



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



بسم الله الرحمن الرحيم

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحقيق الاصول

كاتب:

آيت الله على حسينى ميلانى

نشرت فى الطباعة:

مركز الحقايق الاسلاميه

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٨	تحقيق الاصول المجلد ٦
١٨	اشاره
١٩	اشاره
٢٥	الأمارات
٣٠	المقام الأول في مطلق الظواهر
٣٠	اشاره
٣٠	الجهه الأولى
٣٢	الجهه الثانيه
٣٣	الجهه الثالثه
٣٩	المقام الثاني في تفصيل الميرزا القمى
٣٩	اشاره
٤٠	توجيه الشيخ
٤٢	جواب الشيخ
٤٣	النظر في ذلك
٤٤	أجوبه المتأخرين عن التفصيل
٤٤	كلام المحقق الخراسانى
٤٥	كلام المحقق الهمدانى
٤٥	كلام المحقق النائينى
٤٧	كلام المحقق الإصفهانى
٥٠	النظر في أجوبه المتأخرين
٥٥	كلام السيد الاستاذ
٥٦	المقام الثالث في تفصيل الأخباريين
٥٦	اشاره

٥٧	ما يستدلّ لهذا التفصيل
٦٧	تكميل
٧١	حجّيه قول اللّغوى
٧١	اشاره
٧٣	كلام المحقق الخراسانى
٧٤	ما يستدلّ به لحجّيه قول اللغوى
٧٦	وجوه أخرى للحجّيه
٧٧	الكلام عليه
٧٩	الوجه الثانى
٧٩	الكلام عليه
٨٢	تنبيه
٨٤	والتحقيق:
٨٥	تعارض قول اللّغويين
٨٦	فائده الرجوع إلى اللغه
٨٩	الإجماع
٨٩	اشاره
٩٢	الإجماع المحصل
٩٣	دليل الحجّيه عند العامه
٩٥	دليل الحجّيه عند الإماميه: الكاشفّيه
٩٥	وجوه كاشفّيه الإجماع عن رأى المعصوم
٩٥	الوجه الأوّل
٩٥	الوجه الثانى
٩٦	الوجه الثالث
٩٧	الوجه الرابع
٩٨	كشف الاجماع عن الدليل المعتبر؟
٩٨	الكلام عليه

١٠١	الاجماع المنقول
١٠٧	تنبيهات
١٠٧	التنبيه الأول في ندره الإجماع
١٠٨	التنبيه الثاني في الكلام في إجماعات السيد والشيخ قدس سرهما.
١١٤	التنبيه الثالث في الإجماع البسيط والمركّب
١١٥	التنبيه الرابع في تعارض الإجماعين
١١٧	التنبيه الخامس في نقل التواتر
١٢٣	الشهره الفتاويّه
١٢٣	اشاره
١٢٥	ما يستدلُّ به لحجته الشهره الفتاويّه
١٢٥	اشاره
١٢٥	الأول
١٢٦	والثاني
١٢٦	والثالث
١٢٧	والرابع
١٢٧	والخامس
١٢٨	والسادس
١٣١	خبر الواحد
١٣١	اشاره
١٣٣	تمهيدٌ
١٣٥	أدلّه المانعين
١٣٥	اشاره
١٣٥	الكتاب
١٣٦	الجواب:
١٣٧	في مرحله الاقتضاء
١٤٠	في مرحله المنع

١٤٥ السنّه
١٤٦ أجوبه الأعلام
١٤٦ توضيحه:
١٥٤ الإجماع
١٥٧ أدلّه حجتيه خبر الواحد
١٥٧ آيه النبأ
١٥٧ اشاره
١٥٧ المقام الأول: في المقتضى
١٥٧ اشاره
١٦٣ ما يعتبر في مفهوم الشرط
١٦٤ الخلاف في ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفايه
١٦٦ رأى المحقق الإصفهاني
١٦٦ الإشكال عليه
١٦٧ كلام الكفايه وإيضاح الاصفهاني
١٦٨ النظر فيه
١٧٠ كلام الشيخ و جواب الإصفهاني
١٧١ المقام الثاني: في المانع
١٧١ اشاره
١٧١ المانع الأول
١٧٢ المانع الثاني
١٧٣ تقدم المفهوم حكومه عند الميرزا
١٧٣ إشكال العراقي عليه
١٧٤ جواب السيّد الخوئي
١٧٤ الإشكال عليه
١٧٥ إشكال آخر على الحكومه
١٧٥ وجوه الجواب عنه

١٧٦	النظر في الأول
١٧٧	النظر في الثاني
١٧٨	النظر في الثالث
١٧٨	تقريب الحكومه ببيان آخر
١٧٩	الإشكال
١٧٩	إشكال و جواب ذكرهما الشيخ
١٨٠	تكميل
١٨٠	اشاره
١٨٠	الإستدلال بدلاله الإيماء والافتضاء
١٨١	الإشكال عليه
١٨٢	الإشكال عليه
١٨٢	وفيه
١٨٣	الإستدلال بوجه عقلى
١٨٣	الإشكال عليه
١٨٣	الاستدلال بمنطوق آيه النبأ
١٨٤	إشكال المحقق الخراسانى
١٨٥	الردّ عليه
١٨٦	إشكالات على الإستدلال بأيه النبأ
١٨٦	ذكرها الشيخ وأجاب عنها
١٨٦	اشاره
١٨٦	١. إشكال المعارضه
١٨٧	٢. الإشكال بلزوم حجته خبر السيد
١٨٨	طريق العراقى لدفع الإشكال
١٨٩	إشكال السيد الخوئى
١٨٩	الجواب عنه
١٩٠	إشكال السيد الخوئى

- ١٩٠ الجواب عنه
- ١٩٢ إشكال طرحه الشيخ
- ١٩٤ جواب الشيخ
- ١٩٥ إشكال المحقق الخراساني
- ١٩٦ نظر شيخنا الاستاذ
- ١٩٨ طريق صاحب الكفايه
- ١٩٨ الإشكال عليه
- ١٩٩ طريق الميرزا والإصفهاني
- ٢٠٠ الإشكال عليه
- ٢٠١ الجواب
- ٢٠١ الإشكال عليه
- ٢٠٢ التحقيق
- ٢٠٣ آيه النفر
- ٢٠٣ اشاره
- ٢٠٣ تقريب الإستدلال
- ٢٠٤ إشكالات الشيخ والكلام حولها
- ٢٠٥ الجواب:
- ٢٠٧ الثاني:
- ٢٠٨ الجواب
- ٢٠٩ الثالث:
- ٢١٠ الجواب
- ٢١٠ رأى الكفايه
- ٢١١ النظر فيه
- ٢١٢ طريق الإصفهاني
- ٢١٣ الرابع:
- ٢١٤ الإشكال على الشيخ

٢١٩	آيه الكتمان
٢١٩	اشاره
٢١٩	كلام الشيخ:
٢٢٠	رأى صاحب الكفايه
٢٢١	آراء المتأخرين
٢٢٢	الإشكالات الواردة على الإستدلال
٢٢٥	آيه الذكر
٢٢٥	اشاره
٢٢٥	إشكالات الشيخ
٢٢٦	الكلام حول الإشكالات
٢٢٧	حول الاشكال الثالث
٢٢٨	حول الإشكال الأول
٢٣١	حول الإشكال الثانى
٢٣٣	آيه الأذن
٢٣٣	اشاره
٢٣٤	إشكال الشيخ
٢٣٦	رأى الكفايه
٢٣٧	رأى العراقى
٢٣٨	رأى السيد الخوئى
٢٣٩	رأى الاستاذ
٢٤١	الاستدلال بالأخبار لحجته خبر الواحد
٢٤١	اشاره
٢٤١	الطائفة الاولى
٢٤٢	إشكالٌ ودفع
٢٤٤	الطائفة الثانية
٢٤٥	الطائفة الثالثة

٢٤٦	الطائفه الرابعه
٢٤٩	المطلب الثالث: في التواتر فيما نحن فيه
٢٥٦	رد الاستاذ على الميرزا
٢٥٨	التحقيق في المقام بالنظر إلى كلمات الأعلام
٢٦٥	الإستدلال بالإجماع لحجته خبر الواحد
٢٦٥	اشاره
٢٦٥	الإجماع المحض
٢٦٦	الإجماع المنقول
٢٦٦	كلام الشيخ في العده
٢٦٧	إشكال السيد الخوئي
٢٦٨	دعوى صاحب المعالم
٢٦٩	الجواب
٢٦٩	رفع إشكال المعارضه بين إجماع الشيخ وإجماع السيد
٢٧٠	أقول
٢٧٢	ما يشهد بصحة دعوى شيخ الطائفه
٢٧٤	الإشكال الوارد
٢٧٦	الإجماع التقديري
٢٧٦	إشكالان
٢٧٧	الإجماع العملي
٢٧٧	اشاره
٢٧٧	١. من الصحابه
٢٧٨	٢. من أصحاب الأئمه
٢٧٩	٣. من العلماء
٢٨٠	٤. من المسلمين طرا
٢٨٣	الإستدلال بالتسيره العقلانيه على حجته خبر الواحد
٢٨٣	اشاره

- ٢٨٥ هل هذه السيره مردوعه؟
- ٢٨٦ إشكال المحقق الخراسانى
- ٢٨٧ الدفاع عن كلام الشيخ
- ٢٨٨ رأى المحقق الخراسانى
- ٢٩٠ الإشكال عليه
- ٢٩١ تأييد الإصفهانى
- ٢٩١ رأى الحائرى اليزدى
- ٢٩٢ رأى العراقى
- ٢٩٣ الجواب
- ٢٩٤ رأى المحقق الإصفهانى
- ٢٩٧ استدلال صاحب الكفايه بالإستصحاب
- ٢٩٨ الإشكالات فى اقتضاء الآيات للرادعيه
- ٢٩٩ بيان الإصفهانى
- ٢٩٩ الإشكال عليه
- ٣٠٠ بيان الميرزا
- ٣٠١ بيان الحائرى
- ٣٠٣ تقدّم الخبر بالحكومته
- ٣٠٣ بيان الميرزا
- ٣٠٣ بيان العراقى
- ٣٠٧ الكلام فى حدّ السيره
- ٣١٣ وجوه القول باعتبار العدالة
- ٣١٤ الاستدلال العقلى على حجيه خبر الواحد
- ٣١٤ اشاره
- ٣١٤ الوجه الأوّل
- ٣١٤ اشاره
- ٣١٥ إشكالات الشيخ

٣١٧	رأى الميرزا
٣١٨	رأى المحقق الخراساني
٣٢٠	بيان المحقق الإصفهاني
٣٢٤	تنبيه
٣٢٩	المقام الثاني: الاصول اللفظيه
٣٣١	الوجه الثاني
٣٣١	اشاره
٣٣٢	إشكال الشيخ
٣٣٢	الجواب
٣٣٣	الوجه الثالث
٣٣٥	الظنُّ المطلق
٣٣٥	اشاره
٣٣٧	الوجه الأول
٣٤١	الوجه الثاني
٣٤٢	الوجه الثالث
٣٤٣	قانون الإسناد
٣٤٣	اشاره
٣٤٣	المقام الأول
٣٤٣	اشاره
٣٤٤	رأى الميرزا
٣٤٥	رأى الإصفهاني
٣٤٥	رأى السيد الخوئي
٣٤٦	رأى السيد الاستاذ
٣٤٧	دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفايه
٣٤٨	دفاع العراقي عن الكفايه
٣٥٠	الإشكال عليه

- المقام الثاني ٣٥١
- اشاره ٣٥١
- المقدمه الاولى ٣٥١
- المقدمه الثانيه ٣٥٢
- المقدمه الثالثه ٣٥٤
- المقدمه الرابعه ٣٥٥
- إشكال المحقق الخوئي ٣٥٧
- الجواب عنه ٣٥٨
- المانع الثبوتى عند الميرزا والجواب عنه ٣٦٠
- المانع الثبوتى عند الإصفهاني ٣٦١
- الجواب عنه ٣٦٢
- هل يلزم محذور إثباتي؟ ٣٦٣
- الإشكال على الكفايه ٣٦٤
- ما أفاده المحقق الإصفهاني ٣٦٥
- الإشكال عليه ٣٦٥
- نتيجه المقدمات ٣٦٩
- اشاره ٣٦٩
- الإشكال عليه ٣٧١
- رأى الميرزا ٣٧١
- هل الحجته مطلقه أو مهمله؟ ٣٧٣
- الكلام فى الأسباب ٣٧٣
- الكلام فى الموارد ٣٧٤
- الكلام فى المراتب ٣٧٧
- الظن فى الاعتقادات ٣٧٩
- اشاره ٣٧٩
- خلاصه كلام الشيخ ٣٧٩

- ٣٨١ خلاصه كلام صاحب الكفايه -
- ٣٨٢ خلاصه كلام الإصفهاني
- ٣٨٣ النظر في كلام الإصفهاني
- ٣٨٤ إشكال الكفايه على الشيخ
- ٣٨٦ النظر في الإشكالات
- ٣٨٧ إشكال المحقق الإصفهاني على الاستدلال بوجوب شكر المنعم
- ٣٩٠ النظر في الإشكالات
- ٣٩٣ برهانٌ للمحقق الإصفهاني على وجوب المعرفة
- ٣٩٤ المناقشه فيه
- ٣٩٤ الإستدلال لوجوب المعرفة باحتمال الضرر في الترك
- ٣٩٥ إشكال المحقق الاصفهاني
- ٣٩٦ الجواب عنه
- ٣٩٧ كلام الكفايه في معرفه النبي والوصي
- ٣٩٩ بين «العلم» و«الاعتقاد»
- ٤٠٧ بقيت بحوث
- ٤٠٧ ١. حكم الجاهل بما يجب معرفته؟
- ٤٠٧ و هل يجوز للجاهل إنكار ما جهله؟
- ٤٠٧ ٢. هل أدله الظن الخاص تفيد اعتباره في المسائل الاعتقاديه؟
- ٤٠٧ ٣. حكم الظن في القضايا التاريخيه
- ٤٠٩ جبر الخير الضعيف بالعمل وكسر المعتمر بالإعراض
- ٤٠٩ اشاره
- ٤١٠ مختار صاحب الكفايه
- ٤١٢ مختار الميرزا
- ٤١٤ النظر في كلامه
- ٤١٥ محتملات الحجته
- ٤١٨ الأقوال في المسأله

٤١٨	الأول: الجبر والكسر معا
٤١٨	الثاني: لاجبر ولاكسر
٤١٩	والثالث: الجبر نعم والكسر لا
٤١٩	التحقيق: عكس الثالث
٤١٩	الجهة الأولى: في جبر التند وكسره
٤٢٣	الجهة الثانية: في جبر وكسر الدلالة
٤٢٥	الفهرس
٤٤٣	تعريف مركز

سرشناسه: حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۲۶ -

عنوان و نام پدیدآور: تحقیق الاصول علی ضوء ابحاث شیخنا الفقیه المحقق والاصولی المدقق آیها الله العظمی الوحید الخراسانی /
تالیف علی الحسینی میلانی.

مشخصات نشر: قم: مرکز الحقائق الاسلامیه، ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰ -

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۲-۶ ؛ ج. ۱. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۳-۹ ؛ ج. ۲. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۴-۶ ؛ ج. ۳. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۳۹-۷ ؛ ج. ۴. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۴-۰ ؛ ج. ۵. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۵-۷ ؛ ریال: ۱۳۰۰۰۰ ؛ ج. ۶. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۷۸-۱ ؛ ج. ۷. ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۴۸-۶۰۰-۰ ؛ ج. ۸. ۹۷۸-۹۶۴-۸۵۱۸-۰۲-۰ ؛

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲-۴ (چاپ اول: ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ ق. = ۱۳۸۹).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۷ (چاپ اول: ۱۴۳۶ ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۷ ق. = ۱۳۹۵) (فپا).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: وحید خراسانی، حسین، ۱۲۹۹ -

شناسه افزوده: مرکز الحقائق الاسلامیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ ح ۵۶ ت ۳ ۱۳۹۰

رده بندی ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۹۳۹۲۱

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

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

وبعد :

فهذا هو الجزء السادس من كتابنا (تحقيق الأصول) على نسق الأجزاء السّابقه، نقدّمه للأساتذه العظام والفضلاء الكرام فى الحوزات العلميه. راجيا منهم الدعاء ومن الله القبول والثواب بمحمّد وآله الأطهار.

على الحسينى الميلانى

١٤٣٤

ص: ٥

الأمارات

* حجّيه الظهورات

* حجّيه قول اللغوى

* الإجماع

* الشهره الفتوائيه

* حجّيه خبر الواحد

ص: ٧

حجّيه الظهورات

ص: ٩

الظهور هو قاليته اللفظ للمعنى.

فتارة: يكون ظاهرا فى المعنى عند الشخص، وأخرى: يكون ظاهرا فيه عند نوع الناس. ومحلّ الكلام هو الثانى، بأن يفهم عموم الناس المفهوم الموضوع له اللفظ بمجرد التلقظ به.

وأىضا، فإنّ الظهور، تارة: يكون فى المدلول الأفرادى، وأخرى: فى الجمل التركيبية.

وأىضا: قد يكون الظهور من حاقّ اللفظ، وقد يكون بمعونه قرينه خارجيه.

ويقع البحث فى ثلاثه مقامات.

وفي هذا المقام ثلاثه جهات:

الجهه الأولى

هل الظاهر حجّه أو لا؟

وهذا البحث كبروى كما لا يخفى، وأمّا الصّغريات مثل: هل صيغته الأمر ظاهره في الوجوب أو لا؟ وأمثال ذلك، فقد تقدّم الكلام عليها في محالّها...

فإذا تم حجّيه الظواهر، بعد تماميه البحث في الصغرى، وقع الأمر الظاهر في الوجوب _ مثلاً _ في طريق استنباط الحكم الشرعى، وعليه، فالبحث عن حجّيه الظواهر بحثٌ أصولى.

ولا - كلام في أصل حجّيه الظواهر؛ لسيّره العقلانيه القطعيه القائمه على ذلك، فإنّهم يجعلون اللفظ الظاهر في معناه كاشفا عن المراد، ويحتجون به ويرتبون عليه الأثر، ويلغون احتمال الخلاف، وإلا لاختلت أحوالهم وأمورهم.

ثم إنَّ الشارع قد أمضى هذه السَّيره بلاخلاف؛ إذ لم يصل إلينا الرَّدع منه عنها بالخصوص، ولو كان لبان، وأما أن تكون الأدلَّة النَّاهيه عن اتِّباع الظَّن رادعه عن العمل بهذه السَّيره، فسيأتى الكلام على ذلك فيما بعد.

ومن ذلك كلام الشارع.

قال الشيخ: ومن المعلوم بديهياً أنَّ طريق محاورات الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين، لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً للطريق محاورات أهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم. (١)

وقال صاحب الكفايه: لاشبهه فى لزوم اتِّباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده فى الجمله؛ لاستقرار طريقه العقلاء على اتِّباع الظهورات فى تعيين المرادات، مع القطع بعدم الرَّدع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقه أُخرى فى مقام الإفاده لمرامه من كلامه. (٢)

وقوله: «فى الجمله» إشاره إلى أنَّ الكلام هنا فى أصل المسأله، وإلّا، فقد وقع الخلاف فى مواضع:

أحدها: من المحقّق القمى، حيث أنكر الحجّيه بالنسبه لمن لم يقصد إفهامه.

والثانى: من الأخباريين المنكرين لحجّيه ظواهر الكتاب.

والثالث: من بعض معاصرى الشيخ، حيث قال بعدم الدليل على حجّيه

ص: ١٣

١-١. فرائد الأصول: ٣٤.

٢-٢. كفايه الأصول: ٢٨١.

الظواهر إذا لم تفد الظنَّ أو إذا حصل الظنُّ غير المعتبر على خلافها.

قال الشيخ:

لكنَّ الإنصاف أنَّه مخالف لطريقه أرباب اللسان والعلماء في كلِّ زمان. (١)

والرابع: من معاصرٍ آخر للشيخ، قال ما حاصله: إنَّ الكلام إن كان مقرونا بحالٍ أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي، فلا يتمسِّك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشكُّ في أصل وجود الصِّارف، أو كان هناك أمر منفصل يصلح لأن يكون صارفاً، فيعمل على أصالة الحقيقة.

قال الشيخ:

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشكِّ في الصَّارف لافى حجِّه الظهور اللفظي. (٢)

أقول:

وسترى تفصيل الكلام في كلِّ واحدٍ في التفصيلات المذكوره.

الجهه الثانيه

هل يشترط حجِّه الظاهر بالظنِّ بالوفاق، بحيث لولاه فلا يكون حججه؟

قد ذكرنا أن حجِّه الظواهر مستنده إلى السيره العقلائيه، وإذا ما رجعنا إليهم نجدهم يأخذون بالظاهر ويجعلونه حججه على المراد، من غير توقُّفٍ على حصول الظنِّ به.

ص: ١٤

١-١. فرائد الأصول: ٤٤.

٢-٢. فرائد الأصول: ٤٤.

مثلاً: إذا حكم العقلاء بوجود المعارضه بين كلامين، فإنّ من الواضح أنّ حكمهم بذلك هو من جهه ظهور اللفظ في معناه وحجّيته عندهم مطلقاً، وحينئذ يرون أنّ هذا الظاهر يمانع ذاك، فلولا وجود المقتضى لما وقع التمانع والتعارض بين الكلامين، ولا يتمّ المقتضى إلاّ بعدم اشتراط الظنّ بالوفاق؛ لأنّ حصول الظنّ المذكور بالنسبه إلى المتعارضين محال؛ لاستحاله الظنّ بالمتنافيين. ولو كان الظنّ بالوفاق شرطاً، لم يقع التعارض بين الكلامين حين لا يوجد الظنّ لا بالنسبه إلى هذا الكلام ولا بالنسبه إلى ذاك؛ لعدم وجود الموضوع للتعارض. وكذا لا يتحقّق التعارض لو حصل الظنّ بالوفاق في أحدهما المعيّن دون الآخر. وأمّا الأحد المرّدّ فلا ماهيته له ولا وجود.

فثبت بالبرهان _ بالإضافة إلى السيره _ أنّ حجّيه الظواهر غير مشروطه بالظنّ بالوفاق.

الجهه الثالثه

وهل يشترط عدم وجود الظنّ بالخلاف؟

فيه بحث.

قال في الكفايه: والظاهر أنّ سيرتهم على اتّباعها، من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلاً، ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعاً؛ ضروره أنّه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم للظنّ إفادتها بالوفاق ولا بوجود الظنّ بالخلاف. (١)

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

ص: ١٥

ثم إنك قد عرفت أنّ مناط الحجّيه والاعتبار فى دلالة الألفاظ هو الظهور العرفى... فلا فرق بين إفادته الظنّ بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظنّ غير المعتمد على خلافه وعدمه...

نعم، ربما يجرى على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين: عدم الدليل على حجّيه الظواهر إذا لم تفد الظنّ أو إذا حصل الظنّ المعتمد على خلافها.

لكنّ الإنصاف أنّه مخالفٌ لطريقه أرباب اللسان والعلماء فى كلّ زمان... (١).

أقول:

وقد تبعهما جماعه من المتأخرين عنهما، كالسيد الاستاذ (٢) والسيد

الخوئى (٣).

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

وأمّا حجّيه الظواهر مع الظنّ بالخلاف، فقد استدللّ لها بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: السيره العقلائيه

ولعلّ هذا أهمّ أدلّتهم كما هو ظاهر العبارات المتقدّمه، وحاصله: أنّ العقلاء لا يعذرون العبد الذى لم يأخذ بظاهر كلام مولاه معتذرا بالظنّ بالخلاف، وأنّ للمولى الإحتجاج عليه بأنّه لم يأخذ بظاهر كلامى؟ بل يعتبر عند العقلاء عاصيا يستحقّ العقاب.

ص: ١٦

١-١. فرائد الأصول: ٤٤.

٢-٢. منتقى الأصول ٢٠٧ / ٤.

٣-٣. مصباح الأصول ١١٨ / ٢.

