل، هو: النسخ، و هو: رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر. التعريفات: ١٠٧؛ فواتح الرحموت: ٧٩/٢. وقيل: بيان التبديل هو جعل الشىء مقام شىء آخر. ولما قيل له: النسخ، عرّفه البعض بأنه فى مقام تفسير بيان التبديل. وقال القاضى أبو زيد: التبديل هو الشرط، فإنّه مبدل لحكم الجزاء؛ إذ لا حكم فيه أصلاً، بل يحدث حكم تعليقى بين الشرط و الجزاء، فقد تغير الحكم من نوع أو من وجود إلى عدم من بدء الأمر، و هذا بخلاف الاستثناء؛ فإنّه يبقى الحكم كما كان قبله، لكن يكون على ما بقى بعد الاستثناء، فقد تغير محلّ الحكم لا- نوعه، والنسخ خارج عن البيان؛ لأنه رفع بعد تحقّق، ومفاد الكلام: إنّما كان التحقّق فى الجملة ولم يتبدّل، و إنّما لم يبق، والبقاء ليس من مدلولات الكلام. وقال: بين الاستثناء و الشرط و النسخ فرق، إذ الأوّل يكون تغييراً، والثانى تبديلاً، والثالث خارجاً عن البيان. فواتح الرحموت: ٧٩/٢.

٢- (٢). هذا ما وعده المصنّف من المسائل التى اختلف فيها، هل هى من بيان التغيير أو بيان التبديل؟

٣- (٣). يعنى: إنّ الألف مطلق عن قيد الجوده، لكن الظاهر منه فى القرض و الدّين و الثمن هو الجيد؛ لأنّ عقد المعاوضه يقتضى وجوب المال بصفه السلامه عن العيب و الزيافه، فهو تغيير له عن الظاهر عند أبى يوسف ومحمّد الشيبانى، و أمّا عند أبى حنيفة، فهو نسخ و تبديل، فلا يصحّ موصولاً، فكان رجوعاً، والرجوع لا يعمل موصولاً ومفصلاً.

كان ذلك [قوله: لم أقبضها] بيان التبدل عند أبي حنيفة؛ لأن الإقرار بلزوم الثمن إقرار (١) بالقبض عند هلاك المبيع؛ إذ لو هلك قبل القبض يفسخ البيع، فلا يبقى الثمن لازماً. (٢)

تذنيب

* بعض العلماء عرّف البيان بتعريف يخصّ المجمل فقط، إذ عرّفه بأنه: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلّي، أو بأنه: إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلا به. (٣)

هذان التعريفان كما ترى يختصّان باللفظ المجمل فقط، وقد ذكرنا سابقاً في ذيل البحث عن البيان من كلام الشاشي - أن البيان عام لما سبقه إجمال ولما جاء ابتداءً.

المبين (بفتح الياء) ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: المبين بنفسه، وهو الذي استقلّ بإفاده معناه من غير أن ينضمّ إليه قول أو فعل، ويسمّى بالواضح بنفسه، وهو نوعان:

الأول: أن تكون إفادته للمراد بسبب راجع إلى اللغة، مثل قوله تعالى: **وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**. (٤)

والثاني: أن تكون إفادته للمراد بسبب راجع إلى العقل، مثل قوله عزّ وجلّ: **وَسئَلِ الْقَرْيَةَ**. (٥)

ص: ١١٩

١- (١) قوله: «لم أقبضها»، رجوع بعد الإقرار بالقبض أو لزوم الثمن، ولزوم الثمن دال على القبض المقصود، والرجوع لا- يصحّ موصولاً ولا مفصلاً. أحسن الحواشي: ٧٣.

٢- (٢) أصول الشاشي: ٧٣.

٣- (٣) البحر المحيط: ٦٤/٣ و ٦٥.

٤- (٤) البقره: ٢٠٢.

٥- (٥) يوسف: ٨٢.

القسم الثاني: المبين بغيره، وهو الذى لا- يستقل بإفاده معناه، بل يفتقر إلى دليل يبينه من قول أو فعل ونحو ذلك، ويسمى ذلك الدليل مبيناً (بالكسر).

المبين (بكسر الياء) قد يكون قولاً، وقد يكون فعلاً من الرسول صلى الله عليه وآله، وقد يكون كتاباً، وقد يكون تركاً للفعل، وقد يكون سكوتاً، وقد يكون إشارة.

والدليل على أن البيان يحصل بالقول والكلام، الوقوع فى الشريعة، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً**؛ (١) حيث إن الله عز وجل قد بين المراد من ذلك بقوله: **إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا**. (٢)

وقوله تعالى: **وَآتُوا الزَّكَاةَ**، حيث إن الرسول صلى الله عليه وآله قد بين ذلك بالكلام والقول، حيث قال:

«فيما سقت السماء العُشر، وفيما سقت السانية نصف العُشر». (٣)

ومذهب الأكثرين على أن الفعل يكون بياناً، خلافاً لطائفه شاذة، والدليل على أن البيان يحصل بالفعل، الوقوع فى الشريعة؛ حيث إنه لما نزل قوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**، وقوله عز وجل: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْمَيْمَةِ** (٤) بين النبي صلى الله عليه وآله كيفية الصلاة، وكيفية الحج، بالفعل. ويرى الحنابلة أن البيان بالفعل أقوى من البيان بالقول. (٥)

***قال بعض علماء الزيدية: قال الأ-كثر من الأ-صوليين: ويصحّ البيان بكل واحد من الأدلّه السمعيه، وهى: الكتاب، والسنة المقاليه، والإجماع، والفعل، والتقرير، وقد

ص: ١٢٠

١- (١). البقره: ٦٧.

٢- (٢). البقره: ٦٩.

٣- (٣). صحيح البخارى: ٢٥٩/١؛ كنز العمال: ١٥٨٧٨/٦ و١٥٨٧٩ و١٥٨٨٠. وجاء فى كلا المصدرين بألفاظ متعدده اخر تبعاً لتعدد أنواع السقى، فلاحظ.

٤- (٤). آل عمران: ٩٧.

٥- (٥). أصول الفقه الإسلامى: ١٢٤ نقلاً عن المدخل إلى مذهب أحمد؛ نزّهه الخاطر العاطر: ٣٨/٢؛ البحر المحيط: ٧٢/٣.

وقع خلافاً للدقاق الشافعي في الفعل، فقال: لا يصحّ البيان؛ لأنه لا ظاهر له، وإنما البيان بما يصحبه من القول الذي يؤخذ منه. (١)

ونقل الشوكاني عن أبي منصور، أنه قد رتب بعض أصحابنا ذلك، فقال: أعلاه رتبة ما وقع من الدلالة بالخطاب، ثم بالفعل، ثم بالإشارة، ثم بالكتابة، ثم بالتنبيه على العلة، قال: ويقع البيان من الله سبحانه وتعالى بها كلها خلا الإشارة. (٢)

وهكذا، الدليل على وقوع البيان بالكتابة والإشارة هو الوقوع، وأما البيان بترك الفعل، فالنبي صلى الله عليه وآله إذا ترك فعل شيء، فإنه يتبين من الترك نفي وجوب ذلك الفعل؛ إذ الرسول صلى الله عليه وآله لا يترك فعل واجب، ولا يفعل فعل حرام.

وأما السكوت، فالنبي صلى الله عليه وآله إذا سكت عن بيان حكم الحادثة، فيعلم أنه ليس فيها حكم شرعي، أو السكوت بعد السؤال عن حكم الواقعة، فيعلم أن لا حكم للشرع فيها، وإلا لما جاز تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه. (٣)

واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل أن يكون بحيث إذا سُمع وتُوْمَلَّ صَحَّحَ أن يعلم به، ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك.

واعلم - أيضاً - أن كل مفيد من كلام الشارع، وفعله، وسكوته، واستبشاره حيث يكون دليلاً، وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم، كل ذلك بيان؛ لأن جميع ذلك دليل، وإن كان بعضها يفيد غلبه الظن، فهو من حيث إنه يفيد العلم بوجوب العمل قطعاً دليل وبيان، وهو كالتصّ.

نعم، كل ما لا يفيد علماً ولا ظناً ظاهراً، فهو مجمل، وليس ببيان، بل هو محتاج إلى البيان. (٤)

ص: ١٢١

-
- ١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣٧٥؛ صفوه الاختيار: ١١٢-١١٤.
 - ٢- (٢). إرشاد الفحول: ٢٢/٢. وراجع: البحر المحيط: ٦٩/٣.
 - ٣- (٣). الإحكام: ٢٥/٣؛ المحصول: ٦٣٤/٢؛ المستصفى: ٦٩٧/١؛ فواتح الرحموت: ٨٢/٢؛ نزهة الخاطر العاطر: ٣٧/٢؛ إرشاد الفحول: ٢١/٢؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٢٨/١؛ المهذب: ١٢٤٥/٣-١٢٥٣.
 - ٤- (٤). المستصفى: ٦٩٨/١.

*المبين نقيض المجمل، فهو ما دللته على المراد واضحه، وهو قد يكون بيناً بنفسه، مثل قوله تعالى: وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، أو بواسطة الغير، ويسمى ذلك الغير مبيناً (بالكسر).

ثم المبين (بكسر الياء) يصح أن يكون قولاً اتّفاقاً، وفعلاً على الأصحّ، وخالف فيه بعضهم؛ تمسّكاً بأنّ الفعل قد يطول، والبيان به يستلزم تأخيره مع إمكان تعجيله، وأنه غير جائز، والمقدّمات المذكوره كلّها ممنوعه؛ إذ الوقوع خير شاهد على جوازه.

أما القول، فمن الله تعالى كقوله عزّ وجلّ: صَيَّرْنَا فَاغْفُغَ لُونَهَا؛ فإنه بيان للبقرة في قوله تعالى: أَنْ تَذْبُحُوا بَقْرَةَ (١) على الأصحّ، ومن الرسول كقوله صلى الله عليه وآله: «فيما سقت السماء العشر»؛ (٢) فإنه بيان لمقدار الزكاه المأمور بإيتائها.

ثمّ كون الفعل مبيناً قد يعلم بالضرورة من قصده، وقد يعرف بالنظر، كما أمر بمجمل، ثمّ فعل في وقت الحاجة ما يصلح أن يكون بياناً له، فيعلم كونه مبيناً له؛ لأنّه لولاه لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وقد يعلم بتصريحه، كما في قوله صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي».

فإنّه ليس بياناً، بل دليل على كون الفعل بياناً، ويحتمل بعيداً جعل المجموع بياناً، وقد يعلم بغير ذلك، وقد يتركّب من القول و الفعل، كما لو بين بعضاً بالقول وبعضاً بالفعل، والفعل من الرسول صلى الله عليه وآله كصلاته، فإنّها بيان لقوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وكحجّه، فإنه بيان لقوله عزّ وجلّ: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ . (٣)

ص: ١٢٢

١- (١). البقرة: ٦٧ و ٦٩.

٢- (٢). كنز العمّال: ١٥٨٧٩/٦ و ١٥٨٨٠؛ صحيح البخارى: ٢٥٩/١.

٣- (٣). معالم الأصول: ٢١٨؛ الفصول الغرويه: ٢٢٦؛ قوانين الأصول: ٣٤٠؛ مفاتيح الأصول: ٢٣٤-٢٣٦.

بيان العطف، هو أن تعطف مكيلاً أو موزوناً على جملة مجمله، بحيث يكون ذلك بياناً لها.

وبيان التبديل، هو: النسخ، و هو: رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر، أو هو: جعل الشئء مقام شئء آخر.

كل أنواع البيان يجوز من العباد، إلا بيان التبديل، فإنه يختص بالشارع؛ لأن النسخ لا يجوز من قبل العباد. وعلى هذا، بطل استثناء الكل عن الكل، ولا يجوز الرجوع عن الإقرار، والطلاق، والعتاق.

ولو قال: لفلان على ألف قرض، أو ثمن المبيع، وهى زيوف. كان ذلك بيان التغيير عندهما، فيصح موصولاً، و هو بيان التبديل عند أبى حنيفة، فلا يصح وإن كان موصولاً.

و قد عرّف البيان بعضهم بتعريف يخصّ المجمل فقط.

المبين (بفتح الياء) ينقسم إلى قسمين:

الأول: المبين بنفسه، و هو الذى استقلّ بإفاده معناه من غير أن ينضمّ إليه قول أو فعل، ويسمى بالواضح بنفسه.

الثانى: المبين بغيره، و هو الذى لا يستقلّ بإفاده معناه، بل يفتقر إلى دليل يبينه من قول أو فعل ونحو ذلك، ويسمى ذلك الدليل مبيناً (بالكسر).

والمبين قد يكون قولاً، أو كتابه، أو سكوتاً، أو إشاره، و قد يكون فعلاً. من الرسول صلى الله عليه و آله، و قد يكون تركاً للفعل. والدليل على أنّ البيان يحصل بالقول و الكلام و الفعل، هو الوقوع فى الشريعة، والأمثلة على ذلك كثيرة.

والذى عليه الأكثر أنّ الفعل يكون بياناً، وخالف فيه شذمه.

ويرى الحنابلة أنّ البيان بالفعل أقوى من البيان بالقول. وقال البعض: أعلى البيان

رتبه هو القول و الخطاب، ثم الفعل، ثم الإشارة، ثم الكتابه، ثم التنبيه على العله. ويقع البيان من الله سبحانه بها كلها عدا الإشارة.

و إذا ترك النبي صلى الله عليه و آله فعل شىء، فإنه يتبين من الترك نفى وجوب الفعل؛ إذ الرسول صلى الله عليه و آله لا يترك فعل واجب، ولا يفعل فعل حرام. و أما إذا سكت عن بيان حكم الحادته، فيعلم أنه ليس فيها حكم شرعى، وإلا لما جاز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل يكون بحيث إذا سَمِعَ وَتَوَمَّلَ فيه صحَّ أن يعلم به.

ثم كون الفعل مبيناً قد يعلم بالضروره من قصده، و قد يعرف بالنظر، كما أمر بمجمل، ثم فعل فى وقت الحاجة ما يصلح أن يكون بياناً له، فيعلم كونه مبيناً له، و قد يعلم بتصريحه، و قد يعلم بغير ذلك، و قد يتركب من القول و الفعل.

١. ما هو بيان العطف؟

٢. ما هو بيان التبديل؟

٣. لِمَ لا يجوز بيان التبديل من العباد؟

٤. اذكر أقسام المبين (بالفتح) مع توضيح.

٥. اذكر أقسام المبين (بالكسر).

٦. ما هو رأى الحنابلة فى بيان الفعل؟

٧. كيف يعلم كون الفعل مبيناً؟ وضح ضمن أمثله.

٨. اذكر دليل مخالفه البعض فى كون الفعل مبيناً (بالكسر) مع جوابه.

٩. لماذا لا يشترط فى البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد؟

المبحث الثاني سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله

أشاره

ص: ١٢٧

السنة في اللغة، هي: الطريقة، ومنه قوله سبحانه وتعالى: وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا. (١)

وقيل: خصوص الطريقة المحموده المستقيمه، حكى ذلك عن الأزهري، (٢) وقيل: هي الطريقة المعتاده، سواء كانت حسنة أم سيئة، كما في الحديث الصحيح:

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَلَهُ زُرَّهَا وَزُرَّ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

(٣)

وقال ابن فارس: السنة: هي السيرة، وسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم: سيرته. (٤)

وقال ابن الأثير: الأصل فيها الطريقة و السيرة، و إذا اطلقت في الشرع فإنما يراد بها ما أمر به النبي -صلى الله عليه وسلم-، ونهى عنه، وندب إليه قولاً وفعلاً، مما لم ينطق به الكتاب العزيز، ولهذا يقال في أدلة الشرع: الكتاب، والسنة، أي: القرآن، والحديث. (٥)

ص: ١٢٩

١- (١). الأجزاء: ٦٢.

٢- (٢). مقباس الهداية: ٢٦.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ٧٩/١؛ الأصول العامة: ١٢١؛ صحيح مسلم: ٤٥٤ ح ٢٣٤٨ كتاب الزكاة.

٤- (٤). معجم مقاييس اللغة: ٤٥٣ كتاب السين؛ أقرب الموارد: ٥٥٠/١؛ المصباح المنير: ٣٤٥/١؛ مجمع البحرين: ٥١٠.

٥- (٥). النهاية في غريب الحديث و الأثر: ٤٠٩/٢.

وقال الشريف الجرجاني: السنّه في اللّغه الطريقه، مرضيه كانت أو غير مرضيه، وفي الشريعه: هي الطريقه المسلوكه في الدّين، من غير افتراض ولا وجوب. (١)

وقال الشريف المرتضى: السنّه فعلٌ داوم عليه الرسول صلى الله عليه وآله من النوافل، وأكّد الأمر على غيره بالدوام عليه. وقيل: كلّ فعل داوم الرسول ولم يثبت أنّه مخصوص. (٢)

ونقل الشوكاني و الزركشى عن بعض أهل اللّغه، هي بمعنى الطريقه المسلوكه.

وقال إلكيا: معناها الدوام، فقولنا: سنّته، معناه الأمر بإدامته من قولهم: سننتُ الماء، إذا و اليت في صبّه. وقال ابن فارس في فقه العربيه: وكره العلماء قول من قال: سنّته أبي بكر وعمر، وإّما يقال: فرض الله وسنّته، وسنّته رسوله. (٣)

ونقل عن الدّبوسى: ذكر أصحاب الشّافعى أنّ السنّه المطلقه عند صاحبنا تنصرف إلى سنّه الرسول، وأنّه على مذهبه صحيح، لأنّه لا يرى أتباع الصحابي إلا بحجّه، كما لا يتّبع من بعده إلا بحجّه. (٤)

السنّه عند الفقهاء

تُطلق السنّه في عرف الفقهاء على ما يقابل البدعه، ويراد بها كلّ حكم يستند إلى اصول الشريعه في مقابل البدعه، (٥) فإنّها تُطلق على ما خالف اصول الشريعه ولم يوافق السنّه. وتطلق على ما ليس بواجب.

خلاصه الكلام: إنّ السنّه في اصطلاح الفقهاء تطلق على معان كثيره:

منها: الطريقه المسلوكه في الدّين، من غير افتراض ولا وجوب.

ص: ١٣٠

١- (١). التعريفات: ١٩٤.

٢- (٢). رسائل الشريف المرتضى: ٢٧٣/٢ رساله الحدود و الحقائق.

٣- (٣). البحر المحيط: ٢٣٦/٣؛ إرشاد الفحول: ٧٩/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٤٩/١.

٤- (٤). البحر المحيط: ٢٣٦/٣؛ الإحكام: ٣٢٥/٢ المسأله الثالثه.

٥- (٥). كشف الغطاء: ٢٦٩/١؛ الأصول العامه: ١٢١.

ومنها: ما طلب الشارع فعله طلباً مؤكداً غير جازم.

ومنها: الفعل الذي واظب عليه النبي صلى الله عليه وآله، ولم يدل دليل على وجوبه.

ومنها: ما يستحق الثواب بفعله، ولا يعاقب بتركه. (١)

فالمراد بالسنة عندهم، هو كل ما يتقرب به إلى الله تعالى من العبادات، مما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه، فيشمل ذلك: النافلة، والمندوب، والتطوع، والمستحب، وغير ذلك من الطاعة والقربة والفضيلة.

وقال أبو إسحاق الشاطبي: ويطلق لفظ السنة في مقابلة البدعه، فيقال: فلان على سنة. إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وآله، كان ذلك ممّا نُصَّ عليه في الكتاب أو لا. ويقال: فلان على بدعه، إذا عمل على خلاف ذلك، وكأنّ هذا الإطلاق إنّما اعتُبر فيه عمل صاحب الشريعة، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب. (٢)

تنبيه

قالوا: إنّ السنة في الشريعة -بمعنى الطريقة المسلوكه في الدين، ويطلب المرء بإقامتها من غير افتراض ووجوب- نوعان:

مؤكّده، ويقال لها: سنة هدى، وهى ما يكون إقامتها تكميلاً -للدّين، وتتعلّق بتركها كراهه أو إساءه، كالأذان والإقامة، والسنن الرواتب. أو يقال: أخذها هدىً، وتركها ضلاله.

وغير مؤكّده، ويقال لها: سنة الزوائد، وهى التى أخذها هدىً، أى: إقامتها حسنه، ولا يتعلّق بتركها كراهه ولا إساءه، كسير النبي صلى الله عليه وآله في قيامه وقعوده ولباسه وأكله، أو

ص: ١٣١

١- (١). فواتح الرحموت: ١٧٢/٢؛ إرشاد الفحول: ٧٩/١؛ البحر المحييط: ٢٣٦/٣؛ المهارة الأصولية وأثرها: ٧٥؛ الوجيز: ١٦١؛ المهذب: ٦٣٦/٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥٠؛ التعريفات: ١٩٦.

٢- (٢). الموافقات: ٥/٤؛ وراجع: أصول الفقه للخضرى: ٢١٣.

يقال: أخذها هدياً، وصدّه مكروه كراهه تنزيه، وتثبت بمواظبه النبي صلى الله عليه وآله في لباسه وقيامه وقعوده. (١)

السنة عند المحدثين

وتُطلق السنة -عند المحدثين- على ما اثر عن النبي صلى الله عليه وآله، من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفه خلقه، أو سيره. (٢)

**وعند الإماميه تُطلق على ما اثر عن النبي، أو مطلق المعصوم عليه السلام، من قول، أو فعل، أو تقرير.

فلم يقصر المحدثون السنة على إفاده الحكم الشرعي، بل توسّعوا في الأخلاق، بخلاف الأصوليين، فإنهم قصرها على ما يفيد حكماً شرعياً فقط.

السنة عند أهل الكلام

وتُطلق السنة -عند المتكلمين- على ما يقابل البدعه، يقال: فلان من أهل السنة، إذا كان عمله على وفق ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وآله، ويقال: فلان على بدعه، إذا عمل على خلاف ذلك.

قال المحقق السيد الحكيم: وربما استعمل الكلاميون السنة على ما يقابل البدعه، ويراد بها كلّ حكم يستند إلى اصول الشريعة، في مقابل البدعه، فإنها تطلق على ما خالف اصول الشريعة، ولم يوافق السنة. كما تطلق في اصطلاح آخر لهم على ما يرخّج جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض، وهي بذلك ترادف كلمه المستحب. (٣)

ص: ١٣٢

١- (١). التعريفات: ١٩٥؛ الوجيز: ٣٩.

٢- (٢). المهذب: ٦٣٦/٢؛ شرح المعالم: ٤٩/١.

٣- (٣). الأصول العامه للفقّه المقارن: ١٢١١٢٢.

السنة في اصطلاح الأصوليين: كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله، من قول، أو فعل، أو تقرير. وزاد أكثر علماء أهل السنة قيد غير القرآن. (١)

قال الشاطبي في الموافقات: يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولاً عن النبي صلى الله عليه وآله على الخصوص، مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام، كان بياناً لما في الكتاب أو لا. (٢)

وبعضهم عبر بقوله: غير الوحي، بدلاً عن عبارته غير القرآن. (٣)

وقيل في تعريفها: هي ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية، مما ليس بمتلو، ولا هو معجز، ولا داخل في المعجز. (٤)

* أقول: قيد غير القرآن، وغير الوحي، قيد لا - محلّ لهما؛ لأن القرآن صدر عن الله تعالى. نعم، بلغه النبي صلى الله عليه وآله، فهو لا يصدق عليه أنه قوله.

أمّا فقهاء الإمامية، فلما ثبت لديهم - كما سيأتي - أنّ المعصوم من آل البيت عليهم السلام يجرى قوله مجرى قول النبي صلى الله عليه وآله، من كونه حجّجاً على العباد، وواجب الاتّباع، فقد توسّعت في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين، أو فعله، أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره. (٥)

وقيل في تعريفها: السنة قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ، وفعله، وتقريره،

ص: ١٣٣

١- (١). فواتح الرحموت: ١٧٢/٢؛ شرح التلويح: ٣/٢؛ نزهة الخاطر العاطر: ١٥٩/١؛ إرشاد الفحول: ٧٩/١؛ الوجيز: ١٦١؛ المهذب: ٦٣٤/٢؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٥٠/١؛ البحر المحيط: ٢٣٦/٣؛ المهارة الأصولية وأثرها: ٧٥؛ أصول الفقه للخضري: ٢١٣.

٢- (٢). الموافقات: ٥/٤.

٣- (٣). المهذب: ٦٣٥/٢.

٤- (٤). الأحكام: ١٤٥/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٥٠/١.

٥- (٥). أصول الفقه للمظفر: ٣٢٣/٢.

غير القرآن، ولا- عادى. وما يحكى أحد الثلاثة يسمّى خيراً وحديثاً، وهو قدسى، ونبوى، وإمامى، والكلّ حجّه، والغرض منها ما يتعلّق بالأحكام. (١)

وقال الشهيد فى الذكرى: السنّه هى طريقه النبى صلى الله عليه وآله، أو الإمام المحكيه عنه، فالنبى بالأصالة، والإمام بالنيابة، وهى ثلاثه: قول، وفعل، وتقرير. (٢)

الخلاصه

السنّه فى اللغه هى الطريقه، ومنه قوله تعالى: **وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّهِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**، وقيل: خصوص الطريقه المحموده المستقيمه، وقيل: هى الطريقه المعتاده سواء كانت حسنه أم سيئه، وقال ابن فارس: السنّه هى السيره، وسنّه رسول الله- صلى الله عليه وسلم: سيرته.

وقال الجرجانى: السنّه فى اللغه الطريقه، مرضيه كانت أو غير مرضيه، وفى الشريعة، هى: الطريقه المسلوكه فى الدين، من غير افتراض ولا وجوب.

وقال إلكيا: معناها الدوام.

وقال الشريف المرتضى: السنّه فعلٌ داوم عليه الرسول صلى الله عليه وآله من النوافل، وأكّد الأمر على غيره بالدوام عليه.

وتُطلق عند الفقهاء على ما يقابل البدعه، ويراد بها كلّ حكم يستند إلى اصول الشريعة فى مقابل البدعه، فإنّها تُطلق على ما خالف اصول الشريعة، ولم يوافق السنّه.

إنّ السنّه فى اصطلاح الفقهاء تطلق على معان كثيره:

منها الطريقه المسلوكه فى الدين، من غير افتراض ولا وجوب.

ومنها: ما طلب الشارع فعله طلباً مؤكّداً غير جازم.

ومنها: الفعل الذى واطب عليه النبى صلى الله عليه وآله، ولم يدلّ دليل على وجوبه.

ص: ١٣٤

١- (١). مفاتيح الأصول: ٣٢٨؛ مقباس الهدايه: ٢٦.

٢- (٢). ذكرى الشيعة: ١/٤٧؛ المعبر: ١/٢٨.

ومنها: ما يستحق الثواب بفعله، ولا يعاقب بتركه.

والسنّة نوعان: الأول: مؤكّده، ويقال لها: سنّة هدى، وهى ما يكون إقامتها تكميلاً للدين. أو يقال: أخذها هدى وتركها ضلاله.

والثانى غير مؤكّده، ويقال لها: سنّة الزوائد، وهى التى أخذها هدى، ولا يتعلّق بتركها كراهه ولا إساءه.

وعند المحدّثين تُطلق على ما اِثّر عن النبى صلى الله عليه و آله، من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقريرٍ، أو صفه خلقيه، أو سيره. وعند الإماميه تُطلق على ما اِثّر عن النبى، أو مطلق المعصوم، من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقريرٍ.

وتُطلق عند المتكلمين على ما يقابل البدعه، يقال: فلان من أهل السنّة، إذا كان عمله على وفق ما كان عليه الرسول صلى الله عليه و آله. ويقال: فلان على بدعه، إذا عمل على خلاف ذلك.

و أمّا السنّة فى اصطلاح الأصوليين، فهى كلّ ما صدر عن النبى صلى الله عليه و آله، من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقريرٍ، وزاد أكثر علماء أهل السنّة قيد غير القرآن.

قال الشاطبى: تُطلق السنّة على ما جاء منقولاً عن النبى صلى الله عليه و آله على الخصوص، ممّا لم ينصّ عليه فى الكتاب العزيز، بل إنّما نصّ عليه من جهته عليه الصلاه و السلام، كان بياناً لما فى الكتاب أو لا.

وقيل: هى ما صدر عن الرسول من الأدلّه الشرعيه، ممّا ليس بمتلوّ، ولا هو معجز، ولا داخل فى المعجز.

أقول: قيد غير القرآن، وغير الوحى، قيدٌ لا محلّ لهما؛ لأنّ القرآن صدرَ عن الله تعالى. نعم، بلّغه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله، فلا يصدق عليه أنّه قوله.

أمّا علماء الإماميه من الفقهاء والأصوليين، فلمّا ثبت لديهم - كما سيّجىء - أنّ المعصوم من آل البيت يجرى قوله مجرى قول النبى صلى الله عليه و آله، من كونه حجّه على العباد

وواجب الاتّباع، فقد توسّعوا فى اصطلاح السنّه إلى ما يشمل قول كلّ واحد من المعصومين، أو فعله، أو تقريره، فكانت السنّه باصطلاحهم: قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره.

وقيل فى تعريف السنّه عند الأصوليين: قولٌ من لا يجوز عليه الكذب و الخطأ، وفعله، وتقريره، غير القرآن، ولا عادى.

ص: ١٣٦

١. اذكر ثلاثة معانٍ من المعاني اللغوية للسنة.
٢. اذكر معنى السنة عند الفقهاء.
٣. اذكر أنواع السنة عند الفقهاء.
٤. ما هي السنة عند الأصوليين؟
٥. لماذا يكون قيد غير القرآن وقيد غير الوحي قيداً لا محلّ لهما؟
٦. لماذا توسع علماء الإمامية في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره؟

*قال الشاشى: الخبر على أقسام: خبر رسول الله-صلى الله عليه وسلم-بمنزله الكتاب فى حق لزوم العلم و العمل به،فإن من أطاعه فقد أطاع الله،فما مرّ ذكره من بحث الخاصّ و العامّ المشترك و المجمل فى الكتاب،فهو كذلك فى حق السنه. (١)

ثبوت حجيه السنه المطهره واستقلالها بتشريع الأحكام ضروره دينيه اتفق عليها من يعتدّ به من أهل العلم،ولا يخالف فى ذلك إلا من لا حظّ له فى دين الإسلام.وأيضاً اتفقوا على أنّ السنه النبويه كالقرآن فى تحليل الحلال و تحريم الحرام. (٢)

واستدلوا على أنّ السنه مصدر من مصادر التشريع،ودليل من أدلّه الأحكام،بأدلّه كثيره من القرآن،والسنه،والمعقول،والإجماع.

الاستدلال بالقرآن

أما القرآن،فمنه قوله تعالى: **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ .** (٣)

ص: ١٣٩

١- (١). أصول الشاشى: ٧٣-٧٤.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٨٠/١؛ المهارة الأصوليه وأثرها: ٧٧.

٣- (٣). النجم: ٣٤.

و هذا دليلٌ على أنّ ما ينطق به الرسول صلى الله عليه و آله و حى من عند الله يلزم أتباعه.

ومنه قوله تعالى: قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ . (١)

وقوله تعالى: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ . (٢)

وقوله تعالى: وَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا . (٣)

وقوله تعالى: فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ . (٤)

وقوله تعالى: وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ . (٥) وحيث إنّ القرآن واجب الاتّباع؛ لأنّه من الله، فكذا أقوال الرسول صلى الله عليه و آله؛ لأنّها من الله أيضاً.

وحسبنا فى الاستدلال قوله تعالى: وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ؛ (٦) حيث أعطى الله تعالى نبيه وظيفه البيان لمعاني القرآن و الشرح لأحكامه المجمله، فيكون بيانه متمماً للقرآن، و ضرورياً لاستفاده الحكم الشرعى، فيكون دليلاً من أدلّه الأحكام. (٧)

أقول: لا- ريب فى دلالة هذه الآيات فى الجملة؛ لأنّها أخصّ من المدعى؛ إذ لا تشمل غير القول إلا بضرب من التجوّز، والمراد إثبات عموم حجّيتها لمطلق السنّه قولاً و فعلاً و تقريراً.

ص: ١٤٠

١- (١). آل عمران: ٣٢.

٢- (٢). النساء: ٨٠.

٣- (٣). الحشر: ٧.

٤- (٤). النساء: ٦٥.

٥- (٥). الأحزاب: ٣٦.

٦- (٦). النحل: ٤٤.

٧- (٧). الوجيز: ١٦٢؛ المهارة الأصولية: ٧٧-٧٨؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥٥-

٤٥٦؛ الأحكام: ١/١٥١؛ الموافقات: ٤/٩١٠؛ المستصفى: ١/٣٨٤؛ المهذب: ٢/٦٣٨٦٣٩؛ الأصول العامّة للفقه المقارن: ١٢٦؛ أصول الفقه للخضرى: ٢٣٨.

أما السنة، فقد استدلل بها غير واحد من الأصوليين، ولكن نكتفى بما ذكره الشوكاني، والسيد المحقق الحكيم، والزحيلي.

*أمّا الشوكاني، فقال: وقد ثبت عنه -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «ألا - وإني أوتيت القرآن ومثله معه»؛ (١) أي: أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن. وقال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب. (٢)

*وقال الزحيلي: وقد أيد الرسول -صلى الله عليه وسلم- هذه المعاني، فقال في حجّه الوداع:

تركتُ فيكم أمرين ما أن اعتصمتم بهما فلن تضلّوا أبداً: كتاب الله، وسنّته نبيه. (٣)

وقال فيما يرويه المقدم بن معد يكرب: ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجلٌ شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه.

وفى لفظ: ...ألا وإن ما حرّم رسول الله كما حرّم الله. (٤) و (٥)

*وقال السيد الحكيم -بعد ذكر قوله صلى الله عليه وآله في حجّه الوداع، وإقراره لمعاذ بن جبل لما قال: أقضى بكتاب الله فإن لم أجد فسنة رسوله: يقول الأستاذ عمر عبد الله: إن النبي -صلى الله عليه وسلم- اعتبر السنة دليلاً من الأدلة الشرعية، ومصدراً من مصادر التشريع، كما دلّ على ذلك حديث معاذ بن جبل، حينما بعثه الرسول إلى اليمن. ثم قال: وهذا النوع من الاستدلال لا يخلو من غرابه؛ لوضوح لزوم الدور فيه؛

ص: ١٤١

١- (١). سنن أبي داود: ٢٦٣/٤ ح ٤٦٠٤ باب لزوم السنة؛ مسند أحمد بن حنبل: ١١٥/٥ ح ١٦٧٢٢.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٨٠/١.

٣- (٣). الموطأ: ٨٩٩/٢ كتاب القدر؛ جامع الأصول: ٢٦٩/١ ح ٦٤ الكتاب الثاني في الاعتصام بالكتاب والسنة.

٤- (٤). سنن أبي داود: ٢٦٣/٤ ح ٤٦٠٤؛ مسند أحمد بن حنبل: ١١٥/٥ ح ١٦٧٢٢.

٥- (٥). أصول الفقه الإسلامي: ٤٥٦/١.

لأن حجّيه هذه الأدلّة موقوفه على كونها من السنّه، وكون السنّه حجّه، فلو توقّف ثبوت حجّيه السنّه عليها لزم الدور. (١)

الاستدلال بالإجماع

* أمّا الإجماع، فقد حكاه غير واحد من الباحثين، مثلاً: قال الخضرى: قد أجمع المسلمون على أنّ سنّه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حجّه فى الدّين، ودليلٌ من أدلّه الأحكام. (٢)

وقال فى إرشاد الفحول: اعلم أنّه قد اتّفق من يعتدّ به من أهل العلم، على أنّ السنّه المطهّره مستقلّه بتشريع الأحكام، وأنّها كالقرآن فى تحليل الحلال وتحريم الحرام. (٣)

وأيضاً قيل: فقد اجتمع المسلمون -من عهد النّبى -صلى الله عليه وسلم- وحتىّ يومنا هذا- على وجوب الأخذ بالأحكام التى جاءت بها السنّه النبويه، وضروره الرجوع إليها لمعرفة الأحكام الشرعيه و العمل بمقتضاها، فما كان الصحابه -ولا من جاء بعدهم- يفرّقون بين حكم ورد فى القرآن، وبين حكم وردت به السنّه، فالجميع عندهم واجب الاتّباع. (٤)

** وقال المحقّق السيد الحكيم: وقد حكاه غير واحد من الباحثين، يقول خلاف: أجمع المسلمون على أنّ ما صدر عن رسول الله - من قول أو فعل أو تقرير وكان مقصوداً به التشريع والافتداء - ونُقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع، أو الظنّ الراجح بصدقه، يكون حجّه على المسلمين.

ص: ١٤٢

١- (١). الأصول العامّة: ١٢٨.

٢- (٢). أصول الفقه للخضرى: ٢٣٨.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ٨٠/١؛ المهارة الأصوليه وأثرها: ٧٧.

٤- (٤). الوجيز: ١٦٣؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥٦٤٥٧؛ المهذب: ٢/٦٣٩.

وفى سلم الوصول: الإجماع العملى - من عهد الرسول إلى يومنا هذا - على اعتبار السنّه دليلاً تستمد منه الأحكام، فإنّ المسلمين فى جميع العصور استدّلوا على الأحكام الشرعيه بما صحّ من أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله، ولم يختلفوا فى وجوب العمل بما ورد فى السنّه. (١)

نعم، نقله الإجماع كثيرون، إلا أنّ الكلام فى حجّيه أصل الإجماع عند البعض، وفى مصدر حجّيته لدى الآخر؛ لأننا إن أنكرنا حجّيه الإجماع، أو قلنا: إنّ مصدره ودليل حجّيته السنّه، لم يصلح للدليله هنا، أمّا مع إنكار الحجّيه، فواضح، و أمّا مع انحصار مصدره بالسنّه، فيلزم الدور؛ لوضوح أنّ حجّيه الإجماع تكون موقوفه على حجّيه السنّه، فإذا كانت حجّيه السنّه متوقّفه على حجّيه الإجماع، كانت المسأله دائره. (٢)

الخلاصه

خبر رسول الله صلى الله عليه وآله بمنزله الكتاب فى حق لزوم العلم والعمل به، فإنّ من أطاعه فقد أطاع الله.

ثبوت حجّيه السنّه المطهره واستقلالها بتشريع الأحكام ضروره دينيه، اتفق عليها من يعتدّ به من أهل العلم، ولا يخالف فى ذلك إلا من لا حظّ له فى دين الإسلام.

واستدلّوا على أنّ السنّه مصدر من مصادر التشريع بأدله كثيره، من القرآن، والسنّه، والمعقول، والإجماع.

أمّا القرآن، فقولته تعالى: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، وقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَارْتَابِعُوا لِرَسُولِهِ، وقوله: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا، وغير ذلك من الآيات، وحيث إنّ القرآن واجب الاتّباع، فكذا أقوال الرسول صلى الله عليه وآله و آله واجبه الاتّباع؛ لأنها وحى من الله أيضاً، وحسبنا فى الاستدلال قوله تعالى: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ

ص: ١٤٣

١- (١). الاصول العامه: ١٢٧.

٢- (٢). المصدر.

لُتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ، حيث أعطى الله تعالى نبيه وظيفه البيان لمعاني القرآن، والشرح لأحكامه المجمله، فيكون بيانه متمماً للقرآن.

أقول: لا-ريب في دلالة هذه الآيات في الجملة؛ لأنها أخص من المدعى، إذ لا تشمل غير القول إلا بضرب من التجوز، والمراد إثبات عموم حجيتها لمطلق السنه، قولاً، وفعلاً، وتقريراً.

و أما السنه، فقد استدلل بها غير واحد من الأصوليين. ونكتفى بما ذكره الشوكاني، والمحقق السيد الحكيم، والزحيلي.

أما الشوكاني فقال: ثبت عنه-صلى الله عليه وسلم-أنه قال: «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه».

أى: أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنه التي لم ينطق بها القرآن.

وقال الزحيلي: وقد أيد الرسول-صلى الله عليه وسلم-هذه المعاني، فقال في حجه الوداع:

تركت فيكم أمرين، ما إن اعتصمتم بهما فلن تضلوا أبداً: كتاب الله، وسننه نبيه.

وقال السيد الحكيم: إن النبي صلى الله عليه وآله اعتبر السنه دليلاً من الأدله الشرعيه، ومصدراً من مصادر التشريع، كما دل على ذلك حديث معاذ بن جبل، حينما بعثه الرسول إلى اليمن. وقال: وهذا النوع من الاستدلال لا يخلو من غرابه؛ لوضوح لزوم الدور فيه؛ لأن حجيه هذه الأدله موقوفه على كونها من السنه، وكون السنه حجه، فلو توقفت ثبوت حجيه السنه عليها لزم الدور.

و أما الإجماع، فقد حكاه غير واحد من الباحثين. قال الشوكاني: اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنه المطهره مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام. وأيضاً قيل: اجتمع المسلمون-من عهد النبي-صلى الله عليه وسلم-وحتى يومنا هذا-على وجوب الأخذ بالأحكام التي

جاءت بها السنّة النبويه، وضروره الرجوع إليها لمعرفة الأحكام الشرعيه و العمل بمقتضاها، فما كان الصحابه-ولا من جاء بعدهم- يفرّقون بين حكم ورد في القرآن، وبين حكم وردت به السنّة، فالجميع عندهم واجب الاتّباع.

والإجماع العملي، من عهد الرسول إلى يومنا هذا، يعتبر السنّة دليلاً تُستمدّ منه الأحكام، فالمسلمون في جميع الأعصار استدلّوا على الأحكام الشرعيه بما صحّ من أحاديث الرسول صلى الله عليه و آله، ولم يختلفوا في وجوب العمل بما ورد في السنّة.

إنّ الإشكال لدى البعض في حجّيه أصل الإجماع، وفي مصدر حجّيته لدى الآخر؛ فإنّ أنكرنا حجّيه الإجماع، أو قلنا: إنّ مصدره ودليل حجّيته السنّة، لم يصلح للدليليه هنا، أمّا مع إنكار الحجّيه فواضح، و أمّا مع انحصار مصدره بالسنّة، فيلزم الدور؛ لوضوح أنّ حجّيه الإجماع موقوفه على حجّيه السنّة، فإذا كانت حجّيه السنّة متوقّفه على حجّيه الإجماع كانت المسأله دائره، وهي محال.

١. لماذا تدلّ الآيات الواردة في بدايه الدرس على حجّيه السنّه؟
٢. لماذا يكون دلالة هذه الآيات على حجّيه السنّه فى الجملة؟
٣. لماذا يكون الاستدلال بحديث معاذ بن جبل، وما قاله صلى الله عليه و آله فى حجّه البلاغ غير خال من الغرابه؟
٤. اذكر الإجماع القولى و العملى على اعتبار السنّه دليلاً تُستمدّ منه الأحكام.
٥. اذكر إيراد السيد الحكيم على الاستدلال بالإجماع.

*قال الغزالي وابن قدامه المقدسي: قول رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حجه؛ لدلاله المعجزه على صدقه، ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه، وتحذيره من مخالفتنا لأمره، وهو دليل قاطع على من سمعه منه شفاهاً؛ ولأنه و ما يُنطقُ عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى . (١) و (٢)

وقال الزحيلي: المعقول هو أن الله تعالى أمر رسوله بتبليغ رسالته، واتباع وحيه. والتبليغ كان بإقراء القرآن، وبيانه عليه الصلاة و السلام، و قد قامت الأدله على عصمته من الخطأ، والسهو، وصدور الذنب منه. وعلى ذلك، فالشريعة هي القرآن وأقواله عليه الصلاة و السلام.

ثم إن القرآن غالباً ما يحتاج إلى بيان مجمله، وتقييد مطلقه، وتخصيص عامه، مثل قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ، (٣) وقوله: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ، (٤) وقوله تعالى:

ص: ١٤٧

١- (١). النجم: ٣٤.

٢- (٢). المستصفى: ١/٣٨٤؛ نزوه خاطر العاطر: ١/١٥٩١٦٠.

٣- (٣). البقره: ٤٣.

٤- (٤). البقره: ١٨٣.

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ، (١) وقوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ، (٢) ونحو ذلك ممّا يحتاج إلى البيان و التفصيل، وقد قامت السنّه القولية و الفعلية بتلك المهمّه، و هذه هى مهمّه الرسول عليه الصلاه و السلام، قال تعالى: وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ، (٣) وكان جبرئيل عليه السّلام ينزل على الرسول بالسنّه كما ينزل عليه بالقرآن، وقال تعالى: وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ . (٤)

ولو لم تكن هذه السنّه حجّه على المسلمين ما أمكن تنفيذ فرائض القرآن، ولا اتباع أحكامه.

قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنّه من السنّه إلى الكتاب. وقال ابن عبد البر: إنّها تقضى عليه، وتبين المراد منه....

والخلاصه: إنّ إنكار حجّيه السنّه يترتب عليه أمرٌ خطير في الدّين؛ فإنّ الأخذ به يترتب عليه الألف نفيهم الصلاه، والزكاه، والحجّ، وغيرها من الفرائض المجمله في القرآن، والتي تولّتها السنّه بالبيان، إلا على القدر اللّغوى منها، وبهذا تسقط الصلوات و الزكوات التي تواتر لدى الكافّه فرضها، حتّى أصبح العلم بها من ضرورات العلم بالدّين، وقائل ذلك ليس من الإسلام في شىء.

وقال ابن بدران: وكلّ من له إمامٌ بالعلم يعلم أنّ ثبوت حجّيه السنّه المطهّره واستقلالها بتشريع الأحكام ضروره دينيه، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظّ له في دين الإسلام. (٥)

ص: ١٤٨

١- (١). آل عمران: ٩٧.

٢- (٢). المائدة: ٣٨.

٣- (٣). النحل: ٤٤.

٤- (٤). النجم: ٣-٤.

٥- (٥). أصول الفقه الإسلامى: ١/١؛ ٤٥٧٤٦٠؛ الوجيز: ١٦٣؛ المهارة الأصوليه وأثرها: ٧٨٧٩؛ المهذب: ٢/٢؛ ٦٣٩٦٤٠؛ البحر المحيط: ٣/٢٣٧.

يراد من دليل العقل هنا خصوص ما دلّ على عصمه النبي صلى الله عليه وآله، وامتناع صدور الذنب والغفلة والخطأ والسهو منه؛ ليمكن القطع بكون ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وتقريرات هي من قبيل التشريع، إذ مع العصمة لا بد أن تكون جملة تصرفاته -القوليه والفعليه، وما يتصل بها من إقرار- موافقةً للشريعة، وهو معنى حجيتها.

وهذا الدليل -كما قيل- من أمتن ما يمكن أن يذكر من الأدلة على حجيه السنّه، وإنكاره مساوق لإنكار النبوه من وجهه عقليه. إذ مع إمكان صدور المعصيه منه، أو الخطأ في التبليغ، أو السهو، أو الغفلة، لا يمكن الوثوق أو القطع بما يدعى تأديته عن الله تعالى؛ لاحتمال العصيان، أو السهو، أو الغفلة، أو الخطأ منه، ولا مدفع لهذا الاحتمال، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن تماميه الاحتجاج له أو عليه، حتى في مجال دعواه النبوه، فإذا ثبت نبوته بالأدلة العقلية، فقد ثبتت عصمته حتماً للتلازم بينهما.

هدايه

**اعلم أنّ لوصل كلّ مخلوق إلى كماله الذي خلق له سنناً وقوانين، منها: الهدايه الإلهيه، والدين الحقّ، ولما كان تحقّق هذا الكمال يتوقّف على هدايه الإنسان إلى دين الحقّ، وتبليغ القوانين الإلهيه وتنفيذها، وكان النبي هو المتكفل لتربيته الإنسان وفق هذه السنّه، فلو حصل تخلف في التبليغ أو التنفيذ، لكان نقضاً للغرض، ولا يكون تخلف هذا المبلّغ والمربّي بالتربيه الإلهيه إلا من جهه الخطأ أو الهوى، وأى منهما كان، فلا يحصل الغرض الأقصى، فكمال الهدايه الإلهيه يتطلّب كمال الهادي، وعصمه القانون الإلهي، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (1) تستلزم عصمه المعلم والمربّي.

وأيضاً نقول: إنّ الغرض من بعثه النبي لا يتحقّق إلا بإطاعته في أمره ونهيه،

ص: ١٤٩

وأفعاله، وتقريراته؛ إذ تكون جملة تصرّفاتة-القوليه و الفعليه، وما يتصل بها من إقرار-من القوانين الإلهيه، والسنة النبويه، وبما أنّ إطاعه المخطئ و العاصي لا تجوز، فلو لم يكن النبي معصوماً لم تجب طاعته، فيلزم نقض الغرض وبطلان نتيجه البعثه. (١)

قال المحقق الخواجه نصير الدين الطوسي (٢): إنّ النبي يجب متابعتة، فإذا فعل

ص: ١٥٠

١- (١). منهاج الصالحين، مقدّمه في اصول الدين: ٦١/١-٦٢.

٢- (٢). هو الفيلسوف المحقق، أستاذ البشر، وأعلم أهل البدو و الحضر، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي الجهرودي، سلطان العلماء و المحققين، وأفضل الحكماء و المتكلمين، ممدوح أكابر الآفاق، ومجمع مكارم الأخلاق، الذي لا يحتاج إلى التعريف لغايه شهرته. ولد في ١١ جمادى الأولى سنة ٥٩٧ هـ بطوس، ونشأ بها، ولذلك اشتهر بالطوسي، وكان أصله من جهرود من أعمال قم، وتوفّي في يوم الغدير سنة ٥٦٢ هـ، ودُفن في جوار الإمامين: موسى بن جعفر الكاظم، ومحمّد بن علي الجواد ابن الرضا عليهم السلام، في المكان الذي أعدّ للناصر العباسي، فلم يدفن فيه، وقيل في تاريخ وفاته بالفارسيه: نصير ملّت و دين پادشاه كشور فضل يگانه اي كه چه او، مادر زمانه نژاد بسال ششصد و هفتاد و دو بندي الحجه بروز هيچدهممش در گذشت در بغداد حُكي أنّه قدس سره قد عمل الرصد العظيم بمدينة مراغه، وأتخذ في ذلك خزانه عظيمه ملاًها من الكتب و كانت تزيد على أربعمئه ألف مجلد. قال في حقه آيه الله العلامة الحلّي في الإجازته الكبيره: وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقليه و النقليه، وله مصنّفات كثيره في العلوم الحكيميه، والأحكام الشرعيه على مذهب الإماميه، وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق، قرأت عليه إلهيات الشفاء لأبي علي سينا، وبعض التذكرة في الهيئه تصنيفه رحمه الله، وله تصانيف كثيره منها: ١. تجريد الكلام، و هو كتاب كامل، و وصفه الفاضل القوشجي بأنّه مخزون بالعجائب، مشحون بالغرائب، صغير الحجم، وجيز النظم، كثير العلم، جليل الشأن، حسن الانتظام، مقبول الأئمه العظام، لم يظفر بمثله علماء الأمصار، و هو في الاشتهار كالشمس في رائعه النهار. ٢. التذكرة النصيريه في علم الهيئه. ٣. الأخلاق الناصريه. ٤. آداب المتعلمين. ٥. أوصاف الأشراف. ٦. قواعد العقائد. ٧. تحرير المجسطي. ٨. تحرير الهندسه لأقليدس. ٩. تلخيص المحصّل، و هو مختصر لكتاب محصّل أفكار المتقدمين و المتأخرين للفخر الرازي. ١٠. حلّ مشكلات الإشارات لابن سينا، ١١. شرح قسم الإلهيات من الإشارات... إلى غير ذلك. الكنى و الألقاب: ٢٠٨٢١٠/٣؛ محبوب القلوب: ٢/٤١٤-٤١٥.

معصيه، فأما أن يجب متابعتها أو لا، والثاني باطل؛ لانتفاء فائده البعثة، والأول باطل؛ لأن المعصيه لا يجوز فعلها.

ولما كان البحث حول العصمه وشؤونها وأدلتها من بحوث علم الكلام، نكتفى بما ذكرناه؛ لأن الأصوليين و الفقهاء مجتمعون على اعتبار حجيه السنه قولاً وفعلاً وتقريراً- كما علمت آنفاً- وهو حسبنا في هذا المجال، على أن حجيتها كما سبق ضروره دينيه، لا يمكن لمسلم أن ينكرها، وهو باق على الإسلام، والاعتراف بها ينطوي على الاعتراف بالعصمه حتماً، وعدم جواز الخطأ عليه، خلافاً لما ذكر عن جماعه من المعتزله؛ حيث جوزوا الصغائر على الأنبياء- أمياً على السهو أو على سبيل التأويل، أو لأنها محبطه بكثره ثوابهم- ولما ذكر عن الأشاعره و الحشويه؛ لأنهم ذهبوا إلى أنه يجوز عليهم الصغائر إلا الكفر و الكذب. (١)

لكن الشوكاني قال: و أما الكذب غلطاً، فمنعه الجمهور، وجوزه القاضي أبو بكر، وأيضاً قال: ذهب الأكثر من أهل العلم إلى عصمه الأنبياء بعد النبوه من الكبائر، و أمياً الصغائر التي لا تترى بالمنصب، ولا- كانت من الدنئات فاختلفوا، هل تجوز عليهم؟ وإذا جازت، هل وقعت منهم أم لا؟ فنقل إمام الحرمين وإلكيا على الأكثرين الجواز عقلاً. (٢)

ويظهر فساد ما ذكر عمّا ذكرناه آنفاً فراجع، وافهم، واغتنم، والله الهادي إلى الصواب.

إشكال ودفع توهم

قبل بيان الوهم لا- بد أن نذكر مقدّمه، وهي: إن المناقشه في حجيه السنه أو إنكارها مناقشه في الضروريات الدينيه، وإنكارها لها، وليس لنا مع منكر للضروري من

ص: ١٥١

١- (١). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٧٤.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٨١/١ و ٨٢؛ البحر المحيط: ٣/٢٤١٢٤٣؛ فواتح الرحموت: ٢/١٧٢١٧٨؛ الإحكام: ١/١٤٥١٤٦.

الدِّين حساب؛ لأنَّه خارج عن الإسلام، ولا يكاد يكون معنى للإسلام بدون السنَّة، ومتى كانت حجَّيتها بهذه الدرجة من الوضوح، فإنَّ إقامة البرهان عليها لا معنى له؛ لأنَّ أقصى ما يأتي به البرهان هو العلم بالحجِّية، وهو حاصل فعلاً بدون الرجوع إليه، ومن المعلوم أنَّ الأمارات والأصول لا تكون حجَّيتها كالقطع ذاتية؛ فلذا تكون محتاجة إلى الانتهاء إلى ما يكون حجَّيته ذاتية، وهو القطع، ولذلك قيل: إنَّ كلَّ حجَّة لا تنتهي إلى القطع لا تصلح للاحتجاج بها، وتسميتها حجَّة من باب التسامح.

بعد وضوح هذه المقدمه نذكر الوهم أو الإشكال، وهو ما قيل: بعدم التلازم عقلاً بين إثبات العصمه للنبي، وتحصيل الحجَّه على اعتبار ما يصدر منه من قول، أو فعل، أو تقرير؛ لأنَّ الدليل العقلي غايه ما يثبت امتناع كذبه في ادعاء النبوه؛ لاستحاله صدور المعجزه على يد مدَّعي النبوه كذباً، لا مطلق صدور الذنب منه، فضلاً عن الخطأ، والسهو، والنسيان.

ودعوى عدم حصول العلم بكون ما يصدر عنه تشريعاً؛ لاحتمال الخطأ أو السهو أو النسيان أو الكذب في التبليغ، مندفعه بالرجوع إلى أصاله عدم الخطأ أو السهو أو الغفله، وهى من الأصول العقلية، التى يجرى عليها الناس فى واقعهم، ويكون حساب النبي صلى الله عليه وآله حساب أئمة المذاهب، من حيث وجود هذه الاحتمالات فيهم. ومع ذلك، فإنَّ الناس يثقون بأقوالهم، ويدفعون الخطأ فيها، أو السهو، أو الغفله، أو تعمَّد الكذب بأمثال هذه الأصول.

ولكن دفع الإشكال يتم بما ذكرناه فى المقدمه، من أنَّ كلَّ حجَّة لا تنتهى إلى العلم، فهى ليست بحجَّة؛ لأنَّ القطع هو الحجَّه الوحيده التى لا تحتاج إلى جعل. وهذه الأصول العقلية لا تُحدث علماً بمدلولها، ولا تكشف عنه أصلاً، لا كشفاً واقعياً وذاتياً، ولا تعبدياً.

أمَّا نفى الكشف الواقعى عنها، فواضح؛ لعدم التلازم بين إجراء أصاله عدم الخطأ فى سلوك شخص ما، وبين إصابه الواقع و العلم به، ولو كان بينهما تلازم عقلى؛ لأنَّ إجراء هذا الأصل -مثلاً- فى حقِّ أى شخص، ولا خصوصيه للنبي فى ذلك.

و أمّا نفى الكشف التعدي عنها، فلأنّه ممّا يحتاج إلى جعل من قبل الشارع، ومجرّد بناء العقلاء لا يعطيه هذه الصفه ما لم يتمّ إمضاءه من قبله. (١)

الخلاصه

قال الغزالي وابن قدامه المقدسي: قول رسول الله صلى الله عليه وآله حجّه؛ لدلاله المعجزه على صدقه، ولأمر الله إيانا باتباعه وتحذيره من مخالفتنا لأمره، وقال الزحيلي: المعقول هو أنّ الله تعالى أمر رسوله بتبليغ رسالته واتباع وحيه، والتبليغ كان بإقراء القرآن، وبيانه عليه الصلاه والسلام، وقد قامت الأدله على عصمته من الخطأ والسهو وصدور الذنب منه.

ثم إنّ القرآن غالباً يحتاج إلى بيان مجمله، وتقييد مطلقه، وتخصيص عامه، وقد قامت السنّه القولية والفعلية بتلك المهمه، وهذه هي مهمه الرسول. قال تعالى: وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ، وكان جبرئيل عليه السلام ينزل على الرسول بالسنّه كما ينزل عليه بالقرآن. ولو لم تكن هذه السنّه حجّه على المسلمين ما أمكن تنفيذ فرائض القرآن، ولا اتباع أحكامه.

خلاصه الكلام: إنّ إنكار حجيه السنّه يترتب عليه أمرٌ خطير في الدين، فإنّ الأخذ به يترتب عليه أن لا نفهم الصلاه، والزكاه، والحج وغيرها من الفرائض المجمله في القرآن، والتي تولتها السنّه بالبيان، إلا على القدر اللغوي منها، وبهذا تسقط الصلوات والزكوات التي تواتر لدى الكافه فرضها.

المراد بدليل العقل هنا خصوص ما دلّ على عصمه النبي صلى الله عليه وآله، وامتناع صدور الذنب والغفله والخطأ والسهو منه؛ ليتمكن القطع بكون ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وتقريرات هي من قبيل التشريع؛ إذ مع العصمه لا بدّ أن تكون جملته تصرّفاتة-القوليه والفعليه وما يتصل بها من إقرار-موافقه للشريعه، وهو معنى حجّيتها. وهذا الدليل -

ص: ١٥٣

كما قيل - يكون من أمتن الأدلّه على حجّيه السنّه، وإنكاره مساوق لإنكار النبوه من وجهه عقليه. إذ مع إمكان صدور المعصيه منه، أو الخطأ فى التبليغ، أو السهو، أو الغفله، لا- يمكن الوثوق أو القطع بما يدعى تأديته عن الله تعالى؛ لاحتمال العصيان، أو السهو، أو الغفله، أو الخطأ منه، ولا مدفع لهذا الاحتمال.

ولمّا كان وصول الكمال متوقّفاً على هدايه الإنسان إلى دين الحقّ، وتبليغ القوانين الإلهيه وتنفيذها، وكان النبى هو المتكفّل لتربيه الإنسان وفق هذه السنّه، فلو حصل تخلف فى التبليغ أو التنفيذ، لكان نقضاً للغرض، ولا يكون تخلف هذا المبلّغ و المربّى إلا من جهه الخطأ أو الهوى، وأى منهما كان، فلا يحصل الغرض الأقصى.

وأيضاً نقول: إنّ الغرض من بعثه النبى لا- يتحقّق إلا- بإطاعته فى أمره ونهيه، وأفعاله وتقريراته، إذ تكون جملته تصرّفاته القوليه و الفعليه وما يتّصل بها من إقرار من القوانين الإلهيه و السنّه النبويه، وبما أنّ إطاعه المخطئى و العاصى لا تجوز، فلو لم يكن النبى معصوماً لم تجب طاعته، فيلزم الغرض وبطلان نتيجته البعته.

قال المحقّق الطوسى: إنّ النبى يجب متابعتة، فإذا فعل معصيه، فأما أن يجب متابعتة أو لا، والثانى باطل؛ لانتفاء فائده البعته، والأوّل باطل؛ لأنّ المعصيه لا يجوز فعلها.

إنّ الفقهاء والأصوليين مجمعون على اعتبار حجّيه السنّه، مع أنّ حجّيتها ضروره دينيه لا يمكن لمسلم أن ينكرها، و هو باق على الإسلام، والاعتراف بها ينطوى على الاعتراف بالعصمه حتماً، وعدم جواز الخطأ عليه.

قال الشوكانى: أمّا الكذب غلطاً، فمنعه الجمهور، وجوّزه القاضى أبو بكر.

وأيضاً قال: ذهب الأكثر من أهل العلم إلى عصمه الأنبياء بعد النبوه من الكبائر، و أمّا الصغائر التى لا تترى بالمنصب، وكانت من الدناءات، فاختلفوا هل تجوز عليهم؟ و إذا جازت، هل وقعت منهم أم لا؟ ويظهر فساد هذا القول ونحوه عمّا ذكرناه آنفاً.

إنّ المناقشه فى حجّيه السنّه أو إنكارها مناقشه فى الضروريات الدينيه، وإنكاراً لها،

ومنكر الضرورى خارج عن الإسلام، ولا- يكاد يكون معنى للإسلام بدون السنّه، ومتى كانت حجّيتها بهذه الدرجه من الوضوح، فإقامه البرهان عليها لا معنى له؛ لأنّ أقصى ما يأتى به البرهان هو العلم بالحجّيه، وهو حاصل فعلاً بدون الرجوع إليه.

ومن المعلوم أنّ الأمارات والأصول لا- تكون حجّيتها ذاتيه كالقطع؛ فلذا تكون محتاجه إلى الانتهاء إلى ما يكون حجّيته ذاتيه و هو القطع.

ويشكل هنا بأن يقال بعدم التلازم عقلاً بين إثبات العصمه للنبي، وتحصيل الحجّيه على اعتبار ما يصدر منه من قول، أو فعل، أو تقرير؛ لأنّ الدليل العقلى غايه ما يثبت امتناع كذبه فى ادعاء النبوه؛ لاستحاله صدور المعجز على يد مدّعى النبوه كذباً، لا مطلق صدور الذنب منه، فضلاً عن الخطأ، والسهو، والنسيان. ودعوى عدم حصول العلم بكون ما يصدر عنه تشريعاً، لاحتمال الخطأ، أو السهو، أو النسيان، أو الكذب فى التبليغ، مندفعه بالرجوع إلى أصاله عدم الخطأ أو السهو أو الغفله، وهى من الأصول العقلانيه، التى يجرى عليها الناس فى واقعهم، ويكون حساب النّبي حساب أئمّه المذاهب، من حيث وجود هذه الاحتمالات فيهم.

ودفع الإشكال إنّما يتمّ بما قدمنا قبل طرح الإشكال، من المناقشه فى ضروريات الدين، من أنّ كلّ حجّه لا تنتهى إلى العلم و القطع، فهى ليست بحجّه؛ لأنّ القطع هو الحجّه الوحيده التى لا- تحتاج إلى جعل، وهذه الأصول العقلانيه لا- تُحدث علماً بمدلولها، ولا تكشف عنه أصلاً، لا كشفاً واقعياً، ولا تعديداً. أمّا نفى الكشف الواقعى عنها، فواضح؛ لعدم التلازم بين إجراء أصاله عدم الخطأ فى سلوك شخص، وبين إصابه الواقع و العلم به، ولو كان بينهما تلازم عقلى، لأمكن إجراء هذا الأصل -مثلاً- فى حقّ أى شخص، ولا خصوصيه للنّبي فى ذلك. و أمّا نفى الكشف التعبدى عنها؛ فلأنّه ممّا يحتاج إلى جعل من قبل الشارع، ومجرّد بناء العقل لا يعطيه هذه الصفه ما لم يتمّ إمضاؤه من قبله.

١. ما هو المعقول في كلام الزحيلي؟
٢. لِمَ لا يمكن تنفيذ فرائض القرآن لو لم تكن السنّة حجّه على المسلمين؟
٣. لماذا لا نفهم الصلاة و الزكاه و الحجّ وغيرها من الفرائض لو أنكرنا حجّيه السنّه؟
٤. ما هو المراد بدليل العقل؟
٥. لماذا يكون إنكار حجّيه السنّه مساوفاً لإنكار النبوه من وجهه عقليه؟
٦. لِمَ لا يتحقّق الغرض من بعثه النبي إلا بإطاعته في أمره ونهيه؟
٧. اذكر استدلال المحقّق الطوسي في عصمه النبي.
٨. لِمَ لا يكاد يكون معنى للإسلام بدون السنّه؟
٩. لماذا لا يكون معنى لإقامه البرهان على حجّيه السنّه؟
١٠. لِمَ لا- يكون التلازم عقلاً- بين إثبات العصمه للنبي وبين تحصيل الحجّه على اعتبار ما يصدر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير؟
١١. اذكر جواب الوهم المذكور في السؤال السابق.

*قال الشاطبي: ويطلق أيضاً لفظ السنه على ما عمل عليه الصحابه، ووجد ذلك في الكتاب أو السنه أو لم يوجد؛ لكونه أتباعاً لسنه ثبتت عندهم، ولم تنقل إلينا... إلى أن قال: إذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه، هي: قوله-عليه الصلاه و السلام- وفعله، وإقراره، وما جاء عن الصحابه أو الخلفاء.

و هذا الوجه الأخير و إن كان يرجع إلى القول و الفعل و الإقرار، لكنّه عدّ وجهاً؛ إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابه تفصيل ما جاء عن النبي-صلى الله عليه وسلم. (١)

استدلال الشاطبي

واستدل على ذلك-بعد قوله: سنه الصحابه، سنه يعمل عليها ويرجع إليها-بأمور:

الأول: ثناء الله عليهم من غير مشويه، ومدحهم بالعداله وما يرجع إليها، كقوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ، (٢) وقوله تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا

ص: ١٥٧

١- (١). الموافقات: ٥/٤. وراجع: المهاره الاصوليه و أثرها: ٧٥-٧٦؛ الاصول العامه: ١٣٥.

٢- (٢). آل عمران: ١١٠.

لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا. (١)

ففى الأولى: إثبات الأفضليه على سائر الأمم، وذلك يقضى باستقامتهم فى كلِّ حال، وجريان أحوالهم على الموافقه دون المخالفه، وفى الثانية: إثبات العدالة مطلقاً، وذلك يدلُّ على ما دلَّت عليه الأولى.

الثانى: ما جاء فى الحديث من الأمر باتِّباعهم، و أنَّ سَنَّتَهُم فى طلب الاتِّباع كسَنَّة النبى -صلى الله عليه وسلم، كقوله:

فعلَيْكُمْ بسُنَّتِي، وسَنَّة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسَّكوا بها، وعضُّوا عليها بالنواجذ. (٢)

وقوله:

تفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقةً كلَّها فى النار، إلا واحده. قالوا: ومن هم يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابى. (٣)

وعنه أنه قال: «أصحابى مثل الملح لا يصلح الطعام إلا به». (٤)

ويروى فى بعض الأخبار: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم....»

إلى غير ذلك ممَّا فى معناه. (٥)

الثالث: إنَّ جمهور العلماء قدّموا الصحابه عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفه قول أبى بكر وعمر حجّة ودليلاً، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعدّ قول الصحابه على الإطلاق حجّة ودليلاً، ولكلِّ قول من هذه الأقوال متعلّق من السنّه.

الرابع: ما جاء فى الأحاديث، من إيجاب محبّتهم وذمّ من أبغضهم، و أنَّ من أحبّهم فقد أحبّ النبى -صلى الله عليه وسلم، ومن أبغضهم فقد أبغض النبى عليه الصلاه

ص: ١٥٨

١- (١). البقره: ١٤٣.

٢- (٢). سنن الترمذى: ح ٢٦٧٦؛ سنن ابن ماجه: ح ٤٢؛ مسند أحمد: ١٠٩/٥.

٣- (٣). مسند أحمد: ٦٣٦/٢.

٤- (٤). قال عبد الله دراز: رواه ابن قيم الجوزيه فى أعلام الموقعين عن ابن بطّه بإسنادين إلى عبد الرزّاق.

٥- (٥). إتحاف الساده المتّقين: ٢٢٣/٢.

والسلام، وما ذاك من جهة كونهم رأوه، أو جاوروه، أو حاوروه فقط؛ إذ لا مزيه في ذلك، وإنما هو لشده متابعتهم له، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته، مع حمايته ونصرته، ومن كان بهذه المثابه، حقيق أن يتخذ قدوه، وتُجعل سيرته قبله. (١)

جواب الاستدلال الأول بالكتاب

يقع الجواب عن الآيه الأولى:

أولاً: بأن إثبات الأفضليه لهم على سائر الأمم - كما هو مفاد أفعال التفضيل في كلمه (خير أمه) - لا تستلزم الاستقامه لكل فرد منهم على كل حال، بل تكفى الاستقامه النسبيه لأفرادها، فيكون معناها: إن هذه الأمة - مثلاً - في مفارقات أفرادها، أقل من الأمم التي سبقتها، فهي خيرهم من هذه الناحيه.

هذا إذا لم نقل: إن الآيه إنما فضلتهم من جهة تشريع الأمر بالمعروف لهم، والنهي عن المنكر، فلا تكون وارده في مقام جعل الحجية لأقوالهم أصلاً.

وثانياً: إنَّها وارده في مقام التفضيل، لا مقام جعل الحجية لكل ما يصدر عنهم من أقوال وأفعال وتقريرات؛ إذ هي أجنبيه عن هذه الناحيه، ومع عدم إحراز كونها وارده لبيان هذه الجهه، لا يمكن التمسك بها بحال.

مع أن هذا الدليل لو تم فهو أوسع من المدعى بكثير؛ لكون الأمة أوسع من الصحابه، ولا يمكن الالتزام بهذا التعميم.

وما يقال عن الآيه الأولى، يقال عن الآيه الثانيه، فهي - بالإضافة إلى هذه المؤاخذات على الاستفاده منها، والغص عن تسليم إفادتها لعدالتهم جميعاً - أن مجرد العداله لا - يوجب كون كل ما يصدر عنهم من السنه، وإلا لعمنا الحكم إلى كل عادل - سواء كان صحابياً أم غير صحابي - لورود الحكم على العنوان كما هو الفرض، وغايه

ص: ١٥٩

ما تقتضيه العدالة هو كونهم لا يتعمدون الخطيئة، أما مطابقه ما يصدر عنهم للأحكام الواقعيه؛ ليكون سنّه، فهذا أجنبي عن مفهوم العدالة.

جواب الاستدلال الثاني بالروايات

و أمّا الجواب عمّا جاء في الحديث من الأمر باتباعهم، فقد قيل -بعد التغافل عن أسانيدها، وحساب ما جاء في بعضها من الطعون، أمثال ما قاله أحمد عن حديث: أصحابي كالنجوم، من أنه: حديث لا يصحّ، وقال البزار: لا يصحّ هذا الكلام عن النبي -صلى الله عليه وسلم، وقال عبد الله دراز في تعليقه: جاء به في هذه العبارة لما قال صاحب التحرير: إنّ هذا الحديث لم يعرف. قال شارحه: قال ابن حزم: حديث موضوع مكذوب باطل... إلخ: إنّ هذه الروايات لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها، ولا دلاله للبعض الآخر على المدعى؛ إذ يرد على الروايه الأولى ونظائرها من الروايات الآمره بالاعتداء بهم استحاله صدور مضمونها من المعصوم؛ لاستحاله أن يتعيّدنا الشارع بالمتناقضين، وتناقض سيره الخلفاء في نفسها من أوضح الأمور لمن كان له أدنى معرفه بتاريخهم، واستقرأ ما صدر عنهم من أحداث، وحسبك أنّ سيره الشيخين ممّا عرضت على الإمام على عليه السلام يوم الشورى فأبى التقيد بها، وفي أيام خلافه الإمام على عليه السلام نقض كلّ ما أبرمه الخليفه عثمان، والشيخان نفسيهما مختلفا سيره، فأبو بكر ساوى في توزيع الأموال الخراجيه، وعمر بن الخطاب فاوت فيها، وأبو بكر كان يرى طلاق الثلاث واحداً، وعمر شرّعه ثلاثاً، وعمر منع من المتعتين، ولم يمنع عنهما الخليفه الأول... ونظائر ذلك كثير فليراجع.

وفي ضوء ما ذكر، فأيه هذه السّير هي السنّه؟ وهل يمكن أن تكون كلّها سنّه حاكيه عن الواقع؟ وهل يتقبل الواقع الواحد حكمين متناقضين؟

على أنّ بعض هذه الروايات أضيق وأخصّ من المدعى؛ لاختصاصها بالخلفاء

الراشدين، فتعميمها إلى مختلف الصحابه لا- يتضح له وجه، والروايات الباقية أجنبيه عن إفاده إثبات جعل الحجّيه لما يصدر عنهم. نعم، غايه ما يمكن أن يقال: لو صحّت أسانيدها، لدلّت على مدحهم و الثناء عليهم، والمدح و الثناء لا يرتبطان بجعل الحجّيه لأقوال وأفعال وتقريرات الممدوحين.

على أنّ هذه الروايات-على فرض صحّه سندها-مخصّصه بالروايات التي تدلّ على ارتداد أكثرهم، فراجع صحيح البخارى وسائر الصحاح و السنن.

إنّ طبيعه الجمع بين الروايات تقتضى تقييد تلك الأدلّه بغير المرتدّين، فمع الشكّ فى ارتداد أحد الصحابه، لا يمكن التمسّك بتلك العمومات؛ لعدم إحراز موضوعها، و هو الصحابي غير المرتدّ، ويكون التمسّك بها من قبيل التمسّك بالعام فى الشبهه المصدقيه، والتحقيق أنّه لا يجوز. (١)

الخلاصه

قال الشاطبى: ويطلق لفظ السنّه على ما عمل عليه الصحابه، ووجد ذلك فى الكتاب أو السنّه أو لم يوجد؛ لكونه أتباعاً لسنّه ثبتت عندهم، ولم تُنقل إلينا. واستدلّ على ذلك بأمر:

الأول: ثناء الله عليهم من غير مشويه، ومدحهم بالعداله وما يرجع إليها، كقوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، وغير ذلك من الآيات، وفى هذه الآيه إثبات الأفضليه على سائر الأمم، وذلك يقضى باستقامتهم فى كلّ حال، وجريان أحوالهم على الموافقه دون المخالفه.

الثانى: ما جاء فى الحديث من الأمر باتباعهم، و أنّ سنّتهم فى طلب الاتّباع كسنّه

ص: ١٤١

١- (١). الأصول العامه: ١٣٥١٤١؛ المستصفى: ١/٦٢٢؛ الإحكام: ٤/٣٨٦٣٨٨ و ٣٨٩؛ فواتح الرحموت: ٢/٣٥٤٣٥٥.

النبي، كقوله صلى الله عليه وآله: «فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين».

الثالث: إن جمهور العلماء قدّموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل.

الرابع: ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم، وأن من أحبهم فقد أحب النبي صلى الله عليه وآله، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي صلى الله عليه وآله، وما ذاك من جهة كونهم رأوه، أو جاوروه، أو حاوروه فقط؛ إذ لا مزيه في ذلك، وإنما هو لشدة متابعتهم له، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته، مع حمايته ونصرته.

فقد اورد عليه أولاً: بأن إثبات الأفضليه لهم على سائر الأمم - كما هو مفاد أفعال التفضيل - لا تستلزم الاستقامه لكل فرد منهم على كل حال، بل تكفى الاستقامه النسبيه لأفرادها. هذا إذا لم نقل: إن الآية إنما فضلتهم من جهة تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهم، كما هو ظاهر تعقيبها بقوله تعالى: تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، فلا تكون وارده في مقام جعل الحجية لأقوالهم أصلاً.

وثانياً: إنها وارده في مقام التفضيل، لا - مقام جعل الحجية لكل ما يصدر عنهم، إذ هي أجنبيه عن هذه الناحية، ومع عدم إحراز كونها وارده لبيان هذه الجهة، لا يمكن التمسك بها بحال.

مع أن هذا الدليل لو تم لكان أعم وأوسع من المدعى؛ لكون الأمة أوسع من الصحابه.

وما يقال عن الآية الأولى، يقال عن الآية الثانية - مع أننا لو سلمنا إفادتها لعدالتهم جميعاً - لا يوجب مجرد العدالة كون ما يصدر عنهم من السنة، وإلا لعمنا الحكم إلى كل عادل، سواء كان صحابياً أم غير صحابى.

وأما الجواب عما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم، فقد قيل - بعد التغافل عن أسانيدنا: إن هذه الروايات لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها، ولا دلاله للبعض الآخر على المدعى؛ إذ يرد على الروايه الأولى ونظائرها من الروايات الآمره بالاعتداء بهم استحاله صدور مضمونها من المعصوم؛ لاستحاله أن يتعبدنا الشارع بالمتناقضات.

على أنّ بعض هذه الروايات أضيّق وأخصّ من المدّعى، لاختصاصها بالخلفاء الراشدين، والروايات الباقية أجنبيّة عن إفاده إثبات جعل الحجّية لما يصدر عنهم.

نعم، غايه ما يمكن أن يقال: لو صحّت أسانيدُها لدلّت على مدحهم و الثناء عليهم، والمدح و الثناء لا يرتبطان بجعل الحجّية لأقوال، وأفعال، وتقريرات الممدوحين.

إنّ تلك الروايات- مع فرض صحّحه سندها- مخصّصه بالروايات التي تدلّ على ارتداد أكثرهم، على أنّ طبيعه الجمع بين الروايات تقتضى تقييد تلك الأدلّه بغير المرتدّين، فمع الشكّ في ارتداد أحد الصحابه، لا يمكن التمسك بتلك العمومات.

١. على رأى الشاطبي لماذا يطلق لفظ السنّه على ما عمل عليه الصحابه؟
٢. اذكر كيفيه استدلال الشاطبي بقوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ .
٣. كيف يدلّ إيجاب مدح الصحابه وذمّ بعضهم على كون أقوالهم وأفعالهم وتقاريرهم سنّه؟
٤. لِمَ لا يستلزم إثبات الأفضليه لهم على سائر الأمم الاستقامه لكلّ فرد منهم على كلّ حال؟
٥. اذكر الإيراد الثانى على الاستدلال بقوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ .
٦. لِمَ لا يوجب مجرّد العداله كون ما يصدر عنهم من السنّه؟
٧. لِمَ لا يمكن الأخذ بظاهر بعض الروايات المذكوره؟ ولمّ لا يدلّ بعضها الآخر على المدعى؟
٨. لماذا لا يمكن التمسك بالعمومات الوارده فى الروايات المذكوره؟

جواب الاستدلال الثالث

**أورد عليه: إنَّ هذا النوع من الاستدلال أجنبى عن اعتبار ما يصدر عنهم من السنّه، وغايه ما يدلّ عليه أنّ جمهور العلماء كانوا يرونهم فى مجالات الروايه أو الرأى أو ثق أو أوصل من غيرهم، والصدق و الوثاقه وأصاله الرأى شىء، وكون ما ينتهون إليه من السنّه شىء آخر.

و أمّا قول الشافعى: إنَّ المجتهد قبل أن يجتهد لا يمنع من تقليد الصحابه ويمنع فى غيره. فيبغدهم عن هذا المجال، إذ كيف يمكن أن يحجّ من كان قوله سنّه بقول الآخر بمعنى أنّها سنّه؟

جواب الاستدلال الرابع

و قد استشكل عليه: بأنّ ما جاء فى الأحاديث من إيجاب محبّتهم، وذمّ بغضهم- وغير ذلك من العلل المذكوره- لا- تكفى لإعطائهم صفه المشرّعين، أو إلحاق منزلتهم بمنزله النبى، وغايه ما يتصوّر أنّهم اناس لهم مقامهم فى خدمه الإسلام والالتزام بتعاليمه، ولكنّه لا ينفى عنهم الخطأ أو السهو أو الغفله، هذا كلّ من حيث اعتبار ما يصدر عنهم من السنّه.

أما جعل الحجية لأقوالهم من حيث كونهم رواةً ومجتهدين، فلذلك حسابٌ آخر، وهو مبحث مذهب الصحابي. (١)

وناقش الغزالي - ونعم ما ناقش - حيث قال: فإن من يجوز عليه الغلط و السهو، ولم تثبت عصمته عنه، فلا حجّه في قوله، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ؟ وكيف تُدعى عصمتهم من غير حجّه متواتره؟ وكيف يتصوّر عصمه قوم يجوز عليهم الاختلاف؟ وكيف يختلف المعصومون فيما بينهم؟ وكيف، وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفته الصحابه؟ فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كلّ مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه، فانتفاء الدليل على العصمه، ووقوع الاختلاف بينهم، وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلّه قاطعه. (٢)

أقول: أشار بقوله: (ثلاثة أدلّه قاطعه) إلى قوله: انتفاء الدليل على العصه أولها، وثانيها قوله: ووقوع الخلاف بينهم، وثالثها قوله: وتصريحهم بجواز مخالفتهم.

وقال الأمدى: أجمعت الصحابه على جواز مخالفه كلّ واحد من آحاد الصحابه المجتهدين للآخر، ولو كان مذهب الصحابي حجّه لما كان كذلك، وكان يجب على كلّ واحد منهم اتباع الآخر، وهو مُحال.

وأيضاً قال: فلو كان مذهب الصحابي حجّه على غيره من التابعين، لكانت حجج الله تعالى مختلفه متناقضه. (٣)

وقال الشيخ الخضري: والحق أنّ الأدلّه التي أقاموها على الحجية لا - تفيد غلبه الظنّ، فضلاً عن القطع اللمازم في هذه الأصول، فالراجح ما رآه الغزالي من أنّ الحجّه إنّما هي فيما ثبت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم، والصحابي ليس محجوراً عليه

ص: ١٦٦

١- (١). الأصول العامه: ١٤١-١٤٣.

٢- (٢). المستصفي: ١/٦١٦؛ نزّهه خاطر العاطر: ١/٢٧٣.

٣- (٣). الإحكام: ٣٨٨/٤.

أن يستنبط أو يقيس، فلعله قال ما قال عن استنباط أو اجتهاد. (١)

وقد أنكر بعض أهل العلم هذا الإطلاق على ما اثر عن الصحابه، فقد نقل الشوكاني و الزركشى عن ابن فارس- كما مرّت الإشارة إليه آنفاً عند تعريف السنّه فى الدرس (٦٥)- أنّه قال: كره العلماء قول من قال: سنّه أبى بكر وعمر، وإنّما يقال: فرض الله وسنّه وسنّه رسوله. (٢)

وقال الشوكاني فى جواب الاستدلال بإطلاق السنّه فى قوله صلى الله عليه وآله:

عليكم بسنّتى وسنّه الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ. (٣)

بأنّ النبى- صلى الله عليه وسلم- أراد بالسنّه هنا الطريقه. (٤)

ويمكن أن يقال فى توجيه كلام الشاطبى: إنّ مفاد الدليل الأوّل والثانى هو أنّ المراد السنّه العمليه، أى: إذا عمل الصحابه عملاً لم ينقل لنا فيه سنّه عن الرسول لا موافقه ولا مخالفه، فإنّنا نعدّ هذا كسنّه النبى- صلى الله عليه وسلم- ونقتدى بهم فيه، وعلى هذا يكون قوله بعد: «فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به» المراد بالقول التكليفى لا- التعريفى، وليس المراد القول بمعنى الرأى والاجتهاد، وإلّا فمجرد المدح بالعداله، والأمر باتّباع سنّتهم، لا يفيدان ذلك فى الاجتهاد والآراء.

وأما الدليل الثالث الذى جعله معتمده، فمفاده الأخذ بآرائهم ومذاهبهم، وأنّها تكون كالسنّه، والظاهر أنّ مراد الشاطبى ما هو أعمّ من آرائهم والاقْتداء بهم فى أعمالهم، وقد نرى مخالفه التابعين لهم، كما اعترف بها الشاطبى نفسه فى ثالث أدلّته، فالمعول عليه أنّ مذهب الصحابى ليس بحجّه على غير الصحابه، كما أنّه ليس بحجّه

ص: ١٦٧

١- (١). أصول الفقه: ٣٥٨.

٢- (٢). البحر المحيط: ٣/٢٣٦؛ إرشاد الفحول: ١/٧٩؛ المهارة الأصوليه وأثرها: ٧٦.

٣- (٣). سنن الترمذى: ح ٢٦٧٦؛ سنن ابن ماجه: ح ٤٢.

٤- (٤). إرشاد الفحول: ١/٧٩؛ المحصول: ٤/١٤٥٠.

على الصحابه باتفاق، فإن كان غرضه وجوب الأخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها، فذلك لا نزاع فيه؛ لأنه أهم أنواع الإجماع، فليس من باب السنه، وإن كان غرضه ما جرى العمل عليه في عهدهم، وإن لم يتفقوا عليه، فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد.

تذنيب

*قال الشيخ أبو بكر الرازي، والبردعي، والبردوي، وشمس الأئمة السرخسي وأتباعهم، ومالك، والشافعي في القديم، وأحمد في روايه: قول الصحابي فيما يمكن فيه الرأي ملحق بالسنه لغير الصحابي، لا لمثله، فيجب عليه تقليده وترك رأيه، يعني: لا يلحق بالسنه في حق صحابي آخر، فلا يلزمه تقليده. ونفاه الشافعي في القول الجديد، وأبو الحسن الكرخي وجماعه، وعلى هذا استمر أصحاب الشافعي وقالوا: قوله وقول مجتهد آخر سواء.

وقال في فواتح الرحموت: وينبغي أن يكون النزاع في الصحابه الذين أفنوا أعمارهم في الصُحبه، وتخلّقوا بأخلاقه الشريفه، والنزاع فيما لم يعم بلواه. و أمّا في ما عمّ البلوى به، وورد قول الصحابي مخالفاً لعمل المبتلين، لا يجب الأخذ به بالاتفاق؛ لأنه لا تُقبل فيه السنه، فلا يقبل ما هو يقبل الشبهه به، ولا يختلف به بين الصحابه، فإنه لا يجب فيه الأخذ، بل يجب التأمل، فما يوافق الرأي يؤخذ به، ولا يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به، فإنه إجماع يجب اتّباعه بالاتفاق. (١)

ويظهر ضعف ما قيل ممّا مرّ في جواب الشاطبي.

نعم، قال في فواتح الرحموت: إنه لا يلزم تناقضها هنا؛ لأنّ إصابه الحقّ كان أكثرياً،

ص: ١٦٨

١- (١). فواتح الرحموت: ٣٥٢٣٥٥/٢؛ أصول الجصاص: ١٧٢١٧٤/٢؛ كشف الأسرار: ٣٢٣٣٣٢/٣؛ المحصول: ١٤٤٨١٤٥٠/٤؛ التلويح على التوضيح: ٣٧/٢؛ البحر المحيط: ٣٥٨٣٦٨/٤؛ إرشاد الفحول: ١٥٦١٥٨/٢؛ أصول الفقه الإسلامي: ٨٥٠٨٥٧/٢.

فإذا تخلف فالحق أحدهما في نفس الأمر، لكن لجهلنا به، وعدم الأولويه، وقع التعارض ظاهراً، فلا يلزم التناقض، بل اللّازم الترجيح بالرأى، أو التخيير في العمل، أو التوقف.

أقول: لو سُئل عدم لزوم التناقض فيه، لكنّه كما علمت يلزم استحاله صدور مضمون الروايات التي استدلت بها؛ لاستحاله أن يعبدنا الشارع بالمتناقضين، وتناقض سيره الخلفاء في نفسها من أوضح الأمور كما اعترف به، حيث وجّهه بقوله: بل المراد متابعه في السيره و السياسة فلم يقبله أمير المؤمنين على عليه السّلام؛ لأنه احتاط في العهد.

أقول: والحقّ أنّه لا يكون مذهب الصحابي دليلاً شرعياً مستقلاً، وسنّه في قبيل سنّه الرسول صلى الله عليه وآله فيما يقول بالاجتهاد المحض؛ لأنّ الصحابي، كسائر الناس، يجوز عليه الخطأ، ولم يثبت عصمته عن الخطأ و السهو و الغلط و النسيان، وأيضاً لم يثبت أنّ الصحابه ألزموا غيرهم بأقوالهم. ومن قال: إنّها سنّه في دين الله، فقد قال بأمر لم يأمر الله به، وهذا أمرٌ عظيم وتقولُ بالغ، ويجب عليه العمل بها، وتصير شرعاً ثابتاً ممّا لا يدين الله به، ولا يحلّ لمسلم الركون إليه، ولا العمل عليه، فإنّ هذا المقام لم يكن إلا لرسول الله صلى الله عليه وآله وأوصيائه الكرام، على ما سيأتى إن شاء الله تعالى.

الخلاصة

يرد على الاستدلال الثالث، بأنّ هذا النوع من الاستدلال أجنبي عن اعتبار ما يصدر عنهم من السنّه، وغايه ما يدلّ عليه أنّ جمهور العلماء كانوا يرونهم في مجالات الروايه-أو الرأى-أو ثق، أو أوصل من غيرهم، والصدق و الوثاقه شىء، وكون ما ينتهون إليه من السنّه شىء آخر.

وقد استشكل عليه: بأنّ ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم، وذمّ بغضهم، لا تكفى لإعطائهم صفه المشرّعين، أو إلحاق منزلتهم بمنزله النبي، غايه ما يتصوّر كونهم في خدمه الإسلام والالتزام بتعاليمه، ولكنّه لا ينفى عنهم الخطأ و السهو و الغفله.

وناقش الغزالي حيث قال: فإن من يجوز عليه الغلط و السهو ولم تثبت عصمته عنه، فلا حجّه في قوله، فكيف يحتجّ بقولهم مع جواز الخطأ؟ وكيف تُدعى عصمتهم من غير حجّه متواتره؟ وكيف يتصوّر عصمه قوم يجوز عليهم الاختلاف؟ وكيف يختلف معصومان؟ وقد اتّفقت الصحابه على جواز مخالفه الصحابه.

وقال الخضرى: والحقّ أنّ الأدلّه التى أقاموها على الحجّيه لا تفيد غلبه الظنّ، فضلاً عن القطع اللّازم فى هذه الأصول.

ونُقل عن ابن فارس أنّه قال: كره العلماء قول من قال: سنّه أبى بكر وعمر، وإنّما يقال: فرض الله وسنّته وسنّه رسوله.

ويمكن أن يقال فى توجيه كلام الشاطبى: إنّ مفاد الدليل الأوّل والثانى هو أنّ المراد السنّه العمليه، أى: إذا عمل الصحابه عملاً لم ينقل لنا فيه سنّه عن الرسول- لا موافقه ولا مخالفه- فإنّنا نعدّ هذا كسنّه للنبي ونقتدى بهم فيه.

و أمّا الدليل الثالث الذى جعله معتمده، فمفاده الأخذ بآرائهم ومذاهبهم وأنّها تكون كالسنّه، والظاهر أنّ مراد الشاطبى ما هو أعمّ من آرائهم والاعتداء بهم فى أعمالهم، وقد نرى مخالفه التابعين لهم، كما اعترف بها الشاطبى، فالمعوّل عليه أنّ مذهب الصحابى ليس بحجّه على غير الصحابه، كما أنّه ليس بحجّه على الصحابه باتّفاق.

وقال الشيخ أبوبكر الرازى، والبردى، واليزدوى، والسرخسى وأتباعهم، ومالك، والشافعى فى القديم، وأحمد فى روايه: قول الصحابى فيما يمكن فيه الرأى ملحق بالسنّه لغير الصحابى، فيجب عليه تقليده وترك رأيه لا لمثله.

وقال فى فواتح الرحموت: وينبغى أن يكون النزاع فى الصحابه الذين أفنوا أعمارهم فى الصُحبه، وتخلّقوا بأخلاقه الشريفه، والنزاع فيما لم يعمّ بلواه. و أمّا فى ما عمّ البلوى به، وورد قول الصحابى مخالفاً لعمل المبتلين، لا يجب الأخذ به بالاتّفاق؛ لأنّه لا تقبل فيه السنّه، فلا يقبل ما هو يقبل الشبهه به، ولا ما يختلف به بين

الصحابه، فإنه لا يجب فيه الأخذ، بل يجب التأمل.

ويظهر ضعف ما قيل ممّا مرّ في جواب الشاطبي.

وقال في فواتح الرحموت: لا يلزم تناقضها هنا؛ لأنّ إصابه الحقّ كان أكثرياً، فإذا تخلف فالحقّ أحدهما في نفس الأمر، واللّازم هو الترجيح بالرأى، أو التخيير في العمل، أو التوقّف.

أقول: لو سئل عدم لزوم التناقض فيه، لكنّه يلزم استحاله صدور مضمون الروايات التي استدللّ بها؛ لاستحاله أن يعيّدنا الشارع بالمتناقضين.

والحقّ أنّه لا- يكون مذهب الصحابي دليلاً شرعياً مستقلاً، وسنّه في قبّال سنّه الرسول صلى الله عليه وآله فيما يقول بالاجتهاد المحض؛ لأنّ الصحابي- كسائر الناس- يجوز عليه الخطأ، ولم يثبت عصمته عن الخطأ و السهو و الغلط و النسيان، ولم يثبت أيضاً أنّ الصحابه ألزموا غيرهم بأقوالهم.

ص: ١٧١

١. اذكر الإيراد على الاستدلال الثالث و الرابع.
٢. لماذا لا يجوز الاحتجاج بقول من لم تثبت عصمته؟
٣. اذكر كلام الشيخ الخضرى حول حجيه سنه الصحابى.
٤. لِمَ لا يجب الأخذ بقول الصحابى فى ما عمّ البلوى به إذا كان قول الصحابى مخالفاً لعمل المبطلين؟
٥. لماذا لا يلزم-على رأى صاحب فواتح الرحموت-تناقض بالأخذ بأقوال الصحابه مع تناقضها؟
٦. اذكر الإيراد الذى أورد على كلامه.
٧. لماذا لا يكون مذهب الصحابى دليلاً شرعياً مستقلاً وسنّه فى قبال سنّه الرسول صلى الله عليه و آله؟

**استدلّ الشيعة الإماميه على حجّيه سنّه أهل البيت بأدله من الكتاب، والروايات، والعقل لا تُحصى كثرةً، ولا يمكننا التعرّض لجميعها فى هذا المقام الذى يقتضى الاختصار. وحسبنا أن نعرض أهمّ ما ذكروه من أدلتهم، وهى ثلاثه: الكتاب، والسنّه النبويه، والعقل. والذى يهتّمنا من هذه الأدله التى عرضوها لإثبات مرادهم كلّ ما دلّ أو رجح إلى لزوم التمسك بهم، أو الرجوع إليهم، واعتبار قولهم حجّه يستند إليها فى مقام إثبات الواقع.

هَبْ أَنْ مجرّد مدحهم و الثناء عليهم-من قِيلَ الله عزّ وجلّ و النبي صلى الله عليه و آله-لا- يكفى فى اعتبار الحجّيه لما يصدر عنهم، وإن تمسك الشيعة بها فى الكتب الكلاميه، وأثبتوا دلالتها بمقدمات مطويه؛ لأنّ مجرّد المدح و الثناء عليهم لا يثبت حجّيه ما يصدر عنهم، كما سبق مفصلاً عند ذكر كلام الشاطبى و الإيراد عليه، وإن كان نوع المديح يختلف لسانه هنا، فإنّ فى بعضه ما يشعر بالحجّيه.

ثمّ إنّ الأحاديث التى وردت عن الرسول صلى الله عليه و آله واستدلّوا بها على الحجّيه تختلف فى أسانيدها؛ فبعضها يرجع إلى أهل البيت أنفسهم، وينفرد-أو يكاد- بروايته شيعة

أهل البيت، وبعضها الآخر ممّا يتفق على روايته الشيعة وأهل السنّة على السواء. وها نحن ذاكرون هنا خصوص ما اتفق عليه الطرفان، ووثقوا روايته؛ لفوائد عديده، منها: اختصار مسافه الحديث، ومنها: إبعاد شبهه من لا- يطمئن إلى غير أحاديث أرباب مذهبه؛ لاحتمال تحكّم بعض العوامل فى صياغتها، ومنها: التخلّص من شبهه الدور.

قال الشيخ الأستاذ سليم البشرى فى مراجعته السابعه: هاتها بينه من الله ورسوله، تشهد لكم بوجوب اتباع الأئمّه من أهل البيت دون غيرهم، ودّعنا فى هذا المقام من كلام غير الله ورسوله، فإنّ كلام أئمّتكم لا يصلح لأن يكون حجّه على خصومهم، والاحتجاج به فى هذه المسأله دورى كما تعلمون. (١)

وقال المحقّق السيد الحكيم فى تقريب الدور وجوابه: وربما قُرب الدور بدعوى أنّ حجّيه أقوال أهل البيت موقوفه على إثبات كونها من السنّه، وإثبات كونها من السنّه موقوف على حجّيه أقوالهم، ومع إسقاط المتكرّر ينتج أنّ إثبات كونها من السنّه موقوف على إثبات كونها من السنّه.

ولكن الجواب عن هذا الدور هنا واضح إذا تصوّرنا أنّ حجّيه أقوال أهل البيت لا تتوقّف على كونها من السنّه، وإنّما يكفى فى إثبات الحجّيه لها كونها مرويه من طريقهم عن النّبى صلى الله عليه وآله، وصدورها عنهم باعتبارهم من الرواه الموثوقين. إذن، يختلف الموقوف عن الموقوف عليه، فيرتفع الدور، ويكون إثبات كون ما يصدر عنهم من السنّه موقوفاً على روايتهم الخاصّه، لا على أقوالهم كمشرّعين.

نعم، لو اريد من أقوال الأئمّه غير الروايه عن النّبى، بل باعتبارها سنّه بنفسها، وأريد إثبات كونها سنّه بنفس الأقال، لتحكّمت شبهه الدور، ولا مدفع لها. (٢)

ص: ١٧٤

١- (١). المراجعات: ٢٦.

٢- (٢). الأصول العامّه: ١٤٨.

أمّا الكتاب، فاستدلّوا منه بآيات عديده، منها: آية التطهير، وهي قوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيراً، (١) وتقريب الاستدلال بها على عصمه أهل البيت، ما ورد فيها من حصر إرادته إذهاب الرجس، أي: الذنوب عنهم بكلمته (إنّما)، وهي من أدوات الحصر، واستحاله تخلف المراد عن الإرادة بالنسبة له تعالى من البديهيّات لمن آمن بالله عزّ وجلّ، وقرأ في الكتاب العزيز: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. (٢)

ومن البديهيّات أنّ إرادته تعالى هي العلة التامّة أو جزء أخير العلة بالنسبة إلى جميع مخلوقاته، واستحاله تخلف المعلول عن العلة من القضايا الأوّليه، وليس معنى العصمه إلا استحاله صدور الذنب عن صاحبها عادةً. (٣)

وبيان آخر نقول: إنّ المراد بالإرادة في الآية هي الإرادة التكوينية لا التشريعية، والفرق بين الإرادتين واضح؛ إذ الإرادة التكوينية أمرٌ ممكن على الباري تعالى، ومن صفات تلك الذات المقدّسه، ونقول: إنّ الله مُريد يعنى بالإرادة التي هي عين العلم وعين الذات، فهي من صفات ذاته المقدّسه، (٤) والإرادة التشريعية لله سبحانه وتعالى هي الأوامر والنواهي الشرعية. (٥)

ص: ١٧٥

١- (١). الأحزاب: ٣٣.

٢- (٢). يس: ٨٢.

٣- (٣). الأصول العامة: ١٤٩؛ شوارق الإلهام: ٤٤٦-٤٤٧.

٤- (٤). نهاية الحكمة: ٢٦٢-٢٦٣.

٥- (٥). قال العلّامة المحقّق أبو المجد النجفي الإصفهاني: تنقسم الإرادة إلى أقسام، أهمّها: التكوينية، والتشريعية، والمراد من الأولى ما لا يتوقّف الصلاح في متعلّقها إلى توسّط إرادته الغير، كما إذا علم الصلاح في مباشرة ضرب زيد بنفسه، والثانية ما توقّف على توسّطها، كما إذا رُئي الصلاح

وفى ضوء ما ذكر نقول: إنَّ إرادته التطهير بصوره التقنين تتعلّق بعامّه المكلفين من غير اختصاص بأئمّه أهل البيت عليهم السّلام، كما جاء فى آيه الوضوء و التيمّم، وآيه صوم المسافر المريض. (١) فلو كانت الإرادة المشار إليها فى آيه التطهير إرادته تشريعيه لما كان للتخصيص و الحصر وجه.

الإيراد الأوّل على الاستدلال بالكتاب

وقد اورد على الاستدلال بهذه الآيه، بأنَّ الإرادة إن كان متعلّقتها خصوص الأمور الواقعيه-من أفعال المكلفين وغيرها-سمّيت تكوينيه، وإن كان متعلّقتها الأمور المجعوله على أفعال المكلفين من قبل الشارع سمّيت إرادته تشريعيه. والإرادته هنا لا ترتبط بالإرادته التكوينيّه؛ لأنّ متعلّقتها الأحكام الوارده على أفعالهم، فكأنّ الآيه تقول: إنّما شرّعنا لكم الأحكام يا أهل البيت لنذهب بها الرجس عنكم ولنطهّركم بها تطهيراً. (٢)

ص: ١٧٦

١- (١). راجع: المائده: ٦؛ البقره: ١٨٥.

٢- (٢). فى ظلال القرآن، سيد قطب: ٢٨٦٢/٥.

وأجيب عنه أولاً: بأن الإبراده هنا لو كانت تشريعيه، فإنها تتنافى مع نص الآيه بالحصر المستفاد من كلمه (إنما)؛ إذ لا خصوصيه لأهل البيت فى تشريع الأحكام لهم، وليست لهم أحكام مستقله عن أحكام بقيه المكلفين، والغايه من تشريع الأحكام إذهاب الرجس عن الجميع، لا عن خصوص أهل البيت. (١)

وثانياً: لا شك فى ظهور الإبراده، وشيوع استعمال هذا اللفظ فى القرآن الكريم فى المعنى التكويني، بحيث يمكننا القول: إن المعنى المقابل، أى: التشريعي، لم يكن فى القرآن إلا نزرأ يسيراً، فإنه من مجموع ١٣٨ مورداً ذكرت فيه الإبراده ومشتقاتها، فقد استعملت فى ١٣٥ مورداً فى المعنى التكويني، واستعملت فى ٣ موارد فقط فى المعنى التشريعي.

ومن هنا نقول: إنه عند الشك فى أحد المعنيين، فإنه يحمل على ظاهره ما لم تكن هناك قرينه صارفه، يعنى: يحمل على المعنى التكويني؛ لأنه مقتضى الأصل لما ثبت من غلبه استعماله فى هذا المعنى، وبالتالي ظهوره. (٢)

وثالثاً: لو كانت الإبراده فى الآيه إرادته تشريعيه، لما كان للتخصيص و الحصر وجه، مع أن فيها تخصيصاً بوجه خمسه:

١. كلمه (إنما) تفيد الحصر.

٢. تقدّم الظرف (عنكم)، قال تعالى: لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ، ولم يقل: ليذهب الرجس عنكم لأجل التخصيص.

٣. بين من تعلقت إرادته بتطهيرهم بصيغه الاختصاص، فقال: أَهْلَ الْبَيْتِ، أى: أخصّكم.

ص: ١٧٧

١- (١). الأصول العامه: ١٥٠؛ الميزان فى تفسير القرآن: ٣١٣/١٦.

٢- (٢). رساله فى تفسير آيه التطهير: ٩٩١٠٠. وراجع: أقطاب الدوائر: ٦٢ و ٦٩؛ ديدگاه هاى علمى (الآراء العلميه) لآيه الله الميلانى: ١٣٠١٣١.

٤. أكد المطلوب بتكرير الفعل، فقال: وَ يُطَهَّرُكُمْ تَأْكِيداً لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرَّجْسَ .

٥. أرفقه بالمفعول المطلق، وقال: تَطْهِيراً . كُلَّ ذَلِكَ يُؤَكِّدُ أَنَّ الْإِرَادَةَ الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِتَطْهِيرِ أَهْلِ الْبَيْتِ غَيْرَ الْإِرَادَةِ الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِعَامَّةِ الْمَكْلُوفِينَ . (١)

وقال العلامة الطباطبائي: كلمه إنّما تدلّ على حصر الإراده في إذهاب الرجس و التطهير، وكلمه (أهل البيت) -سواء كانت لمجرد الاختصاص، أو مدحاً، أو نداءً- تدلّ على اختصاص إذهاب الرجس و التطهير بالمخاطبين بقوله: عَنْكُمْ، ففي الآية -في الحقيقة- قصران: قصر الإراده في إذهاب الرجس و التطهير، وقصر إذهاب الرجس و التطهير في أهل البيت. (٢)

الخلاصة

استدلّ الإماميه على حجّيه سنّه أهل البيت بأدله كثيره من القرآن و الروايات، والعقل. ولا- يمكننا التعرّض لجميعها في هذا المقام. وحسبنا أن نعرض أهمّ ما ذكروه من أدلّتهم الثلاثة: الكتاب، والسنّه النبويه، والعقل. والذي يهمنّا من هذه الأدله هو كلّ ما دلّ أو رجح إلى لزوم التمسك بهم، أو الرجوع إليهم، واعتبار قولهم حجّه يستند إليها في مقام إثبات الواقع.

إنّ مدح أهل البيت و الثناء عليهم من قبل الله و النبي -رغم تمسك الشيعة بذلك في الكتب الكلاميه- لا يكفي في اعتبار الحجّيه لما يصدر عنهم.

ثمّ إنّ الأحاديث التي وردت عن الرسول صلى الله عليه و آله واستدلّوا بها على الحجّيه على قسمين:

فبعضها يرجع إلى أهل البيت أنفسهم وينفرد الشيعة بروايه. وبعضها الآخر ممّا يتفق على روايته الشيعة وأهل السنّه على السواء، ونحن نذكر الثاني منها؛ لفوائد

ص: ١٧٨

١- (١). الإنصاف في مسائل دامّ فيها الخلاف: ٥٨٣/٢؛ رساله في تفسير آيه التطهير: ٧٠.

٢- (٢). الميزان في تفسير القرآن: ٣٠٩/١٦.

عديده، منها: التخلّص من شبهه الدور، وتقريب مسافه النقاش، وإيجاد التوافق على الحديث. وجوابه، هو أنّ حجّيه أقوال أهل البيت موقوفه على إثبات كونها من السنّه، وإثبات كونها من السنّه موقوف على حجّيه أقوالهم، ومع إسقاط المتكّرر ينتج أنّ إثبات كونها من السنّه موقوف على إثبات كونها من السنّه.

والجواب عن هذا الدور هنا واضح إذا تصوّرنا أنّ حجّيه أقوال أهل البيت لا تتوقّف على كونها من السنّه، وإنّما يكفي في إثبات الحجّيه لها كونها مرويه من طريقهم عن النبي صلى الله عليه وآله، وصدورها عنهم باعتبارهم من الرواه الموثوقين. إذن، يختلف الموقوف عن الموقوف عليه، فيرتفع الدور.

فاستدلّوا من الكتاب بآيات عديده، منها: آيه التطهير إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً، وتقريب الاستدلال بها على عصمه أهل البيت عليهم السّلام ما ورد فيها من حصر إرادته إذهاب الرجس -أى: الذنوب عنهم- بكلمه (إنّما)، وهى من أدوات الحصر، واستحاله تخلف المراد عن الإراده بالنسبه له تعالى من البديهيّات لمن آمن بالله عزّ وجلّ؛ إذ قال فى الكتاب العزيز: إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. ومن البديهيّات أنّ إرادته تعالى هى العله التامه -أو جزء أخير العله- بالنسبه إلى جميع مخلوقاته، واستحاله تخلف المعلول عن العله من القضايا الأوّليه.

وبيان آخر: إنّ المراد بالإيراده فى الآيه هى الإيراده التكوينيّه لا التشريعيّه، والفرق بين الإرادتين واضح؛ إذ الإيراده التكوينيّه أمرّ ممكن على البارى تعالى، ومن صفات تلك الذات المقدّسه، فقولنا: إنّ الله يريد، يعنى بالإيراده التى هى عين العلم وعين الذات، والإيراده التشريعيّه هى الأوامر والنواهي الشرعيّه.

ويرد على الاستدلال بهذه الآيه، بأنّ الإيراده إن كان متعلّقها خصوص الأمور الواقعيّه من أفعال المكلفين وغيرها سمّيت تكوينيه، وإن كان متعلّقها الأمور المجعوله على أفعال المكلفين من قبل الشارع سمّيت إرادته تشريعيّه، والإيراده هنا لا ترتبط

بالإرادة التكوينية؛ لأنّ متعلّقها الأحكام الواردة على أفعالهم، فكأنّ الآيه تقول: إنّما شرّعنا لكم الأحكام- يا أهل البيت- لنذهب بها الرّجس عنكم ولنطهّركم بها تطهيراً.

اجيب عنه: بأنّ الإراده هنا إرادته تكوينيه لا تشريعيه، حيث الأخيره تتنافى ونصّ الآيه بالحصر المستفاد من (إنّما)، ثم لا خصوصيه لأهل البيت في التشريع، فهو شامل حال جميع المكلفين. هذا أولاً.

وثانياً: ظهور الإراده، وشيوع استعمال اللفظ القرآني في المعنى التكويني هو الغالب. فعند الشك في أحد المعنيين، يحمل على الظاهر؛ لأنّه مقتضى الأصل من غلبه الاستعمال و الظهور.

وثالثاً: لو كانت الإراده إرادته تشريعيه، لما كان للتخصيص و الحصر وجه، مع أنّ فيها تخصيصاً بوجه خمسه.

قال العلّامة الطباطبائي: كلمه (إنّما) تدلّ على حصر الإراده في إذهاب الرّجس و التطهير، وكلمه (أهل البيت)- سواء كانت لمجرّد الاختصاص، أو مدحاً، أو نداءً- تدلّ على اختصاص إذهاب الرّجس و التطهير بالمخاطبين، بقوله (عنكم)، ففي الآيه- في الحقيقه- قصران: قصر الإراده في إذهاب الرّجس و التطهير، وقصر إذهاب الرّجس و التطهير في أهل البيت.

١. لماذا ذكر الأحاديث التي اتفق عليها الطرفان، ووثقوا رواياتها؟ بعد التوضيح اذكر موارد منها.

٢. لماذا لا يلزم الدور إذا استدلّ بالروايات الصادره عن أهل البيت على حجّيه سنتهم؟

٣. اذكر تقريب الاستدلال بآيه التطهير.

٤. اذكر الإيراد على الاستدلال بآيه التطهير.

٥. اذكر جوابين عن الإيراد المذكور على الاستدلال بآيه التطهير.

٦. ما هو الدليل الذي ذكره العلّامة الطباطبائي قدّس سره على وجود القصرين في آيه التطهير؟

الإيراد الثاني على الاستدلال بالكتاب

وقد يقال: إن حملها على الإرادة التكوينية، وإن دلّ على معنى العصمة فيهم؛ لاستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى، إلا أنّ ذلك يجزنا إلى الالتزام بالجبر، وسلبهم الإرادة فيما يصدر عنهم من أفعال، ما دامت الإرادة التكوينية هي المتحكّمه في جميع تصرفاتهم، ونتيجة ذلك حرمانهم من الثواب؛ لأنه وليد إرادته العبد كما تقتضيه نظريه التحسين و التقبيح العقليين، وهذا ما لا يمكن أن يلتزم به مدعى الإمامه لأهل البيت.

الجواب عنه

وقد اجيب عنه: إنّ جميع أفعال العبيد و إن كانت مخلوقه لله عزّ وجلّ، ومراده له بالإرادة التكوينية؛ لامتناع جعل الشريك له في الخلق، إلا أنّ خلقه لأفعالهم إنّما هو بتوسط إرادتهم الخاصه غالباً، وفي طولها، وبذلك صحّحوا نسبه الأفعال للعبيد. و أمّا نسبتها لله، فهى مخلوقه له عزّ وجلّ حقيقة، وهى صادرة عن إرادته العبيد حقيقة أيضاً، وبذلك صحّحوا الثواب و العقاب. و ذهبوا إلى الحلّ الوسط الذى أخذوه من أقوال أئمّتهم: «لا جبر ولا تفويض، و إنّما هو أمرٌ بين أمرين». (١)

ص: ١٨٣

راجع التعليقه التى نقلناها عن المحقق النجفى الإصفهانى.

وقد أجاب شيخنا المحقق الفاضل اللنكرانى -وَلَنَعَمَ ما أَجاب- حيث قال:

بماذا تتعلّق إرادته الحقّ تعالى فى الآيه الكريمة؟ إذا كان متعلّق الإراده هو إبعاد الرجس و الذنب عن أهل البيت عليهم السّلام، لا منعهم عن ارتكابه و الوقوع فيه، هل يبقى لشبهه الجبر محلّ؟ فلو كان مفاد الآيه هو أنّ البارى تعالى أراد إضفاء الحصانه من الذنوب على أهل البيت عليهم السّلام، وأنه تعالى متولّى هذا الأمر و القائم على تحقيقه، لكان للشبهه محلّ. ولكن بشىء من التأمل فى الآيه نرى أنّ القرآن الكريم يقول: يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ .

إنّ إعراب كلمه ليذهب هو مفعولٌ به، وهى ذاتها التى جاءت فى آيات اخر تارةً مُحلّاه بـ(اللّام) وتارةً بـ(أن). على سبيل المثال، فقد جاءت فى سوره التوبه: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، (1) وفى السوره نفسها: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا ، (2) وبملاحظه الآيتين يتبين أنّ(اللّام) فى الآيه الأولى ليست للغايه، بل هى بمعنى(أن) التى جاءت فى الآيه الثانيه، ولا ترديد فى أنّ(أن) يعذبهم) فى الآيه الثانيه هى مفعول به للفعل(يريد) على التأويل بالمصدر، أى: يريد عذابهم.

وهكذا فى مواضع اخر من القرآن الكريم، مثل: يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ ، (3) ومن هذا القبيل أيضاً: يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ . (4)

ونستنبط من هذا التفاوت فى التعبير اتّحاد المعنى بين(اللّام) و(أن) فى مثل هذه الموارد، وبالنتيجه هو مفعول به للفعل يريد الله.

وبهذا البيان أتضح أنّ متعلّق الإراده فى آيه التطهير، هو الإذهاب المُراد به الإبعاد؛

ص: ١٨٤

١- (١). التوبه: ٥٥.

٢- (٢). التوبه: ٨٥.

٣- (٣). الصفّ: ٨.

٤- (٤). التوبه: ٣٢.

أى: أن الله أراد إبعاد الرجس عن أهل البيت عليهم السّلام، بمعنى إيجاد فاصل بينهم وبين المعاصى والأرجاس. إذاً، التدخّل الإلهى كان من هذه الزاوية فقط، تدخّل يوجد مسافه تفصل بين المعاصى وأهل البيت عليهم السّلام، فلا تدنو منهم المعاصى ولا تقربهم الأرجاس. على هذا، فإنّ إرادته البارى لم تنعقد على عدم فعلهم الذنوب.

وبناءً على هذه النظرية، يكون مفاد الآيه: إنّ الله عزّ وجلّ لمّا علم أنّ إرادتهم تجرى دائماً على وفق ما شرّعه لهم من أحكام، بحكم ما زودوا به من إمكانيات ذاتيه ومواهب مكتسبه، نتيجة تربيتهم على وفق مبادئ الإسلام، تربيته حولتهم فى سلوكهم إلى إسلام متجسّد، ثمّ بحكم ما كانت لديهم من القدرات على أعمال إرادتهم وفق أحكامه التى استوعبوا علماً وخبراً، فقد صحّ الإخبار عن ذاته المقدّسه: بأنّه لا يريد لهم بإرادته التكوينية إلا إذهاب الرجس عنهم؛ لأنّه لا يفيض الوجود إلا على هذا النوع من أفعالهم، ما داموا هم لا يريدون لأنفسهم إلا إذهاب الرجس و التّطهير عنهم. (١)

وأيضاً اجيب: بأنّه لا ملازمه بين العصمه وعدم الاختيار، ولا منافاه بينها وبينه، فإنّ إرادته الحتميه و التكوينية تارة تتعلّق بوقوع أمر بدون واسطه أمر آخر سواء كان فى خارج عالم الاختيار و الأسباب و المسبّبات، أو فى عالم الاختيار و الأسباب، فلا تتخلّف الإراده عن المراد حتّى إذا كانت متعلّقه بأمر اختياري لولا هذه الإراده، وأخرى تتعلّق بما يصدر عن العبد بالاختيار، أو بوقوع ما يكون له أسباب متعدّده كذلك، أعنى باختياره وبواسطه الأسباب، ففى مثله حصول المراد و تحقّقه، وعدم تخلّف الإراده عن المراد إنّما يكون بصدوره عن العبد بالاختيار، وبكونه مسبباً لهذه الأسباب، ففى هذه الصوره لا تنافى بين إرادته المتعلّقه بما يقع فى عالم الاختيار و الأسباب و المسبّبات، بل لو وقع بغير اختيار العبد أو تأثر الأسباب، لكان من تخلّف المراد عن إرادته.

ص: ١٨٥

وبناءً على هذا نقول: إن قضية إذهاب الرجس عنهم عليهم السّلام، وتعلّق إرادته تعالى به، التي لا تتخلف عن مراده، هي عصمتهم، وعدم صدور القبائح منهم، وطهارتهم عن الأرجاس حال كونهم مختارين في الفعل و الترك غير مقهورين. (١) بل على إيجاد المسافة الفاصله التي تنزههم وتبعدهم عن الذنوب.

والوضع المقابل لهذه الحالة، هو وجود قرب بين بعض الأشخاص وبين المعاصي و الذنوب، فهناك اناس يقفون دائماً على أعتاب المعاصي و الأرجاس، وهذا الموقف أو الحالة، هي مدخل التعاسه ومبعث الشقاء. ومن هنا، فإن القرآن ينهى عن الاقتراب من الذنوب، حيث لا يعود ثمه فاصل بين الاقتراب من الذنب واقترافه، وذلك في قوله تعالى: وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ . (٢)

إذن، فمفاد آية التطهير هو إبعاد الرجس عن أهل البيت عليهم السّلام، وهذا الإبعاد من عنايه ولطف الله تعالى، والذي اختصّ به هؤلاء صلوات الله عليهم، ولكنه لا يعني بأي حال من الأحوال سلبهم الإراده والاختيار، وعدم صدور المعصيه عنهم جبراً؛ لأنّ الفصل بين الإنسان و الذنب ليس جبراً، بل هو توفيق إلهي، ولم يشمل الباري تعالى الجميع بخاصه عنايته ومخصوص لطفه، إنّه توفيق وفضل إلهي لا يؤتیه الله إلا مَنْ يشاء، ولا يلقاه إلا ذو حظّ عظيم. (٣)

على أنّ شبهه الجبر لو تمت فهي جاريه في الأنبياء جميعاً، وثبوت العصمه لهم -ولو تسيبياً- موضع اتفاق الجميع، فما يجاب به هناك يجاب به هنا من دون فرق، والشبهه لا يمكن أن تحلّ إلا على مذهب أهل البيت في نظريه الأمر بين الأمرين على جميع التقادير.

ص: ١٨٦

- ١- (١). رساله حول آيه التطهير لآيه الله الصافي الكلبي يگاني: ٧٢؛ تلخيص الشافي: ٢٥١/٢-٢٥٢.
- ٢- (٢). الأنعام: ١٥١.
- ٣- (٣). آيه التطهير: ١١٣-١١٥؛ ديدگاه های علمی لآيه الله الميلاني: ١٣٢.

قال ابن فارس:العصمه أن يعصم الله تعالى عبده من سوء يقع فيه،واعتصم العبد بالله تعالى،إذا امتنع،واستعصم:التجأ. (١)

وقال الراغب:العصم:الإمساك،والاعتصام:الاستمساك،والعاصم و المعصوم يتلازمان،فأيهما حصل،حصل معه الآخر.وعصمه الأنبياء حفظه إياهم أولاً- بما خصّهم به من صفاء الجوهر،ثم بما أولاهم من الفضائل الجسميه و النفسيه،ثم بالنصره وبتثبيت أقدامهم،ثم بإنزال السكينه عليهم،وبحفظ قلوبهم بالتوفيق. (٢)

وقال السيد عليخان:العصمه فى اللغه اسم من عصمه الله من المكروه،يعصمه من باب ضرب بمعنى حفظه ووقاه. (٣)

العصمه عند المتكلمين و الحكماء

*قال الشريف الجرجانى:العصمه:ملّكه اجتناب المعاصى مع التمكن منها. (٤)

وقال فى شرح المواقف:العصمه على ما تقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلّها إلى الفاعل المختار ابتداءً،أن لا يخلق الله فيهم ذنباً.وقال قوم:العصمه تكون خاصّيه فى نفس الشخص-أو فى بدنه-يمتنع بسببها صدور الذنب عنه،ويكذب هذا القول أنه لو كان صدور الذنب ممتنعاً لما استحقّ المدح بذلك؛إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع؛لأنه ليس مقدوراً داخلياً تحت الاختيار،أيضاً الإجماع منعقد على أنّ الأنبياء

ص: ١٨٧

١- (١). معجم مقاييس اللغه:٧٥١؛ مادّه عصم؛ أقرب الموارد:٧٩١/٢؛ النهايه فى غريب الحديث و الأثر:٢٤٩/٣.

٢- (٢). المفردات فى غريب القرآن:٣٣٧.

٣- (٣). تلخيص الرياض:٢٧/٢.

٤- (٤). التعريفات:٢٢٨.

مكلفون بترك الذنوب، مُشابون به، ولو كان ممتنعاً عنهم لما كان الأمر كذلك؛ إذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه، فلا يمتنع صدور الذنب عنهم. (١)

**قال الشيخ المفيد: العصمة من الله تعالى لحججه هي التوفيق، واللطف، والاعتصام من الحجج بها عن الذنوب و الغلط في دين الله تعالى، والعصمة تفضل من الله تعالى على من علم أنه يتمسك بعصمته، والاعتصام فعل المعتصم، وليست العصمة مانعة من قدره على القبيح، ولا مضطره للمعصوم إلى الحسن، ولا مُلجئه له إليه، بل هي الشيء الذي يعلم الله تعالى أنه إذا فعله بعبد من عبده لم يؤثر معه معصيته له، وليس كل الخلق يعلم هذا من حاله، بل المعلوم منهم ذلك هم الصفوة والأخيار. (٢)

وقال العلامة الحلّي: العصمة لطفٌ خفي، يفعلُه الله تعالى بالمكلف، بحيث لا يكون له داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك؛ لأنه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله، فانتفت فائده البعثة، وهو مُحال. (٣)

وقال الفاضل السيوري: قال أصحابنا ومين وافقهم من العدلية (المعتزلة): هي لطف يفعلُه الله بالمكلف، بحيث يمتنع عن المعصية؛ لانتفاء داعيه، ووجود صارفه مع قدرته عليها، ووقوع المعصية ممكن نظراً إلى قدرته، وممتنع نظراً إلى عدم الداعي ووجود الصارف، وإنما قلنا بقدرته عليها؛ لأنه لولاها لما استحق مدحاً ولا ثواباً، إذ لا اختيار له حينئذ؛ لأنهما يستحقان على فعل الممكن وتركه، لكنه يستحق المدح و الثواب لعصمته إجماعاً، فيكون قادراً. (٤)

وقال الأشاعره: هي القدره على الطاعة، وعدم القدره على المعصية.

ص: ١٨٨

١- (١). شرح المواقف: ٣٠٦/٨-٣٠٧.

٢- (٢). تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٢٨؛ أوائل المقالات: ١٣٤-١٣٥.

٣- (٣). شرح الباب الحادي عشر: ٤١؛ شرح تجريد الاعتقاد: ٢٨٧.

٤- (٤). رساله حول آيه التطهير لآيه الله الصافي الكلبايگاني: ٩٠.

ويرد عليه-مضافاً إلى ما ذكر عن شرح المواقف-:إنَّ القدره على الطاعه لا تتحقّق إلا مع القدره على تركها،والقدره على ترك الطاعه هي القدره على المعصيه.

و أما عند الحكماء:هي ملكه تمنع الفجور،ويحصل بها العلم بمثالب المعاصي،ومناقب الطاعات. (١)

وقال بعض الحكماء في كلام حسن جامع:العصمه:ملكه نفسانيه يمنع المتّصف بها من الفجور مع قدرته عليه،وتتوقّف هذه الملكه على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات؛لأنّ العفّه متى حصلت في جوهر النفس،وانضاف إليها العلم التام بما في المعصيه من الشقاوه،والطاعه من السعاده،صار ذلك العلم موجّباً لرسوخها في النفس،فتصير ملكه.

ثمّ إنّ تلك الملكه إنّما تتحصّل له بخاصّيه نفسيه أو بدنيه تقتضيها،وإلّا لكان اختصاصه بتلك الملكه-دون بني نوعه-ترجيحاً من غير مرجّح،ويتأكّد ذلك بتواتر الوحي،وأن يعلم المؤاخذه على ترك الأولى. (٢)

و أما عند العرف:فالعصمه هي فيض إلهي يقوى به العبد على تحزّي الخير،وتجنّب الشرّ. (٣)

الخلاصه

اشكل على الاستدلال بآيه التطهير:إنّ حملها على الإراده التكوينيّه و إن دلّ على معنى العصمه فيهم؛لاستحاله تخلف المراد عن إرادته تعالى،إلا أنّ ذلك يجزّنا إلى الالتزام بالجبر،وسلبهم الإراده فيما يصدر عنهم من أفعال ما دامت الإراده التكوينيّه

ص: ١٨٩

١- (١). تلخيص الرياض: ٢٧/٢.

٢- (٢). رساله حول آيه التطهير: ٩٠٩١؛ اللوامع الإلهيه: ١٦٩١٧٠ اللامع العاشر.

٣- (٣). تلخيص الرياض: ٢٧/٢.

هى المتحكّمه فى جميع تصرّفاتهم، ونتيجته ذلك حرمانهم من الثواب.

وأجيب عنه: إنّ جميع أفعال العبيد و إن كانت مخلوقه لله تعالى، ومراده له بالإرادته التكوينية؛ لا امتناع جعل الشريك له فى الخلق، إلا- أنّ خلقه لأفعالهم إنّما هو بتوسّيط إرادتهم الخاصّه غالباً، وفى طولها، وبذلك صحّحوا إرادته العبيد. ونسبتها لله، فهى مخلوقه له عزّ وجلّ حقيقةً، وهى صادرة عن إرادته العبيد حقيقةً أيضاً، وبذلك صحّحوا الثواب والعقاب وذهبوا إلى الحلّ الوسط.

وقد أجاب شيخنا المحقّق الفاضل اللنكرانى وقال: إذا كان متعلّق الإراده هو إبعاد الرجس و الذنب عن أهل البيت، لا منعهم عن ارتكابه و الوقوع فيه، هل يبقى لشبهه الجبر محلّ؟ و إذا كان مفاد الآيه هو أنّ البارى تعالى أراد إضفاء الحصانه من الذنوب على أهل البيت، وأنّه تعالى متولّى هذا الأمر و القائم على تحقيقه، لكان للشبهه محلّ، ولكن بشىء من التأمل نرى أنّ القرآن الكريم يقول: يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ، وكلمه ليذهب هنا مفعولٌ به، وهى ذاتها التى جاءت فى آيات اخر تارةً مُحلّاه ب- (اللّام) وتارةً ب- (أن). على سبيل المثال: إنّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وفى السوره نفسها: إنّما يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا، وبملا حظّه الآيتين يتبين أنّ (اللّام) فى الآيه الأولى ليست للغايه، بل هى بمعنى (أن) التى جاءت فى الآيه الثانيه، ولا ترديد فى أنّ (أن) يعذبهم) فى الآيه الثانيه هى مفعول به للفعل (يريد) على التأويل بالمصدر، أى: يريد عذابهم. وبهذا البيان اتّضح أنّ متعلّق الإراده فى آيه التطهير هو الإذهاب، المراد به الإبعاد؛ أى: أنّ الله أراد إبعاد الرجس عن أهل البيت عليهم السّلام.

وأيضاً أجيب: بأنّه لا ملازمه بين العصمه وعدم الاختيار، ولا منافاه بينها وبينه، فإنّ إرادته الحتميه و التكوينية تارةً تتعلّق بوقوع أمر بدون واسطه أمر آخر سواء كان فى خارج عالم الاختيار و الأسباب، أو فى عالم الاختيار و الأسباب، فلا تتخلّف الإراده عن المراد حتّى إذا كانت متعلّقه بأمر اختياري لولا هذه الإراده، وأخرى تتعلّق بما

يصدر عن العبد بالاختيار، أو بوقوع ما يكون له أسباب متعدده كذلك، أعني باختياره وبواسطه الأسباب، ففي مثله حصول المراد وعدم تخلف الإراده عن المراد إنما يكون بصدوره عن العبد بالاختيار، وبكونه مسيئاً لهذه الأسباب، ففي هذه الصورة لا تنافى بين إرادته المتعلقة بما يقع في عالم الاختيار و الأسباب، بل لو وقع بغير اختيار العبد أو تأثر الأسباب، لكان من تخلف المراد عن إرادته.

وبناءً على هذا نقول: إن قضية إذهاب الرجس عنهم عليهم السلام، وتعلق إرادته تعالى به، التي لا تتخلف عن مراده، هي عصمتهم.

إذن، فمفاد آية التطهير هو إبعاد الرجس عن أهل البيت عليهم السلام، وهذا الإبعاد من العناية و اللطف الإلهي الذي اختص به هؤلاء صلوات الله عليهم، ولكنه لا يعني بأى حال من الأحوال سلبهم الإراده والاختيار، وعدم صدور المعصيه عنهم جبراً، على أن شبهه الجبر لو تمت فهي جاريه في الأنبياء جميعاً، وثبوت العصمه لهم -ولو تسيباً- موضع اتفاق الجميع، فما يجاب به هناك يجاب به هنا من دون فرق، والشبهه لا يمكن أن تحل إلا على مذهب أهل البيت في نظريه الأمر بين الأمرين على جميع التقادير.

والعصمه في اللغه: أن يعصم الله عبده من سوء يقع فيه. وقال الراغب: العصم: الإمساك، والاعتصام: الاستمسك، وعصمه الأنبياء حفظه إياهم أولاً بما خصهم به من صفاء الجوهر، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسميه و النفسيه، ثم بالنصره وبتثبيت أقدامهم، ثم بإنزال السكينه عليهم، ويحفظ قلوبهم بالتوفيق.

قال الشريف الجرجاني: العصمه على ما تقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً، أن لا يخلق الله فيهم ذنباً.

قال الشيخ المفيد: العصمه من الله تعالى لحججه هي التوفيق، واللطف، والاعتصام من الحجج بها عن الذنوب و الغلط في دين الله، والعصمه تفضل من الله تعالى على من علم أنه يتمسك بعصمته، وليست العصمه مانعه من القدره على القبيح، ولا مضطره

للمعصوم إلى الحسن، ولا مُلجئ له إليه، بل هي الشئ الذى يعلم الله أنه إذا فعله بعد من عبيده لم يؤثر معه معصيته له، وليس كلّ الخلق يعلم هذا من حاله، بل المعلوم منهم ذلك هم الصفوه و الأخيار.

وقيل: العصمه لطفٌ خفى، يفعله الله تعالى بالمكلف، بحيث لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصيه، مع قدرته على ذلك؛ لأنه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله.

وقال الأشاعره: هي القدره على الطاعة، وعدم القدره على المعصيه.

أضف إلى ذلك: إنّ القدره على الطاعة لا تتحقّق إلا مع القدره على تركها، والقدره على ترك الطاعة هي القدره على المعصيه.

و أمّا العصمه عند الحكماء: هي ملكه تمنع الفجور، ويحصل بها العلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات. وقيل: ملكه اجتناب المعاصي مع التمكن منها.

و أمّا عند العرف: هي فيضٌ إلهي يقوى به العبد على تحزّي الخير، وتجنّب الشرّ.

١. لماذا ينجز الاستدلال بالإرادة التكوينية إلى الالتزام بالجبر وسلب الإرادة فيما يصدر عن المعصوم؟
٢. اذكر الجواب الأول عن الإيراد المذكور.
٣. ما هو متعلق الإرادة على رأى المحقق اللنكراني؟
٤. اذكر محلّ إعراب كلمه (ليذهب عنكم) مع توضيح ذلك، بما هو مذكور فى المتن.
٥. لماذا لا ملازمه بين العصمه وعدم الاختيار؟
٦. لو تمت شبهه الجبر، فهى جاريه فى الأنبياء جميعاً، فهل يكون لها جواب، فإذا كان فما هو؟
٧. اذكر تعريف الجرجانى و الشيخ المفيد للعصمه.
٨. اذكر تعريف الأشاعره للعصمه و الإيراد عليه.
٩. اذكر تعريف الحكماء و العرف للعصمه.

الإيراد الثالث فى المقصود من أهل البيت

*قال عبد العلى الأنصارى وغيره من علماء السنّه: لا- نسلم أنّ الآيه مختصّه فيما بين المذكورين، بل هى نازله فى الأزواج المطهّرات، كما صحّ عن ابن عبّاس، وإن كان متناولاً لغيرهنّ أيضاً، كما هو المختار، أو هى نازله فىمن حرّمت عليهم الصدقات، كما عليه زيد بن أرقم، فلو دلّت على العصمه لزم عصمه هؤلاء أيضاً، وهو خلاف مذهبهم. وقيل: إنّ المراد بالآيه أمير المؤمنين على، وسيده النساء، وسيدا شباب أهل الجنّه الأربعة فقط لا غير.... (١)

وقيل: نزلت فى زوجات النبى صلى الله عليه وآله؛ لقصد دفع التهمه عنهنّ، وامتداد الأعين بالنظر إليهنّ، ويرشد إلى هذا المراد أوّل الآيه و آخرها، وهو قوله تعالى: يا نساء النبى لشيئنّ كأيدٍ من النساء إنّ اتقيتنّ فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرضٌ و قلنّ قولاً معروفاً* و قرّن فى يوتكنّ و لا- تبرّجن تبرّج الجاهليّه الأولى و أقمن الصلاه و آتين الزكاه و أطعن الله و رسوله إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً، و أمّا الآيه التى بعدها، فهى: و اذكرن ما يثلى فى يوتكنّ. (٢)

ص: ١٩٥

١- (١). فواتح الرحموت: ٢/٤٢٣.

٢- (٢). الأحزاب: ٣٢٣٤.

ولو سئلَ أنّ المراد من الآية أهل البيت، فلماذا قصر الشيعة المراد منهم على علي وفاطمة وولديهما عليهم السلام؟ فإنّ أهل البيت يشملون زوجات الرسول وأولاده. (١)

**وقد أجاب عنه كبار علماء الإمامية في الكلام، وبعضهم في الأصول المقارن، وبعضهم في بحثه حول تفسير آية التطهير في التفاسير، أو في البحوث المستقلّة حول هذه الآية المباركة المعروفة بآية التطهير عندهم.

ونحن نقول: المراد بالبيت في قوله تعالى: **أَهْلَ الْبَيْتِ** هل هو بيت الرسول صلى الله عليه وآله أم غيره من البيوتات؟ ومن البديهي أنّه لا- يشمل غير بيت الرسول، وأهله هم عشيرته وعائلته. أم هم كلّ من يمّت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بصله قرابه أو نسب، ممّن لا يستقبح اجتماعهم تحت غطاء واحد، ويصحّ تواجدهم وعيشهم في نفس البيت؟ فعلى هذا المعنى يشمل هذا العنوان نساء النبي وأبناءه، بالإضافة إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام. أم أنّ (أهل البيت) ينصرف إلى المعنى العرفي المتداول الذي يطلق على عيال المرء وأزواجه، فلا يعدو بذلك نساء النبي صلى الله عليه وآله؟ أم أنّ هناك معنى آخر صرفت إليه هذه العبارة؟

قال الأستاذ آية الله الفاضل اللكراني: إنّ كلمة (أهل البيت) هي عنوان مُشير، وتحكى عن حادثه وقعت.

وبعبارة أخرى: كلمة (البيت) تشير إلى بيت من بيوت نساء النبي صلى الله عليه وآله، والألف و اللّام للعهد، وأهل البيت هم الذين كانوا مجتمعين في الزمان و المكان المعينين حين نزول الآية، وفي بيت امّ سلمه، وفقاً لتعيين الروايات، فنزلت الآية في شأن ذلك الجمع، تقريراً لفضلهم ومنزلتهم، ووفقاً لمفادها، فصارت ذلك الجمع يعرف ب- (أهل البيت). وعلى هذا الفرض، فإنّ (أهل البيت) إشارة إلى الخمسة مجتمعين في بيت امّ سلمه.

ص: ١٩٦

١- (١). الإحكام: ٢٠٩/١-٢١٠؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٥١٥٥؛ أصول الفقه للخضري: ٢٧٩؛ المهذب: ٢/٩٥٤؛ شرح المعالم: ٢/١٠٩؛ المحصول: ٣/٨٦٦؛ كشف الأسرار: ٣/٣٥٨.

ونقول: إنَّ المدعى هو أن (أهل البيت) هم الخمسة أصحاب الكساء الذين كانوا مجتمعين في بيت أم سلمة. وإطلاق المصطلح هو نظير (يوم الدار) الذي يشير إلى اليوم الذي جمع فيه رسول الله صلى الله عليه وآله عشيرته في دار أبي طالب عليه السلام، عندما نزلت: **وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ** ؛ (١) ليعلن نبوته ودعوته وأصبحت عبارته (يوم الدار) عنواناً خاصاً لتلك الواقعة في ذلك اليوم، وكلمة الدار تشير إلى دار أبي طالب عليه السلام، وهكذا أصبحت عبارته (أهل البيت) تحمل وتتضمن معنىً علمياً للخمسة الذين دخلوا تحت الكساء في دار أم سلمة. (٢)

ويؤيد ذلك قوله تعالى في سورة هود: **قَالُوا أَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمْتُ اللَّهُ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ** ؛ (٣) لأنه قد استعملت كلمة أهل البيت بمعنى المجتمعين في بيت إبراهيم عليه السلام، إذ كان إبراهيم مختلياً بزوجه ساره في الحجره، فهبطت الملائكة المرسله إلى لوط النبي في مهمته، ثم هبطت الملائكة على إبراهيم الذي كان واقفاً في داره بينما كانت زوجته ساره جالسه لتبشرهما بحمل ساره بولد عزيز وهو إسحاق، وبخفيد عزيز يأتيهم من إسحاق، فتذهل ساره من هذه البشاره، وكيفيه تحققها في زوجين بلغا سنّ اليأس، فتجيب الملائكة عن سؤال ساره وعجبتها: **قَالُوا أَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمْتُ اللَّهُ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ** ، ومعلوم أنّ المقصود من أهل البيت إبراهيم عليه السلام وزوجه ساره، فهل يصح انصراف المقصود من أهل البيت في هذه الآيه إلى أهل القبلة أو زوجات إبراهيم عليه السلام وأقربائه؟ قطعاً يقال: لا، ثم لا.

ويؤيده ثانياً: بأنّ إذهاب الرجس عن أهل البيت يكون على نحو القضية الخارجيه، إذ آيه التطهير التي جعلت أهل البيت مورد اهتمامها وطهرتهم من الرجس والذنب

ص: ١٩٧

١- (١). الشعراء: ٢١٤.

٢- (٢). آيه التطهير: ١٢٥-١٢٦.

٣- (٣). هود: ٧٣.

تشير إلى المجتمعين في دار أم سلمة، وتكون كناية عن النبي صلى الله عليه وآله وعلى وفاطمة والحسين عليهم السلام. فعلى هذا، لا يصح بحال أن تكون عبارة أهل البيت محور البحث، بحيث يبحث عن مفهوم الأهل و البيت وإضافه الأهل إلى البيت.

نعم، في القضايا الحقيقية يجوز أن يبحث عن تناول المفهوم وطبيعته الموضوع، ولكن في القضايا الخارجية -سواء كان الموضوع فيها معيناً أم على نحو الإشارة ككلمه أهل البيت وغيرها- لا ينبغي البحث في مفهوم ما وقع موضوعاً للقضية، فإنّ العناية الإلهية لا تشمل غير هؤلاء الخمسة، إذ غيرهم خارج عن حكم الآية؛ لأنّ الموضوع يشير إلى هؤلاء ولا غير.

وعلى هذا، فلا شك ولا تردد في أنّ أهل البيت مَنْ هم؟ وأنّ التطهير يشمل أي الأفراد؟

قد مرّ سابقاً أنّ عبارة (أهل البيت) تكون عنواناً مشيراً إلى أصحاب الكساء، ولكن بمرور الأيام اصططغت صبغته التعين، وأصبحت لقباً واسماً لهؤلاء الخمسة، بحيث كلّما ذكرت هذه الكلمة يتبادر إلى الذهن هؤلاء، كما أنّ مصطلح (خاصف النعل) يكون في بادئ الأمر مشيراً إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وبعد ذلك تحوّل وصار لقباً لعلى عليه السلام.

وفي ضوء ما ذكر، ينتج البحث نتيجة مهمّة، وثمره لا ينكرها إلا مكابر، وهي أنّ عبارة أهل البيت لم تكن إلا إشارة إلى الأشخاص الخمسة الموجودين في بيت أم سلمة، حتّى إنّ أم سلمة التي كانت شاهده على نزولها بقيت مستثناه وخارجه عن كساء القدس، ولا مجال للبحث عن مفهوم أهل البيت، بل يكون لغواً لا فائده فيه، كما أنّ أحداً من علماء الفريقين لم يبحث في مفهوم كلمة الكساء، وتسالوا على أنّ أصحاب الكساء عنوان يشير إلى المجتمعين تحت ذلك الغطاء، كذلك لا ينبغي البحث في مفهوم كلمة أهل البيت، إذ لا -أهمّيه للكلمه بنفسها، ولم تكن معينه في ذاتها، ولم تكن موضوعه لآيه التطهير، بل تشير إلى النبي وعلى وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

وفى ختام البحث عن الثمره نقول: إنَّ عبارته (أهل البيت) لا تكون اصطلاحاً قرآنياً خاصاً بالخمسه من أهل البيت، بل تكون عنواناً مشيراً إلى الخمسه عليهم السلام، وممّا ذكر يظهر النظر فى ما أفاد الأستاذ العلّامه الطباطبائى فى تفسيره، وبالبناء على ما تقدّم تصير لفظه أهل البيت اسماً خاصياً فى عُرف القرآن بهؤلاء الخمسه، وهم: النبى، وعلى، وفاطمه، والحسنان عليهم السّلام ولا يطلق على غيرهم، ولو كان من أقربائه الأقربين، وإن صحّ بحسب العرف العام إطلاقه عليهم. (١)

والشاهد على أنّ كلمه (أهل البيت) لم تستعمل فى القرآن كاصطلاح خاصّ بالخمسه، هو ورود هذه الكلمه فى قصّه إبراهيم عليه السّلام وزوجه، ولو كانت هذه الكلمه خاصّه بأهل البيت عليهم السلام وأنها استعملت بحقّهم كمصطلح، فلا معنى لاستعمالها فى القرآن الكريم فى حقّ أفراد آخرين غيرهم. (٢)

الخلاصه

قال عدّه من علماء أهل السنّه: لا نسلم أنّ الآيه مختصّه فيما بين المذكورين، بل هى نازله فى الأزواج المطهّرات، كما صحّ عن ابن عبّاس، وإن كان متناولاً لغيرهنّ أيضاً، كما هو المختار، أو نازله فىمن حرّمت عليهم الصدقات، كما عليه زيد بن أرقم، فلو دلّت على العصمه لزم عصمه هؤلاء أيضاً، وهو خلاف مذهبهم.

وقيل: نزلت فى أزواج النبى صلى الله عليه وآله؛ لقصد دفع التهمه عنهنّ، وامتداد الأعين بالنظر إليهنّ. يرشد إلى هذا المراد أوّل الآيه وآخرها.

ولو سلّم أنّ المراد من الآيه أهل البيت، فلماذا قصر الشيعه المراد منهم على على وفاطمه وولديهما؟ فإنّ أهل البيت يشملون زوجات الرسول وأولاده.

ص: ١٩٩

١- (١). الميزان فى تفسير القرآن: ٣١٢/١٦.

٢- (٢). آيه التطهير: ١٣٩.

وقد أجب عنه كبار علماء الإمامية في الكلام، والتفسير، وفي البحوث المستقلّة حول هذه الآية المباركة.

ونحن نقول: المراد بالبيت في قوله تعالى: أَهْلَ الْبَيْتِ هل هو بيت الرسول أم غيره من البيوتات؟ ومن البديهي أنّه لا يشمل غير بيت الرسول، وأهله هم عشيرته وعائلته. أم هم كلّ من يُمّت إلى رسول الله بصله قرابه أو نسب، ممّن لا يستقبح اجتماعهم تحت غطاء واحد، ويصحّ تواجدهم وعيشهم في نفس البيت؟ فعلى هذا المعنى يشمل هذا العنوان نساء النبي وأبناءه، بالإضافة إلى أمير المؤمنين على عليه السّلام. أم أنّ (أهل البيت) ينصرف إلى المعنى العرفي المتداول الذي يطلق على عيال المرء وأزواجه؟ فلا يعدو بذلك نساء النبي صلى الله عليه وآله، أم أنّ هناك معنى آخر صرفت إليه هذه العبارة؟

قال الأستاذ آية الله الفاضل اللنكراني: إنّ كلمة (أهل البيت) هي عنوان مُشير، وتحكى عن حادثه وقعت.

وبعبارة أخرى: كلمة (البيت) تشير إلى بيت من بيوت نساء النبي صلى الله عليه وآله، والألف و اللّام للعهد، وأهل البيت هم الذين كانوا مجتمعين في الزمان و المكان المعينين حين نزول الآية، وفي بيت امّ سلمه، وفقاً لتعيين الروايات، فإنّ (أهل البيت) إشارة إلى الخمسة مجتمعين في بيت امّ سلمه تحت الكساء.

فالمدعى هو أنّ (أهل البيت) هم الخمسة أصحاب الكساء، الذين كانوا مجتمعين في بيت امّ سلمه. وإطلاق المصطلح هو نظير (يوم الدار)، وكلمه الدار تشير إلى دار أبي طالب عليه السّلام، وهكذا أصبحت عبارة (أهل البيت) تحمل وتتضمّن معنىً علمياً للخمسة الذين دخلوا تحت الكساء في دار امّ سلمه.

ويؤيد ما ذكر قوله تعالى في سورة هود: قَالُوا أَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ؛ لآنه قد استعملت كلمة أهل البيت في المجتمعين في بيت إبراهيم عليه السّلام، ومعلوم أنّ المقصود من أهل البيت إبراهيم عليه السّلام وزوجته ساره، فهل يصحّ

انصراف المقصود من أهل البيت في هذه الآية إلى أهل القبلة، أو زوجات إبراهيم عليه السلام وأقربائه؟ قطعاً يقال: لا، ثم لا.

ويؤيده ثانياً: بأن إذهاب الرجس عن أهل البيت يكون على نحو القضية الخارجيه؛ إذ الآية تشير إلى المجتمعين في دار أم سلمه، وتكون كناية عن النبي صلى الله عليه وآله، وعلى، وفاطمه، والحسين عليهم السلام. فعلى هذا، لا يصح بحال أن تكون كلمه أهل البيت محور البحث، بحيث يبحث عن مفهوم أهل البيت وإضافه الأهل إلى البيت.

نعم، في القضايا الحقيقيه يجوز أن يبحث عن تناول المفهوم وطبيعته الموضوع.

وفي ضوء ما ذكر ينتج البحث نتيجة مهمه، وثمره لا ينكرها إلا مكابر، وهي أن عباره أهل البيت لم تكن إلا إشاره إلى الأشخاص الخمسه الموجودين في بيت أم سلمه، حتى إن أم سلمه التي كانت شاهده على نزولها بقيت مستثناه وخارجة عن كساء القدس، ولا مجال للبحث عن مفهوم أهل البيت، بل يكون لغواً لا فائده فيه، كما أن أحداً من علماء الفريقين لم يبحث في مفهوم كلمه الكساء، وتسالوا على أن أصحاب الكساء عنوان يشير إلى المجتمعين تحت ذلك الغطاء.

وفي الختام نقول: إن عباره (أهل البيت) لا تكون اصطلاحاً قرآنياً خاصياً بالخمسه من أهل البيت، بل تكون عنواناً مشيراً إلى الخمسه عليهم السلام.

ومما ذكر يظهر النظر في ما أفاد الأستاذ العلامة الطباطبائي في تفسيره، والشاهد على أن كلمه أهل البيت لم تستعمل في القرآن كاصطلاح خاص بالخمسه، هو ورود هذه الكلمه في قصه إبراهيم عليه السلام وزوجه.

١. اذكر رأى علماء أهل السنّه فى مصداق أو مصاديق أهل البيت.

٢. لِمَ قالوا: نزلت فى أزواج النبى صلى الله عليه وآله؟

٣. ما هو المراد بالبيت فى قوله تعالى: أَهْلَ الْبَيْتِ؟

٤. ما هى قضيه إذهاب الرجس عن أهل البيت؟ هل هى على نحو القضيّه الخارجيه أم الحقيقيه؟ وضحها.

٥. لِمَ لا يصحّ البحث عن مفهوم الأهل و البيت؟

٦. ما هى ثمره البحث؟

٧. لِمَ لا تكون كلمه أهل البيت اصطلاحاً قرآنياً خاصاً بالخمسه من أهل البيت؟

**ليس المراد بأهل البيت نساء النبي صلى الله عليه وآله خاصه؛ لمكان الخطاب الذي في قوله تعالى: عَنْكُمْ، ولم يُقَل: عنكن، إذ نجد أنه سبحانه وتعالى عندما يتحدّث عن أزواج النبي يذكرهن بصيغه جمع المؤنث، ولا يذكرهن بصيغه الجمع المذكّر، وقد أتى في الآيات (٢٨-٣٤) من سورة الأحزاب بإثنين وعشرين ضميراً مؤنثاً، مخاطباً بها نساء النبي، مثلاً: كنتن، تردن، تعالين، قرن، في بيوتكن، وغيرها.

مع أنّ لفظه الأهل لم تكن قطعاً في ألسنه العرب على الأزواج إلا بضرب من التجوّز، والشاهد على ما ذكرنا ما رواه مسلم في صحيحه: إنّ زيد بن أرقم سئل عن المراد بأهل البيت: هل هم النساء؟ قال: لا، وإيّم الله، إنّ المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها، فترجع إلى أبيها وقومها. (١)

لا يقال: قد أطلق الله لفظه أهل البيت على إبراهيم عليه السلام وساره وهي زوجته كما علمت في الدرس السابق.

فإنه يقال: إنّما جعلت ساره من أهل بيت إبراهيم لما كانت بنت عمّه.

ص: ٢٠٣

١- (١). صحيح مسلم: ١١١٤ ح ٦١٧٨ كتاب فضائل الصحابه، باب فضائل علي؛ جامع الأصول: ٣٦٧/٧ ح ٦٧٠٨.

والصحيح أنّ عبارته (أهل البيت) لا- تقع إلا- على الذين لا- ينفصلون عنه بشيء؛ لأنّ الأهل مأخوذ من أهاله البيت، وهم الذين يعمّرونه، ف قيل لكلّ من عمّر البيت، ولذلك قيل لقريش: آل الله؛ لأنّهم عمّار بيته، ألا ترى أنّه لو سئل: عائشه من أهل بيت من هي؟ ل قيل في الجواب: من أهل بيت أبي بكر، ومن اسره أبي بكر، ولو لم تكن من أهل بيته لم تكن من عترته، ولا من اسرته.

*قال ابن التلمساني: إنّ الآية نزلت في زوجاته بدليل السياق، وذكر الضمير لاندراجهم- صلى الله عليه وسلم- معهنّ. (١)

ويرد عليه: أنّه صلى الله عليه وآله مؤيد بعصمه من الله، وهي موهبه إلهيه غير مكتسبه بالعمل، فلا معنى لجعل تشديد التكليف وتضعيف الجزاء بالنسبه إليه مقدّمه، أو سبباً لحصول التقوى الشديده له، امتناناً عليه على ما يعطيه سياق الآية. (٢)

و أمّا دعوى وحده السياق التي ادّعاها عامّه علماء أهل السنّه- أو لا أقلّ من أكثرهم- فهي لو تمّت، لكانت اجتهاداً في مقابله النصّ، والنصوص التي سيجيء ذكر بعضها إن شاء الله تعالى، كافيه لرفع اليد عن كلّ اجتهاد جاء على خلافها، والاجتهاد في مقابل النصّ مطرود ومردود عند ذوى المسكه و الأفهام، مع أنّها في نفسها غير تامه؛ لأنّ من شرائط التمسك بوحده السياق أن يعلم وحده الكلام؛ ليكون بعضه قرينه على المراد من البعض الآخر، ومع تعدّد الاحتمالات في الكلام لا مجال للتمسك بها أصلاً.

نزول آيه التطهير بصوره الانفصال

*نزل قوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً بصوره منفصله عن الآيات السابقه و اللّاحقه النازله في أزواج النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنّ

ص: ٢٠٤

١- (١). شرح المعالم: ١٠٩/٢.

٢- (٢). الميزان في تفسير القرآن: ٣١٠/١٦.

جملة إنما يريد الله...نزلت في شأن خاصّ وقضيه خاصّه، في ظرف زمانى ومكانى منفصل عن ظرف آيات النساء، يؤيد ما ذكرناه بما ورد في أسباب النزول: أن الآية نزلت في النبي صلى الله عليه وآله، وعلى، وفاطمه، والحسين عليهم السلام خاصّه، لا يشاركهم فيها غيرهم، وهى روايات جمّة تزيد على السبعين حديثاً، يربو ما ورد منها من طرق أهل السنّة على ما ورد منها من طرق الشيعة، فقد روتها أهل السنّة بطرق كثيرة عن أم سلمه، وعائشه، وأبى سعيد الخدرى، وسعد، ووائله ابن الأسقع، وأبى الحمراء، وابن عباس، وثوبان مولى النبي، وعبد الله بن جعفر، وعلى، والحسن ابن على، وعمر بن أبى سلمه، وأنس بن مالك. (1)

وروتها الشيعة عن على، والسجاد، والباقر، والصادق، والرضا عليهم السلام وأم سلمه، وأبى ذر، وأبى ليلى، وأبى الأسود الدؤلى، وعمر بن ميمون الأودى، وسعد بن أبى وقاص في بضع وثلاثين طريقاً.

فهذه الأحاديث على كثرتها البالغة ناصه في نزول الآية وحدها، ولم يرد حتّى في روايه واحده نزول هذه الآية في ضمن آيات نساء النبي، ولا ذكره أحد حتّى القائل باختصاص الآية بأزواج النبي، كما ينسب إلى عكرمه وعروه، فالآيه لم تكن بحسب النزول جزءاً من آيات نساء النبي، ولا متّصلة بها.

ص: ٢٠٥

١- (١). صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل أهل بيت النبي؛ صحيح الترمذى: ١٢٣٦ ح ٣٢٠٥ و ٣٢٠٦ باب سوره الأحزاب، وح ٣٧٨٧ باب مناقب أهل بيت النبي؛ مسند أحمد بن حنبل: ١/٥٤٤ ح ٣٠٥٢ و ٣٠٥٣؛ شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني الحنفى ١١٩٢/٢ ح ٦٣٧٦٤٠ و...؛ جامع الأصول: ٧/٣٦٤ و ٣٦٥ ح ٦٧٠٢٦٧٠٥؛ المستدرک: ح ١٣٣٦ و ٣٥٥٨، هذا حديث صحيح على شرط البخارى، وقال الذهبى: صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه وح ٣٥٥٩، هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه؛ تفسير الطبرى: ١٠١٣/٢٢ ستّه عشر حديثاً؛ خصائص أمير المؤمنين للنسائى الشافعى: ٤؛ السنن الكبرى: ١٤٩/٢؛ الإصابه: ٥٠٢/٢؛ الدرّ المنثور: ١٩٨/٥، ومصادر اخر يطول ذكرها.

ومعلوم أنّ النصّ مقدّم على الظاهر، مضافاً إلى ذلك أحاديث الثقلين الآتية مفسّره لمعنى أهل البيت، وقوله صلى الله عليه و آله: «اللَّهُمَّ، هؤلاء أهل بيتي».

في الأخبار المروية عنه صلى الله عليه و آله ينفي احتمال أن يراد بأهل البيت نساء النبي، كما يوهمه السياق، فإنّه بمنزلة التفسير له، لا سيما مع تذكير الضمير المانع من إرادتهنّ به.

لا يقال: وقوع هذه الآيه- أو هذا القسم منها- ضمن ما نزل في زوجات النبي يدلّ على وحده الكلام، فإنّ منهج تدوين القرآن الكريم الذي تمّ بأمر من رسول الله صلى الله عليه و آله، وترتيب الآيات فيه، خاضع لقاعده خاصّه يحكمها ترابط الآيات، وطبقاً لهذا الأصل المتفق عليه، نقول: إنّ الآيه إنّما يُريدُ الله نزلت في حال توجّه الخطاب الإلهي لزوجات النبي صلى الله عليه و آله بجمله من الوظائف و الواجبات المفروضة عليهنّ.

فإنّه يقال: إنّما الشأن كلّ الشأن في اتصال الآيه بما قبلها من الآيات، لما نعرف من أنّ نظم القرآن لم يجر على أساس من التسلسل الزمني، فربّ آيه مكّيه وضعت بين آيات مدنيه وبالعكس، فضلاً عن إثبات أنّ الآيات المتسلسله كان نزولها دفعه واحده، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال للتمسك بوحده السياق.

مع أنّ تذكير الضمير في آيه التطهير وتأنيث بقيه الضمائر في الآيات السابقه عليها و اللّاحقه لها يقرب ما قلناه، إذ وحده السياق تقتضى اتحاداً في نوع الضمائر.

ومع أنّ زوجتي النبي صلى الله عليه و آله- أم سلمه وعائشه- اعترفتا وأذعنتا بأنّ آيه التطهير لم تُردهما، ولم تُرد أياً من نساء النبي، وأنّها تختصّ بالخمسه أصحاب الكساء.

ولو سلّم بوحده السياق، فإنّها تقتضى ما ذهبوا إليه من الانحصار أو الشمول على نحو كونها قرينه لا دليلاً قائماً بذاته، وقد تسقط هذه القرينه ببركه الأحاديث المتّفقه على التصريح بأنّ الآيه عنت الخمسه أصحاب الكساء لا غيرهم.

فبعد إثبات استقلاله الآيه وانفصالها من حيث شأن النزول، يتّضح أنّ تدوين هذه الآيه في هذا الموقع ينطوي على سرّ لا يحيط به إلا من حُوطب بالقرآن ومن انزل

عليه، أى: الرسول صلى الله عليه و آله نفسه، إذ لو كان أمر الجمع و التدوين قد أوكل إلى الناس، لما أخذت الآية هذا المكان، و هذا السرّ يتمثل برفع الاحتمال و دفع الوهم عن: طهاره النساء و نزاهتهنّ، و عن عدم دخولهنّ في أهل البيت، إذ نسب بيوتهنّ إلى أنفسهنّ، و ركز القرآن هذا المعنى في آيتين من قوله تعالى: وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَادْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ .

و بيان آخر، يمكن أن يقال: إنّ إدراج هذه الآية بين تلك الآيات الواردة في أزواج النبي صلى الله عليه و آله تعريض لهنّ، بأنّ الله أراد لهؤلاء الخمسة: النبي صلى الله عليه و آله، و على، و فاطمه، و الحسنين، لا- للنساء ولا- لغيرهنّ، البعد عن الأهواء و الأمراض الروحية، و أما نساء النبي، فلهنّ الخيار في اتّخاذ طريق السعادة أو الشقاء.

و يرد على نزول إنّما يريد الله... بصوره الانفصال، بأنّه يلزم الاستطراد، (يعنى: تخلّل عبارته خارجة عن الكلام، و بيان آخر يعنى: قبل أن يتمّ المتكلم كلامه يأخذ في معنى آخر)، و حمل الكلام على الاستطراد خلاف الظاهر، و على هذا يلزم الخدش بفصاحته و بلاغته.

و قد يدفع: بأنّ دخول الجملة الاعتراضية في الكلام لا- يخدش ببلاغته، و إنّما إذا ما تسالمتنا و أذعنّا أنّ القرآن الكريم في غايه البلاغه و الفصاحه، و قد جاء في بعض الآيات القرآنيه الاستطراد.

فمنها قوله تعالى: فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ* يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ ، (١) في هذا النصّ القرآني نجد أنّ الحديث يبدأ حول مكر النساء و ينتهي بذكر ذنب زليخا و خطيئتها، و قد تخلّلته جملة اعتراضية هي يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا .

ص: ٢٠٧

ومنها قوله تعالى: قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْلَمَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ* وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهِدْيِهِ فَأَنْظِرُهُ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسِلُونَ ، (١) ونلاحظ هنا أن بدايه الكلام ونهايته بلقيس، وبين تسلسل حديثها جاء كلام الله على نحو الجملة المعترضه كذلك يَفْعَلُونَ .

وقد يعدّ الاستطراد من الأساليب البلاغية المتداوله في الكتابه المعمول بها في الخطاب و التحدّث، و هو إدراج عبارته، أو إقحام جملة في موضوع غريب عنها، ويهدف إلى التأكيد على تلك الجملة وإلفات النظر إليها، وهكذا قد يراد بالاستطراد تأكيد المعنى، فيؤتى بالجملة المقتطعه في وسط الحديث الغريب عنها، ترسيخاً لها وإمعاناً في بيانها. وآية التطهير من هذا القبيل الذي يلجأ إليه المتحدّث، بهدف إلفات النظر إليه، وتركيزه في الأذهان، وبقائه في الذاكرة لأهميته وخصوصيته.

وفضلاً عمّا ذكرناه آنفاً نقول: يجوز أن يريد الله باستطراد جملة إنّما يريد الله... في سياق آيات الوعد و الوعيد لزوجات النبي صلى الله عليه وآله، وإمكان انحرافهنّ، وسقوطهنّ في المعصية و التمرد على الرسول، أنّ هؤلاء الخمسه مطهرون منزّهون على نحو لا- يعتريه شكّ وباطل، وأنهم مقوله اخرى من سنخيه ونسج لا علاقه له بالنساء ولا ارتباط لهنّ به، فلا ينبغي القياس ولا تصحّ المقارنه و الربط، على أنّه لا يبعد أن يخرج المتكلم عمّا أراده إلى غيره، ثم يعود إليه، كما قال ابن عباس: نزل القرآن بإياك أعنى واسمعي يا جاره. (٢)

ص: ٢٠٨

١- (١). النمل: ٣٤-٣٥.

٢- (٢). المعتبر: ٢٢/١-٢٣؛ الميزان: ١٦/٣١٠-٣١٢؛ ديدگاه های علمی (الأراء العلميه) لآيه الله الميلاي: ١٣٠-١٣٨؛ المراجعات: ٥٦ المراجعته ١٢؛ الأصول العامه: ١٤٩-١٥٩؛ آيه التطهير: ٥٧-٩٠؛ متشابه القرآن ومختلفه: ٥٢ و٦٢؛ تلخيص الشافي: ٢٤١/٢ و ٢٤٣ و ٢٥٠-٢٥٣؛ الكلمه الغراء في تفضيل الزهراء: ٢١٣-٢١٤.

ليس المراد بأهل البيت نساء النبي صلى الله عليه وآله خاصه؛ لمكان الخطاب الذى فى قوله تعالى: عَنْكُمْ، ولم يُقَل: عنكن، إذ نجد أنه سبحانه وتعالى عندما يتحدّث عن أزواج النبي يذكرهن بصيغه جمع المؤنث، ولا يذكرهن بصيغه الجمع المذكور، مع أنّ لفظه الأهل لم تكن تُطلق فى ألسنه العرب على الأزواج إلا بضرب من التجوّز، والشاهد على ما ذكرنا ما رواه مسلم فى صحيحه عن زيد بن أرقم.

لا يقال: قد أطلق الله لفظه أهل البيت على إبراهيم وساره وهى زوجته.

فإنه يقال: إنّما جعلت ساره من أهل بيت إبراهيم لما كانت بنت عمّه.

والصحيح أنّ عبارته (أهل البيت) لا- تقع إلا- على الذين لا- ينفصلون عنه بشىء؛ لأنّ الأهل مأخوذ من أهاله البيت، وهم الذين يعمرونه، فقيل لكلّ من عمّر النسب: أهل، ألا- ترى أنّه لو سئل: عائشه من أهل بيت منّ هى؟ ل قيل فى الجواب: من أهل بيت أبى بكر، ومن اسره أبى بكر.

قال ابن التلمسانى: إنّ الآية نزلت فى زوجاته بدليل السياق، وذُكر الضمير لاندراجهم- صلى الله عليه وسلم- معهنّ.

ويرد عليه: أنّه صلى الله عليه وآله مؤيد بعصمه من الله، وهى موهبه إلهيه غير مكتسبه بالعمل، فلا معنى لجعل تشديد التكليف وتضعيف الجزاء بالنسبه إليه مقدّمه أو سبباً لحصول التقوى الشديده له، امتناناً عليه على ما يعطيه سياق الآية.

و أمّا دعوى وحده السياق التى ادّعاها عامّه- أو أكثر- علماء أهل السنّه، فهى لو تمّت، لكانت اجتهاداً فى مقابله النصّ.

وأصلاً نقول: نزل قوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً بصوره منفصله عن الآيات السابقه و اللّاحقه النازله فى أزواج

النبى صلى الله عليه وآله؛ لأنّ جملة إنّما يُريدُ الله... نزلت في شأن خاصّ وقضيه خاصّه، في ظرف زمانى ومكانى منفصل عن ظرف آيات النساء، يؤيد ما ذكرناه بما ورد في أسباب النزول أنّ الآيه نزلت في الخمسه الطيبه خاصه، لا يشاركهم فيها غيرهم.

وثمه أحاديث جمّه ناصّه في نزول الآيه وحدها، ولم يرد حتّى في روايه واحده نزول هذه الآيه في ضمن آيات نساء النبى صلى الله عليه وآله، ولا ذكره أحد حتّى القائل باختصاص الآيه بأزواج النبى.

لا يقال: وقوع هذه الآيه- أو هذا القسم منها- ضمن ما نزل في زوجات النبى يدلّ على وحده الكلام، فإنّ منهج تدوين القرآن الكريم الذى تمّ بأمر من رسول الله صلى الله عليه وآله، وترتيب الآيات فيه، خاضع لقاعده خاصّه يحكمها ترابط الآيات.

فإنّه يقال: إنّما الشأن كلّ الشأن في اتّصال الآيه بما قبلها من الآيات، لما نعرف من أنّ نظم القرآن لم يجر على أساس من التسلسل الزمنى، فربّ آيه مكّيه وضعت بين آيات مدنيه وبالعكس، فضلاً عن إثبات أنّ الآيات المتسلسله كان نزولها دفعه واحده، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال للتمسك بوحده السياق.

مع أنّ تذكير الضمير في آيه التطهير وتأنيث بقيه الضمائر يقرب ما قلناه، مع أنّ زوجتى النبى صلى الله عليه وآله- أمّ سلمه وعائشه- اعترفتا وأدعتتا بأنّ آيه التطهير لم تُردهما، ولم تُرد أياً من نساء النبى، وأنّها تختصّ بالخمسه أصحاب الكساء.

ولو سلّم بوحده السياق، فإنّها تقتضى ما ذهبوا إليه من الانحصار أو الشمول على نحو كونها قرينه لا دليلاً قائماً بذاته، وقد تسقط هذه القرينه ببركه الأحاديث المصرّحه بأنّ الآيه عنت الخمسه أصحاب الكساء.

فبعد إثبات استقلاله الآيه يتّضح أنّ تدوينها في هذا الموقع ينطوى على سرّ لا- يحيط به إلا- من خُوطب بالقرآن، وهو رفع الاحتمال ودفع الوهم عن طهاره النساء، وعن عدم دخولهنّ في أهل البيت.

وببيان آخر: إن إدراج هذه الآيه بين تلك الآيات الواردة في أزواج النبي صلى الله عليه وآله تعريض لهنّ، بأن الله أراد لهؤلاء الخمسه، لا للنساء ولا لغيرهنّ.

وقد يرد عليه: بأنه يلزم الاستطراد، وحمل الكلام على الاستطراد خلاف الظاهر، وعلى هذا يلزم الخدش بفصاحه القرآن وبلاغته.

يدفعه: بأن دخول الجمله الاعتراضيه فى الكلام لا يخدش ببلاغته، فإنّ القرآن مع فصاحته وبلاغته قد جاء فى بعض موارد الاستطراد، مع أنّه قد يعدّ الاستطراد من الأساليب البلاغيه، إذ إدراج أو إقحام جملته فى موضوع غريب عنها يهدف إلى التأكيد على تلك الجمله وإلفات النظر إليها، وقد يراد تأكيد المعنى بالجمله المقتطعه فى وسط الحديث الغريب عنها.

وفضلاً عمّا ذكرناه، يجوز أن يريد الله باستطراد جملته (إنّما يريد الله) فى سياق آيات الوعد و الوعيد لزوجات النبي، وإمكان انحرافهنّ، وسقوطهنّ فى المعصيه، والتمرد على الرسول، وأنّ هؤلاء الخمسه هم المطهرون و المنزهون على نحو لا يعتريه شكّ و باطل.

١. لِمَ لا يكون المراد بأهل البيت نساء النبي صلى الله عليه وآله خاصّة؟
٢. لماذا لا تقع عبارته أهل البيت إلا على الذين لا ينفصلون عنه صلى الله عليه وآله بشيء؟
٣. اذكر دليل ابن التلمساني في أنّ الآية نزلت في زوجات النبي صلى الله عليه وآله.
٤. اذكر الأدلّة الدالّة على نزول آية التطهير منفصلة عمّا سبقها وتلاها من آيات.
٥. ما الدليل على وحده الكلام وعلى نزول هذه الآية في زوجات النبي صلى الله عليه وآله؟
٦. لِمَ لا يجرى نظم القرآن على أساس من التسلسل الزمني؟
٧. لماذا لا تدلّ وحده السياق على انحصار الآية في زوجات النبي أو شمول غيرهنّ؟
٨. ما هو السرّ الذي ينطوى عليه تدوين آية التطهير في الموضع الذي هي فيه؟
٩. اذكر الاستطراد وجوابه.

إزاحة العله في المراد من أهل البيت

*من الشبه التي أثاروها حول المراد من أهل البيت في آيه التطهير ما عليه عكرمه، وعروه، ومقاتل، فهذا عكرمه يقول: إن آيه التطهير لا تشمل إلا نساء النبي -صلى الله عليه وسلم-، ويمعن ويغرق في الأمر إلى حدّ الدعوه إلى مباله من ينكر ذلك، ومن مظاهر إغراقه وإصراره على هذا الرأي أنّه كان ينادى به في السوق، وكان يقول: من شاء باهله إنّها نزلت في أزواج النبي. (١)

قال في فواتح الرحموت: بل هو نازل في الأزواج المطهّرات، كما صحّ عن ابن عباس. (٢)

**وفي الإجابة نقول: إنّ الرأي السائد و الغالب على عهد عكرمه كان على خلاف رأيه، كما يشعر فحوى ردّه على غيره، حيث قال: «ليس بالذي تذهبون إليه، إنّما هو نساء النبي -صلى الله عليه وسلم-».

وقال في الصواعق: ونسب لابن عباس؛ ومن ثمّ كان مولاه عكرمه ينادى به في السوق. (٣)

ص: ٢١٣

١- (١). أسباب النزول للواحدى: ٢٤٨؛ الدرّ المنثور: ١٩٨/٥؛ الأصول العامّة: ١٥٢؛ الصواعق المحرقة: ١٤٣؛ تفسير الطبرى: ١٣/٢٢.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٤٢٣/٢.

٣- (٣). الصواعق المحرقة: ١٤٣.

وقيل في جوابه: يبدو أنه (أى: عكرمه) المصدر الوحيد في النسبه إليه، وإن كان في أسباب النزول للواحدى روايه عن ابن عباس، يرويها سعيد بن جبير دون توسيط عكرمه هذا، إلا- أن روايه ابن مردويه لها عن سعيد بن جبير، عن عكرمه، عن ابن عباس، يقرب أن يكون في روايه الواحدى تدليس، وهما روايه واحده، وقد استدلل هو أو استدللوا له بوحده السياق؛ لأن الآيه إنما وردت ضمن آيات نزلت كلها في نساء النبي، ووحده السياق كافي لتعيين المراد من أهل البيت. (1)

وقد مرّ الجواب مفصلاً عن وحده السياق.

أما عكرمه، فرأيه مرتبط بعقيدته التي تبناها يوم اعتنق مذهب الخوارج، والبواعث النفسيه هي التي بعثت عكرمه إلى هذا الإصرار والموقف، حتى اضطرّه الموقف إلى الدعوه إلى المباله و النداء في السوق، وللخوارج موقف معروف مع الإمام على بن أبى طالب عليه السلام، فلا عجب في ذلك، فإنّ عكرمه من الدعاة إلى عداوه على و السعاه في تضليل الناس عنه بكلّ طريق، وقد استغلّ علاقته بابن عباس وسيله للكذب عليه، ومن أولى من ابن عباس في الكذب عليه فيما يتصل بهذا الموضوع الحساس، وقد اشتهرت قصه كذبه على ابن عباس بين خاصته، حتى كان يضرب المثل فيه.

قال ابن حجر العسقلانى: قال أبو خلف الخزاز، عن يحيى البكاء: سمعتُ ابن عمر يقول لنافع: اتق الله، ويحك يا نافع! ولا تكذب على كما كذب عكرمه على ابن عباس.

وقال إبراهيم بن سعد، عن أبيه، عن سعيد بن المسيب: إنّه كان يقول لغلامه برد: يا برد، لا تكذب على كما يكذب عكرمه على ابن عباس.

وقال إسحاق بن عيسى الطيّاع: سألت مالك بن أنس: أبلغك أنّ ابن عمر قال لنافع: لا تكذب على كما كذب عكرمه على ابن عباس؟ قال: لا، ولكن بلغنى أنّ سعيد بن المسيب قال ذلك لبرد مولاة.

ص: ٢١٤

١- (١). الأصول العامه: ١٥٢؛ الكلمه الغراء فى تفضيل الزهراء: ٢٠٩.

كما نقل عن علي بن عبد الله بن عباس، وهشام بن سعد وغيرهما كذبه. (١)

وقد نقل السيد شرف المذهب و الإسلام، السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي موارد متعدده، دأله على أنه من الخوارج، مثلاً: نقل عن يحيى بن بكير، قال: قدم عكرمه مصر و هو يريد المغرب، قال: فالخوارج الذين هم في المغرب عنه أخذوا.

وعن خالد بن عمران، قال: كنا في المغرب، وعندنا عكرمه في وقت الموسم، فقال: وددت أن يبدى حربته فأعرض بها من شهد الموسم يميناً وشمالاً. (وذلك لبنائه على كفر من عدا الخوارج من أهل القبلة).

وعن يعقوب الحضرمي، عن جدّه قال: وقف عكرمه على باب المسجد، فقال: ما فيه إلا كافر. قال: وكان يرى رأى الأباضية (وهم من غلاة الخوارج).

وعن ابن أبي شعيب قال: سألت محمّد بن سيرين عن عكرمه، فقال: ما يسوى أن يكون من أهل الجئه، ولكنه كذاب.

وعن وهيب قال: شهدت يحيى بن سعيد الأنصاري وأيوب، فذكر عكرمه، فقال يحيى: هو كذاب.

وعن مصعب الزبيري: كان عكرمه يرى رأى الخوارج.

وعن عطاء: كان عكرمه أباطياً.

وعن أحمد بن حنبل: إن عكرمه كان يرى رأى الصفرية (وهم من غلاة الخوارج أيضاً). (٢)

وهذه الروايه تنادى بأعلى صوتها: أن رأى ابن عباس ما كان، فهذه الروايه مع ما أخرجه الترمذي وصححه، وابن جرير، وابن المنذور، والحاكم، وصححه، وابن

ص: ٢١٥

١- (١). تهذيب التهذيب: ٢٦٧/٧-٢٦٨.

٢- (٢). الكلمه الغراء في تفضيل الزهراء: ٢٠٩٢١١؛ تهذيب التهذيب: ٢٦٨/٧؛ آيه التطهير: ٤٧-٥٠؛ الأصول العامه: ١٥٣.

مردويه، والبيهقي في سننه من طرق عن أم سلمة قالت: في بيتي نزلت: **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ**، وفي البيت فاطمه، وعلي، والحسن، والحسين، فجلبهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بكساء كان عليه، ثم قال: «هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»^(١).

وقالت عائشه: خرج النبي -صلى الله عليه وسلم- غداه وعليه مرط مرحل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمه فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**، ^(٢) إن روايه تدلّ على أنّ آيه التطهير لم تنزل في نساء النبي، وأنها لم تشملهنّ، بل نزلت في أصحاب الكساء الذين ذكروا في هذه الروايات، وأيضاً يتبلور لنا منها أنّ ما يقتضيه الوغر والحقد، ويستوجه الخروج والنصب، هو بغض علي عليه السلام وعداؤه، فهذا الأمر هو السبب في نسبه الحديث إلى ابن عباس، بل هذه طريقته في الافتراء على مولاه، ولا عجب لعكرمه وأمثاله، بل العجب كلّ العجب من بعض الأعلام، حيث أقاموا لرأيه وزناً! كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

مقاتل

أمّياً مقاتل، فحسابه من حيث العدااء لأمير المؤمنين عليه السلام حساب عكرمه، ونسبه الكذب إليه لا تقلّ عن نسبتها إلى زميله عكرمه. قال البخاري: قال ابن عيينه: سمعت مقاتلاً يقول: إن لم يخرج الدجال الأكبر سنة خمسين ومئه فاعلموا أنّي كذاب.

وقال أبو عبيد الله وزير المهدي: قال له المهدي: ألا ترى إلى ما يقول لي هذا، يعني مقاتلاً؟ قال: إن شئت وضعت لك أحاديث في العباس، قلت: لا حاجه لي فيها.

ص: ٢١٦

١- (١). الدرّ المثثور: ١٩٨/٥.

٢- (٢). صحيح مسلم: ١١١٩ ح ٦٢١١ باب فضائل أهل بيت النبي.

وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: كان كذاباً جسوراً.

وقال العباس بن الوليد بن مزيد، عن أبيه: سألت مقاتل بن سليمان عن أشياء، فكان يحدثني بأحاديث كل واحد ينقض الآخر، فقلت: بأيها آخذ؟ قال: بأيها شئت.

وقال العلامة السيد شرف الدين: و أما مقاتل، فقد كان عدوًّا لأمر المؤمنين، وكان دأبه صرف الفضائل عنه، حتى افتضح بذلك.

وقال أبو حاتم بن حيان البستي: كان مقاتل يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم، وكان مشبهاً، يشبهه الرب بالمخلوقين. وقال: وكان يكذب مع ذلك في الحديث.

و هذا القدر كاف لما أردناه من سقوط الرجلين، وفساد آرائهما، وبطلان أقوالهما. وإذا عرفت مستوى الرجلين لدى أرباب الجرح والتعديل، فأمر روايتهما لا- يحتاج إلى إطالة حديث، وبخاصة في مثل هذه المسألة التي تمس مواقع العقيدة أو العاطفة من نفسيهما. (1)

عروه

و أما عروه بن الزبير، فيكفي فيه ما رواه ابن أبي الحديد، عن شيخه أبي جعفر الإسكافي، قال: إن معاوية بن أبي سفيان وضع قوماً من الصحابة وقوماً من التابعين على روايه أخبار قبيحه في علي عليه السلام، تقتضي الطعن فيه و البراء منه، وجعل لهم على ذلك جُعلاً يرغب في مثله، فاختلفوا ما أرضاه، منهم: أبو هريره، وعمرو بن العاص، والمغيره بن شعبه. ومن التابعين: عروه بن الزبير.

روى الزهري أن عروه بن الزبير حدثه، قال: حدثتني عائشه قالت: كنت عند رسول الله

ص: ٢١٧

١- (١). تهذيب التهذيب: ٢٨١/١٠-٢٨٤؛ الكلمه الغراء في تفضيل الزهراء: ٢١٢-٢١٣، آيه التطهير: ٥٠-٥١؛ الأصول العامه: ١٥٤-

إذ أقبل العباس وعلى عليه السلام، فقال: يا عائشه، إن هذين يموتان على غير ملتي، أو قال: ديني.

وروى عبد الرزاق بن معمر قال: كان عند الزهري حديثان عن عروه عن عائشه في علي عليه السلام، فسألته عنهما يوماً، فقال: ما تصنع بهما وبحديثهما، الله أعلم بهما، إني لأتّهمهما في بني هاشم. (١)

وقال ابن مسعود بإسناده، عن حماد بن سلمه قال: كان عروه بن الزبير يعذّر أخاه إذا جرى ذكر بني هاشم وحصره إياهم في الشعب، وجمعه لهم الحطب لتحريقهم، ويقول: إنّما أراد بذلك إرهابهم؛ ليدخلوا في طاعته، إذ هم أبوا البيعه فيما سلف. (٢)

قيل: هو من أعداء أمير المؤمنين، وشديد البغض له و السبّ له، والكذب عليه. (٣)

ويكفي هذا المقدار لبيان مستوى هذا الرجل، ومدى عدائه ومعاندته لأمر المؤمنين عليه السلام، وهكذا جهله وحقده، ولكن هذه البواعث فيما يبدو خفيت على بعض الأعلام، فأقاموا لرأيهم وروايتهم وزناً، حتّى قال الأنصاري: «كما صحّ عن ابن عباس».

بل أقول: لم يخف عليهم، فلذا نتعجب ممّن اعتمد عليهم و هو يعرف كُنههم.

الخلاصة

ومن الشبه التي أثاروها حول المراد من أهل البيت في آية التطهير ما عليه عكرمه، وعروه، ومقاتل، و هو أنّ آية التطهير لا تشمل إلا- نساء النبي صلى الله عليه وآله، ويغرق عكرمه في الأمر إلى حدّ الدعوه إلى مباهله من ينكر ذلك، وأنّه كان ينادى في السوق، ويقول: من شاء باهله إنّها نزلت في أزواج النبي صلى الله عليه وآله. وقد صحّ الإسناد إلى ابن عباس في فواتح الرحموت.

ص: ٢١٨

١- (١). شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد: ٤/٦٣-٦٤.

٢- (٢). مروج الذهب: ٣/٧٧.

٣- (٣). تنقيح المقال: ٢/٢٥١؛ قاموس الرجال: ٧/١٩٣-١٩٤؛ آية التطهير: ٥٢-٥٣؛ أعيان الشيعة: ١/٣٠٩.

ونحن نقول: إنَّ الرأى السائد و الغالب على عهد عكرمه كان على خلاف رأيه، كما يشعر فحوى ردّه على غيره، وقيل: يبدو أنّ عكرمه هو المصدر الوحيد فى النسبه إلى ابن عبّاس، و إن كان فى أسباب النزول للواحدى روايه عن ابن عبّاس يرويه سعيد بن جبير عن ابن عبّاس، يقرب أن يكون فى روايه الواحدى تدليس، وهما روايه واحده. واستدلّوا له بوحده السياق. و قد مرّ الجواب مفضلاً عن وحده السياق.

أمّا عكرمه، فرأيه مرتبط بعقيدته التى تبناها يوم اعتنق مذهب الخوارج، والبواعث النفسيه هى التى بعثت عكرمه إلى هذا الإصرار و الموقف، فلا- عجب، فإنّ عكرمه من الدّعاء إلى عداوه على عليه السّلام، و قد اشتهرت قصّيه كذبه على ابن عبّاس بين خاصّيته، حتّى كان يضرب المثل فيه، مع أنّ ابن عبّاس يقول بنزول الآيه فى الخمسه الطاهره- على ما رواه السيوطى عن ابن جرير و ابن مردويه عن ابن عبّاس- قال: شهدنا رسول الله صلى الله عليه و آله تسعه أشهر يأتى كلّ يوم باب على بن أبى طالب عند وقت كلّ صلاه، فيقول:

السلام عليكم ورحمه الله وبركاته أهل البيت، إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس أهل البيت و يطهّركم تطهيراً الصلاه رحمكم الله.

كلّ يوم خمس مرّات.

و هذه الروايه مع سائر الروايات التى حكاها الترمذى و صحّحه، و ابن جرير، و ابن المنذر، و الحاكم، و صحّحه ابن مردويه، و البيهقى من طرق عن امّ سلمه، و مع ما تقول عائشه، فجميع ذلك يدلّ على أنّ آيه التطهير لم تنزل فى نساء النبى، و أنّها لم تشملهنّ، بل نزلت فى أصحاب الكساء.

و أمّا مقاتل، فحسابه من حيث العدا لأمير المؤمنين عليه السّلام حساب عكرمه، و نسبه الكذب إليه لا تقلّ عن نسبتها إلى زميله عكرمه.

قال أبو عبيد الله وزير المهدي: قال له المهدي: ألا ترى إلى ما يقول لى هذا؟- يعنى مقاتلاً- قال: إن شئت وضعت لك أحاديث فى العبّاس، قلت: لا حاجه لى فيها.

وقال الجوزجاني: كان كذاباً جسوراً.

وقال السيد شرف الدين: و أما مقاتل، فقد كان عدواً للأمير المؤمنين، وكان دأبه صرف الفضائل عنه، حتى افْتُضح بذلك.

و أمّا عروه بن الزبير، فيكفي فيه ما رواه ابن أبي الحديد، عن شيخه أبي جعفر الإسكافي، وقال في مروج الذهب: كان عروه بن الزبير يعدّر أخاه إذا جرى ذكر بني هاشم، وحصره إياهم في الشعب، وجمعه لهم الحطب لتحريقهم.

ص: ٢٢٠

١. اذكر الشبهه التي أثاروها حول المراد من أهل البيت، واذكر كلام عكرمه وصاحب فواتح الرحموت.

٢. ما هو الرأى السائد فى عهد عكرمه، واذكر الدليل عليه؟

٣. لِمَ لا يقبل رأى عكرمه فى المراد من أهل البيت؟

٤. اذكر الأدله التي تدلّ على ضعف عكرمه ومقاتل.

٥. لماذا لا يقبل قول ابن الزبير فى هذا المقام؟

قال ابن فارس: رجس، الرء و الجيم و السين أصل يدلّ على اختلاط، يقال: هم فى مرجوسه من أمرهم، أى: اختلاط. ومن الباب الرجس: القذر؛ لأنه لطح و خلط. (١)

وقال الراغب: الرجس: الشئ القذر. (٢)

ونقل الفيومى عن الفارابى: وكلّ شئ يستقذر فهو رجس، وقال النقّاش: الرجس: النجس.

وقال الأزهرى: النجس: القذر الخارج من بدن الإنسان.

وعلى هذا، فقد يكون الرجس و القذر و النجاسه بمعنى، و قد يكون القذر و الرجس بمعنى غير النجاسه. (٣)

وقسيم الراغب الرجس على أربعة أوجه: إمّا من حيث الطبع، و إمّا من جهه العقل، و إمّا من جهه الشرع، و إمّا من كلّ ذلك كالميته؛ فإنّ الميته تعاف طبعاً و عقلاً و شرعاً،

ص: ٢٢٣

١- (١). معجم مقاييس اللغة: ٤٢٢.

٢- (٢). المفردات فى غريب القرآن: ١٨٨.

٣- (٣). المصباح المنير: ٢٦٠/١.

والرجس من جهة الشرع: الخمر و الميسر.... (١)

الرجس فى اللغه: القدر، والقدر ضد النظاره، والطهاره لغه: النزاهه و النظافه.

وقال صاحب المدارك: قد ذكر المفسرون أنّ الطهاره هنا تأكيد للمعنى المستفاد من ذهاب الرجس، ومبالغه فى زوال أثره بالكليه، والرجس فى الآيه -مستعار للذنوب، كما أنّ الطهاره مستعاره للعصمه منها. (٢)

وقال الطبرسى فى الجوامع: الرجس مستعار للذنب، والطهر للتقوى. (٣)

الرجس فى الاصطلاح القرآنى

ذُكرت كلمه الرجس فى مواضع متعدده من القرآن الكريم ضمن آيات مختلفه.

وقد علمت ممّا ذكرناه أنّ للرجس معنىً عامّاً جامعاً، وهو القدر، أو الشىء المستقدر، ولكن يستفاد من إطلاقات الرجس فى القرآن مصادر القذاره، وبعبارة اخرى: مناشئ القذاره، أو التى ينبعث منها القذاره، مثلاً - قال الله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ، (٤) أطلق الرجس على الخمر، والقمار، والأصنام، وأعواد الخشب التى كان أهل الجاهليه يتخذونها على هيئة السهام ويقتسمون بها، وقد حُمل هذا المفهوم على تلك الذوات الأربعة، بلحاظ أنّها موضوعات وعوامل يستتبعها الرجس وينشأ عنها.

وقال تعالى: **وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَ مَاتُوا وَ هُمْ كَافِرُونَ** ، (٥) فالآيه المباركه تقرّر أنّ ذوى الأرواح المريضة يزدادون علّة وسقماً كلما

ص: ٢٢٤

١- (١). المفردات فى غريب القرآن: ١٨٨.

٢- (٢). مدارك الأحكام: ٦/١.

٣- (٣). جوامع الجامع: ٣٧٢.

٤- (٤). المائدة: ٩٠.

٥- (٥). التوبه: ١٢٥.

نزلت سورة من القرآن، وأن الأمراض والأرجاس تتراكم في نفوسهم، حتى يصابوا بالكفر والإلحاد، ومع إلفات النظر، ودقيق التأمل في آياته المباركة، حيث قال: **فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ**، يعلم أن المرض النفسى و الداء الباطنى هو الرجس.

وقال تعالى: **وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صِدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ** ، (١) فقد عبّر عن ضيق الصدر وانقباض النفس بالرجس. إذن، فالروح الكدره بالمعاصى، المضطربه بالآثام المنقبضه، التى تعيق القدرات تنفّسها الصحيح، تسمى رجساً.

وقال تعالى: **أَوْ لَحْمٍ خَنِزِيرٍ فَمَا إِنَّهُ رِجْسٌ** ، (٢) يعنى أن الرجاسه و القذاره هيئه فى الشىء، توجب التجنّب و التنفّر منها، وتكون بحسب ظاهر الشىء كرجاسه الخنزير، وبحسب باطنه و هو الرجاسه و القذاره المعنويه، كما يستفاد من الآيات المذكوره كالشرك و الكفر وأثر العمل السيئ.

إلى هنا أتضح من هذه الآيات أن الرجس داءٌ يصيب الروح، وينال من سلامتها، فالخمر و الميسر كانا رجساً؛ لأنّهما يسلبان العقل ويملآن فراغه فى الصدر بغضاً وعداوةً، فالصدور الممتلئه بالذائل مُبتلاه بالرجس، وتتقاعس عن السعى فى طريق الكمال، والأخذ بأسباب النجاه، وتجدها تقضى حياتها أسيره فى حبال الشهوات، وهذا التلوّث بالرجس هو الذى يقود البشريه إلى الدمار، ويسوقها نحو مصير مؤسف ومستقبل مظلم.

وبعد وضوح معنى الرجس فى الاصطلاح القرآنى، نرى أنّ جميع عوامل الشقاء قد اطلق عليها الرجس، فهو العله الأولى لجميع الأمراض الروحيه، تحوّل بين المرء وإدراكه الحقائق، وتدفعه للتمرد و الطغيان و المكابره على الرضوخ للحق، حتى ينتهى

ص: ٢٢٥

١- (١). الأنعام: ١٢٥.

٢- (٢). الأنعام: ١٤٥.

الأمر به إلى الكفر والإلحاد، وأن الرجس يعزى الإنسان عن جميع الفضائل.

وفى ضوء ما ذكر، تعلم أن مؤدى آية التطهير هو أن الله سبحانه شرح صدور أهل البيت، ولم يتلهم بضيق الصدر، وفصلهم عن الآفات والأمراض التي تجرول بين المرء والإذعان للحق، وتدفعه للتمرد عليه، بل طهرهم بقلوب نقيه، وصدور رحبه فى حاله الانقياد المحض لإرادته تبارك وتعالى، وجعلهم صفوته، وما تلك الرحابه و هذا الفاصل إلا من فضل الله فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام. (١)

المراد بإذهاب الرجس

*وممياً ذكرنا يظهر المراد بإذهاب الرجس، وأيضاً تظهر المناقشه فى كلام البعض كالأنصارى فى فواتح الرحموت، حيث فسّر الرجس بالذنب، فقال: معنى الآية: يريد الله ليذهب عنكم الذنب ويطهركم تطهيراً كاملاً من الذنوب، فغايه ما لزم العصمه عن الذنوب، لا- العصمه عن الخطأ فى الاجتهاد، كيف و المجتهد المخطئ يؤجر ويثاب؟ فكيف يكون خطؤه رجساً؟ بل الحق أنه لا يلزم منه العصمه عن الذنوب أيضاً، بل الذى يلزم المغفره ومحو الذنوب، فإنّ إذهاب الشىء يقتضى وجوده أولاً- فلا يلزم العصمه، ولا يبعد أن يقال: المراد بالرجس، رجس البشريه الموجهه للغفله عن مشاهدته الحق، فأذهب ذلك عنهم وطهرهم تطهيراً عظيماً، وأغرقهم فى لجه المشاهده، وهذا أيضاً لا ينافى الخطأ الاجتهادى. (٢)

مضافاً إلى ما ذكرناه فى معنى الرجس، فإنّ الرجس هو إدراك نفسانى وأثر شعورى من تعلق القلب بالاعتقاد الباطل، أو العمل السيئ، وإذهاب الرجس-واللّام فيه للجنس-إزاله كلّ هيئه خبيثه فى النفس تخطئ حق الاعتقاد والعمل، فتطبق على

ص: ٢٢٤

١- (١). الأنعام: ١٢٥.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٢/٤٢٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٥١٦؛ المهذب: ٢/٩٥٤؛ أصول الفقه للخضرى: ٢٧٩.

العصمه الإلهيه التي هي صورته علميه نفسانيه، تحفظ الإنسان من باطل الاعتقاد وسيئ العمل، فبعد إزاله الرجس وإذهاب أصله معلوم أنّ ما يقابل الاعتقاد الباطل هو الاعتقاد الحقّ، فتطهيرهم هو تجهيزهم بإدراك الحقّ في الاعتقاد والعمل.

ومن البديهي أن لا- يوجد الخطأ في الاجتهاد لو قلنا: إنهم عليهم السلام يجتهدون، مع أنّ الخطأ في الاعتقاد أو العمل يكون رجساً؛ لما ذكرناه آنفاً، من أنّ الرجس هو إدراك نفساني وأثر شعوري ينشأ من تعلق القلب بالاعتقاد الباطل والخطأ، ومن أنّ المعصوم لا- يرتكب الذنب، بل لا يجوز حول الذنب والمعصيه، كما عرفت سابقاً معنى العصمه على رأى علماء الإماميه، حيث قلنا: العصمه هي لطف يفعله الله بالمكلف، بحيث يمتنع عن المعصيه؛ لانتفاء داعيه، ووجود صارفه مع قدرته عليها.

فالإنسان العظيم الذي نزهه الله عن الذنوب، وطهره عن المعاصي، وفتح له أبواب الفضائل والخيرات، لا يجاور الرذائل والفكر السليم لا- يستمدّ من الخرافات والأباطيل. ومن نور الله بالعلم والمعرفه، وأذهب عنه الرجس، معصوم من كلّ الآفات والعاهات، والخطايا والأغلاط.

ويؤيد ما ذكرناه، ما قاله ابن حجر في الصواعق المحرقة لدى ذكره لفضائل أهل البيت في الباب الحادي عشر:...لحصر إرادته تعالى في أمرهم على إذهاب الرجس الذي هو الإثم، أو الشكّ فيما يجب الإيمان به عنه، وتطهيرهم من سائر الأخلاق والأحوال المذمومه. (١)

وأيضاً ما فسّر الشيخ محيي الدّين ابن العربي به لفظه الرجس في فتوحاته، وهذا لفظه: ولما كان رسول الله صلى الله عليه وآله عبداً محضاً قد طهره الله وأهل بيته تطهيراً، وأذهب عنهم الرجس، وهو كلّ ما يشينهم، فإنّ الرجس هو القدر عند العرب. (٢)

ص: ٢٢٧

١- (١). الصواعق المحرقة: ١٤٤-١٤٥.

٢- (٢). الفتوحات المكيه: ١٩٦/١ الباب ٢٩؛ الكلمه الغراء في تفضيل الزهراء: ٢١٨.

وما فسّر أبو جعفر الطبري؛ حيث قال: يقول: إنما يريد الله ليذهب عنكم سوء و الفحشاء يا أهل بيت محمد، ويطهركم من الدنس الذي يكون في أهل معاصي الله تطهيراً.

وحدّث (الطبري) بإسناده إلى قتاده قوله: فهم أهل بيت طهرهم الله من سوء، وخصّهم برحمه منه.

وحدّث أيضاً بإسناده إلى ابن زيد، قال: الرجس ها هنا: الشيطان، وسوى ذلك من الرجس: الشرك. (١)

وما قال ابن عطية: الرجس: اسم يقع على الإثم و العذاب، وعلى النجاسات و النقائص، فأذهب الله جميع ذلك عن أهل البيت.

ونقل النبهاني في الشرف المؤبّد عن النووي قيل: هو الشكّ، وقيل: العذاب، وقيل: الإثم. (٢)

والإنصاف بعد وضوح معنى الرجس و هو القدر، والقدر ضدّ النظافه، ومعنى الطهاره هو النزاهه و النظافه، نقول: المراد من إذهابه سبحانه الرجس عنهم، تبرئتهم و تنزيههم عن الأمور الموجهه للنقص فيهم، و تنفّر الطباع عنهم خلقاً، و خلقاً، و ذمّ العقلاء إياهم، فيدخل فيه الذنب و كلّ ما يوجب النفره، و إن لم يكن ذنباً، بل يدخل فيه الخطأ أيضاً؛ لكونه مستلزماً للنقص فيهم، فيمنع عن أتباعهم، فيفوت الغرض و المصلحه من نصبهم عليهم السلام.

*** وقال ابن المرتضى: الرجس يحتمل معنيين، لا ثالث لهما:

أحدهما: ما استحدث، أو ما استخبث من النجاسات و الأقدار.

والثاني: ما يستحدث من الأفعال، أي: يستحقّ عليه الذمّ و العقاب. والأقرب أنه حقيقه في الأوّل، مجاز في الثاني، تشبيهاً بالأوّل، و قد علمنا أنه سبحانه و تعالى لم

ص: ٢٢٨

١- (١). تفسير الطبري: ١٠/٢.

٢- (٢). الكلمه الغراء في تفضيل الزهراء: ٢١٨.