وفيه تأمل؛ لأنَّ المولى إذا أمر عبده بكلامٍ ظاهرٍ في المراد، فلم يطع الأمر معتذرا بأنه قد ظنَّ معنىً آخر مخالفا لما هو ظاهر فيه، فلا ريب أنَّ هذا العذر لا يقبل منه، ولكنَّ هل عدم قبول العذر هو من جهة حجَّته ظاهر الكلام عند العقلاء وإنَّ ظنَّ بالخلاف، أو هو من جهة أنَّهم يرون ما يقوله العبدُ دعوىً محتاجه إلى الإثبات؟

وتظهر الثمره في ما إذا ثبت أنَّ العبد كان ظانًا بالخلاف ولذا لم يطع الأمر، فهل يحكمون باستحقاقه العقاب أو يعذرونه؟ هل هناك سيره عقلائيته على مؤاخذه العبد في هذه الحالة؟ هذا أول الكلام...

بل إنَّ السيره العقلائيته القائمه على حجَّته الظواهر أمر عملي، والعمل مجمل، ومتى شكَّ أخذ بالقدر المتيقن منه.

فالإستدلال بالسيره العقلائيته للقول بعدم اشتراط عدم الظنَّ بالخلاف،

لا يخلو من نظر.

الوجه الثاني: إنَّ اشتراط عدم الظنَّ بالخلاف، لا يخلو من أنَّ يكون دخيلاً في اقتضاء الظاهر للحجَّته، أو يكون مانعا عن اقتضائه لها، وكلاهما غير معقول. فعدم الظنَّ بالخلاف ليس بشرط.

أمَّا الأول، فلاَّنه لا يعقل أن يكون المقتضى متقوِّما بالعدم.

وأمَّا الثاني، فلاَّنه المانعُ فرع لتماثيه الحجَّته، والظنَّ بالخلاف ليس بحجَّته. (١)

ص: ١٧

وأجيب:

أمّا عن الشقّ الأوّل: فبأنّ دخل العدم فى الإثبات لا- يستلزم محالاً، فهو جزء للمقتضى فى مقام الإثبات دون الثبوت. أى: إنّ المقتضى محدود بحصّه خاصّه فى اعتبار العقلاء، وهى الحصّه الملازمه لعدم الظنّ بالخلاف، فالظاهر الحجّه محدود اعتباراً بما ذكر.

وأمّا عن الشقّ الثانى: فبأنّه لا مانع ثبوتاً؛ لأنّ الظنّ بالخلاف مانع ثبوتاً عن كشف الظاهر كشفاً نوعياً عن المراد، فمادام لا يوجد الظنّ بالخلاف يكون داعياً للعقلاء إلى جعل الحجّيه.

الوجه الثالث: إنّ إطلاقات أدلّه النهى عن اتباع الظن، كقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^(١) وقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^(٢) شامله للظنّ بالخلاف فى مورد الظاهر، فهى تمنع من ترتيب الأثر عليه.

ولازم النهى عن ترتيب الأثر على الظنّ بالخلاف، هو عدم رفع اليد عن الظاهر ولزوم الأخذ به، فتتم حجّيه الظاهر بتعبّد شرعى هو لازم الأدلّه الناهيه عن ترتيب الأثر على الظن.

وأجاب المحقّق الإصفهانى: بأنّ إطلاق الأدلّه بالنسبه إلى هذا الأثر مشكل.^(٣)

ص: ١٨

١-١. سوره يونس: الآيه ٣٦.

٢-٢. سوره الأسراء: الآيه ٣٦.

٣-٣. نهايه الدرايه ٣ / ١٧١.

وكانه يريد انصرافها عن هذه الحصه من الظن. وهذا هو الإشكال الأول على هذا الاستدلال، إن تم الإنصراف.

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

ولكنه أول الكلام.

والإشكال الثالث: إنه على القول بكونها مولوية، تكون دالة على أن الظن ليس طريقاً شرعياً بالنسبة إلى متعلقه، فهي تنفي حجته الظن، ولا دلالة لها على حجته الظاهر الذي قام الظن على خلافه. فما ذكر من الملازمة الشرعية بين النهي عن اتباع الظن والأمر بالأخذ بالظاهر، ممنوع. كما أنه لا ملازمة عقلاً بين الأمرين، لوجود الشق الثالث، وهو الرجوع إلى الأصول الشرعية أو العقلية في مورد الظاهر.

والحاصل: أن الإطلاقات المذكورة إن كانت إرشادية، فلا استدلال ساقط. وإن كانت مولوية، توقف الاستدلال بها على الملازمة بين النهي عن العمل بالظن بالخلاف والعمل بالظاهر.

ثم إن الظن النوعي بالخلاف، يكون تارة: من الظنون التي لا اعتبار لها عند العقلاء، كظن الوسواسي، فإنه ملغى في السيرة العقلية. وأخرى: هو من الظنون العقلية، فإن مثله _ وإن لم يكن نوعياً _ موجب لسقوط الظاهر، والمرجع حينئذ هو الأصل العملي.

ومن موارد ذلك: ما لو ورد في الوصية لفظ حصل للوصي ظن على خلاف ما هو ظاهر فيه، فهل يلزم على الوصي إنفاذ تلك الوصية؟ الظاهر: لا؛ لأن أدله وجوب إنفاذ الوصية على الوصي ناظره إلى الوصية التام ظهورها في

المعنى، وذلك موقوف على أن يكون الظاهر حجّةً، ولا تتم حجّيته مع وجود الظنّ بالخلاف.

فالقول بحجّيه الظاهر مع وجود الظنّ بالخلاف، مشكل.

أقول:

فظهر أنّ في هذه الجهة قولين، وأنّ العمده هي السيره العقلانيه، وقد أنكر شيخنا _ دام بقاه _ قيامها مع الظنّ بالخلاف مطلقاً.

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

ولكنّ الحقّ في المقام هو التفصيل: بين الظهورات الصّادره عن الموالى إلى العبيد، كالأخبار الوارده عن المعصومين _ سلام الله عليهم _، بحيث يكون المقام مقام الإحتجاج من المولى على العبد أو العكس فيلتزم فيها بعدم التقيّد، وبين الظهورات التي لا يكون لها ارتباط بمقام الإحتجاج، بل يكون الغرض فيها كشف المرادات الواقعيه... فالأخذ بالظهور في غير مقام الإحتجاج مقيد بأعلى مراتب الظنّ وهي مرتبه الإطمينان، وبمجرد احتمال إرادته خلاف الظاهر _ احتمالاً عقلائيّاً _ تسقط تلك الظهورات عن الكاشفيّه، فضلاً عن وجود الظنّ بالخلاف. (١)

وحاصل الكلام هو: قيام السيره العقلانيه على حجّيه الظهورات في خصوص الخطابات المولويّه، حيث يكون المقام مقام الإحتجاج، وعدم قيامها في باب الأغراض الشّخصيه.

ص: ٢٠

وقد وافقه السيّد الصّدر ووجهه: بأنّ الفرق المذكور راجع إلى الفرق في نكته الكاشفيّه والطريقيّه لا أصلها، فإنّ ملاك الكاشفيّه في مجال الأغراض الشخصيّة إنّما يكون هو الكشف الشخصي؛ لأنّ الغرض فيه شخصي، بخلاف باب الأغراض المولويّه؛ فإنّه لا يناسب أن تكون الكاشفيّه الشخصيّة عند العبد ميزانا، بل الميزان الكاشفيّه النوعيّة. (1)

أقول:

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

المقام الثاني في تفصيل الميرزا القميّ

أشاره

قال المحقّق الميرزا القميّ _ رحمه الله _ بعد كلام له:

ومن جميع ذلك ظهر: أنّ حجّيه ظواهر القرآن على وجوه، فبالنسبه إلى بعض الأحوال معلوم الحجّيه مثل حال المخاطبين بها، وبالنسبه إلى غير المشافهين مضمون الحجّيه، وكونها مضمون الحجّيه إمّا بظنّ آخر علم حجّيته بالخصوص، كأن نستنبط من دلاله الأخبار وجوب التمسك بها لكلّ من يفهم منها شيئاً، وإمّا بظنّ لم يعلم حجّيته بالخصوص، كأن نعتمد على مجرد الظنّ الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمه أصاله عدم النقل وعدم التخصيص والتقيد وغير ذلك، فإنّ ذلك إنّما يثبت حجّيته وقت إنسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّه

ص: ٢١

وانحصار الأمر فى الرجوع إلى الظنّ. ولما كان الأخبار أيضا من باب الخطابات الشفاهية، فكون دلالتها على حجّيه الكتاب معلوم الحجّيه إنّما هو للمشافهين بتلك الأخبار، و طرق حكمها بالنسبه إلينا أيضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص. (١)

و قد فصل الشيخ الكلام فى هذا المقام، قال:

الذى يظهر من صاحب القوانين الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجه بالنسبه إليه من باب الظنّ الخاصّ _ سواء كان مخاطبا كما فى الخطابات الشفاهية أم لا، كما فى الناظر فى الكتب المصنّفه لرجوع كلّ من ينظر إليها _ وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبه إلى أخبار الأئمه الصّادره عنهم فى مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبه إلى الكتاب العزيز، بناءً على عدم كون خطابه موجهةً إلينا، وعدم كونه من باب التأليف للمصنّفين. فالظهور اللفظى ليس بحجّيه لنا إلا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند إنسداد باب العلم. (٢)

توجيه الشيخ

ثم إنّ الشيخ ذكر فى توجيه هذا التفصيل ما ملخصه:

إنّ الظهور اللفظى ليس حجّيه إلا _ من باب الظنّ النوعى، وهو كون اللفظ بنفسه _ لو خلّى وطبعه _ مفيدا للظنّ بالمراد، فإنّ كان مقصود المتكلّم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه

ص: ٢٢

١-١. قوانين الأصول ١ / ٤٠٣.

٢-٢. فرائد الأصول: ٤٠.

فى خلاف المراد، ولو اءتمل عدم كونه فى مقام الإفهام أو غفلته عن بىان القرائن المعينه لمراده، أو غفله المخاطب، دفع اءتمال ذلك كله بالأصل، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الإعثناء باءتمال الغفله، فى جمىع امور العقلاء من أقوالهم وأفعالهم. (١)

وعلى الجملة، فالأصول المذكوره جارىه فى المقصود إفهامه، والظهور منعقد.

وأما إذا لم يكن الشخص مقصودا بالإفهام، فوقعه فى خلاف المقصود لا ىنحصر سببه فىما ذكر حتى ىندفع بالأصل، ففى الآيات والرواىات ىءتمل وجود قرائن قد فهم المخاطبون بها المراد منها، وقد أءفیت علینا تلك القرائن لأسباب غیر الغفله، وهذا الإءتمال لا دافع له، قال الشىء: بل لا ىبعد دعوى العلم بأن ما اءءفى علینا من الأءبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا بها.

قال: _ مع أنا لو سلّمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصله، لكنّ القرائن الحالىه وما اعءمد علیه المتكلم من الامور العقلىه أو النقلیه الكلىه أو الجزئیه المعلومه عند المخاطب الصّارفه لظاهر الكلام، لىست ممّا ىحصل الظن بانتفائها بعد البءء والفءص. (٢)

وبالجملة، فإنّ أصل عدم الغفله غیر جارٍ بالنسبه إلى غیر المخاطب،

ص: ٢٣

١-١. فرائد الأصول: ٤٠ _ ٤١.

٢-٢. فرائد الأصول: ٤١.

واحتمال الإعتماد على القرائن الحائيه موجود، والروايات قد وقع فيها التقطع، فيحتمل وجود القرينه على قطعه في قطعه أخرى منفصله، كما أنّ لضياع كثير من الاصول دخلاً كبيراً في هذه الاحتمالات...

فالألفاظ ليست ظواهرها بحجّه غير المشافهين.

جواب الشيخ

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

الأول: الأصل العقلائي، فإنّه يدفع هذه الاحتمالات، والسيره العقلائيّه قائمه على عدم ترتيب الأثر عليها. ويشهد بذلك عدم رفعهم اليد عن ظاهر المكتوب، بلا فرق بين المكتوب إليه المخاطب به، والشخص الآخر الذي وقع المكتوب بيده غير المقصود به.

الثاني: إجماع العلماء، فإنّه منعقد بالضروره على العمل بهذه الروايات الواصله إلينا الحامله للأحكام الشرعيّه الكلّيه والأخذ بظواهرها، بلا توقّف، كما هو الحال في الأخذ بظواهر الألفاظ في الموارد الجزئيّه، كالأقارير والوصايا، من دون فرق.

الثالث: سيره أصحاب الأئمه _ عليهم السلام _، فإنّها قائمه على الأخذ بالروايات، بلا اعتناء بتلك الاحتمالات. وقد كانت هذه السيره بمراى ومسمع من الأئمه.

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

وأفاد الاستاد _ دام بقاءه _ :

إنه يمكن الخدشه في جميع ما ذكر:

أما الأخير، فأخص من المدعى.

وأما السيره العمليه العقلانيه، فيعتبر ثبوتها واستمرارها إلى زمن المعصوم وإمضاؤه لها. أما أصل وجودها، فلا ريب فيه؛ إذ العقلاء لا يعاؤون بالاحتمالات، ويشهد بذلك أخذهم بالأقارير والوصايا والأوقاف. إلا أن التأمل هو في كلام من كان ديدنه بيان مطالبه بالتدرج، مع العلم بضياح بعض خصوصيات كلماته وقرائنها، فهل من بناء العقلاء عدم الإعتناء بالاحتمالات والأخذ بظواهر تلك الكلمات؟ الظاهر: لا، ولا أقل من الشك.

وقياس ذلك بالوصايا والأقارير ونحو ذلك _ مع الفارق؛ لعدم وقوع الضياح عليها والتقطع فيها، ولو احتمل _ فإنه من دفع بالأصل.

وأما الإجماع العملي من الفقهاء، فلا ريب فيه كذلك، ولكن يحتمل استنادهم إلى السيره المذكوره التي عرفت الكلام فيها.

وأما سيره أصحاب الأئمه _ عليهم السلام _، فإن كانت مستنده إلى السيره العقلانيه، فلا فائده فيها، وإن كانت سيره متشرعيه، اعتبر بها. لكن من الممكن أن يكون عملهم بالأخبار من جهة حصول الإطمينان لهم، فما عملوا به قد اطمأنوا بإرادته ما هو ظاهر فيه، أو رجعوا إلى الأئمه _ عليهم السلام _ فيما أشكل عليهم، فحصل لهم الإطمينان، وحينئذ لا تتم دعوى السيره.

هذا تمام الكلام على ما أفاده الشيخ في المقام.

أجوبه المتأخرين عن التفصيل

ثم إن المتأخرين عن الشيخ _ رحمه الله _ أجابوا عن تفصيل الميرزا القمي بوجوه، ونحن ننقل نصوص عبارات بعضهم، ونلخصها ثم ننظر فيها:

كلام المحقق الخراساني

قال المحقق الخراساني:

الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمه واللجاج، كما تشهد به صحه الشهاده بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه. (١)

وكذا قال في حاشيه الرسائل وأضاف:

ولا يوجب احتمال أن يكون بين المتكلم والمقصود بالإفهام قرينه معهوده على إرادته خصوصه من ذاك العام تفاوتاً، وليس ذا إلا كسائر ما يوجب احتمالها مما تختلف فيه الأشخاص.

وبالجملة، اختصاص أحد بسبب من أسباب الاحتمال، لا يوجب اختصاص حجته الظهور بغيره، فكما لا فرق عند العقلاء بينها

ص: ٢٦

١- ١. كفايه الأصول: ٢٨١.

فى اتباع أصاله عدم الغفله عند احتمالها، كذلك لا فرق بينها فى أصله عدم القرينه عند احتمالها. فلا وجه لتفصيل المحقق القمى بينهما. (١)

كلام المحقق الهمدانى

وقال المحقق الهمدانى _ بعد توجيه التفصيل _ :

ويضعفه ما تبه عليه المصنّف _ رحمه الله من مخالفته لسيره العقلاء والعلماء فى فهم مداليل الألفاظ... (٢)

كلام المحقق النائنى

وقال المحقق النائنى: ادعى المحقق القمى _ رحمه الله _ اختصاص حجّيه الظواهر بخصوص مَنْ قُصد إفهامه، وعليه بنى إنسداد باب العلم؛ نظرا إلى أنّ الأخبار المرويّه عن الحجج _ سلام الله عليهم _ لم يقصد منها إلاّ إفهام خصوص المشافهين دون غيرهم، فتختصّ حجّيتها بهم أيضا.

وغايه ما يمكن أن يقال فى تقريب ما أفاده هو ما أفاده العلامة الأنصارى.

وحاصله: أنّ حجّيه الظواهر لا- مدرك لها إلا- أصله عدم غفله المتكلّم عن بيان تمام مراده، وعدم غفله السامع عن القرائن المذكوره فى كلامه؛ لأنّ احتمال

ص: ٢٧

١- ١. دررالفوائد: ٨٦.

٢- ٢. حاشيه فرائد الأصول: ١٠٣.

إرادته خلاف الظاهر _ مع كون المتكلم في مقام البيان _ وخفائها على المخاطب، لا بدّ وأن يستند إلى إحدى الغفلتين المدفوعتين بالأصل، وهذا لا -يجرى إلا- في خصوص المقصود بالإفاده، وأما بالنسبة إلى غيره فلاحتمال إرادته خلاف الظاهر وخفائها له باب واسع لا يمكن دفعه بالأصل؛ لجريان العاده على الإتكال على قرائن منفصله أو حالتيه لا يلتفت إليها غير المقصود بالإفاده.

ثمّ على تقدير تسليم جريان أصاله عدم القرينه في حقّ غير المقصود بالإفهام _ ولو كان احتمال إرادته خلاف الظاهر غير مستند إلى احتمال الغفله _ إنّما يسلم جريانها، فيما لم يعلم من حال المتكلم أنّ ديدنه على الإتكال على قرائن منفصله، وأمّا مع العلم بذلك، فلا -يمكن الأخذ بظهور كلامه لغير المقصود بالإفهام، كما هو ظاهر. ومن الواضح أنّ الأئمه _ صلوات الله عليهم _ كثيرا ما كانوا يعتمدون على القرائن المنفصله، بل ربما كانوا يؤخرون البيان عن وقت الخطاب بل الحاجه لمصلحه مقتضيه لذلك.

وعلى تقدير التنزل عن ذلك أيضا، فظواهر الأخبار إنّما تكون حجّة إذا كانت واصلة إلينا بمثل ما وردت، وحيث إنّها وصلت إلينا مقطّعةً ونحتمل وجود قرينه في الكلام خفيت علينا بالتقطع، فلا -يبقى وثوق بإرادته هذه الظواهر منها، فتسقط عن مرتبه الحجّيه.

قال: ولكن لا يخفى أنّ جعل مدرّك أصاله الظهور أصاله عدم الغفله، فيه غفله واضح؛ فإنّ أصاله الظهور إنّما هي حجّه ببناء العقلاء _ من جهه كون الألفاظ كواشف عن المرادات الواقعيه _ في قبال أصاله عدم الغفله، وعرضها، ولا -ربط لإحداهما بالأخرى فضلا عن أن تكون مدرّكا لها.

وأما ما ذكره _ من جريان دَيْدَن الأئمه سلام الله عليهم، على الاتكال على القرائن المنفصله، والعلم الإجمالى بوجود مخصّصات أو مقيّدات كثيره _ فهو وإن كان صحيحا، إلا أنّ مقتضاه وجوب الفحص عن المعارض، لا عدم حجّيه الظهور بعده، كما هو واضح.

وأما ما أفاده _ من استلزام التقطع لعدم حجّيه الظهور _ فهو _ على تقدير تسليمه _ أخصّ من المدعى؛ لعدم وفائه بعدم حجّيه الأخبار غير المقطّعه الموجوده فى عصرنا، وقد نقل شيخنا الأستاذ _ دام ظلّه _ أنّه كان عند المحدث الشهير الحاج ميرزا حسين النورى _ قدّس الله نفسه الزكيه _ ما يقرب من خمسين أصلاً من الأصول. مع أنّ استلزام التقطع للخلل فى ظهورات الأخبار ممنوع جدّاً؛ فإنّ المقطّعين هم العلماء الأخيار الملتفتون إلى ذلك، ولا - محاله - يلا حظون فى تقطيعاتهم عدم الإخلال بتلك الظواهر.

نعم، لو كان المقطّع عامياً أو مَنْ لا يوثق بدينه، لكان لاحتمال الخلل فى تلك الظواهر مجال واسع، لكنّه لا مجال لهذا الاحتمال إذا كان التقطع من مثل هؤلاء العلماء الذين حازوا من مراتب العلم والتقى ما هى غايه المنى. (١)

كلام المحقق الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني: يمكن تقريب الاختصاص: بأنّ المتكلم إذا اعتمد فى إرادته خلاف الظاهر من كلامه على قرينه حالته بينه وبين المخاطب

ص: ٢٩

الذى قصد إفهامه، لم يكن مخالفاً بمرامه، بخلاف ما إذا لم يكن قرينه أصلاً، فإنه يكون ناقضاً لغرضه وهو إفهامه بكلامه.

وأما غير المخاطب الذى لم يقصد إفهامه، فإنه لم يلزم منه نقض للغرض إذا لم يكن بينه وبين من لم يقصد إفهامه قرينه معهوده؛ إذ المفروض أنه لم يتعلّق الغرض بإفهامه حتى يلزم نقض الغرض من عدم إيصال القرينه إليه.

والجواب يبتنى على مقدّمه، هي: أنّ الإراده استعماليه وتفهيّميه وجدّيه، فمجرد إيجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضى متقوم بالإراداه الإستعماليه، سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى فى ذهن أحد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإراده تفهيّميه.

وهذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربّما يكون مراداً جدّياً، وربّما يكون لانتقال المخاطب _ مثلاً _ إلى لازمه المراد جدّاً أو ملزومه كما فى باب الكنايه، والملاك فى كلّ واحده غير الملاك فى الأخرى، والكاشف عن كلّ واحده غيرالكاشف عن الأخرى.

فالجري على قانون الوضع يقتضى إيجاد المعنى بلفظه، وهو وجه بناء العرف عملاً على حمل اللفظ على الإستعمال فى معناه.

ولزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصادر وافياً بالمرام، يقتضى عدم قصد الإفهام، إلّا بما يكون وافياً بالمرام.

وكون جدّ الشئ " كأنه لا يزيد على نفس الشئ "، يقتضى حمل كليّه الأقوال والأفعال على الجدّ حتى يظهر خلافه.

وعليه نقول: بناء العقلاء عملاً- على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعى عن المعنى، هو معنى حجّيه الظهور.

وحكم العقل بقبح نقض الغرض الذى هو غير مربوط ببناء أهل المحاوره، هو الدليل على أن المعنى المختص باللفظ هو الذى قصد إفهامه.

وبناء العقلاء العام لجميع الأقوال والأفعال، هو الدليل على حمل كليه الأفعال والأقوال على الجدّ.

فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه لوجه مخصوص، لا يقتضى الفرق فى المقام الأوّل وحجّيه الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعى من معناه الوضعى، والخلط بين المقامين أوهم الفرق بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه.

هذا كله، مع أنّ قصر الخطاب على شخص لا يقتضى قصد إفهامه، بل ربّما يقصد إفهام غيره، كما فى «إياك أعنى واسمعى يا جاره»، فضلاً عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافاً إلى أنّ الكلام إذا كان متضمّناً لتكليف عمومى، فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضى وصول التكليف العمومى نفساً ومتعلّقاً وموضوعاً بشخص هذا الكلام، فلا يمكن التعويل على ما يختص بالمخاطب من القرينه الحائيه.

وعلى فرض كون المخاطب واسطه فى التبليغ، فالأزم عليه فى إيصال التكليف العمومى بحده، التنبيه على ما يقتضى توسعته وتضييقه، فعدم التنبيه منه دليل على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفلاً لتكليف

خصوصيّ، وكان عمومه لغيره بقاعده الإشتراك أيضا كذلك، إذ الطريق إليه نقله روايه أو كتابه، ومقتضى عدم الخيانه فى نقله بأحد الطريقين، هو التنبيه على القرينه الحاليه الموسّعه لدائره التكليف والمضيّقه لها، ومع عدم نصب الدّال عليها يحكم بعدمها. (١)

هذه عمدته كلمات المحقّقين المتأخّرين فى الجواب عن تفصيل الميرزا القمى رحمه الله.

النظر فى أجوبه المتأخّرين

وهذا تلخيص ما أجابوا به والنظر فى ذلك:

١. إنّ إحتمال وجود القرائن ساقط عند العقلاء.

وفيه: أنّه قد ظهر تماميه سقوط الإحتمال فى مثل الأقارير والوصايا ونحوها؛ لعدم وقوع الضياع، ولو احتمل اندفع بالأصل.

أمّا فى الروايات عن الأئمه، فالضّياح لبعضها والتقطيع قطعى، فكيف تدفع الإحتتمالات؟ فلو دوّن كتاب فى القانون وعلم بضياع أوراقٍ منه، فهل من بناء العقلاء الإعتداد على هذا الكتاب الناقص مع احتمالهم بكون عدّه من القرائن فى تلك الأوراق الضائعه، أو أنهم يتوقّفون؟

٢. إنّ فى كلّ كلام إرادات، فلو شكّ فى الإراده الإستعماليه، أى فى إرادته

المتكلّم المعنى الموضوع له اللفظ، فإنّه يحمل على معناه فى تلك اللّغه، من جهه

ص: ٣٢

أنَّ أهل اللسان تابعون لقانون الوضع، وأنَّ المتكلِّم ينظر إلى اللفظ بالنظر الطريقي إلى المعنى، فالغلط من المتكلِّم أو إرادته المعنى المجازي، مندفعان بالأصل.

وهناك إرادته تفهيمية، بمعنى أنَّ مقتضى الأصل أن يكون المتكلِّم المستعمل للفظ في معناه في مقام التفهيم لتمام المراد، ولو لم يأت بما يبيِّن ذلك يلزم نقض الغرض.

فتصل النوبه إلى الإرادة الجديَّة، فهل أنَّ المعنى الموضوع له اللفظ والمراد تفهيمه للمخاطب، هو المراد الجدِّي للمتكلِّم أو لا؟ الأصل تعلق الإرادة الجديَّة بالمعنى الموضوع له لا غيره.

ثم إنَّ هذه الإرادات في الكلام غير مختصَّة بالمقصود بالإفهام، بل غيره أيضا يجرى تلك الاصول في الكلام الواصل إليه، ويتم له ظاهر الكلام كالمقصود بالإفهام. نعم، قد يكون الكلام محفوفًا بقرينه حالته يعتمد عليها المقصود بالإفهام، لكنَّ الإرادات المذكورة لا يفرِّق فيها بين المقصود به وغيره.

وفيه: إنَّه وإنَّ تمَّ في الإرادات على ما ذكر، لكنَّ محلَّ البحث هو الكلام المعتمد فيه على القرائن المنفصلة، مع العلم بضياح قسم من الكلام يحتمل وجودها فيه، فالأخذ بالإرادات في مثله أوَّل الكلام.

٣. إنَّ الخطابات الشرعيَّة كلُّها من باب «إياك أعنى واسمعى يا جاره». فليس المخاطب وحده المقصود بالإفهام، بل وغيره إلى يوم القيامة.

وفيه: صحيح أنا أيضا مكلفون بالأحكام المشتمل عليها الخطابات، لكنَّ هل يمكن لنا الأخذ بها مع الإحتمالات الموجوده؟

٤. إن الخطابات الشرعيه كلها عموميه، والكُل مقصودون بالإفهام.

وفيه: إنّه أول الدعوى.

٥. إن المخاطب هو المقصود بالإفهام، لكنّه لما يروى الكلام ينقله مع القرائن المؤثره فى فهم المراد، فيصير المنقول إليه مقصودا بالإفهام كالمخاطب بالكلام.

وتوضيح ذلك:

إنّ الراوى الأول للزوايه _ والمفروض وثاقته _ لما نقلها إلى الراوى الثانى ساكتا عن ذكر القرينه، كان سكوته دليلاً على عدم وجودها، وأصبح الثانى مقصودا بالإفهام، وهكذا الحال فى جميع الوسائط حتّى ينتهى إلى مصنّفى الجوامع الحديثه، وبذلك يكون الناظر فيها مقصودا بالأفهام.

وعلى الجملة، فإنّ الأخبار قد وصلت إلينا يدا بيد، وكلّ طبقه من الرواه لها مقصوده بالإفهام.

وفيه: أنّ هذا الوجه إنّما يفيد لإثبات اتصال الأسانيد وكوننا مقصودين بالإفهام وأنها حجّه بالنسبه إلينا كغيرنا من الزوايه للأخبار فى مختلف الطبقات، فالإشكال مندفع من هذه الناحيه، ولكنّ المفروض ضياع قسم من الأخبار وعدم وصوله إلينا، مع احتمال وجود القرائن فيما ضاع... بل إنّ الشيخ _ رحمه الله _ قد ذكر: أنّه لا يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا بها، (١) فكيف يدعى أنّا كالمخاطبين فى الإفهام؟

ص: ٣٤

١-١. فرائد الأصول: ٤١.

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

٦. إنّ احتمال وجود القرائن في القسم الضّائع، إنّما يضّرّ بالوصول إلى المراد، أمّا بالإحتجاج بما صدر عنهم، فلا، لأنه بمجرد وصول الخطاب يجوز الإحتجاج به، كما هو الحال بين الموالى والعييد.
وفيه:

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

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، فإنّه مع احتمال وجود المخيّص والمقيّد في القسم الضّائع من الخطابات، كيف يتمّ الإحتجاج؟ بل المرجح حينئذٍ هو الإحتياط، لا الأخذ بظاهر العام المفيد للإباحة مثلاً.

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

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

فإن قيل: نأخذ بما بأيدينا من باب رفع العسر والحرّج.

قلنا: أدلّه رفع العسر والحرّج نافيه للتكليف لامشّرع. على أنّ الكلام في حجّيه العمومات والإطلاقات التي بأيدينا مع وجود الإحتمال المذكور، وأدلّه رفع

العسر والخرج لاربط لها بحجيه العمومات والإطلاقات؛ لأنّ ذلك من أحكام الوضع وظواهر الألفاظ.

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

قال الاستاد:

والتحقيق أنّ يقال: إنّ العمده في كلام الميرزا هو ضياع قسم من الأحكام واحتمال وجود القرائن المنفصله فيها. وأمّا التقطيع، فالمفروض صدوره من أهل الفنّ في الفقه والحديث، وأنهم إنّما فعلوا ذلك بحيث لا يضرّ بالظواهر. وأمّا القرائن العقلية، فاحتمال وجودها منفي بالأصل.

فالعمده هو الضياع، لكنّ القدر المتيقّن من الضياع هو كتب ابن أبي عمير، وقول الشيخ: «لا يبعد أن يكون ما اختفى علينا أكثر»، غير مسموع أصلاً... نعم، الضائع كتب ابن أبي عمير، وهي ٩٤ كتاباً، ولو احتمل ضياع غيرها من الكتب فإنّه يدفع بالأصل. لكنّ المهمّ هو أنّه _ لَمَّا سجن ابن أبي عمير في عهد المأمون لإبائه عن قبول القضاء، وقد قيل إنّ كان في السجن ١٧ سنه، وكانت الكتب عند أخته، فوقع عليها المطر أو ضاعت بسببٍ آخر، _ كان من فضل الله سبحانه ولطفه أنّ لم تضع الروايات، فإنّ للشيخ في الفهرست أربعة طرق، ينتهي بعضها إلى نوادر ابن أبي عمير، والبعض الآخر إلى كتبه. ويقول الشيخ في الفهرست: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان و فلان... (١).

فجميع روايات ابن أبي عمير في كتبه وغير كتبه موجوده عند الشيخ،

ص: ٣٦

١-١. الفهرست: ٤٠٥.

يرويهما بطرقه المعتمده. وواحد منها طريقه عن الصّيدوق عند والده ومحمّد بن الحسن بن الوليد عن سعد والحميري عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير.

وعلى الجملة، فإنّه ليس المعلوم ضياعه إلاّ كتب ابن أبي عمير، وهي جميعا موجوده في رواياتنا، والحمد لله. وعلى ما ذكر، فإنّه لا يصل الأمر إلى الإنسداد.

أقول:

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

كلام السيّد الاستاذ

والحقّ هو أن التفصيل في حجّيه الظواهر بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد، تفصيلٌ متينٌ لا بدّ من الإلتزام به. فإنّ الملاك الذي قرّبنا به حجّيه الظواهر يختصّ بمن قصد إفهامه، وذلك: أنّ المتكلّم إذا كان في مقام بيان مراده الواقعي، فإنّ مراده خلاف ظاهر كلامه الذي يتعارف الحكاياه به عن مدلوله من دون نصب قرينه معلومه للمخاطب، خلاف فرض كونه في مقام التفهيم.

وهذا المحذور إنّما يتأتّى بالنسبه إلى من قصد إفهامه، أمّا من لم يقصد إفهامه فلا يتأتّى المحذور بالنسبه إليه؛ إذ لا خلف في إرادته خلاف ظاهر كلامه مع نصب قرينه لم يعلمها من لم يقصد إفهامه وعلمها من قصد إفهامه. وعليه، فلا يمتنع أن ينصب المتكلّم قرينه لا يعرفها سوى من قصد إفهامه. كما لا يخفى.

فلا يمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتجّ بكلام المتكلّم على تعيين مراده؛ إذ لعلّه

نصب قرينه خفيه عليه علمها المخاطب فقط. (١)

فإن محل النزاع هو الخطابات الصادره من الموالى إلى العبيد، والأخبار الوارده عن النبى وآله المعصومين _ عليهم السلام _ ، ونحو ذلك مما هو مورد الإبتلاء، لا فى تعيين مراد المتكلم فى كلامه. وبعبارة أُخرى، فإن مورد التفصيل فى كلامه _ قدس سرّه _ لو فرض وجوده أخصّ ممّا ذهب إليه المحقق القمى.

وهذا تمام الكلام فى المقام الثانى.

المقام الثالث فى تفصيل الأخباريين

إشاره

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

قال:

وأقوى ما يتمسك على ذلك وجهان، أحدهما: الأخبار المتواتره المدعى ظهورها فى المنع عن ذلك. والثانى: إنا نعلم بطزو التقييد والتخصيص والتجوّز فى أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور.

ثم أجاب عن الوجهين بالتفصيل، كما ستعلم. (٢)

ص: ٣٨

١- ١. منتقى الأصول ٤ / ٢١٥ _ ٢١٦.

٢- ٢. فرائد الأصول: ٣٤_٣٨.

وأما المحقق الخراساني، فقد قال في الكفاية:

لا- شبهه في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة... ولا- فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين، وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجّيه ظاهر الكتاب... (١).

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

١. اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به.

٢. عدم وصول الأفكار إلى فهم الكلام الإلهي؛ لاحتوائه على مضامين شامخه.

٣. وجود المتشابه فيه.

٤. العلم الإجمالي بطرّو التخصيص والتقييد على ظواهره.

٥. شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى.

٦. وقوع التحريف في ألفاظه.

ما يستدلّ لهذا التفصيل

ونحن نذكر هذه الوجوه ونتكلّم عليها:

الوجه الأوّل:

إنّهم استدّلوا برواياتٍ ظاهرها اختصاص فهم القرآن بالنبي والمعصومين من أهل بيته عليهم السّلام،

* كقول الإمام أبي جعفر الباقر _ عليه السّلام _ لقتاده لما دخل عليه:

ص: ٣٩

١- ١. كفاية الأصول: ٢٨١.

أنت فقيه أهل البصره؟

فقال: هكذا يزعمون.

فقال: بلغني أنك تفسر القرآن.

قال: نعم...

قال: يا قتاده، إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسّرت من الرجال، فقد هلكت وأهلك.

يا قتاده _ ويحك _ إنما يعرف القرآن من خوطب به. (١)

* وعن أبي عبد الله _ عليه السلام _ أنه قال لأبي حنيفة:

أنت فقيه أهل العراق؟

قال: نعم.

قال: فبأي شيء تفتيهم؟

قال: بكتاب الله وسنة نبيه.

قال: يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حق معرفته؛ وتعرف الناسخ من المنسوخ؟

قال: نعم.

قال: يا أبا حنيفة، قد ادّعت علما _ وملكك _ ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم. وملكك، ما هو إلا عند الخاص من ذريته نبينا _ صلى الله عليه وآله _ وما ورثك الله من كتابه حرفاً. (٢)

ص: ٤٠

١- ١. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٨٥، كتاب القضاء الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٢٥.

٢- ٢. وسائل الشيعة ٢٧ / ٤٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، رقم ٢٧.

والروايات في الباب السادس من أبواب صفات القاضي، وقد ادعى صاحب وسائل الشيعة تواترها(١).

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

الجواب

وقد أجاب في الكفاية(٢) عن هذا الوجه بما هو تلخيص لما ذكره الشيخ، من أن المراد بتلك الأخبار اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته بهم _ عليهم السلام _؛ بداهة أن فيه ما لا يختص بهم كما لا يخفى. وردع أبي حنيفة وقتاده عن الفتوى به، إنما هو لأجل الإستقلال في الفتوى، لاعتن الإستدلال بظاهره مطلقاً، ولو مع الرجوع إلى رواياتهم....

والحاصل: أن في القرآن الكريم جهة تختص بالنبى وآله المعصومين، فهم بتلك الجهة نفس القرآن، لا- يفارقهم ولا يفارقونه، لكن القرآن جهة الرحمانية العامة، فكما أن فهم المتشابهة يختص بالنبى وآله، ففي فهم المحكم يشاركهم غيرهم من أهل اللسان. هذا أولاً.

وثانياً: روايات عرض الأخبار على القرآن.(٣)

والأخبار الآمره بأخذ ما وافق القرآن من المتعارضين.(٤)

ص: ٤١

١- ١. وسائل الشيعة ٢٧ / ١١ _ ٢٠٩.

٢- ٢. كفاية الأصول: ٢٨٣.

٣- ٣. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١٢، ١٥، ٢٩.

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

وما ورد في الشروط، من أن المؤمنين عند شروطهم إلا ما خالف كتاب الله. (١)

وثالثا: الآيات الأمره بالتدبر ونحوه في القرآن، وهي كثيرة.

ورابعا: روايات الإرجاع إلى الكتاب مثل حديث الثقلين. (٢)

كل ذلك وغيره دليل على حجته ظواهر الكتاب.

أقول:

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

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

«يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي». (٣)

وثانيها: ما كان ظاهره مطابقا لمعناه، فكل من عرف اللغاه عرف معناها، مثل قوله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (٤) وقوله: «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ» (٥) وغير ذلك.

وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلاً، كقوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (٦) وقوله: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...» (٧)

ص: ٤٢

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

٢-٢. هو من الأحاديث المتواترة بين الفريقين. انظر أسانيد من طرق العامه في: نفحات الأزهار، الأجزاء ١ _ ٣.

٣-٣. سورة الأعراف: الآية ١٨٧.

٤-٤. سورة الأنعام: الآية ١٥١.

٥-٥. سورة يس: الآية ٢٠.

٦-٦. سورة البقرة: الآية ٤٣.

٧-٧. سورة آل عمران: الآية ٩٧.

ورابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد، ويمكن أن يكون كل واحد مراداً، فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول: إن مراد الله فيه بعض ما يحتمل، إلا بقول نبي أو إمام معصوم. (١)

الوجه الثاني

إن القرآن مشتمل على المضامين الشامخه والمطالب الغامضه العالیه التي لاتصل إليها أيدي أفكار أولى الأنظار غيرالراسخين العالمين بتأويله، مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شئ ، فألفاظ القرآن المحكمات بالنسبه إلينا بحكم المتشابهات؛ لعدم وجود السنجيه بيننا وبينها. إنه تعالى يقول في وصفه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». (٢) والملوث بالأوساخ لا يتمكن من فهم الكلام المقدس.

الجواب

وقد أجاب في الكفايه: بأن احتوائه على المضامين الغامضه لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنه للأحكام وحجيتها، كما هو محل الكلام. (٣)

وعلى الجملة، فإن قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (٤) ظاهر في معناه، وإن احتاج الصلاه والزكاه إلى التفسير والبيان في الكيفيه والمقدار وغير ذلك من الخصوصيات. وكذلك «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ

ص: ٤٣

١-١. التبيان في تفسير القرآن ١ / ٥ _ ٦، ملخصاً.

٢-٢. سورة الواقعة: الآيه ٧٩.

٣-٣. كفايه الأصول: ٢٨٣.

٤-٤. سورة البقره: الآيه ٤٣.

مِنْ قَبْلِكُمْ» (١) و«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٢) ونحو ذلك.

ولو كانت هذه الآيات غير ظاهره في معانيها لما أمرنا بعرض الروايات عليها.

الوجه الثالث

إنَّ في القرآن الآيات المتشابهات الممنوع عن اتباعها، وذلك يشمل الظاهر، ولا- أقلَّ من احتمال شموله؛ لتشابه المتشابه واحتماله.

الجواب

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

ونقل الشيخ في هذا الوجه عن السيّد الصّدر: أنَّ المتشابه كما يكون في أصل اللّغه، كذلك يكون بحسب الإصطلاح، مثل أن يقول أحد: «أنا أستعمل العمومات وكثيراً ما أريد الخصوص به من دون قرينه، وربما أخاطب أحداً وأريد غيره، ونحو ذلك»، فحينئذٍ لا- يجوز لنا القطع بمراده ولا- يحصل لنا الظنُّ به. والقرآن من هذا القبيل؛ لأنَّه نزل على اصطلاحٍ خاص، لا أقول على وضع جديد، بل أعمّ من أن يكون ذلك أن يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب.

قال: ومقتضى ذلك: عدم العمل؛ لأنَّ ما صار متشابها لا يحصل الظنُّ بالمراد منه...

ص: ٤٤

١- ١. سورة البقره: الآيه ١٨٣.

٢- ٢. سورة آل عمران: الآيه ٩٧.

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

قال: ثم إنّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات، ممنوع: بأنّ المتشابه لا يصدق على الظواهر، لا لغّه ولا عرفاً، بل يصحّ سلبه عنه. (١)

الوجه الرابع

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

الجواب

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

قال في الكفاية: مع أنّ دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عمّا يخالفه لظفر به، غير بعيدة. (٢)

ص: ٤٥

١-١. فرائد الأصول: ٣٨.

٢-٢. كفاية الأصول: ٢٨٣.

إن مقتضى الأخبار الناهية عن التفسير بالرأى فى كتب الفريقين هو عدم العمل بالظواهر؛ لأنّ حمل الكلام الظاهر فى معنى على أنّ ذلك المعنى هو المراد، من التفسير بالرأى.

الجواب

أولاً: اللفظ الظاهر هو الذى لا إبهام فى دلالاته على معناه ولا قناع له، والتفسير هو كشف القناع ورفع الغطاء، فكيف يكون الأخذ بالظاهر من التفسير؟

وثانياً: لو سلم، فالمنهى عنه ليس التفسير، بل التفسير بالرأى، أى الاعتبار الظنى الذى لا اعتبار به.

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

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

الوجه السادس:

دعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فى القرآن إمّا بإسقاط أو تصحيف، كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار، فكلّ آية يراد الأخذ بظواهرها يحتمل وقوع التحريف فيها، فتسقط الظواهر عن الحجّية.

وقد أجابوا عن هذه الدعوى:

قال الشيخ: إن وقوع التحريف في القرآن _ على القول به _ لا- يمنع من التمسك بالظواهر؛ لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك. مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهه غير المحصوره. مع أنه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره أمكن القول بعدم قدحه؛ لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر غير المتعلقه بالأحكام الشرعيه العمليه التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب. (١)

وفي الكفايه: هذه الدعوى غير بعيدة، إلا أنه لا يمنع عن حجته ظواهره؛ لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سلم، فلا- علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات، غير ضائر بحجته آياتها؛ لعدم حجيه ظاهرها سائر الآيات. والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجه، وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى.

نعم، لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخل بحجته؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذٍ وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله. (٢)

أقول

وملخص الكلام: أن التحريف _ بمعنى النقصان _ على القول به، لا- يمنع من انعقاد الظهور للآيات؛ لما ذكروا من الوجوه، مضافاً إلى الروايات الآمره بعرض

ص: ٤٧

١- ١. فرائد الأصول: ٤٠.

٢- ٢. كفايه الأصول: ٢٨٥.

الأخبار على القرآن وما دلّ على ردّ كلّ شرطٍ خالف الكتاب والسنة، فإنّ تلك الروايات قد صدرت عن الأئمة المتأخرين زمانا على التحريف المفروض، فلولا- ظهور الآيات في معانيها لما تمّ عرض الأخبار عليها، فيعلم منها أنّ التحريف غير قادح في انعقاد الظهور.

لكنّ المهمّ هو البحث عن أصل قضيه التحريف، وأنّ أوّل من قال به هم العامّة، وكتبهم مشحونه بما هو ظاهر في نقصان القرآن عن غير واحدٍ من كبار الصّحابه الذين يقتدون بهم. نعم، قال به نفر من الخاصّه. (1)

ثم إنّه قد ذكر صاحب الكفايه والمحقّق العراقي (2) بأنّ القول بنقصان القرآن لا يمنع من التمسك بآيات الأحكام؛ لعدم العلم بوقوع التحريف فيها، ومجرّد الاحتمال لا يؤثّر. على أنّه لو فرض العلم الإجمالي بسقوط شيءٍ منها، فإنّه بخروج بعض الأطراف لا- يكون منجزا. وعلى هذا المبني، قال المحقّق الخراساني في المعلوم بالإجمال الحكمي: بأنّ العثور على بعض المقتيّيات والمخصّصات يوجب انحلال العلم فيما لو كان المقدار المعثور عليه مساويا للمقدار المعلوم بالإجمال أو قريبا منه. (3)

أقول:

وتحقيق المطلب هو: إنّ العلم الإجمالي تاره: يكون مانعا عن جريان

ص: ٤٨

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

٢-٢. كفايه الأصول: ٢٨٥، نهايه الأفكار ٣ / ٩١.

٣-٣. كفايه الأصول: ٣٤٦.

الأصل اللفظي، كالعلم الإجمالي بتخصيص أحد العامين، حيث لا تجرى أصاله العموم بالنسبه إليهما. وأخرى: يكون مانعا عن جريان الأصل العملي، كما لو علم إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين. فإن كان من قبيل الثاني، فلا يجرى الأصل العملي للزوم المخالفه العمليّه والترخيص في المعصيه، وإن كان من قبيل الأول، فلا يجرى الأصل وإن لم تلزم المخالفه العمليّه.

لكنّ الخروج عن محلّ الإبتلاء إنما يؤثر في الحكم التكليفي؛ لأنّه الذي يدور مدار كون المتعلّق مقدورا للمكّلف وموردا للإبتلاء له، بناءً على اشتراط كونه مورداً لذلك بالإضافة إلى كونه مقدورا له. وأمّا في الأصل اللفظي، فإنّ السيره قائمه على عدم جريان الأصل، لأنها كاشفه، ومع العلم الإجمالي بالخلاف _ سواء كان أحد الأطراف خارجا عن محلّ الإبتلاء أو لا _ تسقط الكاشفيته عن المراد.

فظهر الفرق بين مورد الأصل العملي والأصل اللفظي.

تكميل

قال في الكفايه:

ثم إنّ التحقيق أنّ الإختلاف في القراءه بما يوجب الإختلاف في الظهور مثل «يَطْهَرُونَ»^(١) بالتشديد والتخفيف، يوجب الإخلال بجواز التمسك والإستدلال؛ لعدم إحراز ما هو القرآن الكريم، ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الإستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها لكنّه ممّا لا أصل له، وإنّما الثابت جواز القراءه بها، ولا ملازمه بينهما كما لا يخفى. ولو فرض جواز الاستدلال بها،

ص: ٤٩

فلا وجه لملاحظه الترجيح بينها، بعد كون الأصل فى تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجّيه فى خصوص المؤدى... (١).