يطهرهم من الأنجاس، بل ينجس منهم ما ينجس من غيرهم، فتعين المعنى الثانى، وهو أنه سبحانه طهرهم من الأفعال و الأقوال المستخبثه، التى يستحقّ عليها الذمّ و العقاب. (١)

وقال عبد الله بن حمزه بن سليمان: إنّ المراد بالرجس فى الآيه هى الضلاله و مواقعه الخطأ، إذ لا يريد رجس الأقدار المتعلقة بالناس، ولا واسطه بين الرجس، فالمتعين هو المعنى الأول. (٢)

وفى الختام نقول: المراد من الرجس كلّ قذاره باطنيه و نفسيه، كالشرك، و النفاق، و فقد الإيمان، و مساوىء الأخلاق، و الصفات السيئه، و الأفعال القبيحه التى يجمعها الكفر و النفاق، و العصيان و الضلاله، و الخطأ و السهو و الغلط، فالرجس بهذا المعنى أذهب الله عن أهل البيت، و لا شكّ أنّ المنزّه عن الرجس بهذا المعنى يكون معصوماً من الذنب و الرذائل الأخلاقية بإرادته من الله تبارك و تعالى، إذ ربّاهم الله سبحانه، و جعلهم هداةً للأمة، كما بعث أنبياءه و رسله لتلك الغايه القصوى، والله الهادى إلى الصواب، إنّ فى ذلك لَدِ كَرِي لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ. (٣)

الخلاصه

الرجس فى اللغه: الاختلاط، و القدر؛ لأنه لطح و خلط، قال النقاش: الرجس: النجس. و النجس: القدر الخارج من بدن الإنسان. و على هذا، فقد يكون الرجس و القدر و النجاسه بمعنى، و قد يكون القدر و الرجس بمعنى غير النجاسه. و الرجس على أربعة أوجه.

ولما كان الرجس: القدر، و القدر ضدّ النظافه، فتكون الطهاره لغه: النزاهه و النظافه.

ص: ٢٢٩

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٦٢١.

٢- (٢). صفوه الاختيار: ٢٥٤.

٣- (٣). ق: ٣٧.

قال المفسِّرون: إنَّ الطهاره هنا تأكيد للمعنى المستفاد من ذهاب الرجس، ومبالغه فى زوال أثره بالكليه، والرجس مستعار للذنوب فى الآيه، كما أنَّ الطهاره مستعاره للعصمه منها.

ذُكرت كلمه الرجس فى مواضع متعدده من القرآن الكريم ضمن آيات مختلفه، ويستفاد من إطلاقات الرجس فى القرآن مصادر القذاره ومناشئها، أو التى ينبعث منها القذاره.

ومن المعلوم أنَّ الرجس داءٌ يصيب الروح، وينال من سلامتها، فالخمر و الميسر كانا رجساً؛ لأنَّهما يسلبان العقل ويملآن فراغه فى الصدر بغضاً وعداوةً، فالصدور الكدره الممتلئه بالردائل مُبتلاه بالرجس، وتتقاعس عن السعى فى طريق الكمال، والأخذ بأسباب النجاه. وبعد وضوح معنى الرجس فى الاصطلاح القرآنى، نرى أنَّ جميع عوامل الشقاء قد اطلق عليها الرجس، فهو العله الأولى لجميع الأمراض الروحيه، تحوّل بين المرء وإدراكه الحقائق.

وفى ضوء ما ذكر، تعلم أنَّ مؤدّى آيه التطهير هو أنَّ الله سبحانه شرح صدور أهل البيت، ولم يبتلهم بضيق الصدر، وفصلهم عن الآفات و الأمراض التى تحوّل بين المرء والإذعان للحقّ.

وممّا ذكرنا يظهر المراد من إذهاب الرجس، وأيضاً تظهر المناقشه فى كلام البعض كالأنصارى فى فواتح الرحموت، حيث فسّر الرجس بالذنوب، فقال: معنى الآيه يريد الله أن يطهركم تطهيراً كاملاً. من الذنوب، والعصمه عنها، لا-العصمه عن الخطأ فى الاجتهاد، بل الحقّ أنّه لا يلزم منه العصمه عن الذنوب أيضاً، بل الذى يلزم المغفره ومحو الذنوب، فإنّ إذهاب الشىء يقتضى وجوده أولاً، فلا يلزم العصمه، ولا يبعد أن يقال: المراد بالرجس، رجس البشرىه الموجه للغفله عن مشاهدته الحقّ.

مضافاً إلى ما ذكرناه فى معنى الرجس، فإنّ الرجس هو إدراك نفسانى وأثر شعورى

من تعلق القلب بالاعتقاد الباطل، أو العمل السيئ، وإذهاب الرجس - اللام فيه للجنس - إزاله كل هيئه خبيثه فى النفس تخطئ حق الاعتقاد و العمل، فتنتطبق على العصمه الإلهيه التى هى صوره عمليه نفسانيه تحفظ الإنسان من باطل الاعتقاد وسيئ العمل.

ومعلوم أنّ ما يقابل الاعتقاد الباطل هو الاعتقاد الحق، فتطهيرهم هو تجهيزهم بإدراك الحق فى الاعتقاد و العمل.

ومن البديهي أن لا يوجد الخطأ فى الاجتهاد لو قلنا: إنهم عليهم السلام يجتهدون، و أنّ المعصوم لا يرتكب الذنب، بل لا يجول حول الذنب و المعصيه.

وعليه، فإنّ الإنسان العظيم الذى نزهه الله عن الذنوب، وفتح له أبواب الفضائل و الخيرات لا يجاور الرذائل.

ويؤيد ما ذكرناه ما قال ابن حجر فى صواعقه من أنّ: الرجس هو الإثم أو الشكّ فيما يجب الإيمان به، أذهب عنهم (أى: أهل البيت)، وطهرهم من سائر الأخلاق و الأحوال المذمومه، وما فسّر ابن العربى لفظه الرجس بكلّ ما يشين، وما فسّر أبو جعفر الطبرى، وما قال ابن عطيه من أنّ: الرجس: اسم يقع على الإثم و العذاب، وعلى النجاسات و النقائص.

والإنصاف - بعد وضوح معنى الرجس و هو القدر، والقدر ضدّ النظافه، ومعنى الطهاره هو النزاهه و النظافه - نقول: المراد من إذهابه سبحانه الرجس عنهم تبرئتهم و تنزيههم عن الأمور الموجهه للنقص فيهم، و تنفّر الطّباع عنهم خُلُقاً و خُلُقاً، و ذمّ العقلاء إياهم.

وقال ابن المرتضى: الرجس يحتمل معنيين، لا ثالث لهما: أحدهما: ما استحدث أو ما استخبث من النجاسات و الأقدار. والثانى: ما يستحدث من الأفعال، أى: يستحقّ عليه الذمّ و العقاب، والأقرب أنّه حقيقه فى الأوّل، ومجاز فى الثانى، والمراد هنا المعنى الثانى، و هو أنّه سبحانه طهرهم من الأفعال و الأقوال المستخبثه التى يستحقّ عليها الذمّ و العقاب.

١. اذكر معانى الرجس فى اللغه.
٢. ما هو المستفاد من إطلاقات الرجس فى القرآن؟ وضح المراد منه.
٣. بعد ذكر كلام العلامة الأنصارى من فواتح الرحموت، اذكر المناقشه فيه.
٤. إذا كان الرجس هو إدراك نفسانى، فما هو المراد من إزالته؟
٥. لماذا لا يجاور الإنسان العظيم الذى نزهه الله عن الذنوب الرذائل؟
٦. اذكر المعانى التى ذكرها ابن حجر فى صواعقه وابن جرير الطبرى فى تفسيره وما قال ابن العربى فى فتوحاته.
٧. ما هو المراد من إذهاب الرجس عن أهل البيت بعد وضوح معنى الرجس و هو القدر، و أنّ القدر ضد النظافه؟

الاستدلال بحديث الثقلين على حجيه أهل البيت

تم الاستدلال بالكتاب على حجيه سنه أهل البيت عليهم السّلام فى الدرس الخامس و السبعين وما تلاه.والآن نحاول إثباتها من طريق الأحاديث(السنه النبويه)الشريفه،وهى كثيره،ولكن نبدأ بذكر حديث الثقلين ونكتفى به؛لأنه وحده كاف لإثبات عصمه الثقل المقترن بالكتاب(القرآن الكريم).

والحديث هو ما رواه مسلم بن الحجاج النيسابورى،قال:حدّثنى زهير بن حرب،وشجاع بن مخلد جميعاً،عن ابن عُليه،قال زهير:حدّثنا إسماعيل بن إبراهيم،حدّثنى أبو حيان،حدّثنى يزيد بن حيان،قال:انطلقت أنا وحصين بن سبره وعمر بن مسلم إلى زيد بن أرقم،فلمّا جلسنا إليه قال له حصين:لقد لقيت-يا زيد-خيراً كثيراً،رأيت رسول الله-صلى الله عليه وسلم-وسمعت حديثه،وغزوت معه،وصليت خلفه،لقد لقيت-يا زيد-خيراً كثيراً،حدّثنا-يا زيد-ما سمعت من رسول الله-صلى الله عليه وسلم-قال:يا بن أخى،والله،لقد كبرت سنّى و قدم عهدى،ونسيت بعض الذى كنت أعى من رسول الله-صلى الله عليه وسلم-،فما حدّثتكم فاقبلوا،وما لا،فلا تكلفونيّه،ثم قال:قام رسول الله-صلى الله عليه وسلم-يوماً فينا خطيباً بماء يدعى خمّاً

بين مكة و المدينة، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكر، ثم قال:

أمّا بعد، ألا- أيها الناس، فإنّما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربّي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله فيه الهدى و النور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به.

فحثّ على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال:

وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي. (١)

ورواه أيضاً عن محمّد بن بكّار بن الريان، حدّثنا حسان (يعنى ابن إبراهيم)، عن سعيد بن مسروق، عن يزيد بن حيان، عن زيد بن أرقم، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- بمعنى حديث زهير.

وقال مسلم: حدّثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدّثنا محمّد بن فضيل. و حدّثنا إسحاق بن إبراهيم، أخبرنا جرير، كلاهما عن أبي حيان، بهذا الإسناد نحو حديث إسماعيل، وزاد في حديث جرير:

كتاب الله فيه الهدى و النور، من استمسك به وأخذ به، كان على الهدى، ومن أخطأه ضلّ. (٢)

وقد أخرج الحاكم بأسناده الثلاثة عن يحيى بن حمّاد، حدّثنا أبو عوانه، عن سليمان الأعمش، قال: حدّثنا حبيب بن أبي ثابت، عن أبي الطفيل، عن زيد بن أرقم....

وقال في ذيله: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بطوله. (٣)

ص: ٢٣٤

١- (١). صحيح مسلم: ١١١٣ ح ٦١٧٥؛ إحياء الميت للسيوطي: ١٠؛ الصواعق المحرقة: ١٤٩؛ جامع أحاديث الشيعة: ٤٩/١ و ٥٠؛ ينابيع المودّة: ٢٧/١-٢٨؛ الغدير: ٣٠/١ و ٣٢ و....

٢- (٢). صحيح مسلم: ١١١٣-١١١٤ ح ٦١٧٦-٦١٧٨ كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب؛ جامع أحاديث الشيعة: ٤٦/١-٤٧؛ ينابيع المودّة: ٢٨/١.

٣- (٣). المستدرک: ١٧٢٣/٥؛ المناقب للخوارزمي: ١٥٤ ح ١٨٢؛ خصائص النسائي: ٢١؛ ينابيع المودّة: ٣١/١.

وقال أبو عيسى الترمذى: حدّثنا نصر بن عبد الرحمن الكوفى، قال: حدّثنا زيد بن الحسن الأنماطى، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله، قال: رأيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فى حجّته يوم عرفه، وهو على ناقته القصواء يخطب، فسمعتة يقول:

يا أيها الناس، إنى قد تركت فيكم ما أن أخذتم به لن تضلّوا: كتاب الله، وعترتى أهل بيتى.

وفى الباب عن أبي ذرّ، وأبى سعيد، وزيد بن أرقم، وحذيفه بن أسيد.

قال أبو عيسى: وهذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

وقال: وزيد بن الحسن قد روى عنه سعيد بن سليمان وغير واحد من أهل العلم. (١)

وها نحن نذكر حديث الثقلين مع اختلاف ألفاظه فى الكتب المتعدّده:

قال صلى الله عليه وآله:

إنى تارك فيكم، ما أن تمسّ بكتفكم به لن تضلّوا بعدى، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، ولن يفترقا حتّى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفونى فيهما. (٢)

وقال صلى الله عليه وآله:

إنى تارك فيكم خليفين: كتاب الله حبلٌ ممدود ما بين السماء والأرض، أو ما بين السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، وأنهما لن يفترقا حتّى يردا على الحوض. (٣)

ص: ٢٣٥

١- (١). صحيح الترمذى: ١٤٣٧ ح ٣٧٨٦ باب مناقب أهل بيت النبى و ١٤٣٨ ح ٣٧٨٨؛ جامع أحاديث الشيعة: ١/٤٧-٤٨؛ جامع الأصول: ١/٢٦٩ ح ٦٥؛ الصواعق المحرقة: ١٤٩ و ٢٢٩؛ الفصول المهمّة فى معرفة الأئمّه: ٥٢؛ ينابيع المودّه: ١/٢٩.

٢- (٢). صحيح الترمذى: ١٤٣٨ ح ٣٧٨٨؛ الدرّ المنثور: ٦/٧ و ٣٠٦؛ ذخائر العقبى: ١٦؛ الصواعق المحرقة: ١٤٩ و ١٥٠؛ إحياء الميت: ١١ و ١٢؛ كنز العمال: ١/١٨٥ ح ٩٤٣؛ جامع الأصول: ١/٢٧٠ ح ٦٦.

٣- (٣). إحياء الميت للسيوطى: ١٣ و ٤٨؛ مسند أحمد: ٦/٢٣٢ ح ٢١٠٦٨؛ مجمع الزوائد: ٩/١٦٢؛ كنز العمال: ١/١٨٦ ح ٩٤٧؛ المستدرک: ٥/١٧٧٠ ح ٤٧١١.

-وقال صلى الله عليه وآله:

إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وأهل بيتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض.

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم. (١)

-وقال صلى الله عليه وآله:

إني أوشك أن ادعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله عز وجل، وعترتي، كتاب الله حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وأن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما. (٢)

وقال في الصواعق المحرقة: وسنده لا بأس به، وفي روايه أن ذلك كان في حجه الوداع.

-وفي روايه صحيحه:

إني تارك فيكم أمرين، لن تضلوا إن تبعتموهما، وهما: كتاب الله، وأهل بيتي عترتي. (٣)

وهذا الحديث رواه الحاكم في مستدركه، عن محمد بن سلمه بن كهيل، عن أبيه، عن أبي الطفيل، عن ابن واثله، عن زيد بن أرقم، وقال: شاهده حديث سلمه بن كهيل، عن أبي الطفيل أيضاً صحيح على شرطهما. وسكت عنه الذهبي، وحديث بريده الأسلمي صحيح على شرط الشيخين. (٤)

ص: ٢٣٦

١- (١). المستدرک: ١٧٧٠/٥.

٢- (٢). الطبقات الكبرى: ١/٤٨٣-٤٨٤؛ مسند أحمد: ٣/٣٨٨ ح ١٠٧٢٠ و٣٩٤ ح ١٠٧٤٧؛ كنز العمّال: ١/١٨٥ ح ٩٤٤؛ الصواعق المحرقة: ١٥٠.

٣- (٣). الصواعق المحرقة: ١٥٠ و ٢٢٩؛ المستدرک: ٥/١٧٢٣.

٤- (٤). المستدرک: ٥/١٧٢٣ و ١٧٢٤؛ الغدير: ١/٢٦ و....

-وقال صلى الله عليه وآله:

إِنِّي لَكُمْ فَرَطٌ، إِنِّكُمْ وَارِدُونَ عَلَى الْحَوْضِ، عَرَضَهُ مَا بَيْنَ صَنْعَاءَ إِلَى بُصْرَى، فِيهِ عَدَدُ الْكَوَاكِبِ مِنْ قَدْحَانَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، فَانظُرُوا كَيْفَ تَخْلِفُونِي فِي الثَّقَلَيْنِ، قِيلَ: وَمَا الثَّقَلَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْأَكْبَرُ كِتَابُ اللَّهِ، سَبَبُ طَرَفِهِ بِيَدِ اللَّهِ، وَطَرَفُهُ بِأَيْدِيكُمْ، فَتَمَسَّ كُوا بِه لَنْ تَزَلُوا وَلَا تَضَلُّوا، وَالْأَصْغَرُ عَتْرَتِي، وَأَنْتَهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ، وَسَأَلْتُ لِهَمَا ذَلِكَ رَبِّي، وَلَا تَقَدِّمُوهُمَا فَتَهْلِكُوا، وَلَا تَعْلَمُوهُمَا؛ فَإِنَّهُمَا أَعْلَمُ مِنْكُمْ. (١)

حكى السيوطي، عن الطبراني، عن المطلب بن عبد الله بن حنطب، عن أبيه، قال: خطبنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالجحفة، فقال:

أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنِّي سَأَلْتُكُمْ عَنْ اثْنَيْنِ عَنِ الْقُرْآنِ، وَعَنْ عَتْرَتِي. (٢) و(٣)

ولا نطيل الكلام بذكر جميع ما ورد بهذا المضمون من طرق العامة والخاصة، وإن لم نذكر من الخاصه شيئاً منها، إذ لنا بصدد استقصاء أسانيد وضبط ألفاظه جميعها، وما أوردناه للتنبيه، ففيه الكفاية.

قال ابن حجر الهيتمي: ثم اعلم أن لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً. (٤)

ص: ٢٣٧

١- (١). كنز العمال: ١٨٥/١-١٨٦؛ الصواعق المحرقة: ١٥٠ و ٢٢٨، نقل ابن حجر عن الطبراني، إحياء الميت: ١٣-١٤.

٢- (٢). إحياء الميت: ٣٨ ح ٤٣؛ المراجعات: ٣١؛ مجمع الزوائد: ١٩٥/٥.

٣- (٣). أنت تعلم أن خطبته صلى الله عليه وآله يومئذ لم تكن مقصوره على هذه الكلمة، فإنه لا يقال عمّن اقتصر عليها: إنه خطبنا، لكن السياسة كم اعتقلت ألسن المحذّثين، وحبست أقلام الكاتبين، ومع ذلك، فإن هذه القطره من ذلك البحر، والشذره من ذلك البذر كافيّه وافيه و الحمد لله. راجع: المراجعات السيد العلامة شرف الدّين العاملي: ٣١.

٤- (٤). الصواعق المحرقة: ١٥٠؛ جامع أحاديث الشيعة: ١/٦٢؛ المراجعات: ٣٢.

وحكى عن غايه المرام، أن أحاديثه من طرق أهل السنّه وصلت إلى ٣٩ حديثاً، ومن طرق الشيعة إلى ٨٢ حديثاً. (١)

لقد صرّح البعض باشتهار حديث الثقلين بين الفريقين، ولكنّ البعض الآخر من المحقّقين قال بتواتره. ألا- ترى العلامه شرف الدّين، حيث يقول: والصحاح الحاكمه بوجوب التمسك بالثقلين متواتره، وطرقها عن بضع وعشرين صحابياً متضافره. وقد صدع بها رسول الله صلى الله عليه و آله في مواقف له شتى: تارة يوم غدیر خمّ- كما سمعت- وتارة يوم عرفه في حجّه الوداع، وتارة بعد انصرافه من الطائف، ومرة من على منبره في المدينة، وأخرى في حجرته المباركه في مرضه، والحجره غاصّه بأصحابه. (٢)

وقال ابن حجر: وفي بعض تلك الطرق أنّه قال ذلك بحجّه الوداع بعرفه، وفي اخرى أنّه قاله بالمدينه في مرضه و قد امتلأت الحجره بأصحابه، وفي اخرى أنّه قال ذلك بغدير خمّ، وفي اخرى أنّه قال لَمّا قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف كما مرّ، ولا تنافى، إذ لا مانع من أنّه كرّر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها؛ اهتماماً بشأن الكتاب العزيز و العتره الطاهره.

وفي روايه عند الطبراني، عن ابن عمر: آخر ما تكلم به النبي صلى الله عليه و آله: «اخلفوني في أهل بيتي». (٣)

وأشار إلى تواتر الحديث حجّه الحقّ و التحقيق و التاريخ العلامه السيد حامد حسين اللكهنوي، حيث قال: ولقد حاول (الدهلوي) أن يسير في طرق ملتويه، ومسالك معوجه، لينقض دلاله هذا الحديث المتواتر على إمامه أهل البيت... المرؤى بطرق مختلفه وأسانيد معتبره عن أكثر من عشرين صحابياً، حتّى إنّه بلغ أعلى درجات

ص: ٢٣٨

١- (١). أصول الاستنباط: ٢٤؛ الأصول العامه: ١٦٥.

٢- (٢). المراجعات: ٣١.

٣- (٣). الصواعق المحرقة: ١٥٠ و ٢٢٨؛ جامع أحاديث الشيعة: ٥٨/١.

التواتر... والحال أنه من أشهر المتواترات، وأجلى القطعيات، ولا أقل من كون هذا الحديث مستفيضاً إن لم يكن متواتراً. (١)

ومما ذكرنا ظهر فساد ما قاله وهبه الزحيلي و الآمدي، بأن هذا خبر آحاد، وهو ليس حججه عندهم. (٢)

ووجهه: دعوى تواتره، أو لا- أقل من اشتهاره، بحيث تلقته الأمة بالقبول؛ لأن طرقه عند أهل السنه ٣٩ طريقاً، وعند الشيعة ٨٢ طريقاً، ولأن واحد من فرق المسلمين، مع اختلافهم في تأويله، لم يخالف في صحته، وهذا يدل على أن الحججه قامت به في أصله، وأن الشك مرتفع عنه، ومن شأن علماء الأمة إذا ورد عليهم خبر مشكوك في صحته أن يقدموا الكلام في أصله، وأن الحججه به غير ثابتة، ثم يشرعوا في تأويله، وإذا رأينا جميعهم عدل عن هذه الطريقه في هذا الخبر، وحمله كل منهم على ما يوافق طريقته ومذهبه، دل ذلك على صحه ما ذكرناه.

ص: ٢٣٩

١- (١). خلاصه عبقات الأنوار: ١٢/١ و ١٣.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٥١٧/١؛ الإحكام: ٢١٠/١. نذكر هنا بعض رواه حديث الثقلين من الصحابه: ١. أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام. ٢. الحسن بن على بن أبى طالب. ٣. سلمان الفارسى. ٤. أبو ذر الغفارى. ٥. عبد الله بن عباس. ٦. أبو سعيد الخدرى. ٧. جابر بن عبد الله الأنصارى. ٨. أبو الهيثم بن التيهان. ٩. أبو رافع. ١٠. حذيفه بن اليمان. ١١. حذيفه بن أسيد الغفارى. ١٢. خزيمه بن ثابت ذو الشهادتين. ١٣. زيد بن ثابت. ١٤. زيد بن أرقم. ١٥. أبو هريره. ١٦. عبد الله بن حنطب. ١٧. جبير بن مطعم. ١٨. البراء بن عازب. ١٩. أنس بن مالك. ٢٠. طلحه بن عبيد الله التيمى. ٢١. عبد الرحمن بن عوف. ٢٢. سعد بن أبى وقاص. ٢٣. عمرو بن العاص. ٢٤. سهل بن سعد الأنصارى. ٢٥. عدى بن حاتم. ٢٦. أبو أيوب الأنصارى. ٢٧. أبو شريح الخزاعى. ٢٨. عقبه بن عامر. ٢٩. أبو قدامه الأنصارى. ٣٠. أبو ليلى الأنصارى. ٣١. ضميره الأسلمى. ٣٢. عامر بن ليلى بن ضميره. ٣٣. فاطمه الزهراء عليها السلام. ٣٤. أم سلمه زوج النبى صلى الله عليه و آله. ٣٥. أم هانى اخت أمير المؤمنين على عليه السلام. راجع: جامع أحاديث الشيعة: ٦٤/١-٧١؛ خلاصه عبقات الأنوار: ٩٣/٢-٩٦؛ المراجعات: ٣٣-٣٤.

ولو سئل كونه من أخبار الآحاد، فهو من الأحاديث المحفوظة بالقرائن الدالة على صدوره من الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله، وهو حجّه عند الفريقين، كما سيجيء البحث عنه إن شاء الله تعالى.

الخلاصة

و أمّا السنّة فكثيره، ولكن نبدأ ونكتفى بذكر حديث الثقلين، وهو ما رواه مسلم بن الحجاج النيسابوري، وقد أخرجه الحاكم بأسناده الثلاثة، عن أبي الطفيل، عن زيد بن أرقم. وقال في ذيله: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بطوله.

ورواه أبو عيسى الترمذى، بإسناده عن جابر بن عبد الله الأنصاري، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

وقال في الصواعق: وسنده لا بأس به، وفي روايه أنّ ذلك كان في حجّه الوداع. وفي روايه صحيحه:

إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا إن تبعتموهما، وهما: كتاب الله، وأهل بيتي عترتي.

وقال ابن حجر: ثمّ اعلم أنّ لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة، وردت عن نيف وعشرين صحابياً.

وحكى عن غايه المرام أنّ أحاديثه بلغت عن كتب أهل السنّة ٣٩ حديثاً، ومن طرق الشيعة ٨٢ حديثاً.

ولقد صرح البعض اشتهار الحديث بين الفريقين، والبعض الآخر ادّعى تواتره. وقال العلّامة شرف الدّين: والصحاح الحاكمة بوجود التمسك بالثقلين متواتره، وطرقها عن بضع وعشرين صحابياً متضافره. وقد صدع بها رسول الله صلى الله عليه و آله في مواقف له شتى: تارة يوم غدیر خمّ، وتارة يوم عرفه في حجّه الوداع، وتارة بعد انصرافه من الطائف، ومرة من على منبره في المدينة، وأخرى في حجّته المباركه في مرضه و الحجره غاصّه بأصحابه.

كما أشار العلامة السيد حامد حسين اللكهنوي في عبقات الأنوار إلى تواتره، وقطعيه صدوره، بل وتنزل إلى أدنى درجاته، وهي الاستفاضه إن لم يكن التواتر.

و ممّا ذكرنا ظهر فساد ما قال الزحيلي و الآمدى: بأنّ هذا خبر آحاد، و هو ليس حجّه عندهم.

ووجهه: تواتره، أو لا أقلّ من اشتهاره، بحيث تلقّته الأئمّه بالقبول؛ ولأنّ واحداً من فرق المسلمين مع اختلافهم في التأويل لم يخالف في صحّته، و هذا يدلّ على أنّ الحجّه قامت به في أصله، و أنّ الشكّ مرتفع عنه، و من شأن علماء الأئمّه إذا ورد عليهم خبر مشكوك في صحّته أن يقدّموا الكلام في أصله، و أنّ الحجّه به غير ثابتة، ثمّ يشرعوا في تأويله.

ولو سيّلم كونه من أخبار الآحاد، فهو من الأحاديث المحفوفه بالقرائن الداله على صدوره، و هو حجّه عند الفريقين، كما سيّجىء البحث عنه إن شاء الله تعالى.

١. هل حديث الثقلين صحيح على شرط الشيخين؟
٢. اذكر المواقف التي صدع فيها الرسول صلى الله عليه وآله بحديث الثقلين.
٣. اذكر وجه فساد قول الزحيلي و الأمدى فى كون الحديث خبر آحاد.
٤. ما هو موقف علماء الأئمة إذا اورد عليهم خبر مشكوك فى صحته؟
٥. كم عدد الصحابه الذين رووا حديث الثقلين؟ وكم عدد أحاديثه التى حكاهها صاحب غايه المرام؟

دلالة حديث الثقلين على عصمه العتره عليهم السلام

دلّ هذا الحديث على عصمه أهل البيت من الذنوب و الخطأ، وسائر الأرجاس التي قد مرّ ذكرها؛ لاقترانهم ومساواتهم بالقرآن الثابت عصمته، إذ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولو كان الخطأ يقع منهم لما صحّ الأمر بالتمسك بهم، الذي هو عبارته عن جعل أقوالهم وأفعالهم حجّة، وفي أنّ التمسك بهم لا يضلّ، كما لا يضلّ التمسك بالقرآن، ولو وقع منهم الذنوب أو الخطأ لكان التمسك بهم يضلّ، وأنّ في اتّباعهم الهدى و النور كما في القرآن، ولو لم يكونوا معصومين لكان في اتّباعهم الضلال، وأنّهم جبل ممدود من السماء إلى الأرض كالقرآن، و هو كناية عن أنّهم واسطه بين الله تعالى وبين خلقه، وأنّ أقوالهم عن الله تعالى، ولو لم يكونوا معصومين لم يكونوا كذلك.

ولقد صرح صلى الله عليه و آله بعدم افتراقهم عن القرآن. ومن البديهي أنّ صدور أية مخالفه للشريعة- سواء كانت عن عمد أم سهو أم غفله- تكون افتراقاً عن القرآن في هذا الحال، وإن لم ينطبق عنوان المعصية عليها أحياناً، كما في الغافل و الساهي.

والمعيار في صدق عنوان الافتراق عن القرآن هو عدم مصاحبته؛ لعدم التقييد بأحكامه، وإن كان معذوراً في ذلك، والحديث ناصّ في عدم افتراقهما حتّى يرثوا الحوض.

وقال ابن حجر فى الصواعق: والحاصل أنّ الحثّ وقع على التمسك بالكتاب، وبالسنّه، وبالعلماء بهما من أهل البيت، ويستفاد من مجموع ذلك بقاء الأمور الثلاثة إلى قيام الساعة. (١)

وأيضاً قال: وفى هذه الأحاديث-سيما قوله- صلى الله عليه وسلم:

انظروا كيف تخلفونى فيهما... وأوصيكم بعترتى خيراً، وأذكركم الله فى أهل بيتى.

-الحثّ الأكيد على مودّتهم ومزيد الإحسان إليهم، واحترامهم وإكرامهم، وتأديه حقوقهم الواجبه و المندوبه، كيف وهم أشرف بيت وجد على وجه الأرض فخراً وحسباً ونسباً؟ إلى أن قال: وفى قوله- صلى الله عليه وسلم:

لا تقدّموهما فتهلكوا، ولا تقصّروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهما، فإنّهم أعلم منكم.

دليل على أنّ من تأهّل للمراتب العليه و الوظائف الدينيه كان مقدّماً على غيره. (٢)

ويستفاد من حديث الثقلين أنّ من لم يستمسك بهما فهو فى ضلال، إذ المفهوم من جمله (إن تمسكتم بهما لن تضلّوا)، إنّما هو الضلاله دائماً، كما هو مقتضى ما تفيده كلمه لن التأييده؛ لأنّه صلى الله عليه و آله اعتبر التمسك بهما عاصماً عن الضلاله الأبدية.

وأيضاً دلّ الحديث على أنّ منهم من هذه صفته فى كلّ عصر وزمان، بدليل قوله صلى الله عليه و آله:

إنّهما لن يفترقا حتّى يردا على الحوض، و أنّ اللطيف الخبير أخبرنى ذلك.

وورود الحوض كناية عن انقضاء عمر الدّنيا، فلو خلا زمان من أحدهما لم يصدق أنّهما لن يفترقا حتّى يردا على الحوض. كما صرح ببقاء الأمور إلى قيام الساعة ابن حجر المكيّ فى الصواعق كما مرّ آنفاً.

وأيضاً يستفاد منه أنّ لزوم التمسك بهما معاً- لا بواحد منهما- من الضلاله؛

ص: ٢٤٤

١- (١). الصواعق المحرقة: ١٥٠.

٢- (٢). المصدر: ٢٢٩.

لقوله صلى الله عليه وآله: «ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا»، ولقوله صلى الله عليه وآله: «فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

وأوضح من ذلك دلاله ما ورد في روايه الطبراني:

فلا تَقَدِّموهما فتهلكوا، ولا تُقَصِّروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلّموهم؛ فإنّهم أعلم منكم.

على أنّ تجويز الافتراق عليهم بمخالفه الكتاب، وصدور الذنب منهم تجويزاً للكذب على الرسول صلى الله عليه وآله، الذي أخبر عن الله عزّ وجلّ بعدم وقوع افتراقهما، وتجويز الكذب عليه متعمّداً في مقام التبليغ والإخبار عن الله في الأحكام، وما يرجع إليها من موضوعاتها وعللها، مناف لافتراض العصمه في التبليغ، وهي ممّا أجمعت عليها كلمه المسلمين على الإطلاق، حتّى نفاه العصمه عنه بقول مطلق.

ولا إشكال أنّ الغلط لا يتأتّى في هذا الحديث؛ لإصرار النبي صلى الله عليه وآله كما مرّت الإشارة إليه على تبليغه في أكثر من موضع، وإلزام الناس بمؤداه، ومعلوم أنّ الغلط لا يتكرّر عادةً.

والحديث يدل على أنّ العتره الطاهره هم عند الله ورسوله بمنزله الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكفى بذلك حجّه تأخذ بالأعناق إلى التعبد بمذهبهم، فإنّ المسلم لا يرتضى بكتاب الله بدلاً، فكيف يبتغي عن اعداله حولاً؟ وأيضاً يدلّ على تميز أهل البيت الطاهرين بالعلم بكلّ ما يتصل بالشريعة وغيره؛ وذلك لاقترانهم بالكتاب الذي لا يغادر صغيره ولا كبيره، ولقوله صلى الله عليه وآله: «ولا تعلّموهم، فإنّهم أعلم منكم».

ومن المعلوم أنّ التوصيه بالكتاب وتسميته بالثقل تفخيماً وتعظيماً ليس إلّا؛ لا تنتفاع الأئمه واهتدائهم به في أمر دينهم. ولذا، ورد في كثير من طرقه: «كتاب الله فيه النور والهدى»، فكذلك الوصيه بالعتره وتسميتهم بالثقل، فكما يجب على الأئمه مضافاً إلى تعظيم القرآن وتكريمه والأخذ بما فيه، فكذلك يجب عليهم الأخذ بأقوال العتره، مضافاً إلى توقيرهم وتجليلهم، وقد بالغ صلى الله عليه وآله بجعلهم أقران الكتاب في إجلالهم وإكرامهم، وبين علوّ أمرهم وسموّ قدرهم، فإنّ هذه منزلته عظيمه لا رتبه أعلى منها،

ولا مقام يبلغها إلا من عصمه الله من الرجز وطهره عن الرجس.

وفى ضوء ما ذكر، ظهر أنه لا- يمكن أن يراد بأهل البيت و العتره جميع بنى هاشم، بل هو من العام المخصوص بمن ثبت اختصاصهم بالفضل و العلم، والزهد و العفّه و النزاهه من أئمه أهل البيت الأطهار، وهم الأئمة الاثنا عشر، وأئمة فاطمه الزهراء البتول عليهم السلام؛ للإجماع على عدم عصمه من عداهم، والوجدان أيضاً على خلاف ذلك؛ لأن من عداهم من بنى هاشم تصدر منهم الذنوب، ويجهلون كثيراً من الأحكام، ولا يمتازون عن غيرهم من الخلق، فلا يمكن أن يكونوا هم المجعولين شركاء القرآن فى الأمور المذكوره، بل يتعين أن يكون بعضهم لا- كلهم ليس إلا- من ذكرنا، أما تفسير زيد بن أرقم لهم بمطلق بنى هاشم (فيما أخرجه مسلم فى صحيحه)- إن صحّ ذلك عنه- فلا تجب متابعتة عليه، بعد قيام الدليل على بطلانه.

وبيان آخر: إن المراد من العتره هم أهل بيته، وأبواب علمه، ومعادن حكمته، والعالمون بكتاب الله وسنّه نبيه صلى الله عليه و آله، هم الذين كان التمسك بهم- كالتمسك بالقرآن- مانعاً عن الضلال، وأنهم أعلم الناس بالكتاب و الأحكام. فلذا، لن يخرجوهم من باب هدى، ولن يدخلوهم فى باب ضلاله، وهم لا- يكونون إلا من كان جامعاً لجميع العلوم الشرعيه، وواقفاً بعموم الأسرار الدينيه، مصوناً عن الخطأ و الخطل، معصوماً عن المعصيه و الزلل فى القول و العمل، ولم يدع هذه المرتبه الرفيعه و المقام المحمود أحد من أقاربه، إلا الأئمة الهداه، والقاده الدعاة، فليس لأحد أن يتفوّه بأنه صلى الله عليه و آله أثبت هذا المنصب الجليل الجميل لجميع أقربائه و أولاده؛ لأنه لا يجوز له صلى الله عليه و آله أن يأمر الأئمة باتّباع من يجهل، أو يخطأ، أو يعصى، خصوصاً فى الأحكام الإلهيه، ولو فى مورد واحد.

قال الفخر الرازى- عند تفسير الآيه الكريمة: **أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (١)**-: إن الله تعالى أمر بإطاعه اولى الأمر على سبيل الجزم فى هذه الآيه، ومن

ص: ٢٤٤

أمر الله بطاعته على سبيل الجزم و القطع لا- بدّ من أن يكون معصوماً عن الخطأ؛ إذ لو لم يكن معصوماً من الخطأ لكان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله تعالى بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأً يكون منهيّاً عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر و النهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وأنه مُحال. فثبت أنّ الله أمر بطاعه اولى الأمر على سبيل الجزم، و ثبت أنّ كلّ من أمر الله تعالى بطاعته على سبيل الجزم و جب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أنّ اولى الأمر المذكورين في هذه الآية لا بدّ وأن يكونوا معصومين. انتهى. (١)

فكما ثبت عصمه من أمر الله بطاعته، كذلك تثبت عصمه من أمر الرسول صلى الله عليه و آله بطاعته؛ لأنه بنصّ الكتاب لا يأمر ولا ينهى إلا بما اوحى إليه من الله تبارك و تعالى، كما صرّح به في الحديث، فقال:

إنّ اللطيف الخبير أخبرني بأنهما لن يفترقا حتّى يردا على الحوض.

الخلاصة

دلّ هذا الحديث على عصمه أهل البيت من الذنوب و الخطأ و سائر الأرجاس التي قد مرّ ذكرها؛ لاقترانهم و مساواتهم بالقرآن الثابت عصمته، إذ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولو كان الخطأ يقع منهم لما صحّ الأمر بالتمسك بهم، الذي هو عبارته عن جعل أقوالهم و أفعالهم حجّة، و في أنّ المتمسك بهم لا يضلّ، كما لا يضلّ المتمسك بالقرآن، و لقد صرّح صلى الله عليه و آله بعدم افتراقهم عنه، و من البديهي أنّ صدور أيّه مخالفه للشريعة تكون افتراقاً عن القرآن في هذا الحال، و إن لم ينطبق عنوان المعصية عليها أحياناً، كما في الغافل و الساهي.

قال ابن حجر: وفي هذه الأحاديث الحثّ الأكيد على مودّتهم، و مزيد الإحسان إليهم،

ص: ٢٤٧

واحترامهم وإكرامهم، وتأديته حقوقهم الواجبه و المندوبه. إلى أن قال: وفي قوله صلى الله عليه وآله:

لا تَقْدَمُوهما فتهلكوا، ولا تُقَصِّرُوا عنهما فتهلكوا، ولا تَعْلَمُوهم فَإِنَّهم أَعْلَمُ منكم.

دليل على أن من تأهل للمراتب العليه و الوظائف الدينيه كان مقدماً على غيره.

ويستفاد من حديث الثقلين، أن من لم يستمسك بهما فهو فى ضلال؛ لأن المفهوم من جمله (إن تمسكتم بهما لن تضلوا) إنما هو الضلاله دائماً، إذ كلمه لن تدل على التأييد، فمن تمسك بهما فقد عصم نفسه عن الضلاله الأبدية.

كما دلّ الحديث على أن منهم من هذه صفته فى كل عصر وزمان، بدليل قوله صلى الله عليه وآله: «إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض».

ويستفاد منه أيضاً أن لزوم التمسك بهما معاً - لا - بواحد منهما - من الضلاله. على أن تجويز الافتراق عليهم بمخالفه الكتاب، و صدور الذنب منهم، تجويزاً للكذب على الرسول صلى الله عليه وآله الذى أخبر عن الله عز وجل بعدم وقوع افتراقهما، وتجويز الكذب عليه متعمداً فى مقام التبليغ و الإخبار عن الله فى الأحكام وما يرجع إليها - مناف لافتراض العصمه فى التبليغ، وهى مما أجمعت عليها كلمه المسلمين على الإطلاق، حتى نفاه العصمه عنه بقول مطلق. ولا إشكال أن الغلط لا يتأتى فى هذا الحديث؛ لإصرار النبى صلى الله عليه وآله على تبليغه فى أكثر من موضع.

ويدل هذا الحديث أيضاً على أن العتره الطاهره هم عند الله ورسوله بمنزله الكتاب، الذى لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وأيضاً يدل على تميز أهل البيت الطاهرين بالعلم بكل ما يتصل بالشريعة وغيره؛ وذلك لاقترانهم بالكتاب الذى لا يغادر صغيره ولا كبيره.

ومن المعلوم أن التوصيه بالكتاب و تسميته بالثقل تفخيماً و تعظيماً ليس إلّا؛ لا لتفاح الأئمه واهتدائهم به فى أمر دينهم.

وفى ضوء ما ذكر، ظهر أنه لا يمكن أن يراد بأهل البيت و العتره جميع بنى هاشم،

بل هو من العام المخصوص بمن ثبت اختصاصهم بالفضل والعلم، والزهد والعفة والنزاهة من أئمة أهل البيت الأطهار، وهم الأئمة الاثنا عشر، وأمهم فاطمة الزهراء البتول عليهم السلام؛ للإجماع على عدم عصمه من عداهم، والوجدان أيضاً على خلاف ذلك؛ لأن من عداهم من بنى هاشم تصدر منهم الذنوب، ويجهلون كثيراً من الأحكام.

وقال الفخر الرازي: إن الله تعالى أمر بإطاعة اولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر الله تعالى بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد من أن يكون معصوماً عن الخطأ؛ إذ لو لم يكن معصوماً من الخطأ لكان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله تعالى بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأ يكون منهياً عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وذلك مُحال. فثبت أن الله أمر بطاعه اولي الأمر على سبيل الجزم، وثبت أن كل من أمر الله تعالى بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أن اولي الأمر المذكورين في هذه الآية لا بد وأن يكونوا معصومين.

١. لماذا دلّ حديث الثقلين على عصمه أهل البيت من الذنوب و الخطأ وسائر الأرجاس؟
٢. لماذا من لم يتمسك بهما يكون في ضلال دائماً؟
٣. دلّ الحديث على أنّ منهم من هذه صفته (العصمه) في كلّ عصر وزمان. ما الدليل على ذلك؟
٤. لماذا يكون تجويز الافتراق عليهم بمخالفه الكتاب و صدور الذنب منهم تجويزاً للكذب على الرسول صلى الله عليه و آله؟
٥. كيف يدلّ الحديث على تميز أهل البيت الطاهرين بالعلم بكلّ ما يتّصل بالشريعة وغيره؟
٦. لم لا يمكن أن يراد بأهل البيت و العتره جميع بنى هاشم؟
٧. لماذا لا بدّ من أن يكون من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم و القطع معصوماً عن الخطأ؟
٨. في أى صوره يفضى الأمر بطاعه اولى الأمر إلى اجتماع الأمر و النهى فى الفعل الواحد؟

قال ابن فارس: قال الخليل: عتره فلان، هم أقرباؤه، من وُلد و وُلد وُلده، وبنى عمه. (١)

وقال الشرتونى اللبناى: العتره (بالكسر): وُلد الرجل وذريته، وعقبه من صلبه، وقيل: رهطه وعشيرته الأذنون ممن مضى وغبر. (٢)

وقال ابن منظور: عتره الرجل: أقرباؤه من وُلد وغيره، وقيل: هم قومه دينياً، وقيل: هم رهطه وعشيرته الأذنون ممن مضى منهم ومن غير. والعامه تظن أنها وُلد الرجل خاصه، وأن عتره رسول الله صلى الله عليه وآله وُلد فاطمه عليها السلام، هذا قول ابن سيده، وقال الأزهري: وفي حديث زيد بن ثابت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

إنى تارك فيكم الثقلين خلفى: كتاب الله، وعترتى، فإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض.

وقال: قال محمد بن إسحاق: وهذا حديث صحيح، ورفعناه نحوه زيد بن أرقم، وأبو سعيد الخدرى، وفي بعضها:

ص: ٢٥١

١- (١). معجم مقاييس اللغه: ٧٠٦؛ ترتيب كتاب العين: ٥١٢.

٢- (٢). أقرب الموارد: ٧٤١/٢؛ المصباح المنير: ٤٦٤.

إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ، وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي. فَجَعَلَ العِترَةَ أَهْلَ البَيْتِ. (١)

وقال ابن الأثير: عترته الرجل: أخصّ أقاربه. وعترته النبي صلى الله عليه وآله بنو عبد المطلب. وقيل: أهل بيته الأقبون، وهم: أولاده، وعلى وأولاده.

وقيل: عترته الأقبون و الأبعدون منهم. (٢)

وقال ابن حجر في صواعقه: عترته بالمشناه الفوقيه: الأهل، والنسل و الرهط الأذنون. (٣)

ولكنّ الرسول صلى الله عليه وآله قد قيد القول بما أزال به الشبهه، وأوضح الأمر بقوله: «عترتي أهل بيتي». وقد مرّ البحث مفصلاً حول المراد بأهل البيت ضمن آية التطهير، فراجع. على أنّ النبي صلى الله عليه وآله جمع أمير المؤمنين، وفاطمة، والحسن، والحسين عليهم السّلام في بيت أم سلمه، وجلّهم بكسائه، ثمّ قال:

اللَّهُمَّ، هؤُلاءِ أَهْلَ بَيْتِي، فَأَذْهَبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيراً.

فنزلت الآية، فقالت أم سلمه: يا رسول الله، ألسنتُ من أهل بيتك؟ فقال صلى الله عليه وآله: «ولكنّك على خير». (٤)

وعن صفيه بنت شيبه قالت: قالت عائشه: خرج النبي صلى الله عليه وآله غداه، وعليه مرط مرّحل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثمّ جاء الحسين فدخل معه، ثمّ جاءت فاطمه فأدخلها، ثمّ جاء علي فأدخله، ثمّ قال: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً. (٥)

فخصّ صلى الله عليه وآله هذا الاسم بهؤلاء دون غيرهم، فيجب أن يكون الحكم متوجّهاً إليهم، وإلى من لحق بهم بالدليل القطعي، وقد أجمع كلّ من أثبت فيهم هذا الحكم - أعني

ص: ٢٥٢

١- (١). لسان العرب: ٣٤/٩.

٢- (٢). النهايه في غريب الحديث: ١٧٧/٣.

٣- (٣). الصواعق المحرقة: ١٥١.

٤- (٤). مسند أحمد بن حنبل: ٤١٥/٧-٤١٦ ح ٢٥٩٦٩، و١/٥٤٤ ح ٣٠٥٢.

٥- (٥). صحيح مسلم: ١١١٩ ح ٦٢١١.

وجوب التمسك والافتداء-على أن أولادهم المعصومين في ذلك يجرون مجراهم، فقد ثبت توجه الحكم إلى الجميع.

وحكى العلامة البروجردى، عن الشيخ عبد الحق الدهلوى فى شرح الحديث: أهل بيتى بيان لعترتى، وعتره الرجل: نسله ورهطه وعشيرته الأدنون ممن مضى وعُبر، وبتة صلى الله عليه وآله بأهل بيتى تشريفاً وتكريماً لهم، بكونهم أهل بيته ومخالطين ومقتبسين من أنواره، فائزين بأسراره. (١)

إلى هنا ظهر المراد من العتره فى الحديث، وقلنا أيضاً: إنهم ليسوا إلا- من كان عالماً بالكتاب والسنة، عارفاً بالحلال والحرام، معصوماً عن الذنب والرجز، ومطهراً عن الدنس والرجس، حتى يتوجه حثه صلى الله عليه وآله على الافتداء بهم والتعلم منهم.

دلالة الحديث على وجوب اتباع أهل البيت

*إن هذا الحديث يدل على وجوب اتباع العتره عليهم السلام فى جميع الأقوال، والأفعال، وتقاريرهم فى الأحكام والاعتقادات، وقال التفتازانى: ألا ترى أنه عليه السلام قرنهم بكتاب الله تعالى فى كون التمسك بهما منقاداً عن الضلاله، ولا معنى للتمسك بالكتاب إلا الأخذ بما فيه من العلم والهدايه، فكذا فى العتره. ولذا، قال النبى صلى الله عليه وآله: «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه». (٢)

وقال ابن حجر- بعد ذكر الحديث والبحث حوله مفصلاً-: تنبيه: سُمى رسول الله- صلى الله عليه وسلم- القرآن وعترته- وهى بالمشاهه الفوقيه: الأهل، والنسل، والرهط الأدنون- ثقلين؛ لأن الثقل كل نفيس خطير مصون، وهذان كذلك، إذ كل منهما معدن للعلوم اللدنيه والأسرار، والحكم العليه، والأحكام الشرعيه. ولذا، حث صلى الله

ص: ٢٥٣

١- (١). جامع أحاديث الشيعة: ٩٣/١.

٢- (٢). خلاصه عبقات الأنوار: ٢٧٠/٢؛ جامع أحاديث الشيعة: ١٠٨/١.

عليه وسلّم على الاقتداء و التمسك بهم و التعلّم منهم، وقال: «الحمد لله الذى جعل فينا الحكمة أهل البيت». (١)

و أنّ مفاد قوله صلى الله عليه و آله: «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى» هو وجوب اتباع أهل البيت عليهم السلام، فإنّه صلى الله عليه و آله فرض على الأمة ذلك؛ لئلا يضلوا بعده، وينقلبوا على أعقابهم خاسرين.

وقال المناوى فى شرحه: «وفى هذا مع قوله أولاً: (إنى تارك فيكم) تلويح - بل تصريح - بأنهما كتوأمين خلفهما ووصى أمته بحسن معاملتهما، وإيثار حقهما على أنفسهما، والاستمساك بهما فى الدين». (٢)

وقال القارى فى شرحه: قال ابن الملك: التمسك بالكتاب و العمل بما فيه، و هو الائتمار بأوامر الله و الانتهاء بنواهيه. ومعنى التمسك بالعترة: محبتهم و الاهتداء بهداهم و سيرتهم. (٣)

كما أنّ تعبير رسول الله صلى الله عليه و آله عن كتاب الله و عترته بالثقلين دليل واضح، وبرهان ساطع على وجوب اتباع أهل البيت و العترة الطاهرة؛ لأنّ الثقل محرّكه متاع المسافر و حشمه، و كلّ شيء خطير نفيس مصون، كما فى لسان العرب و القاموس وغيرهما من كتب اللّغة.

وما قيل فى وجه تسميه الكتاب العزيز و العترة الطاهرة بالثقلين، أو يمكن أن يقال امور:

منها: كون كلّ واحد من الكتاب و العترة معدناً للعلوم العلية، و الحقائق الدينية، و منبعاً للأسرار النفسية، و الأحكام الإلهية، كما تقدّم آنفاً عن الصواعق.

وقال السمهودى فى جواهر العقدين: و الحاصل أنّه لما كان كلّ من القرآن العظيم و العترة الطاهرة معدناً للعلوم الدينية، و الأسرار و الحكّم النفسية الشرعية، و كنوز دقائقها، و استخراج حقائقها أطلق صلى الله عليه و آله عليهما بالثقلين، و يرشد لذلك حثّه فى بعض

ص: ٢٥٤

١- (١). الصواعق المحرقة: ١٥١.

٢- (٢). فيض القدير: ١٧٤/٣؛ خلاصه عبقات الأنوار: ٢٧٢/٢.

٣- (٣). المرقاه فى شرح المشكاة: ٦٠٠/٥؛ خلاصه عبقات الأنوار: ٢٧٢/٢.

الطرق السالفه على الاقتداء و التمسك و التعلّم من أهل بيته. انتهى. (١)

ومنها: ثقاله التمسك بهما و العمل بما يتلقّى عنهما، ورعايه حقوقهما على الناس. قال ابن الأثير: سمّاهما ثقلين؛ لأنّ الأخذ بهما و العمل بهما ثقيل، و حكى عن السيد الشريف الجرجاني: وسمّى الكتاب و أهل البيت ثقلين؛ لأنّ أتباعهما ثقيل.

وقيل: سمّاهما ثقلين؛ لأنّ الأخذ بهما و العمل بما يتلقّى عنهما، و المحافظه على رعايتهما، و القيام بواجب حرمتهما ثقيل، و منه قوله تعالى: سَنَلْقِيْكَ قَوْلًا ثَقِيلاً ؛ (٢) لأنّ أوامر الله و فرائضه و نواهيه ما تؤدّى إلا بتكليف ما يتقل.

ومنها: ثقالتهما على نفوس كارهيهما، و ثقل عمل من تمسّك بهما. حكى العلامة الفقيه و الأصولي الخبير البروجردى، عن على القارى، حيث قال: و أوصى بالثقلين بعده كتاب الله تعالى بالجرّ ممّا قبله، و يجوز رفعه و نصبه، و عترته بكسر أوّله، أى: أقاربه و أهل بيته، و سمّيا بالثقلين؛ إمّا لثقلهما على نفوس كارهيهما، أو كثره حقوقهما، فهما شاقان.

ومنها: عظم قدرهما، أو لشده الأخذ بهما، أو لثقلهما فى الميزان من قبل ما امر به فيهما.

ومنها: أنّ عماره الدّين بهما، كما عمرت الدّنيا بالإنس و الجنّ، المسمّين بالثقلين فى قوله تعالى: سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّهَ الثَّقَلَانِ ؛ (٣)

ومنها: كون كلّ منهما مصنوعاً عن الخطأ و الخطل، و عن السهو و الزلل، و طهارتهما عن الدنس و الرجس، و عن الباطل و الكذب، و يؤيده بعض فقرات الحديث، و يناسبه المعنى اللّغوى؛ لأنّ الثقل فى اللّغه كما تقدّم: الشىء النفيس المصون.

أمّا طهاره الكتاب المبين و صيانتته عمّا ذكر فمعلوم، فإنّه من عند الله العليم، و هو لديه لعلى حكيم، فلا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ص: ٢٥٥

١- (١). جامع أحاديث الشيعة: ٧٩/١-٨٠.

٢- (٢). المزمّل: ٥.

٣- (٣). الرحمن: ٣١.

و أمّا طهاره العتره الطيبه فيما أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، لا- يقولون الباطل، ولا- يعملونه، ولا- يأمرون به، وهم الصادقون الذين أمر الله تعالى المؤمنين أن يكونوا معهم، (١) فلولا ذلك لم يجعلهم أقران الكتاب. ومن المعلوم أن الأخذ معناه الاقتداء و العمل، كالتمسك والاعتصام.

ومن الدلائل الأخر على وجوب اتباع العتره، هي بعض صيغ ألفاظه، وتكرار بعضها الآخر، فقوله صلى الله عليه و آله: «أذكركم الله فى أهل بيتى»، أمرٌ للأئمه بإطاعه أهل بيته، ومتابعتهم، والتمسك بهم. وقوله صلى الله عليه و آله: «إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»، أمرٌ للأئمه بالإسلام بالتمسك بأهل البيت؛ لأنه تلويح- بل تصريح- بأنهما كتوأمين خلفهما ووصى أمته بحسن معاملتهما. وتقدم الكلام مفصلاً فى أن الكتاب وأهل البيت باقون إلى قيام الساعة.

أمّا الكتاب، فإنه باق على وجه الدهر، إذ هو معجزته الخالده الأبدية.

و أمّا النبى صلى الله عليه و آله، فإن كان قد مضى إلى رحمه الله فى الظاهر، ولكن نور سرّه باق بين المؤمنين، فكأنه باق، على أن عترته وورثته يقومون مقامه بحسب الظاهر أيضاً، ولهذا قال صلى الله عليه و آله:

إنى تارك فيكم الثقلين، ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله، وعترتى.

وفى ذيل الحديث مباحث اخر مهمه تامه، جامع، كثيره الفوائد، لاتناسب هذه الرساله، فعليكم بمراجعه عبقات الأنوار، أو خلاصه عبقات الأنوار، وجامع أحاديث الشيعة، والمراجعات، والغدير، وتلخيص الشافى، وغيرها.

الخلاصه

العتره فى اللغه: أقرباء الرجل من وُلده و وُلد وُلده، وبنى عمّه. وقيل: العتره

ص: ٢٥٦

١- (١). الصواعق المحرقة: ١٥٢؛ المراجعات: ٦٧؛ كفايه الطالب: ٢٣٦؛ المناقب للخوارزمى: ٢٨٠؛ ينابيع المودّه: ١١٨/١-١١٩.

(بالكسر): وُلد الرجل، وذريته، وعقبه من صلبه، وقيل: رهطه وعشيرته الأذنون ممن مضى وغير.

والعامة تظن أنها وُلد الرجل خاصه، وأنّ عتره رسول الله صلى الله عليه وآله وُلد فاطمه عليها السلام.

قال ابن حجر في صواعقه: العتره: الأهل، والنسل، والرهط الأذنون. ولكنّ الرسول صلى الله عليه وآله قد قيد القول بما أزال به الشبهه، وأوضح الأمر بقوله: «عترتى أهل بيتى». وخصّ صلى الله عليه وآله هذا الاسم بالخمسه أصحاب الكساء دون غيرهم فى حديث عائشه وأُم سلمه وغيرهما، فيجب أن يكون الحكم متوجّهاً إليهم، وإلى من لحقّ بهم بالدليل القطعى.

إنّ الحديث يدلّ على وجوب اتباع العتره عليهم السلام فى جميع أقوالهم، وأفعالهم، وتقاريرهم فى الأحكام والاعتقادات.

ولقد سمى رسول الله صلى الله عليه وآله القرآن وعترته ثقلين؛ لأنّ الثقل كلّ نفيس خطير مصون، وهذان كذلك، إذ كلّ منهما معدنٌ للعلوم اللدنيه، والأسرار والحكم العليه، والأحكام الشرعيه. وأنّ مفاد قوله صلى الله عليه وآله: «ما إن تمسّ بكم بهما لن تضلّوا بعدى» هو وجوب اتباع أهل البيت عليهم السلام، فإنّه صلى الله عليه وآله فرض على الأمه ذلك؛ لئلا يضلّوا بعده.

والتمسّك بالكتاب: العمل بما فيه، وهو الائتمار بأوامر الله والانتهاى بنواهيه. ومعنى التمسّك بالعتره: محبّتهم والاهتداء بهداهم وسيرتهم.

كما أنّ تعبير رسول الله صلى الله عليه وآله عن كتاب الله وعترته بالثقلين دليلٌ واضح، وبرهانٌ ساطع على وجوب اتباع أهل البيت؛ لأنّ الثقل محرّكه متاع المسافر وحشمه، وكلّ شىء خطير نفيس مصون.

وأقياً ما قيل من وجوه تسميتهما بالثقلين؛ فلائذ الأخذ بهما والعمل بهما ثقيل، أو لأنّ الأخذ بهما والعمل بما يتلقّى عنهما، والمحافظة على رعايتهما، والقيام بواجب حرمتهم ثقيل، أو ثقالتهم على نفوس كارهيهما، وثقل عمل من تمسّك بهما، أو لعظم قدرهما، أو لشده الأخذ بهما، أو لثقلهما فى الميزان، أو لأنّ عماره الدين بهما، أو

كون كل منهما مصوناً عن الخطأ و الخطل، وعن السهو و الزلل، وطهارتهما عن الدنس و الرجس، وعن الباطل و الكذب.

و أما ألفاظ: «أذكركم الله في أهل بيتي»، ففيها أمرٌ للآمة بإطاعة أهل البيت و متابعتهم و التمسك بهم.

وقوله صلى الله عليه و آله: «إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» أمرٌ للآمة بالإسلام بالتمسك بأهل البيت، لأنه تلويح -بل تصريح- بأنهما كتوأمين، خلفهما و وصى امته بحسن معاملتهما، وأنهما باقيان إلى قيام الساعة.

فأما الكتاب فهو معجزته الخالده الأبدية، و أما النبي فإنه و إن كان قد مضى إلى رحمه الله في الظاهر، ولكن نور سرّه باق بين المؤمنين، فكأنه باق على أنّ عترته و ورثته يقومون مقامه بحسب الظاهر.

١. اذكر معنى العتره فى اللغه.

٢. لماذا يجب أن يكون الحكم فى حديث الثقلين متوجهاً إلى أصحاب الكساء دون غيرهم؟

٣. لماذا سمى رسول الله صلى الله عليه و آله القرآن وعترته ثقلين؟

٤. ما هو معنى التمسك بالعترة؟

٥. اذكر ألقاباً أو موارد من حديث الثقلين تدل على وجوب إطاعه أهل البيت الأطهار.

٦. كيف يدل قوله صلى الله عليه و آله: «إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» على كونهما باقين إلى قيام الساعة؟

ص: ٢٥٩

حق العترة

*قال فى فواتح الرحموت: إنّ من حقّ القرآن: الإيمان به و العمل بمقتضاه، وحقّ العترة: تعظيمهم و صلتهم، و هما لن يفترقا فى موطن من موطن القيامه، يستغيثان و يعيبان على من ترك حقّهما، حتّى يردا على الحوض. إلى أن قال: ثمّ إنّ راوى هذا الحديث زيد بن أرقم فسّر العترة بمنّ حرمت عليه الصدقه، فدخل فيه ابن عباس وغيره، و ليسوا معصومين بالاتّفاق. (١)

الجواب عن الرأى المذكور

*أقول: وفيه ما لا يخفى على من له أدنى مهاره بالحديث و التفسير، و قد تقدّم البحث على نحو الكمال فى سند الحديث و مدلوله و مصداقه، إذ قد أثبتنا دلالاته على وجوب اتّباع العترة، و عصمتهم، و لزوم المتابعه للكتاب و العترة الطيبه، فراجع الدروس السابقه.

و أمّا قوله: فسّر العترة بمنّ حرمت عليه الصدقه: فهو مردود أولاً. بما قلنا فى معنى العترة لغه، و بما فسّره العلماء من الفريقين، و إن كنّا قد ذكرنا هناك كلام علماء أهل السنه فقط، و بما نقلنا عن رسول الله صلى الله عليه و آله، حيث قيد القول بما أزال به الشبهه.

ص: ٢٤١

وثانياً: إنَّ ما جاء في صحيح مسلم في ذيل حديث الثقلين الذي أوردناه في الدرس ٨١ من تصرّف وتحريف من زيد بن أرقم، وهذا غير مستبعد من مثله، وهو الذي كتم حديث «مَنْ كَتَمَ مَوْلَاهُ»، عندما انتشده يوم الرجة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السّلام، أن يشهد بما سمعه من النبي صلى الله عليه وآله، فأمسك ولم يشهد، حتّى ابتلاه الله بما دعا عليه السّلام عليه به في دار الدُّنيا، والآخرة هي أدهى وأمر. (١)

ويؤيد ما ذكرناه قول محمّد بن يوسف الكنجي الشافعي: قلت: إنَّ تفسير زيد بن أرقم أهل البيت غير مرضى؛ لأنّه قال: أهل بيته من حرم الصدقة بعده، يعنى بعد النبي صلى الله عليه وآله، وحرمان الصدقة يعمّ زمان حياه الرسول وبعده، ولأنّ الذين حرموا الصدقة لا ينحصرون في المذكورين، فإنّ بنى المطلب يشاركونهم في الحرمان، ولأنّ آل الرجل غيره على الصحيح، فعلى قول زيد يخرج أمير المؤمنين عليه السّلام عن أن يكون من أهل البيت، بل الصحيح أنّ أهل البيت: علي، وفاطمة، والحسنان عليهم السّلام، كما رواه مسلم بإسناده عن عائشه (وقد تقدّم حديثها آنفاً). وأيضاً روى مسلم بإسناده: أنّه لَمَّا نزلت آية المباهلة دعا رسول الله صلى الله عليه وآله علياً، وفاطمة، وحسناً، وحسيناً، وقال: «اللَّهُمَّ، هؤُلاءِ أهلي».

وأخرجه إمام أهل الحديث وشيخ الصنعة وصاحب الجرح والتعديل، وهو أحمد بن محمّد بن حنبل الشيباني في مسنده عن غير واحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله و التابعين. (٢)

المراد بالثقلين هو الكتاب والسنة والإبراد عليه

*قال الآمدي و الزحيلي وغيرهما: لا- نسلم أنّ المراد بالثقلين: الكتاب و العترة، بل الكتاب و السنّه على ما روى أنّه قال: (كتاب الله، وسنتي). (٣)

ص: ٢٦٢

١- (١). راجع تفاصيل ذلك: موسوعه الغدير في الكتاب و السنه و الأدب: ٣٣٩-٣٤٦ ط. المحققه.

٢- (٢). كفايه الطالب: ٥٤.

٣- (٣). الإحكام: ٢١٠/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٥١٧/١؛ الموطأ: ٨٩٩ ح ٣ كتاب القدر؛ جامع الأصول: ٢٦٩/١.

أولاً: إنَّ روايه وسنتي، لو صحَّت، فهي لا تعارض روايه العتره؛ لأنَّ المثبتين لا تنافى ولا تعارض بينهما، واعتبار الصادر واحداً منهما لا- دليل له، وتخيل التعارض بينهما- استناداً إلى مفهوم العدد- باطل، إذ هذا النوع من مفاهيم المخالفه ليس بحجّه، كما عليه المحققون من متأخري الأصوليين، ومع إمكان الجمع بينهما فلا- معارضه أصلاً. وقد جمع ابن حجر المكي بينهما في صواعقه، حيث قال: وفي روايه (كتاب الله وسنتي)، وهي المراد من الأحاديث المقتصره على الكتاب؛ لأنَّ السنّه مبينه له، فأغنى ذكره عن ذكرها. والحاصل أنَّ الحثَّ وقع على التمسك بالكتاب وبالسنّه، وبالعلماء بهما من أهل البيت، ويستفاد من مجموع ذلك بقاء الأمور الثلاثه إلى قيام الساعة. (١)

إنَّ ذكر أهل البيت- أو العتره- معناه ذكر للسنّه؛ لأنَّهم لا- يأتون إلا بها، فكلُّ ما عندهم مأخوذ بواسطه النبي، والشاهد له ما رواه الكليني في الكافي بإسناد صحيح، عن هشام بن سالم، وحمّاد بن عثمان وغيره قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السّلام يقول:

حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله، وحديث رسول الله عزّ وجلّ. (٢)

وما رواه أيضاً ثقة الإسلام الكليني بإسناده عن علي بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن قتيبه قال: سألت رجلاً أبا عبد الله صلى الله عليه وآله عن مسأله فأجابها فيها، فقال الرجل: رأيت إن كان كذا وكذا ما يكون (ما كان يكون) القول فيها؟ فقال له:

مه، ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لسنا من (أرأيت) في شيء. (٣)

١- (١). الصواعق المحرقة: ١٥٠.

٢- (٢). الكافي: ٥٣/١ ح ١٤.

٣- (٣). الكافي: ٥٨/١ ح ٢١.

توضيح قوله عليه السّلام: (لسنا من رأيت في شيء)، إنّه لما سأل الرجل منه عليه السّلام، حيث قال: رأيت إن كان كذا وكذا ما يكون، كان يريد التعرّف على رأيه الذي يختاره بالظنّ والاجتهاد، فنّها عليه السّلام عن هذا الظنّ، وبين له أنّهم لا يقولون شيئاً إلا بالجزم واليقين، وبما وصل إليهم من سيد المرسلين صلوات الله عليه وعليهم أجمعين.

فعلى هذا، يمكن أن تكونا (عترتي وسنتي) صحيحتين، ولا حاجة إلى تكذيب إحداهما، وتعيين الصادرة منهما بالرجوع إلى المرجّحات.

وثانياً: لو سُلم المعارضه بينهما، فلا وجه لتقديم حديث: (وسنتي)؛ لأنّ حديث التمسك بالثقلين (الكتاب، والعتره الطيبه)، متواتر في جميع طبقاته، كما عرفت سابقاً، وطرقه إلى الصحابه من الفريقين كثيره جداً، كما علمت ذلك مفصّلاً أيضاً.

وثالثاً: حديث (وسنتي) من أحاديث الآحاد، مع ضعف سنده؛ لأنّ مالك بن أنس أخرجه في الموطأ مرفوعاً، وذكره ابن حجر في صواعقه مرسلأً، ومن المعلوم أنّ هذه الروايه - مع وهنها سنداً - لا تستطيع أن تعارض حديث الثقلين بلفظ (وعترتي) لكثرة روايته في كتب الصحاح و المسانيد، مع تصريح أكثرهم بوثاقه روايته، كما سبق ذكره مفصّلاً.

ورابعاً: فإنّ ما رواه الحاكم في المستدرک عن ابن عباس، (١) ففي سنده عكرمه، وأبو أويس وهما مخدوش فيهما. أمّا عكرمه، فقد عرفته، و أمّا أبو أويس، فقال الدورى عن ابن معين: أبو أويس مثل فليح فيه ضعف، وقال مرّه: ليس بحجّه. وقال ابن المدينى: كان عند أصحابنا ضعيفاً. وقال عمرو بن على: فيه ضعف. وقال النسائى: مدنى ليس بالقوى. (٢)

ص: ٢٤٤

١- (١). المستدرک: ١٣٧/١ ح ٣١٨.

٢- (٢). تهذيب التهذيب: ٢٨٠/٥-٢٨١.

و أمّا العقل، فقد ذُكر له وجوه، ولكن قبل بيان الاستدلال نذكر مقدّمه، وهي: أنه لا خلاف بين الشيعة و السنّه في ضروره وجود الخليفه بعد رسول الله صلى الله عليه و آله، و إنّما الخلاف في أنّه منصوب من قبل الله تعالى، أو باختيار من الناس.

فقال السنّه: إنّّه لا حاجه إلى النصب، بل يتعين باختيار الأئمّه.

وقالت الشيعة: بضروره النصب و التعيين من الله تعالى بواسطة النبي صلى الله عليه و آله.

والحكّم في هذا الاختلاف هو: الكتاب، و السنّه، و العقل و قد تقدّم البحث عن الكتاب و السنّه.

والآن نعرض للوجوه التي ذُكرت لدليل العقل، والتي منها:

إنّ مقام الإمامه لما كان مقام حفظ القوانين الإلهيه و تفسيرها و تطبيقها، فإنّ نفس الدليل الذي دلّ على ضروره عصمه النبي المبلّغ للدّين و مطبّقه، يدلّ على ضروره عصمه خليفته، المحافظ على الكتاب و السنّه، و المفسّر لهما و مطبّقهما، و كما أنّ الخطأ و الهوى في المبلّغ يبطل الغرض من بعثته، فكذلك الخطأ و الهوى في المحافظ المفسّر و المنفّذ، يوجب ضلال الأئمّه و نقض الغرض من البعثه، و بما أنّ الأئمّه لا يمكنها أن تعرف المعصوم، فلا بدّ أن يعرفها إياه الله تعالى و رسوله. (١)

خصوصاً إذا قلنا: إنّ الإمامه امتداد للنّبوه من حيث وظائفها العامه، عدا ما يتصل بالوحى، فإنّه من مختصّات النّبوه، و هذا الجانب لا يستدعى العصمه بالذات، إلا من حيث الصدق في التبليغ، و هو متوفّر في الإمام.

ومنها: إنّ الإمام لو عصى، لوجب الإنكار عليه و الإيذاء له، من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و هو مفوّت للغرض من نصبه، و مضادّ لوجوب طاعته

ص: ٢٤٥

١- (١). راجع بشأن الاستدلال بالكتاب الدرس ٧٥ فما بعده. و الاستدلال بالسنّه النبويه الشريفه الدرس ٨١ فما بعده.

وتعظيمه على الإطلاق، المستفاد من قوله تعالى: **أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ**، ولَمَّا كان إطاعه أولى الأمر هي نفس إطاعه الرسول، لم يكررها؛ لبيان أن إطاعتهم وإطاعه الرسول من سنخ واحد، وحقيقته واحده، فكما أن إطاعه الرسول غير مقيدة بقيد ولا شرط في الوجوب، فكذلك إطاعه أولى الأمر، ومثل هذا الوجوب لا يكون إلا مع عصمه أولى الأمر؛ لأنَّ إطاعه كلِّ أحد مقيدة لا محاله بعد مخالفه أمره لأمر الله تعالى، وإلَّا لزم الأمر بعصيان الإله، ولَمَّا كان أمر المعصوم بمقتضى عصمته غير مخالف لأمر الله تعالى، كان وجوب إطاعته غير مقيد بقيد. (١)

وأخيراً، فمن آية التطهير، وحديث الثقلين، ودليل العقل نخلص بنتيجته، هي: **أَنَّ حَجَّيْهِ سَنَّهُ أَهْلَ الْبَيْتِ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ مَذْهَبِ الشَّيْعَةِ**، وأيضاً **حَجَّيْهِ السَّنَّهُ فِي الْجَمَلَةِ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ الْإِسْلَامِ**، بل لا معنى للإسلام بدونها، فإطاله البحث و التحدث في التماس الدليل و البراهين لها و إن كان فيه نوع من السأم للدارس و المطالع، إلا أننا كُنَّا محتاجين لإطاله الكلام في التحدُّث عنها؛ لأنَّ أساس الإسلام يرتكز عليها في الجملة؛ ولأنَّ الفقه على المذاهب الخمسة: الشيعه، والحنفيه، والشافعيه، والحنبلية، والمالكيه، بدونها ناقص، بل لا يكون مجيباً عن الأسئلة و المعضلات سيما الحوادث الجديده.

إيقاظ (في الإمامه)

الإمامه عند الشيعه الإماميه، هي الخلافه الكليه الإلهيه. وقيل: إنَّها رئاسه عامّه في امور الدّين و الدّنيا. (٢) وقال القاضي عضد الدّين الإيجي: هي خلافه الرسول في إقامه الدّين.

ص: ٢٦٦

١- (١). جامع أحاديث الشيعه: ٧٨/١-١٣٢؛ الأصول العامّه: ١٦٤-١٨٩؛ خلاصه عبقات الأنوار: ٥٨٦٨/٢ و ٢٦٩-٣١١؛ أعيان الشيعه: ٣٧٠/١؛ الغدير في الكتاب و السنه و الأدب: ٢٩٧/٣-٢٩٨؛ تلخيص الشافي: ٢٤٠/٢-٢٤٣؛ المراجعات: ٢٦-٣٧؛ كشف الغطاء: ٧٢/١.

٢- (٢). شرح المواقف: ٣٧٦/٨؛ منهاج الصالحين لآيه الله الوحيد الخراساني: ١٤٣/١.

وزاد الشريف الجرجاني: وحفظ حوزة المله، بحيث يجب اتّباعه على كافّه الأئمّه. (١)

وقد أورد على التعريف الثانی و الثالث: بأنّه أخصّ و ناقص، إذ الخلافه الظاهريه و الرئاسة العامّه فى امور الدّين و الدّنيا لو كانت واجده لشرائطها، لكانت شأناً من شؤون الإمامه عند الشيعة. وكما علمت، فهى الخلافه الكليّه الإلهيه، والتى من آثارها ولايتهم التشريعيه، التى منها الإمارة و الخلافه الظاهريه؛ لأنّ ارتقاء الإمام إلى المقامات الإلهيه المعنويه يوجب أن يكون زعيماً سياسياً لإداره المجتمع الإسلامى أيضاً، فإنّ الإمام هو الإنسان الكامل الإلهى، العالم بجميع ما يحتاج إليه الناس فى تعيين مصالحهم ومضارّهم، الأمين على أحكام الله تعالى وأسراره، المعصوم من الذنوب و الخطايا، المرتبط بالمبدأ الأعلى، و هو الصراط المستقيم، والحجّه على عباده، المفترض طاعته، اللائق لاقتداء العوام به و التبعية له، الحافظ لدين الله، المرجع العلمى لحلّ المعضلات والاختلافات، وتفسير المجملات، الزعيم السياسى والاجتماعى، الهادى للنفوس إلى درجاتها اللّائقه بهم من الكمالات المعنويه، الوسيط فى نيل الفيض من المبدأ الأعلى إلى الخلق، وغير ذلك من شؤون الإمامه التى تدلّ عليها البراهين العقلية و الأدلّه السمعيه، وفى ما ذكرنا غنى و كفايه إن شاء الله تعالى.

الخلاصه

قال فى فواتح الرحموت: المعنى ما إن تمسّـ كنتم بإيفاء حقوقهما، وإنّ من حقّ القرآن: الإيمان به و العمل بمقتضاه، وحقّ العتره: تعظيمهم و صلتهم، وهما لن يفترقا فى موطن من موطن القيامة. إلى أن قال: إنّ راوى هذا الحديث زيد بن أرقم فسّر العتره بمنّ حرمت عليه الصدقه، فدخل فيه ابن عباس وغيره، وليسوا معصومين بالاتّفاق.

ص: ٢٤٧

وفيه ما لا يخفى على من له أدنى مهاره بالحديث و التفسير.

و أما تفسير زيد بن أرقم، فمردود:

أولاً: بما قلنا في معنى العتره لغه، وبما فسّره العلماء من الفريقين، وبما نقلنا عن الرسول صلى الله عليه و آله، حيث قيد القول بما أزال به الشبهه.

وثانياً: إنّ ما جاء في صحيح مسلم عن زيد بن أرقم هو تصرف و تحريف من زيد بن أرقم، و هذا غير مستبعد من أمثاله، و هو الذى كتم حديث «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ» عندما استنشده أمير المؤمنين على عليه السّلام، فكتم شهادته، حتّى ابتلاه الله بما دعا عليه السّلام عليه به فى دار الدنيا.

ويؤيد ما ذكرناه قول الكنجى الشافعى، حيث قال: إنّ تفسير زيد بن أرقم أهل البيت غير مرضى؛ لأنّ حرمان الصدقه يعمّ زمان حياه الرسول وبعده، ولأنّ الذين حرّموا الصدقه لا ينحصرون فى المذكورين، فإنّ بنى المطّلب يشار كونهم فى الحرمان، ولأنّ آل الرجل غيره على الصحيح، بل الصحيح أنّ أهل البيت: على، و فاطمه، و الحسنان عليهم السّلام، كما رواه مسلم بإسناده عن عائشه.

وروى مسلم أيضاً بإسناده، أنّه لمّا نزلت آيه المباهله دعا رسول الله صلى الله عليه و آله علياً، و فاطمه، و حسناً، و حسيناً، و قال: «اللَّهُمَّ، هؤُلاءِ أهلى».

كما أخرجه إمام أهل الحديث أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى فى مسنده، عن غير واحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و التابعين.

وقال الزحيلي و الأمدى وغيرهما: لا- نسلم أنّ المراد بالثقلين: الكتاب و العتره، بل الكتاب و السنّه على ما روى أنّه قال: «كتاب الله، و سنّتى».

ويرد عليه: إنّ روايه و سنّتى، لو صحّت، فهى لا تعارض روايه العتره؛ لأنّ المثبتين لا تنافى ولا تعارض بينهما، و اعتبار الصادر واحداً منهما لا دليل له، و تخيل

التعارض بينهما-استناداً إلى مفهوم العدد-باطل، إذ هذا النوع من مفاهيم المخالفه ليس بحجّه، ومع إمكان الجمع بينهما فلا معارضه أصلاً. وقد جمع ابن حجر بينهما. إنّ ذكر أهل البيت أو العتره معناه ذكر للسنة؛ لأنّهم لا يأتون إلا بها، فكلّ ما عندهم مأخوذ بواسطة النبي صلى الله عليه وآله، والشاهد له ما رواه الكليني في الكافي بإسناد صحيح عن الإمام الصادق عليه السّلام.

فعلى هذا، يمكن أن تكونا (عترتي وسنتي) صحيحتين، ولا- حاجه إلى تكذيب إحداهما، وتعيين الصادر منهما بالرجوع إلى المرجّحات.

ولو شيلّم المعارضه بينهما، فلا وجه لتقديم حديث (وسنتي)؛ لأنّ حديث التمسك بالثقلين الكتاب و العتره الطيبه متواتر في جميع طبقاته، وحديث (وسنتي) من أحاديث الآحاد، مع ضعف سنده؛ لأنّ مالك بن أنس أخرجه مرفوعاً، وذكره ابن حجر في صواعقه مرسلًا، ومن المعلوم أنّ هذه الروايه-مع وهنها سنداً-لا- تستطيع أن تعارض حديث (وعترتي أهل بيتي)، لكثرة رواته في كتب الصحاح و المسانيد.

و أمّا ما رواه الحاكم في المستدرک عن ابن عباس، ففي سنده عكرمه، وأبى أويس وهما مخدوش فيهما.

و أمّا دليل العقل على حجيه سنه أهل البيت عليهم السّلام، فقد ذكر له وجوه: منها أنّ مقام الإمامه لّمّا كان مقام حفظ القوانين الإلهيه وتفسيرها وتطبيقها، فإنّ نفس الدليل الذي دلّ على ضروره عصمه النبي يدلّ على ضروره عصمه خليفته، المحافظ على الكتاب و السنّه، والمفسّر لهما، خصوصاً إذا قلنا: إنّ الإمامه امتداد للنّبوه من حيث وظائفها العامّه عدا ما يتّصل بالوحى، فإنّه من مختصّات النّبوه، وهذا الجانب لا يستدعى العصمه بالذات إلا من حيث الصدق في التبليغ، وهو متوفّر في الإمام.

إلى هنا نخلص إلى نتیجه-من آيه التطهير، وحديث الثقلين، ودليل العقل-هى

أَنَّ حَجَّيْهِ سَنَّهُ أَهْلَ الْبَيْتِ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ مَذْهَبِ الشَّيْعَةِ، وَأَيْضاً حَجَّيْهِ السَّنَّهُ فِي الْجُمْلَةِ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ الْإِسْلَامِ، بَلْ لَا مَعْنَى لِلْإِسْلَامِ بِدُونِهَا.

وَعَلَيْهِ، فَالْإِمَامَةُ عِنْدَ الشَّيْعَةِ هِيَ الْخِلَافَةُ الْكَلِّيَّةُ الْإِلَهِيَّةُ، وَالْإِمَامُ هُوَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ الْإِلَهِيُّ، الْعَالَمُ بِجَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ فِي تَعْيِينِ مَصَالِحِهِمْ وَمَضَارِّهِمْ، الْأَمِينُ عَلَى أَحْكَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَسْرَارِهِ، الْمَعْصُومُ مِنَ الذُّنُوبِ وَالْخَطَايَا، الْمُرْتَبَطُ بِالْمَبْدَأِ الْأَعْلَى، الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، الْحَجَّ عَلَى عِبَادِهِ، الْمَفْتَرِضُ طَاعَتَهُ، اللَّائِقُ لِاِقْتِدَاءِ الْعَوَامِ بِهِ وَ....

ص: ٢٧٠

١. لماذا يكون تفسير زيد بن أرقم العترة بمن حرمت عليه الصدقة مردوداً؟
٢. اذكر إيراد الشافعي الكنجي على تفسير زيد بن أرقم.
٣. اذكر كلام الزحيلي و الآمدي في المراد بالثقلين.
٤. اذكر الإيراد عليه أولاً وثانياً و....
٥. لماذا لا يقدم على فرض المعارضه بينهما حديث وسنتي على وعترتي؟
٦. اذكر الخدشه التي ترد على ما رواه الحاكم في المستدرک عن ابن عباس.
٧. ما هو الدليل العقلي على ضروره عصمه أهل البيت أو خليفه النبي صلى الله عليه و آله؟
٨. ما هي الإمامه عند الشيعة وعند القاضي الإيجي. اذكرهما.
٩. عرف الإمام عليه السلام.

قال الشاشي: إنَّ الشبهه في باب الخبر في ثبوته من رسول الله صلى الله عليه و آله و اتّصاله به، ولهذا المعنى (١) صار الخبر على ثلاثة أقسام:

١. قسم صحّ من رسول الله صلى الله عليه و آله، وثبت منه بلا شبهه، و هو المتواتر.

٢. وقسم فيه ضرب شبهه، و هو المشهور.

٣. وقسم فيه احتمال وشبهه، (٢) و هو الآحاد. (٣)

عند الحنفية (السنة) من حيث طرق وصولها إلينا، أي: من حيث روايتها، و هو ما يعبر عنه بسند السنة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: سنّه متواتره، و سنّه مشهوره، و سنّه آحاد.

و أمّا عند الجمهور، فتقسم إلى قسمين: الأوّل: سنّه متواتره، والثاني: سنّه الآحاد،

ص: ٢٧٣

- ١- (١). ولهذا المعنى، أي: إمكان الشبهه في ثبوته من رسول الله صلى الله عليه و آله صار الخبر على ثلاثة أقسام.
- ٢- (٢). قول المصنّف: فيه احتمال وشبهه، يعني: إنَّ المشهور فيه نوع خفيف من الشبهه، لا- من كلّ وجه؛ لوجود جماعه من الرواه، وكمال الاتّصال، فلذا يكون الاحتمال فيه خفيفاً وضعيفاً، و أمّا الخبر الواحد ففيه احتمال قوى؛ لوحده الراوى. وعلى هذا، يحتمل الصدق و الكذب، يعني: يحتمل عدم ثبوت صدوره من حضره صاحب الرساله، فلا بدّ من إثبات الاتّصال. أحسن الحواشي: ٧٤ مع تصرّف منّا.
- ٣- (٣). أصول الشاشي: ٧٤.

والسنّه المشهوره داخله فى قسم الآحاد عندهم. (١)

*** إذا ثبت أنّ السنّه بما لها من المعنى الواسع، هى مصدر من مصادر التشريع الإسلامى، فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسمع من المعصوم نفسه ومشاهدته، فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الأسمى على سبيل الجزم واليقين من ناحيه السند، كالأخذ من القرآن الكريم، وأمّا إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعى، كما فى العهود المتأخره عن عصرهم، فإنه لا بدّ له فى أخذ الأحكام من أن يرجع -بعد القرآن الكريم- إلى الأحاديث التى تنقل السنّه؛ أمّا من طريق التواتر، أو من طريق أخبار الآحاد، فالخبر ينقسم إلى قسمين رئيسين: خبر متواتر، وخبر واحد.

وعلى هذا، فالأحاديث ليست هى السنّه، بل هى الناقله لها والحاكبه عنها، ولكن قد تسمى بالسنّه توسّعاً من أجل كونها مثبتة لها.

(٢)

*** وعند الزيديه أيضاً ينقسم الخبر إلى متواتر وآحادى. (٣)

الخبر المتواتر

قال الشاشى: المتواتر: ما نقله جماعه عن جماعه لا- يتصوّر توافقه على الكذب؛ لكثرتهم، واتّصل بك هكذا، (٤) مثاله: نقل القرآن، وأعداد الركعات، ومقادير الزكاه. (٥)

ص: ٢٧٤

- ١- (١). الوجيز: ١٦٧؛ المهذب: ٢/٦٤٦؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥١؛ شرح التلويح: ٢/٤؛ أصول الفقه: ٢١٣؛ نزهه الخاطر شرح روضه الناظر: ١/١٦٠؛ إرشاد الفحول: ١/١٠٧؛ المستصفى: ١/٣٨٤؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٠٠.
- ٢- (٢). أصول الفقه: ٢/٣٢٤؛ معالم الأصول: ٢٥٥؛ الوافيه: ١٥٥.
- ٣- (٣). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٦٩؛ صفوه الاختيار: ١٧١/١٧٠.
- ٤- (٤). يعنى: أن تدوم الكثره من أوله إلى أن تتصل بك، بأن يكون أوله كآخره، وأوسطه كطرفيه. وقوله: لا يتصوّر، أى: يستحيل عادة اتّفاقهم على الكذب لكثرتهم.
- ٥- (٥). أصول الشاشى: ٧٤.

المتواتر مأخوذ من التواتر، وهو لغةً: تعاقب أشياء واحداً بعد واحد بينهما فتره ومهله، ومنه قوله تعالى: ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا ،
(١) أى: رسولاً بعد رسول بمهله.

والمتواتر فى اصطلاح الأصوليين هو: خبر عدد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم. وقيل فى تعريفه: خبر أقوام بلغوا فى الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم. وقيل: خبر جمع كثيرٌ تُحيل العاده تواطؤهم على الكذب، أو وقوعه منهم من غير قصد التواطؤ عن جمع مثلهم، حتى يصل المنقول إلى النبى صلى الله عليه و آله. (٢)

***وهكذا فسّره جماعه من الزيديه، كابن المرتضى فى منهاج الوصول، حيث قال: أمّا معنى التواتر فى اللّغه: فهو ورود شىء بعد شىء مع فتره بينهما، ومنه قوله تعالى: ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا ، (٣) أى: شيئاً بعد شىء مع فتره...و أمّا فى عرف اللّغه، فالتواتر عباره عن: خبر جماعه يستمرّ حصول العلم عند خبرهم لأجله، وشروطه -بحيث إنّه لو اختلّ أحدها لم يكن تواتراً- هى أربعة:
الأوّل: أن تنقله فئه كثيره.

الشرط الثانى: أن يكون ذلك العدد لا يتواطأ مثلهم على الكذب فى العاده؛ لأجل أحوالهم من كثره وغيرها، لا بمجرد كثرتهم.

الشرط الثالث: أن يكونوا فى خبرهم يستندون إلى المشاهده، نحو الإخبار عن البلدان و الملوك.

الشرط الرابع: يختصّ بعض المتواتر، وهو حيث ينقل جماعه عن جماعه من حقّهم أن يكونوا متساوين فى الكثرة أو متقاربين... والأقرب عندى أنّ هذا الشرط

ص: ٢٧٥

١- (١). المؤمنون: ٤٤.

٢- (٢). الوجيز: ١٦٨؛ إرشاد الفحول: ١٠٧/١؛ المهذب: ٦٤٦/٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٥١/١؛ شرح التلويح: ٤/٢؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١٦٥/١؛ الإحكام: ٢٥٨/١؛ البحر المحيط: ٢٩٦/٣ و ٢٩٧.

٣- (٣). المؤمنون: ٤٤.

غير معتبر، بل الشروط المتقدمه كافيه. (١)

الخبر (٢) المتواتر هو: ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك، ويحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب، ويمتنع اتفاق خطئهم في فهم الحادته، كعلمنا بوجود البلدان النائيه التي لم نشاهدها، وبنزول القرآن الكريم على النبي صلى الله عليه وآله، وبوجود بعض الأمم السالفه. (٣)

وقد جعلوا له شروطاً اختلفوا في تعددها، ويمكن انتزاعها جميعاً من نفس التعريف؛ مثلاً: قال صاحب المعالم: وللتواتر ثلاثه شروط: الأول: أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس. الثاني: أن يستوى طرف الخبر ووسطه في هذه الصفه، وفي كمال العدد. الثالث: العدد الذي يحصل به التواتر. (٤)

واختلف الناس فيه، فمنهم من قال: يحصل باثنين، ومنهم من قال: يحصل بأربعة، وقال قوم: بعشرين، وقال آخرون: بسبعين، وغير ذلك. والصحيح أنه ليس له عدد محصور.

وقال الشهيد الثاني: هو ما بلغت رواته في الكثره مبلغاً أحالت العاده تواطؤهم على الكذب، واستمر ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تتعدّد، فيكون أوله كآخره، ووسطه كطرفيه، ولا ينحصر ذلك بعدد خاص. (٥)

ص: ٢٧٦

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٧٢، ٤٧٠.

٢- (٢). هو المركب التام الذي يكون حاكياً وكاشفاً عن حقيقه ثابتة في ذاتها، مع غصّ النظر عن اللفظ، ويصحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب. وقيل في حدّه: هو ما يصحّ أن يدخله الصدق والكذب لذاته.

٣- (٣). أصول الفقه: ٣٢٨/٢؛ ذكرى الشيعه: ٤٨/١؛ المعبر: ٢٩/١؛ الفصول الغرويّه: ٢٦٧؛ قوانين الأصول: ٤٢٠.

٤- (٤). معالم الأصول: ٢٥٨. وراجع: المهذب: ٦٥٧/٢-٦٦١؛ الأصول العامه: ١٩٥؛ إرشاد الفحول: ١/١٠٩؛ الإحكام: ١/٢٦٧؛ نزّهه خاطر شرح روضه الناظر: ١/١٧١؛ أصول الفقه: ٢١٤.

٥- (٥). الدراريه: ١٢؛ وراجع: الأصول العامه للفقه المقارن: ١٩٥.

*قال الشاشي: المتواتر يوجب العلم القطعي، ويكون ردّه كفراً. (١)

توضيح

قول المصنّف: ويكون ردّه كفراً، يعني: لَمّا كان الخبر المتواتر مفيداً للعلم القطعي بصدور السنّة عن الرسول صلى الله عليه و آله، فيجب الاعتقاد بثبوتها عنه، وعلى هذا يكون ردّ المتواتر كفراً؛ لأنّه يلزم من ردّه وإنكاره تكذيب النبي صلى الله عليه و آله، كما سيأتي البحث عنه في مسأله إنكار المجمع عليه.

تذنيب

اتفق الجمهور-من الفقهاء و المتكلمين-على أنّ العلم الحاصل عن خبر المتواتر ضروري. وقال الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة: إنّه نظري. وقال الغزالي: إنّه قسم ثالث ليس أولياً ولا كسبياً (نظرياً)، بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها. وقالت البراهمة و الشّمني (٢): إنّه لا يفيد العلم أصلاً. وقال السيد الشريف المرتضى و الآمدي بالوقف، والحقّ هو قول الجمهور للقطع: بأنّنا نجد نفوسنا جازمه بوجود البلاد البعيده الغائبه عنّا، ووجود الأشخاص الماضيه قبلنا-كإبراهيم وموسى-جزماً خالياً عن التردّد. (٣)

وقال في فواتح الرحموت: المتواتر عند الجصاص الرازي يفيد العلم ضروراً، والمشهور نظراً. واستدلّ بأنّه إذا نقلته الجماعه (في القرن الثاني و الثالث)، وتلقّته الأُمّه

ص: ٢٧٧

١- (١). أصول الشاشي: ٧٤.

٢- (٢). هم أهل سومانات عبده أوثان من أهل الهند و الصين.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ١٠٧/١؛ نزّهه خاطر العاطر: ١٦٧/١؛ الإحكام: ٢٦٢/١؛ فواتح الرحموت: ٢٠٦/٢؛ البحر المحيط: ٣٠٣/٣-٣٠٤.

بالقبول، صار كونه حديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَسَلَّمَ، مجمعاً عليه، والإجماع مفيد للعلم. (١)

وقال الشيخ الخضري في اصوله: هل العلم المستفاد من التواتر ضروري أو نظري؟ فإننا متى حكمنا بأن العلم نظري لا يكون إلا بعد مقدمه تمر على الفكر، وهي أن المخبر عنه محسوس لا يشتبه، ولا داعي أن يدعو المخبرين إلى الكذب، وكل ما كان كذلك فهو صدق، فالواسطه حاصره في الذهن، فهو من قبيل القضايا التي قياساتها معها كما رأى الغزالي، وهو حق، وهذا لازم من اشتراطهم للتواتر شروطاً لا بد منها لحصول العلم، فلا بد من العلم بها، ولا معنى لقولهم: إن العلم يحصل أولاً، ثم يحصل العلم بهذه الشروط؛ لأن معنى كون الشيء شرطاً توقف المشروط عليه، والعلم أثر في النفس، لا يحل عن مقدمات إلا بعد التأكيد من استيفائها شروط الانتاج، وإلا كان هذا العلم من الخدع النفسية، لا تلبث أن تنكشف ويزول أثرها. (٢)

*** وقال الزبيدي أيضاً: المتواتر يفيد العلم الضروري بمتعلقه، كما قال أبو محمد عبد الله بن حمزه بن سليمان: وما يوجب العلم ينقسم أيضاً إلى قسمين: أحدهما: يوجب العلم الضروري. والثاني: يوجب العلم الاستدلالي... فللعلم الضروري ثلاثة شروط: أحدها أن يكون المخبرون كثرة بحيث يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب.... (٣)

*** قال في الفصول الغرويه: والحقّ عندي ما ذهب إليه الأولون- أي الأ- كثرون- على أن العلم الحاصل من التواتر ضروري لنا، وذلك:

أولاً: أنه لو كان نظرياً لاستدعى حصوله توسط مقدمتين، والتالي باطل، أما الملازمه؛ فلأن ذلك هو الشأن في جميع النظريات كما لا يخفى على الخبير بعلم

ص: ٢٧٨

١- (١). فواتح الرحموت: ٢/٢٠٠.

٢- (٢). أصول الفقه: ٢١٤.

٣- (٣). صفوه الاختيار: ١٧٢، ١٧٠؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٧٣ و٤٧٤.

الميزان، وأمّا بطلان التالى؛ فلأنّنا إذا راجعنا وجدانا وجدنا أنفسنا عالمين بالمتواترات بمجرد العلم بتواترها، من غير حاجة إلى ملاحظه أمر آخر، فلو توقّف العلم بها على مقدّمه اخرى لوجب ملاحظتها أيضاً.

وثانياً: أنّه لو كان نظرياً لما حصل لمنّ ليس له أهليه النظر والاكتساب، كالعوام و الصبيان، وبطلان التالى قاض ببطلان المقدّم. (١)

وفصل السيد المرتضى فقال: إنّ أخبار البلدان و الوقائع، وهجره النبى ومغازيه يجوز أن يكون ضروره من فعل الله تعالى، ويجوز أن تكون مكتسبه من فعل العباد، و أمّا ما عدا أخبار البلدان وما ذكرناه، مثل العلم بمعجزات النبى، وكثير من أحكام الشريعة، فيقطع على أنّه مستدلّ عليه.

وقال الشيخ الطوسى: وهذا المذهب عندى أوضح. (٢)

الخلاصه

الخبر على ثلاثه أقسام: قسم صحّ من رسول الله صلى الله عليه و آله وثبت منه بلا شبهه، و هو المتواتر. وقسم فيه ضرب شبهه، و هو المشهور. وقسم فيه احتمال وشبهه و هو الآحاد. وكذلك هى السنّه من حيث طرق وصولها إلينا.

و أمّا عند الجمهور، فتقسم إلى قسمين: سنّه متواتره، و سنّه الآحاد، و سنّه المشهوره داخله فى قسم الآحاد.

السنّه بما لها من المعنى الواسع، إن سمعها الإنسان من نفس المعصوم وشاهده، فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الأصلى على سبيل الجزم و اليقين من ناحيه السند، كالأخذ من القرآن الكريم، و أمّا إذا لم يحصل ذلك، كما فى العهود المتأخّره

ص: ٢٧٩

١- (١). الفصول الغرويه: ٢٧٠. وراجع: قوانين الأصول: ٤٢٢؛ المحصول: ٩٠٤/٣.

٢- (٢). عدّه الأصول: ١/٢٤٤.

عن عصرهم، فإنه لا بد له في أخذ الأحكام أن يرجع -بعد القرآن الكريم- إلى الأحاديث التي تنقل السنّه، أمّا من طريق التواتر، أو من طريق أخبار الآحاد. فالخبر ينقسم إلى قسمين رئيسيين: خبر متواتر، وخبر واحد.

وعند الزيديه أيضاً ينقسم الخبر إلى متواتر وآحادى.

فالتواتر ما نقله جماعه عن جماعه لا- يتصوّر توافقههم على الكذب؛ لكثرتهم، واتّصل بك هكذا، كنقل القرآن، وعدد الركعات، و... والتواتر مأخوذ من التواتر، وهو لغه: تعاقب أشياء واحداً بعد واحد بينهما فتره ومهله، وعند الأصوليين: هو خبر عدد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم.

وقيل: هو ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشكّ، ويحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب، ويمتنع اتّفاق خطّهم في فهم الحادّته. وقد جعلوا له شروطاً اختلفوا في تعدّدها، يمكن انتزاعها جميعاً من نفس التعريف، قال بعض العلماء: وللتواتر ثلاثه شروط: الأول: أن يخبروا عن علم ضرورى مستند إلى محسوس. الثانى: أن يستوى طرف الخبر ووسطه في هذه الصفه، وفى كمال العدد. الثالث: العدد الذى يحصل به التواتر.

وحكم المتواتر أنّه يوجب العلم القطعى، ويكون ردّه كفراً، ولا خلاف بين العلماء فى لزوم العمل به.

ولمّا كان الخبر المتواتر مفيداً للعلم القطعى بصدور السنّه عن الرسول صلى الله عليه وآله، فيجب الاعتقاد بثبوتها عنه، وعلى هذا يكون ردّه كفراً؛ لأنّه يلزم من ردّه وإنكاره تكذيب النّبى صلى الله عليه وآله.