أقول:

أمّا بناءً على القول بتواتر القراءات السبع، فكلتا القراءتين قرآن، فيقع التعارض من حيث الدلاله، فإنّ أمكن الجمع الدلالى أخذ به، وما نحن فيه كذلك؛ لأنّ إحداهما نصّ فى جواز الوطى بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، والأخرى ظاهره، فترفع اليد بنصوصيه قراءه التخفيف عن ظهور قراءه التشديد، ويكون الحكم هو الجواز على كراهيه.

وأمّا بناءً على عدم تواترها، وأنّ الأدله لا تفيد إلا جواز القراءه على طبقها، فإنّ قلنا: بأنّ جواز القراءه يستلزم جواز الإستدلال، بمعنى أنّ جوازها يكشف عن الطريقيه، فكذلك؛ لأنّهما حينئذٍ دليلان متعارضان. وإنّ قلنا: بعدم جواز الإستدلال، كان مقتضى القاعده هو الإجمال من حيث الإستدلال، وإنّما يجوز القراءه بكلّ منهما فقط.

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

إنّ المقام من صغريات كبرى العام الأزمانى الذى خرج من تحته فردّ من أفراده فى برهه من الزمان، فهل يستصحب حكم الزمان الخارج أو يتمسك بالعام؟

ص: ٥٠

لقد خرج الحيض من تحت «نِسَاءُكُمْ حَزْتُ لَكُمْ فَاتُّوا حَزَّتْكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ»، ثم لما انقطع الدم ولما تغتسل المرأة، يتردد الأمر بين البقاء تحت العام واستصحاب حكم زمان الحيض.

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

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

ولا يخفى أيضا: أنّ هذا البحث مبني على أن يكون المراد من «يَطْهُرَنَّ» بالتخفيف هو الطهاره من الدم، أمّا إذا كان المراد الطهاره من الحدث _ أي الإغتسال _ فلا فرق بين القراءتين في المدلول ولا بحث.

هذا، بالإضافة إلى أن في ذيل الآيه قوله «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأَتُوهُنَّ...» فإنّه إذا كان المراد من «يَطْهُرَنَّ» هو الطهر من الحيض لا من الحدث، لم يكن للآيه مع ملاحظه الذيل معنى _ إلاّ إذا حمل «تَطَهَّرْنَ» على معنى غَسَلَ الْمَوْضِعَ لَا الْإِغْتِسَالَ _ وذلك لأنه يقتضى أن يكون انتهاء أمد الحرمة الطهاره من الحيض لا الإغتسال، ويكون جواز الوطى من حين الإغتسال إن كان المراد من «تَطَهَّرْنَ» هو الإغتسال. وهذا غير معقول.

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

لقد تقرّر في محلّه أنّه مع إحراز انفصال المخصّص عن العام _ وكذا المقيد

عن المطلق _ لا يسرى الإجمال من المخصّص إلى العام ولا يضرّ بحجّيته؛ لأنه _ مع الإنفصال _ تامّ الظهور، وحيث لا مزاحم له فهو تامّ الحجّيه، وعليه، فلا مانع من التمسك بالعام.

إلا أنّ المقام ليس من هذا القبيل، لكون المخصّص المجمل متّصلاً بالعام، قال تعالى «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ... حَتَّى يَطْهُرْنَ فَمَاذَا تَطْهُرْنَ... * نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتِ شِئْتُمْ» فلا ينعقد الظهور لـ «أَنْتِ شِئْتُمْ» في العموم، إلا أن يثبت نزول الآيتين منفصلتين.

ومع التنزّل، فهل يمكن إجراء إستصحاب المخصّص؟

إنّ التمسك بالإستصحاب منوطٌ بأن يكون الخارج بالتخصيص من الأحوال لا المقومات والقيود، وإلا فالموضوع متعدّد، بل لا يجرى مع الشكّ أيضاً، لأنه يكون من التمسك بدليل الإستصحاب في الشبهه الموضوعيه.

وعليه، فإنّ إستصحاب حرمه وطى المرأه إلى زمان الإغتسال، يتوقف على أن يكون المتغيّر حالاً وبمجرّد احتمال كون «الحيض» مقوماً لموضوعه الموضوع لحرمة الوطى، لا يجرى الإستصحاب.

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

حجیه قول اللغوی

اشاره

ص: ۵۳

قال في الكفايه: قد عرفت حجتيه الكلام في تعيين المرام. فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا، فلا- كلام، وإلا، فإن كان لأجل احتمال وجود قرينه، فلا خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى. فافهم.

وإن كان لاحتمال قرينته الموجود... الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمع. وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغه أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضى عدم حجتيه الظن فيه، فإنه ظن في أنه ظاهر ولادليل إلا على حجتيه الظواهر.

نعم، نسب إلى المشهور حجتيه قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع. (١)

ثم إنه استدلل للقول بحجتيه قول اللغوي:

١. باتفاق العلماء.

ص: ٥٥

٢. بل العقلاء... .

٣. وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك.

ثم أجاب عن هذه الوجوه... .

ما يستدل به لحجته قول اللغوي

أقول:

أما إجماع العلماء، فهو تاره: قولي، وأخرى: عملي.

فإن أريد الأول: ففيه: أن المنقول منه ليس بحجته، على أنه غير محقق؛ لعدم تعرض القدماء لهذا الأمر. والمحصّل منه غير حاصل، ومع التسليم يحتمل كونه مدركياً.

وإن أريد الثاني، ففيه: أن العمل مجمل، فعمل مراجعتهم للغة هو لتحصيل الوثوق بأوضاع الألفاظ، وحينئذ يسقط الإستدلال. هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا أن مراجعتهم لأهل اللغة هو من جهه حجته قول اللغوي، فإنه يحتمل أن يكون مبني عملهم أحد الوجوه الآتية، فلا يكون إجماعهم دليلاً مستقلاً.

وأما السيرة العقلية. فتاره: يتفق العقلاء على العمل بقول اللغوي من جهه كونه كاشفاً عن المعنى الموضوع له اللفظ. وأخرى: من جهه كون اللغوي من أهل الخبرة.

فإن أريد الأول، فإن الاتفاق من العقلاء على مراجعه أهل اللغة موجود،

ص: ٥٦

لكنها ليست من باب التعبد بقول اللغوى، بل إنها من أجل تحصيل الوثوق بالمعنى. ومع التنزل، فلا أقل من الإحتمال، وهو كاف لسقوط الاستدلال بالسيرة. هذا أولاً.

وثانياً: إن الاستدلال بهذه السيرة موقوف على الإمضاء، وهل كانت السيرة هذه موجودة في زمن المعصوم حتى تمضى؟ فيه تأمل.

وإن أريد الثانى _ وهو رجوع العقلاء إلى أهل اللغه من باب الرجوع إلى أهل الخبره _ فلا يتم الاستدلال به، إلا إذا ثبت أخذ العقلاء بقول اللغوى مطلقاً، أى وإن لم يحصل الوثوق بالوضع من قوله، وهذا أول الكلام، فقد قيل: بأن رجوعهم إلى أهل اللغه هو من جهه كون قولهم طريقاً لتحصيل الوثوق، ولا تعبد في السيره العقلائيه كما هو معلوم، وحينئذ يسقط الاستدلال.

لكن قد ينقض ذلك بمسأله حجته الخبر، ودليلها السيره العقلائيه كذلك، فإنهم يرتّبون الأثر على خبر الثقة، سواء أفاد الوثوق أو لا؟ فما ذكره المحقق العراقى (1) وغيره، مشكل.

توضيحه: أنه تارة: يحصل الوثوق بالخبر، فيرتّب عليه الأثر من باب الوثوق والإطمينان الذى هو حجه عقلائيه، وأخرى: يحصل الوثوق بالمخبر، فيتبع خبره. والمخبر عن حسّ يحصل الظنّ النوعى بخبره، فيعتبر وإن لم يحصل الوثوق الشخصى، وأهل الخبره كذلك، فإن العقلاء يعتبرون قول من كان ثقّه وكان بصيراً فى فنّه، ويجعلونه طريقاً نوعياً إلى الواقع ويلغون احتمال الخلاف، كما فى

ص: ٥٧

خبر الثقة. فليس الرجوع إليهم من باب تحصيل المقدمه الإطمينانيه، وليس تعديدا صرفا، بل هو من جهة الملاك المذكور الموجود في خبر الثقة أيضا.

وأشكل أيضا: بأنّ السيره العقلانيه القائمه على الرجوع إلى أهل اللغه من باب الرجوع إلى أهل الخبره، لا يعتبر بها ما لم تمض من الشارع، لكنّ اتّصالها بزمنه غير معلوم.

وفيه: أنّه إن أُريد إحراز الإتّصال في كلّ موردٍ موردٍ، فالإشكال وارد، وأمّا إن كان الملاك عباره عن الخبرويّه، وكون العمل على الرجوع إلى أهل الخبره كليّه، فالإشكال غير وارد. والظاهر هو الثاني، كما يؤخذ بخبر الثقة في جميع الموارد مع عدم وجود المعصوم في بعضها.

وتلخّص: إنّ كان الإستدلال بالسيره العقلانيه على الرجوع إلى اللغوى من باب كونه من أهل الخبره، كان للإستدلال وجه. إلا أن يقال: بأنّ اللغوى ليس من أهل الخبره بأوضاع الألفاظ، وسيأتي مزيد الكلام على ذلك. فتأمل.

هذا تمام الكلام على الوجه الثلاثه.

وجه أخرى للحجبه

الوجه الأوّل

إنّ إخبار اللغوى عن معنى اللفظ إخبار عن الموضوع، فيكون صغرى لما يدلّ على اعتبار خبر الثقة مطلقا. أي في الأحكام والموضوعات معا.

ص: ٥٨

وهذا الوجه يتوقف على تماميه امور:

الأول: جريان أدلّه حجّيه خبر الثقة فى الإخبار عن الموضوعات.

وهذا هو المختار _ كما سيأتى إن شاء الله _ من جهه عدم الفرق فى السيره بين الإخبار عن الحكم أو الموضوع.

الثانى: أن لا تكون السيره المذكوره مردوعه.

وأما خبر مسعده بن صدقه: «الأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيئه»؛^(١) فقد قيل: إنّ المراد من «البيئه» هو المعنى اللّغوى، أى ما يبين الشئ، لا المعنى الإصطلاحى وهو شهاده العدلين.^(٢) وعليه، فخير الثقة اللّغوى أيضا مبيّن، فالسّيره غير مردوعه.

الثالث: أن يكون خبر اللّغوى مندرجا فى أدلّه حجّيه خبر الثقة.

وذلك: لأن موضوع تلك الأدلّه هو خبر الثقة الواحد عن حسّ، فإن كان خبر اللّغوى كذلك، شملته تلك الأدلّه، وإن كان عن حدسٍ فلا. فإن كان مستند اللّغوى فى إخباره عن مفهوم اللفظ هو تبادره منه عند أهل اللسان، فهو حسّى، وإن كان عباره عن إعمال قواعد تشخيص الحقيقه عن المجاز كصحّ الحمل وعدم صحّته، فشمولها مشكل، للخلاف فى كون صحه الحمل _ مثلاً _ علامه للحقيقه. ولو شك فى مستند إخباره أنه حدسى أو حسّى، فالأصل كونه حسّياً.

ص: ٥٩

١- ١. وسائل الشيعه ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، رقم ٤.

٢- ٢. دراسات فى علم الأصول ٣ / ٢٥٠.

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

وهذه المقدمه ضروريه، إلا على مبنى السيد المرتضى _ رحمه الله _ القائل بأصالة الحقيقه فى الإستعمالات.(1)

وإنما يحتاج إلى هذه المقدمه من جهه أن من اللغويين من ينص على أنه لا يذكر إلا المعنى الحقيقى، ومنهم من ينص على أن المعنى الأول من المعانى التى يذكرها للفظ هو المعنى الحقيقى، وقد نسب هذا إلى صاحب القاموس، ومنهم من لا يلتزم بذلك.

فإن كان المخبر من القسمين الأولين، أمكن الاستدلال بإخباره، أما الثالث فلا، إذ لا علم لنا فى هذه الحاله بالمعنى الحقيقى من بين المعانى التى يذكرها للفظ. أللهم إلا- أن يقال: بأن طبع الحال ومقتضى المقام أن يكون بصدد المعانى الحقيقيه للألفاظ، وهذا شأن اللغوى، فيكون المعنى المذكور أولاً هو المعنى الحقيقى، ويكون ما عداه من المعانى مجازات ذكرها للإحتياط على اللغه. فإذا كان هذا مقتضى حال اللغوى، فمن نص على أن دأبه ذلك، فقد نص على ما يقتضيه الإطلاق، كالتنصيص على إرادته النقد الرائج فى البلد فى المعامله مع اقتضاء الإطلاق ذلك دون غيره.

وإذا تمت المقدمات هذه، أشكل القول بعدم حجتيه قول اللغوى.

ص: ٦٠

١- ١. الذريعه إلى أصول الشريعة ١ / ١٣.

إلا أن يناقش في ظاهر الحال المذكور في مقدمه الرّابعه؛ لأنّ العقلاء لا يعتبرون بمثل هذا الظهور.

ولو وصلت النوبه إلى التوقف، لا- يكون قوله حجّه؛ لعدم وجود الحجّه على كونه بصدد بيان المعنى الحقيقي؛ لأنّ ظاهر حاله ذكر موارد الإستعمال.

الوجه الثاني

قانون الإنسداد، فكما يقال بالنسبه إلى الأحكام الشرعيّه بأننا: نعلم إجمالاً- بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة، وأنها غير مهمله، وإجراء البراءه يستلزم الإهمال وهو قطعيّ البطلان، والإحتياط موجب للعسر أو اختلال النظام، فتصل النوبه لامحاله إلى الإمتثال الظنّي؛ لأنّ الشكّ والوهم مرجوحان، فيكون مطلق الظنّ حجّه ويلزم الأخذ به، وهذا هو الإنسداد.

كذلك نقول هنا بأنّه: لا شبهه في ابتلائنا بمعانٍ وردت فيها أحكام شرعيّه، لكنّ المعاني غير واضحه، فإن أجرينا البراءه، فقد خالفنا العلم الإجمالي، وإن أردنا العمل بالإحتياط لزم العسر، والشكّ والوهم مرجوحان، فلا بدّ من الأخذ بقول اللّغوى المفيد للظن، فقوله حجّه.

الكلام عليه

قال في الكفايه:

وكون موارد الحاجه إلى قول اللّغوى أكثر من أن يحصى؛ لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإنّ

ص: ٦١

كان المعنى معلوماً في الجملة. لا يوجب اعتبار قوله مادام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

ومع الإسناد، كان قوله معتبراً، إذا أفاد الظن، من باب حجته مطلق الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم، لو كان هناك دليل على اعتباره، لا- يبعد أن يكون إسناد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمه لا العلة. (١)

أقول:

إنّ ما ذكره _ رحمه الله _ وإن كان وجهها وجيها يصلح لأن يحلّ أصل المشكله، ولكنّه ليس جواباً عن الإستدلال.

وأجاب الشيخ _ رحمه الله _ بما حاصله: أنّ ابتلائنا في المفردات أقلّ قليل، مثل «الصّعيد» ونحوه «كالغناء». وأمّا في الهيئات، فمفاد قسم منها واضح بالتبادر مع أصله عدم القرينه، مثل ظهور هيئه «إفعل» في الوجود مثلاً، ومفاد قسم منها له ظهور في معنى ثانوي، مثل ظهور الهيئه المذكوره في الإباحه بعد الحظر... (٢)

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

وفيه:

أولاً: أنّ الموارد ليست بالقلة التي ذكرها. فالألفاظ غير الواضحه مفهوماً

ص: ٦٢

١- ١. كفايه الأصول: ٢٨٧.

٢- ٢. فرائد الأصول: ٤٦.

كثيره جدًّا، منها «الوطن» و«الإقامة» و«الغروب» و«الإعانة على الإثم» و«اليد» و«الكز»، وإجراء البراءة في مثلها غير صحيح. نعم، ما يكون مجملًا مردّدًا بين المتباينين مثل «القرء» قليل، ولا مانع من إجراء البراءة.

وثانيا: إنّ ما أفاده هنا ينافي ما ذكره في كتاب الطهارة(1) من أنّه قلّ لفظ كان موضوعا للحكم الشرعى وليس بمجمل. (قال) حتى لفظ «الماء» الذى هو من أوضح المفاهيم عند العرف.

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

فإن قيل: صحيح أنّه ليس في المستحب تنجيز عملى، لكنّ المشكله من

حيث الفتوى ونسبه الحكم إلى الشارع.

قلنا: لا- نجرى البراءة في المستحبات - إلا- فيما له جهه الشرطيّه -؛ لأنّ مقتضى البراءة الشرعيّه رفع الكلفه، ولا- كلفه في المستحبات، فتتخصر البراءة بالواجبات والمحرمات والوضعيّات من المستحبات كالذى له جهه شرطيّه، ومع خروج قسم من الأطراف بوضوح المراد منها بالقرائن، وأخذ القدر المتيقّن وإجراء البراءة عن الزائد، ينحلّ العلم الإجمالى.

والحاصل: أنّ تماميّه هذا الوجه يتوقف على لزوم المخالفه للعلم الإجمالى

ص: ٦٣

من التمسك بالبراءة، وهو أول الكلام. كما أن دعوى العلم ببطان جريانها عن الزائد في بعض الأطراف، أول الكلام.

تنبيه

الكلام المزبور ظاهر في أن المرجع في معاني الهيئات هو التبادر بضميمة عدم القرينه.

ولا يخفى أن في التبادر مسلكين، أحدهما: تبادر المعنى من حاق اللفظ، والآخر: تبادره مع الأصل المذكور. لكن علامة الحقيقة هي تبادره من حاق اللفظ.

والقول بالتبادر مع الأصل: إن كان للسيرة العقلية، من جهة أن الأصل عندهم عدم القرينه عند تردد المعنى المتبادر بين كونه من حاق اللفظ أو لوجود القرينه. ففيه: أن أصله عدم القرينه إنما تجرى بالنسبة إلى أصل الإرادة لا كيفيتها.

وإن كان لاستصحاب عدم القرينه. ففيه: إنه أصل مثبت.

وتلخص:

أن العمده في الاستدلال لحجته قول اللغوي وجهان:

١. حجته خبر الثقة في الموضوعات، فتشمله أدله حجته خبر الواحد الثقة.

٢. السيرة العقلية على الرجوع إلى أهل الخبرة، واللغوي خبير في اللغة.

أما الوجه الأول، فيتوقف على ثبوت وثاقه أئمه اللغة، ولا سبيل إلى إثبات ذلك.

على أن ابن دريد _ الذي قيل في حقه: إليه انتهى علم لغة العربيه(١) _ قد نصّ الأزهرى اللغوي على عدم وثاقته، وقال: وجدته سكران(٢)...

ص: ٦٤

١-١. قاله المسعودي في مروج الذهب ٤ / ٣٢٠.

٢-٢. معجم الأدباء ٦ / ٢٤٩٢، الرقم ١٠٢٩.

والكسائي قالوا: كان يشرب الشراب ويأتي الغلمان. (١)

وهذا الإشكال يقوى بناءً على اعتبار قول اللغوى من باب الشهاده؛ إذ يعتبر فى الشاهد العداله.

هذا بناءً على شمول أدلّه حجّيه خبر الثقة للإخبار عن الموضوعات إن كان إخباراً عن الحسّ أو شبهه. وأمّا لو تردّد الأمر بين كونه عن الحسّ أو الحدس، فإنّ ظهور حال المخبر يقتضى أن يكون عن حسّ لا عن حدس، ولكنّ إذا وجدناه يخبر عن حسّ أحياناً وعن حدسٍ اخرى، فالظهور يسقط... فلا بدّ من رعايه هذه الامور فى قول اللغوى.

ثم إنّه لو شكّ فى ما أخبر به اللغوى أنّه المعنى الحقيقى أو المجازى، فعن السيّد المرتضى القول بأنّ أصله الإستعمال فى الحقيقه هى المرجع، وبها يثبت المعنى الحقيقى لدى الشكّ، (٢) بل ذكروا أنّ اللغويين أيضاً يعتمدون على هذا الأصل، ولذا يستشهدون بأشعار الجاهليين وكلمات العرب لتعيين المعنى الحقيقى.

ولمّا كان هذا الأصل من البطلان بمكان، فالإخبارات المستنده إليه كلّها ساقطه.

فظهر أنّه لو سلّم صغرى وثاقه أهل اللغة، فالكبرى غير صحيحه.

وأما الوجه الثانى، وهو الظاهر من كلمات المتأخرين، ففى كلام العلامة فى

ص: ٦٥

١- ١. معجم الأدباء ٤ / ١٧٤٧، الرقم ٧٥٣.

٢- ٢. الذريعه إلى أصول الشريعه ١ / ١٣.

ذكر الخليل بن أحمد الفراهيدي: «قوله حجّه في الأدب» (١) وهذا ظاهر في أنّه حجّه من باب كونه من أهل الخبره، ولو كان من باب الوثاقه لقال «ثقه».

وفي الكفايه: أنّ وجه ذهاب الجلّ لولا الكلّ هو اعتقاد أنّه ممّا اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبره من كلّ صنعه فيما اختصّ بها. (٢)

فهو لا يعتبر وجدان اللّغوى لشرائط الشهاده؛ لأنّ قوله معتبر من باب خبرويّه، وبه صرح في حاشيه الرسائل (٣).

لكنّ الشيخ يعتبر وجدان اللّغوى لشرائط الشهاده، (٤) وتبعه في مصباح الاصول (٥) وأضاف أنّه مع وجدانها يعتبر بالنسبه إلى المعنى المستعمل فيه.

وأما العراقي (٦)، فيرى اعتبار قوله من باب الوثاقه لا خبرويّه، فأشكل:

أولاً: بأنّ خبر الثقة في الموضوعات ليس بحجّه، للردع عن السيره فيها بخبر مسعده بن صدقه. (٧) وثانياً: بأنّ اللّغوى إنّما يبيّن المعنى المستعمل فيه.

والتحقيق:

إنّ موضوع الأثر هو كيفيه الإستعمال لا المعنى المستعمل فيه؛ لأننا نريد

ص: ٦٦

١-١. خلاصه الأقوال: ١٤٠.

٢-٢. كفايه الأصول: ٢٨٧.

٣-٣. درر الفوائد في حاشيه الفرائد: ٩٥.

٤-٤. فرائد الأصول: ٤٦.

٥-٥. مصباح الأصول ٢ / ٣١.

٦-٦. نهايه الأفكار ٣ / ٩٥.

٧-٧. تقدّم تخريجه.

العثور على المعانى الحقيقيه حتى نحمل ألفاظ الكتاب والسنة عليها من باب أصاله الحقيقه، فإذا ثبت حجيه قول اللغوى، فلا بد من ثبوته بالنسبه إلى ذلك، وعليه، فإذا كان شأن اللغوى بيان موارد الإستعمال، فلا أثر لجعل الإعتبار والحجيه لقوله، سواء توفرت فيه شرائط الشهاده أولاً. فما ذكره كله مخدوش.

ويرد على مصباح الأصول خاصه: أنه يرى حجيه قول الثقة فى الموضوعات، وأنه من باب الحس لا الحدس، فلا حجه إلى الشرائط من التعدد والعداله.

تعارض قول اللغويين

وبناءً على حجيه قول اللغوى، فلو تعارض قول لغويين فى مفهوم لفظ:

فإن كان دليل الحجيه هو الإجماع العملى، فهو لا يتحقق فى مورد التعارض.

وإن كان هو الظن الإسنادى، فكذلك.

ويقع التعارض إن كان الدليل هو أدله خبر الثقة أو قيام السيره العقلانيه على الرجوع إلى أهل الخبره، بقطع النظر عن الإشكال فى قيامها فى مورد التعارض.

قيل: يقدم قول المثبت على النافى؛ لأن المثبت يخبر عن العلم والنافى يخبر عن عدم العلم. (1)

ص: ٦٧

١- ١. نقله فى مفاتيح الأصول: ٦٣ عن السيد بحر العلوم.

وفيه:

أنّ النافي أيضا يخبر عن العلم.

فإنّ أمكن الجمع العرفي بين الخبرين أو الشهادتين فهو، وإلا يتساقطان.

إلا أن يقال: بالأخذ بقول الأخير منهما، فإنّه أرجح، فلا تصل النوبه مع وجود المرجح إلى التساقت. والدليل على الأخذ بقوله هو السيره العقلائيه. نعم، يتساقطان بناءً على كون الحجّيه من باب خبر الثقة.

فأئده الرجوع إلى اللغه

وأما بناءً على عدم حجّيه قول اللغوى، فما الفائدة من الرجوع إليه؟

إنّه لا- ملازمه بين عدم الحجّيه وعدم الفائدة، كما لا يخفى، لأنّ فى الرجوع إلى قوله يحصل الوثوق والإطمينان بالمعنى غالباً، فيلزم ذلك من باب المقدمه.

وقد ذكر لعدم الفائدة من الرجوع إليه: أنّه لا يخلو من أن يذكر للفظ معنى واحداً أو معنيين مثلاً:

فإن ذكر للفظ معنيين، احتمل الإشتراك، فنحتاج إلى القرينه، ومع عدم احتمالها، فأحدهما المعنى الحقيقى والآخر مجاز، فنحتاج إلى القرينه كذلك... فلا فائده للرجوع إليه فى صورته تعدّد المعنى.

وإن ذكر معنى واحداً، واحتمل أن يكون للفظ معنى آخر قد استعمل فيه كذلك، لم يكن فائده من الرجوع إليه مع الإحتمال المذكور.

ص: ٦٨

ولكن قد يقال:

أما في صورته تعدد المعنى، فالفائدة هي العثور على المعنى الجامع بين المعنيين، وأما في صورته وحده المعنى مع احتمال وجود مستعملٍ فيه غيره، فالإحتمال المذكور ساقط عقلاً، لأن المفروض اهتمام أهل اللغة بجمع المعاني المستعمل فيها ونقلها إلينا.

وتلخص: عدم الحجية، لكن في الرجوع إليه فائده.

وهذا تمام الكلام في حجته قول اللغوي.

ص: ٦٩

الإجماع

أشاره

ص: ٧١

ولا يخفى أنّ مسأله الإجماع من المباحث الاصوليّه المهمّه، وهو أحد الأدلّه الأربعة. ولما كان بحثنا فى الظنون الخاصّه، أى التى قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، فإنّه يقع الكلام هنا فى دليل اعتباره... .

قال الشيخ:

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل: الإجماع المنقول بخبر الواحد، عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظرا إلى أنه من أفرادها، فتشمله أدلته... (١).

وقال صاحب الكفايه:

الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّه عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهه أنه من أفرادها من دون أن يكون عليه الدليل بالخصوص، فلا بدّ فى اعتباره من شمول أدلّه اعتباره له بعمومها أو إطلاقها. (٢).

فهم يعترفون بعدم وجود الدليل على اعتبار الظنّ الحاصل من الإجماع

ص: ٧٣

١-١. فرائد الأصول: ٤٧.

٢-٢. كفايه الأصول: ٢٨٨.

المنقول، ويجعلون الدليل على اعتباره أدلّه حجّيه خبر الواحد، بلحاظ كونه من أفراد خبر الواحد، فكان مقتضى القاعده تأخير هذا المبحث عن مبحث حجّيه خبر الواحد الثقه.

ثم إنّ درج الإجماع فى بحث خبر الواحد يتوقف على شمول إطلاق دليل حجّيته للخبر الحدسى عن المعصوم، لأنّ الخبر الواحد الذى قام الدليل على حجّيته، هو الخبر الحسى خاصّه، فشمول الدليل للخبر عن حدسٍ أوّل الكلام.

هذا، والإجماع على قسمين: الإجماع المحصّل والإجماع المنقول، فالذى يدعى شمول أدلّه حجّيه الخبر له هو الإجماع المنقول، والذى يعدّ من الأدلّه الأربعة التى ترجع إليها الأحكام الشرعيّه هو الإجماع المحصّل، فلا بدّ أوّلاً من البحث عن هذا القسم.

الإجماع المحصّل

قال الشيخ:

إنّ الإجماع فى مصطلح الخاصّه، بل العامّه الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم، هو: إتفاق جميع العلماء فى عصرٍ، كما ينادى بذلك تعريفات كثير من الفريقين... (١).

فالظاهر أنّ لا خلاف بين الخاصّه والعامّه فى تعريفه، كما لا خلاف بين الفريقين فى حجّيته.

ص: ٧٤

فأما أنّ العامّة هم الأصل لهذا المصطلح، فهذا ثابت، وأما أنّه الأصل لهم، فهذا على زعم بعضهم قيام الإجماع من الأصحاب على خلافه أيبكر، وقد أوضحنا فى بحوثنا الكلاميّة عدم تماميّة هذه الدعوى، وأنّ حكومه أيبكر كانت بالضرب والتهديد والغلبه.

وعلى الجملة، فإنّ عمده الخلاف فى الإجماع هو فى وجه حجّيته وفى دليلها؛ لأنّ للإجماع عند العامّة الموضوعيّة، وعند الخاصّه الطريقيّة، كما سيّضح ذلك ممّا سنذكره.

دليل الحجّية عند العامّة

واستدلّ العامّة لحجّية الإجماع بوجهين:

أحدهما من الكتاب: وهو قوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا»^(١) بتقريب: أن المؤمنين إذا اتفقوا على شىء، فقد اتّخذوه سبيلاً، فمن خالف فهو ضالٌّ ومصيره جهنم.

وفيه:

أنّ الموضوع فى الآية: مشاقّه الله ورسوله، فمن شاق الله ورسوله فقد خالف سبيل المؤمنين؛ لأنّ سبيلهم هو الإيمان بالله ورسوله والإطاعة لهما، ومن

ص: ٧٥

الواضح أنّ مشاقّه الله ورسوله كفرٌ. فالآية ناظره إلى أنّ سبيل المؤمنين الإطاعة لله ورسوله وعدم المشاقّه لهما، وأنّ مصير من شاققهما هو النار، فلا إطلاق للآية ليشمل محلّ الكلام. ولو سلّمنا، فالمراد عموم المؤمنين، وهذا لا ينفكّ عن دخول المعصوم كما سيأتي مثله في الحديث.

والثاني من السنّه، وهو: ما يروونه عن النبي - صلى الله عليه وآله - من قوله: «لا تجتمع - أو: لن تجتمع - أمّتي على الخطأ - أو الضلاله» (١).

وفيه:

أولاً: إنّ حديث مرسل، أو ضعيف في جميع طرقه، كما نصّ على ذلك غير واحدٍ من علماء العامّه (٢).

وثانياً: إنّ الموضوع في هذا الحديث هو الأئمّه لا بعضها، فلو أنّ الأئمّه بجميع أفرادها وفرقها اجتمعت على شيءٍ، كان المعصوم داخلياً في المجمعين لا - محاله، ولا - يكون هذا الاجتماع على الخطأ والضلاله قطعاً. أمّا إن لم يكن المعصوم داخلياً، فإنّ الخطأ جائز على المجموع كما هو جائز على كلّ فرد، لأنّ اجتماع الأفراد لا يوجب عصمتهم عن الخطأ.

لكنّ التحقيق أنّ هذا من موضوعات زمن معاويه، في الوقت الذي سمّوه «عام الجماعه».

ص: ٧٦

١- ١. المعجم الكبير ١٢/٤٤٧، الرقم ١٣٦٢٣ و ١٣٦٢٤، والمستدرک علی الصحیحین ١ / ٢٠٠ - ٢٠١.

٢- ٢. أنظر: تذکره المحتاج إلى أحاديث المنهاج ١ / ٥١ - ٥٦، الرقم ٥١.

دليل الحجية عند الإمامية: الكاشفة

وأما أصحابنا القائلون بعدم الموضوعية للإجماع، بل إنه طريق إلى معرفه رأى المعصوم عليه السلام أو إلى الدليل المعتبر، فإنه إن كشف عن رأى المعصوم صار دليلاً قطعياً، وإن كشف عن الدليل المعتبر صار دليلاً ظاهرياً، وإلا، فإن اتفاق العلماء بما هو لا اعتبار به، فلا بد وأن ينتهى إلى ما هو المعتبر وهو رأى المعصوم أو الدليل المعتبر.

وجوه كاشفة للإجماع عن رأى المعصوم

وقد ذكروا لكاشفيه الإتفاق عن رأى المعصوم وجوها:

الوجه الأول

أن يكون الإمام عليه السلام داخلاً فى المجمعين، ويعتبرون عنه بالإجماع الدخولى أو التضمينى.

ولا ريب أن هكذا إجماع حجة، ولكن الكلام فى الصغرى.

الوجه الثانى

ما ذهب إليه شيخ الطائفة من الإجماع اللطفى، وحاصل كلامه: أنه إذا اجتمع العلماء على رأى، فإن كان مطابقاً للواقع، فهو، وإن كان مخالفاً، وجب على الإمام عليه السلام _ بقاعده اللطف _ أن يلقى الحكم الحق، فيقع الخلاف بين العلماء ولا يجتمعوا على خلاف الواقع. (١)

ص: ٧٧

١-١. العده فى أصول الفقه ٢ / ٦٢٨ و مابعدھا.

وقد وقع الكلام على هذا الوجه من جهة الكبرى، للكلام في قاعده اللطف ووجوب شيء "على الله تعالى، فإنه لا يسئل عما يفعل وهم يسألون، وإنه المولى الحقيقي الذى لا يصدر منه إلا الفضل والرحمه، ولا معنى لإيجاب شيء "عليه. وكذلك الإمام عليه السلام.

وأما من جهة الصغرى، فإن إلقاء الخلاف بين العلماء ليس بلطف، بل اللطف هو الهدايه إلى الحق.

الوجه الثالث

الملازمه العاديه بين اتفاق العلماء ورأى المعصوم. وهذا ينتهى إلى الحدس برأيه، إمّا من جهة أنه كلما كثرت الآراء وتطابقت، ازداد احتمال موافقه وضعف احتمال المخالفه، حتى يصل إلى القطع بالواقع وهو رأى المعصوم.

وقد أشكل فيه فى مصباح الاصول: بأن هذا إنما يتم فى الإخبار عن الحسّ، أمّا فى الامور الحدسيه فلا، إذ كما يحتمل الخطأ فى رأى الواحد يحتمل فى رأى الكل (١).

وفيه تأمل، فإنه إذا كان يحتمل الخطأ فى الكل، ففى الخبر الحسى كذلك.

لكنّ التحقيق أنّ تطابق الآراء يوجب القطع لغير أهل الخبره، كما لو اتفق الأطباء فى موردٍ على تشخيص المرض والدواء المعالج له، فإن غير الطبيب يحصل له اليقين بذلك، أمّا بالنسبه إلى أهل الخبره فلا. وفيما نحن فيه كذلك، فإن تطابق الآراء من الفقهاء لا يوجب اليقين بالواقع للفقهاء.

وقد يقال بالملازمه العاديه من جهة اخرى وهى: إن العاده تحكم بأنه متى

ص: ٧٨

اتَّفَقَ المرؤوسون على رأى، فإن ذلك لا ينفك عن رأى الرئيس، فمن اتَّفَقَهم يستكشف رأى الرئيس.

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

الوجه الرابع

الإجماع التشرّفى، بأن يسمع الأوحى من الناس الحكم من الإمام _ عليه السلام _ مباشرةً، فينقله إلى الغير بصوره الإجماع.

ويقع الكلام فى هذا الوجه من جهه أصل إمكان رؤيه الإمام _ عليه السلام _ فى عصر الغيبة، وأن ذلك ينافى الحكمه من الغيبة أو لا؟ لا سيّما بالنظر إلى ما ورد عنه من أن من ادّعى الرؤيه فكذبوه.

لكنّ الأعاضم _ كالخراسانى والإصفهانى والنائينى(١) _ يجوّزون حصول ذلك للأوحى، ومنهم من يصرح بتحقق ذلك للسيد ابن طاووس،(٢) كما ربّما يستفاد من بعض كلمات السيد نفسه(٣) أيضاً، بل إنّ دعوى العلم الإجمالى بوقوع ذلك خلال هذه القرون المتماديه بل التفصيلى بالنسبه إلى بعض الناس قريه جدّاً. وحينئذٍ، يجمع بين ذلك والخبر الوارد عنه _ عليه السلام _ الأمر بتكذيب من ادّعاه، ببعض الوجوه المذكوره فى ذيله.(٤)

ص: ٧٩

١-١. كفايه الأصول: ٢٨٩، نهايه الدرايه ٣ / ١٨٥، فرائد الأصول ١ / ٢٨٩.

٢-٢. أنظر: بحرالفتاوى فى شرح الفرائد ٢ / ٥١.

٣-٣. مهج الدعوات: ٢٨١ و ٣٥٣.

٤-٤. بحار الأنوار ٥٥ / ١٥١، الباب ٢٣ من ادّعى الرؤيه فى الغيبة الكبرى

كشف الاجماع عن الدليل المعتبر؟

وبعد سقوط الوجوه المذكوره لكاشفيته الإجماع عن رأى المعصوم، تصل النوبه إلى كاشفيته عن الدليل المعتبر على رأى المعصوم، فإنه إن تمّ هذا الوجه نتوَّصل إلى رأى المعصوم لكنّ بواسطه الدليل الدالّ عليه، وبيان ذلك هو:

إن المفروض تحقق الإتيافاق من الكلّ على رأيٍ واحدٍ، والمفروض أنهم فقهاء عدولٌ لا يفتون بلا دليل، فلا بدّ وأنهم قد عثروا على دليلٍ معتبر فاتفقوا على الفتوى على طبقه، فيكون إجماعهم كاشفاً عنه ويمكننا الاعتماد عليه. فنحن قد عملنا فى الحقيقه _ بواسطه الإجماع _ بذلك الدليل المعتبر الذى عثروا عليه ولم نعثر عليه، فنكون قد عملنا برأى الإمام _ عليه السّلام _ الدالّ عليه ذلك الدليل.

الكلام عليه

أشكل المحقق الإصفهاني بما توضيحه: أنّ الدليل المعتبر المنكشف ليس الإجماع، لأنّ الإجماع لا يكشف عن الإجماع. وليس الكتاب، لأنّ آيات الأحكام معلومه لنا كما هى معلومه لهم. وليس العقل، لأن البراهين العقليّه محصوره ومعلومه لنا مثلهم. فليس إلّا السنّه، ولكنّ: قد يكون الخبر معتبراً عندهم وليس بمعتبر عندنا، فهم قالوا باعتباره على مبانيهم ونحن مخالفون لهم فى المبنى. وقد يكون الخبر ظاهراً فى مدلولٍ عندهم هو غير ظاهر عندنا فيه بل ظاهر فى خلافه،

كما حدث في أدله نجاسه البثر بالملاقاه، إذ استظهر المتأخرون منها خلاف ما استظهر المتقدمون. (١)

فتلخص عدم تماميه كشف الإجماع المحصل عن الدليل المعتبر.

ويمكن الجواب:

أما من جهة السند، فبأن المتيقن من القدماء أنهم ما كانوا يأخذون إلا بخبر العدل أو الثقة، فقد كانت الوثاقه مطروحة حتى في زمن المعصوم، حيث كانوا يسألون عن وثاقه الأشخاص لكي يأخذوا منهم معالم الدين. فإذا اتفق القدماء على رأى، كشف اتفقهم عن دليل معتبر _ بالعداله أو الوثاقه _ هو المستند لتلك الفتوى المتفق عليها.

وأما من جهة الظهور، فالمفروض هو اتفاق الفقهاء على ظهور اللفظ فى معنى، والمفروض كذلك كونهم من أهل اللسان أو من أهل الدقه والتدبر فى فهم المعانى من الألفاظ وظهورها فيها، فمن البعيد جدًا أن يتفقوا على دلالة لفظ على معنى بحيث لو وقفنا على ذلك لكان ظاهرنا عندنا فى معنى آخر.

وبما ذكرنا يظهر اندفاع النقض بقضيه أخبار نزع البثر؛ إذ النجاسه لم تكن مجمعا عليها بين قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم. نعم، كان المشهور بينهم ذلك، وكلامنا فى الإجماع.

هذا أولاً.

وثانيا _ وهو العمده _ أن القدماء أخذوا بروايات الترح وبظاهر الروايه:

ص: ٨١

«ما الذى يطهرها»^(١) وهى ظاهره فى النجاسه عند المتأخرين أيضا، لكن المتقدمين قد غفلوا عن صحيحه ابن بزيع «ماء البئر واسع لا يطهره شئ» إلا أن يتغير^(٢) والمتأخرون رفعوا اليد بها عن ظهور تلك الروايات... فلم يكن الخلاف من جهة الظهور حتى يرد النقض.

وأشكل فى مصباح الأصول: بأن إجماعهم يمكن أن يكون مستندا إلى قاعده أو أصل، ونحن لا نرى تماميه ذلك الأصل أو القاعده، أو نرى عدم انطباقهما على الحكم المجمع عليه.^(٣)

لكنّ هذا خروج عن محلّ البحث، فإنّ مثل هذا الإجماع يكون مدركيا والإجماع المدركى لا قيمه له، بل الكلام فى الإجماع المحصّل الذى هو على خلاف القواعد والأصول ولا نعلم بمدركه، لكننا نعلم بأنهم – لورعهم ومقامهم العلمى – لا يجمعون على رأى بلا دليل، وهو إمّا رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، والمفروض أنّه ليس الكتاب والعقل والإجماع، فهو الروايه المعتبره.

ويبقى الإشكال: بأنّه لو كان هكذا دليل معتبر لبان، ولكتب فى المجاميع الحديثيه التى هى لكبار المجمعين، فتأمل.

هذا تمام الكلام فى الإجماع المحصّل.

ص: ٨٢

١-١. وسائل الشيعه ١ / ١٧٤، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ٢١.

٢-٢. وسائل الشيعه ١ / ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ١٠.

٣-٣. مصباح الأصول ٢ / ١٤٠.

والإجماع المنقول هو الإجماع المحصل المنقول بخبر الواحد، فهل هو حجّة أو لا؟

إنّ كلّ خبر يكون عن أمر محسوس، فلا-ريب في شمول أدلّه حجّيته خبر الواحد له على المبني في ذلك؛ إذ اعتبر بعضهم العدالة في المخبر، والمعروف كفايه الوثاقه، فإذا شملته أدلّه الحجّيه واندفع احتمال الخلاف بأصالة عدم الخطأ _ وهو أصل عقلائي _ تمّت الحجّيه للخبر بلا كلام.

لكنّ الإخبار عن الإجماع إخبار عن أمر حدسي.

فإن أخبر عن الأمر المحسوس بالحدس، بأن أخبر _ مثلاً _ عن نزول المطر استناداً إلى قواعد علم الهيئه، لم يكن بحجّه وإن كان المخبر ثقه، لعدم جريان أصالة عدم الخطأ في الحدسيات عقلاء.

وإن أخبر عن الأمر الحسي، وشككنا في أنه عن حسّ أو حدس، فما هو مقتضى القاعده؟

تارة: لا- يكون المخبر من شأنه الإخبار عن الحدس، فالأصل في مثله الحمل على الحسّ. واخرى: يكون من شأنه ذلك، كالمنجم إذا أخبر عن زوال الشمس مثلاً، فهنا لا يرجع إلى الأصل العقلائي، لعدم قيام السيره العقلائيّه على قبول مثل هذا الخبر.

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

هذا كلّه، فيما إذا أخبر عن أمر محسوس.

وأما إن كان المخبر به من الأمور الحدسيّة، فتارة: يكون من الحدسيّات القريبه من الحسّ، وأخرى: لا.

فإن كان من القسم الأوّل، كما لو أخبر عن شجاعه زيد وجود عمرو ونحوهما من الأمور الحدسيّة القريبه من الحسّ؛ لإمكان التوصل إليها على أثر المعاشره أو القرائن والأحوال، فالحجّيه ثابتة، ومن هنا يرتب الأثر على الإخبار بالعداله والإجتهد ونحوهما.

وإن كان من القسم الثانی، فتارة: ينقل الخبر إلى أهل الخبره بذلك الموضوع، وأخرى: لا يكون المنقول إليه من أهل الخبره به. فإن كان من قبيل الثانی، كما لو أخبر الطبيب عن حدسه بالمرض ولم يكن المخبر من الأطباء، فالخبر حجّه لا من باب حجّيه خبر الثقه، بل من باب حجّيه خبر أهل الخبره.

وإن كان من قبيل الأوّل، فهنا صور؛ لأنه تارة: يخبر عن السبب والمسبّب معا، وأخرى: عن المسبّب فقط، وثالثة: عن السبب فقط. والإخبار عن السبب، تارة: يكون إخبارا عن تمام السبب، وأخرى: عن جزء السبب. وعلى جميع الصور: تارة: يكون المخبر موافقا للمخبر في المسلك، وأخرى: لا يكون بينهما توافق في المسلك، كأن يرى الطبيب المخبر السبب للأمر الكذائي للمرض، لكن الطبيب المخبر لا يرى لذلك الأمر السبب لذلك المرض.

فإن أخبر عن السبب، كان حجّه، لكونه إخبارا عن أمر محسوس، فتشمله أدلّه حجّيه خبر الثقه أو العدل _ على المختار هناك _ سواء أحرز كونه مخبرا عن الحسّ أو شكّ في ذلك... وكون المسبّب حدسيّا لا يضّرّ بذلك.

وإن أخبر عن المسبّب _ أي نفس المرض مثلا _ فإخباره عن ذلك إخبارٌ

عن السَّبب أيضا بالدلاله الإلتزاميّه، _ فيكون الخبر عن المسبب خبرا عن أمرين، أحدهما: حدسيّ وهو المسبب، المدلول المطابقى. والآخر: حسيّ وهو السَّبب وهو المدلول بالملازمه _ ففي مثل هذا المورد، يلحظ التوافق بين المخبر والمخبر في المسلك، فإن كانا متوافقين، كان الخبر حجهً من جهه الدلاله الإلتزاميّه، وحيث أنه موافقٌ على الملازمه بين هذا السَّبب والمسبب _ وهو المرض _ فالمرض المسبب ثابت للمخبر بالوجدان العلمى.

وبعد الفراغ عن هذه المقدّمه نقول:

قد تقدّم أنه يعتبر فى الإجماع الحجّه أن يتفق جميع فقهاء العصر على رأيي، ولا يكون الرأى مستندا إلى أصلٍ أو قاعده، كما لو ادعى الإجماع على بطلان الصلاه فى المكان المغصوب؛ إذ يحتمل أن يكونوا مستندين فى هذه الفتوى إلى التركيب الإتحادى بين الصلاه والغصب، وأنّ ما يكون منهيّا عنه لا يمكن أن يكون مأمورا به، ومع هذا الإحتمال لا يكون هذا الإجماع حجهً...

فالشّرط الأساسى المقرّر الثابت فى حجّيه الإجماع هو انتفاء استناده إلى شئٍ من الاصول والقواعد، كالإجماع على حجب ابن العمّ من الأبوين للعمّ من الأب، مع تقدّمه رتبّه واستحقاقه للإرث بقوله تعالى «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ»، (١) فإنّ مثل هذا الإجماع غير المستند إلى أصلٍ أو قاعده، والمخالف للكتاب، لا بدّ وأنّ يكون كاشفا عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر المخصّص للآيه المباركه، وإلاّ لم يكن من المعقول إجماع الفقهاء كافّه على تقدّم

ص: ٨٥

ابن العمّ وحجبه للعمّ في الإرث. فمثل هذا الإجماع _ وإن كان نادراً في الفقه _ يكون حجّة بلا كلام.

فإن نقل هذا الإجماع بخبرٍ واحدٍ، كان إجماع الفقهاء هو السبب، ورأى المعصوم أو الدليل المعتبر هو المسبب المنكشف، فتارةً: ينقل السبب والمسبب معاً، واخرى: ينقل السبب فقط، وثالثةً: ينقل المسبب وحده... .

فإن كان نقله للإجماع بلفظ: «اتفق أهل الحق كلّهم على كذا»، فمثله نقلٌ للسبب والمسبب، لكونه دالاً على دخول الإمام في المجمعين، فهو من الإجماع الدخولي المتضمّن لرأى المعصوم، لأن المفروض كون الناقل من الفقهاء، ويخبر بعبارةٍ ظاهره في دخول الإمام، وظاهره كذلك في أن إخباره عن حسّ، فلا محاله تشمله أدلّه حجّيته خبر الواحد، ويترتب الأثر عليه.