اتّفق الجمهور على أنّ العلم الحاصل عن خبر المتواتر ضرورى. وقيل: إنّ نظرى، وقال الغزالى: إنّ قسم ثالث، يكون من قبيل القضايا التى قياساتها معها. وقال الآمدى

والشريف المرتضى بالوقف.وقالت البراهمه و السُمنيه:إنه لا يفيد العلم أصلاً.والحقّ هو قول المشهور.

والمتواتر عند الجصاص الرازى يفيد العلم ضروره،والمشهور نظراً؛لأنه إذا نقلته الجماعه وتلقته الأُمه بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه و آله مجمعاً عليه،والإجماع مفيد للعلم.

وقال الخضرى:العلم الحاصل من المتواتر نظرى،لا- يكون إلا- بعد مقدّمه تمرّ على الفكر،وهى أنّ المخبر عنه محسوس لا يشتبه،ولا- داعى أن يدعو المخبرين إلى الكذب،وكلّ ما كان كذلك فهو صدق.فالواسطه حاصره فى الذهن،فهو من قبيل القضايا التى قياساتها معها،و هو حقّ،و هذا لازم من اشتراطهم للتواتر شروطاً لا بدّ منها لحصول العلم.

ص: ٢٨١

١. ما هو الخبر المتواتر وحكمه؟
٢. لماذا يكون المتواتر لازم العمل؟
٣. اذكر بعض الشروط التي ذكروها للمتواتر.
٤. لماذا يكون المتواتر في القرنين الثاني و الثالث مفيداً للعلم؟
٥. لماذا يكون العلم المستفاد من المتواتر نظرياً، ومن قبيل القضايا التي قياساتها معها؟
٦. لِمَ لا يكون العلم المستفاد من المتواتر من الخدع النفسية؟
٧. لِمَ يكون ردّ المتواتر كفوفاً؟
٨. اذكر بعض الآراء المذكوره في باب العلم الحاصل على خبر المتواتر.
٩. لماذا لا يكون العلم المستفاد من التواتر نظرياً؟
١٠. اذكر أقسام الخبر عند الأحناف و الجمهور.
١١. لماذا تكون السنّه كالقرآن إذا سمعها شخص من المعصوم نفسه؟ وضح وجه المشابهه من أى جهه تكون.

أقسام التواتر

التواتر ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

**الأول: التواتر اللفظي، و هو عبارته عن إخبار جماعه بلفظ واحد عن واقعه واحده يوجب حصول العلم، سواء كان ذلك اللفظ تمام الخبر-مثل قوله عليه السلام: إنما الأعمال بالنيات (كما ادعى تواتره)-أم بعضه، كلفظ: مَنْ كنت مولاه فعلى مولاه، وحديث الثقلين، وروايات حفظ أربعين حديثاً، (التي ادعى تواترها).

الثاني: التواتر المعنوي، و هو إخبار جماعه بألفاظ مختلفه مع اشتغال كل منها على معنى مشترك بينها، سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلاله المطابقه-كالإخبار بأن الهرة طاهره، أو أنها نظيفه، أو أنّ السنور نظيف، وهكذا، حيث إنّ المتواتر فى كلّ قضيه هو معناها المطابقى أعنى طهاره الهرة-أم بالدلاله التضمينيه، مثل ما ورد فى حرمان الزوجه عن بعض التركه، فإنّ نفس الحرمان فى الجمله متواتر، و إنّما الخلاف فيما تحرم عنه، أم بالدلاله الالتزاميه، كالأخبار الوارده فى غزوات مولانا أميرالمؤمنين على عليه السلام وحروبه، فإنّ كلّ واحده من تلك الحكايات خبرٌ واحد، لكن اللّازم المترتب على مجموعها-وهى شجاعه على بن أبى طالب-متواتر.

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو اصطلاح جديد من الآخوند صاحب كفايه الأصول في حاشيته على رسائل الشيخ الأعظم، وهو عبارة عن صدور جمله من الأخبار مع اختلافها عموماً وخصوصاً مع العلم إجمالاً بصدور بعضها. (١)

***وقال أحمد بن يحيى بن المرتضى: وإذا اختلف التواتر في الوقائع، فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمّن أو التزام، كوقائع حاتم وعلى عليه السلام، فإنّه لم يتواتر من جود حاتم أمراً معيناً... ولم يتواتر أي من الوقائع (التي نقلت في باب شجاعه على عليه السلام)، لكن مجموعها يتضمّن شجاعته، فكأنّهم جميعاً نقلوا أنّه كان مقدماً، ويسمّى هذا التواتر المعنوي؛ لأنّ الذي أجمعوا عليه معنئاً لا لفظاً، ولا شكّ أنّه يفيد العلم... ولا - أحفظ خلافاً بين من أثبت العلم التواتري في أنّ التواتر المعنوي كاللفظي في إفاده العلم، ولا شكّ أنّنا نعلم وجودهما ووجود مكّه ومصر وغيرهما، وذلك واضح. (٢)

دفع وهم

وقد توهم بعض العلماء كالشوكاني و الأمدى و الغزالي في الشرط الخامس من الشروط المختلف فيها، حيث قال الأخير: الخامس: شرط الروافض - ومن تبعهم في انتسابهم إلى علماء الإمامية - أن يكون الإمام المعصوم في جمله المخبرين.

و هذا زعمٌ فاسدٌ منهم؛ لأنّه افتراءٌ ونسبه بلا دليل، إذ لم يوجد أحدٌ من الإمامية يقول بهذا الشرط.

نعم، لعلّه توهمٌ نشأ من اشتراط جماعه منهم في حجّيه الإجماع دخول المعصوم في المجمعين، كما سيأتي البحث عنه في باب الإجماع إن شاء الله تعالى.

وقد نصّ على عدم اشتراط وجود المعصوم فيهم الشيخ الطوسي، حيث قال: وليس من

ص: ٢٨٤

١- (١). منتهى الدرايه في توضيح الكفايه: ٤/٤٢٢؛ الدرايه: ١٤؛ وصول الأخبار: ٩٢؛ فواتح الرحموت: ٢/٢١٧.

٢- (٢). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٧٩٤٨٠.

شرط المخبرين أن يكونوا مؤمنين، ولا أن يكون فيهم حجّه حتى يقع العلم بخبرهم.

وقال المحقّق: حكى بعض الأشعريه و المعتزله: أنّ الإماميه تعتبر قول المعصوم عليه السّلام في التواتر، و هو فريه عليهم وخطأ في حقّهم، و إنّما يعتبرون ذلك في الإجماع. (1)

ص: ٢٨٥

١- (١). عدّه الأُصول: ٢٦٤/١؛ معارج الأُصول: ١٤٠؛ إرشاد الفحول: ١١١/١؛ الأحكام: ٢٧٠/١؛ المستصفي: ٤١٩/١؛ فواتح الرحموت: ٢١٥/٢، مع نقل أكاذيب عليهم. وقال في المحصول: ٩٢٧/٣: الرابع: شرط ابن الراوندى وجود المعصوم في المخبرين؛ لئلا يتفقوا على الكذب، و هو باطل؛ لأنّ المفيد حينئذ قول المعصوم لا خبر أهل التواتر. والحقّ معه؛ لأنّ كلامه صواب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا- من خلفه، لكنّ الكلام في ابن الراوندى المعتزلى الذى تزندق، و هو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى المروزي البغدادي، العالم المشهور، له مقاله في علم الكلام، وله مجالس و مناقشات مع جماعه من علماء الكلام، و كان عند الجمهور يرمى بالزندقه و الإلحاد. وقال ابن شهر آشوب في معالمه: ابن الراوندى مطعون فيه جدّاً. وقال المحدث القمى في هديه الأجاب: قيل في حقّه: إنّّه لم يستقرّ على مذهب خاصّ. ولذا، نقل عن السيد المرتضى أنّه نصّ على تشييعه و حسن عقيدته في مطاوى كتابه الشافى أو غيره. وقال ابن كثير: أحد مشاهير الزنادقه. له من الكتب المصنّفه نحو من مئه و أربعه عشر كتاباً، منها (الدامغ للقرآن) و (فضيحه المعتزله) و (الإمامه و العروس). و راوند بفتح الواو و سكنون النون قريه من قرى قاسان. و فى القاموس: راوند موضع بناوحي إصفهان، و أحمد بن يحيى الراوندى من أهل مرو الروذ. و راوند أيضاً ناحيه ظاهره بنيسابور. وقال النديم فى الفهرست: أبو الحسين أحمد بن يحيى الروندى من أهل مرو الروذ. مات عام ٢٩٨هـ فى الأهواز فى منزل أبى عيسى بن لاوى اليهودى الأهوازى، الذى لجأ إليه بعد تنحيه أصحابه إياه عن مجالسهم، و ألف أكثر كتبه التى استشكل فيها على القرآن و بعض صفات الله تعالى، و إبطال رساله فى بيت هذا الرجل اليهودى. راجع: وفيات الأعيان: ٢٧/١؛ البدايه و النهايه: ١١٢/١١؛ الكنى و الألقاب: ٢٧٧/١؛ هديه الأجاب: ٥٩؛ الفهرست للنديم: ٢١٦. و أسفاً على المسلمين من أمثال هذه الحركه السيئه التى تكون ضدّ الإسلام؛ لأنّ الرسول الأعمم صلى الله عليه و آله قال: التودّد إلى الناس نصف العقل. وقال على عليه السّلام: ثمره العقل مداراه الناس. و العجب ممّن نسب رأى ابن الراوندى إلى الشيعة الإماميه، كم له من نظير!

*قال الشاشي: المشهور ما كان أوله كالأحاد، ثم اشتهر في العصر الثاني و الثالث، وتلقته الأمة بالقبول، فصار كالمتواتر حتى اتصل بك، وذلك مثل حديث المسح على الخف، والرجم في باب الزنا. (١)

قيل في تعريفه: هو ما اشتهر ولو في القرن الثاني أو الثالث إلى حد ينقله ثقات لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولا تعتبر الشهره بعد القرنين.

وقيل: هو ما كان من الأخبار آحادياً في الأصل والابتداء، ثم انتشر في القرن الثاني بعد الصحابه، فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولا عبره للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة، فإنّ عامه أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون، مثل حديث: «إنّما الأعمال بالنيات». وحديث: «بني الإسلام على خمس». و«لا ضرر ولا ضرار». وحديث المسح على الخفين. وحديث الرجم. (٢)

*المشهور هو ما زاد روايه على ثلاثه، ويسمى (المستفيض) أيضاً، وقد يطلق على ما اشتهر العمل به بين الأصحاب. (٣)

وقال الشهيد الثاني: هو ما زاد روايته على ثلاثه أو اثنين، سمى بذلك لوضوحه، وقد يغير بين المستفيض و المشهور: بأن يجعل المستفيض ما تصف بذلك في ابتدائه وانتهائه على السواء، والمشهور أعم من ذلك، فحديث: «إنّما الأعمال بالنيات» مشهور غير مستفيض؛ لأنّ الشهره إنّما طرأت له في وسطه، وقد يطلق على ما اشتهر على الألسنه و إن اختصّ بإسناد واحد. (٤)

ص: ٢٨٦

١- (١). أصول الشاشي: ٧٤.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ١١٤/١؛ أصول الفقه: ٤٥٣/١؛ الوجيز: ١٧٠؛ فواتح الرحموت: ٢٠٠/٢؛ شرح التلويح: ٥/٢.

٣- (٣). وصول الأخبار إلى اصول الأخبار: ٩٩.

٤- (٤). الدرايه: ١٦.

*قال الشاشي: والمشهور يوجب علم الطمأنينه، (١) ويكون ردّه بدعه، ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل به. (٢)

قال الزحيلي: وحكم السنّه المشهوره أنّها قطعيه الورود عن الصحابه الذين رووها، ولكنّها ليست قطعيه الثبوت عن الرسول صلى الله عليه وآله، وهي إنّما تفيد الطمأنينه و الظنّ القريب من اليقين، ويفسّق جاحدها، ويخصّص بها عام القرآن عند الحنفيه، ويقيد بها مطلقه، كما هو حكم السنّه المتواتره. (٣)

وقال التفتازاني: المشهور يفيد علم طمأنينه زياده توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته... فاطمئنانها رجحان جانب الظنّ، بحيث يكاد يدخل في حدّ اليقين، وهو المراد هنا، وحاصله: سكون النفس عن الاضطراب بشبهه حاصله عن كونه آحاد الأصل، فالمتواتر لا شبهه في اتّصاله صوراً ولا معنى، وخبر الواحد في اتّصاله شبهه صوراً وهو ظاهر، والمشهور في اتّصاله شبهه صوراً لكونه آحاد الأصل، لا معنى؛ لأنّ الأئمّه تلقّته بالقبول، فأفاد حكماً دون اليقين وفوق أصل الظنّ. (٤)

وقيل: إنّ خبر الآحاد إذا انضمّ إليه ما يقوّيه، أو كان مشهوراً، أو مستفيضاً، فلا يجرى الخلاف في إفادته الظنّ أو العلم فيه؛ لأنّ خبر الواحد إذا تلقّته الأئمّه بالقبول فإنّه يفيد العلم. (٥)

ص: ٢٨٧

١- (١). لمّا كان المشهور غير مقطوع بصحّحه نسبته إلى الرسول، ولكنّه مقطوع بصحّحه نسبته إلى الراوى له عن الرسول، قال الحنفيه: إنّهُ يفيد ظنّاً قوياً كأنّه اليقين، وهو ما يسمّى بعلم الطمأنينه بسبب صحّحه نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وآله و آله. الوجيز: ١٧١؛ أحسن الحواشي: ٧٤.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٧٤.

٣- (٣). أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥٤.

٤- (٤). شرح التلويح: ٥/٢. وراجع: الوجيز: ١٧١.

٥- (٥). إرشاد الفحول: ١/١١٥.

التواتر ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: التواتر اللفظي، وهو عبارته عن إخبار جماعه بلفظ واحد عن واقعه واحده يوجب حصول العلم، سواء كان ذلك اللفظ تمام الخبر أم بعضه.

الثاني: التواتر المعنوي، وهو إخبار جماعه بألفاظ مختلفه، مع اشتغال كل منها على معنى مشترك بينها، سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلاله المطابقه أم بالدلاله التضمينيه أم بالدلاله الالتزاميه.

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو عبارته عن صدور جمله من الأخبار مع اختلافها عموماً وخصوصاً مع العلم إجمالاً بصدور بعضها.

ولا شك أن التواتر المعنوي يفيد العلم، ولا يحفظ خلافاً بين من أثبت العلم التواتري في أن التواتر المعنوي كاللفظي في إفاده العلم.

وقد توهم بعض العلماء في نسبتهم إلى الإماميه أن يكون في المخبرين المعصوم؛ حتى يقع العلم بخبرهم، وهو فريه عليهم ونسبه بلا دليل، وقد نصّ الشيخ الطوسي على عدم اشتراط وجود المعصوم فيهم.

المشهور ما كان أوله كالأحاد، ثم اشتهر في العصر الثاني والثالث، وتلقته الأمة بالقبول، فصار كالتواتر حتى اتصل بك، وقيل: هو ما كان من الأخبار آحادياً في الأصل والابتداء، ثم انتشر في القرن الثاني بعد الصحابه، فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولا عبره للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثه، فإنّ عامه أخبار الأحاد اشتهرت في هذه القرون.

وقيل: المشهور هو ما زاد راويه على ثلاثه، ويسمى المستفيض أيضاً، وقد يطلق على ما اشتهر العمل به بين الأصحاب.

المشهور يوجب علم الطمأنينه، ويكون ردّه بدعه، ولا خلاف بين العلماء في لزوم

العمل به، وقيل: حكم السنّه المشهوره أنّها قطعيه الورود عن الصحابه الذين رووها، ولكنها ليست قطعيه الثبوت عن الرسول صلى الله عليه وآله، وهى إنّما تفيد الطمأنينه و الظنّ القريب من اليقين، ويفسّق جاحدها، ويخصّص بها عام القرآن عند الحنفية، ويقيد بها مطلقه، كما هو حكم السنّه المتواتره.

وقيل: المشهور يفيد علم طمأنينه زياده توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته. فاطمئنانها رجحان جانب الظنّ، بحيث يكاد يدخل فى حدّ اليقين، وهو المراد ها هنا، وحاصله: سكون النفس عن الاضطراب بشبهه حاصله عن كونه آحاد الأصل.

وأيضاً قيل: إنّ خبر الآحاد إذا انضمّ إليه ما يقوّيه، أو كان مشهوراً، أو مستفيضاً، فلا يجرى الخلاف فى إفادته الظنّ أو العلم فيه؛ لأنّ خبر الواحد إذا تلقّته الأئمه بالقبول فإنّه يفيد العلم.

١. كم قسماً للمتواتر؟
 ٢. ما هو المتواتر المعنوى؟ وضح مع مثال للدلاله التضمينه.
 ٣. ما هو المتواتر الإجمالى؟
 ٤. اشتراط أن يكون المعصوم فى المخبرين حتى يقع العلم بخبرهم. هذا الرأى منسوب إلى الإماميه. أوضح لماذا هو فريه عليهم؟
 ٥. اذكر تعريف المشهور.
 ٦. لِمَ لا تكون السنّه المشهوره قطعيه الثبوت عن الرسول صلى الله عليه و آله؟
 ٧. لماذا لا يجرى الخلاف فى إفاده خبر المشهور الظنّ أو العلم فيه؟
- ص: ٢٩٠

الشهره فى الروايه

**الشهره هى: انتشار الخبر أو الاستناد أو الفتوى، انتشاراً مستوعباً لجلّ الفقهاء أو المحدثين، فهى دون مرتبه الإجماع من حيث الانتشار.

واعلم أنّ الشهره على أقسام ثلاثه:

القسم الأول: الشهره فى الروايه.

القسم الثانى: الشهره فى الاستناد، أو فى العمل فى مقام الإفتاء.

القسم الثالث: الشهره فى الفتوى، بمعنى: اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام.

قال المحقق المظفر: قد اطلقت الشهره- باصطلاح أهل الحديث- على كلّ خبر كثر روايه على وجه لا يبلغ حدّ التواتر، والخبر يقال له حينئذ: مشهور، كما قد يقال له: مستفيض.

وكذلك يطلقون الشهره- باصطلاح الفقهاء- على كلّ ما لا يبلغ درجه الإجماع من الأقوال فى المسأله الفقهيّه، فهى عندهم لكلّ قول كثر القائل به فى مقابل القول النادر، والقول يقال له: مشهور، كما أنّ المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: المشهور، فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا... وهكذا.

وقال: الشهره فى الروايه هى عبارته عن: شيوع نقل الخبر من عدّه رواه على وجه لا

يبلغ حدّ التواتر، ولا يشترط في تسميتها بالشهره أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر وقد لا يشتهر، وقيل: إنّ هذه الشهره من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار، فيكون الخبر المشهور حجّه من هذه الجهه. (١)

إنّ سيره العلماء وطريقتهم المستمرّه في باب الترجيح هي على تقديم المشهور على الشاذّ، كما أنّ مرفوعه زراره تدلّ على تقديم المشهور روايه على غيره.

وقال الشيخ الأعظم في باب المرجّحات الخارجيه: ومن المرجّحات الخارجيه غير المعتمده في نفسها: الشهره، يعنى: شهره أحد الخبرين. أمّا من حيث الروايه، بأن اشتهر روايته بين الرواه بناءً على كشفها عن شهره العمل، أو اشتهار الفتوى به، ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه. (٢)

وكما علمت، فقد اعتبروها من مرجّحات باب التعارض بين الروايات، وأدلتها من السنّه كثيره، وقد ناقش في دلالتها على الترجيح بعض، وقبّل بعض دلالتها على بعض آخر، فراجع الكتب المفصّله، مع أنّ كثرة النقل عن حسّ ممّا يوجب الوثوق بالصدور، بخلاف الندره و الشذوذ، فالقول بحجّيتها وصلوحها للترجيح ممّا لا ينبغي أن يكون موضعاً للكلام.

فعلى هذا يمكن أن يقال: إنّ المراد بالأخذ بالمشهور أو بالمجمع عليه هو أن يؤخذ بالروايه التي يعرفها أكثر أو جميع أصحابك ولا ينكرها أحد منهم، ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذّ ولا يعرفه الباقي، ولهذا كانت الروايه المشهوره من قبيل: بين الرشد، والشاذّ من قبيل: المشكل الذي يردّ علمه إلى أهله.

نعم، على ما ذكرنا صرّح المحقّق النائيني بعد تقسيم الشهره: أمّا الشهره الروايه، فهي عباره عن اشتهار الروايه بين الرواه وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في

ص: ٢٩٢

١- (١). أصول الفقه: ٢/٤٠٠.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٤/١٣٩.

الأصول و الكتب قبل الجوامع الأربع، وهذه الشهرة هي التي تكون من المرجحات في باب التعارض، وهي المقصود من قوله عليه السلام: «خُذ بما اشتهر بين أصحابك». (١) و (٢)

تعريف خبر الواحد

*قال الشاشي: إنما الكلام في الآحاد، فنقول: خبر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد أو واحد عن جماعة أو جماعة عن واحد، ولا عبره للعدد إذا لم تبلغ حد المشهور. (٣)

وقيل: خبر الآحاد ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر. (٤)

وقيل في تعريف سنّه الآحاد: هي ما رواها عن النبي صلى الله عليه و آله آحاد لم تبلغ حد التواتر، وذلك في عصر التابعين وعصر تابعي التابعين، يعني: العصور الثلاثة الأولى، كأن رواها واحد أو اثنان فصاعداً دون المشهور و المتواتر، فهي ليست سنّه متواتره ولا مشهوره على قول الحنفية، وما ليست متواتره على قول غيرهم. (٥)

وخبر الواحد: هو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار.

وقيل: خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر، سواء كان المخبر واحداً أم أكثر، وسواء أفاد العلم أم لا، وينبغي أن يقيّد بما إذا كان المخبر غيره تعالى وغير المعصوم؛ إذ لا يعدّ إخباره تعالى وإخبار المعصوم في عرفهم من باب الأخبار الآحاد. (٦)

ص: ٢٩٣

١- (١). مستدرک الوسائل: ٣٠٣/١٧ ح ٢؛ عوالي اللئالي: ١٣٣/٤ ح ٢٢٩.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٥٣/٣. وراجع: فرائد الأصول: ٢٣٥/١؛ الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٢٢١، ٢٢٠؛ أصول الفقّه للمظفر: ٢/٤٠٠-٤٠٤؛ قوانين الأصول: ٣٧٤٣٧٧؛ الفصول الغرويّه: ٢٥٣٢٥٤؛ مصباح الأصول: ١٤١/٢؛ مفاتيح الأصول: ٥٠٥؛ عنايه الأصول: ١٧٨/٣؛ منتهى الدرايه: ٣٨٨/٤.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٧٤.

٤- (٤). الإحكام: ٢٧٤/١؛ المستصفي: ٤٣٣/١؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١٧٥/١.

٥- (٥). الوجيز: ١٧١؛ أصول الفقّه الإسلامي: ٤٥٤/١.

٦- (٦). أصول الفقّه: ٣٢٩/٢؛ الفصول الغرويّه: ٢٧٠.

اختلفوا فى إفاده خبر الواحد العلم، فذهب الجمهور إلى أنه يفيد الظن، ولا يفيد بنفسه العلم، سواء كان لا يفيد أصلاً أم يفيد بالقرائن الخارجيه عنه.

قال فى فواتح الرحموت: الأ- كثر من أهل الأ-صول- ومنهم الأئمه الثلاثة- على أن خبر الواحد إن لم يكن هذا الواحد المخبر معصوماً نبياً لا يفيد العلم مطلقاً، سواء احتفّ بالقرائن أم لا، وقيل: يفيد خبر الواحد غير المعصوم بالقرينه زائده كانت ولازمه. (١)

وقال ابن قدامه المقدسى فى روضه الناظر: اختلفت الروايه عن إمامنا (أحمد) فى حصول العلم بخبر الواحد، فروى أنه لا يحصل به، وهو قول الأكثرين و المتأخرين من أصحابنا. (٢)

وقال الآمدى: فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم، ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم من قال: إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا- بمعنى اليقين، فإن العلم قد يطلق ويراد به الظن، كما فى قوله تعالى: فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ (٣) أى ظننتموهن.

ومنهم من قال: إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينه، لكن من هؤلاء من قال: ذلك مطرد فى خبر كل واحد، كبعض أهل الظاهر، وهو مذهب أحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه.

وذهب الباقرن إلى أنه لا- يفيد العلم اليقيني مطلقاً، لا- بقرينه ولا- بغير قرينه، والمختار حصول العلم بخبره إذا احتفت به القرائن، ويمتنع ذلك عادةً دون القرائن. (٤)

ص: ٢٩٤

١- (١). فواتح الرحموت: ٢/٢١٩.

٢- (٢). روضه الناظر مع شرحه نزاهه الناظر: ١/١٧٥.

٣- (٣). الممتحنه: ١٠.

٤- (٤). الإحكام: ١/٢٧٤. وراجع: أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٥٥؛ الوجيز: ١٧١؛ إرشاد الفحول: ١/١١١؛ التلويح: ٢/٦؛ المستصفى: ١/٤٣٣؛ المهذب: ٢/٦٨١.

والمختار عند بعض علماء الزيدية، أنه يوجب العلم إذا قارنه سبب، ونقل عن بعضهم أن خبر الواحد لا يوجب العلم. (١)

والخبر كما-عرفت سابقاً-هو:الكلام الذى يحتمل الصدق و الكذب، فكيف يفيد العلم بدون القرائن؟

فعلى هذا قال صاحب المعالم وغيره:خبر الواحد ليس من شأنه إفاده العلم بنفسه.

نعم،قد يفيد بانضمام القرائن إليه،وزعم قوم أنه لا- يفيد العلم،وإن انضمت إليه القرائن،وقيل:قد يفيد العلم بالقرائن،و هو ضرورى،وإنكاره مكابره ظاهره.

وقيل:الخبر كلامٌ يفيد بنفسه نسبه أمر إلى أمر نفيًا أو إثباتًا،وخبر الواحد هو ما يفيد الظنّ و إن تعدّد المخبر. (٢)

وقال بعض الإماميه:الخبر إما أن يقطع بصدقه أو كذبه،أو يكون محتملاً لكلّ واحد من الأمرين،وما علم صدقه ينقسم إلى:ما علم صدقه بمجرد الإخبار،وإلى ما علم صدقه بأمر مضاف إلى الإخبار،كضروره العقل،أو استدلاله،ويدخل فى ذلك جميع ما عدّ من الأقسام الدالّة على صدق الخبر،كإخبار الله تعالى،ورسوله،والمعصوم،وما أجمعت عليه الأمّة،وما علم صدقه بمجرد الإخبار فهو المتواتر،وما لا يقطع بصدقه ولا كذبه،فهو خبر الواحد الذى مرّ البحث فيه أنه هل يفيد العلم أو الظنّ؟ (٣)

خبر المحفوف بالقرائن

المراد بالخبر المحفوف هو:الخبر غير المتواتر،سواء كان مشهوراً أم غير مشهور

ص:٢٩٥

١- (١). صفوه الاختيار:١٧٧-١٧٨؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول:٤٧٤-٤٧٧.

٢- (٢). راجع:معالم الأصول:٢٦١؛الوافيه:١٥٧؛تمهيد القواعد:٢٤٨؛قوانين الأصول:٤٣٠؛الفصول الغرويه:٢٧١؛عدّه الأصول:٢٩٠/١؛معارج الأصول:١٤٠.

٣- (٣). معارج الأصول:١٣٧؛مبادئ الوصول:١٩٨؛عدّه الأصول:٢٣٤.

أن يحتفّ بقرائن توجب العلم بصدوره عن المعصوم.

أو يقال: إنَّ خبر الواحد إذا احتفّ بقرائن توجب العلم بصدقه، فلا شكَّ في أنَّ مثل هذا الخبر حجّه ويفيد العلم، وهذا لا بحث لنا فيه؛ لأنّه مع حصول العلم تحصل الغايه القصوى، إذ ليس وراء العلم غايه في الحجّيه.

وبيان آخر: العلم بنفسه حجّه ذاتيه، فلا نحتاج بعده إلى التماس دليل، أو أدلّه على حجّيته؛ إذ حجّيه كلّ حجّه تنتهي إلى العلم.

و أمّا إذا لم يحتفّ بالقرائن الموجهه للعلم بصدقه، وإن احتفّ بالقرائن الموجهه للاطمئنان إليه دون مرتبه العلم، فقد وقع الخلاف في حجّيته وشروط حجّيته، وهذا الخلاف عند الإماميه خاصّه، وإلّا فمن المتفق عليه عندهم أنّ خبر الواحد - بما هو خبر واحد - مفيد للظنّ الشخصى أو النوعى، وهذا لا عبره به؛ لأنّ الظنّ فى نفسه ليس بحجّه عندهم قطعاً، فالشأن كلّ الشأن عندهم فى قيام الدليل القطعى على حجّيه خبر الواحد، وعدم قيامه، ومدى دلالتّه.

قال فى المعالم: الأصحّ أنّه يفيد العلم، كما أنّه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت، وانضمّ إليه القرائن من صراخ، و جنازه، وخروج المخدّرات، والملك، وأكابر مملكته على حاله منكره غير معتاده من دون موت مثله، وهكذا حالنا فى كلّ ما يوجد من الأخبار التى تحفّ بمثل هذه القرائن، بل بما دونها، فإنّا نجزم بصحّه مضمونها. (١)

*قال الزركشى: فإن ضُمَّت إليه قرينه للتعريف بصدق المخبر، فقد يدلّ على القطع فى صور كثيره: منها الإخبار بحضره النبى صلى الله عليه وآله فلا ينكره، أو بحضره جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب ويقروه، أو بأن تتلقاه الأمّه بالقبول، أو العمل،

ص: ٢٩٦

١- (١). معالم الأصول: ٢٦١. وراجع: أصول الفقه للمظفر: ٣٢٩/٢؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ١٩٦١٩٧؛ مقباس الهدايه: ٣١.

أوبأن يحتفّ بقرائن على الخلاف السابق. (١)

نعم، لم يتعرّضوا لضابط القرائن، وقيل: لا يمكن أن يشار إليها بعبارته تضبطها.

قلت: يمكن أن يقال: هي ما لا يبقى معها احتمال، وتسكن النفس عنده، مثل سكونها إلى الخبر المتواتر وعند حصول العلم.

الخلاصة

الشهرة هي: انتشار الخبر، أو الاستناد، أو الفتوى، انتشاراً مستوعباً لجلّ الفقهاء أو المحدّثين، فهي دون مرتبه الإجماع من حيث الانتشار.

واعلم أنّ الشهره على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الشهره في الروايه.

الثاني: الشهره في الاستناد.

الثالث: الشهره في الفتوى، بمعنى اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام.

والشهره في اصطلاح أهل الحديث تُطلق على كلّ خبر كثر روايه على وجه لا يبلغ حدّ التواتر، والخبر يقال له حينئذ: مشهور، كما قد يقال له: مستفيض.

وفي اصطلاح الفقهاء تُطلق على كلّ ما لا يبلغ درجه الإجماع من الأقوال في المسأله الفقيهيه، فهي عندهم لكلّ قول كثر القائل به في مقابل القول النادر.

والشهره في الروايه هي عبارته عن: شيوخ نقل الخبر من عدّه رواه، على وجه لا يبلغ حدّ التواتر، ولا يشترط في تسميتها بالشهره أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر وقد لا يشتهر.

إنّ سيره العلماء وطريقتهم المستمرّه في باب الترجيح هي على تقديم المشهور على الشاذّ، كما أنّ مرفوعه زرارته تدلّ على تقديم المشهور روايه على غيره.

ص: ٢٩٧

واستدلوا على كون الشهره من المرجحات بأدله من السنه،ولكن نوقش في دالتها.

نعم،يمكن أن يقال:إنّ كثره النقل عن حسّ ممّا يوجب الوثوق بالصدور،بخلاف الندره و الشذوذ،فالقول بحجّيتها وصلوحها للترجيح ممّا لا ينبغى أن يكون موضعاً للكلام.

وقال المحقق النائيني:الشهره التي تكون من المرجحات في باب التعارض،هي الشهره الروائيه التي تكون بين الرواه وأرباب الحديث،بكثره نقلها وتكرّرها في الأصول و الكتب قبل الجوامع الأربع.

خبر الواحد هو:ما نقله واحد عن واحد،أو واحد عن جماعه،أو جماعه عن واحد،ولا- عبره للعدد إذا لم تبلغ حدّ المشهور.وقيل:هو لم يبلغ حدّ التواتر،سواء كان المخبر واحداً أم أكثر،وسواء أفاد العلم أم لا-إذا كان المخبر غير الله،وغير المعصوم؛إذ لا يعدّ إخباره تعالى وإخبار المعصوم في عرفهم خبر الواحد.

واختلفوا في إفاده خبر الواحد العلم،فذهب الجمهور إلى أنّه يفيد الظنّ ولا يفيد بنفسه العلم،سواء كان لا يفيد أصلاً أم يفيد بالقرائن الخارجيه عنه.

وقال قوم:إنّه يفيد العلم اليقيني من غير قرينه،و هو مطرد في كلّ خبر واحد،و هو مذهب أهل الظاهر،وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه.

والمختار عند الآمدي أنّه يفيد العلم إذا احتفت به القرائن،ويمتنع ذلك عادةً دون القرائن.

الخبر الواحد لمّا كان يحتمل الصدق و الكذب لا يفيد العلم بدون القرينه،بل يفيد الظنّ،وقيل:إنّه يفيد العلم بالقرائن،و هو ضروري،وإنكاره مكابره،وهل الإفاده من القرائن أو منها ومن الإخبار؟وجهان،وتظهر الفائده فيما لو دلّت القرائن على شيء من غير خبر،والأوّل أظهر.

وقال بعض الإماميه:الخبر أمّا أن يقطع بصدقه أو كذبه،أو يكون محتملاً لكلّ

واحد من الأمرين، وما عُلم صدقه ينقسم إلى: ما عُلم صدقه بمجرد الإخبار، وإلى ما عُلم صدقه بأمر مضاف إلى الإخبار، كضروره العقل، أو استدلاله، ويدخل في ذلك جميع ما عدّ من الأقسام الدالّة على صدق الخبر، كإخبار الله تعالى، ورسوله، والمعصوم، وما أجمعت عليه الأئمة، وما علم صدقه بمجرد الإخبار فهو المتواتر.

خبر المحفوف هو الخبر غير المتواتر، أن يحتفّ بقرائن توجب العلم بصدوره عن المعصوم.

أو يقال: إنّ خبر الواحد إذا احتفّ بقرائن توجب العلم بصدقه، فلا شكّ في أنّ مثل هذا الخبر حجّه ويفيد العلم، وهذا لا بحث لنا فيه؛ لأنّه مع حصول العلم تحصل الغايه، إذ ليس وراء العلم غايه في الحجّيه، وأمّا إذا لم يحتفّ بالقرائن الموجهه للعلم بصدقه، بل احتفّ بالقرائن الموجهه للاطمئنان إليه دون مرتبه العلم، فقد وقع الخلاف في حجّيته، وشروط حجّيته، وهذا الخلاف عند الإماميه خاصّه، وإلّا فمن المتفق عليه عندهم أنّ خبر الواحد بما هو خبر واحد مفيد للظنّ الشخصى أو النوعى.

قال الزركشى: إذا ضُمّت إليه قرينه للتعريف بصدق المخبر، فقد يدلّ على القطع في صور.

ولم يتعرّضوا لضابط القرائن، وقيل: لا يمكن أن يشار إليها بعبارته تضبطها.

قلت: يمكن أن يقال: هي ما لا يبقى معها احتمال، وتسكن النفس عنده، مثل سكونها إلى الخبر المتواتر وعند حصول العلم.

١. كم قسمًا للشهرة؟
٢. ما هي الشهرة في اصطلاح أهل الحديث؟
٣. لماذا يوجب كثرة النقل عن حسّ الوثوق بالصدور؟
٤. اذكر اثنين من التعاريف المذكوره للخبر الواحد.
٥. لماذا ينبغي أن يقيد المخبر في الخبر الواحد أن يكون غير الله و المعصوم؟
٦. اذكر تفصيل القول بدلاله خبر الواحد للعلم.
٧. اذكر مختار الآمدى وأحمد بن حنبل.
٨. هل تكون إفاده الخبر الواحد المنضمّ إليه القرائن بالقرائن أو لا؟
٩. اذكر أقسام الخبر بلحاظ دلالاته على الصدق و الكذب.
١٠. ما هو المراد بالخبر المحفوف بالقرائن؟
١١. لماذا يكون خبر المحفوف حجّه؟
١٢. كيف يمكن أن يشار إلى القرائن؟

مقتضى القاعده الأوليه فى حجيه الظن

**كما علمت لا ريب فى دلالة خبر الواحد-بما هو خبر الواحد-على الظن الشخصى أو النوعى، وأيضاً علمت أنه ليس من شأن خبر الواحد إفاده العلم بنفسه، ولَمَّا لم يكن غيره بالظن فى نفسه، فإنه فى نفسه ليس بحجّه، وخبر الواحد وسائر الطرق المفيدة للظن لها قابليه الكشف عن السنّه كشفاً ناقصاً، ولا بدّ لنا من البحث فى حجيه الظنّ، وما يدلّ عليه، فنقول:

لا ينبغى الشكّ فى أنّ الظنّ ليس كالقطع فى كون الحجّيه من لوازمه ومقتضياته، لا بنحو العليه التامه، بأن لا تكون قابله للمنع عن العمل به، ولا- بنحو الاقتضاء، بأن تكون قابله للمنع، إذ ليس فيه انكشاف الواقع كما فى القطع؛ لوجود احتمال الخلاف، ومجرّد الرجحان الموجود فيه لا يقتضى الحجّيه، فهو بنفسه غير حجّه لا يجوز العمل به عقلاً، بلا حاجه إلى تعلق المنع الشرعى عن العمل به، فتكون الآيات و الروايات الناهيه عن العمل بالظنّ إرشاداً إلى حكم العقل، لا نهياً مولوياً عن العمل به، بل حجّيته منحصره بتعلق الجعل الشرعى بها.

غايه الأمر، أنّ الكاشف عن حجّيته قد يكون دليلاً لفظياً كظواهر الآيات، وقد

يكون لئياً كالإجماع، وقد يكون العقل ببركه مقدمات الانسداد، فإنّ العقل يدرك -بعد تماميه المقدمات- أنّ الشارع جعل الظنّ حجّه.

فتحصّل من ذلك كلّ، أنّ حجّيه الظنّ منحصره بالجعل الشرعي، وأمّا عدم تعلّق الجعل بها، فلا يكون الظنّ بنفسه حجّه، بلا فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام سقوط التكليف. فلذا، يكون العمل بالظنّ والالتزام به على أنّه من الله ومثبتٌ لأحكامه تعالى من قسم الافتراء المحرّم، وأنّ حجّيته منحصره بالجعل الشرعي.

هذا مقتضى القاعده الأولى في الظنّ، فالظنّ بما هو ظنّ ليس حجّه بذاته، وإلا لو كان الظنّ حجّه بذاته لما جاز النهي عن اتّباعه و العمل به، ولو في بعض الموارد؛ لأنّ ما هو بذاته حجّه يستحيل النهي عن الأخذ به. (1)

إمكان التعبد بالظنّ

اعلم أنّه ليس المراد بالإمكان هنا هو الاحتمال؛ لوضوح أنّ الاحتمال أمر تكويني غير قابل للنزاع، كما هو المراد في قول ابن سينا: «كلّ ما قرع سمعك فذره في بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه ساطع البرهان»، كما أنّه ليس المراد منه الإمكان الذاتى في مقابل الاستحالة الذاتيه؛ لوضوح أنّ التعيّد بالظنّ ليس ممّا يحكم العقل باستحالته بمجرد لحاظه وتصوّره، كاجتماع الضدّين، بل المراد منه الإمكان الوقوعى في قبّال الاستحالة الوقوعيه، بمعنى أنّه هل يلزم من وقوع التعيّد بالظنّ محالاً مطلقاً، كاجتماع المثليين أو الضدّين؟ أو بالنسبه إلى الحكيم، كتحليل الحرام وتحريم الحلال أم لا؟

نعم، قد يقال: إنّ المراد من الإمكان في المقام هو الإمكان التشريعي، المقابل للامتناع في عالم التشريع، من حيث أداء التعبد بالظنّ و الأماره إلى تفويت المصلحه، والإلقاء في المفسده، ونحو ذلك، لا الإمكان التكويني، بنحو يلزم من التعبد بالأماره

ص: ٣٠٢

١- (١). مصباح الأصول: ٨٨/٢؛ أصول الفقه: ٢/٢٩٠ و ٢٩١؛ منتهى الدرايه: ٢٠٣/٤.

والظنّ محذور في عالم التكوين، فإنّ المحاذير المزبوره كلّها راجعه إلى عالم التشريع؛ لكونها بين ما يرجع إلى المحذور الملاكي، كتفويت المصلحه و الإلقاء في المفسده، وبين ما يرجع إلى المحذور الخطابي، كوجوب ما يكون حراماً وعكسه.

المعروف المشهور بينهم هو إمكانه، بل الظاهر عدم الخلاف فيه عدى ما حكى عن ابن قبه الرازي، (١) وبعض آخر من دعوى استحالته وامتناعه؛ لشبهه نقض الغرض وتحريم الحلال وعكسه، وتفويت المصلحه، والإلقاء في المفسده، وجواز التعبد بخبر الواحد غير المفيد للعلم في الإخبار عن النبي أو الأئمه يقتضى جوازه عن الله تعالى، والتالى باطل إجماعاً، فالمقدم مثله؛ لعدم الفرق بينهما إلا من جهه المخبر عنه.

وحاصل الجواب هو: أنّ الدليل على إمكان التعبد هو وقوعه، إذ الوقوع أقوى دليل على الإمكان، حيث يستكشف به عدم ترتب محال عليه، وقيل: إنّ ما ادعى لزومه إما غير لازم، أو غير باطل، (٢) وعليك بمراجعته الكتب المطوله.

تأسيس الأصل

لا بدّ لنا من البحث عن مقتضى الأصل عند الشكّ في حجّيه الظنّ؛ ليكون هو المرجع على تقدير عدم الدليل على الحجّيه. واعلم أنّ المراد من الأصل في المقام هي القاعده الأوليه المستفاده من حكم العقل، أو عمومات النقل، وليس المراد هو خصوص الأصل العملي.

لا ينبغي الشكّ في أنّ الأصل عدم الحجّيه عند الشكّ فيها، إذ الشكّ في الحجّيه

ص: ٣٠٣

١- (١). قبه، بكسر القاف وفتح الموحده المخفّفه كعده، هو: أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمان بن قبه الرازي من متكلمي الإماميه صاحب كتاب الإنصاف. قال النجاشي: هو متكلم عظيم القدر، حسن العقيدة، قوى في الكلام، كان قديماً من المعتزله، وتبصر وانتقل إلى الإماميه. الكنى و الألقاب: ٣٧٠/١.

٢- (٢). مصباح الأصول: ٨٩/٢؛ فوائد الأصول: ٨٨/٣؛ نهايه الأفكار: ٥٥/٣؛ فرائد الأصول: ١٠٥/١.

مساوق للقطع بعدمها، يعنى: إنَّ الشكَّ فى إنشاء الحجَّيه ملازم للقطع بعدم الحجَّيه الفعلية، بمعنى: عدم ترتب آثار الحجَّيه.

وقد يقزَّر الأصل بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجَّيه؛ لأنَّ حجَّيه الظنِّ و الأماره من الحوادث، وكلَّ حادث مسبوق بالعدم.

وقد منع الشيخ رحمه الله عن جريان استصحاب عدم الحجَّيه، وأفاد فى وجهه بما حاصله: أنَّه لا يترتَّب على مقتضى الاستصحاب أثر عملى، فإنَّه يكفى فى حرمه العمل و التعييد نفس الشكِّ فى الحجَّيه، ولا يحتاج إلى إحراز عدم ورود التعبد بالظنِّ حتَّى يجرى استصحاب العدم. (١)

حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً

*قال الآمدى: مذهب الأكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلاً، خلافاً للجباىي وجماعه من المتكلمين، ودليل جوازه عقلاً: أنا لو فرضنا ورود الشارع بالتعييد بالعمل بخبر الواحد، إذا غلب على الظنِّ صدقه لم يلزم عنه لذاته محال فى العقل، ولا معنى للجائز العقلى سوى ذلك، وغايه ما يقدر فى اتِّباعه كونه كاذباً أو مخطئاً، وذلك لا يمنع من التعييد به، بدليل اتِّفاقنا على التعييد بالعمل بقول المفتى، والعمل بقول الشاهدين، مع احتمال الكذب و الخطأ على المفتى و الشاهد فيما أخيرا به.

اختلف العلماء فى ذلك على مذاهب:

الأول: أنَّه يجوز التعبد بخبر الواحد وقبوله عقلاً، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

الثانى: أنَّه يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً، يعنى: إنَّ العقل أوجب علينا قبول خبر الواحد و العمل به.

ص: ٣٠٤

١- (١). فوائد الأصول: ١٢٦/٣؛ مصباح الأصول: ١١١/٢؛ تهذيب الأصول: ١٥٧؛ فرائد الأصول: ١٢٥/١؛ منتهى الدرايه: ٢٤٨/٤.

الثالث: أنه لا يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، وذهب إلى ذلك الجبائي، وأبو بكر بن الأصم، وطائفة من المتكلمين. (١)

قيل: لو سلمنا ورود الشرع بذلك، ولم يلزم عنه محال ذاتي كاجتماع الضدين، لكنه يلزم منه محال باعتبار أمر خارج عن ذاته، وهو تفويت المصلحه، أو الإلقاء في المفسده؛ لأنّ التكليف مبني على المصالح و المفسد، فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد و العمل به - مثلاً - إذا أخبر بخبر عن رسول الله صلى الله عليه و آله بسفك دم، واستحلال بضع محرم، مع احتمال كونه كاذباً، فلا يكون العمل بمقتضى قوله مصلحه، ولهذا امتنع ورود التعبد بخبر الفاسق، مع أنه معارض بما يدل على النهي عن اتباع الظن عقلاً و نقلاً.

فأجاب الآمدي عن تفويت المصلحه و إلقاء المفسده: بأنه مبني على وجوب رعايه المصالح في أحكام الشرع و أفعاله، و هو غير مسلم عندنا، (٢) و أنّ ما ذكره منتقض بورود التعبد بقبول شهاده الشهود و قول المفتي.

و أما المعارضه بالآيات الناهيه عن اتباع الظن، فجوابها من وجهين:

الأول: أنا نقول بموجبها، وذلك العمل بخبر الواحد، ووجوب اتباعه إنما هو بدليل مقطوع به مفيد للعلم بذلك، و هو الإجماع.

الثاني: أنه لا يزم على الخصوم في اعتقادهم امتناع التعبد بخبر الواحد، إذ هو غير معلوم بدليل قاطع، بل غايته أن يكون مظنوناً لهم، فالآيات مشتركه الدلاله، فكما تدل على امتناع اتباع خبر الواحد، تدل على امتناع القول بعدم اتباعه، و إذا تعارضت جهات الدلاله فيها امتنع العمل بها. (٣)

ص: ٣٠٥

١- (١). الإحكام: ٢٨٥/٢؛ المهذب: ٦٨٥/٢؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١٧٧/١؛ فواتح الرحموت: ٢٤١/٢؛ المحصول: ٩٨٧/٣.

٢- (٢). هذا القول مبني على عدم تابعيه الأحكام للمصالح و المفسد، لكن هذا القول و المبني مردود عند الإماميه؛ لأنهم يرون الأحكام تابعه للمصالح و المفسد.

٣- (٣). الإحكام: ٢٨٦/٢؛ فواتح الرحموت: ٢٤١/٢؛ المستصفى: ٣٤٣/١.

لا- ينبغى الشكّ فى أنّ الظنّ ليس كالقطع فى كون الحجّيه من لوازمه ومقتضياته، لا- بنحو العليه، ولا بنحو الاقتضاء؛ إذ ليس فيه انكشاف الواقع كما فى القطع، لوجود احتمال الخلاف، ومجرّد الرجحان الموجود فيه لا يقتضى الحجّيه، فهو بنفسه غير حجّيه، بل حجّيه الظنّ منحصره بتعلّق الجعل الشرعى بها، وأمّا مع عدم تعلّق الجعل بها، فلا يكون الظنّ بنفسه حجّيه، بلا فرق بين مقام ثبوت التكليف وسقوطه، فلذا يكون الالتزام به على أنّه منه تعالى، ومثبت لأحكامه تعالى شأنه من قسم الافتراء المحرّم.

ليس المراد بالإمكان فى مسأله إمكان التعيّد بالظنّ هو الاحتمال؛ لوضوح أنّ الاحتمال أمر تكوينى غير قابل للنزاع، كما أنّه ليس المراد منه الإمكان الذاتى فى مقابل الاستحاله الذاتيه، بل المراد منه الإمكان الوقوعى فى قبّال الاستحاله الوقوعيه، بمعنى أنّه هل يلزم من وقوع التعيّد بالظنّ محال أم لا؟

نعم، قد يقال: إنّ المراد من الإمكان فى المقام هو الإمكان التشريعى، المقابل للامتناع فى عالم التشريع من حيث أداء التعيّد بالظنّ إلى تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده.

الظاهر عدم الخلاف فى إمكان التعيّد بالظنّ و الخبر الواحد عدا ما حكى عن ابن قبه الرازى، من دعوى استحاله و امتناعه لشبهه نقض الغرض، و تحريم الحلال وعكسه.

قيل فى جوابه: إنّ الدليل على إمكانه هو وقوعه؛ إذ الوقوع أقوى دليل على الإمكان.

لا ينبغى الشكّ فى أنّ الأصل عدم حجّيه الظنّ عند الشكّ فيها؛ إذ الشكّ فى الحجّيه مساوق للقطع بعدمها.

وقد يقرّر الأصل بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجّيه؛ لأنّ حجّيه الظنّ من الحوادث، وكلّ حادث مسبوق بالعدم.

قال الآمدى: مذهب الأكثرين جواز التعيّد بخبر الواحد العدل عقلاً، خلافاً للجبائى

وجماعه من المتكلمين، إذ لو فرضنا ورود الشارع بالتعبد بالعمل بخبر الواحد لم يلزم عنه محال ذاتي عند العقل، مع اتفاقنا على التعبد بقول المفتي، والعمل بقول الشاهد.

استشكل عليه: أنه يلزم محال باعتبار أمر خارج عن ذاته، وهو تفويت المصلحه، أو الإلقاء في المفسده.

وأجاب الآمدي: أنه مبني على وجوب رعايه المصالح في أحكام الشرع وأفعاله، وهو غير مسلم عندنا، مع أنه منتقض بورود التعبد بقبول شهاده الشهود وقول المفتي.

ص: ٣٠٧

١. لماذا لا يكون الظن كالقطع في الحجّيه؟
٢. حجّيه الظنّ منحصره في أى شىء؟ وضح.
٣. ما هو المراد بالإمكان في مسأله إمكان التعبد بالظنّ؟
٤. لماذا ادعى ابن قبه الرازى ومن تبعه، عدم إمكان التعبد بخير الواحد العدل؟
٥. عند الشكّ في الحجّيه لماذا يكون الأصل عدم حجّيه الظنّ؟
٦. اذكر جواب القول: بأنّه لا يلزم من التعبد بخير الواحد محال ذاتى عند العقل.
٧. اذكر جواب الآمدى عن تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده.
٨. اذكر الجواب عن المعارضه بالآيات الناهيه عن اتّباع الظنّ.

*الحجّيه لغه هي: البرهان و القول الصادق، وكلّ شيء يصلح أن يحتجّ به على الغير، وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومه معه، وقال الشريف الجرجاني: الحجّيه ما دلّ به على صحّه الدعوى، وقيل: الحجّيه و الدليل واحد. (١)

الدليل فى اللغه هو: المرشد و ما به الإرشاد، وفى الاصطلاح هو: الذى يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وقيل: ما يمكن بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى، والمطلوب الخبرى هو الحكم الشرعى. (٢)

**قال المحقّق المظفّر: الحجّيه فى الاصطلاح العلمى لها معنيان أو اصطلاحان:

أحدهما: ما عند المنطقيين.

وثانيهما: ما عند الأصوليين، وهى عندهم: كلّ شيء يثبت متعلّقه ولا يبلغ درجه القطع، أى لا يكون سبباً للقطع بمتعلّقه، وإلّا فمع القطع يكون القطع هو الحجّيه.

وبتعبير آخر: الحجّيه كلّ شيء يكشف عن شيء آخر ويحكى عنه على وجه يكون

ص: ٣٠٩

١- (١). التعريفات: ١٤٥.

٢- (٢). المصدر: ١٧١؛ نظريه الحكم ومصادر التشريع: ١١.

مثبتاً له، يعنى أنّ إثباته له يكون بحسب الجعل من الشارع، لا بحسب ذاته، ويكون معنى إثباته له حينئذ أنه يثبت الحكم الفعلى فى حقّ المكلف بعنوان أنه هو الواقع.

وعلى هذا، فالقطع لا- يسمّى حجّه بهذا المعنى الاصطلاحى، بل بالمعنى اللغوى؛ لأنّ طريقه القطع ذاته غير مجعوله من قبل أحد، وتكون الحجّيه بهذا المعنى الأصولى مرادفه لكلمه الأماره، كما أنّ كلمه (الدليل) وكلمه (الطريق) تستعملان فى هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمه الأماره و الحجّه، أو كالمترادفتين. (١).

معنى التعبد

*قال فى فواتح الرحموت: التعبد هو إيجاب الشارع العمل بخبر الواحد العدل، أى: بمقتضاه، وقيل: التعبد بخبر الواحد هو إيجاب العمل بالراجح؛ لأنه يفيد غلبه الظنّ بأنّه حكم الله تعالى. (٢).

*قال صاحب الكفايه: لأنّ التعبد بطريق غير علمى إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّيه المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجه لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّح الاعتذار به إذا أخطأ. (٣).

توضيحه: إنّ الحجّيه من الاعتبارات القابله للجعل، كالملكيه و الزوجيه، والحريه و الرقيه ونحوها، ومعنى جعلها، ترتيب آثار الحجّيه الذاتيه- وهى العلم- من التنجيز و التعذير على الأماره غير العلميه التى صارت حجّه بالتعبد، وليس معنى جعل الحجّيه جعل الحكم التكليفى لمؤدّى الأماره، مثلاً: إذا قام خبر الواحد على وجوب صلاه الجمع، فإنّ معنى حجّيته تنجيز الواقع عند الإصابه وتعذير المكلف عند المخالفه، لا

ص: ٣١٠

١- (١). أصول الفقه: ٢/٢٨٦.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٢/٢٤١.

٣- (٣). كفايه الأصول: ٢/٤٤؛ منتهى الدرايه: ٤/٤١٩.

أن معنى حجّيته وجوب صلاه الجمعه، حتى يلزم اجتماع المثليين فيما إذا كانت واجبه واقعاً، أو الضدّين فيما إذا لم تكن واجبه واقعاً.

وقال الشيخ الأعمش: الحجّيه غير مجعوله بنفسها، ولكنها مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعها، أعنى الأحكام التكليفية، وهو وجوب العمل، فالحجّيه نظير الملكيه في انتزاعها من جواز تصرّف المالك في ماله، وعدم جواز تصرّف غيره فيه بدون إذنه، فحجّيه الأماره منتزعه من جعل الشارع المؤدّي هو الواقع، فعلى هذا القول، يلزم اجتماع الحكمين المثليين أو الضدّين. (١)

وقد أجاب صاحب الكفايه عن إشكال لزوم اجتماع المثليين أو الضدّين، فراجع كفايه الأصول، ومنتهى الدرايه، ومصباح الأصول.

حكم الأحاد

(٢)

*قال الشاشي: خبر الواحد يوجب العمل به في الأحكام الشرعيه، بشرط إسلام الراوي، وعدالته، وضبطه، وعقله واتّصل بك ذلك من رسول الله عليه الصلاه والسلام بهذا الشرط. (٣)

قال الغزالي: ذهب قوم إلى أنّ العقل يدلّ على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلّه السمعيه، واستدلّوا عليه بدليلين:

أحدهما: أنّ المفتي إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنّه متواتره—ووجد خبر الواحد، فلو لم يحكم به لتعطّلت الأحكام.

وهذا ضعيف؛ لأنّ المفتي إذا فقد الأدلّه القاطعه يرجع إلى البراءه الأصليه

ص: ٣١١

١- (١). فرائد الأصول: ٣/١٣٠؛ منتهى الدرايه: ٢٢٢/٤.

٢- (٢). توضيح: الأحاد جمع واحد، وإنّما قيل للخبر الواحد: آحاد؛ لأنّ روايته الآحاد، فهو أمّا من باب حذف المضاف، أو تسميه الأثر باسم المؤثر مجازاً؛ لأنّ الروايه أثر للراوي.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٧٤.

والاستصحاب، كما لو فقد خبر الواحد أيضاً.

الثانى: أنهم قالوا: صدق الراوى ممكن، فلو لم نعمل بخبر الواحد لكننا قد تركنا أمر الله وأمر رسوله، فالاحتياط والحزم فى العمل.

و هو باطل من ثلاثه أوجه:

أحدها: أن كذبه ممكن.

الثانى: أنه كان يجب العمل بخبر الكافر و الفاسق؛ لأن صدقه ممكن.

الثالث: هو أن براهه الذمه معلومه بالعقل و النفى الأصلي، فلا ترفع بالوهم.

الصحيح الذى ذهب إليه الجماهير من سلف الأمة- من الصحابه و التابعين و الفقهاء و المتكلمين- أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يجب التعبد به عقلاً، و أن التعبد به واقع سمعاً. (١)

وقال الآمدى و الأنصارى: اختلفوا فى وجوب العمل به، فمنهم من نفاه كالقاسانى، والرافضه (أى الإماميه الاثنى عشرية)، وابن داود، ومنهم من أثبته، والقائلون بثبوته اتفقوا على أن أدله السمع دلت عليه، واختلفوا فى وجوب وقوعه بدليل العقل، فأثبتته أحمد بن حنبل، والقفال، وابن سريج من أصحاب الشافعى، وأبو الحسين البصرى من المعتزله، وجماعه كثيره، ونفاه الباقر، وفصل أبو عبد الله البصرى بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهه، وما لا يسقط بها، فمنع منه فى الأول، وجوزه فى الثانى. (٢)

***وقالت الزيديه: إنه يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، وادعى ابن المرتضى فى منهاج الوصول الإجماع، حيث قال: قال الجمهور من علماء الأمة: ويقطع أنه يجوز التعبد بخبر الواحد، أى: يكلفنا الله تعالى العمل بمقتضى خبره- إلى أن قال:- والحجه

ص: ٣١٢

١- (١). المستصطفى: ١/٤٣٨٤٤٠؛ روضه الناظر مع شرحه نزاهه الخاطر: ١/١٧٩١٨٠.

٢- (٢). الإحكام فى اصول الأحكام: ١/٢٨٨؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٤٢؛ إرشاد الفحول: ١/١١٢١١٣؛ الأصول العامه للفقاه المقارن: ٢٠٥.

لنا وجوب دفع الضرر المظنون معلوم عقلاً ضروره، واستدل صاحب صفوه الاختيار على مذهبه بالعقل و السمع. (١)

و أما خبر الواحد غير المحفوف بالقرائن الموجهه للعلم بصدقه، و إن احتفّ بالقرائن المفيده للاطمئنان إليه، فقد وقع الخلاف فى حجّيته و شروط حجّيته عند الإماميه وغيرهم، والخلاف المذكور عند الشيعه بالخصوص يرجع إلى الخلاف فى قيام الدليل القطعى على حجّيه خبر الواحد و عدم قيامه، وإلا فمن حيث كونه مفيداً للظنّ الشخصى أو النوعى لا عبره به؛ لأنّ الظنّ فى نفسه ليس حجّه عندهم قطعاً، فتمام الكلام عندهم يرجع إلى حصول هذا الدليل القطعى و منتهى دلالتة.

أهمّيه البحث عن حجّيه خبر الواحد

**و ليعلم أنّ البحث عن حجّيه خبر الواحد من أهمّ المسائل الأصوليه، إذ العلم الضرورى بالأحكام الشرعيه غير حاصل إلا فى الأحكام الكليه الإجماليه، كوجوب الصلاه، والزكاه، والصوم و أمثالها، والعلم غير الضرورى بالأحكام - كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره للتواتر، أو القرينه القطعيه - قليل جداً، فغالب الأحكام و أجزاء العبادات و شرائطها إنّما تثبت بأخبار الآحاد، فالبحث عن حجّيتها من أهمّ المسائل الأصوليه؛ لأنّّه لا - محيص للفقيه عن الخوض فيها و البحث عنها، إذ عليها تدور رحي الاستنباط والاجتهاد فى هذه الأعصار، ولولاها يلزم انسداد باب العلم، و يثبتها يفتح باب العلمى فى الأحكام الشرعيه، ولا يحتاج الفقيه إلى إثبات مقدّمات انسداد باب العلم و العلمى، ولا ينبغى التأمل فى كونها من المباحث الأصوليه؛ لأنّ ضابط كون المسأله اصوليه هو إمكان وقوعها فى طريق استنباط الحكم الكلى، و إن شئت فقل: إنّ المسأله الأصوليه هى الجزء الأخير لعلّه الاستنباط، إذ لو لم تكن الجزء الأخير

ص: ٣١٣

من علته-بل كان لها مجرد دخل في استنباط الحكم-لكان كل ما له دخل ما في الاستنباط، كالعلوم العربية، وعلمي الرجال و الحديث داخلان في علم الأصول، وليس كذلك، وقيل: كل ما له دخل في طريق الاستنباط، فالبحت حوله هو البحث عن المسألة الأصولية، إذ الموضوع في علم الأصول ليس خصوص الأدلة الأربعة بذواتها، أو بوصف دليليتها ليقع الإشكال في بعض المسائل المهمّة، كمسألة حجّيه خبر الواحد، وكمسألة التعادل و التراجيح. (١)

الخلاصة

الحجّيه لغه هي: البرهان و القول الصادق، وكلّ شيء يصلح أن يحتجّ به على الغير، وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومه معه.

وقيل: ما دلّ به على صحّحه الدعوى، والحجّيه و الدليل واحد. والدليل في اللغة هو المرشد، وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

والحجّيه في الاصطلاح لها معنيان-أو اصطلاحان-: أحدهما: ما عند المناطقه، وثانيهما: ما عند الأصوليين، وهي عند الأصوليين كلّ شيء يثبت متعلّقه، ولا يبلغ درجه القطع، ويكون إثباته له بجعل من الشارع لا بحسب ذاته.

وعلى هذا، فالقطع لا يسمّى حجّيه بهذا المعنى الاصطلاحى، بل بالمعنى اللغوى؛ لأنّ طريقه القطع ذاتيه ولا مجعوله بجعل واحد.

التعبّد هو إيجاب الشارع العمل بخبر الواحد العدل.

وقال صاحب الكفايه: إنّ التعبّد بطريق غير علمى يكون بجعله حجّيه، والحجّيه تكون موجب لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّحه الاعتذار به إذا أخطأ.

ص: ٣١٤

١- (١). فوائد الأصول: ١٥٧/٣؛ مصباح الأصول: ١٤٦/٢؛ نهايه الأفكار: ١٠١/٣؛ منتهى الدرايه: ٤٠٥/٤، وكما قال به شيخنا الأستاذ آيه الله الوحيد الخراسانى فى مجلس الدرس.

وقال الشيخ الأعمش: الحجية غير مجعولة بنفسها، ولكنها مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها، أعنى الأحكام التكليفية، وهو وجوب العمل.

خبر الواحد يوجب العمل به فى الأحكام الشرعية بشرط إسلام الراوى، وعدالته، وضبطه، وعقله، وأتصل بك ذلك من رسول الله صلى الله عليه وآله، بهذا الشرط.

قال الغزالي: ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد، واستدلوا عليه بدليلين، والصحيح الذى ذهب إليه الجماهير من سلف الأمة أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يجب التعبد به عقلاً، وأن التعبد به واقع سمعاً.

والخلاف فى حجيه خبر الواحد وشروط حجيته - عند الإماميه - يرجع إلى الخلاف فى قيام الدليل القطعى على حجيه خبر الواحد وعدم قيامه.

إن البحث عن حجيه خبر الواحد من أهم المسائل الأصولية، إذ العلم الضرورى بالأحكام الشرعية غير حاصل إلا فى الأحكام الكليه الإجمالية، كوجوب الصلاة والصوم، والعلم غير الضرورى بالأحكام - كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره لتواتره، أو القرينه القطعية - قليل جداً، فغالب الأحكام إنما تثبت بأخبار الآحاد، فالبحث عن حجيتها من أهم المسائل؛ لأنه لا محيص للفقهاء عن الخوض فيها، إذ عليها تدور رحى الاجتهاد والاستنباط، ولا - ينبغى التأميل فى كون البحث عن حجيه خبر الواحد من المباحث الأصولية؛ لأن ضابط كون المسألة اصولية هو إمكان وقوعها فى طريق استنباط الحكم الكلى.

١. ما هو معنى الحجّج لغه واصطلاحاً؟
٢. لماذا لا يسمّى القطع حجّج بالمعنى الاصطلاحى؟
٣. ما هو معنى الدليل لغه واصطلاحاً؟
٤. ما هو معنى التعبّد من وجهه نظر الآخونند؟
٥. اذكر أدلّه القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً.
٦. اذكر رأى الغزالي فى التعبّد بخبر الواحد.
٧. خلاف علماء الإماميه فى حجّيه خبر الواحد إلى ماذا يرجع؟
٨. لمّ يكون البحث عن حجّيه خبر الواحد من أهمّ المسائل الأصوليه؟
٩. ما هو ضابط كون المسأله اصوليه؟

وجوب العمل بخبر الواحد

لا- خلاف بين المسلمين أنّ سنّه الآحاد حجّه على المسلمين فى وجوب العمل بها، والتقييد بأحكامها، وجعلها دليلاً من أدلّه الأحكام.

وعلى هذا، فقد ذهب الجمهور إلى وجوب العمل بخبر الواحد، وأنّه قد وقع التعبد به.

قال أحمد بن حنبل وبعض من المعتزله و الشافعيه وغيرهم: إنّ الدليل العقلى دلّ على وجوب العمل به لاحتياج الناس إلى معرفه بعض الأشياء من جهه خبر الوارد، عن الواحد. وقيل: لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً؛ كما أشرنا إليه فى الدرس السابق، وأنّ التعبد به واقع سمعاً، والبرهان على ذلك من وجوه عديده:

١. إجماع الصحابه فى وقائع لا تعدّ ولا تحصى -على قبول خبر الواحد و العمل به، إلا أنّ الصحابه كانوا يتفاوتون فى طريق إثبات السنّه بخبر الواحد، وفيما يرونه محققاً للاطمئنان و الثقه و التثبت.

٢. تواتر عن الرسول صلى الله عليه و آله إرسال امرائه وقضاته ورُسله إلى الآفاق، وهم آحاد، ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات، وحلّ العهود وتقريرها، وتبليغ أحكام الشرع، ولو لم يكن خبر الواحد حجّه لما يلزم أهل النواحي قبول قول الرسول و الأمير و الجابى للزكاه.

٣. إنَّ العامي مأمور باتباع المفتي وتصديقه، مع أنه ربما يخبر عن ظنه، فالذي يخبر بالسماع عن النبي صلى الله عليه وآله أولى بالتصديق والقبول، والعمل بموجب خبره، وهكذا مسأله الشهاده، مع أنها تحتمل الكذب، فإذا وجب العمل بالشهادة مع احتمالها الكذب، فالعمل بروايه الآحاد أولى.

٤. قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ، (١) الطائفه في اللغه تطلق على الواحد أو الاثنان، ومن المعلوم أن الفرقه ثلاثه، فلو لم يكن خبر الواحد حججه لما وجب الحذر على السامع المستفاد من قوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ؛ لأنَّ الترجي من الله تعالى محال، فيحمل على الطلب اللازم، وهو من الله تعالى أمر، فيقتضى وجوب الحذر.

أفاض الإمام الشافعي في الرد على من أنكر حجيه أخبار الآحاد، مستدلًا بأنها ظنيه الثبوت، ولاحتمال التدليس و الكذب من الرواه، ولكثره ما أدخله أهل الأهواء و البدع في الأخبار، حتى عسر التمييز بين الخبيث و الطيب، وحجج الشافعي في الرد تتلخص في خمسه امور:

أولاً: القياس على أمر مقرّر في الشريعة و ثابت بالقرآن أو السنّه، وهو أنه يقضى بشهادة شاهدين أو رجل، والقضاء إلزام بترجيح جانب الصدق على جانب الكذب.

ثانياً: إنَّ الرسول صلى الله عليه وآله دعا إلى حفظ قوله ووعيه وأدائه، سواء كان بطريق الواحد أو الجماعه.

ثالثاً: ثبت أن الصحابه كانوا يتناقلون الأحكام الشرعيه بأخبار آحادهم، والنبي صلى الله عليه وآله أقرهم على ذلك، بل وكان النبي يكتفى بتبليغ الأحكام بواحد يرسله.

رابعاً: إنَّ النبي صلى الله عليه وآله بعث في وقت واحد اثني عشر رسولاً إلى اثني عشر ملكاً، يدعوهم إلى الإسلام.

ص: ٣١٨

خامساً: كان الصحابه يأخذون بخبر الواحد، إذا لم يجدوا دليلاً فى الكتاب أو السنّه. (١)

هذه الحجج كانت مبنئى للجمهور فى الاستدلال على رأيهم فى وجوب العمل بخبر الواحد، وأضافوا إليها أدله اخر من القرآن و المعقول، كما مرّت الإشاره إليها.

***معلوم لنا أنّ علماء الزيديه فى أكثر مباحث اصول الفقه متّفقه الرأى مع علماء العامه، ومنها ورود التعيّد بخبر الواحد عقلاً وشرعاً، كما قال أبو محمّد عبد الله بن حمزه بن سليمان: وذهب شيخنا إلى أنّ التعبد ورد بذلك عقلاً وشرعاً، وهو الذى نختاره. واستدل على مذهبه بالأدله الأربعة: العقل، والكتاب، والسنه، والإجماع، كما استدلال بها ابن المرتضى. (٢)

حجّيه خبر الواحد

من الظنون التى خرجت عن أصاله حرمة العمل بالظنّ بالخصوص خبر الواحد فى الجملة، ووقع الخلاف بين الأعلام فى حجّيه خبر الواحد، فذهب جماعه من قدماء الأصحاب - كالسيد المرتضى، وأبى المكارم بن زهره، والقاضى ابن البرّاج، وابن إدريس، وأمين الإسلام الطبرسى - إلى عدم الحجّيه، وقال الشيخ الأعظم: وربما نسب إلى المفيد، والشيخ الطوسى، والمحقّق صاحب المعارج، وابن بابويه الشيخ الصدوق.

وقال فى الوافيه: بل نحن لم نجد قائلاً صريحاً بحجّيه خبر الواحد ممّن تقدّم على العلامه، حتّى ألحقه بعضهم بالقياس، فى أنّ عدم حجّيته من ضرورى المذهب، وذهب المشهور، بل يمكن دعوى الإجماع فى الأعصار المتأخّره خصوصاً بالنسبه إلى الأخبار المدوّنه فيما بأيدينا من الكتب المعروفه على حجّيته. (٣)

ص: ٣١٩

- ١- (١). الوجيز: ١٧٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٦٤٤٦٩؛ المهذب: ٢/٦٨٩؛ المحصول: ٣/٩٨٨؛ إرشاد الفحول: ١/١١٣؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٤٣؛ المستصفى: ١/٤٤٠؛ الإحكام: ١/٢٨٩؛ نزّهه خاطر العاطر: ١/١٨٠.
- ٢- (٢). صفوه الاختيار: ١٨٣/١٨٠؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٨١٤٨٧.
- ٣- (٣). الوافيه: ١٥٨؛ فرائد الأصول: ٢٣٧٢٤٠؛ معالم الأصول: ٢٦٣؛ نهايه الأفكار: ٣/١٠٢؛ مصباح الأصول: ٢/١٤٨.

إثبات الحكم الشرعى بالخبر الواحد يتوقف على عدّه مقدّمات:

الأولى: أصل الصدور.

الثانية: صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام لبيان الحكم الواقعى، لا على وجه آخر من تقيّه ونحوها.

الثالثة: ظهور الكلام الصادر من المعصوم فى إرادته ما هو ظاهره، يعنى ثبوت دلالة الكلام الصادر منه على الحكم المدعى، فلا يثبت الحكم الشرعى بخبر الواحد، إلا بعد إحراز هذه المقدّمات، ولو بالأصول العقلانيه، والمتكفّل لإثبات جهه الصدور هى الأصول العقلانيه المقتضيه؛ لكون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعى، وعلى ذلك استقرت طريقه العقلاء، واستمرت سيرتهم فى محاوراتهم، والمتكفّل لإثبات الظهور وإرادته الظهور هو الأوضاع اللغويه، والقرائن التامه، والأصول العقلانيه المتداوله بينهم فى محاوراتهم.

والمقصود بالبحث فى المقام هو صدور الخبر من المعصوم، والمتكفّل لإثباته هى الأدلّه الدالّه على حجّيه الخبر الواحد.

نعم، البحث فى صدور الخبر يقع من وجهين:

الأول: من جهه تعمّد كذب الراوى فى نقله عن المعصوم.

الثانى: من جهه خطئه وغفلته.

والمقصود بالبحث فى المقام هو الأول، والمتكفّل للثانى هى أصاله عدم الخطأ و الغفله التى تكون من الأصول العقلانيه. (١)

أدلّه منكرى حجّيه الخبر الواحد

استدلّ المنكرون بوجوه:

ص: ٣٢٠

١- (١). فرائد الأصول: ٢٣٧/١؛ فوائد الأصول: ١٥٦/٣؛ نهايه الأفكار: ١٠١/٣.

الوجه الأول: دعوى الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد.

قال السيد المرتضى: إنّنا نعلم علماً ضرورياً—لا يدخل في مثله ريب ولا شك—أنّ علماء الشيعة الإماميه يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، ولا التعويل عليها، وأنّها ليست بحجّه ولا دلاله. ومنهم من يزيد على هذه الجملة، ويذهب إلى أنّه مستحيل من طريق العقل أن يتعيّد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد، ويجرى ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وحظره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الآحاد عقلاً. (١)

وفيه:

أولاً: عدم حجّيه الإجماع المنقول في نفسه.

وثانياً: إنّ الإجماع المنقول من أفراد خبر الواحد، فمن عدم حجّيه خبر الواحد يثبت عدم حجّيه الإجماع المنقول.

وثالثاً: منقوض بدعوى الشيخ الطوسي الإجماع على الحجّيه.

ورابعاً: إنّ دعوى الإجماع على عدم الحجّيه مع ذهاب المشهور من القدماء و المتأخّرين إلى حجّيته معلومه الكذب.

وقال المحقّق السيد الخوئي: لعلّ المراد من خبر الواحد في كلام من يدّعي الإجماع على عدم حجّيته هو الخبر الضعيف غير الموثّق.

وذكر المحقّق النائيني: إنّ في خبر الواحد اصطلاحين:

أحدهما: ما يقابل الخبر المتواتر و المحفوف بالقرينه القطعيه.

وثانيهما: الخبر الضعيف في مقابل الموثّق، وبهذا البيان يمكن الجمع بين القولين، بأنّ مراد المنكر هو الخبر الضعيف، ومراد القائل بالحجّيه هو الخبر الصحيح و الموثّق. (٢)

ص: ٣٢١

١- (١). رسائل الشريف المرتضى: ٢٤/١ و ٣٠٩/٣؛ الوافيه: ١٥٨؛ فوائد الأصول: ١٦٠/٣.

٢- (٢). مصباح الأصول: ١٤٩/٢.

لعلّ نسبه بعض علماء العاقمه- كالأمدى، والحاجبى، والعضدى، والشوكانى، والأنصارى فى فواتح الرحموت (١)- عدم الحجّيه إلى الرافضه مستنده إلى ما رأوا من السيد المرتضى، من دعوى الإجماع، بل ضروره المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعه، والله العالم بحقائق الأمور.

الخلاصه

لا- خلاف بين المسلمين أنّ سنّه الآحاد حجّه على المسلمين فى وجوب العمل بها، والتقييد بأحكامها، وجعلها دليلاً من أدلّه الأحكام، وقال أحمد بن حنبل، وبعض من المعتزله، والشافعيه وغيرهم: إنّ الدليل العقلى دلّ على وجوب العمل بخبر الواحد، وقيل: إنّ الدليل على وجوب العمل به هو السمع، والبرهان على ذلك:

١. إجماع الصحابه، مع أنّهم يتفاوتون فى طريق إثبات السنّه بخبر الواحد.

٢. تواتر عن الرسول إرسال امرائه وقضاته إلى الآفاق، وهم آحاد.

٣. إنّ العامى مأمور باتباع المفتى وتصديقه، والعمل بالشهاده مع احتمالهما الكذب.

٤. آيه النفر؛ لأنّ الطائفه فى اللغه تُطلق على الواحد أو الاثنان، والفرقه ثلاثه، فلو لم يكن خبر الواحد حجّه لما وجب الحذر على السامع.

كانت حجج الشافعى مبنى للجمهور فى الاستدلال على رأيهم فى وجوب العمل بخبر الواحد. نعم، أضافوا إليها أدلّه اخر من القرآن و المعقول.

من الظنون الخارجه- أو قيل بخروجها- عن أصاله حرمه العمل بالظنّ بالخصوص خبر الواحد فى الجملة، وذهب جماعه من قدماء الأصحاب إلى عدم الحجّيه، بل قال

ص: ٣٢٢

فى الوافيه: لم نجد قائلاً- صريحاً بحجّيته ممّن تقدّم على العلامه، بل الحقّه بعضهم بالقياس، فى أنّ عدم حجّيته من ضرورى المذهب، وذهب المشهور، بل يمكن دعوى الإجماع فى الأعصار المتأخّره على حجّيته.

إثبات الحكم الشرعى بالخبر الواحد يتوقّف على عدّه مقدّمات:

الأولى: أصل الصدور.

الثانيه: صدور الخبر عن المعصوم لبيان الحكم الواقعى، لا للتقيه ونحوها.

الثالثه: ظهور الكلام الصادر من المعصوم فى إرادته ما هو ظاهره، فلا- يثبت الحكم الشرعى بخبر الواحد، إلا- بعد إحراز هذه المقدمّات ولو بالأصول العقلانيه، والمقصود بالبحث فى المقام هو صدور الخبر عن المعصوم، والمتكفّل لإثباته هى الأدلّه الدالّه على حجّيه خبر الواحد.

استدلّ المنكرون بوجوه:

الوجه الأول: دعوى الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد.

وفيه:

أولاً: عدم حجّيه الإجماع المنقول فى نفسه.

وثانياً: أنّ الإجماع المنقول من أفراد خبر الواحد.

وثالثاً: منقوض بدعوى الشيخ الإجماع على الحجّيه.

ورابعاً: أنّ دعوى الإجماع مع ذهاب المشهور من القدماء و المتأخّرين إلى حجّيته معلومه الكذب.

وقيل: لعلّ المراد من خبر الواحد فى كلام من يدعى الإجماع على عدم حجّيته هو الخبر الضعيف غير الموثّق.

وبهذا البيان، يمكن الجمع بين القولين، بأنّ مراد المنكر هو الخبر الضعيف، ومراد

القائل بالحجّيه هو الخبر الصحيح و الموثّق.

لعلّ علّه نسبه بعض علماء أهل السنه عدم الحجّيه إلى الروافض هي ما رأوا من دعوى المرتضى الإجماع-بل ضروره المذهب-
على كون الخبر كالقياس في عدم حجّيته عندهم.

ص: ٣٢٤

١. اذكر رأى أحمد بن حنبل وبعض المعتزله فى وجوب العمل بخبر الواحد.
٢. لماذا تدلّ آيه النفر على وجوب العمل بخبر الواحد؟
٣. اذكر بعض أدلّه الإمام الشافعى على منكرى حجّيه أخبار الآحاد.
٤. إثبات الحكم الشرعى بالخبر الواحد يتوقّف على كم مقدّمه؟ اذكرها.
٥. ما هو المتكفّل لإثبات جهه الصدور و الظهور؟
٦. ما هو المقصود بالبحث فى المقام (حجّيه خبر الواحد)؟
٧. اذكر الجواب الأوّل و الثانى عن دعوى الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد.
٨. ما هو وجه الجمع بين دعوى الإجماع على حجّيه خبر الواحد وعلى عدم حجّيته؟
٩. اذكر منشأ نسبه بعض العلماء من العامه عدم الحجّيه إلى الرافضه.

الوجه الثاني: الروايات الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب و السنّه، والخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، أو من سنّه نبيه صلى الله عليه و آله. وهذه الروايات كثيره متواتره معنّى أو إجمالاً، ووجه دلالتها واضح، إذ من المعلوم أنّ أغلب الروايات التي بأيدينا ليس عليها شاهد من كتاب الله ولا من السنّه القطعيه، وإلّا لما احتجنا إلى التمسّك بالخبر الواحد، خصوصاً بعد ما ورد في جواب سؤال داود بن فرقد، كما في البحار، عن بصائر الدرجات، قال: كتبت إليه عليه السلام (١) عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب عليه السلام بخطه: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا». (٢)

و قد اجيب عن هذا الاستدلال: بأنّ الروايات الواردة في الباب طائفتان:

الطائفة الأولى: هي الأخبار الدالّة على أنّ الخبر المخالف للكتاب باطل، أو زخرف، أو اضربوه على الجدار، أو لم نقله، إلى غير ذلك من التعبيرات الدالّة على عدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب و السنّه القطعيه. (٣)

ص: ٣٢٧

-
- ١- (١). مرجع الضمير هو أبو الحسن الثالث، على بن محمّد الهادي عليه السلام.
 - ٢- (٢). بصائر الدرجات: ١٠/٥٤٤ ح ٢٦ الباب ٢٠؛ البحار: ٢/٢٤١ ح ٣٣.
 - ٣- (٣). وسائل الشيعه: ٧٥/١٨-٨٩؛ باب ٩ من أبواب صفات القاضي؛ فرائد الأصول: ١/٢٣٤.

المراد من المخالفه فى هذه الأخبار، هى المخالفه بنحو لا- يمكن بين الخبر و الكتاب جمع عرفى، كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين، أو العموم من وجه، وهذا النحو من الخبر المخالف للكتاب أو السنّه القطعيه-بنحو التباين أو العموم من وجه-خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّه غير حجّه بلا إشكال ولا خلاف، و أمّا الأخبار المخالفه للكتاب و السنّه بنحو التخصيص أو التقييد، فليست مشموله لهذه الطائفه، للعلم بصدور المخصّص و المقيد لعمومات الكتاب و إطلاقاته عنهم عليهم السّلام كثيراً، إذ لم يذكر فى الكتاب إلا- أساس الأحكام بنحو الإجمال، كقوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ، و أمّا تفصيل الأحكام و بيان موضوعاتها فهو مذكور فى الأخبار المرويه عنهم عليهم السّلام.

وبالجملة: الخبر المخصّص لعموم الكتاب أو المقيد لإطلاقه لا يعدّ مخالفاً له فى نظر العرف.

دَفْعُ وَهْمٍ

إن قيل: إنّ الكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و الخلفاء من بعده على وجه التباين الكلّى أو العموم من وجه لا يصدر من الوضّاعين؛ لظهور بطلان مزعمته، و علمهم بأنّ ذلك لا يقبل منهم.

نقول: الوضّاعون ما كانوا ينقلون عن الأئمّه عليهم السّلام ما لا- يقبل منهم (أى الخبر المخالف للكتاب بالتباين و العموم من وجه)، بل كانوا يدسّون تلك المجعولات فى كتب الثقات من الأصحاب، إذ الفريه إذا كانت على وجه الدسّ فى الكتب فإنّه يحصل لهم من هذا الجعل و الفريه كلّ مقاصدهم، من تضعيف الكتب بإدخال المخالف لقول الله تعالى ورسوله فيها، و تشويه سمعه أئمّه الدّين بين المسلمين، و غيرها من المقاصد الفاسده، كما روى عن هشام بن الحكم، أنّه سمع أبا عبد الله عليه السّلام يقول:

كان المغيره بن سعد لعنه الله يتعمّد الكذب على أبى، و يأخذ كتب أصحابه. و كان أصحابه-المستترون بأصحاب أبى- يأخذون الكتب من أصحاب أبى،

فيدفعونها إلى المغيره لعنه الله، فكان يدسّ فيها الكفر و الزندقه، ويسندها إلى أبي عليه السلام... الحديث. (١)

الطائفة الثانيه: هي الأخبار الدالّه على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، أو من سنّه نبيه صلى الله عليه وآله، وهذه الطائفة وإن كانت وافيه الدلاله على المدعى، إلا أنّه لا يمكن الأخذ بها أو بظاهرها-لأنّه غير خفى على الخبير أنّه إذا وجد شاهد أو شاهدان من الكتاب و السنّه على حكم مطابق لمضمون الخبر، فلا حاجه إلى الخبر الوارد فى المقام-للعلم بصدور الأخبار التى لا شاهد لها من الكتاب و السنّه، بل هي مخصّصه لعموماتهما، ومقيده لإطلاقاتها، فلا مناص إلا من حمل هذه الطائفة على صورته التعارض، كما هو صريح بعضها و الترجيح بموافقته الكتاب و السنّه. ولذا قيل فى مبحث التعادل و الترجيح: إنّ موافقه عمومات الكتاب أو إطلاقاته من المرجّحات فى باب التعارض، ولذا تقع تلك الطائفة فى عداد الأخبار العلاقيه. نعم، تكون من أدلّه حجّيه خبر الواحد فى نفسه لولا وجود المعارض.

وقال العلّامة المحقّق الخوئى رحمه الله: أو-تُحمل هذه الطائفة-على الأخبار المنسوبه إليهم السّلام فى اصول الدّين، وما يتعلّق بالتكوينيات، ممّا لا يوافق مذهب الإماميه.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذه الطائفة معارضه بما دلّ على حجّيه خبر الثقة، والنسبه بينهما هي العموم المطلق؛ لأنّ مفاد هذه الطائفة عدم حجّيه الخبر الذى لا شاهد له من الكتاب و السنّه، سواء كان المنخر به ثقّه أو غير ثقّه، ودليل حجّيه خبر الثقة أخصّ منها، فيقيد به إطلاقاتها، وتكون النتيجة-بعد الجمع-عدم حجّيه الأخبار التى لا شاهد لها من الكتاب و السنّه القطعيه إلا خبر الثقة. (٢)

نعم، قال السيد المقرّر السيد محمّد سرور الواعظ فى ذيل عبارته سيده الأستاذ

ص: ٣٢٩

١- (١). اختيار معرفه الرجال: ٢/٤٩١ رقم الترجمة ٤٠٢؛ فرائد الأصول: ١/٣٥٥-٣٥٦.

٢- (٢). مصباح الأصول: ٢/١٥١.

الخوئي رحمه الله: بل العموم من وجه؛ لافتراق الأول عن الثاني في الخبر الذي لا شاهد عليه من الكتاب أو السنّه، ولم يكن مخبره ثقه، وافتراق الثاني عن الأول في الخبر الذي يكون مخبره ثقه، وعليه شاهد من الكتاب أو السنّه، واجتماعهما في الخبر الذي لا شاهد له من الكتاب أو السنّه ومخبره ثقه، فإن مقتضى دليل حجّيه خبر الثقه هو حجّيته، ومقتضى هذه الطائفه عدمها، فيقع التعارض بينهما لا محاله، والمتعين تخصيص الأول بالثاني، والحكم بحجّيه خبر الثقه الذي ليس له شاهد من الكتاب أو السنّه دون العكس. وعليه، لا يبقى شيء تحت الثاني، أو يكون الباقي قليلاً جداً. (١)

وفيه: إنّ الموافق للكتاب أو السنّه القطعيه يجب العمل به، لكن لا من جهه هذا الخبر، بل من جهه موافقته للكتاب، فما تشمله تلك الأخبار ليس إلا- خصوص المخالف لا الأعمّ، فالنسبه عموم مطلق، ولا بدّ من تخصيص الأخبار المانع بالأخبار المجوّزه كما لا يخفى.

الوجه الثالث: الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**، (٢) وقوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**، (٣) وقوله تعالى: **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ**، (٤) والتعليل المذكور في آيه النبأ أن تصيبوا قوماً بجهاله فتضيبحوا على ما فعلتم نادمين (٥) على ما ذكره أمين الإسلام: وفي هذا دلالة على أن خبر الواحد لا- يوجب العلم ولا العمل؛ لأنّ المعنى: إن جاءكم من لا تأمنون أن يكون خبره كذباً فتوقفوا فيه. وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً في

ص: ٣٣٠

١- (١). المصدر.

٢- (٢). الإسراء: ٣٦.

٣- (٣). يونس: ٣٦.

٤- (٤). الأنعام: ١١٦، يونس: ٦٦.

٥- (٥). الحجرات: ٦.

خبره. (١) وقوله تعالى: قُلْ أَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ، (٢) وقوله تعالى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً . (٣)

وفيه:

أولاً: إن مفاد الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب، وعدم جواز الاكتفاء بالظن به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان اخروياً، فلا دلاله لها على عدم حججه خبر الواحد أصلاً.

وثانياً: إنه على فرض تسليم أن مفادها الحكم المولوى - وهو حرمة العمل بالظن - كانت أدلّه حججه الخبر حاكمه على تلك الآيات، فإن مفادها جعل الخبر طريقاً بتميم الكشف، فيكون خبر الثقة علماً بالتعديد الشرعى، ويكون خارجاً عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً.

وثالثاً: قيل فى الجواب عن الآيات المذكورة: إن مساقها حرمة العمل بالظن فى باب العقائد وأصول الدين.

وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الأحكام الشرعية، فغايته أن تكون دلالتها على المنع عن الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم، فلا بد من تخصيصه بما سيأتى من الأدلّه الدالة على جواز العمل بخبر الواحد، بل نسبه تلك الأدلّه إلى الآيات ليست نسبه التخصيص، بل نسبه الحكومه، فإن تلك الأدلّه تقتضى إلقاء احتمال الخلاف، وجعل الخبر محرزاً للواقع، فيكون حاله حال العلم فى عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمه الأدلّه الناهية عن العمل بالظن لاحتياج إلى التخصيص، لكى يقال: إن مفاد الآيات الناهية آية عن التخصيص.

ص: ٣٣١

١- (١). مجمع البيان: ١٣٣/٥؛ فرائد الأصول: ٢٤٢/١.

٢- (٢). يونس: ٥٩.

٣- (٣). النجم: ٢٨.

وبالجملة: أدله حججه خبر الثقة متقدمه على الآيات الشريفة الناهية عن العمل بغير العلم، أمّا بالحكومة، إذ في فرض تماميتها لا مجال للتمسك بتلك الآيات الناهية حسب اقتضائها لتتميم الكشف وإثبات العلم بالواقع، حيث إنها تقتضى كون العمل به عملاً بالعلم، أو بالتخصيص؛ لأنها عمومات مخصّصة بما سيجيء من الأدلة الدالة على حججه خبر الواحد. (١)

الخلاصة

الوجه الثاني: الروايات الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب والسنة، والخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، أو من سنة نبيه صلى الله عليه وآله، وهذه الروايات كثيرة متواترة معنيّة أو إجمالاً، ووجه دلالتها واضح، إذ من المعلوم أنّ أغلب الروايات التي بأيدينا ليس عليها شاهد من كتاب الله ولا من السنة القطعية، وإلّا لما احتجنا إلى التمسك بالخبر الواحد، خصوصاً بعد ورود جواب الإمام عليه السلام عن سؤال داود بن فرقد.

وقد اجيب عن هذا الاستدلال: بأنّ الروايات الواردة في الباب طائفتان:

الطائفة الأولى: هي الأخبار الدالة على أنّ الخبر المخالف للكتاب باطل، أو زخرف، أو اضربوه على الجدار، أو لم نقله، إلى غير ذلك من التعبيرات، والمراد من المخالفه في هذه الأخبار هي المخالفه بنحو لا يكون بين الخبر و الكتاب جمع عرفي، كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين، أو العموم من وجه، وهذا النحو من الخبر المخالف للكتاب و السنة القطعية خارج عن محلّ الكلام؛ لأنه غير حجّه بلا إشكال ولا خلاف.

ص: ٣٣٢

١- (١). مصباح الأصول: ١٥١/٢-١٥٢؛ نهايه الأفكار: ١٠٢/٣؛ فوائده الأصول: ١٦٠/٣؛ تهذيب الأصول: ١٧٢/٣؛ فرائد الأصول: ٢٤٢/١ و ٢٤٦؛ أجود التقريرات: ١٠٢/٢.

و أما الأخبار المخالفة للكتاب و السنّه بنحو التخصيص أو التقييد، فليست مشموله لهذه الطائفة، للعلم بصدور المخصّص و المقيد لعمومات الكتاب و إطلاقاته عنهم عليهم السّلام؛ إذ لم يذكر في الكتاب إلا أساس الأحكام، وتفصيلها مذکور في الأخبار المرويه عنهم عليهم السّلام.

إن قيل: إنّ الكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و الخلفاء من بعده على نحو التباين الكلّي أو العموم من وجه لا يصدر من الوضّاعين؛ لظهور بطلان مزعمته، وعلمهم بأنّ ذلك لا يقبل منهم.

نقول: الوضّاعون ما كانوا ينقلون عن الأئمّه عليهم السّلام ما لا يقبل منهم، بل كانوا يدسّون تلك المجعولات في كتب الثقات من الأصحاب، إذ الفريه إذا كانت على وجه الدسّ في الكتب يحصل لهم من هذا الجعل و الفريه كلّ مقاصدهم، من تضعيف للكتب و تشويه لسمع أئمّه الدين.

الطائفة الثانيه: هي الأخبار الدالّه على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنّه نبيه صلى الله عليه و آله، و هذه الطائفة و إن كانت وافيّه الدلاله على المدّعى، إلا أنّه لا يمكن الأخذ بها أو بظاهاها-لأنّه غير خفي على الخبير إذا وُجِدَ شاهد أو شاهدان من الكتاب و السنّه على حكم مطابق لمضمون الخبر، فلا- حاجه إلى الخبر الوارد في المقام-وللعلم بصدور الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب و السنّه، بل هي مخصّصه لعموماتهما، ومقيده لإطلاقاتهما، فلا مناص إلا من حملها على صورته التعارض.

وقال العلّامة الخوئي رحمه الله: أو-حمل هذه الطائفة-على الأخبار المنسوبة إليهم عليهم السّلام في اصول الدّين، وما يتعلّق بالتكوينيّات، ممّا لا يوافق مذهب الإماميه.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذه الطائفة معارضه بما دلّ على حجّيه خبر الثقة، والنسبه بينهما هي العموم المطلق.

الوجه الثالث: الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**، وقوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**.

وفيه:

أولاً: إن مفاد الآيات إرشاداً إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب، وعدم جواز الاكتفاء بالظن به.

وثانياً: إنه على فرض تسليم أن مفادها الحكم المولوي - وهو حرمة العمل بالظن - كانت أدلة حجية الخبر حاكمه على تلك الآيات.

وثالثاً نقول: إن مساقها حرمة العمل بالظن في باب العقائد وأصول الدين، وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الأحكام الشرعية، فغايتها أن تكون دلالتها على المنع عن الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم، فلا بد من تخصيصه بما سيأتي من الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد.

ص: ٣٣٤

١. اذكر الجواب عن الروايات الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب و السنه القطعيه.

٢. لِمَ لا يصدر الكذب عن الوضّاعين على رسول الله صلى الله عليه و آله و الخلفاء من بعده على وجه التباين الكلى أو العموم من وجه؟

٣. لِمَ لا يمكن الأخذ بالأخبار الدالّه على المنع عن العمل بالخبر الذى لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنّه نبيه صلى الله عليه و آله؟

٤. اذكر جواب العلّامة الخوئى عن أخبار الطائفه الثانيه.

٥. اذكر الجوابين عن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم.

أدله المجوزين فى حجيه خبر الواحد

تمهيد

لا يخفى أنّ من يستدلّ على حجّيه خبر الواحد بالآيات الكريمه لا يدعى بأنّها نصّ قطعى الدلاله على المطلوب، وإنما أقصى ما يدّعيه أنّها ظاهره فيه.

و إذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم: بأنّ الدليل على حجّيه الحجّه يجب أن يكون قطعياً، فلا يصحّ الاستدلال بالآيات التى هى ظنّيه الدلاله؛ لأنّ ذلك استدلال بالظنّ على حجّيه الظنّ، ولا ينفع كونها قطعيه الصدور.

قيل فى الجواب عن هذا الوهم: أنّه قد ثبت بالدليل القطعى حجّيه ظواهر الكتاب العزيز، فالاستدلال بها ينتهى بالأخره إلى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظنّ على حجّيه الظنّ.

وعلى هذا المبني، نذكر بعض الآيات التى ادّعوا دلالتها على حجّيه خبر الواحد:

الآيه الأولى - آيه النبأ

اشاره

قوله تعالى فى سوره الحجرات: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ

تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ . ١

ص: ٣٣٧

تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَبِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ . (١)

و قد استدل بهذه الآيه الشريفه من جهه مفهوم الوصف، ومن جهه مفهوم الشرط.

الجهه الأولى: الاستدلال بمفهوم الوصف و الإيراد عليه

إشارة

الاستدلال بمفهوم الوصف، باعتبار أنه تعالى أوجب التبين عن خبر الفاسق، ومن الواضح أن التبين ليس واجباً نفسياً، بل هو شرط لجواز العمل به، إذ التبين عن خبر الفاسق بلا- تعلقه بعمل من الأعمال ليس بواجب يقيناً، بل لعله حرام، إذ التفحص عن عيوب الناس بمقتضى قوله تعالى: **وَلَا تَجَسَّسُوا (٢)** حرام، ويدل على كون الوجوب شرطياً، التعليل المذكور فى ذيل الآيه الشريفه، و هو قوله تعالى: **أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ**، فيكون مفاد الآيه الشريفه: إنَّ العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه، ففى مقام العمل يجب التبين عنه، ويكون المفهوم بمقتضى التعليق على الوصف أن العمل بخبر غير الفاسق لا- يعتبر فيه التبين عنه، فلا- يجب التبين عن خبر غير الفاسق فى مقام العمل به، و هذا هو المقصود.

وبعبارة اخرى: أنه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، و قد اجتمع فيه وصفان: ذاتى، و هو كونه خبر واحد، و عرضى، و هو كونه خبر فاسق، و مقتضى التثبت هو الثانى؛ لأنَّ الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأول- و هو كونه خبر واحد- للعلية، وإلَّا لوجب الاستناد إليه، إذ التعليل بالذاتى الصالح للعلية أولى من التعليل بالعرضى لحصوله قبل حصول العرضى، فيكون الحكم قد وصل قبل وصول العرضى، فكان هو المتعين بالذكر، كما عليه طريقه أهل المحاوره، فلو قال: أكرم عالماً، و كان علّه الإكرام هو إنسانيه العالم، لا- عالميه الإنسان، كان الكلام خارجاً عن طريقه أهل المحاوره؛ لسبق الإنسانيه التى هى من الأوصاف الذاتيه على العالميه، فلو كان المتكلم

ص:

١- (١). الحجرات: ٦.

٢- (٢). الحجرات: ١٢.