وقد يعبر بلفظ: «أجمع علماؤنا»، أو «اتفق الأصحاب»... ونحو ذلك، فمثل هذه التعابير ظاهره في نقل السبب، ويكون فائدته أن لا يتجسّم المنقول إليه عناء الفحص عن الآراء وتحصيل الفتاوى، لكون المخبر ثقةً وهو يخبر عن تحقّق الإجماع على الفتوى الكذائيّة، فإن حصل له الكاشفيّة عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، أفتى على طبق ما وقع عليه الإجماع، اللهم إلا على مبنى المحقق الإصفهاني القائل بأننا وإن كنّا نحتمل أن يكون كاشفاً عن الدليل، ولكنّ الدليل المعتبر عندهم قد لا يكون معتبراً عندنا، فكيف نفتى بما أفتوا به ويكون الإجماع حجّة؟

وقد يخبر الناقل عن بعض السبب فيقول: «مذهب أكثر علمائنا كذا»، ولما كان المخبر ثقة وإخباره عن حسن، يكون معتبرا بقدره، وعلى المنقول إليه الفحص عن آراء بقيه الفقهاء حتى يحصل له الإجماع، فإن كشف عن رأى المعصوم فهو، وإن كشف عن دليل معتبر فكذلك، إلا على إشكال المحقق الإصفهاني.

وقد ينقل الناقل المسبب، أى رأى المعصوم عليه السلام. وهذا لا يكون إلا فى الإجماع التشرّفى، والتشرف فى زمن الغيبة لا يحصل، إلا للأوحدى كما عبّر الأكابر، لا سيما مع الخدشه فيما ورد من «أن من ادعى الرؤيه قبل الصّيححه فكذبوه»⁽¹⁾ سندا، مضافا إلى أنّ ما ورد من هذا القبيل لا إطلاق له، بل المقصود هو الرؤيه مع دعوى النيابة.

فالأوحدى بتعبير الأكابر أو صاحب السرّ _ بتعبير السيّد بحر العلوم _ يرى الإمام فى زمن الغيبة، ونحن لا يمكننا تكذيب ما يرويه الثقات من القضايا الواقعه فى هذه المدّه الطويله...

وعلى الجملة، فإنّ من يرى الإمام ويأخذ منه الحكم، لا يعرّف نفسه بل يعبّر لدى النقل بالإجماع، فإذا تحققت الصغرى، ونقل الخبر وهو ثقّه، فإنّه يحصل الوثوق بعدم خطئه، وهو لا يحصل إلا بإجراء أصاله عدم الخطأ، وجريانها إنّما يكون _ فى السيره العقلائيه _ فى القضايا المتعارفه، ولكنّ ملاقاه الإمام فى عصر الغيبه أمر غير متعارف، فجريان الأصل فيه مشكل ولا يثبت المسبب. اللهم إلا أن

ص: ٨٧

١- ١. الإحتجاج ٢/٤٧٨، بحار الأنوار ٥٥/١٥١، الباب ٢٣ من ادعى الرؤيه فى الغيبه الكبرى... ، الرقم ١.

يحصل العلم للمنقول إليه بعدم الخطأ وعدم كون القضية مكاشفةً، فله أن يفتى على طبق هذا الإجماع.

وأما إذا أخبر عن الإجماع مستندا إلى الملازمة العقلية، وهو الإجماع اللطفي الذي اختاره شيخ الطائفة، فمن الواضح أنه خبر حدسي، لا تشمله أدلته حجيه الخبر.

وكذا الإجماع بالملازمة العاديّة بين رأى الرئيس وآراء المرئوسين.

نعم، لو أخبر عن السبب، والمفروض كونه ثقةً وإخباره عن حسّ، ثم ثبتت الملازمة بين السبب والمسبب عند المنقول إليه، أو كانت حاصله للمخبر وكان المنقول إليه موافقا له فيها، كان للمنقول إليه الفتوى على طبقها.

ولو أخبر عن المسبب وحده، فلا ريب في أنّ الإخبار عن المسبب يلازم الإخبار عن السبب، فالملازمة عند المخبر تامه، فإن كان المخبر المنقول إليه موافقا في المسلك تمتّ عنده أيضا....

ولو شكّ في أن الإخبار عن حسّ أو حدس، والمفروض أن المخبر فقيه، فهو ممّن شأنه الإخبار عن الحدس والاجتهاد، فلا تشمله الأدلّة.

التنبيه الأول في ندره الإجماع

قد تحصيل مَمَّا ذكرنا ندره الإجماع المعتبر في الفقه جدًّا، ولكنه _ مع ذلك _ قد يتفق أن نجد الأصحاب _ على اختلاف مسالكهم في الأصول وفي كاشفيّ الإجماع _ مجمعين على فتوى، مع عدم وجود نصّ معتبر في المسألة، وعدم احتمال استناد فتوَاهم إلى أصلٍ أو قاعده، فمثل هذا الإجماع لا يمكن التجاوز عنه، كما ذكرنا في مسأله حجب ابن العمّ من الأبوين العمّ؛ إذ لا يوجد نصّ معتبر في هذه المسألة. وما أشار إليه الصّدوق (١) لم نعر عليه فيما بين أيدينا من الأخبار، كما أنّ روايه الحسن بن عمّار أو عماره، (٢) غير معتبر. مع أنّ مقتضى الآيه المباركه تقديم العمّ.

ومن الموارد: مسأله عدم جواز التعليق في العقود، فإنه لا نصّ فيها أصلاً،

ص: ٨٩

١ - ١. قال الصّيدوق في من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٩٢، ما هذا لفظه، «فإن ترك عمًّا لأب، وابن عمًّا لأب وأمّ، فالمال لابن العمّ للأب والأمّ: لأنه قد جمع الكلالتين، كلالته الأب وكلاله الأمّ، وهذا غير محمولٍ على أصلٍ بل مسلم، للخبر الصحيح الوارد عن الأئمه (عليهم السلام)».

٢ - ٢. وسائل الشيعه ٢٦: ١٩٢، باب ٥ من أبواب ميراث الأعمام والأخوال، الرقم ٤.

ولا دليل عليه إلا إجماع الكل، وهو غير محتمل استناده إلى أصل أو قاعده. وما قد يذكر من القاعده العقلية _ وهي أن تعليق العقد يستلزم انفكاك المعلول عن العله وهو محال _ غير صحيح، لأن الإستحاله المذكوره إنما هي فى القضايا التكوينية لا الإعتباريه. على أن الفقهاء يقولون بالواجب المشروط، مع أنه قد يستلزم ذلك الإنفكاك بين العله والمعلول.

ومن الموارد: محرمة أم الزوجه وإن علت، مع أن ظاهر النص هو أم الزوجه بلا واسطه، لأنه المعنى الحقيقى، وإطلاقه على أم الأم وإن علت مجاز... ولو شكك، فالشبهه مفهوميته، ولا يجوز التمسك بالدليل فى الشبهات المفهوميته. لكن إجماع الكل قائم على المحرمية. مع أنهم لا يقولون بمثله فى الموارد الاخرى، كما لو أوصى بكذا لأم زوجته، وكذلك لو أوصى لأبيه، فإنه لا يعم أب الأب عندهم.

التنبه الثانى فى الكلام فى إجماعات السيد والشيخ قدس سرهما.

إعلم أن من الفقهاء من يعتنى بالإجماعات كثيرا، كصاحبى الرياض والجواهر، ومن الفقهاء من لا يعبأ أصلاً كالمحقق الأردبيلي، ومن الفقهاء من يتوسيط فى ذلك كالشيخ الأنصارى. وقال المجلسى ما محصيه: أن الإجماع إنما يعتبر لكاشفيته عن رأى المعصوم، هكذا قرّر الأصحاب فى الأصول، لكنهم فى الفقه ينسون ما يؤسسون فى الاصول؛ إذ لا صغرى للإجماع الكاشف إلا نادرا، بل الموارد التى يدعون فيها الإجماع ليس إلا الشهره. نعم، الإجماعات تنتهى إلى الشيخ والسيد وهى أخباراً مراسيل. (1)

ص: ٩٠

١-١. بحار الانوار ١٨٩ / ٢٢٢. كتاب الصلاة، أبواب فضل يوم الجمعة. الباب ١، وجوب صلاه الجمعة.

وهذا الكلام غريب جداً؛ إذ ليس الأمر كما ذكر، والفقهاء لا يخلطون بين الإجماع والشهرة، والإجماعات المحكيه عن السيد والشيخ ليست مراسيل، بل كتبهم موجوده وللفقهاء طرق إلى تلك الكتب.

ثم إن السيد المرتضى قد أكثر من دعوى الإجماع فى كتابيه: الإنتصار والناصريات.

ومن موارد ذلك عند السيد: دعواه الإجماع على وجوب رفع اليدين فى التكبيرات فى الصلاه. (١) ولا قائل به من الأصحاب غيره ظاهراً.

ودعواه الإجماع على أن عدّه النفساء ثمانية عشر يوماً. (٢) ولا قائل به من الأصحاب غيره.

ودعواه الإجماع على ثبوت خيار الحيوان للمتبايعين كليهما إلى ثلاثه أيام، (٣) والشمهور بين الأصحاب هو ثبوته للمشتري خاصه، اقتصاراً فيما خالف العمومات ومقتضى الأصل الدالّ على لزوم المعامله على المجمع عليه بين الأصحاب وهو فى المشتري خاصه كما حكاه جماعه. (٤)

ودعواه الإجماع على تعيين المهر فى مهر السنّه، وأنه لا تجوز الزيادة عليها، (٥) وهذا خلاف ظاهر الآيه، والظاهر أن لا موافق له فيما ذهب إليه.

ص: ٩١

١-١. الإنتصار: ١٤٧.

٢-٢. المصدر: ١٢٩.

٣-٣. المصدر: ٤٣٣.

٤-٤. رياض المسائل ٨ / ٢٩٤.

٥-٥. الانتصار: ٢٩٢.

إذا كان هذا حال إجماعات السيد، فهل يمكن الاعتماد عليها، بأن يفتى على طبقها، أو تجعل جابرةً لضعف سندٍ بناءً على القول بذلك، أو ترتب أي أثر آخر عليها، كأن تكون منشأً للتوقف أو الإحتياط؟

وأما الشيخ، فقد أكثر من دعوى الإجماع فى كتاب الخلاف.

واختلفت تعبيراته، فتارة: يدعى إجماع المسلمين، وأخرى: إجماع الفرقه، وثالثه: يضيف إلى إجماع الفرقه كلمه: لا يختلفون فى ذلك، ورابعه: يضيف كلمه: وأخبارهم.

وقد وقع الكلام فى إجماعاته، فقالوا: بأنه قد ادعى الإجماع فى موارد كثيره من كتاب الخلاف ثم خالفها هو فى غيره، قال الشهيد الثانى: قد وقع ذلك فى أربعين مورداً،^(١) لكن بعض من تأخر أوصلها إلى المائه....

والمهم أنا نرى الشيخ يفتى فى كتاب المبسوط وغيره وخاصه فى النهايه _ وهو كتابه فى الفتوى _ على خلاف ما ادعى عليه الإجماع فى كتاب الخلاف.

ف قيل: إنه يريد الشهره. وقيل: إنها إجماعات جدليه فى مقابل العامه. وقيل: إنها إجماعات مستنده إلى أصل أو قاعده....

وعنده ما فى الباب هو الإشكال الذى طرحه الشهيد الثانى من أن الشيخ قد خالف بنفسه إجماعاته، وهذا مسقطٌ لاعتبارها.

١- ١. أنظر: رسائل الشهيد الثانى ٢ / ٨٤٥ _ ٨٥٧، وأنظر: الحدائق الناضره ٩ / ٣٦٨.

ولكن يمكن أن يقال: إن الشيخ لَمَّا أخبر عن الإجماع، فإن أدلّه حجّيه الخبر صادق على إخباراته من جهه وأصالة عدم الخطأ والإشْتباه جاريه من جهه اخرى، فتكون إجماعاته معتبرة، والموارد التي خالف فيها قليلة، فلا تكون مضرّة بجميع إجماعاته. نعم، ترفع اليد عنها في تلك الموارد الخاصّه فقط. والسبب في عدم الإضرار بسائر الإجماعات هو جريان أصالة عدم الخطأ فيها كما ذكرنا.

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

وأما الجواب: بأنه يريد الشهره من الإجماع.

فهذا خلاف الظاهر جدّاً، وظواهر الألفاظ حجّه. على أنّ الشيخ قد يذكر المخالف من الأصحاب، كما في مسأله تطهير المتنّجس بمطلق المائع. (1)

وأما الجواب: بأن إجماعاته في الخلاف جدليّه.

فهذا غير صحيح، لأنّ الإجماع إن كان، فهو، وإن لم يكن، فدعواه كذب، فكيف ينسب إلى الشيخ؟

وأما الجواب: بأنّ إجماعات الشيخ على وزان إجماعات السيّد في كونها مستنده إلى أصل أو قاعده، وحيث أنّ من الممكن وجود الخلاف بينه وبين من بلغه إجماعه في ذلك الأصل أو القاعده، فإنّ إجماعاته لا تكون حجّه، بل إنها إجماعات حدسيّه اجتهاديّه.

ص: ٩٣

فالظاهر أنه نشأ من استدلاله بالقرعه في كتاب إحياء الموات وفي منجزات المريض، مدّعيًا الإجماع على أن القرعه لكل أمرٍ مشكل، والمورد من صغريات الأمر المشكل. أمّا في إحياء الموات ففيما لو حاز اثنان في وقت واحد أرضاً. (١) وأمّا في منجزات المريض ففيما لو أعتق سالما وغانما في حال المرض المشرف على الموت، ولا يفى ثلثه لعتق كلا العبدین. (٢)

فهو في هذين الموردین، لمّا رأى قيام الإجماع على كبرى القرعه، ادّعاها فيهما تطبيقاً لها عليهما.

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

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

وقد يشكل أيضاً: بأنّ إجماع الشيخ لا يخلو عن أن يكون إخباراً عن المسبّب وهو رأى الامام عليه السّلام، أو عن السّبب وهو إتفاق الأصحاب. فإنّ

ص: ٩٤

١-١. الخلاف ٣ / ٥٣٢.

٢-٢. الخلاف ٦ / ٢٩٠.

كان الأوّل، فهو من جهة قاعده اللّطف، وهى من الناحيه الكبرويّه غير تامه. وإن كان الثانى، فهو يفيد إتفاق علماء عصره، وهذا لا ينافى أن لا يكون أهل العصر المتقدّم أو العصور المتقدّمه على تلك الفتوى. وحينئذٍ، لا سببٍه لاتّفاق فقهاء عصره للوصول إلى رأى المعصوم.

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

ويبقى الإشكال: بأنّ الشيخ قد يدعى إجماع الفرقه بل الأئمّه، ثم يذكر الخلاف عن البعض ويعتذر بأنه منقرض... وهذا موجود فى كتاب القضاء فى مسأله عداله القاضى، (١) وفى مسأله الخطبه من كتاب النكاح، (٢) فهذه الموارد تشهد بأن إجماعاته تتعلّق بالعصر الواحد لا جميع العصور حتى زمن المعصوم، فيعود الإشكال السابق.

نعم، فى كلّ موردٍ أضاف الفتوى إلى الفرقه وقال: «لا خلاف بينهم» أو «لا يختلفون» فمثله حجّه.

هذا، وذكر السيّد البروجردى (٣) أنّ إجماعات الشيخ كلّها نقلٌ للروايه المعتمره، أى أنه فى كلّ موردٍ يدعى الإجماع فيه، ينقل الخبر المعتمره الوارد عن

ص: ٩٥

١-١. الخلاف ٦ / ٢١٢.

٢-٢. الخلاف ٤ / ٢٩٢.

٣-٣. نهايه الوصول: ٥٣٦.

الأئمة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، بخلاف إجماعات مثل العلامة، فإنها نقل للسَّيِّب. واعترض على الشيخ الأنصاري قوله: بأنَّ إجماعات الشيخ نقلٌ للسَّيِّب والمسبب معا، فقال: بأنَّ الأمر ليس كذلك.

أقول

أما ما نسبته إلى الشيخ الأعظم قدس سرّه، فليس كذلك، بل الشيخ يقول أنّ كلّ إجماع أسند فيه الفتوى إلى الفرقة وأهل الحق، فهو نقل السبب والمسبب، وما لم يكن كذلك فهو نقل للسبب فقط.

وأما ما نسبته إلى شيخ الطائفة قدس سرّه، فهو يخالف صريح كلامه في مقدّمه كتاب الخلاف،^(١) وأيضا في موارد عديده منه، حيث يدعى الإجماع ودلاله الأخبار معا، فلو كان في إجماعاته ناقلاً للخبر، فأى معنى لعطف الأخبار على الإجماع؟

التنبيه الثالث في الإجماع البسيط والمركب

قد يتفق العلماء على رأيٍ، كطهاره شيءٍ أو نجاسته أو وجوبه أو حرمة، فهذا الإجماع بسيط، أى: أنه يكشف عن مدلول واحد. وقد يتفق العلماء على رأيٍ وهم مختلفون فيما بينهم، كما إذا اختلفوا في حكم سجده العزيمه في أثناء الصلاه، فقال بعضهم بالوجوب، وبعض بالحرمة، فهم متفقون على عدم الكراهه أو الإستحباب، فمن قال بذلك خرق الإجماع المركب وأحدث القول الثالث. فوقع الكلام بينهم في جواز ذلك وعدم جوازه.

ص: ٩٦

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

ثم إنّ الكلام في حجّية الإجماع المركب هو الكلام بعينه في الإجماع البسيط، فقد ينقل بالإجماع المركب مجرد الاتفاق فقط، فهو نقل للسبب، وقد ينقل المسبب أي رأى المعصوم، وقد ينقل كلاهما... على ما تقدّم بالتفصيل.

وأما حكم خرقه بإحداث القول الثالث، فإنه الحرمة، إنّ كان القولان نافيين لغيرهما، بمعنى أن يكشف الإجماع المركب عن أن قول المعصوم غير خارج عن القولين، فالقول الثالث يكون مخالفا لرأى المعصوم.

التنبه الرابع في تعارض الإجماعين

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

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

وقد يتفق ذلك في العصر الواحد، كما نقل عن بعض الأعاظم أنه كان يرى اتفاق الشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي والميرزا محمدتقي الشيرازي _ قدست أسرارهم _ كاشفا عن رأى المعصوم.

لكن يأتي هنا سؤال هو: أنه إذا كان في عصر كل من هؤلاء الثلاثة فقهاء كبار، واتفق إجماعهم على خلاف ما اتفق عليه الثلاثة، فهل في هذه الحالة أيضا يرى القائل الكاشفي لرأى الثلاثة عن رأى المعصوم أو يتوقف؟

وبعد:

فإنه إذا نقل إجماعان متعارضان، وقد ذكرنا أن التعارض إنما هو في المسبب، إلا أن يدعى الإجماع من الفقهاء كلهم، فهو في السبب والمسبب معا، فقد يكون أحد الإجماعين مجملاً في ناحية السبب والآخر مفصلاً، بأن يذكر أحدهما أسماء الفقهاء والآخر لا يذكرهم، أو يكون المجمعون في أحد النقلين من القدماء وفي الآخر هم المتأخرون، أو يكون المجمعون في أحد النقلين أعظم وأدق منهم في النقل الآخر، ففي هذه الحالات حيث ينقل الإجماع بالتفصيل، يتقدم أحدهما على الآخر، لأن الحدس برأى المعصوم من إجماع القدماء أقوى، وكذا من إجماع الذين هم أعظم وأدق نظراً.

وأما إن كان الإجماعان كلاهما مجملين، فالمستفاد من كلام صاحب الكفاية سقوطهما (١) وقيل، (٢) إنه في هذه الحالة يُنظر إلى الناقل، لوجود المناقشه

ص: ٩٨

١- ١. كفاية الأصول: ٢٩١.

٢- ٢. أنظر: فوائد الأصول ٣ / ١٥٢.

فى إجماعات مثل السيد المرتضى والسيد ابن زهره. أما مثل الشهيد، فلا مناقشه فى دعواه. والمحقق الأردبلى الذى يناقش فى الإجماعات، إذا نقل الإجماع فإنه يعتمد عليه، ففى مثل هذه الحاله يقدم الإجماع على الطرف الآخر.

وأما مع التساوى فى السبب، فلا محاله يقع التعارض، ولا يمكن الأخذ بأحدهما دون الآخر.

التنبه الخامس فى نقل التواتر

قال فى الكفايه:

إنه ينقدح مما ذكرنا فى نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبب لابد فى اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدارٍ يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلا دون حدّ التواتر، فلابد فى معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذاك الحدّ. نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر فى الجملة _ ولو عند المخبر _ لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما بحدّ التواتر من المقدار. (١)

أقول

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

ص: ٩٩

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

وقد أُجيب عن ذلك في محلّه.

والتواتر على أقسام: لفظي ومعنوي وإجمالي.

وحصول القطع للمنقول إليه يختلف باختلاف حاله.

والتواتر أيضاً تارة: محصّل، وأخرى: منقول.

فإذا نقل التواتر، فقد نقل المسبّب، وقد يوصف الخبير بالمتواتر، فإذا نقل كان من نقل السبّب.

فلو نقل قائلاً: أخبر مائة شخص بكذا، فهذا النقل معتبر، لأنه نقل عن حسنّ والمفروض كون الناقل ثقة، فإن حصل للمنقول إليه الملازمه بين هذا الخبر والواقع، كان قاطعاً بالواقع، وإلا فالسبب ناقص حتى تأتي الأخبار الأخرى.

وأما إذا نقل التواتر _ وهو المسبّب _ فهذا لا أثر له بالنسبة إلى المنقول إليه، لأنّ المباني في التواتر مختلفه، وحصول العلم منه يختلف باختلاف حالات الأشخاص. نعم، إذا كان الناقل والمنقول إليه متوافقين في المبني، ترتّب الأثر... وهكذا يختلف الأمر بالنظر إلى دقّه الناقل، فقد يكون في مرتبه من الوثاقه والدقّه، بحيث يحصل العلم من خبره وإن كان العدد قليلاً، فلا ينتظر وصول الخبر أو تحصيله من غير هؤلاء الذين أخبر عن تواطئهم.

هذا، وقال الشيخ قدّس سرّه:

إنّ معنى قبول نقل التواتر _ مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً _ يتصوّر على وجهين:

ص: ١٠٠

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره _ أعنى موت زيد _ نظير حجته الإجماع المنقول بالنسبه إلى المسأله المدعى عليها الإجماع. وهذا هو الذى ذكرنا من أن الشرط فى قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزما عادة لوقوع متعلقه.

الثانى: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب على ذلك آثار المتواتر وأحكامه الشرعيه، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.

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

ومنها: ما ثبت لما تواتر بالنسبه إلى هذا الشخص.

ولا ينبغى الإشكال فى أن مقتضى قبول نقل التواتر هو العمل به على الوجه الأول وأول وجهى الثانى، كما لا ينبغى الإشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص.

ومن هنا يعلم: إن الحكم بوجود القرائه فى الصلاه، إن كان منوطا بكون المقروء قرآنا واقعيا قرأه النبى صلى الله عليه وآله، فلا إشكال فى جواز الإعتماد على إخبار الشهيد رحمه الله بتواتر القراءات الثلاث، أعنى قراءه أبى جعفر وأخويه، لكن بالشرط المتقدم، وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوما عادة لتحقيق القرآنيه. وكذا لا إشكال فى الإعتماد من دون الشرط إن كان الحكم منوطا بالقرآن المتواتر فى الجملة، فإنه قد ثبت تواتر تلك القرائه عند الشهيد بإخباره. وإن كان الحكم معلقا على القرآن المتواتر عند القارى أو مجتهدة، فلا

يجدى إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات... (١).