يتكلم على طبق الطريقة المألوفه عند أهل المحاوره، وقال: أكرم عالماً، يستفاد من كلامه - لا محاله - أن المنشأ للإكرام هو وصف العالميه لا الإنسانيه، وحيث كان المذكور في الآيه الشريفه هو الوصف العرضي، و هو عنوان الفاسق، فيستفاد منها أن منشأ وجوب التبين هو كون المخبر فاسقاً، لا - كون خبره من الخبر الواحد، فإذا كان المخبر عادلاً - فإما أن يجب قبول خبره بلا تبيين، و إما أن يرد، ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنه يلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، فيتعين الأول و هو المطلوب. (١)

و قد اورد على الاستدلال بمفهوم الوصف، من أن القضييه الوصفيه ليست ذات مفهوم، خصوصاً في الوصف غير المعتمد على الموصوف، فإن ذلك أقرب إلى مفهوم اللقب، ومجرد ذكر الوصف في القضييه لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن يكون الحكم المذكور في القضييه لا - يشمل الموصوف الفاقد للوصف؛ يعنى: عدم التعرض لحكمه، وهذا غير المفهوم، إذ غايه ما تدلّ عليه القضييه الوصفيه هو عدم التعرض لحكم ما عدا المنطوق، فمن الممكن أن لا يكون المتكلم بصدد بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصر في البيان على بيان بعض الأفراد مع اشتراك الأفراد الأخر في الحكم، إلا أنه لمصلحه آخر بيانها. (٢)

وقال سيدنا الأستاذ المحقق الخوئي: وهذا الاستدلال (أى: الاستدلال بمفهوم الوصف على حجيه خبر الواحد) غير تام؛ لأن الوصف وإن كان يدلّ على المفهوم، إلا - أن مفهوم الوصف هو أن الحكم ليس ثابتاً للطبيعه أينما سرت، وإلا لكان ذكر الوصف لغواً، و أما كون

ص: ٣٣٩

١- (١) فرائد الأصول: ٢٥٤/١؛ مفاتيح الأصول: ٣٥٤؛ مصباح الأصول: ١٥٢١٥٣/٢؛ فوائد الأصول: ١٦٥١٦٦/٣؛ أصول الفقه: ٣٣٢/٢؛ منتهى الدرايه: ٤٢٩/٤.

٢- (٢) فوائد الأصول: ١٦٧/٣، قال شيخنا الأستاذ وحيد عصره آيه الله الوحيد الخراساني في مجلس درسه: الحق أن الأوصاف وما يلحق بها مثل التميز و الحال، وما بمعنى الوصف ليس لها مفهوم؛ لأن القيد راجع إلى الموضوع لا إلى الحكم... وراجع: أصول الفقه للشيخ المحقق الأراكي: ٥٧١/٢؛ الفصول الغرويه: ٢٧٥.

الحكم منحصرأً فى محلّ الوصف، بحيث ينتفى بانتفائه، فهو خارج عن مفهوم الوصف، ويحتاج إلى إثبات كون الوصف علّه منحصره، ولا يستفاد ذلك من نفس الوصف، فإنّ تعليق الحكم على الوصف- لو سلّم كونه مشعراً بالعلّيه- لا يستفاد منه العلّه المنحصره يقيناً.

وعليه، فيكون مفهوم الوصف فى الآيه الشريفه أنّ وجوب التبين ليس ثابتاً لطبيعته الخبر، وإلّا لكان ذكر الفاسق لغواً، ولا يلزم منه عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق على الإطلاق، إذ لا يستفاد منه كون الوصف علّه منحصره لوجوب التبين كى ينتفى بانتفائه، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل أيضاً إذا كان واحداً، ويكون الفرق بين العادل و الفاسق: أنّ خبر الفاسق يجب التبين عنه ولو مع التعدّد، بخلاف خبر العادل، إذ مع التعدّد يكون بينه شرعيه لا يجب التبين عنها.

فتحصّل لدينا أنّه لا يستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاء وصف الفسق. (١)

الاستدلال على المفهوم بمساعده العرف

نعم، ربما جنح إلى التمسك بهذه الآيه بعض، نظراً إلى أنّ المفهوم من الآيه بمساعده العرف قبول خبر العادل، إذ الظاهر من الآيه بقريته مورد نزولها أنّها وارده مورد الردع عن بناء عقلاى قائم إذ ذاك، وهو الاعتماد على نبأ المخبر الواحد، سواء كان المخبر مؤتمناً أم غير مؤتمن على النقل، وقد صبّت الآيه ردها على خصوص الفاسق، بما أنّه غير مؤتمن على طبيعته ما ينقله بقريته تعليقها التبين على نبئه بالخصوص.

الاستدلال بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين

وقيل: إنّ التمسك بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين أقوى من مفهوم الوصف؛ لأنّ المفهوم دائر مدار استفاده حصر العلّيه من تعليق الحكم على الوصف، وإن لم

ص: ٣٤٠

يعلم مناسبة بينهما، بل الملحوظ هو مجرد الوصف.

و أما المناسبة بين وصف الفسق لوجوب التبين، فَتَبَيَّنْتُ استفاده العلية منها على أمرين:

الأول: درك المناسبة بينه وبين الحكم، مثل: أكرم العالم، وتبين في خبر الفاسق، وأهن الفاسق.

والثاني: كون الوصف عرضياً وطارئاً على الذات، فإنه يستفاد من ذلك عليه الوصف، ولو لم يستفد حصرها الذي هو مبني أخذ المفهوم، إذ لو كان للذات اقتضاء لكان التعليق بالوصف لغواً، بل لزم جعل الحكم معللاً بالذات؛ لكونه أقدم رتبة من الوصف و إن فرض للوصف اقتضاء للوصف أيضاً.

وحاصل الكلام: أن هذا الاستدلال غير الاستدلال على مفهوم الوصف، إذ مبني الاستدلال على مفهوم الوصف هو مجرد تعليق الحكم على الوصف، وأنه يفيد العلية مع الحصر، ولو كان وصفاً غير مناسب، كما في أكرم الجهال، ومبني الاستدلال الأخير على حصر استفاده أصل العلية بدون الحصر على التعليق مع وجود المناسبة بين الحكم و الوصف المعلق عليه، مثل: أكرم العالم، فهذه الاستفادة مبنيه على استفاده العلية من المناسبة العرفية، ولو لم يستفد الحصر. (١)

تنبيه

بلى، قد اورد على الاستدلال بمفهوم الوصف بأن أصل فهم المناسبة يحتمل أن يكون النكته فيه أن إتيان الوصف للتنبيه على فسق الوليد، لا لأجل دخالته وعليته في حكم وجوب التبين. (٢)

ص: ٣٤١

١- (١). الفصول الغرويه: ٢٧٥؛ نهايه الأفكار: ١٠٧/٣ و ١٠٩؛ الأُصول العامه للفقه المقارن: ٢٠٦؛ أصول الفقه: ٥٦٢/١؛ فرائد الأُصول: ٢٥٤/١؛ مصباح الأُصول: ١٥٦/٢.

٢- (٢). أصول الفقه: ٥٧١/١.

وقال السيد الأستاذ المحقق الخوئي: نعم، يرد عليه: إن هذا الوجه أيضاً يرجع إلى الاستدلال بمفهوم الوصف، لا أنه وجهٌ مستقلٌ في الاستدلال بالآية الشريفة في قبال الاستدلال بمفهوم الوصف، بل هو توضيح وبيان لكيفية الاستدلال بمفهوم الوصف، وحينئذ يرد عليه ما تقدّم في الاستدلال بمفهوم الوصف. (١)

الخلاصة

إنّ المستدلّ على حجّيه خبر الواحد بالآيات الشريفة لا يدّعي أنّها نصّ قطعيّ الدلالة على المطلوب، وإنّما أقصى ما يدّعيه أنّها ظاهره فيه، ولذا استشكل الخصم: بأنّ الدليل على حجّيه الحجّة يجب أن يكون قطعياً، فلا يصحّ الاستدلال بالآيات التي هي ظنيّة الدلالة على حجّيه الظنّ.

قيل في الجواب: إنّه قد ثبت بالدليل القطعيّ حجّيه ظواهر الكتاب العزيز، فلا استدلال بها ينتهي بالأخره إلى العلم.

وقد استدلّ بآيه النبا على حجّيه خبر الواحد من جهه مفهوم الوصف و الشرط.

أمّا الجهه الأولى: فإنّه تعالى أوجب التبين عن خبر الفاسق، ومن الواضح أنّ التبين ليس واجباً نفسياً، بل هو شرطٌ لجواز العمل به، إذ التبين عن خبر الفاسق بلا- تعلّقه بعمل من الأعمال ليس بواجب يقيناً، بل يكون حراماً، إذ التفحص عن عيوب الناس حرام، ويدلّ على كون الوجوب شرطياً، التعليل المذكور في ذيل الآيه الشريفة، وهو قوله تعالى: **أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ**.

وقد اجتمع في خبر الفاسق وصفان: ذاتي، وهو كونه خبر واحد، وعرضي، وهو كونه خبر فاسق، ومقتضى التثبت هو الثاني؛ لأنّ الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الذاتى للعليه، وإلّا لوجب الاستناد إلى فسق المخبر لغوّاً، إذ التعليل بالذاتى

ص: ٣٤٢

أولى من التعليل بالعرضى لحصوله قبله.

وقد اورد عليه: بأنّ القضية الوصفية ليست ذات مفهوم، خصوصاً في الوصف غير المعتمد على الموصوف.

وقال سيدنا الأستاذ الخوئي: إنّ الاستدلال بمفهوم الوصف غير تام؛ لأنّ الوصف و إن كان يدلّ على المفهوم، إلاّ أنّ مفهوم الوصف هو أنّ الحكم ليس ثابتاً للطبيعه أينما سرت، وإلّا لكان ذكر الوصف لغواً، وأما كون الحكم منحصرّاً في محلّ الوصف، بحيث ينتفى بانتفائه، فهو خارج عن مفهوم الوصف، فإنّ تعليق الحكم على الوصف لا يستفاد منه العله المنحصره يقيناً.

نعم، تمسّك بعض بهذه الآيه، نظراً إلى أنّ المفهوم بمساعدته العرف هو قبول خبر العادل بقريته مورد نزولها أنّها وارده مورد الردع عن بناء عقلائي ثابت في ذلك الزمان، وهو الاعتماد على نبا المخبر الواحد، سواء كان المخبر مؤتمناً أم غير مؤتمن على النقل، وقد صبّت الآيه ردعها على خصوص الفاسق بما أنّه غير مؤتمن على طبيعه ما ينقله بقريته تعليق التبين على خبره بالخصوص.

وقيل: إنّ التمسك بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين أقوى من مفهوم الوصف؛ لأنّ المفهوم دائر مدار استفاده حصر العليه من تعليق الحكم على الوصف، وإن لم يعلم مناسبه بينهما، بل الملحوظ هو مجرّد الوصف.

و أما المناسبه بين وصف الفسق ووجوب التبين مبتنيه على استفاده العليه من أمرين:

الأول: درك المناسبه بين الوصف و الحكم مثل: أكرم العالم.

والثاني: في كون الوصف عرضياً وطارئاً على الذات.

وأورد عليه: بأنّ أصل فهم المناسبه يحتمل أن يكون النكته فيه هو أنّ إتيان الوصف للتنبيه على فسق الوليد، لا لأجل دخالته وعلّيته في حكم وجوب التبين.

١. ما هو مدعى المستدلّ على حجّيه خبر الواحد بالآيات الشريفه؟
٢. اذكر الاستدلال بمفهوم الوصف على حجّيه خبر العادل.
٣. لماذا يكون الاستناد إلى فسق المخبر لغواً مع صلاحية الوصف الذاتى للعلّيه؟
٤. اذكر الإيراد الذى اورد على الاستدلال بمفهوم الوصف.
٥. اذكر تمسك بعض العلماء بهذه الآيه على حجّيه خبر العادل.
٦. بين الاستدلال بمناسبه وصف الفسق لوجوب التبين فى هذه الآيه على حجّيه خبر العادل.

الجهه الثانيه: الاستدلال بمفهوم الشرط

**إنَّ وجوب التبين عن الخير قد علّق على مجيء الفاسق به، فينتفى عند انتفائه، فلا يجب التبين عن الخير عند مجيء غير الفاسق به.

توضيح ذلك: إنَّ النبا من شأنه أن يصدّق به عند الناس، ويؤخذ به من جهه أنّ ذلك من سيرتهم، وإلّا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهه أنّه فاسق؟ فأراد الله تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنّه لا ينبغي أن يعتمدوا كلّ خبر من أى مصدر كان، بل إذا جاء به فاسقٌ ينبغي ألا يؤخذ به بلا تأمل، بل يجب فيه أن يتبينوا أن يصيبوا قوماً بجهاله، والسرّ في ذلك، أنّ المتوقّع من الفاسق ألا يصدق في إخباره، فلا ينبغي أن يصدّق ويعمل بنبئه.

فتدلّ الآيه بحسب المفهوم على أنّ خبر العادل يتوقّع منه الصدق، فلا يجب فيه التثبت و الحذر من إصابه قوم بجهاله، ولازم ذلك أنّه حجّه.

والحاصل: إنَّ النبا في مفروض الآيه ممّا يعتمد عليه عند الناس، وتعارف الأخذ به بلا تثبت في ذلك الزمان، وإلّا لما كانت حاجه للأمر فيه بالتبين من خير الفاسق، إذا لم يكن النبا ممّا يعمل به الناس.

ولمّا علّقت الآيه وجوب التبين و التثبت على مجيء الفاسق يظهر منه -بمقتضى

مفهوم الشرط- أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيتهم، من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفه صدقه من كذبه من جهه خوف إصابه قوم بجهاله، ومعلوم لا- يكون ذلك إلا- من جهه اعتبار خبر العادل وحيثه، فالآيه في ظاهرها وارده لإقرار بناء عقلائى قائم، وهو حجيّه خبر العادل، وراذعه عن قسم منه، وهو الأخذ بإخبار الفاسق؛ لأنه غير مؤتمن على خبره كما تقتضيه مناسبه الحكم و الموضوع، ويقتضيه التعليل المذكور فى ذيل الآيه الشريفه.

ما هو الموضوع لوجوب التبين؟

أقول: إن الموضوع فى الآيه المباركه هو طبيعه النبأ، وقد علق وجوب التبين عنه على كون الجائى به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط- وهو مجيء الفاسق بطبيعه النبأ- لم يجب التبين عنه، وعلى هذا التقرير لا- إشكال فى استفاده حجيّه خبر العادل من الآيه الشريفه؛ لصدق المفهوم على خبره، يعنى يصدق على خبره أنه نبأ لم يجئ به الفاسق، إذ الموضوع لوجوب التبين هو النبأ بما هو نبأ؛ لكن بشرط كون الجائى به فاسقاً، ولا- يجب فيه التبين إن لم يكن الجائى به فاسقاً مطلقاً، ولا يرد على هذا التقرير ما أورده الشيخ الأ-عظم، من أن القضية الشرطيه فى الآيه المباركه سقت لبيان تحقق الموضوع، فالمفهوم فى الآيه قضيه سالبه بانتفاء الموضوع، ووجه عدم الورود: أن الشيخ جعل الموضوع فى قضيه المنطوق مجيئ الفاسق بالنبأ، فيرد عليه الإشكال الذى ذكره، وأما نحن فقد جعلنا الموضوع فيها النبأ، وهو باق فى قضيه المفهوم أيضاً. (1)

تنبيه

قال الشيخ المحقق ضياء الدين العراقى: إذا كان المحمول فى عقد الحمل هو الحكم

ص: ٣٤٦

١- (١) فوائد الأصول: ١٦٩/٣؛ أصول الفقه: ٧٤/٢؛ منتهى الدرايه: ٤٤٠/٤؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٠٧؛ أنوار الهدايه: ٢٨٦/١؛ تهذيب الأصول: ١٧٨١٧٩/٢؛ نهايه الأفكار: ١١١/٣؛ أجود التقريرات: ١٠٣/٢.

السنخى، فلا جرم يستفاد من إناطته بالشرط أو الوصف انتفاء الحكم السنخى عند الانتفاء. (١)

أمّا تقريب بيانه من جهه مفهوم الشرط: فبدعوى ظهور الآيه المباركه فى إناطه كلى الحكم و سنخه، و هو وجوب التبين على مجىء الفاسق بالنبأ، و لازمه انتفاء الحكم بسنخه عند انتفاء الشرط، فترتب عليه وجوب القبول بدون التبين عند مجىء العادل به.

تذويب

قال الشيخ الأعظم الأنصارى: فقد اورد على الآيه إيرادات كثيره، ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، إلا أنّ كثيراً منها قابله للدفع، و أمّا ما لا يمكن الذبّ عنه فإيرادان:

أحدهما: إنّ الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف، أعنى الفسق فففيه أنّ المُحَقَّق فى محلّه عدم اعتبار المفهوم فى الوصف، خصوصاً فى الوصف غير المعتمد على موصوف، كما فيما نحن فيه، فإنّه أشبه بمفهوم اللقب... و إن كان باعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم و المحكى عن جماعه، فففيه: أنّ مفهوم الشرط عدم مجىء الفاسق بالنبأ، و عدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقّق الموضوع، كما فى قول القائل: إن رزقت ولداً فاختنه، و إن ركب زيد فخذ ركابه.

(٢)

و تقريرنا فى بيان الموضوع لوجوب التبين يدفع إيراد الشيخ على المفهوم فى الجمله الشرطيه هنا، فلاحظ ما ذكرناه آنفاً.

وقال سيدنا الأستاذ المحقق الخوئى فى الجواب عن إيراد الشيخ ما لفظه: -وفيه: إنّ الموضوع فى القضية هو النبأ، و مجىء الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه، فلا تكون القضية الشرطيه مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

ص: ٣٤٧

١- (١). نهاية الأفكار: ٣/١١٠.

٢- (٢). فرائد الأصول: ١/٢٥٦-٢٥٧.

توضيح ذلك: إنَّ الجزء تارةً يكون في نفسه متوقِّفاً على الشرط عقلاً بلا دخل للتعديد المولوي، كما في قولك: إن رزقت ولداً فاختنه... وأمثاله، وأخرى يكون متوقِّفاً عليه بالتعديد المولوي، كما إذا قال المولى: إن جاءك زيدٌ فأكرمه، فإنَّ الإكرام غير متوقِّف على المجيئ عقلاً، نظير توقُّف الختان على وجود الولد، فما كان التعليق فيه من قبيل الأوَّل فهو إرشادٌ إلى حكم العقل، ومسوق لبيان الموضوع، فلا مفهوم له، وما كان من قبيل الثاني فهو يفيد المفهوم، وهذا هو الميزان في كون القضية الشرطية مسوقة لبيان الموضوع وعدمه.

ثمَّ إنَّ الشرط قد يكون أمراً واحداً، وقد يكون مركباً من أمرين، فإن كان أمراً واحداً، فقد تقدَّم أنَّه إن كان الأمر المذكور ممَّا يتوقَّف عليه الجزء عقلاً، فلا مفهوم للقضية، وإلَّا فتدلُّ على المفهوم. (١)

تعارض المفهوم مع عموم التعليل

ثانیهما: تعارض المفهوم مع عموم التعليل في الذيل بإصابه القوم بجهاله، إذ المفهوم يدلُّ على قبول خبر العادل غير المفيد للعلم، وعموم التعليل يقتضى وجوب التبيين في كلِّ خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به، وإن كان المخبر عادلاً، فيتعارضان، والترجيح مع ظهور عموم التعليل، كما هو المعلوم من أقوائيه ظهور التعليل في العموم من ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، وتبعيته له تبعية المعلول لعلته في العموم والخصوص. (٢)

أو يقال: هذه العلة تقتضى التبيين في خبر العادل أيضاً؛ لأنَّ عدم تعمده بالكذب لا

ص: ٣٤٨

١- (١). مصباح الأصول: ١٥٧/٢-١٥٨.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٢٥٨/١. وراجع أيضاً: فوائد الأصول: ١٧٠/٣؛ نهايه الأفكار: ١١٣/٣؛ تهذيب الأصول: ١٨٠/٢.

يمنع عن احتمال غفلته وخطئه، فيكون العمل بخبره أيضاً معرّضاً للوقوع في المفسده، فيكون مفاد التعليل عدم جواز العمل بكلّ خبر لا يفيد العلم، بلا فرق بين أن يكون الآتى به فاسقاً أو عادلاً، فهذا العموم في التعليل قرينه على عدم المفهوم للقضيه الشرطيه فى الآيه، ولا أقلّ من احتمال كونه قرينه عليه، فيكون الكلام مقروناً بما يصلح للقرينه، فيكون مجملاً غير ظاهر فى المفهوم. (١)

وفيه: إنّ الإيراد المذكور مبنى على أن يكون المراد من الجهاله فى التعليل عدم العلم، والظاهر أنّ المراد منه السفاهه، والإتيان بما لا ينبغى صدوره من العاقل، فإنّ الجهاله كما تُستعمل بمعنى عدم العلم، كذلك تستعمل بمعنى السفاهه أيضاً، وليس العمل بخبر العادل سفاهه، كيف والعقلاء يعملون بخبر الثقه، فضلاً عن خبر العادل؟ (٢)

الخلاصه

إنّ وجوب التبين عن الخبر قد علق على الفاسق به، فينتفى عند انتفائه، فلا يجب التبين عن الخبر عند مجيء غير الفاسق به، إذ النبأ من شأنه أن يصدّق به عند الناس ويؤخذ به من جهه أنّ ذلك من سيرتهم، فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنّه لا ينبغى أن يعتمدوا كلّ خبر من أى مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق يجب أن يتبينوا؛ لئلا يصيبوا قوماً بجهاله، فالآيه الشريفه بحسب المفهوم تدلّ على أنّ خبر العادل يتوقّع منه الصدق، فلا يجب التثبت و الحذر من إصابه قوم بجهاله.

وبيان آخر: أنّ الآيه بظاهرها وارده لإقرار بناء عقلائى قائم إذ ذاك، وهو حجّيه خبر العادل، وراذعه عن قسم منه، وهو الأخذ بأخبار الفاسق؛ لأنّه غير مؤتمن على خبره.

إنّ الموضوع فى الآيه المباركه هو طبيعه النبأ، وقد علق وجوب التبين عنه على كون

ص: ٣٤٩

١- (١). مصباح الأصول: ١٦٢/٢؛ تهذيب الأصول: ١٨٠/٢؛ أجود التقريرات: ١٠٤/٢.

٢- (٢). نهايه الأفكار: ١١٣/٣؛ مصباح الأصول: ١٦٢/٢؛ أجود التقريرات: ١٠٥/٢؛ فوائد الأصول: ١٧١/٣.

الجائي به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط و هو مجيء الفاسق بطبيعته النبأ، لم يجب التبين عنه.

وعلى هذا التقدير، لا إشكال في استفادته حججه خبر العادل من الآيه، لصدق المفهوم على خبره.

قال الشيخ المحقق ضياء الدين العراقي: إذا كان المحمول في القضية هو الحكم الكلي و السنخى، فلا جرم يستفاد من إناطته بالشرط أو الوصف انتفاء الحكم السنخى عند الانتفاء.

وقال الشيخ الأعظم: قد اورد على الاستدلال بالآيه المباركه إیرادات كثيره، إلا أنّ كثيراً منها قابله للدفع، وما لا يمكن الذب عنه إیرادان:

أحدهما: إنّ الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف، ففيه: أنّ الثابت في محلّه عدم اعتبار المفهوم في الوصف، خصوصاً في الوصف غير المعتمد على موصوف، كالذى نحن فيه.

و إن كان باعتبار مفهوم الشرط، ففيه: أنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

وقد اجيب عن هذا الإيراد: بأنّ الموضوع في القضية هو النبأ، ومجىء الفاسق به شرطٌ لوجوب التبين عنه، ولا- يكون جزءاً للموضوع.

وثانيهما: تعارض المفهوم مع عموم التعليل في الذيل بإصابه القوم بجهاله، إذ المفهوم يدلّ على قبول خبر العادل غير المفيد للعلم، وعموم التعليل يقتضى وجوب التبين في كلّ خبر لا- يؤمن الوقوع في الندم من العمل به، فيتعارضان، والترجيح مع ظهور عموم التعليل.

وفيه: إنّ الإيراد المذكور مبنى على أن يكون المراد من الجهاله في التعليل عدم العلم، والظاهر أنّ المراد منه السفاهه و الإتيان بما لا ينبغى صدوره من العاقل.

١. اذكر الاستدلال بالآية المباركة من جهة مفهوم الشرط.

٢. ما هو الموضوع في الآية الشريفة؟

٣. اذكر نظر المحقق العراقي في الاستدلال بالآية.

٤. اذكر إيراد الشيخ الأعظم بالاستدلال على مفهوم الوصف و الشرط مع ذكر مثال.

٥. ما هو جواب المحقق الخوئي عن إيراد الشيخ الأعظم؟

٦. بين إيراد تعارض المفهوم مع عموم التعليل و الجواب عنه.

استدلال الأنصاري بمفهوم الوصف على حججه خبر الواحد

*قال العلامة الأنصاري: واستدل بقوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**، (1) على أنه إن جاءكم عادل فاقبلوا قوله، وهذا الاستدلال بناءً على مفهوم المخالفة، فلا يستطيع الحنفى المنكر إياه أن يستدلّ بها، وأيضاً لو سلّم فهو ظاهر ظنيّ ظناً ضعيفاً، فلا يصلح حججه فيما يقصد فيه القطع، ولك أن تدفع بما سبق من ضمّ الإجماع إليه.

واعترض أيضاً: بأن مفهوم شرطه هو أنه إذا لم يجيء فاسق نبأ فلا تبيينوا، وهو أعمّ من قبول خبر العدل وعدم إخبار واحد.

اجيب عنه: بأن ثبوت المفهوم لثلاً تنتفي الفائدة، وفي هذا المفهوم لا فائدة أصلاً، فإنه معلوم من قبل.

والحقّ أنّ الاستدلال ليس بمفهوم الشرط، بل بمفهوم الصفه، فإنّ الفاسق صفه، ومفهومه: إن جاء غير فاسق - وهو العادل - فاقبلوا.

(2)

ص: ٣٥٣

١- (١). الحجرات: ٤.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٢/٢٥٠؛ الإحكام: ٢/٢٩٣.

قال الأستاذ عبد الكريم النملة: الدليل الثاني قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا ، (١) وجه الدلالة: أن الله تعالى قد شرط في التبين و التثبت كون المخبر فاسقاً، فإن من هذا أن خبر العدل يقبل بدون تثبت؛ لأنه لو كانت حاله الفاسق و العدل سواء لم يكن لذكر الفسق معنى.

الاعتراض عليه

إن هذه الآية نزلت في حاله خاصه، فلا تصلح للاستدلال بها على إثبات قاعده عامه، وهي حججه خبر الواحد، حيث إنَّها نزلت في الوليد بن عقبه بن أبي معيط حينما بعثه النبي صلى الله عليه و آله جابياً للزكاة، فعاد وأخبر أن الذين بعثه إليهم أرادوا قتله، فهم النبي صلى الله عليه و آله أن يغزوهم، فنزلت تلك الآية لتخبره أنه غير عدل.

جواب الاعتراض

يجاب عنه: بأن هذه الآية تصلح للاستدلال بها من وجهين:

الوجه الأول: إنَّ النبي صلى الله عليه و آله قد قبل خبره، ولذلك همَّ بغزوهم لولا أن الوحي قد تبَّهه، فدلَّ على أن خبر الواحد مقبولٌ ويعملُ به.

الوجه الثاني: إنَّ الآية و إن كانت قد نزلت بسبب خاص، فإنَّها تصلح للاستدلال بها على إثبات ما نحن فيه؛ لأنَّ اللفظ أعم من سببه، فلا يقتصر عليه، حيث إنَّ العبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. (٢)

*وقال الإمام الفخر الرازي في محصوله:

ص: ٣٥٤

١- (١). الحجرات: ٦.

٢- (٢). المهذب في علم اصول الفقه المقارن: ٦٩٣/٢.

المسلک الثانی: لو وجب فی خبر الواحد إلا یقبل، لما کان کون خبر الفاسق غیر مقبول معللاً بکونه فاسقاً، لکنه معلل به، فلم یجب فی خبر الواحد إلا یقبل، فإذا لم یجب إلا یقبل، جاز قبوله فی الجملة، و هو المقصود.

بیان الملازمه: إن کون الراوی الواحد واحداً أمرٌ لازم لشخصه المعین یمنع خلوه عنه عقلاً، و أما کونه فاسقاً فهو وصف عرضی یطراً ویزول، و إذا اجتمع فی المحلّ وصفان أحدهما لازم و الآخر عرضی مفارق، و کان کلّ واحد منهما مستقلاً باقتضاء الحكم، کان الحكم لا محاله مضافاً إلى اللّازم؛ لأنّه کان حاصلًا قبل حصول المفارق، و موجباً لذلك الحكم، و حین جاء المفارق کان ذلك الحكم حاصلًا بسبب ذلك اللّازم، و تحویل الحاصل مرّة أخرى مُحال، فیستحیل إسناد ذلك الحكم إلى ذلك المفارق، مثاله: یستحیل أن یقال: المیت لا یکتب لعدم الدواہ و القلم عنده؛ لأنّ الموت لَمّا کان وصفاً لازماً مستقلاً بامتناع صدور الكتابه عنه، لم یجز تعلیل امتناع الكتابه بالوصف العرضی، و هو عدم الدواہ و القلم.

و إنّما قلنا: إنّه معلل به، لقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (١) أمر بالتثبت مرتباً علی کونه فاسقاً، و الحكم المرتب علی الوصف المشتق المناسب یقتضی کونه معللاً بما منه الاشتقاق، و لا شکّ فی أنّ الفسق یناسب عدم القبول، فثبت بما ذكرنا: أنّ خبر الواحد لو وجب إلا یقبل لامتنع تعلیل ألا یقبل خبر الفاسق بکونه فاسقاً، و ثبت أنّه معلل به، فخبیر الواحد لا یجب ألا یقبل، فهو إذن مقبول فی الجملة. (٢)

كما ترى استدلال الفخر الرازی أيضاً بمفهوم الوصف.

و قد اورد علی الاستدلال بمفهوم الوصف، من أنّ القضيہ الوصفیه لیست ذات مفهوم خصوصاً فی الوصف غیر المعتمد علی الموصوف، كما فی الآیه المبارکه.

ص: ٣٥٥

١- (١). الحجرات: ٦.

٢- (٢). المحصول: ٩٩٥/٣.

نعم، تمسّيك المحقّق الفخر الرازي أيضاً بمفهوم الشرط بقوله: ومن الناس من تمسّيك بالآيه على وجه آخر، وهو أنّه تعالى أمر بالتثبت بشرط أن يكون الخبر صادراً عن الفاسق، والمشروط بالشئ عدم عند عدم الشرط، فوجب ألا يجب التثبت إذا لم يوجد مجيئ الفاسق، فإذا جاء غير الفاسق ولم يتثبت، فإمّا أن يجزم بالردّ وهو باطل، وإلّا كان خبر العدل أسوء حالاً من خبر الفاسق، وهو باطل بالإجماع، فيجب القبول، وهو المطلوب. (١)

وراجع الدرس السابع و الستون ليّتضح لك النقص و الإبرام في كلا الاستدلاليين.

خاتمه

قال صاحب مُذكره في اصول الفقه في تقرير روضه الناظر-تأليف ابن قدامه المقدسى من أكابر علماء الحنبلية-: ومن الآيات الدالّه على قبول خبر الواحد قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ، (٢) فإنه يفهم من دليل خطاب هذه الآيه أعني مفهوم مخالفتها: أنّ ذلك الجائي بنأ لو كان غير فاسق، بل كان معروفاً بالعداله و الصدق، فإنه لا يلزم التبين في خبره على قراءه فتبينوا، ولا التثبت على قراءه فتثبتوا، بل يلزم العمل به حالاً من غير تبين ولا تثبت.

والتحقيق: اعتبار مفهوم المخالفه، كما يتقرّر في الأصول، خلافاً لأبي حنيفه. (٣)

تنبيه

إنّ علماء الأحناف لمّا أنكروا مفهوم المخالف لم يستدلّوا بآيه النبأ على حجّيه خبر العدل، قال الشوكاني: وأنكر أبو حنيفه الجميع (يعنى جميع المفاهيم) وحكاه

ص: ٣٥٦

١- (١). المصدر: ٣/٩٩٦.

٢- (٢). الحجرات: ٦.

٣- (٣). مُذكره في اصول الفقه: ١٠٧-١٠٨.

الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع عن القفال الشاشي، وأبي حامد المروزي. وذكر شمس الأئمة السرخسي من الحنفية في كتاب شرح السير: أنه ليس بحجة في خطابات الشرع، وأمّا في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة، وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية، فقال: هو حجة في كلام الله تعالى ورسوله وليس بحجة في كلام المصنّفين وغيرهم. (1)

الخلاصة

قال العلامة الأنصاري: يدلّ قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا عَلَىٰ حُجَّتِهِ خَيْرَ الْوَاحِدِ الْعَادِلِ**، وهذا الاستدلال بناءً على مفهوم المخالفة، وضعف الاستدلال بالظاهر الظني يجبر بضم الإجماع إليه.

والحقّ عندي: أنّ الاستدلال بهذه الآية ليس بمفهوم الشرط، بل بمفهوم الصفة؛ فإنّ الفاسق صفة ومفهومه إن جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوا.

وقال الأستاذ عبد الكريم النملة: وجه الدلالة أنّ الله تعالى قد شرط في التبين و التثبت كون المخبر فاسقاً، فإنّ من هذا أنّ خبر العدل يقبل بدون تثبت؛ لأنّه لو كانت حاله الفاسق و العدل سواء، لم يكن لذكر الفسق معنى.

اعتُرض على هذا الاستدلال: بأنّ هذه الآية نزلت في حاله خاصّه، فلا تصلح للاستدلال بها على إثبات قاعده عامّه، وهي حجة خبر الواحد.

وأجيب عنه: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد قبل خبره، ولذلك همّ بغزوهم لولا أنّ الوحي قد تبّه، هذا أولاً. وثانياً: إنّ الآية وإن كانت قد نزلت بسبب خاصّ، فإنّها تصلح للاستدلال بها على إثبات ما نحن فيه؛ لأنّ اللفظ أعمّ من سببه، حيث إنّ العبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ص: ٣٥٧

قال الفخر الرازي: لو وجب في خبر الواحد ألا- يقبل، لما كان كونُ خبر الفاسق غير مقبول معللاً بكونه فاسقاً، لكنّه معلل به، فلم يجب في خبر الواحد ألا يقبل.

بيان الملازمه: إذا اجتمع في المحلّ وصفان، أحدهما لازم (ذاتي)، والآخر عرضي مفارق، وكان كلّ واحد منهما مستقلاً باقتضاء الحكم، كان الحكم لا محاله مضافاً إلى اللّازم؛ لأنّه كان حاصلًا قبل حصول المفارق وموجباً لذلك الحكم، وحين جاء المفارق كان ذلك الحكم حاصلًا بسبب ذلك اللّازم، وتحصيل الحاصل مرّة أخرى مُحال، فيستحيل إسناد ذلك الحكم إلى المفارق.

واستدلّ أيضاً بمفهوم الشرط؛ لأنّه تعالى أمر بالتثبيت بشرط أن يكون الخبر صادراً عن الفاسق، والمشروط بالشئ عدم عند عدم الشرط، فوجب ألا يجب التثبيت إذا لم يوجد مجيء الفاسق.

أمّا علماء الأحناف تبعاً لإمامهم أبي حنيفة، فقد أنكروا مفهوم المخالف وسائر المفاهيم؛ فلذا لم يستدلّوا بآية النبأ؛ لأنّ المفهوم المخالف ليس بحجّه في خطاب الشرع.

١. ما هو حقُّ الاستدلال بهذه الآيه عند العَلماءه الأنصارى؟

٢. ما هو وجه الدلاله عند الأُسْتاذ النمله بآيه النبأ؟

٣. اذكر الجواب الثانى للأستاذ النمله عن الاعتراض على الاستدلال بهذه الآيه.

٤. وضح ضمن مثال بيان الملازمه الذى ذكره الفخر الرازى.

٥. لم يستدل علماء الأحناف بآيه النبأ على حججه خبر الواحد؟

ص: ٣٥٩

وهي قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا - نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (١)

ما المراد من الطائفة؟

*من المعلوم أنّ الطائفة أمّا واحد أو اثنان، (٢) وقيل: إنّ الطائفة بعض من الفرقة واحد أو اثنان، (٣) ويقال: الطائفة نفرٌ يسير كالثلاثة، ولا يحصل العلم بقولهم. (٤)

قال الإمام أبو عبد الله البخارى فى صحيحه-باب ما جاء فى إجازة خبر الواحد الصدوق فى الأذان و الصلاة و الصوم و الفرائض و الأحكام-: ويسمى الرجل طائفة؛ لقوله تعالى: وَ إِنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا (٥) فلو اقتتل رجلان دخل فى معنى الآية. (٦)

ص: ٣٦١

١- (١). التوبه: ١٢٢.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٤٦٩/١.

٣- (٣). شرح التلويح على التوضيح: ٦/٢.

٤- (٤). المستصفى: ٤٥٢/١؛ المحصول: ٩٨٨/٣.

٥- (٥). الحجرات: ٩.

٦- (٦). صحيح البخارى: ١٧٥٦.

وقال الإمام الفخر الرازى فى توجيه قوله: «والطائفة ها هنا عددٌ لا يفيد قولهم العلم»: إنَّ كلَّ ثلاثة فرقه، والله تعالى أوجب على كلِّ فرقه أن تخرج منها طائفة، والطائفة من الثلاثة واحد أو اثنان، وقول الواحد أو الاثنى لا يفيد العلم. (١)

وحكى عن ابن عباس أنّ الطائفة لها معنى يشمل الواحد و الجماعة. (٢)

وقد استقصى البحث حول كلمه الطائفة فى هذه الآيه المباركه المحقق الأصولى الآمدى فى إحكامه، حيث قال: و إذا ثبت أنّ إخبار كلِّ طائفة موجب للحذر، فالمراد من لفظ الطائفة إنّما هو العدد الذى لا ينتهى إلى حدّ التواتر، وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: إنّ لفظ الطائفة قد يطلق على عدد لا ينتهى إلى حدّ التواتر كالاثنى و الثلاثة، وعلى العدد المنتهى إلى حدّ التواتر، والأصل فى الإطلاق الحقيقه، و يجب اعتقاد اتحاد المسمى، نفيًا للتجوّز والاشتراك عن اللفظ، والقدر المشترك لا يخرج عن العدد القليل وما لازمه، فكان هو المسمى.

الثانى: إنّ الثلاثة فرقه، فالطائفة الخارجه منها أمّا واحد أو اثنان.

الثالث: أنّه لا يخلو، أمّا أن يكون المراد من لفظ الطائفة التى وجب عليها الخروج للتفقه و الإنذار العدد الذى ينتهى إلى حدّ التواتر أو ما دونه، لا- جائز أن يقال بالأول، وإلّا لوجب على كلِّ طائفة وأهل بلده إذا كان ما دونهم لا ينتهون إلى حدّ التواتر، أن يخرجوا بأجمعهم للتفقه و الإنذار، وذلك لا قائل به فى عصر النبى صلى الله عليه و آله، ولا عصر من بعده، فلم يبق غير الثانى. و إذا ثبت أنّ إخبار العدد الذى لا ينتهى إلى حدّ التواتر حجّه موجب فى هذه الصوره، لزم أن يكون حجّه فى غيرها ضروره أن لا قائل بالفرق، وذلك هو المطلوب. (٣)

ص: ٣٦٢

١- (١). المحصول: ٩٨٩/٣.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٢٤٨/٢.

٣- (٣). الإحكام فى اصول الأحكام: ٢٩٢/١؛ أصول الجصاص: ٥٤٢/١؛ كشف الأسرار عن اصول فخر الإسلام البيزدوى لعبد العزيز البخارى: ٥٤١/٢.

**قال المحقق القمي: ولما لم يدلّ لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر، فلفظ الطائفة أولى بعدم الدلالة، بل الظاهر أنّ الفرقة يطلق على الثلاثة، فيصدق الطائفة على الاثنين، بل الواحد أيضاً، ولا يضرّ ضمير الجمع في قوله تعالى: لِيَتَفَقَّهُوا في شموله للواحد أيضاً؛ لأنه عبارة عن الطوائف، ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الإنذار من جميع الطوائف، لصدقه حصوله بإنذار كلّ واحد منهم كلّ واحد من الأقوام، ثمّ يصدق حصوله بملاحظه كلّ واحد واحد منهم بالنسبة إلى قومهم. (١)

وقال شيخ طائفة الإمامية: والطائفة يعبر بها عن عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم. (٢)

وأيضاً قال في تفسيره: والطائفة تقع على جماعه لا يقع بخبرهم العلم، بل تقع على واحد؛ لأنّ المفسرين قالوا في قوله تعالى: وَ لِيَشْهَدَ عِندَآبِهِمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ، (٣) أنه يكفي أن يحضر واحد... ويحتمل أن يكون المراد بالطائفة الجماعه التي يوجب خبرهم العلم، ولو سلّمنا أنه يتناول الواحد أو جماعه قليله، فلم إذا وجب عليهم الإنذار وجب على من يسمع القبول؟ (٤)

وحكى عن السيد المرتضى أنه قال في ذريعته: وربما قالوا: إنّ معنى الآية ولينذر كلّ واحد منهم قومه، وإذا صحّ لهم ذلك استغنوا عن التشاغل، بأنّ اسم الطائفة يقع على الواحد، كما يقع على الجماعه، وتعقلهم في ذلك بقوله تعالى: وَ لِيَشْهَدَ عِندَآبِهِمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ، (٥) وقوله تعالى: وَ إِن طَائِفَتَانِ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا . (٦) و (٧)

ص: ٣٤٣

١- (١). قوانين الأصول: ٤٣٥.

٢- (٢). عدّه الأصول: ٣٠٩/١.

٣- (٣). النور: ٢.

٤- (٤). التبيان في تفسير القرآن: ٣٢٢/٥.

٥- (٥). النور: ٢.

٦- (٦). الحجرات: ٩.

٧- (٧). الحاشيه الخليليه بذيّل عدّه الأصول: ٣٠٩/١.

قال سعد الدين التفتازانى: أمّا الكتاب، فقولته تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ، وذلك أنّ لولاها هنا للطلب والإيجاب؛ لامتناع الترجي على الله تعالى، والطائفة بعض من الفرقه، واحد أو اثنان، إذ الفرقه هي الثلاثه فصاعداً، وبالجملة لا- يلزم أن يبلغ حدّ التواتر، فدلّ على أنّ قول الآحاد يوجب الحذر... ثمّ قوله تعالى: كُلُّ فِرْقَةٍ وَإِنْ كَانَ عَامًّا، إلاّ أنّه خصّ بالإجماع على عدم خروج واحد من كلّ ثلاثه. (١)

وقال الآمدى: ووجه الاحتجاج بها: إنّ الله تعالى أوجب الإنذار على كلّ طائفة من فرقه خرجت للتفقه في الدّين عند رجوعهم إلى قومهم بقوله تعالى: وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْرًا بِالْإِنذَارِ، والإنذار هو الإخبار، والأمر للوجوب، وإنّما أمر بالإنذار طلباً للحذر، بدليل قوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ، ولعلّ ظاهره في الترجي، وهو مستحيل في حقّ الله تعالى، فتعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجيّ وهو الطلب، فكان الأمر بالإنذار طلباً للتحذير، فكان أمراً بالتحذير، فكان الحذر واجباً. (٢)

وقال العلّامة الأنصارى: والكريمه دلّت على الحذر، فيكون الأخذ بمقتضى إخبار الطائفة واجباً، ويمكن أن يقرّر: أنّ الكريمه دلّت على أنّ نفور الطائفة للإنذار بالإخبار واجب، ولو لم يجب الأخذ به لخلا الإنذار عن الفائدة، وقد يقال عليه: لعلّ الإنذار من كلّ طائفة ليحصل العلم بالإنذار بعد الإنذار، لبلوغ حدّ التواتر.

وأجيب: بأنّه خلاف الظاهر، فإنّ الكريمه تدلّ على الإنذار الذي به يحصل الحذر، فلا ينتظر إلى عدد التواتر. (٣)

ص: ٣٦٤

١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٦/٢.

٢- (٢). الإحكام: ٢٩١/١-٢٩٢. وراجع: المحصول: ٩٨٨/٣؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٦٩/١؛ كشف الأسرار: ٥٤١/٢؛ أصول الجصاص: ٥٤٤/١.

٣- (٣). فواتح الرحموت: ٢٤٨/٢.

وقيل: فلولا أنّ خير الواحد حجّه في العمل، لما كان لإنداز من يتفقّه في الدّين فائده. (١)

***قال الشيخ الأعظم الأنصاري في مقام الاستدلال بهذه الآيه الشريفه: دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفاده خبرهم العلم لتواتر أو قرينه، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد. (٢)

والاستدلال بهذه الآيه المباركه يتوقّف على إثبات ثلاثة امور:

الأمر الأوّل: أن يكون المراد إنذار كلّ واحد من النافرين بعضاً من قومهم، لا إنذار مجموع النافرين مجموع القوم، ليقال: إنّ إخبار المجموع وإنذارهم يفيد العلم بالواقع، فيخرج عن محلّ الكلام في بحث حجّيه خبر العدل، وهذا الأمر ثابت؛ لأنّ تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، يعنى أنّ أمثال هذه الآيات التي يقع فيها تقابل الجمع بالجمع أنّها وارده على نحو الجموع الانحلاليه لا المجموعيه، بمعنى: إنّ كلّ واحد من هذه الطائفه مسؤولٌ عن تعليم بعض المكلفين، لا- أنّ المجموع مسؤولون عن تعليم المجموع، كما في قوله تعالى: **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**، فإنّ المراد منه أن يغسل كلّ واحد وجهه ويده، لا أن يغسل المجموع وجه المجموع، كما أنّ طبع الحال وواقع القضيّه أيضاً هو ذلك؛ لأنّ الطائفه النافره للتفقّه في الدّين إذا رجعوا إلى أوطانهم لا- يجتمعون بحسب العاده في محلّ واحد ليرشدوا القوم مجتمعاً، بل يذهب كلّ واحد منهم إلى ما يخصّه من المحلّ، ويرشد من حوله من القوم، وهذه الطريقه هي الطريقه السائده في عصورنا من الهجره إلى مراكز التفقه- كقّم، والنجف الأشرف، والقاهره، وسائر المراكز المرسومه في سائر الأمصار- ثمّ العوده إلى بلادهم، ليعلموا إخوانهم أحكام دينهم، وأيضاً هي نفس الطريقه التي دأبوا عليها في عصر النبي صلى الله عليه وآله ودعت إليها الآيه.

ص: ٣٤٥

١- (١). الوجيز: ١٧٢.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٢٧٧/١.

الأمر الثاني: أن يكون المراد من الحذر هو التحفظ و التجنب العملي، لا مجرد الخوف النفساني، وهذا الأمر أيضاً ثابت؛ لأن ظاهر الحذر هو أخذ المأمن من المهلكة و العقوبه و هو العمل، لا مجرد الخوف النفساني.

الخلاصه

المراد من الطائفة في هذه الآيه هو أمّا واحد أو اثنان، وقيل: بعض الفرقة، أو نفرٌ يسير كالثلاثة، ولا يحصل العلم بقولهم.

وقال البخارى: يسمّى الرجل طائفه، وقال الرازى: الطائفة ها هنا عددٌ لا يفيد قولهم العلم.

قال الآمدى: إنّ لفظ الطائفة قد يطلق على عدد لا- ينتهى إلى حدّ التواتر كالأ-ثنين و الثلاثة، وعلى العدد المنتهى إلى حدّ التواتر، هذا أولاً. وثانياً: إنّ الثلاثة فرقه، فالطائفة الخارجه منها أمّا واحد أو اثنان. وثالثاً: لا يجوز أن يقال: إنّ المراد من لفظ الطائفة التى وجب عليها الخروج للتفقه و الإنذار العدد الذى ينتهى إلى حدّ التواتر، وإلّا لوجب على كلّ طائفة وأهل بلده إذا كان ما دونهم لا ينتهون إلى حدّ التواتر، وذلك لا قائل به فى عصر النبى صلى الله عليه و آله ولا عصر من بعده.

وقال المحقق القمى: ولمّا لم يدلّ لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر، فلفظ الطائفة أولى بعدم الدلاله.

وحكى عن السيد المرتضى أنه قال: وربما قالوا: إنّ معنى الآيه ولينذر كلّ واحد منهم قومه.

وقال الآمدى: إنّ الله تعالى أوجب الإنذار على كلّ طائفة من فرقه خرجت للتفقه فى الدّين عند رجوعهم إلى قومهم، أمر بالإنذار، والإنذار هو الإخبار، والأمر للوجوب، و إنّما أمر بالإنذار طلباً للحذر. ولعلّ فى قوله تعالى ظاهره فى الترجى، و هو

مستحيل في حقه تعالى، فتعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجي، وهو الطلب، فكان أمراً بالتحذير، فكان الحذر واجباً.

قال الشيخ الأعظم: دلّت هذه الآية على وجوب الحذر عند إنذار المنذر، من دون اعتبار إفاده خبرهم العلم لتواتر أو قرينه، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

والاستدلال بهذه الآية المباركة يتوقف على إثبات امور:

أحدها: أن يكون المراد إنذار كلّ واحد من النافرين بعضاً من قومهم، لا إنذار مجموع النافرين مجموع القوم؛ لأنّ تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، ويكون على نحو المجموع الانحلاليه لا-المجموعيه، كما أنّ طبع الحال وواقع القضييه يرشد إلى هذا الطريق، وهي السائده في عصورنا.

ثانيها: المراد من الحذر هو التحفظ و التجنب العملي، لا مجرد الخوف النفساني. وهذا الأمر ثابت أيضاً.

ص: ٣٦٧

١. ما هو المراد من الحذر فى هذه الآيه؟
٢. وضح ضمن مثال المراد من قوله تعالى: **وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ .**
٣. اذكر المراد من لفظ الطائفه على رأى المحقق القمى و السيد المرتضى.
٤. اذكر نظر البخارى و الرازى فى باب معنى الطائفه.
٥. اذكر استدلال الآمدى بهذه الآيه على حجيه خبر العدل.
٦. اذكر استدلال الشيخ الأعظم بهذه الآيه.

الأمر الثالث: أن يكون الحذر و التجنب العملي واجباً عند إنذار المنذر، و هذا الأمر أيضاً ثابت؛ لأنّ كلمه (لعلّ) ظاهره في كون ما بعدها غايه لما قبلها، كما يظهر من موارد استعمالها، سواء كان استعمالها في مقام الإخبار عن الأمور الخارجيه كقولك: اشترت داراً لعلّي أسكنها، أم في مقام بيان الأحكام المولويه، و على الثاني، فإن كان ما بعدها أمراً غير قابل للتكليف، كما إذا قيل: تُبّ إلى الله تعالى لعلّه يغفر لك، فيستفاد منها حسن تلك الغايه، و كونها أمراً مرغوباً فيه، و إن لم يصحّ تعلّق التكليف به؛ لعدم كونه فعلاً للعبد كي يصحّ البعث نحوه، و إن كان أمراً قابلاً للتكليف، كما إذا قيل: بلّغ الأحكام إلى العبيد لعلّهم يعملون بها، دلّ الكلام على كونه محكوماً بحكم ما قبلها، من الوجوب أو الاستحباب، و حيث إنّ الحذر جعل في الآيه الشريفه غايه للإنذار الواجب، فيستفاد منها كونه واجباً لا محاله.

وقيل أيضاً في تقريب الاستدلال بها: إنّ كلمه (لعلّ) بعد انسلاخها عن معنى الترجي المستحيل في حقّه سبحانه، ظاهره في الطلب و محبوبيه مدخولها، و هو يلزم وجوب الحذر في المقام، إمّا عقلاً. كما ذكره صاحب المعالم من أنّه لا معنى لحسن الحذر ندباً؛ لأنّه مع قيام المقتضى له يجب الحذر، و مع عدمه لا يحسن للجزم بعدم العقوبه عند عدم تاميه الحجّه، و إمّا شرعاً للإجماع المركّب؛ لأنّ كلّ من قال

بحسنه قال بوجوبه، فلا قائل بالفصل بينهما.

ومعلوم أنّ الحذر غايه للإنذار الواجب، الذي هو أيضاً غايه للنفر الواجب بمقتضى كلمه (لولا) الدالّه على التخصيص و الترغيب، وغايه الواجب إذا كان من الأفعال الاختياريه القابله لتعلّق التكليف بها واجبه لا محاله؛ لأنّ عدم وجوبها ملازم لجواز تركها، وهو ينافى كونه غايه للنفر الواجب. فإذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلّا لغى الإنذار.

والحاصل: أنّ مفاد هذه الآيه المباركه - بعد ضمّ الأمور المذكوره - هو وجوب قبول قول المنذر، والحذر منه عملاً عند إخباره بما تفقّه من الحكم الشرعي، إذا كان المنذر عدلاً، ولا نعني بحجّيه خبر الواحد إلا ذلك، فيكون مفاد الآيه الشريفه مفاد سائر الأدلّه الدالّه على حجّيه قول العدل في الأحكام، وهو المطلوب. (1)

نعم، استشكل سيدنا المحقّق الإمام الراحل على مواضع من هذا الاستدلال، ومن أراد مزيد الاطلاع فليراجع تهذيب الأصول.

التقرير الثاني للاستدلال بآيه النفر

قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً نفي معناه النهي، أي: ليس للمؤمنين أن ينفروا ويخرجوا إلى الجهاد بأجمعهم، ويتركوا النبي صلى الله عليه و آله فريداً وحيداً.

وقيل: إنّ المراد بالنفر هنا الخروج لطلب العلم، وتعلّم الفقه من الرسول صلى الله عليه و آله مباشرة، ولذا خرجوا من البادية إلى مدينه الرسول صلى الله عليه و آله وتركوا بلادهم، فنزلت هذه الآيه وقالت لهم: ما كان لجميع المؤمنين أن ينفروا إلى النبي صلى الله عليه و آله ويخلوا ديارهم، ولكن لينفر إليه صلى الله عليه و آله من كلّ ناحيه طائفه لتسمع كلامه، وتتعلّم الدّين منه، ثمّ ترجع إلى قومها، فتبين لهم ذلك وتندرهم، ونزلت لتفهمهم بأنّ هذا النوع من النفر الجماعي

ص: ٣٧٠

١- (١). فرائد الأصول: ٢٧٧/١؛ فوائد الأصول: ١٨٥/٣؛ تهذيب الأصول: ١٩٥/٢؛ الفصول الغرويّه: ٢٧٢؛ مصباح الأصول: ١٨٣/٢؛ نهايه الأفكار: ١٢٦/٣؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٠٨؛ قوانين الأصول: ٤٣٥.

لا- ضروره له، وليس هو مّا ينبغي؛ لأنّه موجب لشلّ حرّكتهم الاجتماعيه، وتعطيل أعمالهم، فاكتفى الشارع بمجىء طائفه من كلّ فرقه منهم للتفّقه فى الدّين، والقيام بمهمّه تعلّمهم إذا رجعوا إليهم.

وعلى هذه الاستفاده، يكون معنى الفرقة فى الآيه الكريمة الجماعه العظيمة التى تحتاج إلى مُنذر مستقلّ، مثل بنى حرب، أو بنى أسد ونحوهما، لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغه، فيصحّ أن يكون الوجوب واجباً كفاً فى الكلّ، والطائفه ثلاثه فأكثر وحينئذ لا تشمل الآيه خبر الشخص الواحد أو الاثنين.

لكن يمكن دفع ذلك، بأنّه لا- دلالة فى الآيه على أنّه يجب فى الطائفه أن يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع؛ لأنّ الجموع المتقابلة استغراقية انحلاليه لا المجموعيه، كما ذكرناه آنفاً، فالآيه من هذه الناحيه مطلقه، وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالإخبار أو الاثنين حجّه أيضاً.

وإذا صحّت هذه الاستفاده لم تبق حاجه إلى استعراض ما يراد من كلمه (لعلّ)، أو كلمه (الحذر) فى الآيه؛ لعدم توقّف دلالة الآيه عليها، إذ يكفى فى المطلوب ثبوت أنّ هذه مشرّعه من قِبَلِ الله، وإن كان بنحو الترخيص بها؛ لأنّ نفس تشريعها يستلزم تشريع حجّيه نقل الأحكام من المتفّقه، فنفس حجّيه قول النافرين المتفّقين المستفاد من هذه الآيه يكون دليلاً على وجوب الحذر، لا أنّ الحذر عند إنذار النافرين المتفّقين يكون واجباً؛ لأنّه يكون مدخول (لعلّ)، ولفظه (لعلّ) بعد انسلاخها عن معنى الترجى تكون ظاهره فى كون مدخولها محبوباً للمتكلّم، وإذا تحقّق حسن الحذر، ثبت وجوبه، وهكذا سائر الأدلّه التى اقيمت فى ذيل هذه الآيه لا نحتاج إلى إبرامها ونقضها، والله الهادى إلى الصواب. (1)

ص: ٣٧١

١- (١). أصول الفقه: ٧٦/٢-٧٩؛ التبيان: ٣٢٢/٥؛ الأصول العامّة: ٢٠٨؛ مجمع البيان: ٨٣/٥؛ قوانين الأصول: ٤٣٧؛ أنوار الهدايه: ٣٠٨/١؛ فرائد الأصول: ٢٧٩/١.

إنّ دعوى كون (ما) فى (وما كان المؤمنون)، هى للنهى، مخالفه لظاهر الآيه، فلو كان المراد ما ذكر لا-كتفى بقوله: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً، إذ قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ، لإيجاب النفر للتفقه ببركه حرف التحضيض.

ممنوعه: بأنّ عدم الاكتفاء بالجمله الأولى؛ لأجل شبهه عرضت لبعض النازلين خارج المدينة من المسلمين، فى أنّ لزوم التفقه المباشر من النبى صلى الله عليه و آله إنّما هو من قبيل الواجبات العينيه التى لا يسقطها قيام البعض بها عنهم، فنزلت الآيه، بأنّ هذا النوع من النفر الجماعى لا ضروره له، فليست الآيه فى مقام بيان وجوب النفر.

وعلى هذا البيان، ليس المراد بالنهى عن النفر إلا فى مورد شأن نزول الآيه، وإلا فعدم إمكان نفر جميع الأمه فى جميع الأدوار و الأمصار واضح لا يحتاج إلى النهى.

تكميل

*قال المحقق الفخر الرازى: سلّمنا وجوب الحذر عند الإنذار، لكن لا- نسلّم أنّ الإنذار هو الإخبار، فإنّ الإنذار من جنس التخويف، فنحن نحمل الآيه على التخويف الحاصل من الفتوى، بل هذا أولى؛ لأنه أوجب التفقه لأجل الإنذار، والتفقه إنّما يحتاج إليه فى الفتوى لا فى الروايه.

فإن قلت: الحمل على الفتوى متعذّر؛ لأننا لو حملناه على الفتوى لا-ختصّ لفظ (القوم) بغير المجتهدين؛ لأنّ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى المجتهد، لكنّ التقييد غير جائز؛ لأنّ الآيه مطلقه فى وجوب إنذار القوم، سواء كانوا مجتهدين أو لم يكونوا كذلك، أمّا لو حملناه على روايه الخبر لا يلزمنا ذلك؛ لأنّ الخبر كما يروى لغير المجتهد، فقد يروى أيضاً للمجتهد.

ثمّ بعد ذلك نقول: لا يخلو أمّا أن لا يقع اسم الإنذار على الفتوى، أو يقع، فإن لم يقع

فقد حصل الغرض من أن المراد من الإنذار الرواية لا الفتوى، وإن وقع لم يجز جعله حقيقه فيهما، دفعاً للاشتراك، فوجب جعله حقيقه في القدر المشترك، وهو الخبر المخوف، وعلى هذا التقدير يكون متناولاً للرواية و الفتوى جميعاً، وذلك مما لا يضرنا.

قلت: إنه كما يلزم من حمل الإنذار على الفتوى تخصيص لفظ (القوم) بغير المجتهد، يلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ (القوم) بالمجتهد؛ لإجماعنا على أنه لا يجوز للعامي أن يستدل بالحديث، فالتقييد لازم عليكم كما أنه لازم علينا، فعليكم الترجيح، ثم إنه معناه لأن غير المجتهد أكثر من المجتهد، والتقييد كلما كان أقل كان أولى.

وأنه إذا كان المراد من (الإنذار) القدر المشترك بين الفتوى و الرواية، والمأمور به إذا كان مشتركاً فيه بين صور كثيره، كفى في الوفاء بمقتضى الأمر، الإتيان بصوره واحده من تلك الصور؛ لأنه إذا كان المطلوب إدخال القدر المشترك بين الفتوى و الرواية في الوجود، وذلك المشترك يحصل في الفتوى، فالقول بكون الفتوى حجه يكفي في العمل بمقتضى النص، فلا تبقى للنص دلالة على وجوب العمل بالرواية. (١)

وقال الآمدي: أمكن أن يكون المراد به التخويف، لكن يكون ذلك بطريق الفتوى في الفروع والأصول، ونحن نقول به. (٢)

وأجيب عنه: بأن تخصيص الفتوى تحكماً، بل الظاهر الإنذار مطلقاً للعامه بالفتوى، وللخاصه بروايه الأحاديث. (٣)

الخلاصه

الأمر الثالث: أن يكون الحذر و التجنب العملي واجباً عند إنذار المُنذر، وهذا الأمر

ص: ٣٧٣

١- (١). المحصول: ٣/٩٨٩٩٩١.

٢- (٢). الإحكام: ١/٢٩٢.

٣- (٣). فواتح الرحموت: ٢/٢٤٨.

ثابت؛ لأنَّ كلمه (لعلّ) ظاهره فى كون ما بعدها غايه لما قبلها، كما يظهر من موارد استعمالها، فإن كان ما بعدها أمراً يصحّ تعلق التكليف به، كما إذا قيل: بلغ الأحكام إلى العبيد لعلّهم يعملون بها، دلّ الكلام على كونه محكوماً بحكم ما قبلها من الوجوب أو الاستحباب، وحيث إنّ الحذر يُجعل فى الآيه الشريفه غايه للإنذار الواجب يكون واجباً لا محاله. فإذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلّا لغى وجوب الإنذار.

والحاصل: أنّ مفاد هذه الآيه المباركه - بعد ضمّ الأمور المذكوره - هو وجوب قبول قول المنذر و الحذر منه عملاً عند إخباره بما تفقّه من الحكم الشرعى إذا كان المنذر عدلاً، ولا نعى بحجّيه خبر الواحد إلا ذلك.

نعم، استشكل الإمام الراحل على مواضع من هذا الاستدلال.

معنى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً النهى عن النفر، أى: ليس للمؤمنين أن ينفروا إلى الجهاد بأجمعهم، ويتركوا النبى صلى الله عليه و آله فريداً وحيداً.

وقيل: المراد بالنفر هنا الخروج لطلب العلم، والتفقّه فى الدّين من الرسول صلى الله عليه و آله مباشرة، وعليه، خرجوا من البادية إلى مدينه الرسول، وتركوا بلادهم، فنزلت هذه الآيه، وقالت لهم: ما كان لجميع المؤمنين أن ينفروا إلى النبى صلى الله عليه و آله ويخلوا ديارهم، ولكن لينفر إليه من كلّ ناحيه طائفه لتسمع كلامه.

و إذا صحّت هذه الاستفادة لم تبق حاجه إلى استعراض ما يرد من كلمه (لعلّ) أو كلمه (الحذر) فى الآيه؛ لعدم توقّف دلالة الآيه عليها.

ودعوى كون لفظه (ما) فى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً؛ إذ قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ لِيَجَابَ النَّفْرَ لِلتَّفَقُّهِ بِرُكْحِهِ حُرْفُ التَّحْضِيضِ، فلا يمكن الجمع بينهما.

اجيب: بأنّ عدم الاكتفاء بالجمله الأولى؛ لأجل دفع شبهه عرضت لبعض النازلين خارج المدينة من المسلمين.

قال الفخر الرازي: سلّمنا وجوب الحذر عند الإنذار، لكن لا نسلم أنّ الإنذار هو الإخبار، فإنّ الإنذار من جنس التخويف، فنحن نحمل الآيه على التخويف الحاصل من الفتوى، بل هذا أولى؛ لأنه أوجب التفقه لأجل الإنذار، والتفقه إنّما يحتاج إليه في الفتوى لا في الروايه.

فإن قلت: الحمل على الفتوى متعذر؛ لأننا لو حملناه على الفتوى لا يختصّ لفظ (القوم) بغير المجتهدين؛ لأنّ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر، لكن التقييد غير جائز؛ لأنّ الآيه مطلقه في وجوب إنذار القوم، سواء كانوا مجتهدين أو لم يكونوا كذلك.

قلت: إنّه كما يلزم من حمل الإنذار على الفتوى تخصيص لفظ (القوم) بغير المجتهد، يلزم من حمله على الروايه تخصيص لفظ (القوم) بالمجتهد؛ لإجماعنا على أنّه لا يجوز للعامة أن يستدلّ بالحديث، فالتقييد لازم.

و إذا كان المراد من الإنذار القدر المشترك بين الفتوى و الروايه، والمأمور به إذا كان مشتركاً فيه بين صور كثيره، كفى في الوفاء بمقتضى الأمر، الإتيان بصوره واحده من تلك الصور، وذلك المشترك يحصل في الفتوى، فالقول بكون الفتوى حجّه يكفى في العمل بمقتضى النصّ، فلا تبقى للنصّ دلالة على وجوب العمل بالروايه.

١. لماذا يكون الحذر و التجنب العملي عند إنذار المنذر واجباً؟
٢. لِمَ لا يكون معنى لحسن الحذر ندباً مع قيام المقتضى له؟
٣. اذكر علة ترك المسلمين خارج المدينة ديارهم ونفرهم إلى الرسول صلى الله عليه و آله كآفه.
٤. ما هي علة عدم الحاجة إلى استعراض البحث عن كلمه (لعل) أو كلمه (الحذر) في الآيه المباركه؟
٥. لماذا حمل الفخر الرازي وجوب الحذر عند إنذار المنذر على التخويف الحاصل من الفتوى؟
٦. ما هو دليل تعدر حمل الإنذار على الفتوى؟
٧. اذكر جواب الفخر الرازي عن الإيراد المذكور.

**إنَّ المأخوذ في الآيه عنوان التفقّه، فيكون الحذر واجباً عند إنذار الفقيه بما هو فقيه، فلا يشمل إنذار الراوى بما هو راو، فيكون مفاد الآيه حجّيه فتوى الفقيه للعامى، لا حجّيه الخبر. ولا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل فى المقام؛ لعدم ارتباط أحد الأمرين بالآخر.

وبيان آخر: إنَّ الإنذار الذى رتب عليه وجوب الحذر ليس مطلق الإخبار عن الحكم، وإنّما هو عبارته عن الإخبار المشتمل على التخويف الناشئ من أعمال الرأى والاجتهاد فى فقه الأحكام من مفاد الأخبار الصادرة عن الحجج عليهم السلام، ومن المعلوم أنّ الحذر الواجب عقيب هذا الإنذار إنّما يناسب حجّيه فتوى المجتهد، لا حجّيه الخبر الحاكي عن قول الإمام عليه السلام؛ لأنّ وظيفه الراوى ليست إلا- مجرد حكاية الروايه بألفاظها أو بمضمونها، وقضيه حجّيته ليس إلا وجوب تصديقه فيما يحكيه عن الإمام، لا الحذر عند تخويفه وإنذاره، إذ ليس لفهم الراوى بتضمّن الروايه للتحريم أو الوجوب مدخليه فى وجوب الحذر؛ لعدم حجّيه فهمه بالنسبه إلى المنقول إليه كى يجب عليه الحذر، وإنّما ذلك منوط- وجوداً وعدماً- مدار فهم المنقول إليه، وهذا بخلاف فتوى الفقيه، فإنّ الحجّيه فيه بالنسبه إلى المقام إنّما هو رأى المجتهد واعتقاده، وإنّ حجّيه إخباره من جهه كشفه عن رأيه الذى هو الحجّيه عليه، وحيث إنّ رتب وجوب الحذر

على الإنذار الذى هو الإخبار المتضمن للتخويف بما تفقه، يلزمه الاختصاص بمقام حجّيه الفتوى، ووجوب التقليد بمقتضى المناسبه لا- بمقام حجّيه الخبر، ومن ذلك استدلال جماعه بهذه الآيه على وجوب الاجتهاد كفايه، ووجوب التقليد على العامى، (١) كالشيخ الأعظم الأنصارى، حيث قال: فالحق أنّ الاستدلال بالآيه على وجوب الاجتهاد كفايه ووجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

وذكر شيخنا البهائى فى أوّل أربعينه: أنّ الاستدلال بالنبوى المشهور:

مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا (٢)

على حجّيه الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآيه، (٣) وكان فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها؛ لأنّ الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جداً. (٤)

أمّا ما ذكره الشيخ الأنصارى عن الشيخ البهائى، فقد كان نقلاً بالمعنى، لكننا نورد ما هو لفظه:

هذا الحديث مستفيض بين الخاصه و العامه، بل قال بعضهم بتواتره، فإن ثبت أمكن الاستدلال به على أنّ خير الواحد حجّه، ولم أجد أحداً استدللّ به على هذا المطلب، وظنّى أنّ الاستدلال به على ذلك ليس أدون من الاستدلال بآيه فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ. (٥)

وفيه: أنّ التفقه فى زمن المعصومين عليهم السّلام لم يكن بهذه الصعوبه الموجوده فى زماننا، فإنّها حصلت من كثره الروايات، وتعارضها فى العبادات وقتلتها فى المعاملات، فالسلف

ص: ٣٧٨

١- (١). مصباح الأصول: ١٨٧/٢؛ نهايه الأفكار: ١٢٨/٣-١٢٩؛ فوائد الأصول: ١٨٨/٣؛ قوانين الأصول: ٤٣٧؛ أجود التقريرات: ١١٢/٢.

٢- (٢). وسائل الشيعه: ١٨٨/٦٦-٦٧ الباب ٨ من أبواب صفات القاضى.

٣- (٣). الأربعون حديثاً للشيخ البهائى: ١١.

٤- (٤). فرائد الأصول: ٢٨٦/١.

٥- (٥). الأربعون حديثاً للشيخ البهائى: ١١.

من الرّواه كان يصدق عليهم الفقيه بمجرد سماع الحديث وحفظه، لكونهم من أهل اللسان، فكانوا فقهاء كما ورد عنهم عليهم السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا». (١)

فكانوا فقهاء فيما ينقلونه عن الأئمة عليهم السلام، وإذا ثبت حججه خبر الراوى الفقيه بمقتضى الآيه ثبتت حججه خبر الراوى غير الفقيه بعدم القول بالفصل.

وقال المحقق النائيني: وفيه: أنّ الإنذار وإن كان هو الإخبار المشتمل على التخويف، إلا أنه أعم من الصراحة والضمنيه، فإنه يصدق الإنذار على الإخبار المتضمن للتخويف ضمناً، وإن لم يصرح به المُنذر، وإلا لم يصدق الإنذار على فتوى المفتى، فإنه ليس فى الفتوى التصريح بالتخويف، فيشارك الفتوى حينئذ مع الروايه فى أنّ كلّاً منهما يشتمل التخويف ولو ضمناً، ومعه لا يبقى مجال لتخصيص الآيه بمقام الفتوى، مع أنّ المستشكل سلّم صدق الإنذار على الفتوى؛ لأنّ الإخبار بالوجوب أو الحرمة يتضمّن الإخبار بما يستتبع مخالفتها من العقاب. (٢)

الآيه الثالثه - آيه الذكر

اشاره

ومنها قوله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ، (٣) بناءً على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لُغى وجوب السؤال، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛ لأنّ خصوصيه المسبوقه بالسؤال لا دخل فيه قطعاً.

كيفية الاستدلال بها

*قال الأصولى علاء الدين البخارى: أمر بسؤال أهل الذكر، ولم يفرّق بين

ص: ٣٧٩

١- (١). بحار الأنوار: ١٨٤/٢.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٨٨/٣؛ نهايه الأفكار: ١٢٩/٣؛ أجود التقريرات: ١١٢/٢.

٣- (٣). النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

المجتهد وغيره، وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الإخبار بما سمع دون الفتوى، ولو لم يكن القبول واجباً لما كان السؤال واجباً. (١)

وقال الآمدي: ولقائل أن يقول: لا نسلم أن قوله: فَسَيُتْلَوُا صِيغَهُ أمر، وإن كانت أمراً، فلا نسلم أنها للوجوب، وإن كانت للوجوب فيحتمل أن يكون المراد من أهل الذكر أهل العلم، وأن يكون المراد من المسؤول عنه الفتوى، وعلى فرض أن يكون المراد السؤال عن الخبر، فيحتمل أن يكون المراد من السؤال العلم بالمخبر عنه وهو الظاهر، وذلك لأنه أوجب السؤال عند عدم العلم، وإذا كان المطلوب هو حصول العلم من السؤال فذلك إنما يتم بخبر الواحد، لا بما دونه.

وإن سلّمنا أن السؤال واجب على الإطلاق، فلا يلزم أن يكون العمل بخبر الواحد واجباً؛ لأنه من المحتمل أن يجب عليه السؤال حتى يتألف من جواب المجموع التواتر المفيد للعلم، وبتقدير دلاله ذلك على وجوب القبول، لكنّها دلالة ظنيّة، فلا يحتجّ بها في الأصول. (٢)

***قال الشيخ الأعظم الأنصاري (بعدما ذكرناه آنفاً في بيان كيفية الاستدلال بهذه الآية): فإذا سُئِلَ الراوى الذى هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمام عليه السّلام فى خصوص الواقعة، فأجاب: بأنّى سمعته يقول كذا، ووجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداءً؛ إنى سمعت الإمام عليه السّلام يقول كذا؛ لأنّ حجّيه قوله هو الذى أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله كما لا يخفى. (٣)

قد اورد على هذا الاستدلال:

أولاً: بأنّ تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر فى أنّ الغرض منه حصول

ص: ٣٨٠

١- (١). كشف الأسرار: ٥٤٢/٢.

٢- (٢). الإحكام: ٢٩٥/١.

٣- (٣). فرائد الأصول: ٢٨٨/١؛ نهايه الأفكار: ١٣٠/٣؛ مصباح الأصول: ١٨٩/٢.

العلم، لا التعبد بالجواب، كما يقال في العرب: سَلَّ إن كنت جاهلاً.

ويؤيده أن الآيه المباركه وارده في اصول الدين، وعلامات النبي صلى الله عليه وآله التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً؛ ولأن خبر الواحد لا يكون حججه في اصول الدين.

وثانياً: إن كان الاستدلال بظاهر الآيه، فظاهرها بمقتضى السياق إرادته علماء أهل الكتاب من اليهود والنصارى، فعلى هذا يكون مورد هذه الآيه هي النبوه و المأمورون بالسؤال هم عوام اليهود.

و إن كان مع قطع النظر عن سياقها فيه: أنه ورد في الأخبار المستفيضه أن أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام، وقد عقد ثقه الإسلام الكليني (1) في اصول الكافي باباً لذلك، وقال

ص: ٣٨١

١- (١). هو الشيخ الأجل، قدوه الأنام، وملاذ المحدثين العظام، ومروّج مذهب الاثنا عشرية في عصر غيبه الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، الملقب بثقه الإسلام، ألف الكافي الشريف الذي هو من أجل الكتب الإسلامية، وأعظم المصنّفات الإماميه، وأقدم الصحاح الأربعة التي عليها المعول عندهم، والذي لم يعمل للإماميه مثله. قال المولى محمد أمين الاسترآبادي في حقه: سمعنا عن مشايخنا وعلماثنا أنه لم يصنّف في الإسلام كتاباً يوازيه أو يدانيه. وقال محمد تقى المجلسي: والحقّ أنّه لم يكن مثله فيما رأيناه في علمائنا، وكلّ من يتدبّر في أخباره وترتيب كتابه، يعرف أنّه كان مؤيداً من عند الله تبارك وتعالى. وقال ابن الأثير: وهو من أئمه الإماميه وعلماثهم، وقال أيضاً بعدما عدّه من مجددي الإماميه على رأس المئة الثالثه: أبو جعفر محمد بن يعقوب الرازي، الإمام على مذهب أهل البيت، عالم في مذهبهم كبير، فاضل عندهم مشهور. مقدّمه اصول الكافي: ٢١/١. مات أبو جعفر الكليني ببغداد سنة ٣٢٩ ودفن بباب الكوفه. راجع: جامع الأصول لابن الأثير، الباب الرابع من كتاب النبوه، حيث خرج حديثاً من صحيح أبي داود عن النبي صلى الله عليه وآله أنّ الله يبعث لهذه الأمه عند رأس كلّ مئه سنه من يجدد لها دينها... والأجدد أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعه من الأكابر المشهورين على رأس كلّ مئه يجددون للناس دينهم، ويحفظون مذاهبهم التي قلّدوا فيها مجتهديهم وأئمّتهم، ونحن نذكر المذاهب المشهوره في الإسلام التي عليها مدار المسلمين في أقطار الأرض، وهي: مذهب الشافعي، وأبي حنيفه، ومالك، وأحمد، ومذهب

فيه: «باب أنّ أهل الذّكر الذين أمر الله تعالى الخلق بسؤالهم هم الأئمّه عليهم السّلام» وأورد فيه تسعه أحاديث. (١)

وقد أجاب عن هذا الإيراد السيد الفقيه المجاهد في مفاتيح الأصول: بأنّه لا يجوز الاعتماد على هذه الأخبار في إثبات ذلك؛ لضعف إسنادها باشتمالها على عدّه رواه ضعاف، والمشتريكين بين الثقه وغيره، وعلى من لم يعلم حاله أصلاً، ومع هذا، فقد يناقش في دلالتها بإمكان التخصيص بصوره التمكن من الوصول إليهم عليهم السّلام، ففي صورته عدمه يرجع إلى عموم اللفظ.

(٢)

وقال الشيخ الأعظم في ردّ سيده الأستاذ: وفيه نظر؛ لأنّ روايتين منها صحيحتان، وهما روايه محمّد بن مسلم الحديث رقم ٧، وروايه الوشاء الحديث رقم ٣، وروايه أبي بكر الحضرمي حسنه أو موثقه.

نعم، ثلاث روايات اخر منها لا تخلو من ضعف، ولا تقدر قطعاً. (٣)

ولا ينافي ذلك (أي: المراد من أهل الذّكر هم الأئمّه عليهم السّلام) كون مورد هذه الآيه النبوه، والمأمورون بالسؤال هم عوامّ اليهود؛ لأنّ أهل الذّكر عنوان عام يشمل الجميع، ويختلف باختلاف الموارد، ففي مقام إثبات النبوه بما وصف الله نبيه في الكتب السماويه، يكون المراد من أهل الذّكر علماء اليهود والنصارى، ولا يصحّ أن يراد في

ص: ٣٨٢

١- (١). الأصول من الكافي: ١/٢١٠-٢١٢.

٢- (٢). مفاتيح الأصول: ٥٩٧.

٣- (٣). فرائد الأصول: ١/٢٩٠.

هذا المقام الأئمة عليهم السّلام؛ لأنّ الإمامه فرع النبوه، فكيف يمكن إثبات النبوه بالسؤال عن الإمام الذى تثبت إمامته بنص من النبى صلى الله عليه وآله.

نعم، بعد إثبات النبوه و الإمامه يكون الأئمه عليهم السّلام أهل الذّكر، فلا بدّ من السؤال منهم فيما يتعلّق بالأحكام الشرعيه، كما أنّ أهل الذّكر فى زمان الغيبه هم الرواه بالنسبه إلى الفقهاء، والفقهاء بالنسبه إلى العوام، والمعنى واحد فى الجميع، إنّما الاختلاف فى المصاديق بحسب الموارد.

وبالجمله: فإنّ المتبادر من هذه الآيه وأمثالها إرادته وجوب السؤال لتحصيل العلم بالواقع، كما يقال لمن ينكر شيئاً لعدم العلم به: سئل فلاناً إن كنت لا تعلم، فالمراد فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون حتّى تعلمون، لا- وجوب السؤال للعمل بالجواب تعديداً، فعلى هذا تختصّ الآيه بباب التقليد؛ لظهورها فى السؤال عن أهل الذّكر و العلم بما هم أهل الذّكر و العلم عمّا هم عالمون به، ومن المعلوم أنّ مثل ذلك إنّما يناسب مقام الفتوى وحجّيه الرأى، لا مقام الروايه ونقل مسموعاته ومبصراته الخارجيه. (1)

ويؤيد ما ذكرناه فهم عدّه من الفقهاء، حيث استدّلوا على وجوب التقليد على العامى بهذه الآيه المباركه.

وقد استدّل بآيات اخر على حجّيه خبر الواحد، ولكن يعرف الجواب عنها بما ذكر فى الجواب إلى الآن، والله الهادى إلى الصواب.

الخلاصه

إنّ المأخوذ فى الآيه هو عنوان التفقه، فيكون الحذر واجباً عند إنذار الفقيه بما هو فقيه، فلا يشمل إنذار الراوى بما هو راو، فيكون مفاد الآيه حجّيه فتوى الفقيه للعامى،

ص: ٣٨٣

١- (١). مفاتيح الأصول: ٥٩٤-٥٩٧؛ نهايه الأفكار: ٣/١٣٠-١٣١؛ مصباح الأصول: ٢/١٨٩١٩٠؛ الفصول الغرويه: ٢٧٦-٢٧٧؛ منتهى

الدرايه: ٤/٤٨٦-٤٩٠.

لا- حجّيه خبر الراوى، ولا- يمكن التمسّك بعدم القول بالفصل فى المقام؛ لعدم ارتباط أحد الأمرين بالآخر، لأنّ وظيفة الراوى ليست إلا مجرد حكاية الروايه بألفاظها أو بمضمونها، وقضيه حجّيته ليس إلا وجوب تصديقه فيما يحكيه عن الإمام، لا الحذر عند إنذاره وتخويفه، وإنّما ذلك منوط وجوداً وعدمًا مدار فهم المنقول إليه، وهذا بخلاف فتوى الفقيه، فإنّ الحجّ فيه بالنسبه إلى المقلّد إنّما هو رأى المجتهد واعتقاده.

قال علاء الدّين البخارى فى الاستدلال بآيه السؤال: أمر بسؤال أهل الذّكر، ولم يفرّق بين المجتهد وغيره، وسؤال المجتهد لغيره منحصر فى طلب الإخبار بما سمع دون الفتوى، ولو لم يكن القبول واجباً لما كان السؤال واجباً.

وقال الآمدى: فيحتمل أن يكون المراد من أهل الذّكر أهل العلم، وأن يكون المراد من المسؤول عنه الفتوى، وعلى فرض أن يكون المراد السؤال عن الخبر، فيحتمل أن يكون المراد من السؤال العلم بالمخبر عنه وهو الظاهر؛ وذلك لأنّه أوجب السؤال عند عدم العلم.

نعم، إنّ الاستدلال بآيه السؤال مبنى على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلّا لُغى وجوب السؤال، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛ لأنّ خصوصيه المسبوقيه بالسؤال لا دخل فيه قطعاً.

وأورد عليه أولاً: إنّ تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر فى أنّ الغرض منه حصول العلم، لا التعيّد بالجواب، كما يقال فى العرف: سلّ إن كنت جاهلاً.

وثانياً: إنّ كان الاستدلال بظاهر الآيه، فالمراد من أهل الذّكر علماء أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وإن كان مع قطع النظر عن سياقها، فيمكن أن يقال: إنّ المراد من أهل الذّكر هم الأئمّه عليهم السّلام كما ورد فى الأخبار المستفيضه.

نعم، استشكل صاحب مفاتيح الأصول على كون المراد من أهل الذّكر الأئمّه عليهم السّلام: بأنّه لا يجوز الاعتماد على هذه الأخبار فى إثبات ذلك، لضعف إسنادها.

وقال الشيخ الأعظم: وفيه نظر؛ لأنّ روايتين منها صحيحتان.

وبالجملة: إنّ المتبادر من هذه الآيه وأمثالها إرادته وجوب السؤال لتحصيل العلم بالواقع، فعلى هذا تختصّ الآيه بباب التقليد؛ لظهورها في السؤال عن أهل الذّكر و العلم بما هم أهل الذّكر و العلم عمّا هم عالمون به، ومن المعلوم أنّ مثل ذلك إنّما يناسب مقام الفتوى وحجّيه الرأى لا مقام الروايه.

ص: ٣٨٥

١. لِمَ لا يشمل عنوان التفقه الراوى بما هو راو؟
٢. لِمَ لا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل فى المقام؟
٣. اذكر عله فرق التفقه فى زماننا مع زمن صدر الإسلام.
٤. ما هى كيفية الاستدلال بآيه السؤال؟
٥. اذكر الإيراد الأول على الاستدلال بهذه الآيه.
٦. اذكر إيراد السيد المجاهد صاحب مفاتيح الأصول وجواب الشيخ الأنصارى عنه.
٧. لِمَ لا يكون التنافى بين كون المراد من أهل الذكر الأئمه عليهم السلام وكون مورد هذه الآيه النبوه و المأمور بالسؤال عوام اليهود؟

﴿إنَّ النبي صلى الله عليه و آله قبل خبر بريره في الهدايا، وخبر سلمان في الهدية و الصدقه حين اتى بطبق رطب، فقال: هذا صدقه، فلم يأكل منه، وأمر أصحابه بالأكل، ثم اتى بطبق رطب وقال: هذا هديه، فأكل وأمر أصحابه بالأكل، ولأنه عليه الصلاة و السلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام، و هذا أولى من الأول، لجواز أن يحصل النبي صلى الله عليه و آله علماً بصدقهما، على أنه إنما يدل على القبول دون الوجوب.

وكان رسول الله صلى الله عليه و آله يقبل أخبار الجواسيس و العيون المبعوثه إلى أرض العدو، وقد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبي صلى الله عليه و آله أنه بعث الأفراد إلى الآفاق لتبليغ رساله و تعليم الأحكام، فإنه بعث علياً عليه السلام إلى اليمن أميراً، وبعده بعث معاذاً أيضاً إلى اليمن أميراً لتعليم الأحكام و الشرائع، وبعث دحيه بن خليفه الكلبي بكتابه إلى قيصر أو هرقل بالروم، وولّى على الصدقات مالك بن نويرة و الزبرقان بن بدر، ولم يذكر في موضع مع أنه بعث في وجه واحد عدداً يبلغون حدّ التواتر، و قد ثبت باتّفاق أهل السّير أنه كان يلزمهم قبول قول رسوله و ساعاته و حكّامه، و إن احتاج في كلّ رساله إلى إنفاذ عدد التواتر لم يفِ بذلك جميع أصحابه، ولخلت دار هجرته من أصحابه و أنصاره،

وتمكن منه أعداؤه، وفسد النظام و التدبير، وذلك وهم باطل قطعاً، فتبين بهذا أن خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر، وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفه. (١)

قال العلامة الفتازاني: إن قيل: هذه أخبار آحاد، فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حججه، وهو مصادره على المطلوب؟

قلنا: تفاصيل ذلك و إن كانت آحاد، إلا أن جملتها بلغت حد التواتر، كشجاعه على عليه السلام، ووجود حاتم، و إن لم يلزم التواتر، فلا أقل من الشهره. (٢)

وقال أبو بكر الرازي الجصيص: و أما ما يدل على لزوم خبر الواحد من جهه السنه، فما روى عن النبي صلى الله عليه و آله من الأخبار الموجهه لقبول خبر الواحد فى الأحكام من وجوه مختلفه:
فمنها قوله صلى الله عليه و آله:

نُصِرَ اللهُ امرءاً سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها إلى من يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه إلى من هو أفقه منه.
وقوله صلى الله عليه و آله فى حجّه الإسلام:

ليبلغ الشاهد الغائب، ففعل بعض من تبلغه أوعى له من بعض من سمعه.

وما روى عنه صلى الله عليه و آله أنه أمر أن ينادى فى أيام التشريق: «أنها أيام أكل وشرب وبعال...». (٣)

و هذه الأخبار و إن كان ورودها من طريق الآحاد، فإنها من الأخبار الشائعه المستفيضه فى الأئمه، و قد تلقتها واستعملتها فى نقل العلم و أدائه إلى من لم يسمعه. (٤)

ص: ٣٨٨

١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٧/٢؛ كشف الأسرار: ٥٤٢/٢-٥٤٣؛ أصول الجصيص: ٥٤٩/١؛ روضه الناظر وجته المناظر: ٧١؛ نزهه خاطر: ١٨٨؛ المستصفي: ٤٤١/١-٤٥٠؛ الإحكام: ٢٩٥/١-٢٩٦؛ المحصول: ٩٩٦/٣؛ فواتح الرحموت: ٢٤٧/٢؛ إرشاد الفحول: ١١٤/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٦٨/١؛ المهذب: ٦٩٤/٢؛ البحر المحيط: ٣٢٠/٣-٣٢١.

٢- (٢). شرح التلويح على التوضيح: ٧/٢؛ الإحكام: ٢٩٩/١.

٣- (٣). أصول الجصيص: ٥٤٧/١.

٤- (٤). المصدر: ٥٤٨/١.

خبر المشهور عند علماء الحنفية وبعض الشافعية يفيد علم طمأنينه، قال عيسى بن أبان، وسعد الدين التفتازاني من أصحاب الحنفية: المشهور يوجب علم طمأنينه، لا علم يقين، فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد، حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تعدل النسخ، وإن لم يجز النسخ به مطلقاً.

والطمأنينه زياده توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته، فإن كان المدرك يقيناً فاطمئنانها زياده اليقين وكمالها، كما يحصل للمتيقن بوجود مكّه بعدما يشاهدها، وإليه الإشارة بقوله تعالى حكاية: **وَ لَكِنْ لِيُطَمِّنَنَّ قَلْبِي** ، (١) وإن كان ظنّاً فاطمئنانها رجحان جانب الظنّ، بحيث يكاد يدخل في حدّ اليقين وهو المراد هنا، وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهه إلا عند ملاحظه كونه آحاد الأصل. (٢)

*** وأيضاً استدل الزيدية بالنسبه طبق رأى أكثر الأصوليين من جمهور العامه حذو النعل بالنعل، وأشار إليه أحمد بن يحيى بن المرتضى، حيث قال: والوجه الثانى: أنه تواتر لنا إطباق التابعين وفقهاء الأمصار على قبول الاخبار التى يرويهما الآحاد، الوجه الثالث: أننا عرفنا ذلك من فعله صلى الله عليه وآله؛ لبعثه الرواه و العمال إلى الجهات النائيه ليرووا عنه ما يجب عليهم فى أموالهم، وألزمهم قبول أخبارهم. (٣)

الاستدلال بالسنة على حجيه خبر الواحد عند الإماميه

*** من البديهي أنه لا يصح الاستدلال على حجيه خبر الواحد بنفس خبر الواحد؛

ص: ٣٨٩

١- (١). البقره: ٢٦٠.

٢- (٢). شرح التلويح على التوضيح: ٥/٢؛ كشف الأسرار: ٥٣٤-٥٣٥؛ المهذب: ٦٨٤/٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٥٤/١.

٣- (٣). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٨٣؛ صفوه الاختيار: ١٨١.

فإنه دور ظاهر، بل لا بد أن تكون الأخبار المستدل بها على حججه الخبر العدل معلومه الصدور من المعصومين، أما بتواتر، أو قرينه قطعيه، ولا شك في أنه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون.

نعم، قيل: هي متواتره معني، كما يظهر من الشيخ الحرّ صاحب الوسائل، حيث قال: قد تواترت الأحاديث، بل تجاوزت حدّ التواتر المعنوي بمراتب في وجوب العمل بأحاديث الكتب المعتمده مطلقاً، وفي وجوب العمل بروايات الثقات. (١)

وقال المحقق الأصولي الكبير الآخوند الخراساني: إنَّها متواتره إجمالاً، بمعنى: إنَّه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السّلام. (٢)

توضيحه: هذه الأخبار وإن لم تكن متواتره لفظاً ومعني، لاختلاف ألفاظها ومضامينها، ولكنها ليست أخباراً آحاد حتى يلزم الدور؛ لأنَّها متواتره إجمالاً، بمعنى: إنَّه يعلم إجمالاً بصدور بعض هذه الروايات على اختلاف مضامينها عن المعصوم عليه السّلام، وتسميه ذلك بالتواتر مسامحه ظاهره.

أقول: دعوى أنَّها متواتره معني غير بعيد، إذ المتتبع في جوانب السنّه يكاد يقطع جزماً بتواتر الأخبار الواردة في هذا المعني.

وبناءً على ما أوضحنا، فقد استدلوا على حججه خبر الواحد بالسنّه قولاً وفعلاً وتقريراً.

ص: ٣٩٠

١- (١). الفوائد الطوسيه: ٣١٦ فائده ٧٤.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٩٧/٢. وقال المحقق العراقي: ثم إنَّ هذا كله بناءً على ثبوت التواتر المعنوي للأخبار المزبوره، وأمّا بناءً على المنع عنه فلا- أقلّ من تواترها إجمالاً. نهايه الأفكار: ١٣٦/٣. وقال الزركشي من الشافعيه: إنَّ الشافعي لم يستدلّ بحديث واحد، وإنَّما ذكر نحواً من ثلاثئه حديث، وذكر وجه الاستدلال فيها، فالمجموع هو الدال عليه. البحر المحيط: ٣٢١/٣.

فثمه طوائف من الروايات التي يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحججه خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعه.

الطائفه الأولى من الروايات

ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجحات، كالأعدل، والأصدق، والمشهور، ثم التخيير عند التساوى، حيث إنها ظاهره الدلاله بالدلاله الالتراميه على حججه خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض، ومن الواضح أنه ليس مورد الأخبار العلاجيه الخبرين المقطوع صدورهما؛ لأنّ المرجحات المذكوره فيها لا تناسب العلم بصدورهما، مضافاً إلى أنّ وقوع المعارضه بين مقطوعى الصدور بعيد في نفسه؛ لأنّ الترجيح بالأوثقيه والأعدليه لا يكاد يمكن إلا مع عدم العلم بالصدور و المضمون عن المعصومين عليهم السّلام، ولولا- أنّ خبر الواحد الثقة حجّه لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين، ولا- معنى للترجيح بالمرجحات المذكوره و التخيير عند عدم المرجح.

الطائفه الثانيه من الروايات

ما ورد في إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحاب الأئمه عليهم السّلام، بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى و الروايه، مثل إرجاعه عليه السّلام إلى زراره بقوله عليه السّلام: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس». مشيراً إلى زرارته. (١)

وقوله عليه السّلام: «و أما ما رواه زرارته عن أبي عليه السّلام فلا يجوز ردّه». (٢)

وقوله عليه السّلام لعلى بن المسيب بعد السؤال عمّن يأخذ عنه معالم الدّين: «عليك بزكريا بن آدم، المأمون على الدّين و الدّنيا». (٣)

ص: ٣٩١

١- (١). الوسائل: ١٠٤/١٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). المصدر: ١٠٦.

وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهتدي: ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقه أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم. (١)

قال الشيخ الأعظم: وظاهر هذه الرواية أنّ قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقه يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه. (٢)

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها اعتبار الخبر الموثوق به، وهي كثيرة مستفيضه، (٣) بل قال المحقق ضياء الدين العراقي: إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره المتواتره الدالّه على وجوب الرجوع إلى الثقات من رواه الحديث في أخذ معالم الدين، ولا يخفى أنّ التواتر المدعى في تلك الأخبار وإن لم يكن لفظياً، إلا أنه يكون معنوياً؛ لوضوح كون الجمع بصدده بيان معنى واحد، وهو حجّيه قول الثقة، ووجوب العمل على طبقه. (٤)

الخلاصه

قَبِلَ النبي صلى الله عليه وآله خبر يريره في الهدايا، وخبر سلمان في الهديه و الصدقه حين اتى بطبق رطب، ولأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام، وهذا أولى من الأول، كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقبل أخبار الجواسيس و العيون المبعوثه إلى أرض العدو.

ولم يذكر في موضع واحد أنه بعث في وجه واحد عدداً يبلغون حدّ التواتر، وإن احتاج مع كل رساله إلى إنفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع أصحابه، ولفسد النظام و التدبير.

إن قيل: هذه أخبار آحاد، فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجّيه، و هو مصادره على المطلوب؟

ص: ٣٩٢

١- (١). المصدر: ١٠٧.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٣٠٠/١.

٣- (٣). فوائد الأصول: ١٩٠/٣.

٤- (٤). نهاية الأفكار: ١٣٤/٣.

قلنا: تفاصيل ذلك و إن كانت آحاد، إلا أنّ جملتها بلغت حدّ التواتر، و إن لم يلزم التواتر، فلا أقلّ من الشهره.

و خبر المشهور عند علماء الحنفية و بعض الشافعية يفيد علم الطمأنينه، و الطمأنينه زياده توطين و تسكين يحصل للنفس على ما أدركته.

و من البديهى أنّه لا يصحّ الاستدلال على حجّيه خبر الواحد بنفس خبر الواحد؛ فإنّه دورّ ظاهر، فلا بدّ أن تكون الأخبار المستدلّ بها معلومه الصدور، أمّا بتواتر، أو قرينه قطعيه، و لا شكّ فى أنّه ليس فى أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه فى هذا المضمون، و لا بدّ من أن تكون متواتره معنى، و لا أقلّ من أن تكون متواتره إجمالاً.

ثم استدلّوا على حجّيه خبر الواحد بالسّنّه قولاً و فعلاً و تقريراً.

أمّا السّنّه القولية، فطوائف من الروايات التى يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجّيه خبر الواحد.

الطائفة الأولى: ما ورد فى الخبرين المتعارضين فى الأخذ بالمرّجحات، حيث إنّها ظاهره الدلاله بالدلاله الالتزاميه على حجّيه خبر الواحد فى نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض، و لولا أنّ خبر الواحد الثقة حجّه لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين، و لا معنى للترجيح بالمرّجحات المذكوره.

الطائفة الثانيه: ما ورد فى إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحاب الأئمّه عليهم السّلام، بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى و الروايه.

نعم، قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوى، فلذا سأل عن وثاقه يونس ليرتبّ عليه أخذ المعالم منه.

و هذه الأخبار كثيره مستفيضة، بل قال المحقّق العراقى: إنّها متواتره و دالّه على وجوب الرجوع إلى الثقات من رواه الحديث فى أخذ معالم الدّين.

١. لماذا لم يرسل النبي صلى الله عليه وآله مع كل رسالة عدداً يبلغون حدّ التواتر؟
٢. خبر بريره وسلمان وغيرهما في قبول الهدايا و الصدقات وإرسال الأفراد إلى الآفاق كلّها أخبار آحاد، فكيف يستدلّ بها على حجّيه خبر الواحد، والحال هذه مصادره على المطلوبات بالجواب؟
٣. كيف يستدلّ بالأخبار المستفيضة أو المشهورة على حجّيه خبر الواحد؟
٤. ضمن مثال عزّف الطمأنينه. وهات بالجواب.
٥. لم لا يصحّ الاستدلال على حجّيه خبر الواحد بنفس خبر الواحد؟
٦. اذكر كيفيه دلالة الأخبار العلاجيه على حجّيه خبر الواحد.
٧. اذكر كلام الشيخ الأعظم تعقيباً على روايه سؤال عبد العزيز بن المهتدي.
٨. ما هو التواتر المدّعى في الطائفة الثانيه؟

الطائفه الثالثه من الروايات

**ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء،على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبه إلى أهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبه إلى أهل العمل بالروايه،مثل قوله عليه السّلام في خبر الاحتجاج:

و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا،فإنّهم حجّتي عليكم،وأنا حجّ الله عليهم. (١)

ومثل الروايه المحكيه عن العده من قوله عليه السّلام:

إذا نزلت بكم حادثه لاتجدون حكمها فيما روى عنّا،فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السّلام. (٢)

و هذه الطائفه أيضاً كثيره،ودلالاتها على المطلوب ظاهره.

الطائفه الرابعه من الروايات

ما ورد عنهم عليهم السّلام من الترغيب في الروايه و الحثّ على كتابتها وإبلاغها،مثل الحديث النبوي المستفيض-بل المتواتر (٣)-:

ص: ٣٩٥

١- (١). الاحتجاج: ٢/٢٨٣؛ كمال الدّين: ٤٨٤؛ الغيبه للطوسي: ٢٩١.