ومحصّل كلامه: إنه إن أخبر عن إخبار العدد الكذائي، فهذا إخبار عن السبب، وإن أخبر عن التواتر، فإن كان الأثر مترتباً على التواتر فى الجملة، ترتّب، وإن كان مترتباً على التواتر عند المنقول إليه، فلا أثر له، ففرّع على ذلك مسأله تواتر القراءات بأنه: إن كان الأثر الشرعى مترتباً على القرآنيه الواقعيه، ترتّب بإخبار الشهيد. وإن كان للتواتر فى الجملة، أى الأعم من الناقل والمنقول إليه، فكذلك. أما إن كان للتواتر عند المنقول إليه خاصه أو مجتهده، فلا.

وقد اعترضه المحقق الخراسانى فى الحاشيه، (٢) فإنه بعد أن بحث عن التواتر فى التنبيه السابع من تنبيهات الإجماع قال:

فتلخص أنه إذا نقل إليه ما يبلغ حدّ التواتر عنده، يجب ترتيب الآثار مطلقاً، كانت للواقع أو للتواتر مطلقاً، وأما إذا لم يبلغ حدّه لم يترتب منها إلا خصوص ما كان له فى الجملة.

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

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

ص: ١٠٢

١-١. فرائد الأصول: ٦٤.

٢-٢. درر الفوائد: ١٠١.

أقول:

لكن التحقيق هو: أنه إذا أخبر عن التواتر، فتارةً: يتوافق المنقول إليه والناقل في المسلك فالأثر مترتب. وأخرى: هما مختلفان، فالأثر غير مترتب. وثالثه: يشك في توافقهما، والحق عدم الترتب كذلك.

وأما لو كان الأثر لا يترتب بالنسبة إلى المنقول إليه إلا إذا كان التواتر محققاً عنده، فإنّ بإخبار المخبر الواحد لا يتحقق ذلك فلا يترتب عليه الأثر، وهذا هو مقصود الشيخ والحق معه فيما قال.

هذا تمام الكلام في الإجماع.

ص: ١٠٣

الشهره الفتاويه

اشاره

ص: ١٠٥

إعلم أن الشهره على أقسام:

١. الشهره الروائيه.

٢. الشهره العمليه.

٣. الشهره الفتوائيه.

والكلام هنا فى القسم الأخير.

ما يستدلُّ به لحجّيه الشهره الفتوائيه

إشاره

وهذا مجموع الوجوه المطروحه لحجّيه الشهره الفتوائيه والكلام حولها:

ذهب صاحب الكفايه (١) إلى أنه لادليل على اعتبار الشهره فى الفتوى بالخصوص.

ثم ذكر ثلاثه وجوه بعنوان «التوهّم» وأجاب عنها، وهى:

الأول

الأولويه القطعيه من خبر الواحد، فتكون أدلّه حجّيته دالّه على حجّيه الشهره، لأن الظن الحاصل منها أقوى ممّا يُفنده خبر الواحد.

ص: ١٠٧

١-١. كفايه الأصول: ٢٩٢.

وفيه:

عدم دلالة أدلته حجتيه خبر الواحد على كون مناط اعتباره إفادته الظن، وتنقيح ذلك بالظن لا يوجب إلا الظن بالأولويّه.

والثاني

مرفوعه زراره، قال: قلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيّهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. قلت: يا سيدي، إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما. (١)

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

وفيه:

إن المراد من «ما» خصوص الروايه المشهوره. هذا بغض النظر عن الإشكال في السند.

والثالث

مقبوله عمر بن حنظله، بعد فرض السائل تساوى الراويين في العدالة قال:

يُنظر إلى ما كان من روايتهم عَنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ. ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك. فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثه... (٢)

ص: ١٠٨

١-١. عوالي اللئالي ٤ / ١٣٣.

٢-٢. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم ١.

بناءً على أن المراد بالمجمع عليه في الموضوعين هو المشهور، بقرينه إطلاق المشهور عليه في قوله: ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور، فيكون في التعليل بقوله: فإن المجمع عليه... دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به، وإن كان مورد التعديل الشهرة في الرواية... .

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

والرابع

ما ذكره في الكفاية بقوله: نعم، بناءً على حججه الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حججه، بل على حججه كل أماره مفيدة للظن أو الإطمينان.

ثم قال: لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد. (١)

والخامس

ما ذكره في مصباح الأصول، (٢) وهو التعليل الوارد في ذيل آية النبأ المباركة: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبَهُمْ غُرُوبًا مِمَّا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» والمراد من الجهالة السفاهة. بتقريب أنه: يجب التبين في كل ما يكون العمل به سفاهة، وحيث أن العمل بالشهرة ليس بسفاهة فلا يجب التبين.

وأجاب: بأن السفاهة في العمل بالشهرة موجوده، لأن العمل بما لا يؤمن معه الضرر سفاهة عقلاً، والشهرة كذلك. وإن كان المراد من الجهالة عدم العلم،

ص: ١٠٩

١-١. كفاية الأصول: ٢٩٢.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٤٥.

فالأمر أوضح، لأن الشهره لا تفيد العلم. هذا في الصغرى. وأمّا الكبرى ففيها: إن الحكم بوجوب التّبين في كلّ ما كان العمل به سفاهه _ لعموم التعليل _ لا- يدلُّ على عدم وجوب التّبين في كلّ ما ليس العمل به سفاهه، ولذا فمثل: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» وإن كُنّا نتعدّى إلى كلّ مسكر فيكون شربه حراماً، لكنّه لا يدلُّ على عدم حرمة غير المسكر، فقد يكون حراماً لكونه نجساً مثلاً.

والسادس

ما ذهب إليه السيّد البروجردى رحمه الله، وحاصله: الاستدلال بالمقبوله، بناءً على أنّ المقصود من «المجمع عليه» هو الشهره في الفتوى لا في الروايه، لأنّ الروايه قد تكون مشهوره ولكنها صادرة على وجه التقيّه فيكون فيها ريب، وإثماً الذى لا ريب فيه هو الحكم المشهور بين الأصحاب، ضروره أنهم لا يعملون ولا يفتون إلا بما تلقّوه من الإمام من الحكم الواقعي، فالحكم المشهور بما أنه مشهور لا ريب فيه، فأصول المطالب و رؤوسها المشهوره بين الأصحاب حجهٌ لكونها مشهوره بينهم.

هذا على ما نقل عنه في الحاشيه على الكفايه.(1)

وأمّا في تقرير بحثه،(2) فيتلخّص ما نسب إليه في: أنّ المتون الفتاويه للقدماء مثل المقنع والمقنعه والنهائيه هي متون رواييه في المسائل الأصوليه، فإذا اشتهر حكم بينهم من الناحيه الفتاويه كشف ذلك عن دليل معتبر، فتكون الشهره الفتاويه حجهً، لكاشفيتها عن رأى المعصوم أو الدليل المعتمد.

ص: ١١٠

١-١. الحاشيه على كفايه الأصول ٢ / ٩٣.

٢-٢. نهائيه الأصول: ٥٤١ _ ٥٤٥.

وفيه:

إنه ليس المقنع والهدايه وغيرهما بأهمّ من الكافي ومن لا يحضره الفقيه، والحال أنا نناقش ما ذهب إليه الكليني والصّيدوق في الكتابين، فقد يكون ما استند إليه في الفتوى معتبرا عندهما وهو غير معتبر عندنا، ولو فرض جابرّيه عمل القدماء لضعف السند، فإنّ بحثنا الآن في الشهره الفتوائيه لا الشهره العمليه، فلا ينبغي الخلط.

على أنّا قد تتبعنا كتاب النهايه للشيخ والمقنع للصّيدوق، وكشفنا عن المستند في فتاويهما، ووجدنا أنه غير معتبر في كثير من الموارد.

ص: ١١١

خبر الواحد

اشاره

ص: ۱۱۳

لا كلام في حججه الخبر المتواتر المفيد للعلم، وإنما الكلام في خبر الواحد، لكونه مفيداً للظن، فهل هو حجه من جهة قيام الدليل على حججه فيخرج عن أصاله عدم حججه الظن، أو لا دليل على حججه بالخصوص، فينسأ باب العلمى، وتكون النتيجة التمسك بمقدمات الإنسداد؟

ومما ذكرنا يظهر أهميه هذا البحث، ودخل هذه المسأله فى الإستنباط، ولا حاجة للبحث عن كونها من المسائل الاصوليه أو لا.

هذا، وليعلم أنه لا تتم الحججه للخبر ولا يمكن استنباط الحكم الشرعى منه، إلا إذا توفرت فيه الامور التاليه:

الأول: كونه صادرا عن المعصوم، وذلك يتوقف على سقوط احتمال الكذب فى الراوى وسقوط احتمال الخطأ. أما الأول، فتتكفله أدله حججه الخبر، وأما الثانى، فأصاله عدم الخطأ والاشتباه، وهو أصل عقلايى.

والثانى: كونه صادرا على وجه الجدد، فلا يحتمل صدوره عن تقييه. ويتكفل ذلك الأصل العقلايى المعبر عنه بأصاله الجدد.

والثالث: كونه ظاهراً في المعنى، فلو احتمل إرادته المعنى غير الحقيقي منه، انتفى بأصالة الحقيقيه.

والرابع: أن يكون المعنى الظاهر هو المراد الجدّي للمتكلّم والمطابق للمقصود الواقعي من الكلام. ويتكفل هذه الناحيه في صوره الشك أصاله التطابق بين المراد الإستعمالي والمراد الجدّي، وهو المعبر عنه بأصالة الظهور.

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

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

ونحن نذكر أولاً أدلّه القائلين بعدم حجّيه خبر الواحد، ونتكلّم عليها، ثم أدلّه القول بالحجّيه:

ص: ١١٦

إنَّ المحكِّي عن جماعه من الأساطين، كالسيد المرتضى، والقاضى ابن البراج، والسيد ابن زهره، وأبى على الطبرسى، وابن إدريس: القول بعدم حجيه خبر الواحد، ولهم على ذلك وجوه من الأدله، قبل الأصل العقلى المؤسس بعدم جواز اتّباع الظن:

الكتاب

وقد استدلل لهذا القول من الكتاب بالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم:

كقوله تعالى: «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»^(١) ووجه الاستدلال هو كونها ناهيه عن اتّباع الظن مع التعليل بأن الظن لا يغنى من الحق شيئاً. ولا يخفى إطلاقها الشامل للاصول والفروع معاً. وخبر الواحد لا يفيد إلا الظنّ، فلا يجوز ترتيب الأثر عليه.

ص: ١١٧

وقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْقُوءَادَ كُلٌّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً» (١). وهذه كسابقتهما ظاهره فى المنع عن اتِّباع غير العلم، سواء فى الأصول والفروع. واتِّباع خبر الواحد اتِّباع لما ليس بعلم، وإنَّ السَّمْعَ والبصر ممنوعان من اتِّباع الظن.

وقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ بِحُجُوعِ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»، (٢) فَإِنَّ التعليل المذكور ظاهر فى المنع عن ترتيب الأثر على ما ليس بعلم.

الجواب:

وقد أُجيب عن الإستدلال بالآيات بوجوهٍ يعود بعضها إلى مرحله الإقتضاء والبعض الآخر إلى مرحله المانع:

قال الشيخ: والجواب أما عن الآيات، فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصَّصة بما سيجيء من الأدلَّة. (٣)

وفى هذا الكلام إشارة إلى المرحلتين، فقوله: «بعد تسليم دلالتها» إشارة إلى أن الآيات فى مورد اصول الدين، فلا دلالة لها على المنع من العمل بخبر الواحد فى الأحكام. وقوله: «عمومات مخصَّصة» صريحٌ فى أنه لو سلّم وجود المقتضى

ص: ١١٨

١- ١. سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢- ٢. سورة الحجرات: الآية ٦.

٣- ٣. فرائد الأصول: ٦٩.

للاستدلال وهو الظهور في العموم، فالمانع عن الأخذ به _ وهو المخصّص _ موجود.

وقد صرّح في الكفاية بالجواب المذكور في مرحله المقتضى قائلاً:

والجواب، أمّا عن الآيات: فبأنّ الظاهر منها أو المتيقّن من إطلاقاتها هو اتّباع غير العلم في الاصول الاعتقاديّه لا ما يعمّ الفروع الشرعيّه. (١)

في مرحله الاقتضاء

أقول

أمّا أن القدر المتيقّن منها هو المنع عن اتّباع غير العلم في الاصول الاعتقاديّه، فمبنى على مسلكه في مقدّمات الحكمه. وأمّا كونها ظاهرة في ذلك، فمن أجل السياق، وقد وافقه على هذا الميرزا والعراقي وغيرهما.

إلا أنه قد تقدّم أن ظاهر التعليل بأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً هو أنّ ذلك مقتضى طبيعه الظن، لعدم الكاشفيّه له عن الواقع، لوجود احتمال الخلاف غير الملغى شرعاً، فتجوز دعوى كون الآيه في حدّ ذاتها نصّاً في العموم، ولا أقلّ من ظهورها فيه، والسياق لا يوجب رفع اليد عن أصاله العموم والإطلاق، كما لا يخفى.

وأما قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...» فهو بنفسه يعمّ الفروع، خصوصاً بلحاظ الذيل: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...».

وأجاب السيّد الخوئي كما في المصباح: بأنّ مفاد الآيات الشريفه إرشاد إلى

ص: ١١٩

حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب وعدم جواز الإكتفاء بالظنّ به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، فلا دلالة لها على عدم حجّيته الخبر أصلاً. (١)

أقول:

لكنّ رفع اليد عن أصله المولويّه في الخطابات الشّرعيّه يحتاج إلى الدليل. ولعلّه لذا لم يذكر هذا الجواب في الدراسات. (٢)

وأجاب السيّد الصّدّر عن الآيه «وَلَا تَقْفُ...» بأنّ النهي قد تعلّق فيها بالإقتفاء بغير العلم لا مجرد العمل على طبقه، والإقتفاء عباره عن الاتباع... وهذا المطلب صحيح في باب الظنّ وعقلائي أيضاً، ولكنّه لا ينافي حجّيته، فإن الإقتضاء حينئذٍ في مورد الظنّ يكون للعلم بالحجّيه ووجوب متابعتة شرعا لالنفس الظنّ، وإن كان العمل على طبق الظنّ. قال: وأمّا الآيه الاخرى «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي...» فقد تبين حالها ممّا قلناه في الاولى، فإنها وارده في سياق التنديد بالكفّار الذين يعولون على الظنون... وهذا السياق قرينه على أنّ المقصود هو الإشاره إلى سنخ قاعده عقليّه أو عقلائيّه... (٣)

أقول:

أمّا الآيه الثانيه، فقد جعلها إرشاديّه. وأمّا الآيه الاولى، فإن الاقتفاء هو الاتباع

ص: ١٢٠

١-١. مصباح الأصول ٢ / ١٥١.

٢-٢. دراسات في علم الأصول ٣ / ١٥٥.

٣-٣. بحوث في علم الأصول ٤ / ٣٣٩.

كما ذكر، لكن الاتّباع قد يكون فى العقيدة، وقد يكون فى القول، وقد يكون فى العمل، فالعمل فى موردّه من مصاديق الاقتفاء. فتدبّر.

وذكر شيخنا الاستاذ _ فى الدوريتين _ وجهها آخر للجواب عن الإستدلال بالآيات لعدم حجّيته خبر الواحد، وهو: إنّ الاستدلال بها على عدم حجّيته الخبر يتوقّف على حجّيته ظواهرها، لكنّ المفروض أنّها ظنّيه الدلالة _ وإنّ كانت قطعياً الصدور _ فيلزم من عمومها عدم حجّيته الظن، وعدم حجّيته ظواهرها، فالاستدلال بها لعدم حجّيته خبر الواحد محال.

ثم نقل الجواب عن ذلك: بأنّ البرهان المشار إليه، وهو استحاله استلزام وجود الشئ لعدم نفسه موجبٌ للتخصيص عقلاً، أى خروج ظواهر هذه الآيات عن تحت الآيات الناهية عن العمل بغير العلم. وحينئذٍ، يتمّ الاستدلال بها.

ثم أشكل دام بقاه على هذا الجواب: بأنه يبتنى على مولويّه هذه الآيات، بأنّ يكون الشارع قد نهى عن اتّباع الظنّ نهياً مولويّاً طريقياً لحفظ الواقع، نظير الأوامر الاحتياطية الصّادره عنه من أجل التحفّظ على الواقع، ونظير النهى عن القياس، فإنه نهى طريقياً للتحفّظ على الواقعيّات، إذ السنّه إذا قيست محقّ الدين.

لكنّ هذه الآيات إرشاد إلى حكم العقل، والعقل يحكم بأنّ الظنّ بما هو ظنّ ليس بحجّه، والأحكام العقلية لا تقبل التخصيص كما هو معلوم.

قال: بل التحقيق إنّ هذه الآيات _ حتى لو كانت مولويّه _ غير قابله للتخصيص، لكونها معلّله بأنّ الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئاً، إذ لا يعقل أنّ يكون الظنّ الخبرى مغنياً عن الحق. وبعبارة اخرى: فإنّ هذا التعليل معناه أنّ طبيعه الظنّ

هى عدم الإغناء عن الحق، فلا يعقل تخصيصها فى موردٍ... وكذا قوله تعالى: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَةَ...» فلا يعقل أن تخصّص الآيه بعدم المسئوليه فى موردٍ من الظنون.

والحاصل: إن هذه الآيات، إمّا إرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز اتّباع غير العلم، فالظن وغيره المحتمل لمخالفه الواقع لا يجوز اتّباعه، وهذا الحكم لا يقبل التخصيص. وإمّا هى خطابات مولويّه طريقيّه، فلا تقبل التخصيص، لكونها معلّله بما لا يقبله.

فظهر أنّ الآيات تقتضى _ عقلاً _ المنع عن اتّباع الظن مطلقاً، فخير الواحد ليس بحجّه.

وهذا عمده الكلام فى مرحله الإقتضاء.

فى مرحله المنع

وأما فى مرحله المنع، فقد اختلفت أنظار القائلين بحجّيه خبر الواحد فى وجه تقدّم أدلّتهم على الآيات المستدلّ بها على المنع، فهل هو التخصيص أو الورود أو الحكومه؟

فالشيخ على أنّ الآيات عمومات مخصّصه...

وتبعه صاحب الكفايه إذ قال: ولو سلّم عمومها لها فهى مخصّصه بالأدله الآتيه على اعتبار الأخبار.

واختاره السيّد الاستاذ رحمه الله، وأوضح ذلك: بأنّ النهى الوارد فى الآيات

الكريمه نهى تشريعى يقصد به نفي الحجية عن غير العلم، فما يثبت الحجية يكون مصادما لنفس الحكم مباشرة. وبعبارة اخرى: إن مفاد الآيات أن غير العلم ليس بحجة، فما يتكفل أن خبر الواحد حجة لا- يكون حاكما عليها بل يكون مخصيا صا كما لا يخفى. (١)

وقيل بالورود، لأن الموضوع في قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» ليس هو «العلم» بل هو «الحجة»، وذلك: لحكم العقل باتباع الحجة ونهيه عن اتباع ما ليس بحجة، والشرع مؤيد لحكم العقل بذلك، وإذا قام الدليل على اعتبار الخبر كان الخبر حجة، وحينئذ يتقدم ما دل على حجته على الآيات المذكورة بالورود.

وقد اختار السيد الصيدير هذا الوجه، حيث نص على ذلك في آخر كلامه الذى نقلناه آنفا حول الآيتين إذ قال: فيكون دليل الحجية واردا على الآيتين. (٢)

وأما التقدم بالحكومة، فقد ذهب إليه الميرزا، قال: ولو فرضنا عمومها لمطلق الظن - ولو كان متعلقا بحكم فرعى - فالطرق التى جرى عليها بناء العقلاء خارجه عن موضوعها حقيقة، إذ الطريق الذى ثبت حجته ببناء العقلاء أو بدليل تعدي - ولو فى غير مورد بنائهم، وإن كان هذا فرضا غير واقع - يكون خارجا عن موضوعها بالحكومة، فإن الطريق إذا كان حجة فلا محاله يكون محرزا للواقع وعلما طريقتيا، فكيف يمكن أن تعم الآيات الناهية عن العمل بالظن؟ (٣)

ص: ١٢٣

- ١- ١. منتقى الأصول ٤ / ٢٥٣.
- ٢- ٢. بحوث فى علم الأصول ٤ / ٣٣٩.
- ٣- ٣. أجود التقريرات ٣ / ١٧٨ - ١٧٩.

والعراقي، حيث قال: أمّا الآيات الناهية عن أتباع غير العلم، فلأنها إنما تدلّ على المنع عن العمل بخبر الواحد في فرض عدم تماميّة الأدلّة المثبته للحجّية، إذ في فرض تماميّتها لا- مجال للتمسك بتلك الآيات، لحكومته تلك الأدلّة عليها حسب اقتضاءها لتتميم الكشف وإثبات العلم بالواقع، حيث أنها تقتضى كون العمل به عملاً بالعلم. وهذا ظاهر بعد معلوميّه وضوح عدم تكفّل الآيات لإحراز موضوعها الذي هو عدم العلم، وتمحضّها لإثبات حكم كلى لموضوع كلى... ومن هذا البيان ظهر الجواب عن الآيات الناهية عن العمل بالظنّ وأتباعه... (١)

وقد تبعهما السيّد الخوئي رحمه الله. (٢)

أقول:

قد تلخّص ما تقدّم في المرحلة الاولى في تماميّة العموم، فإنّ كانت الآيات إرشادا إلى حكم العقل، فلا تخصيص في الخطابات الإرشادية، وإنّ كانت مولوية، فإنّ النهى عن اتباع الظن لا يقبل التخصيص لإبائه لسان «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي...» عن ذلك.

ثم إنه هل المراد من «العلم» في قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو «الحجّة» أو «الإنكشاف»؟

إن كان الأوّل، كانت أدلّة حجّية خبر الواحد وارده على الآيه، بناءً على جعل الحجّية.

ص: ١٢٤

١-١. نهاية الأفكار ٣ / ١٠٢.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٥٢.

وإن كان الثاني، وقلنا بأن مدلول الأدلة هو جعل الكاشفيه، كانت حاكمه على الآيه، أى أنها تتصرف فى موضوع «وَلَا تَقْفُ» ويكون خبر الواحد علما.

وإن كان مدلول أدله اعتبار خبر الواحد هو جعل الحكم المماثل، فقد يقال هنا بتقدمها على الآيه بالتخصيص، لكن الأظهر هو الحكومه كذلك، لأن مدلولها ليس جعل الحكم المماثل فى مقابل الواقع، بل جعل الحكم المماثل بعنوان أنه الواقع، فيكون العلم بالواقع طريقيًا، وأدله اعتبار الخبر تفيد أن ما أخبر به زواره مثلاً هو الواقع.

واستدل الميرزا بالسيره وأنها قائمه على تقدم خبر الثقة على أدله النهى عن اتباع الظن، تخصصاً أو وروداً أو حكومه.

فقال بعد أن ذهب إلى الحكومه:

هذا فى غير السيره العقلانيه القائمه على العمل بالخبر الموثوق به. وأما السيره العقلانيه، فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهيه نسبة الورد بل التخصص. (١)

فإن أراد تقدمها بنفسها _ كما هو ظاهر كلامه، ولأنه لو أراد السيره الممضاه، فلا بد من إسقاط احتمال رادعيه قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ» قبل دعوى تقدمها _ فلا إشكال فى أن خبر الواحد ليس بعلم وجدانا عند العقلاء، لأنهم يحتملون الخلاف معه، غير أنهم لا يعاون بالإحتمال فى مقام العمل، وإذ ليس بعلم فلا تخصص.

وإن أراد تقدمها مع أمضاء الشارع:

ص: ١٢٥

ففيه: أن إيمضائه لا يجعل خبر الثقة علما، على أنه يتوقف على إثبات عدم رادعيه الآيه.

هذا بالنسبه إلى التخصّص.

وأما الورود، فيتوقف على التصرّف فى الموضوع بالوجدان ببركه التعبد، ولا ريب فى عدم زوال موضوع «وَلَا تَقْفُ» وجدانا، فى السيره العقلائيّه. على أنّ السيره بوحدها، أى بقطع النظر عن الإمضاء، ليست دليلاً تعبدياً، ومع النظر إليه، فلا معنى للورود، لأنه مع الإمضاء لا يرتفع الجهل ولا يزول عدم العلم وجدانا، ولكن الورود هو ارتفاع الموضوع بالوجدان.