٢- (٢). وسائل الشيعه: ١٨/٦٤ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي.

٣- (٣). الأربعون للشيخ البهائي: ١١؛ رساله الأربعين الهاشميه: ٧، نعم ادّعى العلّامه المجلسي في أربعينه التواتر المعنوي للأخبار الوارده بهذا المضمون؛ فرائد الأصول: ١/٣٠٧.

مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، يَنْتَفِعُونَ بِهَا فِي أَمْرِ دِينِهِمْ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا. (١) و (٢)

ومثل قوله عليه السلام للراوى:

اكتب وُبْتُ علمك فى بنى عمّك؛ فإنه يأتى زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم. (٣)

ومثل ما ورد مستفيضاً- بل متواتراً- من قولهم عليهم السلام: «اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا». (٤)

ومثل ما عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس فى مسجد الخيف، فقال:

نُصِرَ اللهُ عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها، وبلغها من لم يسمعها، فزُبَّ حامل فقه غير فقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

الحديث. (٥)

الطائفة الخامسة من الروايات

ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم، والتحذير من الكذابين، مثل الحديث المتواتر عن النبى صلى الله عليه وآله: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلَيْتَبُؤًا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». (٦)

ص: ٣٩٦

١- (١). صنّف كثير من علماء الفريقين الأربعينيات فى الأبواب و الموضوعات المختلفة. راجع: الذريعة إلى تصانيف الشيعة؛ وكشف الظنون.

٢- (٢). بحار الأنوار: ١٥٦/٢؛ وسائل الشيعة: ٦٦/١٨-٦٧ الباب ٨ من أبواب صفات القاضى.

٣- (٣). وسائل الشيعة: ٥٦/١٨ الباب ٨ من أبواب صفات القاضى.

٤- (٤). المصدر: ٨٨/١٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى.

٥- (٥). المصدر: ٦٣/١٨ الباب ٨ من أبواب صفات القاضى.

٦- (٦). المصدر: ١٥٣/١٨ الباب ١٤ من أبواب صفات القاضى؛ صحيح البخارى: ١٠٢ الباب ٣٨، باب إثم من كذب على النبى - صلى الله عليه وسلم -؛ صحيح مسلم: ٤٨ الباب ٢، باب تغليظ الكذب على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

وهذه تدلّ على المفروغيه عن حجّيه خبر الأحاد؛ إذ لو كانوا مقتصرين في الحجّيه على خصوص الخبر المتواتر لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كلّ حال غير مقبول عند المسلمين.

الطائفة السادسة من الروايات

الأخبار الآمره بالرجوع إلى الثقات كقوله عليه السّلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا». (١)

الطائفة السابعة من الروايات

الأخبار الواردة في الرجوع إلى كتب بنى فضال و الشلمغاني، والأخذ بروايتها وترك آرائهم، مثل ما ورد عن عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح، قال: سئل الشيخ -يعنى أبا القاسم- عن كتب ابن أبي العزافر بعد ما ذمّ وخرجت فيه اللعنه، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمّد الحسن بن على العسكري صلوات الله عليهما و قد سئل عن كتب بنى فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال صلوات الله عليه: «خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا». (٢)

ومن استعراض جميع هذه الطوائف نرى أنّ الحجّيه مجعوله فيها لخبر الثقة بما أنّه ثقّه.

قال الشيخ الأعظم بعد نقله هذه الطوائف من الأخبار: إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمّه عليهم السّلام بالعمل بالخبر، وإن لم يفسد القطع، وقد ادّعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، حيث قال: وهذا أمرٌ وجداني، يساعده

ص: ٣٩٧

١- (١). وسائل الشيعه: ١٠٨/١٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

٢- (٢). الغيبه للطوسي: ٣٨٩٣٩٠؛ بحار الأنوار: ٣٥٨/٥١؛ وسائل الشيعه: ١٠٣/١٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

الأحاديث المتواتره فى الأمر بالعمل بخبر الثقة. (١)

إلّا أنّ القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء، ويقبّحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّت عليه ألفاظ (الثقة) و(المأمون) و(الصادق) وغيرها الواردة فى الأخبار المتقدمه، وهى أيضاً مُنْصَرَفٌ إطلاقاً غيرها. (٢)

تتميم

كما ذكرنا سابقاً أنّ الاستدلال بهذه الأخبار متوقّف على ثبوت تواترها لتكون مقطوعه الصدور، وإلّا فلا يصحّ الاستدلال بها كما هو ظاهر، ولا ينبغى الشكّ فى كونها متواتره إجمالاً، بمعنى العلم بصدور بعضها عن المعصوم عليه السّلام، وتوضيح ذلك يتمّ ببيان أقسام التواتر، وهى:

الأوّل: التواتر اللفظى، وهو اتفاق جماعه امتنع اتفاقهم على الكذب عادةً على نقل خبر بلفظه، كتواتر ألفاظ الكتاب الصادره عن لسان النبى صلى الله عليه وآله، وكحديث: «مَنْ كَذَبَ عَلَىَّ مَتَعَمَّداً فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». (٣)

فهى متواتره عند جمهور العلماء. (٤)

الثانى: التواتر المعنوى، وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع الاختلاف فى الألفاظ، سواء كانت دلالة الألفاظ على المضمون بالمطابقه أم بالتضمّن أم بالالتزام أو بالاختلاف، كالأخبار عن شجاعه على عليه السّلام، ووجود حاتم.

الثالث: التواتر الإجمالى، وهو ورود عدّه من الروايات التى يعلم بصدور بعضها

ص: ٣٩٨

١- (١). وسائل الشيعه: ٩٣/٢٠ الفائده الثامنه.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٣٠٩/١.

٣- (٣). وسائل الشيعه: ١٥٣/١٨؛ صحيح البخارى: ١٠٢ الباب ٣٨؛ صحيح مسلم: ٤٨ الباب ٢.

٤- (٤). وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ٩٢٩٣؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٥٢/١.

مع عدم اشتغالها على مضمون واحد، وهذا مما لا مجال للإنكاره، فإن كثرة الأخبار المختلفه ربما تصل إلى حدّ يقطع بصدور بعضها، وإن لم يتميز بعينه، والوجدان أقوى شاهد وأوضح دليل عليه.

فتحصّل -إلى هنا- أنّ التواتر الإجمالى فى هذه الطوائف السبع من الأخبار غير قابل للإنكار، ومقتضاه الالتزام بحجّيه الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكوره فى هذه الأخبار، فيحكم بحجّيه الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيات، باعتبار كونه القدر المتيقّن من هذه الأخبار الدالّه على الحجّيه.

قال المحقّق النائينى: إنّ الأخصّ منها هو ما دلّ على حجّيه خبر الثقة، فبناءً على تحقّق التواتر الإجمالى، تثبت حجّيه الخبر الموثوق به. (١)

أورد عليه:

أولاً: إنّ ظاهر جمله منها اعتبار العدالة، وبعضها ظاهر فى اعتبار كونه إمامياً، وبعضها ظاهر فى اعتبار الوثاقه، فالقدر المتيقّن منها هو الجامع للعدالة و الوثاقه، إذ النسبه بين العادل و الموثوق به هى العموم من وجه، فبناءً على التواتر الإجمالى لا يستفاد منها إلا حجّيه الخبر الصحيح الأعلائى. (٢)

وثانياً: إنّ العلم بصدور البعض لا يمكن الاستدلال به على حجّيه قول الثقة مطلقاً، إذ من المحتمل أن يكون الصادر منهم عليهم السلام ما يدلّ على حجّيه قول الثقة إذا كان جامعاً لشرائط خاصّه، وبالجملة العلم بصدور البعض لا يكفى فى استنتاج الأعمّ، على أنّه يمكن منع التواتر؛ لأنّها مع كثرتها منقوله عن عدّه كتب خاصّه لا تبلغ حدّ التواتر، واشتروطوا فى تحقّق التواتر كون الطبقات عامّتها متواتره و التواتر فى جميعها ممنوع. (٣)

ص: ٣٩٩

١- (١). فوائد الأصول: ٣/١٩٠؛ أجود التقريرات: ٢/١١٤.

٢- (٢). مصباح الأصول: ٢/١٩٤.

٣- (٣). تهذيب الأصول: ٢/١٩٩.

فقد ذكرنا سابقاً ما تواتر من إنفاذ رسول الله صلى الله عليه وآله أمرائه وقضاته، ورسله وسعاته إلى الأطراف، وهم آحاد، ولا يرسلهم إلا لتبليغ الأحكام، وقبض الصدقات، وحلّ العهود، فلو كان خبر الثقة ليس بحجّه لما كان معنى لهذا الإرسال الملازم لتكليف المسلمين بالأخذ عنهم. (١)

الخلاصة

الطائفة الثالثة: الروايات التي تدلّ على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء، على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم وروايتهم.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترغيب في الرواية و الحثّ على كتابتها وإبلاغها، مثل قوله عليه السّلام: «اكتب وبتّ علمك في بني عمّك».

الطائفة الخامسة: ما ورد في ذمّ الكذب و التحذير من الكذابين، مثل الحديث النبوي صلى الله عليه وآله: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».

و هذه الطائفة تدلّ على المفروغيه عن حجّيه خبر الآحاد إذ لو كان الصحابه و المسلمين مقتصرين في الحجّيه على خصوص الخبر المتواتر، لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان للكذب أثر.

الطائفة السادسة: الأخبار الآمره بالرجوع إلى الثقات.

الطائفة السابعة: الأخبار الوارده في الرجوع إلى كتب بني فضال و الشلمغاني، والأخذ بروايتها وترك آرائهم.

ص: ٤٠٠

١- (١). فرائد الأصول: ٢٩٧/١-٣١٠؛ مصباح الأصول: ١٩١/٢-١٩٤؛ الأصول العامّة للفقّه المقارن: ٢١٠-٢١٢؛ فوائد الأصول: ١٨٩/٣-١٩١؛ أصول الفقّه: ٨٢/٢-٨٤؛ تهذيب الأصول: ١٩٨/٢-٢٠٠؛ نهايه الأفكار: ١٣٢/٣-١٣٦؛ منتهى الدرايه: ٤٩٩/٤-٥١٠؛ أجود التقريرات: ١١٣/٢-١١٤.

ومن استعراض جميع هذه الطوائف، نرى أنّ الحجّية مجعوله فيها لخبر الثقة بما أنّه ثقة، وقد ادّعى الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة.

التواتر ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

التواتر اللفظي، وهو اتفاق جماعه امتنع اتفاقهم على الكذب عادةً على نقل خبر بلفظه.

التواتر المعنوي، وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع الاختلاف في الألفاظ.

التواتر الإجمالي، وهو ورود عدّه من الروايات التي يعلم بصدور بعضها، مع عدم اشتغالها على مضمون واحد.

مقتضى التواتر الإجمالي في هذه الطوائف السبع من الأخبار هو الالتزام بحجّية الأخصّ منها، المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الأخبار.

قال المحقّق النائيني: إنّ الأخصّ منها هو ما دلّ على حجّية خبر الثقة، فبناءً على تحقّق التواتر الإجمالي، تثبت حجّية الخبر الموثوق به.

أورد على المحقّق النائيني:

أولاً: إنّ ظاهر جملة منها اعتبار العدالة، وبعضها ظاهر في اعتبار كونه إمامياً، فالقدر المتيقّن هو الجامع للعدالة و الوثاقه، إذ النسبه بينهما هي العموم من وجه.

وثانياً: إنّ العلم بصدور البعض لا يمكن الاستدلال به على حجّية قول الثقة مطلقاً، إذ من المحتمل أن يكون الصادر منهم ما يدلّ على حجّية قول الثقة إذا كان جامعاً لشرائط خاصّه، على أنّه يمكن منع التواتر؛ لأنّها مع كثرتها منقوله عن عدّه كتب خاصّه لا تبلغ حدّ التواتر.

و أمّا السنّه العمليه، فهي ما تواتر من إنفاذ رسول الله صلى الله عليه و آله امراءه وقضاته ورسله إلى الأطراف، وهم آحاد، ولا يرسلهم إلا لتبليغ الأحكام وقبض الصدقات، فلو كان خبر الثقة ليس بحجّه لما كان معنى لهذا الإرسال.

١. عرّف التواتر اللفظي ضمن مثال.
٢. ما هي دلالة الطائفة الخامسة من الأخبار؟
٣. ما هو القدر المتيقن من دلالة جميع طوائف الروايات المذكورة في المقام؟
٤. عرّف التواتر الإجمالي.
٥. ما هو مقتضى التواتر الإجمالي في هذه الطوائف السبع؟
٦. اذكر الأخص على رأي المحقق النائيني بناءً على ثبوت التواتر الإجمالي.
٧. اذكر الإيراد الأول على المحقق النائيني، وبين لِمَ يكون القدر المتيقن هو الجامع للعدالة و الوثاقه؟
٨. اذكر الإيراد الثاني أيضاً.
٩. ما هو دليل منع التواتر؟
١٠. ما هي السنّة العمليه؟

الاستدلال بسيره المسلمين على حجه خبر الواحد

*سيره المسلمين ثابتة على العمل بالآحاد في تبليغ الأحكام، والأخذ بها، والمعاملات و الشهادات، وقبول فتوى المفتى، وحكم الحاكم.

قال البخارى (1) في كشفه: إن الصحابه عملوا بالآحاد، وحاجوا بها في وقائع خارجه عن العَدِّ و الحصر، من غير نكير ومنكر، ولا مدافعه دافع، فكان ذلك منهم إجماعاً على قبولها، وصحَّه الاحتجاج بها... ومنها ما اشتهر من عمل أهل قباء في التحوّل عن القبلة إلى الكعبه، حيث أخبرهم واحد أنّ القبلة نسخت، وعلى ذلك جرت سنّه التابعين وتابعيهم، وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء، من غير إنكار عليهم من أحد في عصر. (2)

قيل: وربما يستدلّ بالإجماع، وهو أنّه نُقل من الصحابه وغيرهم الاستدلال بخبر

ص: ٤٠٣

١- (١). هو العلامه عبد العزيز بن أحمد بن محمّد البخارى، الفقيه الأصولى الحنفى، أخذ عن جماعه من العلماء، منهم: عمّه محمّد بن محمّد فخر الدّين المايمرغى، والحافظ محمّد بن محمّد بن نصر المتوفّى سنه ٥٦٩٣هـ، توفّى العلامه البخارى سنه ٧٣٠هـ. ومن مصنّفاته: التحقيق فى شرح منتخب الأصول للاخسيكشى، أربعون فى الحديث، شرح الهدايه ولم يتمّه، كتاب الأفييه. راجع: معجم المؤلّفين: ٢٤٢/٥؛ مقدّمه كشف الأسرار.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥٤٣/٢-٥٤٦؛ بتصرّف واختصار؛ الإحكام: ٢٩٩/١؛ البحر المحيط: ٣٢٠/٣.

الواحد وعملهم به فى الوقائع المختلفه التى لا تكاد تحصى، وتكرر ذلك وشاع من غير نكير، وذلك يوجب العلم عادةً بإجماعهم كالقول الصريح، وقد دلَّ سياق الأخبار على أن العمل فى تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد. (١)

وقال الغزالي: المسلك الأوّل: ما تواتر واشتهر من عمل الصحابه بخبر الواحد فى وقائع شتى لا- تنحصر، وإن لم تتواتر آحادها، فيحصل العلم بمجموعها. (٢)

نعم، قد اشتهرت ونقلت عن الصحابه أنهم عملوا بخبر الواحد بدون نكير، وهذا الإجماع السكوتى الصحابى يدلّ على حجّيه خبر الواحد، ولو كان مستنكراً عندهم لأنكروه على روايتها.

قول إمام الأحناف الجصاص الرازى

وقال إمام الأحناف فى اصول الجصاص الرازى: إنه لا- خلاف فى الصدر الأوّل- ومن بعدهم ومن تابعهم وأتباعهم- فى قبول الأخبار فى كثير من امور الديانات (ثم ذكر عدّه روايات استشهد بها على عمل الصحابه بالآحاد).

ومما يدلّ على إجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله، تفرد كل واحد منهم بروايه شىء بعينه، خاصه دون غيره، ودعاء الناس إلى العمل به، ولو كان ذلك مستنكراً لأنكروه على روايتها ومنعواهم منها، إذ كانوا كما وصفهم الله تعالى فى كتابه: **الْمَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ...** (٣) وقد استدللّ عيسى بن أبان على ذلك أيضاً: بأنّه معلوم أنّ النساء فى عهد النبى صلى الله عليه وآله كانت إذا حدثت لهنّ حوادث فيما خصّ بهن من امور النساء، فإنّ الذى كان يسأل النبى صلى الله عليه وآله عن ذلك

ص: ٤٠٤

١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٧/٢؛ روضه الناظر وجنّه المناظر: ٦٩؛ إرشاد الفحول: ١/١١٤؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٦٨؛ المحصول: ٣/٩٩٦-٩٩٧؛ الإحكام: ١/٢٩٧؛ أصول الجصاص: ١/٥٥١.

٢- (٢). المستصفى: ١/٤٤١؛ المهذب: ٢/٦٨٩.

٣- (٣). التوبه: ١١٢.

أزواجهنَّ ومن يقرب منهنَّ، وأنهنَّ كنَّ يقتصرن فيها على إخبار من خبرهنَّ من هؤلاء، ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله يكلفهنَّ الحضور لذلك، فدلَّ على لزوم العمل بأخبار الآحاد.

ويدلُّ على ما ذكرناه من جهة النظر اتفاق أهل العلم على لزوم العمل للمستفتى بما يخبر به المفتى من حكم الحادثة، وأنَّ على المحكوم عليه التزام حكم الحاكم إذا حكم عليه بحكم وذكر أنَّه مذهبه. (١)

وقال الفخر الرازي: وكلُّ واحد منها-أخبار الآحاد- وإن لم يكن متواتراً، لكنَّ القدر المشترك فيه بين الكلِّ، وهو العمل على وفق الخبر الذي لا تعلم صحته، معلوم، فصار ذلك متواتراً في المعنى. (٢)

***استقرت سيره المسلمين طرّاً على استفادته الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسّطه بينهم وبين الإمام عليه السّلام أو المجتهد، ألا- ترى أنَّ المقلّدين يتوقّفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد-أو الزوجه تتوقّف فيما يحكيه زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلّق بها- إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر غير العلمى؟ وهذا ممّا لا شكّ فيه. ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف.

نعم، المتيقّن من ذلك صورته حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف. (٣)

إنَّ المسلمين كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على الأخذ بخبر الواحد الثقة، ويعتمدون على قول الذي يطمئنون به، ويؤمنون من كذبه في استفادته الأحكام الشرعية من القديم إلى يومنا هذا؛ لأنهم متّحدوا المسلك و الطريقه مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية، ألا ترى هل كان يتوقّف

ص: ٤٠٥

١- (١). أصول الجصاص: ٥٥١/١ و ٥٥٣ و ٥٥٤.

٢- (٢). المحصول: ١٠٥/٣.

٣- (٣). فرائد الأصول: ٣٤٣/١.

المسلمون من أخذ أحكامهم الدينيه من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله أو من أصحاب الأئمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟ وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم فى العمل بما يخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون إليه؟

والحاصل: إن هذه السيره المعبر عنها بالإجماع العملى وبالعكس، عند العلماء حججه بمناط كشفه عن قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره، لا أن الوجه فى حججه الإجماع العملى هو كشفه عن الإجماع القولى كما قيل.

جواب المحقق الخراسانى عن سيره المسلمين

**لكن المحقق الخراسانى استشكل على الاستدلال بسيره المسلمين:

أولاً: إن سيره المتشرع و إن كانت ثابتة على العمل بخبر الواحد، إلا أنه لما كان هؤلاء العاملون به مختلفين فيما هو مناط اعتباره والعمل به، حيث إن بعضهم يعمل به؛ لأنه خبر عدل إمامى، وآخر لأنه خبر ثقه، وثالث لأنه مقبول عند الأصحاب، وهكذا. فلذا، مجرد عملهم به لم يكن كاشفاً عن السنه.

وثانياً: منع الإجماع العملى على العمل بخبر الواحد مطلقاً، و إن لم يوجب العلم - كما هو المطلوب - وإنما المسلم هو عملهم بالأخبار الموجوده فى الكتب المعبره، إلا أن مسالكهم فى العمل بها متشعبه، فبعضهم يعمل بها لكونها متواتره عنده، والآخر يعمل بها لكونها فى نظره محفوفه بالقرائن الموجوده للعلم بالصدور، والثالث يعمل بها لكونها عنده أخبار ثقات.

وثالثاً: إنه بعد تسليم اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مطلقاً، لكن لم يظهر أن إجماعهم إنما هو لأجل كونهم مسلمين، أو لكونهم عقلاء مع الغض عن تدينهم و التزامهم بدين، فيرجع إلى دعوى استقرار سيره العقلاء عليه، كما سيأتى بيانه. (1)

ص: ٤٠٦

١- (١). كفايه الأصول: ٩٨/٢، مع شيء من التوضيح من عندنا؛ منتهى الدرايه: ٥١١/٤.

وقال سيدنا الأستاذ المحقق الخوئي: إنَّ عمل المتشرّعه من أصحاب الأئمّه و التابعين بخبر الثقة، وإن كان غير قابل للإنكار، إلا أنّه لا يكشف عن كون الخبر حجّه تعبدية؛ لأنّ عمل المتشرّعه بخبر الثقة لم يكن بما هم متشرّعه، بل بما هم عقلاء، فإنّ سيره العقلاء قد استقرّت على العمل بخبر الثقة في جميع امورهم، ولم يردع عنها الشارع، فإنّه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل إلينا، ولم تصل في المنع عن العمل بخبر الثقة روايه واحده أصلاً، فيستكشف من ذلك أنّه قد أمضى الشارع سيره العقلاء في العمل بخبر الثقة. (١)

الجواب عن المحقق الخراساني و الخوئي

ويمكن أن يجاب عن المحقق الخراساني و الخوئي: بأنّه على فرض تحقّقها، فلا إشكال في حجّيتها والاعتماد عليها؛ لكشفها لا محاله عن رضاء الشارع بذلك، لكن إذا كان الذي قامت سيره عليه من الأمور التوقيفيه التي من شأنها أن تتلقّى من الشارع، فإنّها تكشف لا محاله عن الجعل الشرعي فيما قامت سيره عليه، و أمّا في الأمور غير التوقيفيه التي كانت تنالها يد العرف و العقلاء قبل الشرع، فمن المحتمل قريباً رجوع سيره المسلمين إلى طريقه العقلاء وبنائهم، ولا إشكال في قيام سيره المسلمين على العمل بخبر الثقة واستمرارها إلى زمان الأئمّه عليهم السّلام، فتكون سيره من جمله الأدلّه الدالّه على حجّيه خبر الثقة. (٢)

تبصره

قد فرّق المحقق النائيني- في الاستدلال بالإجماع على حجّيه خبر الواحد- بين الإجماع العملي من الصحابه على العمل بالأخبار الموجوده فيما بأيدينا من الكتب

ص: ٤٠٧

١- (١). مصباح الأصول: ١٩٦/٢؛ أجود التقريرات: ١١٥/٢.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٩٤/٣؛ نهايه الأفكار: ١٣٧/٣.

المعتبره، واستشكل عليه: بأن ذلك وإن كان مسلماً، إلا أن إجماعهم على ذلك تقيدي، فإن كل واحد منهم إنما يعمل بها لوجه خاص يخص به، وليس مثل هذا الإجماع دليلاً تعدياً كاشفاً عن رأى المعصوم، وبين دعوى جريان سيره العلماء -خلفاً عن سلف- من غير نكير، ودعوى جريان سيره المتشرع على ذلك، وأورد على الوجهين الأخيرين: بأنه لم يحصل لنا ظن في هذين الإجماعين بكون وجوب العمل من باب سيره العلماء، أو المسلمين بما هم كذلك، أو أنهم يعملون بالأخبار الموثوقه بما أنهم عقلاء. (١)

تذكرة

أما السيره المتشرع، فهي عباره عن عمل المسلمين بما أنهم مسلمون وملتزمون بأحكام الشريعة، ولا إشكال في كشفها عن رضا صاحب الشريعة، إذا علم استمرارها إلى زمان الشارع، إذ من المستبعد جداً -بل من المحال عادة- استقرار سيره المسلمين واستمرار عملهم على الشيء من عند أنفسهم، من دون أن يكون ذلك بأمر الشارع وقراره، ولو سلم أنه يمكن تحقق السيره بلا أمر منه، فلا أقل من أنها تكشف عن رضاه، وإلا كان عليه الردع إظهاراً للحق وإزاحة للباطل. (٢)

نعم، يعتبر في حججه السيره أن تكون من الملتزمين بالشريعة و المتدينين بها، فلا عبره بسيره العوام الذين لا يبالون بمخالفه آداب الشريعة ويصغون إلى كل ناعق، وهذا واضح لا ارتياب فيه.

الخلاصه

إن سيره المسلمين ثابتة على العمل بالآحاد في تبليغ الأحكام و الأخذ بها، وأن

ص: ٤٠٨

١- (١). أجود التقريرات: ١١٤/٢-١١٥.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٩٢/٣.

الصحابه عملوا بالآحاد وحاجوا بها فى وقائع خارجه عن الحصر و العد، من غير نكير منكر، وتكرّر ذلك العمل منهم يوجب العلم عادةً بإجماعهم العملى كالقول الصريح.

نعم، قد اشتهرت ونقلت عن الصحابه أنّهم عملوا بخبر الواحد بدون نكير، وهذا الإجماع السكوتى الصحابى يدلّ على حجّيه خبر الواحد، ولو كان مستنكراً عندهم لأنكروه على روايتها.

قال الجصّيه اص الرازى: إنّه لا- خلاف فى الصدر الأوّل و من بعدهم و من تابعهم و اتباعهم فى قبول الأخبار فى كثير من امور الديانات، ومما يدلّ على إجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه و آله تفرّد كلّ واحد منهم بروايه شىء بعينه خاصّه دون غيره، و قد استدللّ عيسى بن أبان على ذلك أيضاً: بأنّه معلوم أنّ النساء فى عهد النبى صلى الله عليه و آله كانت إذا حدثت لهنّ حوادث فيما خصّيهنّ من امور النساء، فإنّ الذى كان يسأل النبى صلى الله عليه و آله عن ذلك أزواجهنّ و من يقرب منهنّ، وأنهنّ كنّ يقتصرن فيها على إخبار من خبرهنّ من هؤلاء.

على أنّ كل خبر آحاد و إن لم يكن متواتراً، لكن القدر المشترك فيه بين الكلّ - و هو العمل على وفق الخبر الذى لا- تعلم صحّته - معلوم، فصار ذلك متواتراً فى المعنى.

استقرت سيره المسلمين طراً على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسّطه بينهم وبين الإمام عليه السّلام أو المجتهد.

ودعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيده عن الإنصاف.

إنّ هذه السيره المعبر عنها بالإجماع العملى وبالعكس، عند العلماء حجّه بمناط كشفه عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

لكن المحقّق الخراسانى استشكل على الاستدلال بسيره المسلمين:

أولاً: إنّ سيره المسلمين و إن كانت ثابتة على العمل بخبر الواحد، إلاّ أنّه لمّا كان هؤلاء العاملون به مختلفين فيما هو مناط اعتباره و العمل به، حيث إنّ بعضهم يعمل به؛

لأنه خبر عدل إمامي، وهكذا. فلذا، مجرد عملهم به لم يكن كاشفاً عن السنّه.

وثانياً: منع الإجماع العملي على العمل بخبر الواحد مطلقاً، وإتّما المسلّم هو عملهم بالأخبار الموجوده في الكتب المعبره، ومسالكتهم في العمل بها متشّته.

وثالثاً: إنّه بعد تسليم اتّفاقهم على العمل بخبر الواحد مطلقاً، لكن لم يظهر أنّ إجماعهم إنّما هو لأجل كونهم مسلمين، أو لكونهم عقلاء، مع الغضّ عن تدينهم و التزامهم بدين، فيرجع إلى دعوى استقرار سيره العقلاء عليه.

ويجاب عن الإشكال المذكور: بأنّه على فرض تحقّقها، فلا إشكال في حجّيتها والاعتماد عليها؛ لكشفها لا محاله عن رضا الشارع بذلك، لكن الذي قامت سيره عليه كان من الأمور التوقيفيه التي من شأنها أن تتلقّى من الشارع، فإنّها تكشف لا محاله عن الجعل الشرعي.

إنّ السيره المتشرّعه عبارته عن عمل المسلمين بما أنّهم مسلمون وملتزمون بأحكام الشريعة، ولا إشكال في كشفها عن رضا صاحب الشريعة إذا علم استمرارها إلى زمان الشارع، إذ من المستبعد جدّاً -بل من المُحال عادة- استقرار سيره المسلمين واستمرار عملهم على الشيء من عند أنفسهم، من دون أن يكون ذلك بأمر الشارع وقراره.

نعم، يعتبر في حجّيه السيره أن تكون من الملتزمين بالشريعة و المتدينين بها، فلا عبره بسيره العوام الذين لا يبالون بمخالفة آداب الشريعة.

١. لماذا لا عبره بسيره العوام.
٢. ما هي السيره المتشرّعه؟ عرّفها مع توضيح.
٣. اذكر الجواب عن إشكال المحقّق الخراساني.
٤. اذكر إيرادين من إشكال المحقّق الخراساني على الاستدلال بسيره المسلمين.
٥. لم يكون دعوى حصول القطع للمسلمين في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف؟
٦. اذكر لأي دليل يدلّ الإجماع السكوتي الصحابي على حجّيه خبر الواحد.
٧. اذكر استدلال الجصاص الرازي بإجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه و آله.

الاستدلال بسيره العقلاء على حجه خبر الواحد

*ومن المعقول ما اتفق عليه الناس، وهو وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى، والشهادة، والأمر الدنيوي، كما أخبر الطيب بمضره شيء ونحو ذلك، وقد ثبت أنّ الصحابه كانوا يتناقلون الأحكام الشرعيه بأخبار آحادهم، والنبي صلى الله عليه وآله أقرهم على ذلك، بل وكان النبي يكتفى بتبليغ الأحكام بواحد يرسله.

قال أبو بكر الرازي الجصاص: فإنّ هذا القول (يعنى نفى العمل بخبر الواحد) منتقض على قائله فى الشهادات، وأخبار المعاملات فى الفتيا، وحكم الحاكم ونحوها؛ لأنّ هذه الأخبار مقبولة عند الجميع مع تفردها من الدلائل الموجهه لصحتها. (١)

وقال علاء الدين البخارى: إنّ خبر الواحد يقبل فى المعاملات بلا خلاف؛ لأنّ من ضروراتنا قبول الخبر الواحد؛ لأننا نعجز عن إظهار كلّ حقّ لنا بطريق لا يبقى فيه شبهه أصلاً، فلهدا جوّزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد، (٢) وصاحب الشرع مع كمال قدرته كان قادراً على إثبات طريق آخر، ولو كان له طريق آخر لبينه، وإذا كان بينه لوصل

ص: ٤١٣

١- (١). أصول الجصاص: ٥٥٩/١. وراجع: كشف الأسرار: ٥٤٦/٢.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥٣٩/٢.

إلينا، وحيث لم يصل إلينا فلا طريق آخر له.

قيل: إنَّ النبي صلى الله عليه وآله كان ينفذ آحاد الصحابه إلى النواحي و القبائل و البلاد بالدعاء إلى الإسلام و تبليغ الأخبار و الأحكام، مع علمنا بتكليف المبعوث إليه بالطاعة و الانقياد لقبول قول المبعوث إليهم و العمل بمقتضى ما يقول، مع كون المُنفذ من الآحاد، ولو لم يكن خبر الواحد حجّة لما كان كذلك.

وتواتر أنّ الصحابه كانوا يعملون بخبر الواحد، واشتهر عملهم به فى وقائع شتى لا تنحصر، و كان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم من غير تكبر، و على ذلك جرت سنّه التابعين و فقهاء الحرمين و الكوفه و البصره، و بالطبع لو كانت للنبي صلى الله عليه وآله طريقه خاصّه فى تبليغ الأحكام، و لا- يعتمد على أخبار الآحاد لينها و لردع أصحابه عن العمل بغير طريقته، ولو كان له طريق خاصّ قد اخترعه لأذاعه و بينه للناس، و لظهر و اشتهر، و هذا لم يتحدّث فيه التاريخ. (١)

بناء العقلاء على رأى الشيعة

***إنّه من المعلوم استقرار سيره العقلاء طراً و بنائهم عملاً- على اختلاف مشاربهم و أذواقهم- على الأخذ بخبر من يثقون بقوله و يأمنون كذبه، و هذه السيره العمليه جاريه فى شؤونهم و أمورهم العاديه، حتّى فى الأوامر الصادره من ملوكهم و حكّامهم و ذوى الأمر منهم، و على هذه السيره العمليه قامت معاش الناس، و انتظمت حياه البشر، و لولاها لاختلّ نظامهم الاجتماعى؛ لقلّه ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفه سناً و متناً.

ص: ٤١٤

١- (١). الإحكام: ٢٩٨/١؛ المستصفى: ٤٤١/١ و ٤٤٦، المهذب: ٦٩٤/٢؛ روضه الناظر و جتّه المناظر: ٧٠-٧١؛ إرشاد الفحول: ١١٤/١؛ المحصول: ٩٩٧/٣؛ البحر المحيظ: ٣٢٠/٣، وراجع أيضاً من كتب الزيديه: منهاج الوصول الى معيار العقول: ٤٨٣؛ صفوه الاختيار: ١٨٣-١٨٤.

والمسلمون كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى اليوم.

وإذا ثبت سيره العقلاء-من الناس بما فيهم المسلمون-على الأخذ بخبر الواحد، فإنّ الشارع المقدّس متّحد المسلك معهم؛ لأنّه منهم، بل هو رئيسهم، فلا بدّ أن نعلم بأنّه متّخذ لهذه الطريقة العقلانيه كسائر الناس، ما دام أنّه لم يثبت لنا أنّ له في تبليغ الأحكام طريقاً خاصّاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء.

وبعبارة اخرى: فالشارع إن اكتفى بالرجوع إلى خبر الثقة في امور المعاش و المعاد فهو، وإلّا وجب عليه ردعهم وتنبههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعيه، كما ردع في مواضع خاصّه، وحيث لم يردع عُلم منه رضاه بذلك؛ لأنّ اللّازم في باب الإطاعه و المعصيه الأخذ بما يعدّ طاعه في العرف، وترك ما يعدّ معصيه كذلك، ولو كان للشارع طريق خاصّ غير مسلك العقلاء لأذاعه وبينه للناس، ولظهر واشتهر، ولما جرت سيره المسلمين على طبق سيره باقى البشر.

و هذا الدليل على حجّيه خبر الواحد الثقة قطعي، لا يدخله شكّ وريب؛ لأنّه مرّكب من مقدّمتين قطعتين:

١. ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الواحد و الأخذ به.

٢. كشف هذا البناء منهم عن موافقه الشارع لهم واشتراكه معهم؛ لأنّه متّحد المسلك معهم.

فتحصّل ممّا ذكرناه: إنّ العمده في دليل حجّيه الخبر هو بناء العقلاء الممضاه عند الشارع، ولا يرد عليها شىء من الإشكال، إلاّ توهم أنّ الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم رادعه عن هذه السيره، كما سيأتى الإشاره إليه إن شاء الله تعالى.

قال المحقّق النائيني في أهمّيه طريقه العقلاء: و أمّا طريقه العقلاء، فهي عمده أدلّه

الباب، بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشه في بقيه الأدله، فلا سبيل إلى المناقشه في الطريقه العقلائيه القائمه على الاعتماد بخبر الثقة، والاتكال عليه في محاوراتهم، بل على ذلك يدور رحي نظامهم، ويمكن أن يكون ما ورد من الأخبار المتكفله لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمه كلها إمضاء لما عليه بناء العقلاء، وليست في مقام تأسيس جواز العمل به، لما تقدم من أنه ليس للشارع في تبليغ أو امره طريق خاص، بل طريق تبليغها هو الطريق الجارى بين الموالى و العبيد العرفيه، من دون أن يكون له طريق مخترع. (١)

وأيضاً قد استوفى الكلام في مقام بيان الفرق بين السيره وطريقه العقلاء، وقال هنا: وأما طريقه العقلاء، فهي عباره عن استمرار عمل العقلاء- بما هم عقلاء- على شىء، سواء انتحلوا إلى مله ودين أو لم ينتحلوا، ومنهم المسلمون، وسواء كان ما استمرت عليه طريقته من المسائل الأصوليه أو من المسائل الفقهييه، وقد يعبر عن الطريقه العقلائيه ببناء العرف، والمراد منه العرف العام، كما يقال: إن بناء العرف في المعامله الكذائيه على كذا، وليس بناء العرف شيئاً يقابل الطريقه العقلائيه، ولا إشكال في اعتبار الطريقه العقلائيه وصحة التمسك بها، فإن مبدأ الطريقه العقلائيه تكون ناشئه عن فطرتهم المرتكزه في أذهانهم، حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمه البالغه حفظاً للنظام، فإن السيره العقلائيه إذا كانت مستمره إلى زمان الشارع، وكانت بمنظر منه ومسمع، وكان متمكناً من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها، فلا محاله يكشف كشافاً قطعياً عن رضا صاحب الشرع بالطريقه، وإلا لردع عنها، كما ردع عن كثير من بنائات الجاهليه، ولو كان قد ردع عنها لنقل إلينا؛ لتوفر الدواعى إلى نقله.

ومن ذلك يظهر أنه لا يحتاج في اعتبار الطريقه العقلائيه إلى إمضاء صاحب الشرع لها و التصريح باعتبارها، بل يكفي عدم الردع عنها، فإن عدم الردع عنها مع التمكن منه يلزم الرضا بها، وإن لم يصرح بالإمضاء.

ص: ٤١٤

نعم، لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات؛ لأنها من الأمور الاعتبارية التي تتوقف صحتها على اعتبارها، ولو كان المعبر غير الشارع، فلا بد من إمضاء ذلك، ولو بالعموم أو الإطلاق.

وتظهر الثمرة في المعاملات المستحدثه التي لم تكن في زمان الشارع، كالمعامله المعروفه في هذا الزمان بالتأمين، فإنها لم تندرج في عموم أحلّ الله البيع، (١) وأوفوا بالعقود، (٢) فلا يجوز ترتيب آثار الصحه عليها. (٣)

وأورد على بيانه: بأنه لا فرق بين المعاملات وغيرها، بعد تسليم أن عدم ردع الشارع عنهم يكشف عن رضائه بعملهم. (٤)

وأورد أيضاً: بأن التفريق بين المعاملات وغيرها باحتياج الأولى إلى الإمضاء، وعدم كفايه عدم الردع، بخلاف الثاني، غير صحيح؛ لأن مجرد كون المعاملات اموراً اعتبارية لا يستلزم لزوم الإمضاء وعدم كفايه عدم الردع، فإذا كانت المعامله بمراى ومسمع من الشارع، وكان متمكناً عن الردع، فسكوته كاشف عن رضاه، وهذا كاف في نفوذ المعامله. (٥)

كفايه عدم الردع في تثبيت حجيه بناء العقلاء

قلنا آنفاً: إنه لو لم يكن الشارع راضياً بما جرت عليه سيره العقلاء لكان عليه الردع عن ذلك، وحيث لم يردع عنه، فيثبت رضاه وإمضاؤه.

ومن هذا البيان ظهر أنه لا نحتاج في إثبات حجيه السيره العقلانيه إلى أزيد من عدم

ص: ٤١٧

١- (١). البقره: ٢٧٥.

٢- (٢). المائده: ١.

٣- (٣). فوائد الأصول: ١٩٢/٣-١٩٣.

٤- (٤). تعليقه المحقق العراقي على فوائد الأصول، ١٩٣ ذيل الصفحه.

٥- (٥). تهذيب الأصول: ٢٠٢/٢؛ أنوار الهدايه: ٣١٥/١.

الردع، و أما احتمال الاحتياج إلى الإمضاء، وعدم كفايه عدم الردع، فضعيف لا يعاباً به. (١)

وقال العلامة المؤسس الشيخ الحائري: نعم، هذا الوجه - أعنى بناء العقلاء - لو تمّ عدم ردع الشارع إياهم لأثبت المدعى. (٢)

وقد نقل المحقق الأصفهاني عنه: إنّ حجّيه السيره منوطه بالعلم برضاء الشارع وإمضائه، فعدم العلم به، الحاصل من قبل، كاف في عدم حجّيه السيره.

وقال في توجيه كلامه: ومبناه على أنه لا - ملازمه بين حجّيه الشيء عند العقلاء وحجّيتها عند الشارع، فلا - بدّ من إمضاء الشارع، فالمقتضى للحجّيه إمضاء الشارع، وثبوت عدم الردع أحد الطرق الكاشفه عن إمضائه. (٣)

وفيه: إنّ عدم وصول الردع كاف في الحكم باتّحاد مسلك الشارع مع طريقه العقلاء؛ لعدم المانع عن الحكم بالاتّحاد.

والحاصل: إنّ اعتبار خبر الثقة بالسيره العقلانيه لا يتوقّف على عدم الردع الواقعي عن السيره، بل يتوقّف على عدم العلم بالردع عنها، فعدم العلم بالردع كاف في اعتبار السيره، فيثبت بها اعتبار خبر الثقة، فإذا لم يعلم بالردع كفى ذلك في اعتبار السيره، ويثبت به اعتبار خبر الثقة حينئذ.

الخلاصه

من المعقول ما اتفق عليه الناس، وهو وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والأمر الديني، وقد ثبت أنّ الصحابه كانوا يتناقلون الأحكام الشرعيه بأخبار آحادهم، والنبي صلى الله عليه وآله قد أقزهم على ذلك، بل وكان صلى الله عليه وآله يكتفى بتبليغ الأحكام بواحد يرسله إلى الناس.

ص: ٤١٨

١- (١). أجود التقريرات: ١١٥/٢؛ نهايه الأفكار: ١٣٨/٣؛ نهايه الدرايه: ٢٤٨/٣.

٢- (٢). درر الأصول: ٥٨/٢.

٣- (٣). نهايه الدرايه: ٢٤٩/٣.

وقال علاء الدّين البخارى: إنّ خبر الواحد يقبل فى المعاملات بلا خلاف؛ لأنّ من ضروراتنا قبول الخبر الواحد؛ لأنّنا نعجز عن إظهار كلّ حقّ لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة أصلاً، فلهدا جوّزنا الاعتماد فيها على خير الواحد، وصاحب الشرع مع كمال قدرته على إثبات طريق آخر، ولو كان له طريق آخر لبينه، وإذا كان بينه لوصل إلينا، وحيث لم يصل إلينا، فلا طريق آخر له.

وتواتر أنّ الصحابه كانوا يعملون بخبر الواحد، واشتهر عملهم به فى وقائع شتى لا تنحصر، وكان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم من غير تكبر، وعلى ذلك جرت سنّه التابعين ومن بعدهم.

نعم، وعلى هذه السيره العمليه قامت معايش العباد، وانتظمت حياه البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعى؛ لقله ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفه سنداً ومتناً. والمسلمون كسائر الناس جرت سيرتهم العمليه على مثل ذلك فى استفاده الأحكام الشرعيه من القديم إلى اليوم، وإذا ثبتت سيره العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد، فإنّ الشارع متّحد المسلك معهم؛ لأنّه منهم بل هو رئيسهم، فلا بدّ أن نعلم بأنّه متّخذ لهذه الطريقه العقلانيه كسائر الناس، ما دام أنّه لم يثبت لنا أنّ له فى تبليغ الأحكام طريقاً خاصاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء.

و هذا الدليل على حجّيه خبر الواحد الثقه قطعى لا يدخله شكّ وريب؛ لأنّه مرّكب من مقدّمتين قطعتين.

طريقه العقلاء هى عمدّه أدلّه الباب، وعلى ذلك يدور رحى نظامهم، فلا سبيل إلى المناقشه فى هذه الطريقه القائمه على الاعتماد بخبر الثقه.

ويمكن أن يكون ما ورد من الأخبار المتكفّله لبيان جواز العمل بخبر الثقه من الطوائف المذكوره سابقاً كلّها إمضاءً لبناء العقلاء، وليست فى مقام تأسيس جواز العمل به.

إنَّ السيره العقلائيّه إذا كانت مستمرّه إلى زمان الشارع، وكانت بمنظر منه ومسمع، وكان متمكناً من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها، فلا- محاله يكشف كشفاً قطعياً عن رضا صاحب الشرع بالطريقه، وإلّا لردع عنها، ولو كان قد ردع عنها لنقل إلينا؛ لتوفّر الدواعى إلى نقله.

ومن ذلك يظهر أنّه لا يحتاج في اعتبار الطريقه العقلائيّه إلى إمضاء صاحب الشرع لها و التصريح باعتبارها، بل يكفي عدم الردع عنها.

قال المحقّق النائيني: يمكن أن يقال: إنّه لا- يبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات؛ لأنّها من الأمور الاعتباريه التي تتوقّف صحتها على اعتبارها.

وأورد على بيانه: أولاً: بأنّه لا فرق بين المعاملات وغيرها، بعد تسليم أنّ عدم ردع الشارع عنهم يكشف عن رضائه بعملهم.

وثانياً: بأنّ التفريق بين المعاملات وغيرها باحتياج الأولى إلى الإمضاء وعدم كفايه عدم الردع، غير صحيح؛ لأنّ مجرد كون المعاملات اموراً اعتباريه لا يستلزم لزوم الإمضاء وعدم كفايه عدم الردع.

وتحصّل ممّا ذكرناه- إلى الآن-: أنّه لا نحتاج في إثبات حجّيه السيره العقلائيّه إلى مزيد من عدم الردع.

نعم، قال المحقّق الحائري: إنّ حجّيه السيره منوطه بالعلم برضاء الشارع وإمضائه، فعدم العلم به، الحاصل من قبل، كاف في عدم حجّيه السيره، إذ لا ملازمه بين حجّيه الشيء عند العقلاء وحجّيته عند الشارع، فلا بدّ من إمضاء الشارع.

وفيه: إنّ عدم وصول الردع كاف في الحكم باتّحاد مسلك الشارع مع طريقه العقلاء؛ لعدم المانع عن الحكم بالاتّحاد.

١. لماذا يكون الاستدلال ببناء العقلاء على حجّيه الخبر الثقة قطعياً لا يدخله شكّ؟

٢. على رأى البخارى لا بدّ من الأخذ بخبر الواحد فى المعاملات لماذا؟

٣. بين لم قامت معاش العباد وحياه البشر على سيره العقلاء؟

٤. لماذا يكشف عدم ردع الشارع عن هذه الطريقه عن رضاه؟

٥. اذكر كلام المحقّق النائنى فى باب احتياج المعاملات إلى الإمضاء من الشارع.

٦. اذكر أحد الإيرادين الواردين على المحقّق النائنى.

٧. لم لا نحتاج فى إثبات حجّيه السيره العقلائيه إلى أزيد من عدم الردع؟

٨. ما هو دليل المحقّق الحائرى على أنّ حجّيه السيره منوطه بالعلم برضاء الشارع؟

عدم رادعيه الآيات الناهيه عن سيره العقلاء

**أنت خبير أنّ العمده فى دليل حجّيه الخبر، هى سيره العقلاء الممضاه عند الشارع، ولا يرد عليها شىء من الإشكال.

نعم، أقصى ما قيل فى الشكّ فى هذا الاستدلال هو: إنّ الشارع لئن كان متّحد المسلك مع العقلاء، فإنّما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها، ويكفى فى الردع الآيات الناهيه عن اتّباع الظنّ وما وراء العلم.

قال الشيخ الأعظم: إن قلت: يكفى فى ردعهم الآيات المتكاثره والأخبار المتظافره-بل المتواتره-على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم فى أمرين، وأنّ الآيات والأخبار راجعه إلى أحدهما:

الأول: إنّ العمل بالظنّ والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرّم بالأدله الأربعة.

والثانى: إنّ فيه طرحاً لأدله الأصول العمليه و اللفظيه التى اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.

وشىء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل؛ لكون حرمه العمل بالظن من أجلهما مركزاً في ذهن العقلاء؛ لأن حرمه التشريع ثابتة عندهم، والأصول العمليه و اللفظيه معتبره عندهم مع عدم الدليل على الخلاف، ومع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان. (١)

ولا- شك في أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا يصحّ أن يكون هو المناط في حجّيه الأماره، ولا يجوز أن يعوّل عليه في إثبات الواقع؛ لقوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً، (٢) وقد ذمّ الله تعالى في كتابه الكريم من يتبع الظنّ بما هو ظنّ، كقوله تعالى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا- الظَّنَّ وَ إِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ، (٣) ولا- شك أنّ العمل بالظنّ والالتزام به على أنّه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبه الحكم إليه تعالى من دون إذنه، بل يكون افتراءً محرّماً ومذموماً؛ لقوله تعالى: أَلَلَّهُ أَدْنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ . (٤)

وعلى هذا، إنّ الظنّ بما هو ظنّ لا يجوز العمل على مقتضاه، ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سبب الظنّ؛ لأنّه لا يغنى من الحقّ شيئاً، فيكون خرساً باطلاً وافتراءً على الله، ولكن لو ثبت بدليل قطعي أنّ الشارع قد جعل ظناً خاصاً- من سبب مخصوص- طريقاً لأحكامه، واعتبره حجّة علينا، فإنّ هذا الظنّ يخرج عن مقتضى تلك القاعده الأولى، إذ لا يكون خرساً وتخميناً باطلاً ولا افتراءً.

وعلى هذا الأساس نقول: إنّ خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات الناهيه تخصّيصاً كالظواهر التي أيضاً حجّيتها مستنده إلى بناء العقلاء، وذلك بأن يقال: إنّ لسان النهى عن اتّباع الظنّ، وأنّه لا يغنى من الحقّ شيئاً ليس لسان التعبد بأمر على

ص: ٤٢٤

١- (١). فرائد الأصول: ٣٤٦/١.

٢- (٢). يونس: ٣٦.

٣- (٣). الأنعام: ١١٦.

٤- (٤). يونس: ٥٩.

خلاف الطريقه العقلانيه، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف، من جهة أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا- مسوغ للاعتماد عليه و الركون إليه، فلا نظر في الآيات الناهيه إلى ما استقرّت عليه سيره العقلاء بما هم عقلاء على اتّباعه من أجل كونه خبر الثقة، ولذا كان الرواه يسألون عن وثاقه الراوى، للفراغ عن لزوم اتّباع روايته بعد فرض وثاقته. (١)

وقال المحقّق النائني في الجواب عن الآيات الناهيه: إنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ لا تشمل خبر الثقة، حتّى يتوهّم أنّها تكفى للردع عن الطريقه العقلانيه؛ لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفه الخبر للواقع؛ لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرّت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظنّ موضوعاً، فلا تصلح لأن تكون الآيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم رادعه عن العمل بخبر الثقة، بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص.

والإنصاف: إنّ التأمل في طريقه العقلاء يوجب القطع بخروج الاعتماد على خبر الثقة عن الاعتماد بالظنّ. (٢)

وبالجملة: لو كانت هذه الآيات صالحه للردع عن مثل خبر الواحد و الظواهر التي جرت سيره العقلاء على العمل بها- ومنهم المسلمون- لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم، ولما أطبقوا على العمل بها و جرت سيرتهم عليه، فهذا البيان دليل قطعي على عدم صلاحيه هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد.

وبيان آخر: أنّا نقطع بعدم الردع في الشريعه المقدّسه عن هذه السيره؛ لبقائها واستمرارها بين المتشرّعه وأصحاب الأئمّه عليهم السلام بعد نزول الآيات، فإنّ عمل الصحابه

ص: ٤٢٥

١- (١). نهايه الدرايه: ٣٤/٥.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٩٥/٣؛ أجود التقريرات: ١١٥/٢.

والتابعين بخبر الثقة غير قابل للإنكار، ولو كانت الآيات رادعه عنها لانقطعت السيره في زمان الأئمة عليهم السلام.

وقال السيد المحقق الخوئي: إن مفاد الآيات هو الإرشاد إلى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل إن كان اخروياً، ويكون الخبر بعد قيام السيره على حجتيه خارجاً عن الآيات بالورود، كسائر الأمارات المعتبرة؛ لعدم احتمال العقاب مع العمل بما هو حجته، ولو على تقدير مخالفتها للواقع، فحال الخبر - بعد قيام السيره على العمل به مع الآيات الناهية بعد كونها إرشاداً إلى حكم العقل - حال الأمارات مع الأصول العمليه العقلية، فكما أنها وارده عليها، كذلك الخبر وارد على الآيات.

ولو أغمض عن ذلك وقلنا: إن مفاد الآيات حكم مولوى - وهو حرمة العمل بغير العلم.

نقول: إن السيره حاكمه على الآيات؛ لأن العمل بالحجج العقلية القائمة على العمل بها سيره العقلاء، فلا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف و العقلاء. ولذا، لم يتوقف أحد من الصحابه و التابعين وغيرهم في العمل بالظواهر، مع أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بمرأى منهم ومسمع، وهم من أهل اللسان، وحال خبر الثقة هو حال الظواهر من حيث قيام السيره على العمل به، فكما أن السيره حاكمه على الآيات بالنسبه إلى الظواهر، كذلك حاكمه عليها بالنسبه إلى خبر الثقة. (1)

* واحتج من أبى قبول خبر الواحد بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، قال الجصاص: وخبر الواحد لا يوجب العلم، فانتفى قبوله بظاهر هذه الآيات، وقال تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً، وخبر الواحد عند قائله موقوف على حسن الظنِّ براويه، وقد نفى سبحانه وتعالى بهذه الآيه الحكم بالظنِّ، فانتفى بها قبول خبر الواحد... وقال في الجواب عن هذا الاعتراض: إنه ليس في هذه الآيات ما ينفي قبول

ص: ٤٢٤

١- (١). مصباح الأصول: ٢/٢٠٠. وراجع: أصول الفقه: ٢/٩١-٩٤؛ نهاية الأفكار: ٣/١٣٨؛ تهذيب الأصول: ٢/٢٠٠-٢٠٢؛ منتهى الدرايه: ٤/٥١٩؛ الفصول الغرويه: ٢٧٧.

خبر الواحد، وذلك أنّ الحكم بقبول خبر الواحد عندنا حكم يعلم من حيث أقام الله تعالى لنا الدلائل الموجبه لقبوله و الحكم به، فغير جائز لأحد أن يقول: إنّ الحكم بخبر الواحد حكم بغير علم، وإنه قول على الله بغير حق، وليس هذا أيضاً حكم بالظن؛ لأنّ الدلائل الموجبه للحكم به قد أوقعت لنا العلم بلزوم قبوله، فهو حكم بعلم. (١)

وقال البخارى فى الجواب عن الاعتراض المذكور: لا نسلّم أنّ المراد منهما المنع عن اتّباع الظنّ مطلقاً، بل المراد المنع عن اتّباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدّين أو فروعه، وقيل: المراد من آيه وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، (٢) منع الشاهد عن جزم الشهاده إلا- بما يتحقّق، على أنّ ما اتّبعتنا الظنّ فيه، وإنّما اتّبعتنا الدليل القاطع الذى يوجب العمل بخبر الواحد من السنّه المتواتره و الإجماع. (٣)

وقال صاحب منتهى السؤل: إنّ العمل بخبر الواحد- ووجوب اتّباعه فى الشرعيات- إنّما هو مستند إلى انعقاد الإجماع عليه، و هو مفيد للعلم دون الظنّ. (٤)

الخلاصه

كما عرفت أنّ العمده فى دليل حجّيه الخبر هى السيره العقلائيّه الممضاه عند الشارع، ولا يرد عليها شىء من الإشكال، إلا ما توهم من الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم.

قال الشيخ الأعظم فى الجواب عن هذا الإيراد: إنّ حرمة العمل بما وراء العلم منحصره فى أمرين، و أنّ الآيات الوارده و الأخبار المتظافره راجعه إلى أحدهما:

الأوّل: إنّ العمل بالظنّ من دون توقيف من الشارع تشريع محرّم بالأدله الأربعة.

ص: ٤٢٧

١- (١). أصول الجصاص: ٥٥٥/١-٥٥٦.

٢- (٢). الإسراء: ٣٦.

٣- (٣). كشف الأسرار: ٥٤٧/٢؛ الإحكام: ٢٨٧/١؛ المهذب: ٦٩٦/٢-٦٩٧؛ المستصفى: ٤٥٨/١.

٤- (٤). منتهى السؤل فى علم الأصول: ٧٩.

والثاني: إنّ في العمل بغير العلم طرحاً لأدله الأصول العمليه و اللفظيه التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها. و شيء من هذين الوجهين لا يوجب ردع العقلاء عن العمل بسيرتهم في العمل بخير الواحد.

ولا- شكّ في أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا- يصحّ أن يكون هو المناط في حجّيه الأماره، ولا يجوز أن يعوّل عليه في إثبات الواقع، ولا شكّ أيضاً أنّ نسبه الحكم إليه تعالى من دون إذنه افتراء عليه، و أنّ العمل بالظنّ والالتزام به على أنّه من الله تعالى ومثبت لأحكامه يكون افتراءً عليه تعالى، فعلى هذا يكون العمل بالظنّ خرساً باطلاً وافتراءً على الله، ولكن لو ثبت بدليل قطعي أنّ الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه، فإنّ هذا الظنّ يخرج عن مقتضى تلك القاعده الأولى، إذ لا يكون خرساً باطلاً.

فلذا نقول: إنّ خبر الواحد كالظواهر خارج عن عموم هذه الآيات الناهيه؛ لأنّ لسان النهي عن اتّباع الظنّ ليس لسان التعييد بأمر على خلاف طريقه العقلاء.

أو يقال: إنّ الآيات الناهيه لا تشمل خبر الثقة؛ لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفه الخبر للواقع؛ لما قد جرت ذلك على طباعهم، فهو خارج عن العمل بالظنّ موضوعاً.

وبالجملة، لو كانت هذه الآيات صالحه للردع عن مثل خبر الواحد- والظواهر التي جرت سيره العقلاء على العمل بها- لعرف ذلك بين المسلمين، ولما أطبقوا على العمل بها، فهذا البيان دليل قطعي على عدم صلاحيه هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد.

فإذا كانت الآيات الناهيه إرشاداً إلى حكم العقل، فحال الخبر- بعد قيام السيره على العمل به مع الآيات الناهيه- حال الأمارات مع الأصول العمليه العقلية، فكما أنّها وارده عليها كذلك الخبر وارد على الآيات.

و إذا قلنا: إن مفاد الآيات -و هو حرمة العمل بالظن- حكمٌ مولوى، فتكون سيره حاكمه على الآيات؛ لأن العمل بالحجج العقلية -ومنها سيره العقلاء- لا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف و العقلاء. ولذا، لم يتوقف أحد من الصحابه، والتابعين، وغيرهم في العمل بالظواهر وخبر الثقة، مع كون الآيات الناهية بمرأى ومسمع منهم، وهم من أهل اللسان.

وقال الجصيص في الجواب عن الإشكال بالآيات الناهية: إنه ليس في هذه الآيات ما ينفي قبول خبر الواحد، وذلك أن الحكم بقبول خبر الواحد عندنا حكمٌ يعلم من حيث أقام الله تعالى لنا الدلائل الموجهة لقبوله، فغير جائز لأحد أن يقول: إن الحكم بخبر الواحد حكمٌ بغير علم، وقولٌ على الله بغير حق.

وقال البخارى: لا- نسلم أن المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقاً، بل المراد المنع عن اتّباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين أو فروعه، أو منع الشاهد عن جزم الشهاده إلا بما يتحقّق ويعلم.

١. بين ووضح لِمَ يكفى فى الردع عن السيره العقلائيه الآيات الناهيه عن العمل بالظن إذا كان الشارع متّحد المسلك مع العقلاء؟

٢. اذكر موارد انحصار دليل حرمه العمل بغير العلم.

٣. لماذا لا يجوز العمل بالظن؟

٤. ما هو الملاك فى خروج الخبر الواحد عن الآيات الناهيه؟

٥. لماذا نقطع بعدم الردع فى الشريعه المقدسه عن السيره العقلائيه؟

٦. اذكر الفرق بين كون الآيات الناهيه إرشاديه أو مولويه بعد قيام السيره العقلائيه على حجّيه خبر الواحد.

٧. اذكر جواب العلامه البخارى عن الاعتراض بالآيات الناهيه.

الاستدلال بالاجماع على حجه خبر الواحد

*وربما يستدل على حجه خبر الواحد بالاجماع، فقد نُقل عن الصحابه، وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد، وعملهم به في الوقائع المختلفه التي لا تكاد تحصى، وتكرر ذلك وشاع من غير تكبير، وذلك يوجب العلم عادةً ياجماعهم كالقول الصريح، وقد دلّ سياق الأخبار على أنّ العمل في تلك الوقائع كان بنفس الخبر. (١)

وبيان آخر: إنه لا خلاف في الصدر الأول ومن بعدهم ومن تابعهم وأتباعهم في قبول الأخبار في كثير من امور الديانات، والعمل بها من غير تكبير من أحد منهم على قبول خبر الواحد والعمل به، وقد أورد عيسى بن أبان موارد من قبول خبر الواحد، وفي نظائر ما ذكره ممّا قبلوا من أخبار الآحاد، مستفيض ذلك عنهم، وعليه جرى أيضاً أمر التابعين ومن بعدهم، وممّا يدلّ على إجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله وتفرد كل واحد منهم بروايه شيء بعينه خاصّة دون غيره، ودعاء الناس إلى العمل به، ولو كان ذلك مستنكراً لأنكروه على روايتها ومنعوه منها. (٢)

ص: ٤٣١

-
- ١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٧/٢؛ المهذب: ٦٨٩/٢؛ إرشاد الفحول: ١١٤/١؛ فواتح الرحموت: ٢٤٣/٢؛ عدّه الأصول للشيخ الطوسي: ٣٢١/١؛ البحر المحيط: ٣٢٠/٣.
- ٢- (٢). أصول الجصاص: ٥٥١/١ و ٥٥٣؛ كشف الأسرار: ٥٤٤/٢-٥٤٥؛ أصول الفقه الإسلامي: ٤٦٤/١؛

وقيل: إنَّ الإجماع من الأُمَّه يدلّ على ثبوت الحكم، يعنى: إنَّ الإجماع قد انعقد منهم على قبول خبر الواحد فى المعاملات، فإنَّ العقود كلّها بُنيت على أخبار الآحاد، مع أنه قد يترتب على خبر الواحد فى المعاملات ما هو حقّ الله تعالى، كما فى الإخبار بطهاره الماء ونجاسته، والإخبار بأنّ هذا الشىء أو هذه الجاريه اهديت إليك من فلان، وأجمعوا أيضاً على قبول شهاده من لا يقع العلم بقوله، مع أنّها قد تكون فى إباحه دم وإقامه حدّ، وعلى قبول قول المفتى للمستفتى، فإذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدّين و الدُّنيا جاز فى سائر المواضع. (١)

قال الأمدى فى إحكامه: والأقرب فى هذه المسأله إنّما هو التمسك بإجماع الصحابه، ويدلّ على ذلك ما نقل عن الصحابه من الوقائع المختلفه الخارجه عن العدّ و الحصر، المتّفقه على العمل بخبر الواحد ووجوب العمل به. ٢

وقال الغزالى: ما تواتر واشتهر من عمل الصحابه بخبر الواحد فى وقائع شتى لا- تنحصر، وإن لم تتواتر آحادها، فيحصل العلم بمجموعها... وعلى ذلك جرت سنّه التابعين بعدهم، حتّى قال الشافعى: وجدنا على بن الحسين عليه السّلام يعوّل على أخبار الآحاد. ٣

وحاصل الكلام: إنّ العمل بخبر الواحد الذى لا يقطع بصحّته مجمع عليه بين الصحابه، فيكون العمل به حقّاً، إنّما قلنا: إنّ مجمع عليه بين الصحابه؛ لأنّ بعض الصحابه عمل بالخبر الذى لا يقطع بصحّته، ولم ينقل عن أحد منهم إنكار على فاعله، وذلك يقتضى حصول الإجماع. ٤

ص: ٤٣٢

وقال ابن التلمساني في توضيح كلام الإمام الفخر الرازي: إنَّ بعض الصحابه عمل بخبر الواحد، وسكت الباقون عن الإنكار، وذلك يوجب الإجماع، وإنَّما قلنا: إنَّ بعض الصحابه عمل بخبر الواحد؛ لأنَّهم عملوا عند سماع ذلك الخبر على وفق ذلك الخبر، فوجب أن يكون لأجله... وأمَّا إنَّه سكت الباقون عن الإنكار، فهو أنَّه لو حصل ذلك الإنكار لاشتبه ونقل، ولو وصل إلينا، ولمَّا لم يصل إلينا علمنا أنَّه لا- يوجد، وأمَّا أنَّه متى حصل عمل البعض وسكت الباقون عن الإنكار حصل الإجماع؛ لأنَّه لو كان باطلاً لوجب إظهار الإنكار، وإلَّا لكانت الأمه مجمعه على الخطأ، وذلك باطل، فوجب أن يكون الحكم حقاً، وهو المطلوب. (١)

قيل في ردِّ هذا الاستدلال: بأنَّ هذه الأخبار التي رووها كلُّها أخبار آحاد، والطريق إلى أنَّهم عملوا بها أيضاً أخبار آحاد؛ لأنَّها لو كانت متواتره لكانت توجب العلم الضروري عندهم، ونحن لا- نعلم ضرورة أنَّ الصحابه عملت بأخبار الآحاد، فإذا لا يصحَّ الاعتماد على هذه الأخبار؛ لأنَّ المعتمد عليها يكون أوجب العمل بخبر الواحد، وهذا دور ظاهر، وهو مُحال.

وأيضاً لو سلَّمنا أنَّهم عملوا بهذه الأخبار لأجلها، لم يكن أيضاً فيه دلالة؛ لأنَّه ليس جميع الصحابه عمل بها، وإنَّما عمل بها بعضهم، وليس فعل بعضهم حججه، وإنَّما الحججه في فعل جميعهم.

***و أمَّا الزيديه فقد استدلوا أيضاً بالإجماع على وقوع التعبد بخبر الواحد، قال في منهاج الوصول: والحجه لنا على وقوف التعبد به، إنَّنا قد علمنا إجماع الصحابه على العمل به كخبر عبدالرحمن بن عوف في المجوس... وصاحب صفوه الاختيار أيضاً استدلل بالإجماع، حيث قال: و أمَّا الإجماع، فما ظهر بين الصحابه من غير مناكره من قبول أخبار الآحاد. (٢)

ص: ٤٣٣

١- (١). شرح المعالم في اصول الفقه: ١٨٠/٢؛ معارج الأصول: ١٤٤.

٢- (٢). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٨٢؛ صفوه الاختيار: ١٨١.

**أما الإجماع، فتقريره من وجوه:

الوجه الأول: الإجماع المنقول من الشيخ الطوسى على حجّيه خبر الواحد.

الوجه الثانى: الإجماع القولى من جميع العلماء عدا السيد المرتضى وأتباعه، كابن إدريس فى السرائر، والطبرسى فى مجمع البيان، وخلافهم غير قادح فى حجّيه الإجماع. ويظهر هذا الإجماع بالتتابع فى فتاوى الأصحاب وكلماتهم، وملاحظه الإجماعات المنقوله فى ذلك، حيث يعلم من ذلك كلّ كونهم مطبقين على حجّيه خبر الواحد، خصوصاً بالنسبه إلى الأخبار المدوّنه فيما بأيدينا من الكتب المعروفه.

الوجه الثالث: الإجماع القولى من جميع العلماء حتّى السيد المرتضى وأتباعه، بدعوى أنّهم اختاروا عدم الحجّيه لاعتقادهم انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعيه، ولو كانوا فى زماننا المنسّد فيه باب العلم لعملوا بخبر الواحد جزءاً.

الوجه الرابع: الإجماع العملى من جميع العلماء على العمل بالأخبار التى بأيدينا، ولم يخالف فيه أحد منهم، فهذا الإجماع عباره عن عمل المجتهدين فى المسأله الأصوليه، بحيث يستندون إليها فى مقام الاستنباط، ويعتمدون عليها عند الفتوى، كإجماعهم على التمسّك بالاستصحاب فى أبواب الفقه، سواء أجمعوا على الفتوى بحجّيته، أم كان مجرد الإجماع على الاستناد إليه فى مقام الاستنباط، غايته أنّه فى صوره الإجماع على الفتوى يجتمع الإجماع القولى و العملى، فالإجماع العملى لا يكون إلا فى المسائل الأصيليه التى تقع فى طريق الاستنباط، ولا معنى للإجماع العملى فى المسائل الفرعيه؛ لاشتراك المجتهد فى العمل بها مع غيره، وليس العمل فى المسأله الفرعيه من مختصّات المجتهد بما أنّه مجتهد.

و هذا الإجماع العملى يعبر عنه بالسيره المتشرّعه، وقد استوفينا البحث حوله فى مبحث السيره.

قال الشيخ الأعظم الأنصاري: وأما الإجماع، فتقريره من وجوه:

أحدها: الإجماع على حججه خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه، وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلوة:

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام بالحكم، أو عن وجود نص معتبر في المسألة، ولا يعتنى بخلاف السيد وأتباعه؛ إما لكونهم معلومى النسب، كما ذكره الشيخ في العده، وإما للاطلاع على أنّ ذلك لشبهه حصلت لهم، كما ذكره العلامة في النهايه، (1) وإما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الإجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس.

والثاني: تتبع الإجماعات المنقوله في ذلك، منها: ما حكى عن الشيخ في العده في هذا المقام، حيث قال: فأما ما اخترته من المذاهب، فهو أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه، وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله، أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام، وكان ممن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينه تدلّ على صحه ما تضمنه الخبر؛ لأنه إن كان هناك قرينه تدلّ على صحه ذلك كان الاعتبار بالقرينه، وكان ذلك موجباً للعلم، والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقه المحقّقه، فإنّي وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتّى إنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه: من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف - أو أصل مشهور، وكان راويه ثقه لا ينكر حديثه - سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده الأئمة عليهم السلام، ومن زمن الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه، وكثرت الروايه من جهته، فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك، ولأنكروه؛ لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو، والذي يكشف عن

ص: ٤٣٥

ذلك أنه لَمَّا كَانَ العمل بالقياس محظوراً في الشريعة عندهم لم يعملوا به أصلاً، وإذا شُدَّ منهم واحد عمل به في بعض المسائل، أو استعمله على وجه المحاجة لخصمه - وإن لم يعلم اعتقاده - تركوا قوله وأنكروا عليه، حتى إنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس، فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجري؛ لوجب أيضاً فيه مثل ذلك، وقد علمنا خلافه. (١)

وقد اورد: إن شيئاً من هذه الوجوه التي اقيمت وقُزرت للإجماع، لا ينهض دليلاً على حجّيه الخبر؛ لأنّ حجّيه الإجماع المنقول عند القائل بها إنّما هي لكونه من أفراد الخبر، فكيف يصحّ الاستدلال به على حجّيه الخبر؟ كما أنّ الإجماع القولي من جميع العلماء ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السّلام للعلم، بأنّ مستند المجمعين هو الآيات و الروايات المتقدّمة، ولا أقلّ من احتمال ذلك، وأنّ الإجماع العملي من جميع العلماء ليس مستنداً إلى حجّيه خبر الواحد؛ لأنّ عمل جملة منهم وإن كان مبنياً عليها، إلا - أنّ عمل جملة أخرى منهم مبنى على كون ما بأيدينا من الأخبار مقطوع الصدور، وقد ادّعى بعضهم كون الأخبار الموجودة في الكافي مقطوعه الصدور، فلا يكون هناك إجماع عملي على حجّيه خبر الواحد، ليكون كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السّلام. (٢)

الخلاصة

ربما يستدلّ على حجّيه خبر الواحد بالإجماع، فقد نُقل عن الصحابة، وغيرهم - من التابعين و الأتباع و من بعدهم - الاستدلال و العمل به في الوقائع المختلفة التي لا

ص: ٤٣٦

١- (١). عدّه الأصول: ٣٣٦-٣٣٩؛ فرائد الأصول: ٣١٢/١-٣١٣.

٢- (٢). مصباح الأصول: ١٩٥/٢-١٩٦؛ فرائد الأصول: ٣٤٢/١-٣٤٣؛ فوائد الأصول: ١٩١/٣؛ نهايه الأفكار: ١٣٦/٣-١٣٧؛ معارج الأصول: ١٤٤-١٤٧؛ أصول الفقه: ٨٥/٢-٩٠؛ أجود التقريرات: ١١٤/٢-١١٥؛ منتهى الدرايه: ٥١١/٤.

تكاد تحصى، وتكرّر وشاع ذلك من غير تكبير، وذلك يوجب العلم عادةً بإجماعهم كالقول الصريح.

وقد أورد عيسى بن أبان موارد من قبول خبر الواحد، ومما يدلّ على إجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله تفرّد كلّ واحد منهم بروايه شيء بعينه خاصّه دون غيره، ودعاء الناس إلى العمل به، ولو كان ذلك مستنكراً لأنكروه على روايتها.

إنّ العمل بخبر الواحد الذى لا يقطع بصحّته مجمعٌ عليه بين الصحابه، فيكون العمل به حقّاً، إنّما قلنا: إنّّه مجمعٌ عليه بين الصحابه؛ لأنّ بعض الصحابه عمل بالخبر وسكت الباقون، ولم ينقل عن أحد منهم إنكار على فاعله، وذلك يقتضى حصول الإجماع، وأمّا أنّه سكت الباقون عن الإنكار، فهو أنّه لو حصل ذلك الإنكار لاشتهر ولنقل ولوصل إلينا، ولما لم يصل إلينا علمنا أنّه لا يوجد.

ورّد هذا الاستدلال: أوّلاً: بأنّ هذه الأخبار التى رووها كلّها أخبار آحاد، والطريق إلى أنّهم عملوا بها أيضاً أخبار آحاد، فيلزم الدور المحال.

وأيضاً لو سلّمنا أنّهم عملوا بهذه الأخبار لأجلها، لم يكن أيضاً فيه دلالة؛ لأنّه ليس جميع الصحابه عمل بها، وإنّما عمل بها بعضهم، وفعل بعضهم ليس بحجّه.

وتقرير الإجماع على وجوه:

منها: الإجماع المنقول من الشيخ الطوسى.

ومنها: الإجماع القولى من جميع العلماء عدا السيد المرتضى وأتباعه، وخلافهم غير قادح فى حجّيه الإجماع.

ومنها: الإجماع القولى من السيد وأتباعه، بدعوى أنّهم اختاروا عدم الحجّيه؛ لاعتقادهم انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعيه، ولو كانوا فى زماننا المنسّد فيه باب العلم لعملوا بخبر الواحد.

ص: ٤٣٧

ومنها: الإجماع العملي من جميع العلماء على العمل بالأخبار التي بأيدينا، ولم يخالف فيه أحدٌ منهم، فهذا الإجماع عبارته عن عمل المجتهدين في المسألة الأصولية، ولا معنى للإجماع العملي في المسائل الفرعية؛ لا اشتراك المجتهد في العمل بها مع غيره، وقد قلنا سابقاً: إنَّ هذا الإجماع قد يعبر عنه بالسيرة المتشرّعة.

قال الشيخ الأعظم: طريق تحصيل الإجماع في قبال السيد المرتضى أحد وجهين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام بالحكم، أو عن وجود نصٍّ معتبر في المسألة.

والثاني: تتبع الإجماعات المنقولة في ذلك: منها ما حكى عن الشيخ في العدة في هذا المقام، حيث قال: والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقّقة، فإنّي وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم، ودوّنوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتّى إنّ 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 في ذلك وقبلوا قوله، وهذه عادتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله.

وقد قيل: وفيه: إنّ شيئاً من هذه الوجوه التي اقيمت وقُرت للإجماع، لا ينهض دليلاً على حجّية الخبر؛ لأنّ حجّية الإجماع المنقول عند القائل بها إنّما هي لكونه من أفراد الخبر الواحد. وأيضاً أنّ الإجماع القولي من جميع العلماء ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رضا المعصوم، للعلم بأنّ مستند المجمعين هو الآيات والروايات المنقولة في الباب، ولا - أقلّ من احتمال ذلك، وأنّ الإجماع العملي من جميع العلماء ليس مستنداً إلى حجّية خبر الواحد؛ لأنّ عمل جملة منهم وإن كان مبنياً عليها، إلا أنّ عمل جملة أخرى منهم مبنى على كون ما بأيدينا من الأخبار مقطوع الصدور.

١. اذكر كيفية الاستدلال بالإجماع على حجّيه خبر الواحد.
٢. ما هو الدليل على إجماع السلف على قبول الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله؟
٣. وضح لأى دليل يكون سكوت الباقيين عن الإنكار علامه تحقّق الإجماع؟
٤. كيف يلزم الدور من الاستدلال بهذه الأخبار التي رواها العلماء في مقام الاستدلال بها على تحقّق الإجماع؟
٥. اذكر بعض الوجوه المقرّره للإجماع.
٦. اذكر الإجماع القولى حتّى من السيد المرتضى وأتباعه.
٧. ما هو الفرق بين الإجماع العملى فى المسأله الأصوليه و المسأله الفرعيه؟
٨. اذكر أحد الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ فى طريق تحصيل الإجماع فى قبال السيد المرتضى.
٩. لِمَ لا ينهض الإجماع العملى دليلاً على حجّيه خبر الواحد؟
١٠. لماذا لا يكون الإجماع القولى من جميع العلماء إجماعاً تعبدياً على حجّيه خبر الواحد؟

اشاره

*اختلفوا فى وجوب العمل بخبر الواحد، فمنهم من نفاه، ومنهم من أثبته، والقائلون بثبوتها اتفقوا على أن أدله السمع دلت عليه، واختلفوا فى وجوب وقوعه بدليل العقل.

التقرير الاوّل

اشاره

قال أحمد بن حنبل، والقفال، وابن سريج من أصحاب الشافعى، وأبو الحسين البصرى من المعتزله، وجماعه كثيره فى توجيه كلامهم بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً:

أولاً: إنّ العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد فى العقلية، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك إلا وقد علموا عله وجوبه، ولا عله لذلك سوى أنّهم ظنوا بخبر الواحد تفصيلاً جملة معلومه بالعقل.

وبيان ذلك: إنّه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضارّ، وحسن اجتناب المنافع، فإذا ظننا صدق من أخبرنا بمضره تلزمنا أن لا نشرب الدواء الفلانى، وأن لا نفصد، وأن لا نقوم من تحت حائط مستهدم، فقد ظننا تفصيلاً لما علمناه جملة من وجوب التحرز عن المضارّ، وبيان أنّ العله للوجوب ما ذكره دورانها معها وجوداً وعدمًا،

وذلك بعينه موجود في الخبر الواحد في الشرعيات، فوجب العمل به؛ وذلك لأننا قد علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عننا، فإذا ظننا بخبر الواحد أن النبي صلى الله عليه وآله قد دعانا إلى الانقياد له في فعل أخبر أنه مصلحه وخلافه مضره، فقد ظننا تفصيلاً ما علمناه في الجملة، فوجب العمل به. (١)

وقال العلامة البزدوى: إنَّ الخبر يصير حجّة بصفه الصدق، والخبر يحتمل الصدق والكذب، وبالعدالة بعد أهليه الأخبار يترجّح الصدق، وبالفسق الكذب، فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجّة للعمل، ويعتبر احتمال السهو والكذب لسقوط علم اليقين، وهذا لأنَّ العمل صحيح من غير علم اليقين، وهذا الخبر من العدل يفيد علماً بغالب الرأى كالقياس؛ لأنَّ العمل به صحيح بغالب الرأى.

وقال البخارى في توضيح كلامه: لأنَّ المتواتر لا يوجد في كلّ حادثه، فلو ردّ خبر الواحد لشبهه في النقل لتعطّلت الأحكام، فأسقطنا اعتبارها في حقّ العمل، كما في القياس والشهادة. (٢)

وثانياً: صدق الواحد في خبره ممكن، فلو لم يعمل به لكننا تاركين لأمر الله تعالى وأمر رسوله، وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط.

وثالثاً: إذا وقعت واقعه ولم يجد المفتى سوى خبر الواحد، فلو لم يحكم به لتعطّلت الوقعه عن حكم الشارع، وذلك ممتنع.

ورابعاً: إنّه لو لم يكن خبر الواحد واجب القبول لتعذّر تحقيق بعثه الرسول إلى

ص: ٤٤٢

١- (١). استدل بعض الزيديه بالدليل العقلى المذكور، أعنى وجوب دفع الضرر وجلب المنافع، كإحضار الطعام وأخبره من يغلب في ظنه صدقه أنّ فيه سمّاً، فإنّه يعلم - ونحن نعلم - أنّه إذا أقدم عليه مع غلبه ظنه أنّه مسموم استحقّ الذم قطعاً. راجع: منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٨٠-٤٨١؛ صفوه الاختيار: ١٨٠.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥٤٧/٢.

كلّ أهل عصره، وذلك ممتنع؛ حيث إنّ النبي صلى الله عليه وآله إذا كان مبعوثاً إلى كلّ أهل العصر يحتاج إلى إنفاذ الرسل، إذ لا يقدر على مشافهه الجميع، ولا - إشاعه جميع أحكامه على التواتر إلى كلّ أحد، إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كلّ قطر لم يف بذلك أهل مدينته.

وخامساً: قال أبو الخطاب: إنّنا لو قصرنا العمل على القواطع لتعطّلت الأحكام؛ لندره القواطع وقلة مدارك اليقين. (١)

وقد ذكر في تضعيف هذه التوجيهات المذكوره وجوه:

الأول: إنّ المفتى إذا فقد الأدلّة القاطعه يرجع إلى البراءة الأصليه والاستصحاب، كما لو فقد خبر الواحد أيضاً، وأمّا رسول الله صلى الله عليه وآله فليقتصر على من يقدر على تبليغه، فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع، فلا يكلف به، فليس تكليف الجميع واجباً.

نعم، لو تعيّد نبيّ بأن يكلف جميع الخلق، ولا يخلى واقعه عن حكم الله تعالى، ولا شخصاً عن التكليف، فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد ضروره في حقّه.

والثاني: إنّ كذب الراوى أيضاً ممكن، فربما يكون عملنا بخلاف الواجب.

والثالث: إنّ لا نسلم وجوب العمل بخبر الواحد في العقلية، بل غايته إذا ظننا صدقه أن يكون العمل بخبره أولى من تركه، وكون الفعل أولى من الترك أمرٌ أعّم من الواجب؛ لشموله للمندوب، فلا يلزم منه الوجوب، مع أنّه يجوز أن تكون علّة الوجوب غير ما ذكرتموه، لا نفس ما ذكرتموه، ولا يلزم من التلازم بينهما في العقلية التلازم بينهما في الشرعية؛ لجواز أن يكون ذلك التلازم في العقلية اتفاقياً.

ص: ٤٤٣

١- (١). الإحكام: ٢٩٠/١-٢٩١؛ روضه الناظر وجنّه المناظر: ٤٨؛ المستصفى: ٤٣٨/١-٤٣٩؛ المحصول: ١٠١٥/٣-١٠١٦؛ شرح المعالم لابن التلمساني: ١٩٦/٢؛ إرشاد الفحول: ١١٣/١؛ فواتح الرحموت: ٢٤١/٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٦٩/١؛ المهذب: ٦٨٥/٢؛ نزّهه الخاطر العاطر: ١٧٩؛ البحر المحيط: ٣٢٠٣٢١/٣.

ولو سلّمنا دلالة ما ذكرتموه على أنّه علّه بوجهه عمومه، لكن نقول قطعاً أو ظناً: الأول ممنوع، والثاني مسلّم، غير أنّه منقوض بخبر الفاسق و الصبي إذا غلب على الظنّ صدقهما. (١)

توجيه دليل العقل على رأى الإماميه

* أمّا الإماميه، فقالوا: إنّنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعيه بين جميع الأمارات من الروايات وغيرها، كالشهرات، والإجماعات المنقوله، وأشباهها، وهذا ما يسمّى بالعلم الإجمالى الكبير، كما نعلم إجمالاً أيضاً بوجود أحكام شرعيه فى روايات صادرة عن الأئمة عليهم السّلام، منقوله إلينا فى ضمن مجموع ما بأيدينا من الأخبار المرويه عنهم عليهم السّلام، وهذا ما يسمّى بالعلم الإجمالى الصغير، فحينئذ نقول: إنّنا نعلم إجمالاً-بمقتضى العلم الإجمالى الصغير- بصدور كثير من الأخبار التى بأيدينا عن الأئمة عليهم السّلام بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علمنا تفصيلاً بذلك المقدار الوافى، لجاز لنا إجراء الأصول النافيه فى الشبهات الحكيمه فيما عداه، لعدم لزوم محذور من جريانها حينئذ من الخروج عن الدّين، أو المخالفه القطعيه فى جملة من الأحكام. لكن، حيث لا- نعلم تفصيلاً-و إنّما نعلم إجمالاً- بذلك المقدار الوافى، وجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور؛ لأنّ تحصيل الواقع الذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم، تعين المصير إلى الظنّ فى تعيينه و العمل به بسبب العمل بالأخبار المظنونه الصدور، ولا- يجب مراعاة أطراف العلم الإجمالى الكبير، والسّر فى ذلك هو انحلال العلم الإجمالى الكبير، وذلك إذا تضيقت أطراف علمنا الإجمالى بثبوت التكاليف الشرعيه المنتشره بين جميع الأمارات على كثرتها، وانحصرت أطرافه

ص: ٤٤٤

١- (١). الإحكام: ٢٨٩/١-٢٩٠؛ المستصفى: ٤٣٩/١؛ المهذب: ٦٨٦/٢؛ شرح المعالم: ١٩٧/٢-١٩٨؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢١٣-

فى خصوص ما بأيدينا من الروايات التى علمنا إجمالاً- بصدور كثير منها، لانحصرت التكليف و الأحكام الشرعيه فى هذه الأطراف، ولخرجت بقيه الأمارات عن أطراف العلم الإجمالى، وكان الشكّ فى ثبوت التكليف بالنسبه إليها بدوياً، مثلاً: إذا علمنا إجمالاً- بأنّ فى قطع غنم مشتمل على سود وبيض مثلاً- عشرين غنماً مغصوباً، ثمّ قامت بينه على مغصوبيه عشرين غنماً فى خصوص السود، فإنّه ينحلّ بهذه البينه العلم الإجمالى الكبير الذى كانت أطرافه مجموع السود و البيض، فلا يجب الاجتناب إلا عن خصوص السود؛ لجرىان قاعده الحلّ فى البيض، لصيروره الشكّ فيها بدوياً، كما هو واضح، فمقتضى هذا الوجه العقلى اعتبار الأخبار فقط دون سائر الأمارات، من غير فرق فى وجوب العمل بين مظنون الصدور، ومشكوكه، ومو هو مه. (١)

وقال الشيخ الأعظم الأنصارى: ثمّ إنّ هذا العلم الإجمالى إنّما هو متعلّق بالأخبار المخالفه للأصل المجرد عن القرينه، وإلّا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا- ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار الصادره، فيجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور؛ لأنّ تحصيل الواقع الذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظنّ فى تعيينه توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادره، بل ربما يدعى: وجوب العمل بكلّ واحد منها مع عدم المعارض، والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقه للواقع من المتعارضين. (٢)

أجيب عن هذا الاستدلال

أولاً- بأنّه يلزم من ذلك العلم الإجمالى العمل بالظنّ فى مضمون تلك الأخبار؛ لأنّ العمل بالخبر الصادر إنّما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذى يجب العمل به.

ص: ٤٤٥

١- (١). نهايه الدرايه: ٢٥٥/٣-٢٥٦؛ درر الأصول: ٥٩/٢؛ منتهى الدرايه: ٥٢٣/٤-٥٢٤؛ نهايه الأفكار: ١٣٩/٣.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٣٥٧/١.

وحينئذ، فكُلُّما ظنَّ بمضمون خبر منها يؤخذ به، وكلَّ خبر لم يحصل الظنَّ بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به، ولو كان مضمون الصدور، فالعبره بظنَّ مطابقه الخبر للواقع، لا بظنَّ الصدور.

وثانياً: إنَّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف؛ لأنَّه الذى يجب العمل به، وأمَّا الأخبار الصادره النافيه للتكليف، فلا يجب العمل بها.

نعم، يجب الإذعان بمضمونها، وإن لم تعرف بعينها.

وتوضيح هذا الإيراد: هو أنَّ مقتضى هذا الوجه العقلى وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف فقط؛ لأنَّه الذى يجب العمل به، وأمَّا الأخبار النافيه للتكليف، فلا يجب العمل بها؛ لأنَّنا مكلفون بامتثال الأحكام الواقعيه المعلومه إجمالاً، والمفروض العلم بصدور مقدار من الأخبار واف بتلك الأحكام، فيجب العمل بها امتثالاً لتلك الأحكام.

وعليه، فلا- موجب للعمل بالروايات النافيه، فهذا الدليل أخصَّ من المدعى، إذ المقصود إثبات حججه الأخبار مطلقاً، سواء كانت مثبتة للتكليف أم نافيه له.

واستشكل المحقق صاحب الكفايه: بأنَّ لازم انحلال العلم الإجمالى الكبير إلى العلم الإجمالى الصغير بما فى الأخبار فقط هو إثبات وجوب العمل بالأخبار المثبتة، وجواز العمل بالروايات النافيه لا وجوب العمل بها، فلا يرد عليه ما ذكره شيخنا الأستاذ.

نعم، يرد عليه: إنَّ جواز العمل بالأخبار النافيه ليس مطلقاً، كالعمل بالأخبار المثبتة، بل مقيد بما إذا لم يكن فى مورد الخبر النافى للتكليف أصل مثبت له، من قاعده الاشتغال أو الاستصحاب، بناءً على جريانه فى أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحاله السابقه فى بعضها. (١)

وثالثاً: لا يثبت به حججه الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنَّه القطعيه.

ص: ٤٤٤

١- (١). كفايه الأصول: ١٠٤/٢؛ منتهى الدرايه: ٥٢٧/٤؛ مصباح الأصول: ٢٠٤/٢.

والحاصل: إنَّ معنى حجّيه الخبر كونه دليلاً متّبِعاً في مخالفته الأصول العمليه والأصول اللفظيه مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور. (١)

التقرير الثاني للدليل العقلي

إنّا نقطع ببقاء التكاليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية، كالصلاه، والزكاه، والصوم، والحجّ، والمتاجر، والأنكحه ونحوها، مع أنّ جُلّ أجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلّق بها إنّما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر ذلك فإنّما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان. (٢)

وفيه:

أولاً: إنّ العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا- خصوص الأخبار المشروطه بما ذكره (غير القطعي)، ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصه لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، وإلّا أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصه، ودعوى العلم الإجمالي في الباقي كأخبار العدول مثلاً، فاللزام حينئذ، إمّا الاحتياط والعمل بكلّ خبر دلّ على جزئيه شيء أو شرطيته، وإمّا العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئيه أو الشرطيه.

وثانياً: إنّ مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالأخبار الداله على الشرائط والأجزاء، دون الأخبار الداله على عدمهما، خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطيه و الجزئيه. (٣)

ص: ٤٤٧

١- (١). فرائد الأصول: ٣٥٩/١-٣٦٠.

٢- (٢). الوافيه: ١٥٩؛ الأصول العامه للفقّه المقارن: ٢١٦.

٣- (٣). فوائد الأصول: ٣٦١/١-٣٦٢؛ مصباح الأصول: ٢١٣/٢؛ الأصول العامه: ٢١٧؛ فوائد الأصول: ٢١٣/٣.

التقرير الأول: اختلفوا فى وجوب العمل بخبر الواحد، فمنهم من نفاه، ومنهم من أثبته، والقائلون بشبوته اختلفوا فى وجوب وقوعه بدليل العقل. قال جماعه كثيره من الشافعيه و المعتزله فى توجيه وجوب العمل بخبر الواحد عقلاً:

أولاً: إنَّ العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد فى العقليات، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك إلا و قد علموا علّه وجوبه، ولا علّه لذلك سوى أنّهم ظنّوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومه بالعقل.

وبيان ذلك: إنّه قد علم بالعقل وجوب التحرّز من المضارّ، وحسن اجتلاب المنافع، فالعلّه للوجوب دورانها معها وجوداً وعدمًا، وذلك بعينه موجود فى الخبر الواحد فى الشرعيّات، فوجب العمل به؛ وذلك لأنّنا قد علمنا فى الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضارّ عنّا، وأنّ الخبر يصير حجّه بصفه الصدق، والخبر يحتمل الصدق و الكذب، وبالعداله بعد أهليه الأخبار يترجّح الصدق، فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجّه للعمل، وهذا الخبر من العدل يفيد علماً بغالب الرأى كالتقياس؛ لأنّ العمل به صحيح بغالب الرأى.

وثانياً: صدق الواحد فى خبره ممكن، فلو لم يعمل به لكنّا تاركين لأمر الله تعالى ورسوله.

وثالثاً: إذا وقعت واقعه ولم يجد المفتى سوى خبر الواحد، فلو لم يحكم به لتعطّلت الواقعه عن حكم الشارع، وذلك ممتنع.

ورابعاً: إنّه لو لم يكن خبر الواحد واجب القبول لتعدّر بعثه الرسول إلى كلّ أهل عصره، وذلك ممتنع.

وخامساً: إنّا لو قصرنا العمل على القواطع لتعطّلت الأحكام لندره القواطع وقّله مدارك اليقين.

وقد ضَعُفت هذه التوجيهات المذكوره:

أولاً: بأنّ المفتى إذا فقد الأدلّه القاطعه يرجع إلى البراءه الأصلية والاستصحاب، كما لو فقد خبر الواحد أيضاً، ورسول الله يقتصر على من يقدر على تبليغه، فليس تكليف الجميع واجباً.

وثانياً: إنّ كذب الراوى أيضاً ممكن، فربما يكون عملنا بخلاف الواجب.

وثالثاً: لا نسلّم وجوب العمل بخبر الواحد فى العقليات، بل غايته إذا ظننا صدقه أن يكون العمل بخبره أولى من تركه، ولو سلّمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه علّه بجهه عمومه، لكن نقول قطعاً أو ظنّاً: الأول ممنوع، والثانى مسلّم، غير أنه منقوض بخبر الفاسق و الصبى إذا غلب على الظنّ صدقهما.

أمّا الإماميه، فقالوا: إنّنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعيه بين جميع الأمارات من الروايات وغيرها، كالشهره، والإجماعات المنقوله وأشباهها، وهذا ما يسمّى بالعلم الإجمالى الكبير، كما نعلم إجمالاً أيضاً بوجود أحكام شرعيه فى روايات صادرة عن الأئمّه عليهم السّلام، وهذا ما يسمّى بالعلم الإجمالى الصغير، فحينئذ نقول: إنّنا نعلم إجمالاً بمقتضى العلم الإجمالى الصغير بصدور كثير من الأخبار التى بأيدينا عن الأئمّه عليهم السّلام بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علمنا تفصيلاً بذلك المقدار الوافى لجاز لنا إجراء الأصول النافيه فى الشبهات الحكيمه فيما عداه، لعدم لزوم محذور من جريانها من الخروج من الدّين أو المخالفه القطعيه فى جملة من الأحكام. لكن، حيث لا نعلم تفصيلاً - وإنّما نعلم إجمالاً - بذلك المقدار الوافى، وجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور.

وقال الشيخ الأعظم: إنّ هذا العلم الإجمالى متعلّق بالأخبار المخالفه للأصل المجرّد عن القرينه، وإلّا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار صادرة، فيجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور.

وأجيب عن هذا الاستدلال:

أولاً: بأنه يلزم من ذلك العلم الإجمالى العمل بالظنّ فى مضمون تلك الأخبار؛ لأنّ العمل بالخبر الصادر إنّما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذى يجب العمل به، فيلزم على هذا أنه لا يؤخذ بالخبر الذى لم يحصل الظنّ بكون مضمونه حكم الله، ولو كان مضمون الصدور.

وثانياً: إنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف، وأمّا الأخبار الصادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها.

واستشكل المحقق صاحب الكفايه: بأنّ لازم انحلال العلم الإجمالى الكبير إلى العلم الإجمالى الصغير هو إثبات وجوب العمل بالأخبار المثبتة، وجواز العمل بالروايات النافيه، لا وجوب العمل بها، فلا يرد عليه ما أورده الشيخ الأنصارى.

نعم، يرد عليه أنّ جواز العمل بالأخبار النافيه ليس مطلقاً كالعمل بالأخبار المثبتة، بل مقيد بما إذا لم يكن فى مورد الخبر النافى أصل مثبت له.

وثالثاً: لا يثبت به حجيه الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنّه القطعيه.

والحاصل: إنّ معنى حجيه الخبر كونه دليلاً- متّبعاً فى مخالفه الأصول العمليه و اللفظيه مطلقاً، وهذا المعنى لا- يثبت بالدليل المذكور.

التقرير الثانى: إنّنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامه، سيما بالأصول الضروريه، مع أنّ جلّ أجزائها وشرايطها إنّما يثبت بالخبر غير القطعى، وعند ترك العمل بخبر الواحد نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور.

وفيه:

أولاً: إنّ العلم الإجمالى حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار، لا- خصوص الأخبار المشروطه بما ذكره، ومجرد وجود العلم الإجمالى فى تلك الطائفه

ص: ٤٥٠

الخاصّه لا- يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، فاللّازم حينئذ إمّا الاحتياط و العمل بكلّ خير، وإمّا العمل بكلّ خير
مظنون الصدور الدالّ على الجزئيه أو الشرطيه.

وثانياً: إنّ مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالأخبار الدالّه على الشرائط و الأجزاء، دون الأخبار الدالّه على عدمهما، خصوصاً
إذا اقتضى الأصل الشرطيه و الجزئيه، تُخذ فاغتنم الغنيمه، وانظر إليها نظر بصير تجدها خير بركه من الله تعالى عليك.

ص: ٤٥١

١. وضح استدلال أحمد بن حنبل و القفال وأبى الحسين البصرى.
٢. اذكر استدلال العلامة البزدوى.
٣. كيف يتعذر تحقيق بعثه الرسول إلى كل أهل عصره؟
٤. لأى دليل تعطلت الأحكام لو اقتصرنا على العمل بالقواطع؟
٥. اذكر الوجه الأول من وجوه تضعيف التوجيهات بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً.
٦. لِمَ لا يلزم من التلازم بين الفعل و الوجوب فى العقلیات التلازم بينهما فى الشرعیات؟
٧. لماذا يجب مراعاة أطراف العلم الإجمالى الكبير؟
٨. اذكر دليل حكم العقل بوجوب العمل بكلّ خبر مظنون الصدور.
٩. اذكر الجواب الأول عن الاستدلال على العمل بكلّ خبر مظنون الصدور.
١٠. ما هو مقتضى هذا الوجه العقلى؟
١١. ما هو معنى حجّيه الخبر؟ ولم لا يثبت هذا المعنى بالدليل المذكور؟
١٢. بين التقرير الثانى للدليل العقلى.
١٣. ما هو مقتضى دليل العقل على التقرير الثانى؟
١٤. اذكر الجواب الأول عن الدليل العقلى على هذا التقرير أيضاً.

قال الشاشى: ثم الراوى فى الأصل قسمان: معروفٌ بالعلم والاجتهاد، كالخلفاء الأربعة، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل وأمثالهم، فإذا صحّت عندك روايتهم عن رسول الله عليه الصلاه والسلام يكون العمل بروايتهم أولى من العمل بالقياس، ولهذا روى محمّد حديث الأعرابى الذى كان فى عينه سوء فى مسأله القهقهه وترك القياس به، وروى حديث تأخير النساء فى مسأله المحاذاه وترك القياس به، وروى عن عائشه حديث القىء وترك القياس به، وروى عن ابن مسعود حديث السهو بعد السلام وترك القياس به. (١)

وقال أبو بكر الرازى: إنّه نزل أخبار الأحاد على منازل ثلاثه: أحدها: ما يرويه عدل معروف بحمل العلم، والضبط والاتّفاق من غير ظهور ينكر من السلف عليه فى روايه، فيكون مقبولاً -إلا- أن يجيء معارضاً للأصول التى هى: الكتاب، والسّنّه الثابته، والاتّفاق، ولا يردّ بقياس الأصول. (٢)

ص: ٤٥٣

١- (١). أصول الشاشى: ٧٥.

٢- (٢). أصول الجصاص: ٢٤/٢-٢٥.

وقال العلامة البزدوى (١) وهو (أى: الراوى الذى جعل خبره حجّه) ضربان: معروف، ومجهول، والمعروف نوعان: مَنْ عُرِفَ بالفقه و التقدّم فى الاجتهاد، ومن عُرِفَ بالروايه دون الفقه و الفتيا- إلى أن قال-: وغيرهم ممّن اشتهر بالفقه و النظر، و حديثهم حجّه إن وافق القياس أو خالفه، فإن وافقه تأيد به، وإن خالفه ترك القياس به. (٢)

و قد ذهب بعض العلماء إلى اشتراط كون الراوى معروفاً بالروايه و العدالة، والضبط و الفقاهاه لقبول خبره مطلقاً، موافقاً للقياس أو مخالفاً له، وليست الفقاهاه فيه شرطاً عند البعض، و أمّا المعروفون بالفقه من الصحابه، فحديثهم حجّه إن وافق القياس أو خالفه، و هو مذهب الجمهور من الفقهاء و أئمّه الحديث، فإن وافق الخبر القياس تأيد به، أى: قوى الحديث بالقياس، و أيضاً قال الشافعى: الخبر أرجح، سواء كان الراوى عالماً فقيهاً أو لم يكن، بعد أن كان الراوى عدلاً ضابطاً.

ص: ٤٥٤

١- (١). هو أبو الحسن على بن محمّد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوى، شيخ الحنفية، وصاحب الطريقة فى المذهب، يعرف بفخر الإسلام البزدوى. قال السمعانى فى حجّه: كان إمام الأصحاب بما وراء النهر، وله التصانيف الجليله، ولد فخر الإسلام فى حدود سنه ٤٠٠هـ، ودرّس بسمرقند ومات بكشّ فى رجب سنه ٤٨٢هـ. قال حاجى خليفه فى كشف الظنون: ١١٢ فى توصيف كتاب اصول البزدوى: كتاب عظيم الشأن، جليل البرهان، محتو على لطائف الاعتبار بأوجز العبارات، تأبى على الطلبة مرامه، واستعصى على العلماء زمامه، قد انغلقت ألفاظه، وخفيت رموزه وألحاظه، فقام جمع من الفحول بأعباء توضيحه وكشف خبيئاته وتلميحه. ثم ذكر ممّن شرحه وأوضحه، إلى أن قال: أمّا شرح الإمام علاء الدين البخارى هو أعظم الشروح وأكثرها إفادةً وبيانا. وقيل: إنّ فخر الإسلام البزدوى مشهور بأبى العسر، لعسر تصانيفه، كما أنّ أخاه مشهور بأبى اليسر، ليسر تصانيفه. وها نحن ذاكرون بعض تصانيفه: ١. الأمالى، ٢. تفسير القرآن، ٣. الجامع الكبير فى الفروع، ٤. شروح تقويم الأدلّه فى الأصول، ٥. شرح الجامع الصحيح للبخارى، ٦. المبسوط فى الفروع، أحد عشر مجلداً. راجع: سير أعلام النبلاء: ١٨/٢-٦٠٣-٦٠٣؛ مفتاح السعاده: ١٨٥/٢؛ هديه العارفين: ١/٦٩٣.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥٥٠/٢؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٦/٢-٧.

واعلم أنّ اشتراط فقه الراوى لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى بن أبان، واختاره القاضى أبو زيد، وخزج عليه حديث المصرّاه، وتابعه أكثر المتأخرين، فأما عند الشيخ أبى الحسن الكرخى ومن تابعه من أصحابه، فليس فقه الراوى شرطاً لتقديم الخبر على القياس، بل يقبل خبر كلّ عدل ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب و السنّه المشهوره، ويقدم على القياس.

وقد نقل البدخشانى فى تسهيل اصول الشاشى عن الشارح الحسامى أنّه قال: ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى، فثبت أنّه قول مستحدث. (١)

عدم اشتراط كون الراوى فقيهاً

قال صاحب مذكروه فى اصول الفقه: إنّ الراوى لا يشترط فيه كونه فقيهاً، بل تقبل روايه العدل الذى ليس بفقيه، واستدل له المؤلف (أى: موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمّد بن قدامه المقدسى، صاحب كتاب روضه الناظر وجنّه المناظر) بحديث:

رُبَّ حامل فقه غير فقيه، ورُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه. (٢)

وبأنّ الصحابه كانوا يقبلون خبر الأعرابى الذى لا يروى إلا حديثاً واحداً. (٣)

وقال الفخر الرازى: المسأله الثالثه: لا يشترط كون الراوى فقيهاً، سواء كانت روايته موافقه للقياس أو مخالفه له، خلافاً لأبى حنيفه، فيما يخالف القياس لنا الكتاب، والسنّه، والعقل.

أما الكتاب، فقولته تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**، (٤) فوجب أن لا يجب التبين فى غير الفاسق، سواء كان عالماً أو جاهلاً.

ص: ٤٥٥

١- (١). تسهيل اصول الشاشى: ١٤٩. وراجع: البحر المحيط: ٣/٣٧٢.

٢- (٢). سنن الترمذى: ١٠٣٥ ح ٢٦٥٨ كتاب العلم باب ٧.

٣- (٣). مذكروه فى اصول الفقه: ١١٥.

٤- (٤). الحجرات: ٦.

و أما السنّه، فقولهُ صلى الله عليه و آله:

نُصِرَ اللهُ امرءاً سمعَ مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها، فربَّ حاملٍ فقهه إلى مَنْ هو أفقه منه.... (١)

و أما العقل، فهو أنّ خبر العدل يفيد ظنَّ الصدق، فوجب العمل به، لما تقدّم من أنّ العمل بالظنّ واجب.

واحتجّ الخصم بوجهين

الأوّل: إنّ الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد، خالفناه إذا كان الراوى فقيهاً؛ لأنّ الاعتماد على روايته أو ثق.

والثاني: إنّ الأصل أن لا يرد الخبر على مخالفه القياس، والأصل أيضاً صدق الراوى، فإذا تعارضتا تساقطا، ولم يجز التمسك بواحد منهما.

والجواب عن الأوّل: ما مرّ، وعن الثاني: إنّ في التعارض تسليماً بصحّه أصل الخبر. (٢)

قال السيد المجاهد (٣): لا يشترط في قبول الروايه أن يكون الراوى فقيهاً مطلقاً، كما

ص: ٤٥٦

١- (١). سنن الترمذى: ١٠٣٥ ح ٢٦٥٨ كتاب العلم باب ٧؛ وسائل الشيعة: ١٨/٦٣ ح ٤٣ باب ٨ من أبواب صفات القاضي.

٢- (٢). المحصول: ٣/١٠٣٥-١٠٣٦. وراجع: المستصفى: ١/٧١٣-٧١٤؛ نزّهه الخاطر: ١٩٨؛ البحر المحييط: ٣/٣٧٢؛ روضه الناظر: ٧٤؛ المهذب: ٢/٧١٣-٧١٤؛ شرح التلويح: ٨/٢.

٣- (٣). هو السيد المجاهد العلم العلّامة، نجل السيد الجليل العالم النبيل، السيد على الطباطبائى الحائرى صاحب الرياض، ولد فى كربلاء فى حدود سنه ١١٨٠هـ، وتوفى فى قزوین عائداً من جهاد الروس سنه ١٢٤٢هـ، وحمل نعشه إلى كربلاء، فدفن فيها. ونقل المحقّق المتتبع السيد الأمين عن السيد حسن الصدر فى تكمله أمل الآمل فى ترجمته: هو علّامه العلماء الأعلام، وسيد الفقهاء العظام، وأعلم أهل العلم بالأصول و الكلام، تخرّج على بحر العلوم، و هو صهره على ابنته الوحيدة أمّ أولاده الأفاضل، وعلى والده صاحب الرياض فى علمى الفقه والأصول، حتّى جزم والده بأنّه أعلم منه، فصار لا يفتى وابنه فى كربلاء، فعلم ابنه بذلك فرحل إلى اصفهان، وسكنها ثلاث عشره سنه، و هو المدرس فيها و المرجع فى علمى الأصول و الفقه لكلّ علمائنا، وصنّف فيها مفاتيح الأصول وغيره، حتّى توفى والده، فرجع إلى كربلاء،

صرّح به العلامة الحلّي في النهايه و التهذيب، وأبو المكارم ابن زهره في المنيه، وقال في النهايه: ذهب إليه أكثر المحققين، ولهم وجوه:

منها: ظهور اتفاق أصحابنا الإماميه عليه.

ومنها: ما تمسك به في المنيه من عموم الدليل الدال على قبول روايه العدل، فإنّه شامل للفقيه وغيره.

ومنها: قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**، أمر بالتثبت عند مجيء الفاسق، فينتفى وجوب التثبت في غير الفاسق، سواء كان عالماً أو جاهلاً، وهذا الاستدلال مبني على أنّ المفهوم حجّه.

ومنها: النبوي المرسل: **«نُضِرَ اللهُ امرءاً سمع مقالتي فوعاها...»** الخبر. (١)

القسم الثاني من الرواه

*قال الشاشي: والقسم الثاني من الرواه هم المعروفون بالحفظ و العدالة دون الاجتهاد و الفتوى،

ص: ٤٥٧

١- (١). مفاتيح الأصول: ٣٦٨. وراجع: مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٧.

كأبي هريره، وأنس بن مالك، فإذا صحّت روايه مثلهما عندك، فإن وافق الخبر القياس، فلا خفاء في لزوم العمل به، وإن خالفه كان العمل بالقياس أولى، مثاله: ما روى أبو هريره: الوضوء ممّا مسّته النار، (١) فقال له ابن عباس: رأيت لو توضّأت بماء سخين أكنت تتوضّأ منه؟ فسكت.

وإنما ردّه بالقياس، إذ لو كان عنده خبر لرواه، وعلى هذا ترك أصحابنا روايه أبي هريره في مسأله المصّرّاه (٢) بالقياس. (٣)

توضيح

توضيح كلام الشاشي الحنفي يتوقّف على بيان امور:

الأول: إنّ نقل الحديث بالمعنى كان أمراً شائعاً ذائعاً بين الصحابه.

الثاني: غير الفقيه يحتمل أن ينقل عباره الحديث بالمعنى، ولا يتمكّن من تنظيم العباره على ما انتظمت به عباره الرسول صلى الله عليه وآله من المعانى؛ لقصور دركها.

الثالث: إنّ الشبهه آتیه في روايه غير الفقيه من وجهين:

أحدهما: شبهه اتّصال السند من النبي صلى الله عليه وآله إلينا.

والثاني: شبهه الغلط و السهو في النقل.

و هذا بخلاف القياس، فإنّ الشبهه فيه ليست إلا في الوصف الذي هو أصل القياس، فلهذا في صوره المخالفه يقدّم القياس على الخبر.

ص: ٤٥٨

١- (١). سنن الترمذی: ٥٠ ح ٧٩ الباب ٥٨؛ صحيح مسلم: ١٩٥ ح ٧٨٥ كتاب الحيض باب ٥٧.

٢- (٢). أخرج البخاری بإسناده عن الأعرج، قال أبو هريره عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا تصرّوا الإبل و الغنم، فمن ابتاعها بعد، فإنّه بخير النظرين بعد أن يحتلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردّها وصاع تمر». صحيح البخاری: ٥٥٨ ح ٢١٤٨، كتاب البيوع؛ صحيح مسلم: ٧٠٦ ح ٣٨٠٩ كتاب البيوع باب حكم بيع المصّرّاه؛ سنن الترمذی: ٥٢٩ ح ١٢٥١، البيوع باب ما جاء في المصّرّاه.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٧٥.

و قد حكى عن مالك أنّ خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، فلذا عمل بالقياس فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، ولم يعمل بالخبر الوارد فيه، واحتجّ فى ذلك: بأنّه قد اشتهر من الصحابه الأخذ بالقياس وردّ خبر الواحد، وبأنّ القياس حجّه بإجماع السلف من الصحابه، وفى اتّصال خبر الواحد إلى النّبى صلى الله عليه و آله شبهه فكان الثابت بالقياس الذى هو ثابت بالإجماع أقوى من الثابت بخبر الواحد، فكان العمل به أولى، وبأنّ القياس أثبت من خبر الواحد؛ لجواز السهو و الكذب على الراوى، ولا يوجد ذلك فى القياس، وبأنّ القياس لا يحتمل تخصيصاً و الخبر يحتمله، فكان غير المحتمل أولى من المحتمل.

واحتجّ من قدّم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابه، فإنّهم كانوا يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خبر الواحد، فإنّ أبا بكر نقض حكماً حكماً فيه برأيه لحديث سمعه من بلال، وهكذا عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وغيرهما تركوا رأيهم بسماع خبر الواحد.

و أمّا ما ذكر من اشتهار أخذ الصحابه بالقياس وردّ الخبر الواحد، فذلك لأسباب عارضه، لا لترجيحهم القياس عليه، وبأنّ الخبر يقين بأصله؛ لأنّه قول الرسول صلى الله عليه و آله لا احتمال للخطأ فيه، وإنّما الشبهه فقط فى طريقه و هو النقل، ولهذا لو ارتفعت الشبهه كان حجّه قطعاً بمنزله المسموع منه عليه السّلام، والسماع فوق الرأى فى الإصابه، إذ لا مدخل للاحتمال فيه؛ لأنّه ثابت حسّاً. وقال البخارى فى كشفه: والغلط لا يجرى فى المحسوسات، ولا كذلك الرأى، فلا يجوز ترك القوى بالضعيف. (1)

وقال أيضاً: فإن وافق خبر من عُرف بالعداله و الضبط دون الفقه القياس عُمل به، أى: يجب العمل بذلك الخبر، وإن خالف القياس لم يترك الخبر إلا بالضروره وانسداد

ص: ٤٥٩

١- (١). كشف الأسرار: ٥٥٣/٢؛ أصول الجصّياص: ٢٨/٢؛ التبصره: ٣١٩؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٥٢٨-٥٣١؛ البحر المحيط: ٣٩٩/٣.

باب الرأى (١) من كل وجه، حتى إذا كان موافقاً لقياس مخالفاً لقياس آخر لم يترك الحديث، بخلاف خير المجهول، فإنه إن كان موافقاً لقياس ومخالفاً لآخر جاز تركه و العمل بالقياس المخالف. (٢)

قيل: لم ينقل تقديم القياس على الخبر عن أصحاب أبي حنيفة أيضاً، بل المنقول عنهم أنّ خبر الواحد مقدّم على القياس، ولم ينقل التفصيل، ألا- ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريره فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، (٣) وإن كان مخالفاً للقياس، حتى قال أبو حنيفة: لولا الروايه لقلّْتُ بالقياس، وقد ثبت عن أبي حنيفة أنّه قال: ما جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس و العين. (٤)

وفى هذه النسبه تأمل، إذ كما لاحظت كلام نظام الدّين الشاشى الحنفى أنّه قال: وإن خالفه كان العمل بالقياس أولى، وقال ابن التلمسانى: وقالت الحنفية: القياس راجح كما فى خبر المصّرّاه. (٥)

وقد فصل عيسى بن أبان: بأنه إن كان راوى الخبر ضابطاً عالمياً وجب تقديم خبره على القياس، وإلّا كان فى محلّ الاجتهاد.

وقال أبو الحسين البصرى: طريق ترجيح أحدهما على الآخر الاجتهاد، فإن كانت أماره القياس أقوى عنده من عداله الراوى وجب المصير إليها، وإلّا فبالعكس. (٦)

ص: ٤٦٠

١- (١). وانسداد باب الرأى عطف تفسير على الضروره وبيان لها، وقال القاضى صدر الشريعه: فإنّ القياس قُبِلَ، وكذا إن خالف قياساً ووافق قياساً آخر، لكنّه إن خالف جميع الأقيسه لا- يقبل عندنا، وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى. التوضيح لمتن التنقيح: ٧/٢-٨.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥٥٣/٢-٥٥٤.

٣- (٣). صحيح البخارى: ٥٠٦ ح ١٩٣٣ باب ٢٦ الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً.

٤- (٤). تسهيل اصول الشاشى: ١٤٨-١٤٩؛ البحر المحيط: ٣/٣٧٢.

٥- (٥). شرح المعالم: ٢/٢٤٤؛ المحصول: ٣/١٠٣٥.

٦- (٦). المحصول: ٣/١٠٣٩-١٠٤٠؛ الإحكام: ١/٣٤٥؛ المهذب: ٢/٧٩٩-٨٠٠.

قال وهبه الزحيلي: الخلاف في هذه المسأله معنوى، وقد أثر في كثير من مسائل الفقه، ومنها: إذا مات زوج عن امرأته بعد العقد وقبل الدخول، فهل لها المهر أو لا؟ اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: إنّ لها مهر مثلها، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء مستدلين بما روى عن ابن مسعود.

القول الثانى: إنّها لا مهر لها، ذهب إلى ذلك بعض العلماء ومنهم الإمام مالك، وردّ الحديث بأنّه مخالف للقياس، وذلك لأنّ المهر عوض عن الاستمتاع بالبضع، فلما لم يقبض المعوض، وهو البضع، لم يجب العوض، قياساً على البيع. (١)

الخلاصه

الراوى فى عهد الصحابه قسمان: أحدهما معروفٌ بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الأربعة، وبعضُ آخر من الصحابه، كالعبادله، ومعاذ بن جبل، فإذا صحّت عندك روايتهم عن رسول الله صلى الله عليه و آله يكون العمل بروايتهم أولى من العمل بالقياس.

وقال البزدوى: من اشتهر بالفقه و النظر، فحديثه حجّه إن وافق القياس أو خالفه، فإن وافق تأيد به، وإن خالفه ترك القياس به.

وقد ذهب بعض العلماء إلى اشتراط كون الراوى معروفاً بالروايه و العداله و الضبط و الفقاهاه لقبول خبره مطلقاً، ولو كان مخالفاً للقياس، وعند بعض آخر ليست الفقاهاه شرطاً للقبول، بل يقبل خبر كلّ عدل ضابط، إذا لم يكن مخالفاً للكتاب و السنّه المشهوره، ويقدم على القياس، وقال الشارح الحسامى: اشتراط الفقه فى الراوى لم ينقل عن أحد من السلف.

نعم، هو قولٌ مستحدث.

ص: ٤٤١

قال الإمام الرازي: لا يشترط كون الراوى فقيهاً، خلافاً لأبى حنيفه فيما يخالف القياس، وقد استدلل على ما ذكره بالكتاب و السنه و العقل.

واحتجّ الخصم أيضاً بوجهين:

الأول: إنّ الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد، إلا إذا كان الراوى فقيهاً؛ لأنّ الاعتماد على روايته أوثق.

والثاني: إنّ الأصل أن لا يرد الخبر على مخالفه القياس، والأصل أيضاً صدق الراوى، فإذا تعارضتا تساقطا، ولم يجز التمسك بواحد منهما.

وأجيب عن هذا الاستدلال، فراجع.

والقسم الثاني من الرواه، هم المعروفون بالحفظ و العداله دون الاجتهاد و الفتوى، كأبى هريره، وأنس بن مالك، فإذا صحّت روايه مثلها عندك، فإن وافق الخبر القياس، فلا خفاء فى لزوم العمل به، و إن خالفه، كان العمل بالقياس أولى.

وتوضيح هذا الكلام يتوقف على مقدمات ثلاث.

و قد حكى عن مالك أنّ خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، فلذا عمل بالقياس فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، ولم يعمل بالخبر الوارد فيه، واحتجّ على ذلك: بأنّه قد اشتهر من الصحابه الأخذ بالقياس، وبأنّ القياس حجّه بإجماع السلف، وفى اتّصال خبر الواحد إلى النبى صلى الله عليه و آله شبهه، وبأنّ القياس أثبت من الخبر الواحد، لجواز السهو و الكذب على الراوى.

واحتجّ أيضاً من قدّم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابه، بأنهم يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خبر الواحد، كما فعل أبو بكر وعمر وابنه عبد الله، وبأنّ الخبر يقين بأصله؛ لأنّه قول الرسول صلى الله عليه و آله لا احتمال للخطأ فيه، و إنّما شبهه فقط فى طريقه، ولهذا لو ارتفعت الشبهه كان حجّه قطعاً بمنزله المسموع منه عليه السّلام، والسماع فوق الرأى فى الإصابه.

قيل: لم ينقل تقديم القياس على الخبر عن أصحاب أبي حنيفة، وأيضاً لم ينقل التفصيل.

وفى هذه النسبه تأمل، إذ كما رأيت أنّ نظام الدّين الشاشى الحنفى وغيره يقولون بترجيح القياس على الخبر الواحد، وأنّ عيسى بن أبان وأبا الحسين البصرى وغيرهما يقولون بالتفصيل.

ص: ٤٦٣

١. كم أقسام الراوى فى عهد الصحابه؟
٢. ما هو حكم الخبر الواحد المروى عن الرواه المعروفين بالفقه والاجتهاد؟
٣. ما هو رأى البزدوى فى الخبر الواحد المروى عمّن اشتهر بالفقه و النظر؟
٤. من هم من الرواه الذين جعلهم الشاشى فى القسم الثانى؟
٥. هل يجب العمل بروايات هذا القسم؟ لماذا؟
٦. لماذا يقَدّم مالك خبر الواحد إذا خالف القياس؟
٧. لِمَ لا يشترط كون الراوى فقيهاً؟
٨. اذكر أدلّه من اشترط كون الراوى فقيهاً.
٩. اذكر بعض احتجاجات القائلين بتقديم الخبر الواحد على القياس إذا خالفه الخبر.
١٠. اذكر بعض وجوه التأمل فى النسبه التى اسندت إلى أصحاب أبى حنيفه وعدم نقل التفصيل فى المقام.
١١. لماذا يقَدّم أرجح الظنّين فى صورته تعارض الخبر و القياس؟
١٢. وضح قول أبى الحسين المعتزلى.
١٣. بين كلام وهبه الزحيلى.

«قال الشاشى: وباعتبار اختلاف أحوال الرواه قلنا: شرط العمل بخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للكتاب و السنّه المشهوره، وأن لا يكون مخالفاً للظاهر، قال عليه السّلام: «تكثر لكم الأحاديث بعدى، فإذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق فاقبلوه، وما خالف فردّوه». (١) و (٢).

طعن جثم غفير من الأصوليين ومن أهل الحديث فى هذا الخبر، وقالوا: روى هذا الحديث يزيد بن ربيعه، عن أبى الأشعث، عن ثوبان، ويزيد بن ربيعه مجهول،

ص: ٤٤٥

١- (١). المعجم الكبير للطبرانى، روى بمعناه عن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه و آله فى: ٩٧/٢ ح ١٤٢٩، وعن عبد الله بن عمر فى: ٣١٦/١٢ ح ١٣٢٢٤، وأخرجه عنه الهيثمى فى مجمع الزوائد: ١/١٧٠، ولكن جاء بهذا المضمون فى المجاميع الشيعيه مثل اصول الكافى: ١/٦٩ باب الأخذ بالسنّه وشواهد الكتاب، و ١/٦٢ باب اختلاف الحديث؛ وسائل الشيعه: ١٨/١٥٣ باب ١٤ من أبواب صفات القاضى؛ بحار الأنوار: ٢/٢٢٥ و ٢٢٩ كتاب العلم، باب ٢٩ علل اختلاف الأخبار، وكيفيه الجمع بينها و العمل بها، ووجوه الاستنباط، وبيان أنواع ما يجوز الاستدلال به، و ٨٠/٥٠ ح ٦ تاريخ الإمام محمّد الجواد عليه السّلام؛ كشف الأسرار: ٣/١٤ و ١٥؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٢٦؛ الموافقات: ٤/١٨-١٩ و ٢١-٢٣.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٧٦.

ولا يعرف له سماع عن أبي الأشعث عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان، فكان منقطعاً أيضاً، فلا يصح الاحتجاج به. وحكى عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة، على أنه مخالف للكتاب أيضاً، وهو قوله تعالى: ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا. (١)

والجواب: إنَّ أبا عبد الله محمّد بن إسماعيل البخارى أورد هذا الحديث فى كتابه، فكفى بإيراده دليلاً على صحّته؛ لأنّه الطود المنيع فى هذا الفنّ وخرّيت هذه الصنّاعه، ولا نسلم أنّه مخالف للكتاب؛ لأنّ وجوب القبول بالكتاب إنّما يثبت فيما تحقّق أنّه من عند الرسول صلى الله عليه وآله بالسماع منه أو بالتواتر، ووجوب العرض إنّما يثبت فيما تردّد ثبوته من الرسول صلى الله عليه وآله، إذ هو المراد من قوله: إذا روى لكم عنى حديث، فلا يكون فيه مخالفه للكتاب بوجه.

مع أنّ المراد من الآية: ما أعطاكم الرسول من الغنيمه فاقبلوا، وما نهاكم عن أخذها فانتهوا، على أنّ هذا الحديث قد تأيد بما روى عن محمّد بن جبير بن مطعم أنّ النبى صلى الله عليه وآله قال:

ما حدّثتم عنى ممّا تعرفون فصدّقوا به، وما حدّثتم عنى ممّا تنكرون فلا تصدّقوا، فإنّى لا أقول المنكر، وإنّما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب. (٢)

قال الشاشى: وتحقيق ذلك فيما روى عن على بن أبى طالب أنّه قال: كانت الرواه على ثلاثة أقسام: مؤمن مخلص صحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعرف معنى كلامه، وأعرابى جاء

ص: ٤٦٦

١- (١). الحشر: ٧.

٢- (٢). كشف الأسرار: ١٥/٣، شرح التلويح على التوضيح: ١٧/٢؛ أصول الفقه الإسلامى: ٤٥٨/١؛ المهارة الأصولية وأثرها: ٧٩-٨٠؛ البحر المحيط: ٤٠٨/٣؛ وقد نقل فى ذيله كلام الشافعى عن رسالته، حيث قال وقد سئل عن أنّ النبى صلى الله عليه وآله قال: «ما جاءكم عنى فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله». ما روى هذا أحد يثبت حديثه فى شىء صغير ولا كبير، ثم قال: وهذه روايه منقطعه عن رجل مجهول، وعن لا يقبل عنه مثل هذه الروايه فى شىء.

من قبيله فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقه كلام رسول الله-صلى الله عليه وسلم-، فرجع إلى قبيلته، فروى بغير لفظ رسول الله-صلى الله عليه وسلم-، فتغير المعنى، وهو يظن أن المعنى لا يتفاوت، ومنافق لم يعرف نفاقه، فروى ما لم يسمع وافتري، فسمع منه اناس فظنوه مؤمناً مخلصاً فرووا ذلك واشتهر بين الناس. (١)

فلهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب و السنّه المشهوره. (٢)

تبصره

*لا ريب في أن خبر الواحد الثقه حجّه، فلذا يجب على الجميع اتّباعه، وأنّه من مصادر التشريع الإسلامى، بل قيل: أجمع المسلمون على أن سنّه الآحاد حجّه، إلا أنّهم اختلفوا في الشروط اللّازمه لوجوب العمل به، واستنباط الأحكام منه.

وهذه الشروط أمّا أن تكون راجعه إلى المخبر، أو المخبر عنه، وهو مدلول الخبر، أو الخبر نفسه، وكلّها ثمانية: أربعة منها في نفس الخبر، وأربعة في المخبر:

أمّا الأربعة الأولى:

١. أن لا يكون مخالفاً للكتاب.

٢. أن لا يكون مخالفاً للسنّه المشهوره.

٣. أن لا يكون في حادثه يعمّ بها البلوى.

٤. أن لا يكون متروك الاحتجاج به عند ظهور الاختلاف.

و أمّا الأربعة الأخر:

١. العقل.

ص: ٤٦٧

١- (١). أيضاً لم نعر عليه في الكتب المشهوره الحديثيه عند الجمهور، ولكن جاء بهذا المضمون في الكتب التاليه: أصول الكافي: ٦٢/١؛ وسائل الشيعه: ١٥٣/١٨؛ بحار الأنوار: ٢٢٩/٢.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٧٦.

٢.والعدالة.

٣.والضبط.

٤.والإسلام.

وبالجملة: بعض هذه الشروط راجعه إلى سند الرواية، وبعضها لا تتعلق بسند الرواية، وإنما تتعلق بأمر آخر حتى يترجح عندهم جانب صحه الحديث.

شروط المالكيه لقبول الخبر الواحد

قال الأستاذ عبد الكريم زيدان: اشترط المالكيه لقبول خبر الآحاد:

١. عدم مخالفته لعمل أهل المدينة، إذ عمل أهل المدينة بمثابه السنه المتواتره؛ لأنهم ورثوا العمل عن أسلافهم عن الرسول صلى الله عليه وآله، فكأن عملهم بمنزله الروايه و السنه المتواتره، والمتواتر يتقدم على خبر الآحاد.

وعلى هذا الأساس، لم يأخذ الإمام مالك بحديث: «المتبايعان بالخيار حتى يفترقا». (١)

فقد قال مالك عن هذا الحديث: ليس لهذا عندنا حدٌ معروف، ولا أمرٌ معمولٌ به. (٢)

٢. أن لا يخالف خبر الآحاد الأصول الثابته و القواعد المرعيه في الشريعه.

وعلى هذا الأساس، لم يأخذوا بخبر المصراه؛ لأن هذا الخبر في نظرهم قد خالف أصل: «الخراج بالضمان» وأصل: «إن متلف الشيء إنما يغرم مثله إن كان مثلياً، وقيمته إن كان قيمياً»، فلا يضمن في إتلاف المثلى جنساً غيره من طعام أو عروض، وأيضاً لم يأخذوا بخبر إكفاء القدور التي طبخت من الإبل و الغنم قبل قسمه الغنائم، بحجه مخالفته لأصل: «رفع الحرج و المصلحه المرسله»، وإتلاف المطبوخ إفساد مناف

ص: ٤٦٨

١- (١). سنن الترمذى: ٥٢٧ ح ١٢٤٥ و ١٢٤٦ كتاب البيوع.

٢- (٢). الموافقات: ٢١/٣-٢٢ و ٦٣.

للمصلحة، فهو ممّا يدلّ على عدم صحّته الخبر. (١) و (٢).

وقال الشاطبي المالكي: خبر الواحد إذا كُملت شروط صحّته هل يجب عرضه على الكتاب أم لا؟ فقال الشافعي: لا يجب؛ لأنّه لا تتكامل شروطه إلاّ وهو غير مخالف للكتاب، وعند عيسى بن أبان يجب، محتجاً بحديث في هذا المعنى، وهو قوله صلى الله عليه وآله:

إذا روى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه، وإلّا فردّوه. (٣)

ثمّ قال: وللمسألة (أى: مخالفه الظنّي لأصل قطعي يسقط اعتبار الظنّي) أصل في السلف الصالح، فقد ردّت عائشه حديث: «إنّ الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» بهذا الأصل نفسه، لقوله تعالى: أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى* وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ، (٤) وذكر موارد اخر متعدّده من ردّ الخبر الوارد لمخالفته لأصل من الأصول المقطوعه.

ثمّ قال: ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيره لصحّته في الاعتبار، ألّا- ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا: جاء الحديث، ولا أدري ما

ص: ٤٦٩

١- (١). الوجيز: ١٧٣-١٧٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٤٧٢.

٢- (٢). قال أبو إسحاق الشاطبي: وأمّا الثالث، وهو الظنّي المعارض لأصل قطعي، ولا- يشهد له أصل قطعي، فمردود بلا إشكال، ومن الدليل على ذلك أمران: أحدهما: أنّه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصحّ؛ لأنّه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟ والثاني: أنّه ليس له ما يشهد بصحّته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار، وقد مثّلوا هذا القسم في المناسب الغريب بمنّ أفتى بإيجاب شهرين متتابعين على من ظاهر من امرأته ولم يأت الصيام في الطّهار إلّا لمن لم يجد رقبه، وهذا القسم على ضريين: أحدهما: أن تكون مخالفته للأصل قطعي فلا بدّ من ردّه، والآخر أن تكون ظنيّه؛ إمّا بأن يتطرّق الظنّ من جهة الدليل الظنّي، وإمّا من جهة كون الأصل لم يتحقّق كونه قطعياً، وفي هذا الموضوع مجال للمجتهدين، ولكن الثابت في الجملة أنّ مخالفته الظنّي لأصل قطعي يسقط اعتبار الظنّي على الإطلاق، وهو ممّا لا يختلف فيه. الموافقات: ١٧/٣-١٨.

٣- (٣). الموافقات: ١٨/٣-١٩.

٤- (٤). النجم: ٣٨ و ٣٩.

حقيقته.وكان يضعفه،ويقول:يؤكل صيده،فكيف يكره لعبه؟(١)يعنى:يضعف الحديث لمعارضته للقطعي،وهو طهاره فم الكلب،ومع ذلك فما بال العدد؟!وما بال التراب؟!مع أنّهما لا يراعيان في غسل النجس.

وهذا الكلام منه عجب!إذ الكلب يكون نجس العين.(٢)

نعم،المالكيه يقولون:كلّ حتى طاهر العين ولو كلباً أو خنزيراً،والحنفيه يقولون بنجاسه لعاب الكلب حال الحياه،فلو وقع في بئر وخرج حياً،ولم يصب فمه الماء،لم يفسد الماء.

شروط الحنفية لقبول سنّه الآحاد

قال عبد الكريم زيدان:إنّ الحنفية اشترطوا لقبول خبر الواحد اموراً:

١.أن لا تكون السنّه متعلّقه بما يكثر وقوعه؛لأنّ ما يكون كذلك لا بدّ أن ينقل عن طريق التواتر،أو الشهره،لتوفّر الدواعى للنقل،فإذا لم ينقل على هذا الوجه ونقل عن طريق الآحاد،دلّ ذلك على عدم صحّه السنّه،ومثال ذلك:رفع اليدين في الصلاه،فإنّه جاء عن طريق الآحاد مع عموم الحاجه إليه لتكرار الصلاه في كلّ يوم،فلا يقبل.

٢.أن لا تكون السنّه مخالفه للقياس الصحيح وللأصول والقواعد الثابته في الشريعه،وهذا إذا كان الراوى غير فقيه؛لأنّه إذا كان كذلك فقد يروى السنّه بالمعنى لا باللفظ،فيفوته شىء من معانى الحديث لا يتفطن له،فلا بدّ من الاحتياط بأن لا يقبل الحديث في هذه الحاله إذا كان مخالفاً للأصول العامه.

٣.أن لا يعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه؛لأنّ عمله يدلّ على نسخه أو تركه لدليل آخر،أو أنّ معناه غير مراد على الوجه الذى روى فيه،ويمثلون لذلك

ص:٤٧٠

١- (١).الموافقات:١٨/٣-٢١.

٢- (٢).راجع:الفقه على المذاهب الأربعة:١١/١؛المغنى و الشرح الكبير:٧٠/١ و٧١.

بحديث ولوغ الكلب، كما مثلوا للقسم الثاني بحديث المصراه.

ثم استشكل على شروط المالكيه و الحنفيه وقال: إن قولهم مرجوح، وقول غيرهم هو الراجح؛ لأن السنه متى صححت ورواها العدول الثقاه الضابطون، لزم أتباعها و الأخذ بها واستنباط الأحكام منها، سواء وافقت عمل أهل المدينه أم لا، وسواء اتفقت مع الأصول المقرره ومقتضى القياس أم لم تتفق. (١)

وقال فخر الإسلام: أما الانقطاع الباطل فنوعان: انقطاع بالمعارضه، وانقطاع لنقصان وقصور فى الناقل.

أما الأول: فإنما يظهر بالعرض على الأصول، فإذا خالف شيئاً من ذلك كان مردوداً منقطعاً، وذلك أربعة أوجه أيضاً: أولها: ما خالف كتاب الله.

والثانى: ما خالف السنه المعرفه.

والثالث: ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى، فورد مخالفاً للجماعه.

والرابع: أن يعرض عنه الأئمه من أصحاب النبى صلى الله عليه وآله. (٢)

وقال الزركشى الشافعى: لا- يجب عرض الخبر على الكتاب، قال ابن السمعانى فى القواطع: وذهب جماهير الحنفيه إلى وجوب عرضه، فإن لم يكن فى الكتاب ما يدل على خلافه قبل وإلا رد، وإليه ذهب أكثر المتكلمين، وقال أبو زيد فى اصوله: خبر الواحد يعتقد زيغه من وجوه أربعة: العرض على الكتاب، ورواجه بموافقه وزيافته بمخالفته، ثم على السنه الثابته عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم العرض على الحادثه، فإن كانت مشهوره لعموم البلوى بها

ص: ٤٧١

١- (١). الوجيز: ١٧٣-١٧٥؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٤٧٠.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٣/١٢-٣٩. وراجع: شرح التلويح على التوضيح: ٢/١٥-٢٠؛ أصول الجصاص: ٢/٣-١٤.

والخبر شاذّ كان ذلك زيافه، وكذا إن كان حكم الحادثه ممّا اختلف فيه السلف خلافاً ظاهراً، ولم ينقل عنهم المحاجه بالحديث كان عدم ظهور الحجاج زيافه فيه. (١)

الخلاصه

اشاره

وباختلاف أحوال الرواه قلنا: شرط العمل بخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للكتاب و السنّه المشهوره، وأن لا يكون مخالفاً للظاهر.

طعن بعض أهل الحديث فى خبر: «ما جاءكم عنى فاعرضوه على كتاب الله»، بأنّ سنده ضعيف؛ إذ يزيد بن ربيعه -أحد رواة- مجهول، بل سنده منقطع، فلا يصحّ الاحتجاج به، وقال ابن معين: إنه حديث وضعته الزنادقه مع مخالفته للكتاب أيضاً.

وأجيب: بأنّ البخارى أورده فى صحيحه، فكفى بإيراده دليلاً على صحّته، ولا نسلم أنّه مخالف للكتاب، مع تأييده بروايه محمّد بن جبير بن مطعم.

وروى عن على عليه السّلام أنّه قال: كانت الرواه على ثلاثه أقسام: مؤمن مخلص صحب رسول الله صلى الله عليه وآله، وأعرابى جاء من قبيله فسمع بعض ما سمع، ولم يعرف حقيقه كلام رسول الله صلى الله عليه وآله، ومنافق لم يعرف نفاقه بين الصحابه فظنّوه مؤمناً مخلصاً.

لا ريب فى أنّ خبر الواحد الثقه حجّه، وأنّه من مصادر التشريع الإسلامى، إلا أنّهم اختلفوا فى الشروط اللّازمه لوجوب العمل به، وهذه الشروط أمّا أن تكون راجعه إلى المخبر أو المخبر عنه أو الخبر وكلّها على مذهب الأحناف ثمانيه.

شروط المالكيه

ص: ٤٧٢

١- (١). البحر المحييط: ٣/٤٠٧-٤٠٨. وراجع: منهاج الوصول إلى معيار العقول، إلما أنّه قال: قال الجمهور من الأصوليين و المحدّثين: ويجب أن يردّ الخبر المخالف للأصول الممهّده، وهى صرائح الكتاب و السنّه و الإجماع التى لم تنسخ، وخالف فى ذلك الذين قبلوا الخبر الآحادى فى مسائل اصول الدّين، وهم أصحاب الحديث، ومحمّد بن شجاع الثلجى الحنفى، فإنّ هؤلاء لا يقبلون الآحادى المعارض للدلاله القاطعه العقليه و النقليه. منهاج الوصول: ٥٢٦.

١. عدم مخالفته لعمل أهل المدينة.

٢. أن لا يخالف خبر الآحاد الأصول الثابتة و القواعد المرعية في الشريعة.

قال الشاطبي المالكي: خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على الكتاب أم لا؟

فقال الشافعي: لا يجب؛ لأنه لا تكامل شروطه إلا و هو غير مخالف للكتاب، وعند عيسى بن أبان يجب، ولسقوط خبر الواحد الظني بمخالفته لأصل قطعي أصل في السلف الصالح.

شروط الحنفية

١. أن لا تكون السنّة متعلّقه بما يكثر وقوعه؛ لأنّ ما يكون كذلك لا بدّ أن ينقل عن طريق التواتر، أو الشهره، لتوفّر الدواعي.

٢. أن لا تكون السنّة مخالفه للقياس الصحيح وللأصول و القواعد الثابتة في الشريعة، و هذا إذا كان الراوى غير فقيه.

٣. أن لا يعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه؛ لأنّ عمله يدلّ على نسخه أو تركه لدليل آخر، أو أنّ معناه غير مراد على الوجه الذى روى فيه.

و قد أورد الأستاذ زيدان على شروط (المالكيه و الحنفية) المذكوره: بأنّ السنّه متى صحّت ورواها العدول الثقات الضابطون لزم اتّباعها و الأخذ بها، سواء وافقت عمل أهل المدينة أم لا، وسواء اتّفقت مع الأصول المقرّره ومقتضى القياس أم لا؟

وقال فخر الإسلام: الانقطاع بالمعارضه دليل على ردّ الخبر وانقطاعه، و هذا الانقطاع على أربعة أوجه:

١. ما خالف كتاب الله.

٢. ما خالف السنّه المعروفه.

٣. ما شدّ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعمّ به البلوى.

٤. أن يعرض عنه الأئمّه من أصحاب النبي صلى الله عليه و آله.

١. لماذا اشترط للعمل بخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للكتاب و السنّه، وأن لا يكون مخالفاً للظاهر؟

٢. وضح طعن بعض أهل الحديث في الحديث المروى عن النبي صلى الله عليه و آله «ما جاءكم عنى فاعرضوه على كتاب الله...» وجوابه.

٣. كم قسم على عليه السلام أقسام الرواه على عهد النبي صلى الله عليه و آله؟

٤. اذكر الشروط اللّازمه لوجوب العمل بخبر الواحد على رأى المالكيه.

٥. بين شروط الحنفيه لقبول خبر الواحد.

٦. الشروط اللّازمه إلى كم صوره ترجع؟ وضح ذلك.

٧. وضح الانقطاع بالمعارضه.

شروط العمل بخبر الواحد عند الفخر الرازي

*قال الفخر الرازي: اعلم أنّ الشرط العائد إلى المخبر عنه في العمل به هو عدم دليل قاطع يعارضه، والمعارض على وجهين:

أحدهما: أن ينفي أحدهما ما أثبتته الآخر على الحدّ الذي أثبتته الآخر.

وثانيهما: أن يثبت أحدهما ضدّ ما أثبتته الآخر على الحدّ الذي أثبتته الآخر.

والدليل القاطع ضربان: عقلي، وسمعي، فإن كان المعارض عقلياً، نظرنا: فإن كان خبر الواحد قابلاً للتأويل كيف كان أولناه، فلم نحكم برده، وإن لم يقبل التأويل قطعنا بفساده؛ لأنّ الدلالة العقلية غير محتملة للنقيض، فإذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في دلالاته وهو محتمل للنقيض في متنه قطعنا بوقوع ذلك المحتمل، وإلّا فقد وقع الكذب من الشرع، وأنه غير جائز.

و أمّا أدلّة السمع فتلاثة: الكتاب، والسنة المتواتره، والإجماع.

واعلم أنّ الإجماع منعقد على أنّ الدليلين إذا استويا ثمّ اختصّ أحدهما بنوع قوّه غير حاصل في الثاني، فإنّه يجب تقديم الراجح، فهذا هنا هذه الأدلّة الثلاثة لِمَا كانت مساوية لخبر الواحد في الدلالة، واختصّت هذه الأدلّة الثلاثة بمزيد قوّه، وهي كونها

قاطعه في متنها، لا جرم وجب تقديمها على خبر الواحد. (١)

وقال أيضاً: خبر الواحد إذا عارضه القياس، فإما أن يكون خبر الواحد يقتضى تخصيص القياس، أو القياس يقتضى تخصيص خبر الواحد، وإما أن يتنافيا بالكليته، فإن كان الأول فمن يجيز تخصيص العلة يجمع بينهما، ومن لا يجيزه يجرى هذا القسم مجرى ما إذا تنافيا بالكليته، وإن كان الثانى كان ذلك تخصيصاً لعموم خبر الواحد بالقياس وأنه جائز، وأما الثالث... أن يكون دليل ثبوت الحكم فى الأصل قطعياً، إلا- أن كونه معللاً- بالعله المعينه ووجود تلك العله فى الفرع ظنياً فهنا اختلفوا، فعند الشافعى الخبر راجح، وعند مالك القياس. (٢)

ثم استدلل على تقديم الخبر وترجيحه على القياس بالأدلة الثلاثة، فراجع.

وقال العلامة الشوكانى: وأما الشروط التى ترجع إلى مدلول الخبر، فالأول منها: أن لا يستحيل وجوده فى العقل، فإن أحاله العقل رد. والشرط الثانى: أن لا يكون مخالفاً لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال، والشرط الثالث: أن لا يكون مخالفاً لإجماع الأمة عند من يقول: بأنه حجج قطعيه.

و أمّا إذا خالف القياس القطعى، فقال الجمهور: أنه مقدم على القياس، وقيل: إن كانت مقدمات القياس قطعيه قدم القياس، وإن كانت ظنيه قدم الخبر، وإليه ذهب أبو بكر الأبهري، وقال القاضى أبو بكر الباقلانى: إنهما متساويان، وقال أبو الحسين البصرى: إن كانت العلة ثابتة بدليل قطعى فالقياس مقدم، وإن كان حكم الأصل مقطوعاً به خاصه دون العلة فالاجتهاد فيه واجب، حتى يظهر ترجيح أحدهما فيعمل به، وإلا فالخبر مقدم.

والحق: تقديم الخبر الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقاً، إذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه كحديث المصرّاه، ولا يضّرّه عمل أهل

ص: ٤٧٦

١- (١). المحصول: ١٠٣٧/٣-١٠٣٨؛ شرح المعالم فى اصول الفقه: ٢٢٢/٢.

٢- (٢). المحصول: ١٠٣٨/٣-١٠٤١.

المدينه بخلافه، خلافاً لمالك وأتباعه؛ لأنهم بعض الأئمه ولجواز أنه لم يبلغهم الخبر، ولا- يضره عمل الراوى له بخلافه، خلافاً لجمهور الحنفية وبعض المالكية؛ لأننا متعبدون بما بلغ إلينا من الخبر، ولم نتعبد بما فهمه الراوى، ولم يأت من قدم عمل الراوى على روايته بحجه تصلح للاستدلال بها، ولا يضره كونه ممّا تعمّ به البلوى، خلافاً للحنفيه وأبى عبد الله البصرى؛ لعمل الصحابه و التابعين بأخبار الآحاد فى ذلك. (١)

شروط العمل بخبر الواحد عند علماء الإماميه

*مقدمه: اعتناء الطائفة بالرجال، وتمييز العدل من المجروح، والثقة من الضعيف، والفرق بين من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، وإذا اختلفوا فى خبر نظرنا فى سنده، كلّ ذلك يدلّ على أنّ للعمل بخبر الآحاد شروطاً، والشروط أربعه:

إحداها: أن يكون موافقاً لدلاله العقل.

ثانيها: أن يكون موافقاً لنصّ الكتاب خصوصه أو عمومه أو فحواه.

ثالثها: أن يكون موافقاً للسنة المقطوع بها.

رابعها: أن يكون موافقاً للإجماع إذا كان، وقد يعبر عنها بالقرائن الداله على صدق مضمون ومدلول الخبر، وإن كانت غير داله على صدق الخبر نفسه؛ لجواز اختلافه مطابقاً لتلك القرينه؛ ولجواز أن تكون الأخبار المصنوعه موافقه لهذه الأدله.

و إذا تجرّد عن الشروط المذكوره، ولم يوجد ما يدلّ على خلاف مضمونه افتقر العمل به إلى اعتبار شروط فى الراوى، سندكرها إن شاء الله تعالى. (٢)

قال الشيخ الطوسى: القرائن التى تدلّ على صحه متضمّن الأخبار التى لا توجب العلم أشياء أربعه:

ص: ٤٧٧

١- (١). إرشاد الفحول: ١/١٢٦-١٢٨. وراجع: البحر المحيط: ٣/٣٩٨-٤٠٦.

٢- (٢). عدّه الأصول: ١/٣٦٦-٣٧٢؛ معارج الأصول: ١٤٨.

منها: أن تكون موافقه لأدله العقل وما اقتضاه.

ومنها: أن يكون الخبر مطابقاً لنص الكتاب إما خصوصه أو عمومه، أو دليله، أو فحواه، فإن جميع ذلك دليل على صحه متضمنه.

ومنها: أن يكون الخبر موافقاً للسنة المقطوع بها من جهة التواتر، فإن ما يتضمنه الخبر الواحد إذا وافقه مقطوع على صحته أيضاً، وجواز العمل به.

ومنها: أن يكون موافقاً لما أجمعت الفرقه الإماميه عليه، فإنه متى كان كذلك دل أيضاً على صحه متضمنه، ولا يمكننا أيضاً أن نجعل إجماعهم دليلاً على صحه نفس الخبر؛ لأنهم يجوز أن يكونوا أجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر، أو خبر غير هذا الخبر، ولم ينقلوه استغناءً بإجماعهم على العمل به، ولا يدل ذلك على صحه نفس هذا الخبر.

فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضاً، ثم ينظر فيه، فإن كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف متضمنه من كتاب أو سنة أو إجماع، وجب إطراره و العمل بما دلّ الدليل عليه. (١)

وقد وردت عن طريق أهل البيت عليهم السلام روايات كثيرة تدل على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنة القطعيه.

وبيان آخر: هذه الأخبار تدل على المنع من العمل بخبر غير المعلوم الصدور، إلا - إذا احتف بقريته معتبره من كتاب أو سنة معلومه، مثل قوله صلى الله عليه و آله: «ما جاءكم عني لا يوافق القرآن فلم أقله». (٢)

ومثل قول الصادقين: «لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه و آله». (٣)

ص: ٤٧٨

١- (١). عدّه الأصول: ٣٦٧/١-٣٧٤.

٢- (٢). وسائل الشيعه: ٧٩/١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٣- (٣). المصدر: ٨٩/١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

وقوله عليه السلام:

إذا جاءكم حديث عَنَّا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلَّا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا حتّى نبين لكم. (١)

ومثل ما صحّح عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ما خالف كتاب الله فليس من حديثي». (٢)

أو لم أقله. (٣) وصحيحه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام:

لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد (٤) لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبى، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّه نبينا صلى الله عليه وآله.

(٥)

ما هو المراد بالمخالفة؟

المراد بالمخالفة في هذه الأخبار المخالفة بنحو لا يكون بين الخبر والكتاب جمّع

ص: ٤٧٩

١- (١). المصدر: ٨٠/١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٢- (٢). بحار الأنوار: ٢٢٧/٢.

٣- (٣). وسائل الشريعة: ٧٩/١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٤- (٤). هو مغيرة بن سعيد البجلي مولى بجيله. قال العلامة الحلّي في خلاصه الرجال: خرج أبو جعفر (الباقر) عليه السّلام فقال: «إنّه كان يكذب علينا، وكان يدعو إلى محمّد بن عبد الله بن الحسن (المعروف بالنفس الزكية) في أوّل أمره». وقد تظافرت الروايات بكونه كذاباً، كان يكذب على أبي جعفر عليه السّلام، وفي بعضها أنّه كان يدسّ أحاديث في كتب أصحاب الباقر عليه السّلام. أوورد الكشّبي في رجاله جملة من تلك الأخبار؛ منها ما رواه بإسناده إلى يونس ابن عبد الرحمن، عن هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقه، ويسنّها إلى أبي، ثمّ يدفعها إلى أصحابه، ويأمرهم أن يثّوها في الشيعة، فكلّمنا كان في كتب أصحاب أبي من الغلوّ فذاك ما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم». اختيار معرفة الرجال: ٤٩١/٢ ح ٤٠٢. قال السيد المحقّق الداماد في تعليقه على اختيار معرفة الرجال: الدسّ: الدفن والإخفاء، يقال: دسّ الشيء في التراب، كلّ شيء أخفيته تحت شيء وأدرجته في مطاويه فقد دسسته فيه، واندسّ الشيء اندفن واختفى. اختيار معرفة الرجال: ٤٩٠/٢. وراجع: خلاصه العلامة الحلّي: ٢٦١؛ تنقيح المقال: ٢٣٦/٣؛ معجم رجال الحديث: ٢٧٥/١٨؛ الملل والنحل: ١٣٧.

٥- (٥). اختيار معرفة الرجال: ٤٨٩/٢ رقم ٤٠١؛ بحار الأنوار: ٢٥٠/٢.

عرفى، كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين، أو العموم من وجه، وهذا النحو من الخبر-أى المخالف للكتاب أو السنّه المقطوعه بنحو التباين أو العموم من وجه-خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّه غير حجّه بلا إشكال ولا خلاف، وأمّا الأخبار المخالفه للكتاب أو السنّه بنحو التخصيص أو التقييد، فليست مشموله لهذه الطائفة من الأخبار؛ للعلم بصدور المخصّص لعمومات الكتاب و المقيد لإطلاقاته عنهم عليهم السّلام كثيراً؛ إذ لم يذكر فى الكتاب إلا أساس الأحكام بنحو الإجمال، كقوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَمْثَالَهُ.**

وبالجمله، الخبر المخصّص لعموم الكتاب أو المقيد لإطلاقاته لا يعدّ مخالفاً له فى نظر العرف. (١)

فإن قلت: كما ذكر الشيخ الأنصارى ليس المراد من المخالفه للكتاب فى تلك الأخبار هى المخالفه على وجه التباين الكلّى، بحيث يتعدّر أو يتعسّر الجمع بين الخبر و الكتاب، إذ لا يصدر من الكذّابين عليهم ما يباين الكتاب أو السنّه كليّه، إذ لا يصدّقهم أحدٌ فى ذلك.

وأيضاً إذا حملت تلك الأخبار على طرح ما يباين الكتاب أو السنّه القطعيه كليّه أو على نحو العموم من وجه، فهذا حمل على فرد نادر، بل معدوم، فلا ينبغى لأجله هذا الاهتمام الذى عرفته فى الأخبار التى ذكرت جملته منها.

قلت: إنّ الوضّاعين و الكذّابين عليهم ما كانوا ينقلون عن الأئمّه عليهم السّلام حتّى لا يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه، بل كانوا يدسّون ويخفون تلك المجعولات فى كتب الثقات من أصحاب الأئمّه عليهم السّلام كما رأيت آنفاً فى صحيحه هشام بن الحكم عن أبى عبدالله عليه السّلام. (٢)

ص: ٤٨٠

١- (١). فرائد الأصول: ٢٤٢/١ و ٢٥٠؛ مصباح الأصول: ١٤٩/٢-١٥٠؛ فوائده الأصول: ١٦٢/٣-١٦٣؛ نهايه الأفكار: ١٠٦/٣؛ تهذيب الأصول: ١٧٦/٢.

٢- (٢). تهذيب الأصول: ١٧٦/٢؛ مصباح الأصول: ١٥٠/٢؛ درر الأصول: ٤٧/٢.

إذا عرفت ما ذكرنا من وجود الأخبار المخالفه للكتاب و السنه القطعيه، فيجب عرض الخبر على الكتاب، كما قال به المحقق الحلّي، حيث قال: يجب عرض الخبر على الكتاب لقوله صلى الله عليه و آله:

إذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه، وإلّا فردّوه. (1)

الخلاصه

اعلم أنّ الشرط العائد إلى المخبر عنه-أى: مدلول الخبر فى العمل به-هو عدم دليل قاطع يعارضه، والمعارض على وجهين:

أحدهما: أن ينفى أحدهما ما أثبتته الآخر على الحدّ الذى أثبتته الآخر.

وثانيهما: أن يثبت أحدهما ضدّ ما أثبتته الآخر على الحدّ الذى أثبتته الآخر.

والدليل القاطع ضربان: عقلى، وسمعى، فإن كان المعارض عقلياً، نظرنا: فإن كان خبر الواحد قابلاً للتأويل أو لناه، وإن لم يقبل قطعنا بفساده، و أما الدليل القاطع السمعى فثلاثة: الكتاب، والسنه المتواتره، والإجماع.

واعلم أنّ الإجماع منعقد على تقديم ذى القوه، فإنّه يجب تقديم الراجح، وهذه الأدله الثلاثه لما اختصت بمزيد قوه، وهى كونها قاطعه فى متنها، لا جرم وجب تقديمها على الخبر الواحد.

قال الشوكانى: الشروط التى ترجع إلى مدلول الخبر، ثلاثه: الأوّل منها: أن لا يستحيل وجوده فى العقل، فإن أحاله العقل ردّ. الثانى: أن لا يكون مخالفاً للنصّ المقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما. الثالث: أن لا يكون مخالفاً لإجماع الأمه عند من يقول: بأنّه حجّه قطعيه.

ص: ٤٨١

و أما إذا خالف القياس القطعي، فقال الجمهور: إنه مقدّم على القياس، وقال الباقلاني: إنهما متساويان.

والحقّ تقديم الخبر الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقاً، إذا لم يمكن الجمع بينهما، ولا- يضرّه عمل أهل المدينة بخلافه، خلافاً لمالك وأتباعه، ولا يضرّه عمل الراوي له بخلافه، خلافاً لجمهور الحنفية وبعض المالكية.

قال الشيخ الطوسي: القرائن التي تدلّ على صحّحه مضمون الأخبار التي لا توجب العلم أشياء أربعة: أن تكون موافقه لأدله العقل وما اقتضاه، ومنها: أن يكون الخبر مطابقاً لنصّ الكتاب، ومنها: أن يكون الخبر موافقاً للسنة المقطوع بها من جهة التواتر، ومنها: أن يكون موافقاً لما أجمعت الفرقه الإماميه عليه، فإنه متى كان كذلك دلّ أيضاً على صحّحه مضمونه، فإذا تجرّد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضاً، فإن كان هناك ما يدلّ على خلاف مضمونه من كتاب أو سنة أو إجماع وجب طرحه و العمل بما دلّ الدليل عليه.

قد وردت عن طريق أهل البيت عليهم السّلام روايات متظافره، بل قيل: إنّها متواتره معنى أو إجمالاً على حجّيه خبر المخالف للكتاب و السنة القطعيه، والمراد بالمخالفه في هذه الأخبار هي المخالفه بنحو لا يكون بين الخبر و الكتاب جمع عرفي، كما إذا كان بينهما بنحو التباين أو العموم من وجه، والخبر المخالف على هذا النحو يكون غير حجّيه بلا إشكال ولا خلاف، و أما الأخبار المخالفه للكتاب أو السنة بنحو التخصيص أو التقييد فليست مشموله لهذه الأخبار؛ للعلم بصدور المخصّص و المقيد عنهم عليهم السّلام كثيراً.

قال الشيخ الأنصاري: ليس المراد من المخالفه للكتاب في تلك الأخبار هي المخالفه على وجه التباين الكلّي؛ إذ لا يصدر من الكذّابين ما يباين الكتاب أو السنة كليّه.

وأيضاً إذا حملت تلك الأخبار على طرح ما يباين الكتاب كليّه، أو على نحو

العموم من وجه، فهذا حمل على فرد نادر، بل معدوم.

قيل في جوابه: إنَّ الوضّاعين و الكذّابين ما كانوا ينقلون عن الأئمّه عليهم السّلام حتّى لا يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين، بل كانوا يدسّون ويخفون تلك المجعولات في كتب الثقات من أصحاب الأئمّه عليهم السّلام.

ص: ٤٨٣

١. لماذا لا يضرّ عمل الراوى للخبر الواحد بخلافه؟
٢. اذكر الشروط التى ذكرها الشوكانى للعمل بخبر الواحد.
٣. وضح وجهى المعارض اللذين ذكرهما الفخر الرازى.
٤. إذا لم يقبل الخبر الواحد تأويلاً لماذا نقطع بفساده؟
٥. وضح لماذا تقدّم الأدلّة الثلاثه (الكتاب، والسنة المتواتره، والإجماع) فى صورته تعارضها مع الخبر الواحد عليه؟
٦. كم هى الشروط للعمل بخبر الواحد عند الإماميه؟
٧. ما هو المراد بالمخالفه فى هذه الأخبار؟
٨. لم لا يكون المخالفه للكتاب أو السنّه بنحو التخصيص أو التقييد شامله لهذه الأخبار؟
٩. لم قال الشيخ الأنصارى: ليس المراد من المخالفه للكتاب فى تلك الأخبار هى المخالفه على وجه التباين الكلى؟
١٠. بين ما قيل فى جواب كلام الشيخ الأنصارى.

قال الشاشى فى اصوله:خبر الواحد لا يوجب العلم،لا علم اليقين،ولا علم الطمأنينه،ولكن يوجب العمل به فى الأحكام الشرعيه بشرط إسلام الراوى وعدالته وضبطه،وعقله واتّصل بك ذلك من رسول الله-صلى الله عليه وسلم-بهذا الشرط. (١)

وقال فى تسهيل اصول الشاشى:و هو يوجب العمل به بالشرائط الآتية:

١.إسلام الراوى.

٢.وعدالته.

٣.وضبطه.

٤.وعقله.

٥.واتّصاله بك من رسول الله-صلى الله عليه وسلم-بهذا الطريق.

٦.وعدم الشذوذ،و هو مخالفه الثقه لمن هو أوثق منه.

٧.وعدم العله،وهى سبب خفى يقدر فى صحّحه الحديث،مع أنّ الظاهر سلامه الحديث منه. (٢)

ص:٤٨٥

١- (١). أصول الشاشى:٧٤ مع تصرّف منّا.

٢- (٢). تسهيل اصول الشاشى:١٤٦-١٤٧.

قال القاضي صدر الشريعة: شرائط الراوى هي أربعه: العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام.

أما العقل، فيعتبر هنا كماله، وهو مقدّر بالبلوغ على ما يأتي، فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه.

وأما الضبط، فهو سماع الكلام كما يحقّ سماعه، ثمّ فهم معناه، ثمّ حفظ لفظه، ثمّ الثبات عليه مع المراقبه إلى حين الأداء....

وأما العدالة، فهي الاستقامه، وهي الانزجار عن محظورات دينه، وهي متفاوتة، وأقصاها أن يستقيم كما امر، وهو أن لا يكون في النبي صلى الله عليه وآله، (1) فاعتبر ما لا يؤدى إلى الحرج، وهو رجحان جهه الدّين والعقل على داعى الهوى والشهوه.

وأما الإسلام، فإنّما شرطناه وإن كان الكذب حراماً فى كلّ دين؛ لأنّ الكافر يسعى فى هدم دين الإسلام تعصّباً، فيردّ قوله فى اموره، وهو التصديق والإقرار.

فإذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه، سواء كان أعمى، أو عبداً، أو امراً، أو محدوداً فى قذف تائباً، بخلاف الشهاده فى حقوق الناس، فإنّها تحتاج إلى تمييز زائد ينعدم بالعمى. (2)

وقال فخر الإسلام البزدوى: أمّا العقل فهو شرط؛ لأنّ المراد بالكلام ما يسمّى كلاماً صوراً ومعنى، ومعنى الكلام لا يوجد إلا بالتمييز والعقل؛ لأنّه وضع للبيان، ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى، ولا يوجد معناه إلا بالعقل، وكلّ موجود من الحوادث فبصورته ومعناه يكون، فلذلك كان العقل شرطاً ليصير الكلام موجوداً، وأمّا الضبط، فإنّما يشترط؛ لأنّ الكلام إذا صحّ خبراً، فإنّه يحتمل الصدق

ص: ٤٨٦

١- (١). أى أقصى مرتبه العدالة فى غير النبي صلى الله عليه وآله.

٢- (٢). التوضيح مع شرح التلويح على التوضيح: ١١/٢-١٣؛ أصول الجصاص: ٢٥/٢-٢٦.

والكذب، والحجّه هو الصدق، فأما الكذب فباطل، والكلام في خبر هو حجّه، فصار الصدق والاستقامه شرطاً للخبر؛ ليثبت حجّه بمنزله المعرفه و التمييز لأصل الكلام و الصدق بالضبط يحصل. (١)

وقال الغزالي: و إذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد، فاعلم أنّ كلّ خبر فليس بمقبول، وافهم أولاً أنّنا نعني بالقبول التصديق، ولا بالردّ التكذيب، بل يجب علينا قبول قول العدل، وربما كان كاذباً أو غالطاً، ولا يجوز قبول قول الفاسق، وربما كان صادقاً، بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به، وبالمرود ما لا تكليف علينا في العمل به، والمقبول روايه كلّ مكلف عدل، مسلم، ضابط، منفرداً كان بروايته أو معه غيره، فهذه خمس (شروط) لا بدّ من النظر فيها.

الشرط الأوّل: التكليف

فلا تقبل روايه الصبي؛ لأنّه لا يخاف الله تعالى فلا وازع له من الكذب، فلا تحصل الثقة بقوله.

الشرط الثاني: الضبط

فمن كان عند التحمّل غير مميز، أو كان مغفلاً لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤدّيه على وجهه، فلا ثقة بقوله و إن لم يكن فاسقاً.

الشرط الثالث: الإسلام

ولا خلاف في أنّ روايه الكافر لا تقبل؛ لأنّه متّهم في الدّين و إن كانت تُقبل شهاده بعضهم على بعض عند أبي حنيفه، ولا يخالف في ردّ روايته والاعتماد في ردّها على الإجماع المنعقد على سلبه أهليه هذا المنصب في الدّين، و إن كان عدلاً في دين نفسه.

الشرط الرابع: العدالة

ص: ٤٨٧

قال الله تعالى: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ، (١) وهذا زجرٌ عن اعتماد قول الفاسق، ودليل على شرط العدالة في الرواية و الشهاده.

(٢)

الشرط الخامس:العقل

وزاد جمع شرطاً خامساً، وهو العقل، فلا- تقبل روايه المجنون وغير المميز بالإجماع؛ لعدم الفهم و الضبط، (٣) وقيل: ليعلم بهذا العقل ما ينقل كيف هو، وليميز بهذا العقل بين خبر الرسول صلى الله عليه و آله وخبر غيره، وليعلم بهذا العقل قبح الكذب و حسن الصدق. (٤)

الشرط السادس:عدم التدليس

قال الشوكاني: الشرط السادس: أن لا يكون الراوى مدلساً، سواء كان التدليس في المتن أو في الإسناد، أما التدليس في المتن: فهو أن يزيد في كلام رسول الله- صلى الله عليه وسلم- كلام غيره، فيظن السامع أن الجميع من كلام رسول الله- صلى الله عليه وسلم-، و أما التدليس في الإسناد، فهو على أنواع:

أحدها: أن يكون في إبدال الأسماء، فيعبر عن الراوى وعن أبيه بغير اسميهما، وهذا نوع من الكذب.

وثانيها: أن يسميه بتسميه غير مشهوره، فيظن السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوى.

ثالثها: أن يكون التدليس بإطراح اسم الراوى الأقرب وإضافه الروايه إلى من هو

ص: ٤٨٨

١- (١). الحجرات: ٦.

٢- (٢). المستصفى: ٤٥٩/١-٤٦٥ و ٤٧٦. وراجع: الإحكام: ٣٠٤/١-٣٠٩؛ روضه الناظر وجته المناظر: ٧١-٧٢؛ نزّهه الخاطر: ١٩٠-

١٩٣؛ مذكوره في اصول الفقه: ١٠٨-١٠٩؛ البحر المحيط: ٣/٣٢٧ وما بعدها.

٣- (٣). شرح المعالم: ٢/٢١١؛ المهذب: ٢/٧١١؛ المحصول: ٣/١٠١٨.

٤- (٤). المهذب: ٢/٧١١.

أبعد منه، مثل أن يترك شيخه ويروى الحديث عن شيخ شيخه، فإن كان المتروك ضعيفاً فذلك من الخيانة في الرواية، ولا يفعله إلا من ليس بكامل العدالة، وإن كان المتروك ثقة، وترك ذكره لغرض من الأغراض التي لا تنافي الأمانة و الصدق، ولا تتضمن التغير على السامع، فلا يكون ذلك قادحاً في عداله الراوى.

والحاصل: أنّ من كان ثقة واشتهر بالتدليس فلا يقبل، إلا إذا قال: حدثنا، أو أخبرنا، أو سمعت، لا إذا لم يقل كذلك؛ لاحتمال أن يكون قد أسقط من لا تقوم الحجّه بمثله. (١)

نعم، بعض الأصوليين، من الزيديه، يقول: وخبر المدلس مقبول عندنا، خلافاً لبعضهم. ومعنى التدليس: أن يسند الراوى الخبر إلى شيخ شيخه، ويحذف ذكر شيخه إذا كان أرفع منه رتبه، ويوهم أنّه سمع منه الحديث... والذي يدلّ على جواز قبول ما هذا حاله أنّ التدليس ضربٌ من الإرسال، وقد بينا فيما تقدّم أنّ المراسيل مقبوله. إلى أن قال: وهذا القدر لا يقدر لا يقدر في عدالته من حيث إنه لم يأخذ إلا عن الثقة العدل. (٢)

وقال الزحيلي: اشترط الشافعي لقبول أحاديث الآحاد شروطاً دقيقة في الراوى، وهى أربعة:

١. أن يكون ثقة في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه.

٢. وأن يكون عاقلاً لما يحدث، فاهماً له، بحيث يستطيع أداء الحديث بحروفه كما سمع أو بألفاظ مساويه له، ولا يحدث به على المعنى.

٣. وأن يكون ضابطاً لما يرويه، بأن يكون حافظاً له إن حدث به من كتابه.

٤. وأن يكون الخبر غير مخالف لحديث أهل العلم بالحديث إن شاركهم في موضوعه.

ص: ٤٨٩

١- (١). إرشاد الفحول: ١/١٢٥-١٢٦.

٢- (٢). صفوه الاختيار: ١٩٩.

وتُشترط هذه الشروط الأربعة في كل طبقة من طبقات الرواه، حتى ينتهي الحديث موصولاً إلى النبي صلى الله عليه وآله، أو إلى من دونه من التابعين.

وفي الجملة: إن شرط العمل بخبر الواحد عند الشافعي هو صحه السند واتصاله، ولهذا لم يعمل الشافعي بالمرسل إلا بشروط.

ولم يشترط الإمام أحمد في العمل بخبر الواحد إلا صحه السند كالشافعي، إلا أنه خالفه في العمل بالمرسل، فيعمل به عند الحنابلة. (١)

وقال أبو بكر الرازي الجصاص: ولا بد من اعتبار عداله الناقل، وضبط ما يتحمّله، وإتقانه لما يؤدّيه، كما يعتبر أوصاف الشهاده في هذا المعنى، وذلك فيمن شاهدناه، وأمّا من تقدّم ممّن لم نشاهده، فإنّ نقل العلماء عنهم من غير طعن منهم فيهم تعديل لهم، وليس نقلهم عن المجهول - وإن كان تعديلاً له - حكماً منهم بإتقانه وضبطه، فكان أمره محمولاً على الاجتهاد في قبوله روايه أو ردّها. (٢)

فصل صاحب مسلم الثبوت وشارحه بين وقت التحمّل والأداء، حيث قال: فمنها التعقل و التمييز للتحمّل، أي: لتحمّل الحديث، وقد اختلفوا في تعيين أقلّ السنين التي يحصل بها التمييز، والأصحّ عدم التقدير بسنّ، فإنّ العقل يقوى قليلاً قليلاً من الرحمه الإلهيه، لا يقدر الإنسان على تقدير قدر منه، ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان، بل التقدير بفهم الخطاب، وردّ الجواب و الشرط للأداء الكمال للعقل، و هو أيضاً مختلف باختلاف الرجال، فلا يمكن تعيين قدر منه، ومعياره البلوغ سالمًا عن العته و الجنون، و إنّما شرطنا نفس التمييز للتحمّل و كماله للأداء قياساً على الشهاده؛ لكونهما إخبارين، ولقبولهم عبد الله بن عبّاس، و عبد الله بن الزبير، وأنس بن مالك رواياتهم بلا استفسار منهم أنّهم تحمّلوا قبل البلوغ أو بعده، ولأنّهم يكفي للتحمّل التمييز، و هو يعتمد العقل،

ص: ٤٩٠

١- (١). أصول الفقه الإسلامي: ٤٧٢/١-٤٧٣.

٢- (٢). أصول الجصاص: ٢٦/٢.

و أما اشتراط الأداء بكمال العقل و البلوغ؛ فلأنّ المراهق المميز غير مكلف، فلا يحرم الكذب عليه، فيجوز أن يكذب، فلهذه التهمة فصلنا بين زمان الأداء و العمل. (١)

*** و أمّا الزيديه فقال أحمد بن يحيى بن المرتضى: وشروط صحّحه قبوله، العدالة و الضبط، و قدّم استلزام متعلّقه، الشهره لو كان، و قدّم مصادم قاطع، و سنفصلها.

إمّا العدالة، فقد اختلف العلماء في تحديدها إلى أن قال بعد إيراد مباحث متعدّده حول العدالة و الضبط: قال الأ-كثر من أصحابنا: ولا يقبل حديث الصبي، إلا أن يروى الحديث بعد بلوغه، ولو أسنده إلى قبله. وقال المؤيد بالله: بل يقبل، إذ القصد حصول الظنّ بصدق الخبر، و هو يحصل إذا عُرف الصبي بالتمييز و التنزّه عن الكذب، قلنا: العدالة في الراوى شرط، و هي غير متحقّقه فيه، و وجود تمييزه و تنزّهه عن الكذب لا يكفي. (٢)

مواقفه مذهب الراوى

*** هل يعتبر في قبول الخبر مذهب خاصّ، أم لا يعتبر، فتقبل روايه جميع فرق المسلمين، و إن كانوا أهل بدعه؟ أقوال:
أحدها: أنّه لا تقبل روايه المبتدع مطلقاً؛ لفسقه و إن كان يتأوّل.

ثانيها: إن لم يستحلّ الكفر لنصره مذهب قبلي، و إن استحلّه كالخطابيه من غلاه الشيعه لم يقبل.

ثالثها: إن كان داعيه لمذهبه لم يقبل؛ لأنّه مظنّه التهمه لترويج مذهبه، وإلّا قبل، و عليه الأكثر. (٣)

وقيل: اختلاف المذاهب في الرواه إذا عُرف من حالهم عدم التأثّر والانفعال

ص: ٤٩١

١- (١). فواتح الرحموت: ٢٥٦/٢-٢٥٨، بتصريف قليل منّا؛ كشف الأسرار: ٥٧٩/٢-٥٨٢.

٢- (٢). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٤٨٩ و ٥٥٣؛ صفوه الاختيار: ١٧١ و ١٨٩.

٣- (٣). الرعايه في شرح الدراريه: ٦٧؛ وصول الأخيار: ٩٨.

بمسبقات مذهبهم في مجال النقل، لا يمنع من اعتماد خبرهم، والأخذ به، ما لم تكن هناك قرائن آخر توجب التوقف عن العمل به، ومن هنا اعتبر الشيعة الإمامية خلافاً لما نقل عنهم من قبيل بعض المتأخرين من الكتاب غير المتورعين أخبار مخالفيهم في العقيدة حجه، إذا ثبت أنهم من الثقات، وأسموا أخبارهم بالموثقات، وهي في الحجية كسائر الأخبار. (١)

الخلاصة

يجب العمل بخبر الواحد في الأحكام الشرعية، بشرط إسلام الراوي، وعدالته، وضبطه، وعقله، واتصل بك ذلك من رسول الله صلى الله عليه وآله بهذا الشرط، أى: بهذا الطريق مع عدم الشذوذ، وهو مخالفته الثقة لمن هو أوثق منه، وعدم العله، وهي سبب خفي يقدح في صحه الحديث، مع أن الظاهر سلامه الحديث منه.

قال القاضي صدر الشريعة: شرائط الراوي هي أربعة: العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام، والعقل يعتبر هنا كماله، وهو مقدر بالبلوغ، فلا يعتبر خبر الصبي والمعتوه، والضبط هو سماع الكلام كما يحق سماعه، ثم فهم معناه، ثم حفظ لفظه، ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء.

والعدالة هي الاستقامة، وهي الانزجار عن محظورات دينه، وهي متفاوتة، وأقصاها أن يستقيم كما امر، وهو أن لا يكون مخالفاً للنبي صلى الله عليه وآله فاعتبر ما لا يؤدي إلى الحرج، وهو رجحان جهه الدين والعقل على داعي الهوى والشهوه.

والإسلام إنما شرطناه وإن كان الكذب حراماً؛ لأن الكافر يسعى في هدم دين الإسلام تعصّباً، فيردّ قوله في امره، وهو التصديق والإقرار.

فإذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه، سواء كان أعمى أم عبداً أم امرأة أم محدوداً في

ص: ٤٩٢

١- (١). الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٢١٩؛ قواعد الحديث: ٢٨؛ البحر المحيط: ٣/٣٦٦.

قذف تائباً، بخلاف الشهادة في حقوق الناس، فإنها تحتاج إلى تمييز زائد ينعدم بالعمى.

وليس المراد بالقبول التصديق، ولا بالردّ التكذيب، بل يجب قبول قول العدل وإن كان ربما يحتمل أن يكذب أو يغلط، ولا يجوز قبول قول الفاسق وإن احتمل ربما كان صادقاً، بل المقصود من القبول ما يجب العمل به، وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به، والمقبول روايه كلّ مكلف عدل مسلم ضابط، منفرداً كان بروايته أو معه غيره.

وقال الشوكاني: أن لا يكون الراوى مدّلساً، سواء كان التدليس في المتن أو في الإسناد، والتدليس في المتن عبارة عن: أن يزيد في كلام الرسول -صلى الله عليه وسلم-، فيظنّ السامع أنّ الجميع من كلام الرسول -صلى الله عليه وسلم-، والتدليس في الإسناد على أنواع: أن يكون في إبدال الأسماء، أو أن يسمّيه بتسميه غير مشهوره، أو أن يكون بإطراح اسم الراوى الأقرب، وإضافه الروايه إلى من هو أبعد منه.

واشترط الشافعي أن يكون الخبر غير مخالف لحديث أهل العلم بالحديث إن شاركهم في الموضوع، وتشرط هذه الشروط المذكوره في كلّ طبقه من طبقات الرواه، حتّى ينتهى الحديث موصولاً -إلى النبي صلى الله عليه وآله، أو إلى من دونه من التابعين.

واشترط الإمام أحمد بن حنبل في العمل بخبر الواحد صحّحه السند فقط، وخالف الشافعي في العمل بالمرسل.

وقال أحمد بن يحيى بن المرتضى الزيدى: وشروط صحّحه قبول الخبر العداله، والضبط، وفقد استلزام متعلّقه، الشهره لو كان، وفقد مصادم قاطع، وأكثر أصحابنا لا يقبلون حديث الصبي، إلا أن يروى الحديث بعد بلوغه.

وفصّل صاحب مسلم الثبوت وشارحه بين وقت التحوّل والأداء، وقد اختلفوا في تعيين أقلّ السنين التي يحصل بها التمييز، والأصحّ عدم التقدير بسنّ؛ فإنّ العقل يقوى قليلاً قليلاً من الرحمه الإلهيه، لا يقدر الإنسان على تقدير قدر منه، ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان، بل التقدير بفهم الخطاب وردّ الجواب و الشرط للأداء أيضاً مختلف

باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر منه، ومعياره البلوغ سالمًا عن الجنون.

وإنما شرطنا لنفس التمييز للتحمل وكماله للأداء قياساً على الشهادة؛ لكونهما إخبارين.

وأمّا اشتراط الأداء بكمال العقل و البلوغ، فلأنّ المراهق المميز غير مكلف، فلا يحرم الكذب عليه، فيجوز أن يكذب، فلهذه التهمة فصلنا بين زمان الأداء و العمل.

اختلاف المذاهب في الرواه إذا عرف من حالهم عدم التأثر والانفعال بمسبقات مذهبهم في مجال النقل، لا يمنع من اعتماد خبرهم و الأخذ به، ما لم تكن هناك قرائن اخر توجب التوقف عن العمل به، ومن هنا اعتبر الشيعة الإماميه أخبار مخالفهم في العقيدة حجّه إذا ثبت أنّهم من الثقات، وأسماوا أخبارهم بالموثقات، وهي في الحجّيه كسائر الأخبار.

ص: ٤٩٤

١. كم شرطاً ذكر الشاشى للعمل بخير الواحد؟
٢. اذكر الشرائط التى ذكرها صدر الشريعه فى الراوى.
٣. لماذا سُرِّط الإسلام فى الراوى؟
٤. ما هى العدالة التى ذكرها البزدوى؟
٥. ما هو التدليس؟ اذكر مواردّه.
٦. لماذا لم يعمل الشافعى بالمرسل؟
٧. وضح لماذا لم يقبل ابن المرتضى حديث الصبى مع حصول الظنّ بصدق الخبر؟
٨. بين لِمَ لا تُقبل روايه المجنون و الصبى؟
٩. اذكر تفصيل صاحب مسلم الثبوت و شارحه بين وقت التحمّل و الأداء للخبر.
١٠. لماذا لا يقبل خبر الراوى إن كان داعيه لمذهبه؟
١١. فى أى صورّه يقبل الإماميه أخبار مخالفيهم فى العقيدّه؟

**قال المحقق (١): الإيمان معتبر في الراوى، وعداله الراوى شرط في العمل بخبره،

ص: ٤٩٧

١- (١). هو الشيخ الأجل الأعظم، شيخ الفقهاء، محقق الفضلاء، ومدقق العلماء بغير جاحد، وأشهرهم ذكراً، وأعلاهم فخراً، الشيخ أبو القاسم نجم الدين، جعفر بن الحسن بن أبي زكريا يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلى الحلبي، المعروف بالمحقق، وبالمحقق الحلبي، وحاله في الفضل و النبالة و العمل و الفقه و الجلاله، والفصاحه و الشعر و الأدب و الإنشاء أشهر من أن يذكر، وأظهر من أن يسطر. ولد سنة ٥٦٠٢هـ، وتوفي في ربيع الآخر سنة ٥٦٧٦هـ، فيكون عمره ٧٤ سنة، ودُفن في الحلبة، وقبره مزور ومعرّف فيها، وقيل: نقل جثمانه الشريف بعد مدّه إلى النجف الأشرف. له تصانيف حسنه محققه محرّره، منها: ١. شرائع الإسلام، وهو الكتاب الذي جعل عنوان دروس المدرّسين في الفقه الاستدلالي في جميع الأعصار، وعليه شروح وحواش وتعليقات كثيره. ٢. رساله التياسر في القبلة. ٣. مختصر المراسم في الفقه. ٤. معارج الأصول. ٥. المعبر في شرح المختصر. ٦. نكت النهاية. ٧. نهج الوصول إلى معرفه علم الأصول.

ويعتبر في الراوى أيضاً الضبط، ولا تُقبل روايه المجنون و الصبى؛ لأنّ الوثوق بهما لا يحصل؛ لعدم تحقّق الضبط سواء كان الصبى مميزاً أو غير مميز. ١

وقال الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملى -والد الشيخ البهائى-: أجمع جماهير الفقهاء و المحدثين على اشتراط كون الراوى مسلماً بالغاً وقت الأداء دون وقت التحمّل، فيقبل منه روايه ما تحمّله كافراً أو صغيراً، وكذا يشترط كونه عاقلاً عدلاً، أى: سليماً من الفسق و خوارم المروءه، ضابطاً، أى: متيقظاً إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابتته إن حدث منه، عالماً بما يحيل المعنى إن روى به، سالماً من الشكّ وقت التحمّل و الأداء. ٢

نعم، كان المشهور بين أصحابنا الإماميه اشتراط إيمان الراوى مع عدالته، إذ ما عدا الراوى الإمامى العدل عندهم فاسق، وقيل: يتّصف بالكفر فضلاً عن الفسق و الظلم المانع من قبول شهادته و روايته، ولكن قال الشهيد الثانى فى المسالك: وفيه نظر؛ لأنّ الفسق إنّما يتحقّق بفعل المعصيه المخصوصه، مع العلم بكونها معصيه، أمّا مع عدمه -بل مع اعتقاده أنّها طاعه، بل من أمّهات الطاعات- فلا والأمر فى المخالف للحقّ فى الاعتقاد كذلك؛ لأنّه لا- يعتقد المعصيه، بل يزعم أنّ اعتقاده من أهمّ الطاعات، سواء كان اعتقاده صادراً عن نظر أم تقليد، ومع ذلك لا يتحقّق الظلم أيضاً، و إنّما يتفق ذلك ممّن يعاند الحقّ مع علمه به، وهذا لا يكاد يتفق، و إن توهمه من لا علم له بالحال. وأهل السنه مع اشتراطهم العدالة فى الشاهد يقبلون شهاده المخالف لهم فى الأصول،

ما لم يبلغ خلافه حدّ الكفر، أو يخالف اعتقاده دليلاً قطعياً، بحيث يكون اعتقاده ناشئاً من محض التقصير، والحقّ أنّ العدالة تتحقّق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم، ويحتاج في إخراج بعض الأفراد للدليل. (١)

وقال صاحب الفصول (٢): يشترط في قبول خبر الواحد بناءً على جواز العمل به أمور... إلى أن قال: وهذه الشروط إنّما تعتبر عند من قال بحجّيه خبر الواحد من حيث الخصوص، كما هو المعروف بين أصحابنا، سواء قال بحجّيته من حيث كونه مفيداً للظنّ، أو من حيث نفسه، والفرق بينهما عند التحقيق اعتباري؛ إذ على الأوّل يراعى في وصفه بالحجّيه حصول الظنّ به، وأمّا ما بنى عليه جماعه من متأخري المتأخريين من حجّيه خبر الواحد من حيث كونه مفيداً للظنّ المطلق، فلا وجه لذكر هذه الشرائط.

ثمّ ذكر الشروط الخمسه: البلوغ، والعقل، والإسلام، والإيمان، والعدالة. (٣)

المراد بعداله الراوى

العدل في اللغه عباره عن المتوسط في الأمور من غير إفراط في طرفي الزيادة

ص: ٤٩٩

- ١- (١). مسالك الأفهام: ٤٠١/٢؛ الدرّايه: ٦٧-٦٨. وراجع أيضاً: جواهر الكلام: ١٨/٤١.
- ٢- (٢). هو الشيخ المحقّق والأصولي المدقّق محمّد حسين بن عبد الرحيم صاحب الفصول، توفّي سنة ١٢٦١ بـكربلاء ودُفن في الحائر الشريف حذاء قبر معاصره السيد الجليل النبيل السيد إبراهيم الموسوي القزويني الحائري صاحب ضوابط الأصول. أخذ عن أخيه الشيخ محمّد تقى صاحب هدايه المسترشدين، وعن الشيخ علي ابن الشيخ الكبير جعفر صاحب كشف الغطاء، وأخذ عنه جماعه من العلماء. وله مؤلّفات في الأصول منها: الفصول الغرويه، وكانت من كتب القراءه في هذا الفنّ، وهي مشهوره عند علماء الأصول. أورد فيها مطالب كتاب قوانين الأصول، وحلّها واعترض عليها، كما أورد فيها مطالب بديعه، وأفكاراً جديده. وأورد أكثر مباحث الألفاظ منها صاحب كفايه الأصول في كتابه. راجع: أعيان الشيعة: ٢٣٣/٩؛ الكنى و الألقاب: ٢:٤.
- ٣- (٣). الفصول الغرويه: ٢٩١-٢٩٢.

والنقصان، ومنه قوله تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسِيَّةً ، (١) أى: عدلاً، فالوسط و العدل بمعنى واحد، وقد يطلق فى اللغه ويراد به المصدر المقابل للجور، وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب له وترك ما لا يجب، والجور فى مقابلته. (٢)

وقيل: العدل بمعنى الاستقامه، ومنه قوله: جعلنى فى قوم إذا ملت عدلونى، أى قومونى، والقاضى و الوالى عدلا عداله عدوله وعدلاً، أى: أنصفاً، ضدّ الجور، والعدل ضدّ الجور، والعدل المرضى الشهاده، واعتدل الشىء: توسّط بين حالين فى كمّ أو كيف، وتناسب الأمر أى: استقام. (٣)

وقال الراغب: العدل و المعادله، لفظ يقتضى معنى المساواه، ويستعمل باعتبار المضايقه، والعدّل و العِدْل يتقاربان، لكنّ العِدْل يستعمل فيما يدرك بالبصيره كالأحكام، وعلى ذلك قوله تعالى: أَوْ عِدْلٌ ذَلِكَ صِيَاماً ، (٤) والعدّل و العديل فيما يدرك بالحاسه، كالموزونات، والمعدودات، والمكيلات، فالعدّل هو التقيسط على سواء، وعلى هذا روى: بالعدل قامت السموات و الأرض.

والعدل ضربان: مطلق يقتضى العقل حسنه، ولا يكون فى شىء من الأزمنه منسوخاً، ولا يوصف بالاعتداء بوجه، نحو الإحسان إلى من أحسن إليك، وكفّ الأذيه عمّن كفّ أذاه عنك، وعدل يعرف كونه عدلاً بالشرع، ويمكن أن يكون منسوخاً فى بعض الأزمنه، كالقصاص وأروش الجنایات. (٥)

*و أمّا فى لسان المتشرّعه، فقد يطلق ويراد به أهليه قبول الشهاده و الروايه عن

ص: ٥٠٠

١- (١). البقره: ١٤٣.

٢- (٢). الإحكام: ٣٠٨/١.

٣- (٣). أقرب الموارد: ٧٥٣/٢؛ معجم مقاييس اللغه: ٧١٨.

٤- (٤). المائده: ٩٥.

٥- (٥). المفردات فى غريب القرآن: ٣٢٥.

النبى صلى الله عليه و آله، وقد قال الغزالي فى معنى هذه الأهلبيه: إنَّها عبارته عن استقامته السيره و الدِّين، وحاصلها يرجع إلى هيئته راسخه فى النفس، تحمل على ملازمته التقوى و المروءه جميعاً، حتَّى تحصل ثقته النفوس بصدقه، وذلك إنَّما يتحقَّق باجتناى الكبائر، وبعض الصغائر، وبعض المباحات. (١)

إيضاح

*قال الشوكانى: وأصل العداله فى اللغه الاستقامه، يقال: طريق عدل أى: مستقيم، وتُطلق على استقامه السيره، والدِّين. قال الزركشى فى البحر: واعلم أنّ العداله شرطٌ بالاتِّفاق، ولكن اختلف فى معناها، فعند الحنفية عبارته عن الإسلام مع عدم الفسق، وعندنا ملكه فى النفس، تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسّه كسرقة لقمه، والرذائل المباحه، كالبول فى الطريق، والمراد جنس الكبائر و الرذائل الصادق بواحد.

قال ابن السمعانى: لا بدّ فى العدل من أربعة شرائط: المحافظه على فعل الطاعه، واجتناى المعصيه، وأن لا يرتكب من الصغائر ما يقدح فى دين أو عرض، وأن لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الندم، وأن لا يعتقد من المذاهب ما يردّه اصول الشرع.

وقال ابن الحاجب فى حدّ العداله: هى محافظه دينه تحمل على ملازمته التقوى و المروءه ليس معها بدعه. (٢)

والأولى أن يقال فى تعريف العداله: إنَّها التمسك بأداب الشرع، فمن تمسك بها

ص: ٥٠١

١- (١) الإحكام: ٣٠٨/١-٣٠٩؛ المستصفى: ٤٦٤/١-٤٦٥؛ المحصول: ١٠٢٢/٣-١٠٢٣؛ شرح المعالم: ٢/٢١٣؛ فواتح الرحموت: ٢/٢٦٥-٢٦٦؛ المهذب: ٧١١/٢؛ مذكره فى اصول الفقه: ١٠٩؛ نزهه الخاطر: ١٩٣؛ كشف الأسرار: ٢/٥٨٣-٥٨٥؛ شرح التلويح على التوضيح: ١٢/٢؛ البحر المحيط: ٣/٣٣٣-٣٣٤.

٢- (٢) وبه قال ابن المرتضى فى منهاج الوصول: ٤٨٩، حيث قال: والأقرب عندى أن يقال: هى ملازمته التقوى و المروءه ومجانبه البدعه، وذلك يحصل باجتناى الكبائر، وترك الإصرار على بعض الصغائر وبعض المباح.

فعالاً. وتركاً فهو العدل المرضى، ومن أخلّ بشيء منها، فإن كان الإخلال بذلك الشيء يقدح في دين فاعله أو تاركه، كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل، وأمّا اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفه باختلاف الأشخاص والأزمنه والأمكنه والأحوال، فلا مدخل لذلك في هذا الأمر الديني الذي تبنى عليه قنطرتان عظيمتان وجسران كبيران، وهما الروايه والشهاده.

نعم، من فعل ما يخالف ما يعدّه الناس مروءه عرفاً لا شرعاً، فهو تارك للمروءه العرفيه، ولا يستلزم ذلك ذهاب مروءته الشرعيه.

وقال الجويني: الثقة هي المعتمد عليها في الخبر، فمتى حصلت الثقة بالخبر قبل. (١)

وقال الشوكاني أيضاً: بل الحقّ أنّ الإصرار حكمه حكم ما أصرّ عليه، فالإصرار على الصغيره صغيره، (٢) والإصرار على الكبيره كبيره، وإذا تقرّر لك هذا، فاعلم أنّه لا

ص: ٥٠٢

١- (١). إرشاد الفحول: ١/١٩١٢٠، بتصرف. وراجع: البحر المحيط: ٣/٣٣٤.

٢- (٢). أمّا عند علماء الإماميه، فلا اشكال في أنّ الإصرار على الصغيره من الكبائر، ويدلّ عليه الإجماع المحكي عن التحرير وكفايه الأحكام للعلامة الحلّي، والمحقّق السبزواري. والنصوص الوارده في المقام، والتي منها: ما رواه في الكافي: ٢/٢٨٨ ح ١: «لا صغيره مع الإصرار، ولا- كبيره مع الاستحضر» ومعلوم أنّ النفي في الصغيره راجع إلى خصوص وصف الصغيره وإن كان في الكبيره راجعاً إلى نفي ذات الكبيره. وما رواه في البحار، عن تحف العقول، عن الصادق عليه السّلام في حديث: «فَأَمَّنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ (الأعراف: ٩٩)؛ بحار الأنوار: ٢٠٩/٧٨. وما رواه الصدوق في الخصال عن الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السّلام قال: «والكبائر محرّمه، وهي: الشرك بالله عزّ وجلّ، وقتل النفس التي حرّم الله، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البيئه، وقذف المحصنات، وبعد ذلك الزنا واللواط والسرقه، وأكل الميته والدم ولحم الخنزير وما اهلّ لغير الله به من غير ضروره، وأكل السحت، والبخس من المكيال والميزان، والميسر، وشهاده الزور، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمه الله، وترك معاونه المظلومين، والرّكون إلى الظالمين، واليمين الغموس، وحبس الحقوق من غير عسر،

عداله لفساق. وقد حكى مسلم فى صحيحه الإجماع على ردّ خبر الفاسق، فقال: إنّه غير مقبول عند أهل العلم، كما أنّ شهادته مردوده عند جميعهم. قال الجوينى: والحنفيه و إن باحوا بقبول شهاده الفاسق، فلم يباحوا بقبول روايته، فإن قال به قائل فهو مسبوق بالإجماع. ١

معنى الإيمان و العدالة عند الشيعة

**المشهور بين أصحابنا الإماميه اشتراط إيمانه مع الشروط المذكوره، بمعنى كونه إمامياً.

وقال المحدّث المجلسى، والمحقّق السبزوارى، والفاضل القمى: الإيمان هو الإقرار بالأصول الخمسه على وجه يعدّ إمامياً. ٢

ص: ٥٠٣

وقال المحقق المقدس الأردبيلي: والمراد به اعتقاد الإمامية الاثني عشرية من أصناف الشيعة، والظاهر أنه يحصل بمعرفه الله، ونبوه نبينا محمداً صلى الله عليه وآله، وتصديقه في جميع ما جاء به من الأحكام وغيرها، مثل الموت، وعذاب القبر، والحشر و النشر، والنار، والثواب والعقاب، والصراف والميزان، وغير ذلك من نبوه جميع الأنبياء، والكتب السالفة، وأنه لا نبي بعده صلى الله عليه وآله وبإمامه الأئمة الاثني عشر واحداً واحداً، وأن آخرهم قائمهم، حتى من وقت موت أبيه، وإمامته حتى يظهره الله تعالى، وأنه إمام الزمان حتى تفنى الدنيا وينتهي التكليف.

كل ذلك يكفي إجمالاً بطريق العلم اليقيني الذي لا يحتمل نقيضه، وإن لم يكن برهانياً وهو ظاهر. (١)

وحيثهم على ذلك قوله تعالى: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا. (٢)

وقال صاحب المعالم: وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها تتعلق بالراوى:

الأول: التكليف.

الثانى: الإسلام، ولا ريب عندنا فى اشتراطه.

الثالث: الإيمان، واشتراطه هو المشهور بين الأصحاب.

الشرط الرابع: العدالة، وهى ملكه فى النفس تمنعها عن فعل الكبائر، والإصرار على الصغائر ومنافيات المروءة، واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الأصحاب أيضاً. (٣)

قال الشيخ الأعظم الأنصارى: العدالة لغة الاستواء، كما يظهر من محكى المبسوط و السرائر، أو الاستقامة، كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة، أو هما كما عن الروض والمدارك.

ص: ٥٠٤

١- (١). مجمع الفائدة و البرهان: ٢٩٨/١٢ كتاب القضاء؛ مفاتيح الأصول: ٣٦٥.

٢- (٢). الحجرات: ٦.

٣- (٣). معالم الدين: ٢٧٦-٢٧٨. وراجع: وصول الأخبار: ١٨٧؛ الدراية: ٦٧.

وقد اختلف الأصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها الوارد في كلام المتشرّعه-بل الشارع-على أقوال:

أحدها-و هو المشهور بين العلماء ومَن تأخّر عنه-:إنّها كيفيه نفسانيه باعته على ملازمه التقوى،أو عليها مع المروءه،و إن اختلفوا في التعبير عنها بلفظ الكيفيه،أو الحاله،أو الهيئه،أو الملكه.

الثاني:إنّها عباره عن مجرّد ترك المعاصي،أو خصوص الكبائر،و هو الظاهر من محكى السرائر،حيث قال:حدّ العدل هو الذى لا يخلّ بواجب ولا يرتكب قبيحاً.

وعن المحدث المجلسي و المحقّق السبزواري:إنّ الأشهر في معناها أن لا يكون مرتكباً للكبائر،ولا مصراً على الصغائر،وظاهر هذا القول إنّها عباره عن الاستقامه الفعلية في أفعاله وتروكه،من دون اعتبار لكون ذلك عن ملكه.

الثالث:إنّها عباره عن الاستقامه الفعلية،لكن عن ملكه،فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيره مع عدم الملكه.

و هذا المعنى أخصّ من الأوّلين؛لأنّ ملكه الاجتناب لا تستلزم الاجتناب،وكذا ترك الكبيره لا يستلزم الملكه.

ثمّ إنّه ربما يذكر في معنى العدالة قولان آخران:

أوّلهما:الإسلام وعدم ظهور الفسق.

وثانيهما:حسن الظاهر،حيث نسب هذا القول إلى أكثر القدماء.ولا ريب أنّهما ليسا قولين في العدالة،و إنّما هما طريقان للعداله.

ثمّ اختار الشيخ الأعظم وقوى ما عليه معظم القدماء و المتأخّرين،و هو كون العدالة عباره عن صفه نفسانيه توجب التقوى و المروءه،أو التقوى فقط. (١)

ص: ٥٠٥

١- (١). رسائل فقهيه: ٥-٢٤. وراجع: ذخيره المعاد: ٣٠٢-٣٠٤؛ بحار الأنوار: ٢٤/٨٨-٢٥؛ معالم الدّين: ٢٧٨-٢٨٠؛ الفصول الغرويه: ٢٩٣-٢٩٤؛ الدرايه: ٦٥؛ قوانين الأصول: ٤٥٨٤٦٠.

العدل فى اللغة عبارته عن المتوسّط فى الأمور، من غير إفراط فى طرفى الزيادة و النقصان، وعن الاستقامه. قال الراغب: العدل و المعادله لفظ يقتضى معنى المساواه، ويستعمل باعتبار المضايقه، والعدل هو التقسيط على سواء، والعدل ضربان: مطلق يقتضى العقل حسنه، ولا يكون فى شىء من الأزمنه منسوخاً، ولا يوصف بالاعتداء بوجه.

و أما فى لسان المتشرّعه، فقد يطلق ويراد به أهليه قبول الشهاده و الروايه، والعداله عبارته عن استقامه السيره و الدّين، وحاصلها يرجع إلى هيئته راسخه فى النفس تحمل على ملازمه التقوى و المروءه جميعاً، حتّى تحصل ثقته النفوس بصدقه، وذلك إنّما يتحقّق باجتناّب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات، أو أنّها عبارته عن التمسك بآداب الشرع، فمن تمسك بها فعلاً وتركاً فهو العدل المرضى، ومن أخلّ بشىء منها، فإن كان الإخلال بذلك الشىء يقدح فى دين فاعله أو تاركه، كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل.

والثقه هى المعتمد عليها فى الخبر، فمتى حصلت الثقه بالخبر قبل.

وقال الشوكانى: الحقّ أنّ الإصرار حكمه حكم ما أصرّ عليه، فالإصرار على الصغيره صغيره، والإصرار على الكبيره كبيره.

وقال الإماميه: الإيمان: هو الإقرار بالأصول الخمسه على وجه يعدّ إمامياً.

والمراد من العدل فى كلام المتشرّعه - بل الشارع - هو أنّها كيفيه نفسانيه باعته على ملازمه التقوى، أو عليها مع المروءه، أو عبارته عن مجرد ترك المعاصى، أو خصوص الكبائر، والعدل هو الذى لا يخلّ بواجب ولا يرتكب قبيحاً، وقيل فى العدل: إنّها عبارته عن الاستقامه الفعلية، لكن عن ملكه، فلا - يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيره مع عدم الملكه، وهذا المعنى أخصّ من الأولين؛ لأنّ ملكه الاجتناب لا تستلزم الاجتناب، وكذا ترك الكبيره لا يستلزم الملكه.

١. اذكر المعاني اللغويه التي ذكرت للعداله.

٢. ما هو العدل المطلق؟

٣. اذكر التعريف الذي ذكره الغزالي للعداله.

٤. ما هي العداله عند الحنفيه؟

٥. ما هو تعريف العداله عند الشوكاني؟

٦. ما هو الإيمان عند الإماميه؟

٧. وضح المعنى المشهور الذي ذكره علماء الشيعة للعداله.

ص: ٥٠٧

*تنقسم السنّه-من حيث الصحّه وعدمها-إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الحديث الصحيح

و هو ما اتّصل سنده بنقل العدل الضابط ضبطاً تامّاً عن مثله إلى نهايه السند، من غير شذوذ ولا علّه قادحه.

والصحيح نوعان:

صحيح لذاته: و هو الذى عرّفناه آنفاً.

صحيح لغيره: و هو ما صحّح لأمر أجنبى عنه، إذ لم يشتمل لصفات القبول على أعلاها، كالحسن إذا روى من غير وجه، وانفق العلماء على الاحتجاج به فى الأحكام الشرعيه.

القسم الثانى: الحديث الحسن

و هو ما اتّصل سنده بفعل العدل الضابط ضبطاً غير تامّ عن مثله إلى منتهى السند، من غير شذوذ ولا علّه قادحه، و هو أيضاً نوعان:

حسن لذاته: و هو ما تقدّم.

وحسن لغيره: و هو ما رواه ضعيف يكون ضعفه بغير كثره الخطأ، وبغير اتّصافه

بالفسق، وأن يروى هذا الحديث راو آخر عن شيخ هذا الراوى الضعيف، وأيضاً اتفق العلماء على أن الحسن لذاته يحتج به، ولكنه دون الصحيح فى الرتبه، وكذلك الحسن لغيره يحتج به بشرط كثره طرقه وتعددها.

القسم الثالث: الحديث الضعيف

و هو ما لم توجد فيه شروط الصحه، ولا شروط الحسن.

ولقد اختلف العلماء فى الاحتجاج بالضعيف.

قال النمله: والحق، أن الحديث الضعيف يحتج به فى فضائل الأعمال، والترغيب والترهيب ما لم يكن موضوعاً، ولا يحتج به إلا بشروط، منها: أن لا يكون الضعف شديداً، وأن يندرج تحت أصل معمول به، وأن لا يعتقد عند العمل به ثبوته، وأما الأحكام- كالحلال والحرام والبيع والنكاح والطلاق ونحو ذلك- فلا يعمل فيها إلا بالحديث الصحيح أو الحسن فقط. (1)

توضيح

**قال زين الدين الشهيد الثانى: واحترزوا بالسلامه من الشذوذ عمياً رواه الثقة مع مخالفته ما روى الناس، فلا- يكون صحيحاً، وأرادوا بالعله ما فيه من أسباب خفيه قادحه يستخرجها الماهر فى الفن. (2)

وشمل تعريفه الصحيح بما ذكره: «بنقل العدل الضابط» جميع فرق المسلمين، فقبل علماء أهل السنه روايه المخالف العدل، ما لم يبلغ خلافه حد الكفر، أو لم يكن ذا بدعه، ويروى ما يقوى بدعته على أصح أقوالهم، وبهذا الاعتبار كثرت أحاديثهم الصحيحه.

ص: ٥١٠

١- (١). المهذب: ٨٣٨/٢-٨٣٩. وراجع: الدرايه للشهيد الثانى: ١٩٢٠؛ وصول الأختيار: ٩٣ و ٩٦٩٧.

٢- (٢). الدرايه: ٢٠.

يرى جماعه من فقهاءنا أنّ تنويع الحديث إلى التقسيم الرباعي اصطلاح حادث، لم يكن معروفاً لدى قدماء فقهاء الإمامية ومحدثيهم؛ لأنّ هذا التقسيم حدث من زمن الرجالى الكبير السيد أحمد ابن طاووس استاذ العلامة الحلّى وابن داود الحلّى، وكان التقسيم بين القدماء ثنائياً، غير خارج عن كون الحديث معتبراً أو غير معتبر، فما أيدته القرائن الداخليه كوثاقه الراوى، أو الخارجيه كوجوده فى أصل معتبر معروف الانتساب إلى جماعه، كزراره، ومحمّد بن مسلم، والفضيل بن يسار فهو صحيح، أى معتبر يجوز الاستناد إليه، والفاقد لكلا المزييتين غير صحيح، بمعنى أنّه غير معتبر لا- يمكن الركون إليه، وإن أمكن أن يكون صادراً عن المعصوم عليه السّلام.

وبيان آخر: الصحيح عند القدماء هو الخبر الذى احتفّ بقرائن تفيد القطع، أو الوثوق بصدوره عن المعصوم عليه السّلام، وأمّا الضعيف فهو الذى لم يحتفّ بتلك القرائن.

قال الشيخ حسن (1) صاحب كتاب معالم الدّين، ومنتقى الجمان: اصطلاح

ص: ٥١١

١- (١). هو العالم المحقّق المدقّق، النقاد البصير، أبو منصور جمال الدّين، الشيخ حسن بن زين الدّين، المولود فى ١٧ رمضان سنه ٩٥٩هـ، والمتوفّى سنه ١٠١١هـ، صاحب المعالم، ومنتقى الجمان، والتحرير الطاووسى وغيرها ممّا ينبى عن جوده فهمه ودقّته، وطول باعه وبلوغه الغايه من التحقيق و التهذيب، وكان هو و السيد صاحب المدارك كما فى الدرّ المنثور كرضيعى لبنان، وكفرسى رهان متقاربين فى السنّ. وقال فى الدرّ المنثور: بلغ من التقوى و الورع أقصاهما، ومن الزهد و العباده منتهاهما، ومن الفضل و الكمال ذروتها وأسناهما، وكان لا يجوّز قوت أكثر من أسبوع. وقال المحدث الجزائرى فى الأنوار النعمانيه: وقد حدّثنى أوثق مشايخى أنّ السيد الجليل محمّد صاحب المدارك، والشيخ المحقّق الشيخ حسن صاحب المعالم قد تركا زياره المشهد الرضوى على ساكنه أفضل الصلاه و السلام، خوفاً من أن يكلفهم الشاه عباس الأوّل الصفوى بالدخول عليه، فبقيا فى النجف الأشرف ولم يأتيا إلى بلاد العجم احترازاً من ذلك المذكور. راجع: خاتمه مستدرک الوسائل: ٣٩١، الطبع الحجرى.

المتأخرون من أصحابنا على تقسيم الخبر باعتبار اختلاف أحوال روايته إلى الأقسام الأربعة المشهورة، وهي: الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف.

وقال الشهيد الثاني: الصحيح: هو ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل الإمامي العدل عن مثله في جميع الطبقات، حيث تكون متعدده وإن اعتراه شذوذ.

والحسن: هو ما اتصل سنده كذلك بإمامي ممدوح، من غير نصّ على عدالته مع تحقّق ذلك في جميع مراتبه، أو في بعضها، مع كون الباقي من رجال الصحيح.

والموثق: هو ما دخل في طريقه من نصّ الأصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته، ولم يشتمل باقيه على ضعف. ويقال له: القوي أيضاً، وقد يطلق القوي على ما يروى الإمامي غير الممدوح ولا المذموم.

والضعيف: هو ما لا يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة، بأن يشتمل طريقه على مجروح، أو مجهول الحال، أو ما دون ذلك. (١)

وقال الشيخ حسين بن عبد الصمد: والحاصل: إن شرائط الصحيح معتبره في الحسن، لكنّه لا بدّ في الصحيح من كون العدالة ظاهره، وكون الإتيان والضبط كاملاً، وليس ذلك شرطاً في الحسن. (٢)

وقد أورد على الشهيد الثاني ابنه:

أولاً: بأن قيد العدالة مغن عن التقييد بالإمامي؛ لأنّ فاسد المذهب لا يتّصف بالعدالة حقيقةً، كيف و العدالة حقيقه عرفيه في معنى معروف لا يجامع فساد العقيدة قطعاً؟

وثانياً: إنّ الضبط شرط في قبول خبر الواحد، فلا وجه لعدم التعرّض له في التعريف، وقد ذكره أهل السنه في تعريفهم. (٣)

ص: ٥١٢

١- (١). الدرأيه: ١٩-٢٤؛ قواعد الحديث: ٢٤؛ قوانين الأصول: ٤٨٣-٤٨٤.

٢- (٢). وصول الأخبار إلى اصول الأخبار: ٩٦.

٣- (٣). منتقى الجمال: ٥/١.

ثم قال: والذي يقتضيه النظر والاعتبار في هذا المقام، أنّ مدار تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعة على رعايه حال الرواه وصفاتهم التي لها مدخل ما في قبول الروايه وعدمه، وأنّ مناط وصف الصحّهُ هو اجتماع وصفى العداله و الضبط في جميع رواه الحديث، مع اتّصال روايتهم له بالمعصوم، فيجب حينئذ مراعاة الأمور المنافيه لذلك، ولا ريب أنّ الشذوذ بالمعنى الذي فسّره به- وهو ما روى الناس خلافه- لا منافاه فيه بوجه.

نعم، وجود الروايه المخالفه يوجب الدخول في باب التعارض وطلب المرجح. (١)

تبصره

قال سيدنا الأستاذ الأعظم المحقّق الخوئي: إنّ الصحّهُ و الضعف متى أطلقا في هذا الكتاب (أى: معجم رجال الحديث)، فليس المراد بهما الصحّهُ و الضعف باصطلاح المتأخّرين، بل المراد بهما الاعتبار وعدمه، فإذا قلنا: إنّ الحديث أو الطريق صحيح، فمعناه أنّه معتبر و حجّجه، وإن كان بعض رواته حسناً أو موثقاً، وإن قلنا: إنّّه ضعيف، فمعناه أنّه ليس بحجّجه، ولو لأجل بعض رواته مهمل، أو مجهول. (٢)

وقال الشيخ الأعظم: والإنصاف أنّ الدال منها (أى: الأدلّه التي أقاموها على حجّيه الخير) لم يدلّ إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وهو الذي فسّره به الصحيح في مصطلح القدماء (ومن المعلوم أنّ معنى الصحيح، وتصحيح ما يصحّ عن أصحاب الإجماع هو عدّ خبره صحيحاً، بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الصحّهُ عند القدماء عبارته عن الوثوق و الركون، لا القطع و اليقين)، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً، بحيث لا يعتنى به العقلاء، ولا يكون عندهم موجباً للتحير و التردّد الذي لا ينافى حصول مسّى الرجحان. (٣)

ص: ٥١٣

١- (١). المصدر: ٧/١-٨؛ قواعد الحديث: ٢٥.

٢- (٢). معجم رجال الحديث: ١٤/١-١٥.

٣- (٣). فرائد الأصول: ٣٦٦/١.

أقول: تحقيق المقام يقتضى أن يقال: إن المتأخرين من أصحابنا الإمامية، قد اصطَلحوا تنويع خبر الواحد- باعتبار اختلاف أحوال روايته، فى الاتِّصاف بالإيمان، والعدالة، والضبط وعدمها- بأنواع أربعة هى أصول الأقسام، وإليها يرجع الباقي من الأقسام، وقد يزداد فى التقسيم بتقسيم كلِّ إلى أعلى وغيره، وقد يزداد على الأدنى أنه كالأعلى، فيقال مثلاً: الحسن كالصحيح، أو كالموثق، والقوى كالحسن، ونحو ذلك.

وقد زعم بعض الأخباريين اختصاص هذا الاصطلاح بالمتأخرين الذين أولهم العلامة أو استاذه ابن طاووس- كما علمت- على ما حكاه جمع، منهم: الشيخ البهائي فى مشرق الشمسيين، فأطالوا التشنيع عليهم، بأنه اجتهداً منهم وبدعه، وأنَّ الدِّين هُدم به، ونحو ذلك. ولكن الخبير المتدبِّر يرى أنَّ ذلك جهلٌ منهم وعناد؛ لوجود أصل الاصطلاح عند القدماء، ألا ترى إلى قولهم: لفلان كتاب صحيح، وقولهم: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحَّ عن فلان، (1) وقول الصدوق: كلُّما صحَّحه شيخى فهو عندى صحيح، ونحو ذلك؟ فالصادر من المتأخرين تغيير الاصطلاح إلى ما هو أضبط وأنفع، تسهياً للضبط، وتمييزاً لما هو المعتبر منها عن غيره، وما كلُّ تغيير بدعه وضلاله، كيف ولو كان مثل ذلك من البدعه والضلال؟ لورود ذلك على جميع اصطلاحات العلماء وتقسيماتهم فى الأصول والفروع، والضروره قاضيه بطلانه، مع أنَّ البدعه المذمومه الموصوفه بكونها ضلاله، هو الحدث فى الدِّين، وما ليس له أصلٌ من كتاب ولا سنَّه، وجعل الاصطلاح وضبط الأقسام- الموجوده فى الخارج، المندرجه تحت عنوان كلِّى منضبط مشروع- ليس منها جزءاً، على أنَّ الصحيح والضعيف كان مستعملاً فى ألسنه القدماء أيضاً.

غايه ما يقال: إنَّ القدماء كانوا يطلقون الصحيح على كلِّ حديث اعتضد بما

ص: ٥١٤

يقتضى اعتمادهم عليه، مثل وجوده في كثير من الأصول الأربعمئة، وتكرره في أصل أو أصلين فصاعداً بطرق متعدده، أو وجوده في أصل أحد من الجماعه الذين أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم، كصفوان ونظائره، أو على تصديقهم كزراره، ومحمد بن مسلم، وفضيل بن يسار، أو على العمل بروايتهم، كعمار الساباطي ونظائره ممن عدّه الشيخ في العده، أو وجوده في الكتب المعروضه على الأئمه عليهم السّلام فأثنوا على مؤلفيها، ككتاب عبد الله الحلبي المعروض على الصادق عليه السّلام، وكتاب يونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان المعروضين على أبي محمد العسكري عليه السّلام، ونحو ذلك ممّا يفيد الاقتران به صحّه الحديث. (١)

وقد مرّ ذكر الأقسام الأربعة مع تعريفها، فراجع.

الخلاصه

تنوع الحديث إلى التقسيم الرباعي اصطلاح حادث لم يكن معروفاً لدى قدماء فقهاء الإماميه ومحدثيهم، وكان التقسيم بين القدماء ثنائياً، غير خارج عن كون الحديث معتبراً أو غير معتبر، فالذي أيدته القرائن الداخليه كوثاقه الراوي، أو الخارجيّه كوجوده في أصل معتبر فهو صحيح، أي معتبر يجوز الاستناد إليه، والفاقد لكلتا الميزتين غير صحيح، بمعنى أنّه غير معتبر، لا يمكن الركون إليه، وإن أمكن أن يكون صادراً عن المعصوم عليه السلام.

قال الشيخ حسن صاحب معالم الدّين: اصطلاح المتأخرون من أصحابنا على تقسيم الخير- باعتبار اختلاف أحوال روايته- إلى الأقسام الأربعة المشهوره وهي: الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف.

ص: ٥١٥

١- (١). مقباس الهدايه: ٣٢؛ قواعد الحديث: ١٥-٢٤؛ مشرق الشمسين: ٢٦٩؛ خاتمه مستدرک الوسائل، الفائده السابعه، المقام الأوّل: ٣٧/٢٥؛ خاتمه وسائل الشيعه، الفائده الثامنه: ٩٣/٢٠؛ كليات في علم الرجال: ٣٥٨-٣٥٩.

والصحيح: هو ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل الإمامي العدل عن مثله في جميع الطبقات، حيث تكون متعدده، وإن اعتراه شذوذ.

والحسن: هو ما اتصل سنده كذلك بإمامي ممدوح، من غير نصّ على عدالته، مع تحقّق ذلك في جميع مراتبه، أو في بعضها مع كون الباقي من رجال الصحيح.

والموثّق: هو ما دخل في طريقه من نصّ الأصحاب على توثيقه، مع فساد عقيدته، ولم يشتمل باقيه على ضعف، ويقال له القوى أيضاً، وقد يطلق القوى على ما يروى الإمامي غير الممدوح ولا المذموم.

والضعيف: هو ما لا يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة (الصحيح، الحسن، الموثّق)، بأن يشتمل طريقه على مجروح، أو مجهول الحال، أو ما دون ذلك.

وقد أورد الشيخ حسن على والده الشهيد الثاني:

أولاً: بأن قيد العدالة مغن عن التقييد بالإمامي؛ لأنّ فاسد المذهب لا يتّصف بالعدالة حقيقةً.

وثانياً: إنّ الضبط شرط في قبول خبر الواحد، فلا وجه لعدم التعرّض له في التعريف.

قال الشيخ الأعظم: والإنصاف أنّ الدالّ من الأدلّة لم يدلّ إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وهو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً، بحيث لا يعتنى به العقلاء، ولا يكون عندهم موجّباً للتحير والتردد الذي لا ينافي حصول مسمّى الرجحان.

وتحقيق المقام يقتضى أن يقال: إنّ المتأخّرين من أصحابنا الإمامية قد اصطلحوا تنويع خبر الواحد - باعتبار اختلاف أحوال رواته في الاتّصاف بالإيمان، والعدالة، والضببط وعدمها - بأنواع أربعة، هي اصول الأقسام، وإليها يرجع الباقي من الأقسام.

وقد زعم بعض الأخباريين اختصاص هذا الاصطلاح بالمؤخّرين الذين أولهم العلامة أو ابن طاووس، فأطالوا التشنيع عليهم، بأنّه اجتهادٌ منهم وبدعه؛ وأنّ الدّين هُدم

به، ونحو ذلك، ولكن الخبير المتدبر يرى أنّ ذلك جهلٌ منهم وعناد، لوجود أصل الاصطلاح عند القدماء، فالصادر من المتأخرين تغيير الاصطلاح إلى ما هو أضبط وأنفع، وما كلّ تغيير بدعه وضلاله، لورود ذلك على جميع اصطلاحات العلماء وتقسيماتهم في الأصول والفروع، مع أنّ البدعه المذمومه الموصوفه بكونها ضلاله، هو الحدث في الدين، وما ليس له أصلٌ من كتاب وسنّه.

وغايه ما يقال: إنّ القدماء كانوا يطلقون الصحيح على كلّ حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه، مثل وجوده في كثير من الأصول الأربعمئه، وتكرّره في أصل أو أصلين بطرق متعدده، أو وجوده في أصل أحد من أصحاب الإجماع، أو وجوده في الكتب المعروضه على الأئمه عليهم السلام فأثنوا على مؤلفيها، ونحو ذلك ممّا يفيد الاقتران به صحّه الحديث.

١. اذكر أنواع الحديث عند القدماء و المتأخرين.
٢. ما هو الصحيح عند القدماء و المتأخرين؟
٣. وضح إيراد الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني على والده.
٤. ما هو معيار الصحيح عند القدماء على رأى الشيخ الأعظم الأنصارى؟
٥. لماذا اصطلح المتأخرون من الإماميه تنويع خبر الواحد على أنواع أربعة؟
٦. ما هو الصادر من المتأخرين فى تنويع الحديث؟
٧. لماذا كان القدماء يطلقون الصحيح على كل حديث معتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه؟
٨. ما هو الحديث الصحيح؟ واذكر أنواعه.
٩. اذكر شروط الاحتجاج بالحديث الضعيف فى فضائل الأعمال و الترغيب و الترهيب.
١٠. لماذا قيد تعريف الحديث الصحيح بقيد «من غير شذوذ ولا عله قاده»؟

ما هو المراد بحجيه خبر الواحد؟

***لا- شكّ ولا- ريب في أنّ الأدلّه التي اقيمت على حجّيه خبر الواحد-خصوصاً السيره العقلائيّه و المتشرّعه منها-دلت على حجّيه خبر الواحد الثقه المفيد للاطمئنان في الموضوعات و الأحكام، كما نقل الشيخ الأنصاري عن وسائل الشيعه ادعاء تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقه، إلا- أنّ القدر المتيقّن منها هو خبر الثقه الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا- يعتنى به العقلاء، ويقبّحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلت عليه ألفاظ (الثقه)، و(المأمون)، و(الصادق)، وغيرها الوارده في الأخبار، وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها.

و أمّا العدالة، فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل الروايه الوارده في كتب بني فضّال. (1)

قال الشيخ الطوسي: و أمّا ما ترويه الغلايه و المتهمون و المضعفون وغير هؤلاء في حال تخليطهم، فلا يجوز العمل به على كلّ حال، فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال، أو فاسقاً بأفعال الجوارح، و كان ثقّه في روايته، متحرّزاً فيها (عن الكذب)،

ص: ٥١٩

فإن ذلك لا يوجب ردّ خبره ويجوز العمل به؛ لأنّ العدالة المطلوبه في الروايه حاصله فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفه أخبار جماعه هذه صفتهم. (١)

لكن أورد عليه المحقّق، وقال: ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها، ولو سلّمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها بأخبار خاصّه، ولم يجز التعدّي في العمل إلى غيرها. (٢)

وقال الوحيد البهبهاني في جملة كلام له: وممّا ذكر ظهر كون الموثّق حجّيه على الاطراد؛ لحصول التثبيت الظني من كلام الموثّقين، والمراد بالعدالة المعنى الأعمّ الشامل للموثّق، ويظهر ذلك من عمل الشيعة، ولا يظهر من الآيه إنّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ ما يضرّ بذلك؛ لأنّ الظاهر من الفسق بحسب العرف ما هو بالجوارح، لا العقيدة أيضاً، على أنّ التثبيت حصل من كلامهم. (٣)

وقال الفاضل القمي: والأظهر قبول أخبار الموثّقين من الطوائف الفطحيه، والواقفيه، والناوسيه، وغيرهم. إذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة، وعدم إطلاق الفاسق عليهم، فيدلّ على حجّيته مفهوم آيه النبأ، وإن لم نقل بذلك، وقلنا بكونهم فساقاً لأجل عقائدهم، فيدلّ على الحجّيه منطوق الآيه؛ لأنّ التوثيق نوع من التثبيت، سيما مع ملاحظه العله المنصوصه. (٤)

وملخص الكلام في باب حجّيه الخبر الواحد: إنّ الصحيح منه حجّيه بلا خلاف بين القائلين بحجّيه خبر الواحد، وهو القدر المتيقّن من دليل الحجّيه، بشرط أن لا

ص: ٥٢٠

١- (١). عدّه الأصول: ٣٨٢/١؛ مفاتيح الأصول: ٣٦٥.

٢- (٢). معارج الأصول: ١٤٩.

٣- (٣). مفاتيح الأصول: ٣٦٤-٣٦٥.

٤- (٤). قوانين الأصول: ٤٥٨.

يكون شاذاً أو معارضاً بغيره من الأخبار المعتره. و أما الحسن و الموثق، فالمشهور حجيتهما، وخالف فيها جماعه، فمنهم من عمل بالحسن مطلقاً كالصحيح، و هو الشيخ الطوسي على ما يظهر من عمله، وكل من اكتفى في العدالة بظاهر الإسلام، ولم يشترط ظهورها، ومنهم من رده مطلقاً، حيث اشترطوا في قبول الروايه الإيمان و العدالة، كما قطع به العلماء في كتبه الأصوليه، وفصّل ثالث، كالمحقق في المعتر، والشهيد في الذكرى بالشهره، حيث عملوا بمضمونه، لكونه مشتهراً بين الأصحاب.

وكذا اختلفوا في العمل بالموثق نحو اختلافهم في الحسن، فقبله قومٌ مطلقاً، وردّه آخرون، وفصّل ثالث بالشهره وعدمها. (1)

والحقّ الحقيق اللّاعزم أن يركن إليه هو حجّيه الحسن و الموثق أيضاً؛ لقيام السيره العقلائيّه على قبول كلّ خبر كان المُخبر به موثقاً به في نقله، أو حسن الظاهر ممدوحاً، ولم يثبت ردع عنها من قبل الشارع، كما فصلناه سابقاً بما لا مزيد عليه.

فبعد إيراد الكلمات المذكوره، نذكر كلاماً جامعاً للمحقق المامقاني ما هذا لفظه: أمّا القائلون بحجّيه الخبر الواحد وهم الأ-كثرون، فمن قال منهم بحجّيته من باب بناء العقلاء و الوثوق والاطمئنان العقلائي- كما هو الحق المنصور- جوّز العمل بما يوثق به من الصحيح، والموثق، والحسن، والضعيف المنجبر بالشهره، ومنع من العمل بالخبر الشاذ المتروك المُعرض عنه بين الأصحاب، وبالخبر المعارض بمثله، إلا مع وجود المرجح.

و أمّا القائلون بحجّيته من باب التعيّد، فمنهم من اقتصر على العمل بالصحيح الأعلى ولم يعتبر غيره، نظراً منه إلى كون ما لا يعتبر فيه التثبت ويجوز العمل به، هو خبر العدل، وإلى أنّ التعديل من باب الشهاده، فيعتبر فيه التعدّد.

ومنهم من زاد على ذلك الصحيح المعدّل بعدل واحد، نظراً إلى أصاله عدم اعتبار

ص: ٥٢١

التعدّد فيه. وفيه نظر ظاهر، ضروره أنّ هذه الأصالة إنّما كانت تنفع لو كان هناك عموم مثبت لاعتبار الشهاده على الإطلاق، ولو من واحد، وأنى للخصم بذلك؟ وغايه ما ثبت حجّيه البيه، وهى عبارته عن شهادته عدلين، ولا تشمل شهادته الواحد، فتبقى شهادته الواحد تحت أصالة عدم الحجّيه من غير معارض، فالأقوى على اعتبار خبر الواحد من باب التعدّد هو قصر الحجّيه على الصحيح الأعلى، كما عليه سيد المدارك.

لكن هذا اشتباه، ضروره عدم كون اعتبار التوثيق من باب الشهاده حتّى يعتبر فيها التعدّد، لفقدتها لأغلب أوصاف الشهاده.

ومنهم من اعتبر الحسن أيضاً، نظراً إلى كفايه ظاهر الإسلام، وعدم ظهور الفسق فى العدالة.

ومنهم من اعتبر الموثّق أيضاً، نظراً إلى كشف ورود الأمر بالعمل بأخبار بنى فضّال، وغيرهم عن حجّيه الموثّق أيضاً، وإلى أنّ المانع من قبول خبر الفاسق هو فسقه، فمتى لم يعلم الفسق لا- يجب التثبت عند خبر المخبر مع جهل حاله، فكيف مع توثيقه ومدحه وإن لم يبلغ حدّ التعديل.

ومنهم من زاد على ذلك الضعيف المنجبر بالشهره، نظراً إلى كشفها عن قرينه شاهده بصدوره من مصدر الحقّ، وأنّ الشهره القائمه على طبق الخبر لا تقصر فى إيراد الوثوق عن التوثيق الرجالى.

وأنكر الشهيد ذلك غايه الإنكار فى الفقه وفى بدايه الدرايه، إلى أن قال: أمّا ما ذكره من منع كون هذه الشهره التى ادّعوها مؤثره فى الخبر الضعيف، ففيه: أنّ هذا المنع ممّا لا وجه له، فإنّ من لاحظ كثرة القرائن للمقاربين لعهد الأئمّه عليهم السّلام واختفائها علينا اطمأنّ من اشتها العمل بالخبر الضعيف بصدوره من مصدر الحقّ، والمنصف يجد أنّ الوثوق الحاصل من الشهره ليس بأقلّ من الوثوق الحاصل من توثيق رجال السند. (1)

ص: ٥٢٢

«قال الشيخ الطوسي: ومما يدل أيضاً على صحه ما ذهبنا إليه أنا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقله لهذه الأخبار، ووثقت الثقات منهم، وضعت الضعفاء، وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن 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 جمله ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى إن واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعفه بروايته. هذه عاداتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم، فلولا أن العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز، لما كان بينه وبين غيره فرق. (١)

فصل

«ثم ذكر نظام الدين الشاشي أمثله لعرض الخبر على الكتاب، ونحن نذكر هنا واحداً منها، وهو قوله:

ونظير العرض على الكتاب في حديث مس الذكر، فيما يروى عنه [صلى الله عليه وآله]: مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فليَتَوَضَّأْ، (٢) فعرضناه على الكتاب، فخرج مخالفاً لقوله تعالى: فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا، (٣) فإنهم كانوا يستنجون بالأحجار، ثم يغسلون بالماء، ولو كان مس الذكر حدثاً لكان هذا تنجيساً لا تطهيراً على الإطلاق.

ص: ٥٢٣

١- (١). عدّه الأصول: ٣٦٦-٣٦٧.

٢- (٢). سنن أبي داود: ٩٠/١، كتاب الطهاره، باب الوضوء من مس الذكر؛ مسند أحمد بن حنبل: ٥٥٥/٧ ح ٢٦٧٤٩ و ٢٦٧٥١؛ سنن الترمذى: ٥٥/١ ح ٨٢ باب ٦١.

٣- (٣). التوبه: ١٠٨.

ومن موارد العرض على الخبر المشهور أيضاً نذكر واحداً منها، وهو قوله:

ومثال العرض على الخبر المشهور روايه القضاء بشاهد ويمين، (١) فإنه خرج مخالفاً لقوله عليه السلام: البينه على المدعى، واليمين على من أنكرك.

وقال الأنصاري: وأما حديث بُسره بنت صفوان - مع كونه مضعفاً عند بعض أهل الحديث؛ لأنَّ في سنده عن عروه عن بُسره، ولم يلاق عروه بسره - فهو منقطع، فلا يعارض ما رواه أبو داود، والنسائي، وابن حبان، والترمذي، وقال: أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وآله أنه سُئل عن الرجل يمسن ذكره في الصلاة، فقال: «هل هو إلا بضعة منك». (٢)

قال أبو عيسى الترمذي بعد نقل حديث بُسره: هذا حديث حسن صحيح. هكذا رواه غير واحد مثل هذا عن هشام بن عروه، عن أبيه، عن بُسره. (٣)

ثم قال في ذيل حديث قيس بن طلق بن علي، عن أبيه، عن النبي - صلى الله عليه وسلم: وهذا الحديث أحسن شيء روى في هذا الباب. (٤)

الخلاصة

لا شك ولا ريب في أن الأدلة التي اقيمت على حججه خبر الواحد - خصوصاً السيره العقلية و المتشرعه منها - دلت على حججه الخير الواحد الثقة المفيد للاطمئنان في الموضوعات و الأحكام و النصوص الواردة المتواتره، كما ادعى. و أمّا العدالة، فأكثر الأخبار خاليه عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل الروايه الوارده في كتب بنى فضال.

ص: ٥٢٤

١- (١). صحيح مسلم: ٨١٢ ح ٤٤٤٧ كتاب الأفضيه باب ٢؛ سنن أبي داود: ٤١٦/٣-٤١٧ ح ٣٦٠٨.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٢٣٦/٢.

٣- (٣). سنن الترمذي: ٥٢/١.

٤- (٤). المصدر: ٥٣/١؛ سنن النسائي: ٥٢ ح ١٦٥ باب ١١٩.

قال الشيخ الطوسي: و أمّا ما ترويه الغلاة و المتهمون و المضعفون و غير هؤلاء في حال تخليطهم، فلا يجوز العمل به على كلّ حال، و أمّا من كان ثقة في روايته متحرّزاً عن الكذب، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره و يجوز العمل به؛ لأنّ العدالة المطلوبه في الروايه حاصله فيه، و إنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره.

ولكن أورد عليه المحقّق، وقال: ونحن نمنع هذه الدعوى، ونطالب بدليلها، ولو سلّمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها بأخبار خاصّه.

وقال الوحيد البهبهاني في جملة كلامه له: وممّا ذكر ظهر كون الموثّق حجّيه على الاطراد، لحصول التثبيت الظنّي من كلام الموثّقين، والمراد بالعدالة المعنى الأعمّ الشامل للموثّق، ويظهر ذلك من عمل الشيعة.

وقال الفاضل القمي: الأظهر قبول أخبار الموثّقين من الطوائف الفطحيه، والواقفيه، والناووسيه، وغيرهم. إذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيد، وعدم إطلاق الفاسق عليهم، فيدلّ على حجّيته مفهوم آيه النبأ، و إن لم نقل بذلك و قلنا بكونهم فساقاً لأجل عقائدهم، فيدلّ على الحجّيه منطوق الآيه؛ لأنّ التوثيق نوع من التثبيت.

خلاصه الكلام في باب حجّيه الخبر الواحد: إنّ الصحيح منه حجّه، بلا خلاف بين القائلين بحجّيه خبر الواحد، و هو القدر المتيقّن من دليل الحجّيه، بشرط أن لا يكون شاذّاً أو معارضاً بغيره من الأخبار المعتمده. و أمّا الحسن و الموثّق، فالمشهور حجّيتهما، وخالف فيها جماعه، فمنهم من عمل بالحسن مطلقاً كالصحيح، و هو الشيخ الطوسي، و كلّ من اكتفى في العدالة بظاهر الإسلام ولم يشترط ظهورها، ومنهم من ردّه مطلقاً، حيث اشترطوا في قبول الروايه الإيمان و العدالة، كما قطع به العلّامه في كتبه الأصوليه، و فضل ثالث كالمحقّق في المعتمده و الشهيد في الذكرى.

وكذا اختلفوا في العمل بالموثّق نحو اختلافهم في الحسن، فقبله قومٌ مطلقاً

ورده آخرون، وفصل ثالث بالشهره وعدمها.

وقال المحقق المامقاني: أمّا القائلون بحجّيه الخبر الواحد وهم الأ-كثرون، فمن قال منهم بحجّيته من باب بناء العقلاء و الوثوق والاطمئنان العقلاني- كما هو الحق المنصور-جوز العمل بما يوثق به من الصحيح، والموثّق، والحسن، والضعيف المنجبر بالشهره، ومنع من العمل بالخبر الشاذّ المتروك المُعرض عنه بين الأصحاب، وبالخبر المعارض بمثله، إلا مع وجود المرجّح.

الحقّ الحقيق اللّازم في المسأله هو حجّيه الحسن و الموثّق أيضاً؛ لقيام السيره العقلانيه على قبول كلّ خبر كان المُخبر به موثقاً به في نقله، أو حسن الظاهر ممدوحاً، ولم يثبت ردع عنها من قبل الشارع.

و أمّا القائلون بحجّيته من باب التعيّد، فمنهم من اقتصر على العمل بالصحيح الأعلى ولم يعتبر غيره، ومنهم من زاد على ذلك الصحيح المعدّل بعدل واحد، ومنهم من اعتبر الحسن أيضاً، نظراً إلى كفايه ظاهر الإسلام، وعدم ظهور الفسق في العدالة، ومنهم من اعتبر الموثّق أيضاً، نظراً إلى كشف ورود الأمر بالعمل بأخبار بني فضال- وغيرهم- عن حجّيه الموثّق أيضاً، ومنهم من زاد على ذلك الضعيف المنجبر بالشهره.

ولمّا كان اللّازم على مبنى نظام الدّين الشاشي- وأكثر الأحناف- عرض الخبر الواحد حين العمل على الكتاب العزيز، ذكر أمثله متعدّده لعرض الخبر على الكتاب، ونحن ذكرنا واحداً منها، وهو حديث مسّ الدّكر، يعني: من مسّ ذكره ينقض وضوءه، وإذا أراد الصلاه فليتوضّأ.

ومن موارد العرض على الخبر المشهور، روايه القضاء بشاهد ويمين، فإنّه خرج مخالفاً لقوله صلى الله عليه وآله: «البينه على المدعى و اليمين على من أنكر».

وقال أيضاً: الخبر الواحد إذا كان مخالفاً للظاهر فلا يعمل به.

ثمّ ذكر موارد مخالفه الظاهر.

١. ما هو مفاد الأدلة التي اقيمت على حججه خبر الواحد؟
٢. على رأى الوحيد البهبهاني لماذا يكون الخبر الموثق حجه؟
٣. بين قول المشهور حول الحديث الحسن و الموثق هل هما حجه أم لا؟
٤. بماذا استدلل الشيخ الطوسي على صحه مذهبه فى العمل بأخبار الغلاة و المتهمون وبعض أهل الفرق؟
٥. اذكر أدله تضعيف الأنصارى حديث بسره بنت صفوان.
٦. وضح بمثال لعرض الخبر على الكتاب.
٧. لماذا يدل على حججه أخبار الموثقين من الطوائف الفطحيه وأمثالها منطوق آيه النبأ؟
٨. لماذا يلزم أن يركن إلى حججه الخبر الحسن و الموثق أيضاً؟
٩. اذكر أدله من قال بحججه الخبر الصحيح المعدل بعدل واحد.
١٠. اذكر دليل اعتبار من اعتبر خبر الموثق.
١١. لماذا قيل الخبر الضعيف المنجبر بالشهره حجه؟

خاتمه فى مواضع حجبه الخبر الواحد

*قال نظام الدين الشاشى: خبر الواحد حجبه فى اربعة مواضع:

١. خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبه.

٢. وخالص حق العبد ما فيه الزام محض.

٣. وخالص حقه ما ليس فيه ازام.

٤. وخالص حقه ما فيه ازام من وجه.

أما الأول، فيقبل فيه خبر الواحد؛ فإن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- قبل شهاده الأعرابى فى هلال رمضان.

و أما الثانى، فيشترط فيه العدد و العداله، ونظيره المنازعات.

و أما الثالث، فيقبل فيه خبر الواحد، عدلاً كان أو فاسقاً، ونظيره المعاملات.

و أما الرابع، فيشترط فيه أما العدد أو العداله عند أبى حنيفه، ونظيره العزل و الحجر. (١)

وقال فخر الإسلام البزدوى: إن المحلل الذى جعل الخبر فيه حجبه خمسة أنواع: ما يخلص حقاً لله تعالى من شرائعه ممّا ليس بعقوبه، والثانى: ما هو عقوبه من حقوقه،

ص: ٥٢٩

والثالث: من حقوق العباد ما فيه إلزام محض، والرابع: من حقوق العباد ما ليس فيه إلزام، والخامس: من حقوق العباد ما فيه إلزام من وجه دون وجه. (١)

توضيح

إنّ الخبر الواحد لمّا لم يفد اليقين، لا- يكون حجّه فيما يرجع إلى الاعتقاد؛ لأنّه مبنى على اليقين، وإنّما كان حجّه فيما قصد فيه العمل، فالأول منها مثل عامّه شرائع العبادات، أى: مثل الشرائع التى هى من فروع الدّين، لا من اصوله، سواء كانت عباده ابتداءً أم بناءً عليها، فإنّ خبر الواحد فيها حجّه عند الجمهور، وزعم بعض العلماء: أنّه لا- يقبل فيما هو ابتداءً عباده، ويقبل فيما هو فرع عليها، ووجهه: أنّ أصل العباده من أركان الدّين وقواعده، فلا يجوز إثباته بدليل فيه شبهه، ووجه ما ذهب إليه الجمهور: أنّ العباده المبتدأه لمّا كان هو العمل يجوز أن تثبت بدليل موجب للعمل، وخبر الواحد فيها حجّه؛ لأنّ العباده تجب مع الشبهات، فتثبت بخبر الواحد مع رعايه شرائطه من العدالة، وعدم مخالفته الكتاب وغيرهما ممّا ذكر عند ذكر شروط الحنفية للعمل بالخبر الواحد، فراجع.

وذهب جمهور العلماء إلى أنّ إثبات الحدود بأخبار الآحاد جائز، وروى عن أبى يوسف أنّه يجوز إثبات العقوبات بالآحاد، وهو اختيار الجصاص، وأكثر الأحناف، وذهب أبو الحسن الكرخى إلى أنّه لا يجوز، وإليه مال شمس الأئمه.

وقال البيهقي: إنّ إثبات الحدود بالشبهات لا- يجوز كما يجوز بالقياس، فأما البيهقي، فإنّما صارت حجّه بالنصّ، وأنّ أبا حنيفة لم يوجب الحدّ فى اللواطه بالقياس، ولا بالخبر الغريب من الآحاد. (٢)

ص: ٥٣٠

١- (١). كشف الأسرار: ٣/٤٠.

٢- (٢). المصدر: ٣/٤٢-٤٣.

و أمّا القسم الثالث، وهو الذى فيه إلزام محض من حقوق العباد، فلا- يثبت إلا- بلفظ الشهاده و العدد عند الإمكان (وقيد عند الإمكان راجع إلى العدد، وهو احتراز عمّا لا- يطلع عليه الرجال، مثل البكاره، والولاده، و عيوب النساء فى مواضع لا يطلع عليها الرجال، فإنّ شهاده النساء فيها مقبوله من غير اشتراط عدد).

و أمّا القسم الرابع، فيثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العداله، وذلك مثل الوكالات، والمضاربات، والرسالات فى الهدايا، والإذن فى التجارات وما أشبه ذلك.

و أمّا القسم الخامس، فمثل عزل الوكيل، وحجر المأذون، ووقوع العلم للبكر البالغه بإنكاح وليها إذا سكتت، ففى هذه كلّها إذا كان المبلّغ وكيلاً- أو رسولاً- ممّن إليه الإبلاغ بأن قال الموكل- أو المولى أو الشريك أو ربّ المال أو الأب-: وكتّكتك بأن تخبر فلاناً بالعزل، والحجر، ونحوهما لم يشترط فيه العداله بالاتفاق، فإنّ عبارته الرسول كعبارته المرسل، وكذا عبارته الوكيل فى هذا كعبارته الموكل؛ إذ الوكيل فى هذه الصوره كالرسول، وإن اختلفا فى غيرها، ثمّ فى الموكل والمرسل لا يشترط العداله، فكذا فىمن قام مقامهما، وإن كان المخبر فضولياً، فلا بدّ من اشتراط العداله عند أبى حنيفه بلا خلاف بين المشايخ، يعنى: أنّ العدد أو العداله شرطٌ عنده، ويحتمل أن يكون سائر شرائط الشهاده- من الذكوره و الحريره و البلوغ- شرطاً مع أحد هذين الشرطين، حتّى لو كان المخبر واحداً عدلاً يشترط أن يكون رجلاً حراً بالغاً عاقلاً، وإن وجدت العداله أو العدد؛ لعدم سائر الشرائط. (1)

وقال صدر الشريعه: والمراد من محلّ الخبر هو الحادثه التى ورد فيها الخبر، وهو:

إمّا حقوق الله تعالى، وهى: أمّا عبادات، أو عقوبات

ص: ٥٣١

فالأولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكوره، وما كان من الديانات كالإخبار بطهاره الماء ونجاسته، فيثبت بأخبار الأحاد بالشرائط المذكوره، وأمّا الإخبار عن طهاره الماء ونجاسته، ففي كثير من الأحوال لا يكون العدل حاضراً عند الماء، فاشتراط العدله بمعرفه الماء حرج، فلا يكون خبر الفاسق و المستور ساقط الاعتبار، فأوجبنا انضمام التحرى به. و أمّا إخبار الصبى و المعتوه و الكافر، فلا يقبل فى الديانات، كالإخبار عن طهاره الماء ونجاسته أصلاً.

والثانيه، أى: العقوبات كذلك عند أبى يوسف، تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكوره؛ لأنه يفيد من العلم ما يصحّ به العمل فى الحدود كالبيّنات؛ ولأنّه يثبت العقوبات بدلاله النص. والثابت بدلاله النص فى شبهه، فعلم أنّ العقوبات تثبت بدليل فيه شبهه.

وجوابه أنّ الثابت بدلاله النص قطعى، بمعنى: قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ**، والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبه.

وعندنا لا لتمكّن الشبهه فى الدليل، والحدّ يندرى بها، وإنما تثبت بالبيّنته بالنص.

و إمّا حقوق العباد، و هذه تثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكوره، و أمّا ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهاده، فما كان فيه إلزام محض لا- يثبت إلا- بلفظ الشهاده و الولا-يه، فلا- تقبل شهاده الصبى و العبد و العدد عند الإمكان، وما ليس فى الإلزام- كالوكالات و المضاربات و الرسائل فى الهدايا، وما أشبه ذلك كالودائع و الأمانات- تثبت بإخبار الواحد، بشرط التمييز دون العدله، فيقبل فيها خبر الفاسق و الصبى و الكافر؛ لأنه لا إلزام فيه، وفى اشتراط العدله فى هذه الأمور غايه الحرج. (1)

ص: ٥٣٢

ونقل الزركشى عن الماوردى ومن بعده قبول خبر الواحد والاحتجاج به فى باب الشهادات والمعاملات، ولا يراعى فيها عداله المخبر، وإنما يراعى فيها سكون النفس إلى خبره، فيقبل من كل بر وفاجر، مسلم وكافر، وحرّ وعبد، وأما خبر الشهادات فيعتبر فيه شرطان بالإجماع: العدالة، والعدد. (١)

وقال ابن قدامه المقدسى: ويقبل خبر الواحد فى الحدود وما يسقط بالشبهات، وحكى عن الكرخى أنه لا يقبل؛ لأنه مظنون، فيكون ذلك شبهه؛ لقوله عليه السلام: «أدروا الحدود بالشبهات»، وهذا غير صحيح، فإن الحدود حكم شرعى يثبت بالشهادة، فيقبل فيه خبر الواحد كسائر الأحكام، ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد، فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى. (٢)

تفريع

*** إذا أخبر العدل الواحد بشىء، سواء كان من الأحكام الشرعية أم موضوعاتها أم المسائل اللغويه، فالأصل عدم الحجية، إلا أن يقوم دليل عليها؛ لأنه لا يفيد العلم، وكلما لا يفيد العلم، فالأصل فيه عدم الحجية.

نعم، إذا أفاد الظن، وقلنا: بأن الأصل حجيه كل ظن فى الفروع واللغات، أمكن دعوى حجيته حينئذ فيهما، ولكن حجيته مستنده إلى أمر آخر، لا إلى كونه خبر عدل.

أقسام الحقوق وطرق إثباتها عند الإماميه

قال المحقق الحلى: وهى قسمان: حق الله سبحانه، وحق للآدمى، والأول منه ما لا يثبت إلا بأربعة رجال، كالزنا، واللواط، والسحق، وفى إتيان البهائم قولان: أصحهما

ص: ٥٣٣

١- (١). البحر المحيط: ٣/٣١٩.

٢- (٢). روضه الناظر وجّه المناظر: ٨١.

ثبوته بشاهدين، ويثبت الزنا خاصهً بثلاثه رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نساء، غير أنّ الأخير لا يثبت به الرجم، ويثبت به الجلد، ولا يثبت بغير ذلك.

ومنه ما يثبت بشاهدين، وهو ما عدا ذلك من الجنايات الموجهه للحدود، كالسرقة، وشرب الخمر، والرّدّه، ولا يثبت شيء من حقوق الله تعالى بشاهد وامرأتين، ولا بشاهد ويمين، ولا بشهاده النساء منفردات ولو كثرن.

وأما حقوق الآدمي، فثلاثه: منها ما لا يثبت إلا بشاهدين، وهو الطلاق، والخلع، والوكاله، والوصيه إليه، والنسب، ورؤيه الأهلّه، وفي العتق والقصاص والنكاح تردّد، أظهره ثبوته بالشاهد والمرأتين.

ومنهما ما يثبت بشاهدين، وشاهد وامرأتين، وشاهد ويمين، وهو الدّيون والأموال، كالقرض والقراض والغصب، وعقود المعاوضات كالبيع، والصرف، والسلم، والصلح، والإجازات، والمساقاه، والرهن، والوصيه له، والجنايه التي توجب الديه، وفي الوقف تردّد أظهره أنه يثبت بشاهد وامرأتين وبشاهد ويمين.

الثالث: ما يثبت بالرجال والنساء منفردات ومنضمّات، وهو الولاده، والاستهلال، وعيوب النساء الباطنه، وفي قبول شهاده النساء منفردات في الرّضاع خلاف، أقربه الجواز، وتقبل شهاده امرأتين مع رجل في الدّيون والأموال، وشهاده امرأتين مع اليمين، ولا تقبل فيه شهاده النساء منفردات ولو كثرن، وتقبل شهاده المرأه الواحده في ربع ميراث المستهلّ، وفي ربع الوصيه، وكلّ موضع تقبل فيه شهاده النساء لا يثبت بأقلّ من أربع. (1)

كما ترى يعتبر في الحقوق المذكوره كلّها عدا ثلاث صور: العداله، والتعدّد، وفي بعض الصور إذا كان الشاهد واحداً يعتبر معه اليمين للتأكيد وتثبيت الحقّ.

ص: ٥٣٤

١- (١). شرامع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ١٣٩/٤-١٤١؛ جواهر الكلام: ١٥٤/٤١-١٧٦.

***أحدهما: قد أسند ابن المرتضى إلى الإماميه عملهم بأخبار الآحاد في أصول الدين، حيث قال: مسأله: ولا يقبل الخبر الآحادى إذا ورد فى شىء من مسائل أصول الدين، خلافاً للإماميه وأصحاب الحديث، فزعموا أنه يقبل فيها ويعمل عليه. (١)

***ومع الأسف نقول: لو كان يرجع إلى كتب الإماميه المدونة في أصول العقائد وأصول الفقه، لم يتفوه بهذا الكلام، إذ الإماميه تقول: إن أصول الدين لا يؤخذ فيها بالأخبار الآحاد إجماعاً. (٢)

قال الشيخ الأعظم: اعتبار العلم في أصول الدين من النظر والاستدلال، هو المعروف عن الأ-كثر، وادعى عليه العلماء في الباب الحادى عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كآفه، وربما يحكى دعوى الإجماع عن العضدى. (٣)

نعم، حكى العلماء الحلّى في النهايه عن الأخباريين كفايه الظنّ المستفاد من أخبار الآحاد، حيث قال: إنهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد. (٤)

وقال المحقق الأشتياى: لا- دليل على قيام الظنّ مقام العلم في باب الاعتقاد، عند العجز عنه مطلقاً، من غير فرق بين أقسام الظنّ بالنسبه إلى الآثار المترتبة على العلم، فلا يجب تحصيله عند العجز عنه، ولا التدين بمقتضاه بعد الحصول، وهل يجب فيه العمل بالظنّ، والتدين بمقتضاه بعد الحصول، وعدم حصول العلم أم لا؟ فالحقّ أيضاً عدم الوجوب، فلا يقوم مقام العلم وإن كان ظاهر بعض- بل غير واحد- خلافه؛ لعدم دليل عليه أصلاً. (٥)

ص: ٥٣٥

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٥١٤.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٢٩٠/١؛ مصباح الأصول: ١٨٩/٢.

٣- (٣). فرائد الأصول: ٥٥٣/١ و ٥٥٥، الباب الحادى عشر: ٤.

٤- (٤). المصدر.

٥- (٥). بحر الفوائد: ٢٧٧.

ثانيهما: أيها القارئ الكريم، والطالب المنصف، ويا من يسير في مسير العدل و الحقّ و الإنصاف ويركن إليها، اعلم أنّ عدّه من العلماء يسندون إلى علماء الشيعة

الاثنى عشرية عدم وجوب العمل بخبر الواحد، وينقل هذا الكلام الخلف عن السلف، وهو كما عرفت لا حقيقه له؛ لأنّ الإماميه كسائر العلماء - عدا السيد المرتضى وأتباعه وقليل من غير الإماميه - اتفقت على حجّيه خبر الواحد، ووجوب العمل به مع الشروط المذكوره سابقاً.

ومنشأ هذا الإسناد يحتمل أن يكون عدم الأطلاق بمرام الشيعة، إذ بعض الناس لا يرجعون إلى المصادر التي اشير إليها في مطاوى الأبحاث السابقة، فمثلاً الآمدى وغيره يقول: اختلفوا في وجوب العمل به، فمنهم من نفاه كالقاساني، والرافضة، وابن داود. (١)

والشوكاني أيضاً يقول: وقال القاساني، والرافضة، وابن داود: لا يجب العمل به. (٢)

وقال الأنصاري: التعتد بخبر الواحد العدل واقع شرعاً، خلافاً للروافض وطائفه ممن لا يعتدّ بهم. (٣)

وقال الشيرازي أيضاً: وقال القاساني: لا يجب العمل به، وهو قول ابن داود والرافضة. (٤)

وفي قبيل هؤلاء أنصف بعض آخر منهم، كالفخر الرازي في المحصول، (٥) وابن

ص: ٥٣٦

١- (١). الإحكام: ٢٨٨/١؛ كشف الأسرار: ٥٣٨/٢؛ نزّهه الخاطر: ١٨١.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ١١٢/١.

٣- (٣). فواتح الرحموت: ٢٤٢/٢.

٤- (٤). التبصره: ٣٠٣.

٥- (٥). المحصول: ١٠١٣/٣.

التلمساني في شرح المعالم، (١) والزحيلي في اصول الفقه الإسلامى، (٢) والنمله في المهذب. (٣)

وقد أجاد الأستاذ عبد الكريم زيدان في التعبير عن حجّيه خبر الواحد ووجوب العمل به، حيث قال: لا خلاف بين المسلمين أنّ سنّه الآحاد حجّيه على المسلمين في وجوب العمل بها و التقيّد بأحكامها، وجعلها دليلاً من أدلّه الأحكام. (٤) فله درّه بهذا الكلام.

الخلاصة

مواضع ومحلّ العمل بخبر الواحد أربعة:

١. خالص حقّ الله تعالى ما ليس بعقوبه.

٢. خالص حقّ العبد ما فيه إلزام محض.

٣. وخالص حقّه ما ليس فيه إلزام.

٤. وخالص حقّه ما فيه إلزام من وجه.

٥. وخالص حقّ الله تعالى ما فيه عقوبه.

توضيح ذلك: أنّ الخبر الواحد لم يقدّ اليقين لا يكون حجّيه فيما يرجع إلى اصول العقائد، وإنّما كان حجّيه فيما قصد فيه العمل، فالأوّل منها مثل عامّة شرائع العبادات التي هي من فروع الدّين، سواء كانت عبادته مبتدأه أم بناءً عليها، فخبر الواحد فيها حجّيه عند الجمهور، وقيل: خبر الواحد لا يقبل في العبادته المبتدأه؛ لأنّها من أركان الدّين وقواعده، فلا يجوز إثباتها بدليل فيه شبهه.

ص: ٥٣٧

١- (١). شرح المعالم: ١٧٤/٢.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٤٦٩/١.

٣- (٣). المهذب: ٩٩٦/٢.

٤- (٤). الوجيز: ١٧١-١٧٢.

والقسم الثاني هو الذى فيه إلزام محض من حقوق العباد، فلا يثبت إلا بلفظ الشهاده و العدد عند الإمكان.

والقسم الثالث: يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة، وذلك مثل الوكالات، والمضاربات، والرسالات فى الهدايا، والإذن فى التجارات.

والقسم الرابع مثل عزل الوكيل، وحجر المأذون، وفى هذه كلها إذا كان المبلغ وكيلاً أو رسولاً ممن إليه الإبلاغ لم يشترط فيها العدالة بالاتفاق، فإنّ عبارته الرسول كعباره المرسل، وفى المرسل لا يشترط العدالة، فكذا فيمن قام مقامه.

والقسم الخامس، وهى الحدود؛ ذهب جمهور العلماء إلى أنّ إثبات الحدود بأخبار الآحاد جائز.

نعم، ذهب أبو الحسن الكرخى إلى أنّه لا يجوز، وإليه مال شمس الأئمة السرخسى.

وقال صدر الشريعة: والمراد من محلّ الخبر هو الحادثه التى ورد فيها الخبر.

إذا أخبر العدل الواحد بشىء، سواء كان من الأحكام الشرعيه أم موضوعاتها أم المسائل اللغويه، فالأصل عدم الحجّيه، إلا أن يقوم دليل عليها؛ لأنّه لا يفيد العلم، وكلّ ما لا يفيد فالأصل فيه عدم الحجّيه.

نعم، إذا أفاد الظنّ وقلنا: بأنّ الأصل حجّيه كلّ ظنّ فى الفروع و اللغات أمكن دعوى حجّيته حينئذ فيهما، ولكن حجّيته مستنده إلى أمر آخر، لا إلى كونه خبر عدل.

قال المحقّق الحلى: الحقوق قسمان: حقّ لله سبحانه، وحقّ للآدمى، والأوّل منه ما لا يثبت إلا بأربعة رجال، كالزنا و اللواط، ويثبت الزنا بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نساء، غير أنّ الأخير لا يثبت به الرجم، ويثبت به الجلد.

ومنه ما يثبت بشاهدين، وهو ما عدا ذلك من الجنائيات الموجهه للحدود، كالسرقة، وشرب الخمر، والرّدّه.

و أمّا حقوق الآدمى فثلاثة: منها ما لا يثبت إلا بشاهدين، وهو الطلاق، والخلع، والوكاله، ومنها ما يثبت بشاهدين، وشاهد وامرأتين، وشاهد ويمين، وهو الديون و الأموال كالقراض و القراض و الغصب.

والثالث ما يثبت بالرجال و النساء منفردات و منضمّات؛ و هو الولاده، والاستهلال، و عيوب النساء الباطنه.

ص: ٥٣٩

١. فى كم موضع يحتج بخبر الواحد عند الشاشى؟
٢. اذكر المورد الذى ذكره فخر الإسلام.
٣. لماذا لا يكون خبر الواحد فى الاعتقادات حججه؟
٤. عند الجمهور ما هو دليل حجيه الخبر الواحد فى الشرائع التى هى من فروع الدين؟
٥. اذكر رأى البزدوى فى باب إثبات الحدود بخبر الواحد.
٦. ما هو المراد من محل الخبر؟
٧. لماذا لم يجب اشتراط العدالة فى المخبر فى باب الإخبار عن طهاره الماء ونجاسته؟
٨. بين رأى الكرخى فى الحدود هل تقبل بخبر الواحد أم لا؟
٩. وضح لماذا يكون الأصل عدم الحجيه إذا أخبر العدل الواحد بشىء من الأحكام الشرعيه وموضوعاتها أو المسائل؟
١٠. اذكر أقسام الحقوق، ثم وضح طريق إثبات الحقوق الإلهيه.
١١. كم قسماً لحقوق الناس؟ ثم بين ما يثبت بالرجال و النساء منفردات ومنصمات.
١٢. ما هو رأى أكثر علماء الشيعة فى باب إثبات اصول الدين؟

١. ابن أبي الحديد (المدائني): عزّ الدين، عبد الحميد، شرح نهج البلاغه، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيه، بيروت، ط ١، ١٣٧٨ هـ.
٢. ابن الأثير: مجد الدين مبارك بن محمّد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، مع إجابته الفحول بإدخال سنن ابن ماجه على جامع الأصول، تحقيق وتعليق: عبدالسلام محمّد عمر علوش، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٣. ابن التلمساني: عبدالله بن محمّد بن علي، شرف الدين الفهري المصري، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمّد معوضي، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٤. ابن الصبّاغ: الشيخ علي بن محمّد بن أحمد المالكي، الشهير بابن الصبّاغ، الفصول المهمّه في معرفه الأئمّه، تحقيق: السيد جعفر الحسيني، المجمع العالمي لأهل البيت، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٥. ابن اللّحام: أبو الحسن، علاء الدين بن محمّد بن عباس البعلبي، القواعد و الفوائد الأصوليه، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبه العصريه، بيروت، ط ٢، ١٤٢٠ هـ.
٦. ابن المرتضى: أحمد بن يحيى، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، تحقيق: الدكتور أحمد علي مطهر الماخذي، دار الحكمة اليمانيه، يمن، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٧. ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار صادر، بيروت.
٨. ابن حنبل: أبو عبدالله، أحمد بن حنبل الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ٣، ١٤١٥ هـ.

٩. ابن داوود الحلبي: تقي الدين، الحسن بن علي، كتاب الرجال، تحقيق: السيد محمّد صادق آل بحر العلوم، منشورات الرضى، قم، ١٣٩٢ هـ.

١٠. ابن زهره: السيد أبوالمكارم، حمزه بن علي الحسيني الحلبي، غنيه النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، المطبوع في ضمن الجوامع الفقهيه، مكتبه آيه الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

١١. ابن طاووس: رضى الدين، علي بن موسى الحسنى، الطرائف في معرفه مذاهب الطوائف، مطبعه الخيام، قم، ١٤٠٠ هـ.

١٢. ابن عبدالسلام: العزّ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: عبد الغنى الدقر، دار الطباع للطباعه و النشر و التوزيع، دمشق، ط ١٤١٣ هـ.

١٣. ابن عربى: الشيخ محبى الدين، محمّد بن علي، المعروف بابن العربى، الفتوحات المكيه، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١٤. ابن فارس: أبو الحسين، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تصحيح: الدكتور محمّد عوض مُرعب، وفاطمه محمّد أصلان، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٩ هـ.

١٥. ابن قيم: أبو عبدالله، محمّد بن أبى بكر، المعروف بابن قيم الجوزيه، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق و تعليق: طه عبد الرؤف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣ م.

١٦. ابن ماجه: أبو عبدالله محمّد بن يزيد القزوينى، سنن ابن ماجه، مع تعليقات مصباح الزجاجه فى زوائد ابن ماجه، للبوصيرى، تحقيق و تخريج: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١٤١٩ هـ.

١٧. ابن منظور: محمّد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصارى، لسان العرب، تعليق و تنسيق: على الشيرى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ١٤٠٨ هـ.

١٨. ابن هشام: جمال الدين، عبد الله بن يوسف المصرى الأنصارى، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران، ١٣٧٤ هـ.

١٩. أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستانى الأزدى، سنن أبى داود، تصحيح و تخريج: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١٤٢٢ هـ.

٢٠. الأحسانى: الشيخ محمّد بن علي بن إبراهيم، المعروف بابن أبى جمهور، عوالى الآلى العزيريه فى الأحاديث الدينيه، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقى، مطبعه سيد الشهداء، قم، ط ١٤٠٥ هـ.

٢١. أحمدان: الدكتور زياد محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤسسه الرساله ناشرون، بيروت، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٢٢. الآخوند: الشيخ محمد كاظم الخراساني، درر الفوائد (حاشيه فرائد الأصول)، مكتبه بصيرتي، قم.
٢٣. -، فوائد الأصول، تصحيح وتعليق: السيد مهدي شمس الدين، مؤسسه الطبع و النشر التابعه لوزارة الإرشاد، طهران، ط ١، ١٤٠٧ هـ.
٢٤. -، كفايه الأصول، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ٢، ١٤٢٦ هـ.
٢٥. -، كفايه الأصول: (مع حواشي المحقق الميرزا أبي الحسن المشكيني)، تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي، انتشارات لقمان، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٢٦. الأردبيلي: أحمد بن محمد الشهير بالمقدّس الأردبيلي، مجمع الفائده و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٢٧. الإسترابادي: المحمّد محمد أمين، الفوائد المدنيّه، تحقيق: الشيخ رحمه الله الرحمتي الأراكي، نشر: مؤسسه النشر الإسلامي، المذيله مع الشواهد المكيه، ط ١، قم، ١٤٢٤ هـ.
٢٨. الاشتهاردى: الشيخ حسين التقوى، تنقيح الأصول، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٢٩. الأشتياني: الميرزا محمد حسن، بحر الفوائد في شرح الفوائد، تحقيق: لجنه إحياء التراث العربي، مؤسسه التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٩ هـ.
٣٠. -، كتاب القضاء، تحقيق: علي غضنفرى، وعلى أكبر زمانى نژاد، انتشارات زهير، قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٣١. الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق: الدكتور نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٣٢. الأشكوري: قطب الدين، محمد بن الشيخ علي الديلمي اللاهيجي، محبوب القلوب، تقديم وتصحيح: الدكتور حامد صدقي، والدكتور إبراهيم الديباجي، ميراث مكتوب، طهران، ط ١، ١٣٨٢ هـ.

٣٣.الإصفهاني:أبو القاسم،الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الإصفهاني،المفردات في غريب القرآن،المكتبة المرصويه،طهران.

٣٤.الإصفهاني:الحافظ أبو نعيم،أحمد بن عبدالله،حليه الأولياء وطبقات الأصفياء،دار الكتاب العربي،بيروت،ط ٥،١٤٠٧ هـ.

٣٥.الإصفهاني:الشيخ أبو المجد،محمّد رضا النجفي،وقايه الأذهان،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١،١٤١٣ هـ.

٣٦.الإصفهاني:الشيخ محمّد حسين،نهايه الدرايه في شرح الكفايه،تحقيق:الشيخ أبو الحسن القائمي،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١،١٤١٥ هـ.

٣٧.الإصفهاني:محمّد بن الحسن،الشهير بالفاضل الهندي،كشف اللثام عن قواعد الأحكام،إصفهان،عبد الحسين السمسار الإصفهاني.

٣٨.الأمدي:سيف الدين،أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمّد،الإحكام في أصول الأحكام،تحقيق وحواشي:الشيخ إبراهيم العجوز،دار الكتب العلميه،بيروت،ط ٥،١٤٢٦ هـ.

٣٩.-،منتهى السؤل في علم الأصول،ويليه تحصيل المأمول من علم الأصول،ومختصر إرشاد الفحول،للعلّامه أبي الطيب صديق بن الحسن القنوجي البخاري،دار الكتب العلميه،بيروت،١٤٢٤ هـ.

٤٠.الأملي:الشيخ محمّد تقى،المكاسب و البيع،مطبعة البوذرجمهرى للمصطفوى،طهران،١٣٧٢ هـ.

٤١.الأمين:السيد محسن العاملى،أعيان الشيعة،تحقيق:السيد حسن الأمين،دار التعارف للمطبوعات،بيروت.

٤٢.الأميني:العلّامه عبد الحسين أحمد النجفي،الغدير في الكتاب و السنّه و الأدب،دار الكتاب العربي،بيروت،ط ٤،١٣٩٧ هـ.

٤٣.الأنصاري:الشيخ مرتضى بن محمد أمين،المكاسب،مجمع الفكر الإسلامى،قم،الطبعة الأولى،١٤١٧ هـ.

٤٤.-،رسائل فقيهه،مجمع الفكر الإسلامى،قم،ط ١،١٤١٤ هـ.

٤٥.-،فرائد الأصول،مجمع الفكر الإسلامى،قم،ط ١،١٤١٩ هـ.

٤٦.-، كتاب الطهارة، مجمع الفكر الإسلامى، قم، ط ١٤٢٢، ١ هـ.

٤٧.-، القضاء و الشهادات، مجمع الفكر الإسلامى، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٤٨. الأنصارى: عبد العلى محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه، تعليق: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبى الأرقم، بيروت، المطبوع فى ذيل المستصفى.

٤٩. الإيجى: عبد الرحمن بن أحمد، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولى، تصحيح و تعليق: فادى نصيف، وطارق يحيى، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١٤٢١، ١ هـ.

٥٠. الإيروانى: الميرزا على الغروى، حاشيه المكاسب، مطبعه الكتبى النجفى، قم، ط ١٣٧٩، ٢ هـ.

٥١. الإيروانى: باقر بن محمد تقى، شرح الحلقة الثالثه فى أسلوبها الثانى، مطبعه پاسدار إسلام، قم، ط ١٤١٦، ١ هـ.

٥٢. البحرانى: المحدّث الشيخ يوسف، الحدائق الناضره فى أحكام العتره الطاهره، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٧٦ هـ.

٥٣. البخارى: علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام اليزدوى، مع حواشى، عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١٤١٨، ١ هـ.

٥٤. البخارى: محمد بن إسماعيل، صحيح البخارى، بحاشيه السندى، دار المعرفه، بيروت.

٥٥.-، صحيح البخارى، ومعه: من هدى السارى، لابن حجر العسقلانى، تحقيق: خليل مأمون شىح، دار المعرفه، بيروت، ط ١٤٢٥، ١ هـ.

٥٦. البدخشانى: محمد أنور، تسهيل أصول الشاشى، إداره القرآن و العلوم الإسلاميه، كراتشى، ط ١٤١٢، ١ هـ.

٥٧. البرزنجى: عبد اللطيف عبد الله عزيز، التعارض و الترجيح بين الأدله الشرعيه، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤١٧ هـ.

٥٨. البرقى: الشيخ أبو جعفر، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحيح و تعليق: السيد جلال الدين الحسينى، دار الكتب الإسلاميه، قم، ط ٢.

٥٩. برکه الله: الحافظ محمد بن المحقق محمد أحمد الله، أحسن الحواشي، المطبوع مع أصول الشاشي، قرآن محل، كراچی.
٦٠. البروجردی: الشيخ محمد تقی، نهاییه الأفكار، تقريراً لبحث الشيخ ضياء الدين العراقي، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسين، قم.
٦١. البروجردی: الفقيه الحاج آقا حسين الطباطبائي، جامع أحاديث الشيعة، للشيخ إسماعيل المعزى الملايى، المطبعه العلميه، قم، ١٤١٣ هـ.
٦٢. -، الحاشيه على كفايه الأصول، بقلم بهاء الدين النجفي البروجردى، مؤسسه أنصاريان، قم، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٦٣. البشروي: عبدالله بن محمد الخراساني، الوافيه فى أصول الفقه، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوى الكشميرى، مجمع الفكر الإسلامى، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٦٤. البغدادي: أحمد بن على الخطيب، تاريخ بغداد أو مدينه السلام، دار الفكر، بيروت.
٦٥. البهائي: بهاء الدين، محمد بن حسين بن عبدالصمد العاملى، مشرق الشمسين، منشورات مكتبه بصيرتى، قم، ١٣٩٠ هـ.
٦٦. -، الأربعون حديثاً، مطبعه الصابرى، إيران، ١٣٥٧ هـ.
٦٧. البيهقي: أحمد بن الحسين بن على، السنن الكبرى، دار المعرفه، بيروت.
٦٨. الپاينده: أبو القاسم، نهج الفصاحه، طهران، (سازمان انتشارات جاويدان) مؤسسه النشر الجاويدان، ط ٣، ١٣٧٧ ش.
٦٩. التبريزى: الميرزا جواد، دروس فى مسائل علم الأصول، مكتبه آيه الله التبريزى، قم.
٧٠. الترمذى، أبو محمد، بن عيسى بن سوره، سنن الترمذى، تحقيق: خليل مأمون شيخا، دار المعرفه، بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٧١. التستري: الشيخ أسدالله بن إسماعيل، كشف القناع عن وجوه حجيه الإجماع، أوفيست مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
٧٢. التستري: القاضي السيد نورالله الحسينى المرعشى، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، تعليق السيد شهاب الدين الحسينى المرعشى النجفى، مطبعه الخيام، قم، ١٤٠٦ هـ.

٧٣. التفتازاني: سعد الدين، مسعود بن عمر بن عبد الله الشافعي، المطوّل في شرح تلخيص المفتاح، مكتبة العلميه الإسلاميه، طهران، ١٣٧٤ هـ.

٧٤. -، التلويح على التوضيح، ضبط وتخريج: الشيخ زكريا عميرات، المطبوع في ذيل التوضيح على التنقيح، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٧٥. -، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٧٦. التنكابي: المحقّق السيد محمّد، إيضاح الفرائد، كتابفروشي إسلاميه، طهران، ١٣٥٨ هـ.

٧٧. الجرجاني: السيد الشريف علي بن محمّد، شرح المواقف، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.

٧٨. الجرجاني: الشريف السيد علي بن محمد الحسيني الحنفي، كتاب التعريفات، تحقيق وتصحيح: الدكتور محمّد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

٧٩. الجزائري: السيد محمّد جعفر المروّج، منتهى الدرايه في توضيح الكفايه، مؤسسه دار الكتاب للطباعة و النشر، قم، ط ٣، ١٤١٤ هـ.

٨٠. الجصاص: أحمد بن علي الرازي، أصول الجصاص المسمّى الفصول في الأصول، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٨١. الحائري: الشيخ عبدالكريم اليزدي، درر الأصول، مطبعه مهر، قم.

٨٢. الحائري: الشيخ محمّد حسين بن عبد الرحيم، الفصول الغرويه في الأصول الفقهيه، دار إحياء العلوم الإسلاميه، قم، ١٤٠٤ هـ.

٨٣. الحسيني: السيد أبو الفضل، تلخيص الرياض، المطبعه العلميه، قم، ١٣٨١ هـ.

٨٤. الحصري: الدكتور أحمد، نظريه الحكم و مصادر التشريع في أصول الفقه الإسلاميه، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٧ هـ.

٨٥. الحكيم: السيد محمّد تقى بن السيد سعيد الحكيم، الأصول العامه للفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣ م.

- ٨٦.الحكيم:السيد محمّد سعيد بن السيد محمد علي الطباطبائي،المحكم في أصول الفقه،مؤسسه المنار،ط ١٤١٤هـ .
- ٨٧.الحكيم:الشهيد،السيد عبد الصاحب،منتقى الأصول،تقريراً لأبحاث استاذة السيد محمّد الحسيني الروحاني،مطبعه أمير،قم،ط ١٤١٣هـ .
- ٨٨.الحكيم:الفقيه،السيد محسن الطباطبائي،حقائق الأصول تعليقه على كفايه الأصول،قم،مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ٨٩.الحليّ:الشيخ نجم الدين،جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي،الشهير بالمحقق الحليّ،معارج الأصول،إعداد:محمّد حسين الرضوي،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١٤٠٣هـ .
- ٩٠.-،المعتبر في شرح المختصر،نشر مدرسه الإمام أمير المؤمنين،طبع ١٣٦٤ش .
- ٩١.-،شرايع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام،تحقيق:محمّد علي بقال،مؤسسه المعارف الإسلاميه،ط ١٤٢٦هـ .
- ٩٢.الحليّ:الحسن بن يوسف بن المطهر،الشهير بالعلامة،تذكره الفقهاء،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١٤١٤هـ .
- ٩٣.-،نهج الحقّ وكشف الصدق،تعليق:الشيخ عين الله الحسنى الأرموى،دار الهجره،قم،ط ١٣٧٩ش .
- ٩٤.-،الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد،انتشارات بيدار،قم،١٣٦٣هـ .
- ٩٥.-،كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد:مكتبه المصطفوي،قم.
- ٩٦.-،مبادئ الوصول إلى علم الأصول،وتحقيق:عبد الحسين محمّد علي البقال،مكتب الإعلام الإسلامى،ط ١٤٠٤هـ .
- ٩٧.حمدي:الدكتور صبح طه،تعارض أدلّه التشريع وطرق التخلّص منه،مجلس النشر العلمى جامعه الكويت،الكويت،ط ٢٠٠٤م .

٩٨. حيدر: أسد، الإمام الصادق و المذاهب الأربعة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٠ هـ.
٩٩. الحيدري: السيد علي نقى، أصول الاستنباط فى أصول الفقه وتاريخه بأسلوب حديث، مكتبه أهل البيت العامه، أوفيست مكتبه المفيد، قم.
١٠٠. الخراسانى: الشيخ حسين الشهير بالوحيد الخراسانى الوحيد، منهاج الصالحين، مدرسه الإمام باقر العلوم، قم، ط ٥، ١٤٢٨ هـ.
١٠١. الخضرى: الشيخ محمد الخضرى بك، أصول الفقه، دار الفكر للطباعه و النشر، بيروت، ١٤١٩ هـ.
١٠٢. خلاف: عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامى فى ما لا نصّ فيه، دار الكتاب العربى، مصر.
١٠٣. الخمينى: السيد روح الله الموسوى، الرسائل، مؤسسه إسماعيليان، قم، ١٣٨٥ هـ.
١٠٤. -، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مؤسسه التنظيم و النشر لآثار الإمام الخمينى، قم، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٠٥. -، أنوار الهدايه فى التعليقه على الكفايه، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، قم، ط ١، ١٣٧٢ ش.
١٠٦. -، تحرير الوسيله، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، طهران، ط ١، ١٣٨٤ ش.
١٠٧. الخوئى: السيد أبو القاسم الموسوى، معجم رجال الحديث، منشورات مدينه العلم، دار الزهراء، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ هـ.
١٠٨. -، أجدود التقريرات، تقريراً لبحث استاذه الميرزا محمد حسين النائينى الغروى، مطبعه العرفان، صيدا، ١٣٥٢ هـ.
١٠٩. -، البيان فى تفسير القرآن، المطبعه العلميه، قم، ط ٥، ١٣٩٤ هـ.
١١٠. الداماد: محمد باقر، الرواشح السماويه، دار الخلافه، طهران، ١٣١١ هـ.
١١١. الدمشقى: الشيخ عبد القادر بن أحمد الدومى، نزّهه خاطر العاطر، شرح كتاب روضه الناظر وجنّه المناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسى الدمشقى، تصحيح وتخريج: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

١١٢. الرازي: فخر الدين، محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، بيروت.
١١٣. -، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوضي، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
١١٤. الرازي: قطب الدين محمود بن محمد، شرح الشمسية، تصحيح: محمد تقى القمي، ١٣١٢ هـ.
١١٥. الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩ م.
١١٦. الرشتي، الميرزا حبيب الله، بدائع الأفكار، مؤسسه آل البيت، قم.
١١٧. الرضى الاسترابادي: محمد بن الحسن، شرح الرضى على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، مؤسسه الصادق للطباعة والنشر، ط ٢، ١٣٨٤ ش.
١١٨. الرفاعي: الشيخ عبد الجبار، محاضرات في أصول الفقه (شرح الحلقة الثانية)، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط ٣، ١٤٢٦ هـ.
١١٩. الروحاني: السيد محمد صادق الحسيني، زبده الأصول، نشر: حديث دل، طهران، ط ٢، ١٣٨٢ ش.
١٢٠. الروزدرى: على، تقريراً لأبحاث المجدد السيد محمد حسن الشيرازي، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٢١. الريسوني: أحمد، نظريه المقاصد عند الإمام الشاطبي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٤١٦ هـ.
١٢٢. الزحيلي: الدكتور وهبه، أصول الفقه الإسلامي، دار إحسان للنشر والتوزيع، طهران، ط ١، ١٣٧٥ ش.
١٢٣. -، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، منشورات جامعه دمشق، دمشق، ١٤١٦ هـ.
١٢٤. الزركشي: بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبدالله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ.
١٢٥. الزمخشري: جار الله، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أدب الحوزه.
١٢٦. زيدان: الدكتور عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، نشر إحسان، طهران، ط ٦، ١٤٢٢ هـ.

١٢٧. السبحاني: الشيخ جعفر، أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، مؤسسه الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٣٨٣ ش.
١٢٨. -، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، مؤسسه الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
١٢٩. -، تهذيب الأصول، تقريراً لأبحاث الإمام روح الله الموسوي الخميني، مطبعه مهر، قم.
١٣٠. -، كليات في علم الرجال، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ٣، ١٤١٩ هـ.
١٣١. السبزواري: المولى محمد باقر بن محمد مؤمن، كفايه الأحكام، مطبعه مهر، قم.
١٣٢. -، ذخيره المعاد في شرح الإرشاد، مؤسسه آل البيت، قم.
١٣٣. السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دارالكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٣٤. السيوري: أبو عبد الله، المقداد بن عبد الله الأسدي الحلّي، شرح الباب الحادي عشر، مركز نشر الكتاب، طهران، ١٣٧٠ هـ.
١٣٥. -، اللوامع الإلهيه في المباحث الكلاميه، تحقيق: السيد محمّد علي القاضي الطباطبائي، مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي (مؤسسه بوستان كتاب)، قم، ط ٣، ١٤٢٩ هـ.
١٣٦. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، إحياء الميت بفضائل أهل البيت، مؤسسه الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
١٣٧. الشاشي: نظام الدين الحنفي، أصول الشاشي، المذيل بالتعليق المسمّى بأحسن الحواشي، تقديم وإخراج: أبو الحسين عبد المجيد المراد زهي الخاشي، دار الفاروق الأعظم، ط ١، زاهدان، ١٤٢٥ هـ.
١٣٨. الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمّد عبد القادر الفاضلي، المكتبه العصريه، بيروت، ١٤٢٣ هـ.

١٣٩.-، الموافقات فى أصول الشريعة، تحقيق: الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٥ هـ.

١٤٠. الشافعى: الإمام، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميه، بيروت.

١٤١.-، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٣ هـ.

١٤٢. الشاهرودى: السيد على، دراسات فى علم الأصول، مؤسسه دائره المعارف للفقهِ الإسلامى (مركز الغدير للدراسات الإسلاميه)، قم، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

١٤٣. شبر: السيد عبدالله، الأصول الأصلية و القواعد الشرعيه، مكتبه المفيد، قم، ١٤٠٤ هـ.

١٤٤. الشرتونى: سعيد الخورى، أقرب الموارد فى فصح العريبه و الشوارد، مؤسسه النصر، طهران.

١٤٥. شرف الدين: السيد عبد الحسين الموسوى العاملى، الكلمه الغراء فى تفضيل الزهراء عليها السلام، المطبوعه بديل الفصول المهمه للمؤلف المذكور، مكتبه الداورى، قم، ط ٥.

١٤٦. الشريف الرضى: ابوالحسن، محمد بن الحسين الموسوى، نهج البلاغه، تنظيم: الدكتور صبحى الصالح، انتشارات راه علم، طهران، ط ١، ١٣٨٦ ش.

١٤٧. الشنقيطى: محمد الأمين بن محمد المختار، مذكره فى أصول الفقه، دار العلوم و الحكم، ط ٤، المدينه المنوره، ١٤٢٥ هـ.

١٤٨. الشهرستانى: محمد بن عبد الكريم، الملل و النحل، تصحيح و ترجمه الدكتور السيد محمدرضا الجلالى الثانى، إقبال، طهران، ١٣٥٠ ش.

١٤٩. الشوكانى: الأصولى، محمد بن على بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ.

١٥٠. الشيرازى: أبو إسحاق، إبراهيم بن على، اللمع فى أصول الفقه، تحقيق: محيى الدين ديب، يوسف على بديوى، دار الكلم الطيب، دمشق، ط ١، ١٤١٦ هـ.

١٥١. الشيرازى: السيد محمد بن محمد مهدى الحسينى، الوصائل إلى الرسائل، مؤسسه عاشوراء، ط ٢، قم، ١٤٢١ هـ.

١٥٢. الصدر: السيد رضا، الاجتهاد و التقليد، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ط ١، ١٩٧٦ م.

١٥٣. الصدر: الشهيد، السيد محمد باقر، دروس فى علم الأصول (الحلقه الثالثه)، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين، قم.

١٥٤. الصدوق: أبو جعفر، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، تعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين، قم، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.

١٥٥. -، كمال الدين وتمام النعمه، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين، قم، ١٤٠٥ هـ.

١٥٦. -، أمالي الصدوق، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ط ٥، ١٤٠٠ هـ.

١٥٧. -، التوحيد، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مكتبه الصدوق، طهران، ١٣٨٧ هـ.

١٥٨. الصنهاجي القرافي: أبو العباس، أحمد بن إدريس، الفروق، أو أنوار البروق في أنواء الفروق: دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.

١٥٩. الطباطبائي: العلامة السيد محمد حسين، نهايه الحكمه، مركز الطباعه و النشر فرع دار التبليغ الإسلامي، قم.

١٦٠. -، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ط ٢، ١٣٩٣ هـ.

١٦١. الطباطبائي: آيه الله المجاهد السيد محمد، مفاتيح الأصول، مؤسسه آل البيت، قم.

١٦٢. الطبرسي: الشيخ أبو علي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران.

١٦٣. الطبرسي: الميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤٠٧ هـ.

١٦٤. الطبرسي: أبو جعفر، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، ضبط وتعليق: محمود شاکر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١.

١٦٥. الطهراني: الشيخ آغا بزرك، تاريخ حصر الاجتهاد، تحقيق: محمد علي الأنصاري، مدرسه الإمام المهدي، قم، ١٤٠١ هـ.

١٦٦. الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٥٤٦٠هـ)، كتاب الغيبه، مؤسسه المعارف الإسلاميه، ط ١، ١٤١١ هـ.

١٦٧.-، العده فى أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصارى القمى، مطبعه ستاره، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.

١٦٨.-، عده الأصول، تحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٣ هـ.

١٦٩.-، الاستبصار، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ٤، ١٣٦٣ ش.

١٧٠.-، التبيان فى تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١٧١.-، الخلاف، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٧٢.-، تلخيص الشافى، تحقيق وتعليق: السيد حسين بحر العلوم، دار الكتب الإسلاميه، قم، ط ٣، ١٣٩٤ هـ.

١٧٣.-، تهذيب الأحكام فى شرح المقنعه، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ٤، ١٣٦٣ ش.

١٧٤. الطوفى: سليمان بن عبد القوى، رساله فى رعايه المصلحه، المنشوره فى كتاب مصادر التشريع الإسلامى فى ما لا نصّ فيه، دار الكتاب العربى، القاهره.

١٧٥. العاملى: (الشهيد الأول)، أبو عبدالله، محمد بن جمال الدين مكى العاملى، (ت ٥٧٨٦ هـ)، ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٩ هـ.

١٧٦.-، القواعد و الفوائد فى الفقه و الأصول و العربيه، تحقيق: الدكتور السيد عبد الهادى الحكيم، مكتبه المفيد، قم.

١٧٧. العاملى: (الشهيد الثانى)، زين الدين بن على الجبعى (ت ٩٦٥ هـ)، مسالك الأفهام فى شرح شرايع الإسلام، مكتبه بصيرتى، قم.

١٧٨.-، الدرايه فى علم مصطلح الحديث، مطبعه النعمان، النجف الأشرف، من منشورات مكتبه المفيد، قم.

١٧٩.-، الروضه البهيه فى شرح اللمعه دمشقيه، مجمع الفكر الإسلامى، قم، ط ٢، ١٤٢٦ هـ.

- ١٨٠.-، تمهيد القواعد الأصولية و العربية، مكتب الأعلام الإسلامى، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ.
- ١٨١.-، روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
- ١٨٢.-، معالم الأصول، مع تعليقه سلطان العلماء، تصحيح: الشيخ على المحمّدى، دار الفكر، قم، ط ١، ١٣٧٤ هـ.
١٨٣. العاملى: الشيخ حسين بن عبد الصمد، وصول الأختيار إلى أصول الأخبار، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، نشر مجمع الذخائر الإسلاميه، ١٠٤١ هـ.
١٨٤. العاملى: الشيخ محمّد بن الحسن الشهير (بالحرّ العاملى)، الفوائد الطوسيه، المطبعه العلميه، قم، ١٤٠٣ هـ.
- ١٨٥.-، أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسينى، دار الكتاب الإسلامى، قم، ١٣٦٢ ش.
- ١٨٦.-، وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعه، تحقيق وتصحيح: الشيخ عبدالرحيم الرّياني الشيرازى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ٤، ١٣٩١ هـ.
١٨٧. العاملى: الفقيه السيد محمّد بن على الموسوى، نهايه المرام، تحقيق: مجتبى العراقى، والشيخ على پناه الاشتهاردى، وحسين اليزدى، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين، قم، ط ١، ١٤١٣ هـ.
- ١٨٨.-، مدارك الأحكام فى شرح شرايع الإسلام، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.
١٨٩. العاملى: المحقق السيد محمّد جواد الحسينى، مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامه، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
١٩٠. العاملى: حسن بن زين الدين، منتقى الجمان فى الأحاديث الصحاح و الحسان، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفارى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ط ١، ١٣٦٢ هـ. ش.
١٩١. عبد الحسين: العلامه الشيخ عبد الحسين بن مصطفى (من أعلام القرن ١٢)، أقطاب الدوائر فى تفسير آيه التطهير، تحقيق وتخرىج: على الفاضل القائنى، دار القرآن، قم، ١٤٠٣ هـ.

١٩٢.العسكري:العلامة السيد مرتضى،معالم المدرستين،المجمع العلمي الإسلامي،ط ٦،١٤١٦ هـ.

١٩٣.الغريفي:محي الدين الموسوي،قواعد الحديث،مكتبه المفيد،قم،ط ١.

١٩٤.الغزالي:أبو حامد،محمد بن محمد الطوسي،المنحول،تحقيق:الدكتور محمد حسن هيتو،دار الفكر،بيروت،ط ٣،١٤١٩ هـ.

١٩٥.-،المستصفي من علم الأصول،المذيله بفواتح الرحموت،وضبط وتعليق:الشيخ إبراهيم محمّد رمضان،دار الأرقم بن أبي الأرقم،بيروت.

١٩٦.الفياض:الشيخ محمد إسحاق،محاضرات في أصول الفقه،تقريراً لبحث أستاذه السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي،انتشارات الإمام موسى الصدر.

١٩٧.الفيروزآبادي:السيد مرتضى الحسيني،عنايه الأصول في شرح كفايه الأصول،دار الكتب الإسلامية،ط ٢،طهران،١٣٩٢ هـ.

١٩٨.الفيروزآبادي:الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي،التبصره في أصول الفقه،شرح وتحقيق:الدكتور محمد حسن هيتو،دار الفكر،دمشق،١٤٠٣ هـ.

١٩٩.الفيومي:أحمد بن محمد بن علي المقرئ،المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي،دار الكتب العلمية،بيروت،١٣٩٨ هـ.

٢٠٠.القاضي:عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي،التوضيح على التنقيح،ضبط وتخريج:الشيخ زكريا عميرات،المطبوع مع التلويح،دار الكتب العلمية،بيروت،ط ١،١٤١٦ هـ.

٢٠١.القرافي:أحمد بن إدريس الصنهاجي المصري،نفائس الأصول في شرح المحصول،تحقيق:محمد عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية،بيروت،ط ١،١٤٢١ هـ.

٢٠٢.القمي:السيد تقي الطباطبائي،آراؤنا في أصول الفقه،منشورات المحلاتي،قم،ط ١،١٣٧٢ش.

٢٠٣.القمي:الشيخ عباس،الكنى والألقاب،انتشارات بيدار،قم.

٢٠٤.-،سفينه البحار،انشارات كتابخانه سنائي.

٢٠٥.القمي:الشيخ غلام رضا،قلائد الفرائد،مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام،قم،١٤١٤ هـ.

٢٠٦.القمي:الميرزا أبو القاسم،القوانين المحكمه في الأصول المتقنه،تعليق:رضا حسين صبح،إحياء الكتب الإسلامية،قم،الطبعه الأولى،١٤٣١ هـ.

٢٠٧.القندوزي:الشيخ سليمان الحسيني البلخي،ينابيع المودّه،مكتبه العرفان،بيروت.

٢٠٨. الكاشاني: محمّد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني، نقد الأصول الفقهية، تصحيح وتحقيق: طيبه العارف نيا، المدرسه العليا للشهيد المطهري، طهران، ط ١٣٨٨، ١ ش.

٢٠٩. -الأصول الأصلية، تصحيح وتحقيق: الدكتور السيد أبو القاسم النقيبى، وحسن القاسمى، مدرسه عالي شهيد المطهري، طهران، ط ١٣٨٧، ١ ش.

٢١٠. كاشف الغطاء: الشيخ جعفر بن الشيخ خضر النجفى، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انتشارات مهدوى، أصفهان.

٢١١. الكاظمى: الشيخ محمّد على، فوائد الأصول: من إفادات الميرزا محمّد حسين الغروى النائينى، نشر مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم، ١٤٠٤ هـ.

٢١٢. الكركى: الشيخ على بن الحسين المحقّق الثانى، رسائل المحقّق الكركى، تحقيق: الشيخ محمّد الحسيون، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

٢١٣. الكشى: محمد بن عمر الكشى، (ت نحو ٣٤٠هـ)، اختيار معرفه الرجال (المعروف برجال الكشى)، تصحيح وتعليق: السيد محقّق الداماد الاسترآبادى، تحقيق: السيد مهدى الرجائى، مؤسسه آل البيت، قم.

٢١٤. الكلىنى: أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الرازى، الكافى، تعليق وتصحيح: على أكبر الغفارى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ١٣٨٨، ٣ هـ.

٢١٥. الكمره ئى: الشيخ محمّد باقر، أصول الفوائد الغرويه فى مسائل علم أصول الفقه الإسلامى، المطبعه الإسلاميه، طهران، ١٣٦٢ ش.

٢١٦. الكنجى: الحافظ محمّد بن يوسف الشافعى، كفايه الطالب فى مناقب على بن أبى طالب، تحقيق: محمّد هادى الأمينى، دار إحياء تراث أهل البيت، طهران، ط ١٤٠٤، ٣ هـ.

٢١٧. اللاهيجى: الشيخ عبد الرزاق، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، انتشارات مهدوى، أصفهان.

٢١٨. اللنكرانى: الشيخ محمّد الفاضل، معتمد الأصول، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، ط ١٤٢٣، ١ هـ.

٢١٩. -آيه التطهير، مركز فقه الأئمّه الأطهار، قم، ط ١٤٢٤، ٣ هـ.

٢٢٠. مالك بن أنس: الموطأ، تصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٢٢١. المامقانى: الشيخ عبد الله، مقباس الهدايه، المطبوع مع تنقيح المقال، أوفيست المطبعه المرتضويه، النجف الأشرف، ١٣٥٢ هـ.
٢٢٢. -، تنقيح المقال فى علم الرجال، أوفيست مطبعه المرتضويه، النجف الأشرف، ١٣٥٢ هـ.
٢٢٣. المجلسى: شيخ الإسلام، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، دار الكتب الإسلاميه، تهران، ط ٥، ١٣٨٢ ش.
٢٢٤. مجمع فقه أهل البيت عليهم السلام: قواعد أصول الفقه على مذهب الإماميه، لجنه تأليف القواعد الفقيهيه و الأصوليه التابعه مركز الطباعه و النشر للمجمع العالمى لأهل البيت، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٢٢٥. مدكور: محمد، المدخل للفقه الإسلامى، مطبعه دار القوميه للطباعه، القايره، ١٣٨٤ هـ.
٢٢٦. المرتضى: السيد على بن الحسين الموسوى، علم الهدى، الذريعه إلى أصول الشريعه، تصحيح وتعليق: الدكتور أبى القاسم الكرجى، منشورات جامعه طهران، طهران، ١٣٤٦ ش.
٢٢٧. -، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائى، دار القرآن الكريم لمدرسه آيه الله الكلبايگانى، قم، ١٤٠٥ هـ.
٢٢٨. المروجى: الشيخ على القزوينى، تمهيد الوسائل فى شرح الرسائل، مطبعه مكتب النشر الإسلامى، قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.
٢٢٩. المسعودى: على بن الحسين بن على، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٣٨٥ هـ.
٢٣٠. المشكينى: الميرزا على، اصطلاحات الأصول، مكتب نشر الهادى، قم، ط ٦، ١٣٧٤ ش.
٢٣١. المظفر: الشيخ محمد رضا، أصول الفقه، منشورات الفيروز آبادى، ط ١، قم.
٢٣٢. -، المنطق، تحقيق: السيد على الحسينى، نشر قدس، قم، ١٣٨٠ ش.
٢٣٣. المفيد: محمد بن محمد بن النعمان العكبى البغدادى الملقب بالشيخ المفيد، أوائل المقالات، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ.

٢٣٤.-، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد، بيروت، ط ١٤١٤، ٢ هـ.

٢٣٥.-، الاختصاص، مكتبة الزهراء، قم، ١٤٠٢ هـ.

٢٣٦.-، تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد، بيروت، ط ١٤١٤، ٢ هـ.

٢٣٧. المقدسي: عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، روضه الناظر وجته المناظر في أصول الفقه، تحقيق: فائز محمد لبون، دار احياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ١٤٢٣ هـ.

٢٣٨. المكي: الشيخ محمد علي بن الحسين المالكي، تهذيب الفروق و القواعد السننيه في الأسرار الفقهيه، تحقيق وتصحيح: خليل المنصور، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.

٢٣٩. الموسوي: السيد صمد علي، دراسات في الأصول، مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، ط ١، ١٤٣٠ هـ.

٢٤٠. الميلاني: الفقيه السيد محمد هادي الحسيني، ديدگاه های علمی (الآراء العلميه)، تحقيق: غلامرضا الجلالی، مجمع البحوث الإسلاميه، مشهد، ١٣٨٤ ش.

٢٤١. النجفي: الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨١ م.

٢٤٢. النسائي: أحمد بن شعيب، سنن النسائي، مع حاشيه السندی، تخريج وترقيم: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

٢٤٣.-، خصائص مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، كانون انتشارات شريعت، طهران.

٢٤٤. النمله: الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٢٤٥. النيسابوري: الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: حمدي الدمرداش محمد، المكتبة العصريه، بيروت، ١٤٢٧ هـ.

٢٤٦. النيشابوري: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

٢٤٧. الهاشمي: السيد محمود بن السيد علي، بحوث في علم الأصول، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ط ٥، ١٤١٧ هـ.

٢٤٨. -، تعارض الأدلة الشرعية، المكتبة الإسلامية الكبرى، ط ٢، ١٣٩٦ هـ.

٢٤٩. الهاللي: الدكتور سعد الدين مسعد، المهاره الأصوليه وأثرها في النضج و التجديد الفقهي، مجلس النشر العلمي، الكويت، ط ١، ٢٠٠٤ م.

٢٥٠. الهمداني: الشيخ آقا رضا، حاشيه فرائد الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، انتشارات مهدي موعود عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، ط ١، ١٤٢١ هـ.

٢٥١. الهندي: علاء الدين، علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال، مؤسسه الرساله، بيروت، ط ٥، ١٤٠٥ هـ.

٢٥٢. الهيتمي: أحمد بن حجر المكي، الصواعق المحرقة، تعليق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبه القاهره، ١٣٨٥ هـ.

٢٥٣. الواعظ البهسودي: السيد محمّد سرور الحسيني، مصباح الأصول، تقريراً لأبحاث استاذة السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، مطبعه النجف، ١٣٨٦ هـ.

٢٥٤. وجدى: محمّد فريد، دائره المعارف القرن العشرين، دار المعرفه، بيروت، ط ٣، ١٩٧١ م.

٢٥٥. الوحيد البهبهاني: المولى محمّد باقر، الرسائل الأصوليه، مع تحقيق ونشر مؤسسه العلامة الوحيد البهبهاني، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٢٥٦. اليزدي: الشيخ محمّد إبراهيم، حاشيه فرائد الأصول، دار الهدى، قم، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