وهذا بالنسبه إلى الورود.

بقى الحكومه، ولا إشكال فى دعواها بالسيره مع إمضاء الشارع، لأنّ نتيجته ذلك اعتبار الشارع خبر الثقة، كما عليه العقلاء، حيث أنه معتبر عندهم مع إلغاء احتمال الخلاف. وبعبارة اخرى: على نحو تميم الكشف كما هو مسلك الميرزا رحمه الله. فموضوع الآيه المباركه وهو الجعل يرتفع بالتعبد، ولكن لا بدّ من إسقاط احتمال رادعيه الآيه، لأنه مع وجوده لا يتم الإمضاء. وأما مع قطع النظر عن الإمضاء فلا تعقل الحكومه، إذ لا أثر للسيره مع عدم الإمضاء، ولا يحقّ للعقلاء التصرّف فى موضوع حكم الشارع.

وتلخص من جميع ما ذكرنا:

إن الآيات تنهى عن اتّباع ما ليس بعلم وما لا ينتهى إلى العلم، لكنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد تُنهى الخبر إلى العلم، فهى مقدّمه على الآيات بالحكومه.

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

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

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

٢. ما ليس عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله فليس بحجّه، مثل الخبر عن ابن أبي عمير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من أثق به ومن لا - أثق به. قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله _ صلى الله عليه وآله _ فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم به أولى به. (٢)

٣. ما لا يوافق كتاب الله فليس بحجّه.

كقوله عليه السلام: كلّ شيء مردود إلى كتاب الله والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (٣)

ص: ١٢٧

١-١. بصائر الدرجات: ٥٢٤ رقم ٢٦.

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

٣-٣. المصدر، الرقم ١٤.

٤. ما خالف كتاب الله فليس بحجّه.

كصحيحه هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمه.

فأتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا. (١)

أجوبه الأعلام

أجاب في الكفايه:

إن الاستدلال بها خالٍ عن السداد، فإنها أخبار آحاد.

لا يقال: إنها وإن لم تكن متواتره لفظاً ومعنى إلا أنها متواتره إجمالاً، للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محاله.

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو محلّ الكلام ومورد النقص والإبرام، وإنما تفيد عدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب والسنة، والالتزام به ليس بضائر بل لا محيص عنه في مقام المعارضه. (٢)

توضيحه:

إنه لو كانت هذه الأخبار آحاداً كان الاستدلال بها خالياً عن السداد، إذ لا يمكن نفي حجّيه خبر الواحد بخبر الواحد، لكن الاستدلال ليس بكلّ طائفه

ص: ١٢٨

١- ١. بحار الأنوار ٢ / ٢٥٠ رقم ٦٢.

٢- ٢. كفايه الأصول: ٢٩٥.

بوحدها، بل مورد الإستدلال مجموع الطوائف، وهى _ وإن لم تكن متواترة لفظا _ متواترة إجمالاً كما عليه المحقق الخراسانى، أو معنى كما عليه الاستاذ دام بقاءه كما سيأتى، أو تحتل هذا وذاك كما هو ظاهر عبارته الميرزا رحمه الله. (١)

وكيف كان، فلا- يصيِّح الجواب بأنها أخبار آحاد، ولذا عدل صاحب الكفايه عن الجواب بذلك. وإذا كانت متواترة إجمالاً، فلا بد من الأخذ بالأخصّ مضمونا منها، وهو ما يدلّ على عدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب والسنة _ فإنه ممّا لم يقوله ولا شاهد عليه منهما _ فيكون الجواب: إنّ هذه المخالفه لا- تخلو إرّاهى بالمباينه أو بالعموم من وجه، لأنّ المخالف بالعموم والخصوص المطلق صادر منهم يقينا. وعليه، فما خالف الكتاب بأحد النحويين يكون ساقطا عن الاعتبار، وهذا ما لا خلاف فيه بين الأصحاب، لا مطلق خبر الواحد كما هو المدعى.

والحاصل:

التسليم بتواتر تلك الأخبار، والقول بأنه تواتر إجمالى فيؤخذ بالأخصّ مضمونا منها، وهو ما ورد عنهم مبينا للكتاب والسنة وأنه لاضير فى الإلتزام به، فالاستدلال بها لعدم حجّيه خبر الواحد مردود.

هكذا تخلّص رحمه الله عن هذه المشكله.

وقد أشكل سيدنا الاستاذ (٢) رحمه الله على كلمته أخيرا «بل لا- محيص عنه فى مقام المعارضه» بأنّه: أجنبيّ عمّا نحن فيه، لأنّ فرض التعارض يلازم فرض

ص: ١٢٩

١- ١. فوائد الأصول ٣ / ١٦٢.

٢- ٢. منتقى الأصول ٤ / ٢٥٤.

تماميّه حجّيه كلّ من المتعارضين في نفسه، بحيث يجب العمل به لولا-المعارضه. والبحث فيما نحن فيه عن أصل الحجّيه. فالإلتزام بعدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب والسّنّه في مقام التعارض لا- يعنى الإلتزام بعدم حجّيته في نفسه ولا يقرب هذا المعنى.

أقول:

والإنصاف أن المسأله غير صافيه من الإشكال، ولعلّه لذا أهمل البحث عن ذلك بعضهم، وأحاله غيره إلى موضع آخر، والإضطراب لائّح من كلمات البعض الآخر، أنظر إلى كلام المحقق النائيني في دوره الاولى، وهذا نصّه بطوله:

وأما السّنّه: فلاّ أنّ الأخبار الدالّه على طرح الخبر المخالف أو الذى لا شاهد عليه من الكتاب والعمل بالخبر الموافق والذى عليه شاهد من الكتاب وإن كانت متواتره معنى أو إجمالاً _ للعلم بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام وهى آبيه عن التخصيص _ كما لا- يخفى على المتأمّل فيها _ إلاّ- أنّه يعلم أيضا بصدور جملة من الأخبار المخالفه للكتاب ولو بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، ولا يسعنا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المودعه فى الكتب، لأنّه يلزم من الإقتصار على ما يستفاد من ظاهر الكتاب تعطيل كثير من الأحكام، خصوصا فى باب العبادات؛ بل معظم الأحكام إنّما يستفاد من الأخبار؛ ولو بنينا على الأخذ بظاهر هذه الأخبار الناهيه عن العمل بما يخالف الكتاب أو الذى لا يوجد له شاهد منه والإقتصار فى العمل بما يوافق ظاهر الكتاب، يلزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفه لظاهر الكتاب بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد؛ وهذا ممّا

ص: ١٣٠

لا- سبيل إلى الإلتزام به؛ فلا بدّ وأن يكون المراد من «المخالفة» غير المخالفة بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، من المخالفة بالتباين الكلّي أو بالعموم من وجه؛ بل المخالفة بالعموم والخصوص لا تعدّ من المخالفة، لما بينهما من الجمع العرفي، والتخالف بينهما إنّما يكون بدويًا يزول بالتأمل في مدلولهما؛ فالأخبار الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعمّ المخالفة بالعموم والخصوص.

ولا يبعد أن يكون صدور هذه الأخبار في مقام الردّ على الملاحده الذين كانوا يضعون الأخبار ويدسّونها في كتب الأصحاب هدمًا للشريعة المطهرة، حتى نقل عن بعضهم أنّه قال _ بعد ما استبصر ورجع إلى الحق _ إني قد وضعت إثني عشر ألف حديثًا. فأقرب المحامل لهذه الأخبار حملها على الخبر المخالف للكتاب بالتباين أو بالعموم من وجه؛ وإن كان يبعد حملها على المخالفة بالتباين، لأنّه ليس في الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي، حتى أنّ من يريد الوضع والدسّ في الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي؛ لأنّه يعلم أنّه من الموضوع.

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

ويمكن أيضًا حمل بعضها على صورته التعارض بين الروايات، فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له.

وكيف كان، لا بدّ من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل، لما عرفت

من أنه لو بنينا على شمولها للمخالفة بالعموم والخصوص، يلزم تعطيل كثير من الأحكام.

ومما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال بروايه داود بن فرقد، فإنه مضافاً إلى أنها من أخبار الآحاد ولا يصلح التمسك بها لما نحن فيه _ لأنه يلزم من حجيتها عدم حجيتها _ لا تشمل العمل بخبر الثقة، لأنه ليس من أفراد قوله عليه السلام: وما لم تعلموا فردوه إلينا، بل أدله حجتيه تقتضى أن يكون من أفراد قوله عليه السلام: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، بالبيان المتقدم في الجواب عن الإستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن. (1)

أقول:

أما خبر داود بن فرقد، وخبر آخر معه في الطائفة الأولى، فهما من أخبار الآحاد، وواردان في مورد المعارضه بين الخبرين. وإنما الكلام في بقيه الأخبار المعترف بتواترها.

وذهب الاستاذ في دوره السابقه إلى أن هذه الأخبار متواتره معني لا إجمالاً، لأن الدلاله الإلزاميه من الدلالات اللفظيه كما لا يخفى، ومن الدلاله الإلزاميه هي الأولويه القطعيه، وعليه، فما يدل على سقوط ما لا يوافق الكتاب، يكون دالاً بالأولويه القطعيه على سقوط المخالف له، والمنع عن الأخذ بالمخالف له يدل بالأولويه القطعيه على المنع من الأخذ بما ليس له شاهد أو شاهدان من

ص: ١٣٢

كتاب الله. فالأخبار متواتره معني، وذلك، لأنها وإن اختلفت مضامينها متحد في المصداق، لأن ما يكون عليه شاهد أو شاهدان يكون موافقا للكتاب، وما لا فهو مخالف له.

نعم، يمكن أن يكون الخبر غير موافق للكتاب وهو في نفس الوقت غير مخالف له، فتقع المفارقة المصداقيه بين الطائفتين الثالثه والرابعه.

لكنّ الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام أنه خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله (١)، والخبر عن أبي عبد الله عليه السلام: قال قال رسول الله: إن على كلّ حق حقيقه وعلى كلّ صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه. (٢) يدلّان على الوحده المصداقيه، لأنّ المخالف الذى يطرح هو المخالف بالمباينه، وكلّما لا يكون مخالفا بالمباينه، فهو موافق يجب الأخذ به.

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

أقول:

لكنّ حمل «المخالفه» على «المباينه» غير واضح، لما أشار إليه الميرزا فى

ص: ١٣٣

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى رقم: ١٥.

٢-٢. المصدر، رقم: ١٠.

كلامه، قال: لأنّه ليس فى الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّى، حتى أنّ من يريد الوضع والدّس فى الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّى، لأنّه يُعلم أنه من الموضوع.

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

والمراد من المخالفه للكتاب والسنة ليس هى المخالفه على وجه التباين الكلّى، إذ لا يصدر من الكذّابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كليّةً، إذ لا يصدّقهم أحدٌ فى ذلك...^(١)

وما أفاده السيّد الخوئى فى الجواب من: أنّ الواضعين كانوا يدسّون تلك المجعولات فى كتب الثقات من أصحاب الأئمة ولم ينقلوها بأنفسهم لعدم القبول منهم.^(٢)

فإنما يفيد بنحو الموجه الجزئيه. كما فى روايه لعن الإمام عليه السلام المغيره بن سعيد، لأنّه دسّ فى كتب أصحاب أبيه،^(٣) وليس كلّما وضع عليهم عليهم السلام من هذا القبيل.

وعلى الجملة، فإنّ شمول تلك الأخبار للمخالفه بالعموم والخصوص باطلٌ بلا كلام، وحملها على صورته المخالفه بالتباين مشكل، فلا بدّ من حملها على بعض المحامل. فتدبّر.

ص: ١٣٤

١-١. فرائد الأصول: ٦٨.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٥٠.

٣-٣. رجال الكشى: ٢٢٤.

ذكر السيد الخوئي: أن أخبار «ما ليس له شاهد أو شاهدان» مخصّصه بأدله اعتبار خبر الثقة، والمخصّص لا يعقل أن يكون مانعا عن المخصّص. (١)

وفيه:

إن «ما ليس له شاهد أو شاهدان» تاره: خبر الثقة، واخرى: خبر غير الثقة. وخبر الثقة تارة: له شاهد، واخرى: لا. فالصحيح أن النسبه بين «ما ليس له شاهد» وبين «خبر الثقة» هي العموم من وجه، لا-العموم والخصوص المطلق. فإنّ لزم في مورد الاجتماع لغويّه أحد الدليلين، فالقاعدته المقرّره هي الأخذ بما تلزم لغويّته. وفيما نحن فيه: لو أخذ بما عليه شاهد أو شاهدان، لزم لغويّه عنوان خبر الثقة، بخلاف ما لو أخذ بدليل حجه خبر الثقة، فلا تلزم لغويّه ما عليه شاهد أو شاهدان، لوجود المورد له.

الثاني

قد كان في الأخبار طائفه اخرى لم يذكرها الأصحاب، وهي: «ما سمعته منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّه، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فليس فيه تقيّه». (٢)

ص: ١٣٥

١-١. مصباح الأصول ٢ / ١٥١، دراسات في علم الأصول ٣ / ١٥٥.

٢-٢. وسائل الشيعه ٢٢ / ٢٨٥، الباب ٣ من أبواب كتاب الخلع والعبارة.

والجواب:

إنها أخبار آحاد، ولو سلم، فإنما تصلح للمانع لو كان النسبه بينها وبين أدلّه حجّيه الخبر نسبه العموم والخصوص المطلق.

الإجماع

واستدلّ للقول بعدم حجّيه خبر الواحد بالإجماع. فقد ادّعاها السيّد المرتضى فى موارد، ولذا نُسب القول بذلك إلى الطائفة فى كتب الاصول للعامة.

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

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

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

أحدهما: الخبر غير القطعى وما لا- يكون محفوظا بالقرينه القطعيّه أو ما بحكمها، وهو الذى ذهب ابن إدريس إلى عدم حجّيته، وذهب جماعه من القدماء والمتأخّرين إلى حجّيته، إذا كان الراوى له موثوقا به، بل ادّعى الشيخ قدّس سرّه وجماعه أخرى الإجماع على حجّيته.

الثانى: الخبر الذى لا- يكون معتمدا عليه، ويكون راويه غير ثقّه، وكثير من القدماء كانوا يعبرون عن الخبر الضعيف بأنّه خبر واحد، ولذا ترى أنّ الشيخ قدّس سرّه بعدما يذكر الأخبار التى يفتى بها فى كتاب التهذيب، يذكر الخبر المعارض له ثم يردّه بأنّ أوّل ما فيه أنّه خبر واحد، مع أنّ الشيخ هو الذى ادّعى الإجماع على

ص: ١٣٦

حجّيه الخبر الواحد. فالإختلاف بين الإصطلاحين هو الموجب لإسناد المنع إلى الشيخ أيضاً،

فظهر أنّ الخبر الواحد بالمعنى الأوّل _ الذى هو محلّ الكلام _ لا يحتمل فيه انعقاد الإجماع على عدم حجّيته، فضلاً عن الظنّ به، وما هو معقد الإجماع أجنبيّ عنه بالكليّته. (1)

وهذا تمام الكلام فى أدلّه المانعين عن حجّيه خبر الواحد.

ص: ١٣٧

١-١. أجود التقريرات ٣ / ١٨٠.

أدله حجيه خبر الواحد

واستدلّ القائلون بحجيه خبر الواحد بالكتاب والسنة وغيرهما.

أما من الكتاب، فقد استدلوا بآيات، منها:

آيه النبأ

إشاره

قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١).

ويقع الكلام فى هذه الآيه فى مقامين:

١. مقام المقتضى

٢. مقام المانع

ولا يتم الاستدلال إلا بتماميه المقتضى وعدم المانع، كما هو واضح.

المقام الأول: فى المقتضى

إشاره

إنه يمكن الاستدلال بهذه الآيه لحجيه خبر الواحد من وجوه، عمدتها:

الوجه الأول: مفهوم الوصف

ص: ١٣٩

١-١. سورة الحجرات: الآيه ٦.

حيث حكم فيها بالتبين من خير الفاسق، فينتفى عند انتفاء الوصف، فالمرتّب على الوصف سنخ الحكم لا شخصه. وتوضيحه: إنّ الآيه المباركه أناطت وجوب التبين بعنوان خبر الفاسق، فإذا انتفى الوصف انتفى الحكم، فلو وجب التبين عن خبر العادل كذلك لزم لغويّه الإناطه المذكوره وهى مستحيله.

وعلى الجملة، فإنّ مجرّد أخذ الوصف فى الموضوع، يكون كاشفاً _ لامحاله _ عن دخلٍ له فى الحكم، ونتيجه ذلك، أنه إنّ كان المخبر عادلاً لم يجب التبين من خبره.

الكلام عليه

وقد وقع هذا الوجه موقع النقص والإبرام فى كلمات الأعلام، فصاحب الكفايه _ الذى لم يذكره فيها _ أجاب عنه فى تعليقه الرسائل: بأنه إنما يستفاد من التعليل ذلك لو كانت العله راجعه إلى عدم القبول، بخلاف ما إذا كانت راجعه إلى اشتراط القبول بالتبين، كما هو ظاهر الآيه... مع أنه لو سلّم رجوعها إلى عدم القبول، فإنما تفيد المطلوب لو أحرز انحصار المانع بما علّل به، ولا طريق إليه. وأصالة عدم مانع مثبتته أن ترتّب المقتضى على المقتضى إنما يكون من آثار عدم المانع عقلاً. (1)

وأجاب الميرزا: بأنّ القضية الوصفية ليست ذات مفهوم، ومجرّد ذكر الوصف فى القضية لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن يكون الحكم المذكور فى القضية لا يشمل الموصوف الفاقدين للوصف، يعنى عدم

ص: ١٤٠

التعريض لحكمه، وهذا غير المفهوم، 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 لمصلحة آخر بيانها. فلا- دلالة لقوله: «أكرم عالماً» على كون المناط في وجوب الإكرام هو وصف العالميه لا وصف الإنسانيه، لأنه من الممكن أن يكون مطلق الإنسان يجب إكرامه، ولكن لأهميه إكرام العالم اقتصر في الكلام على بيانه. فالآيه الشريفه لاتدل على أن تمام المناط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقاً حتى ينتفى الحكم عن خير العادل. (١)

أقول:

والإنصاف عدم إمكان مساعدته على ما ذكره أخيراً، لما ذكرنا من أن ظاهر الآيه إناطه الحكم بوصف الفسق، فيدور وجوب التبين مداره.

وما ذكره من المثال، فيه: أنه قياس مع الفارق، فإن «العالم» حصّه من «الإنسان»، فكأنه قال: أكرم الإنسان العالم، بخلاف ما نحن فيه، فإن الفسق والعداله متقابلان، وقد أنيط الحكم في الآيه بالفسق دون العداله.

ولعل الميرزا لعدم قبوله بما ذكر لم يطرحه في دوره اللاحقه من بحثه. (٢)

وكيف كان، ففي عدم ثبوت مفهوم الوصف _ كما تقرّر في محله _ وعدم إحراز انحصار المانع بما علل، كفايه للجواب عن هذا الوجه.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ.

ص: ١٤١

١-١. فوائد الأصول ٣ / ١٤٧.

٢-٢. أجود التقريرات ٣ / ١٨١.

وحاصله: إنّ فى خبر الفاسق حيثيتين، حيثيه ذاتيه، وهى كونه خير واحد. وحيثيه عرضيه، وهى كونه خبر الفاسق، وقد جاء إناطه وجوب التبين على حيثيه العرضيه، ولو لم يكن هو العله للحكم لكان العدول عن حيثيه الذاتيه التى هى مؤثره فى المرتبه السابقيه، إلى العرضيه المتأخره مرتبه، قبيحا، بل هو خارج عن طريق المحاوره العرفيه أيضا، فإذا كان المؤثر فى وجوب الإكرام هو الإنسانيه قالوا: أكرم الإنسان، ولا يقولون: أكرم العالم.

وعلى هذا، فمع انتفاء العنوان المعلق عليه الحكم _ وهو الفسق _ ينتفى الحكم، وتكون الآيه داله على ترتيب الأثر على خبر العادل بلا تبين.

الكلام عليه

وظاهر جماعه كالهمدانى والعراقى والميرزا وغيرهم: أنّ هذا الذى أفاده الشيخ رحمه الله عبارته أخرى عن الوجه السابق، وهو الإستدلال بمفهوم الوصف، وتبعهم السيد الخوئى فقال: إنّ هذا الوجه يرجع إلى الإستدلال بمفهوم الوصف، لا أنه وجه مستقل، وحينئذ، يرد عليه ما تقدم فى الوجه السابق من أنّ التقييد بالوصف وإن كان مشعرا بالعليه إلا أن ذلك لا يدل على الإنتفاء عند الانتفاء، فإنه متفرع على كون الوصف عله منحصره... (١)

لكنّ ظاهر المحقق الإصفهاني أنه وجه مستقل، فإنه قال _ فى التعليق على عبارته الكفايه: من وجوه أظهرها... _ :

ص: ١٤٢

١- ١. مصباح الأصول: ١٥٦.

منها: ما حكاه المحقق الأنصاري (١) قدس سره في رسائله، وهو تعليق الحكم على أمرٍ عرضي متأخر عن الذاتى. (قال):

وتوضيحه بحيث يكون دليلاً للمطلوب هو: إنَّ العله لوجوب التبيين، إمّا مجرد الخبريه أو هي مع الفسق بنحو الاشتراك، أو كلُّ منهما مستقلاً، أو مجرد فسق المخبر. وبعد ظهور الآيه في دخل الفسق في وجوب التبيين _ كما هو مفروض الرسائل _ ينتفى الاحتمال الأوّل، كما أنّ الثانى يثبت المطلوب، لانتفاء المعلول بانتفاء أحد جزئى العله... والاحتمال الثالث مناف للظاهر... فلم يبق من المحتملات إلاّ عليه الفسق اشتراكاً أو استقلالاً بنحو الإنحصار.

ثم أشكل على ذلك بقوله:

نعم، كلّ ذلك مبنى على تسليم ظهور الآيه _ بمناسبه الحكم والموضوع _ فى عليه الفسق للحكم، لا للتنبيه على فسق المخبر _ وهو الوليد _ فى خصوص المورد.

وأمّا ما أفاده من أنّ التعليل بالذاتى أولى لحصوله قبل حصول العرضى، فإنّما ينفى العليه بالاستقلال للخبريه لا الاشتراك مع الفسق فى التأثير. مضافاً إلى أن قبلية الذاتى على العرضى قبلية ذاتيه طبيعته لا قبلية زمانيه وجوديه حتى لا تنتهى النوبه فى التأثير إلى العرضى المتأخر. (٢)

وإلى أنّ هذا الوجه مستقّل عن الوجه السابق ذهب شيخنا الاستاذ دام بقاءه، من دون تعرّضٍ لإشكال المحقق المذكور عليه.

ص: ١٤٣

١- ١. والوجه للسيد عميدالدين الحلّى، كما فى أوثق الوسائل: ١٤٠.

٢- ٢. نهايه الدرايه ٣ / ٢٠٢ _ ٢٠٣.

إلا أنه تعرّض لما جاء في كلام الميرزا _ وتبعه السيّد الخوئي والسيّد الاستاذ _ من أن المتكلّم قد يعدل عن الحيثية الذاتية إلى العرضية لسبب من الأسباب كالأهميّة مثلاً، وعليه، فمن الممكن إرادته التبيّن من مطلق خبر الواحد، إلا أنه خصّ خبر الفاسق بذلك، لكون التنبيه على الإجتنب عن ترتيب الأثر عليه أهمّ من غيره فأورد عليه بأنه:

وإنّ جاز هذا من الناحية العرفية، فلا يجوز من الناحية العقلية، لأن مجرد احتمال الأهميّة لا يجوز رفع اليد عن أصاله التطابق بين مقامى الثبوت والإثبات. وعلى الجملة، فإنه ما دام الجامع موضوعاً للحكم، فلا تصل النوبة إلى الخصوصيّة والحصّة، ومادام الذاتى موضوعاً له، فلا تصل النوبة إلى العرضية.

فما ذكر غير تام من الناحية العقلية.

هذا، ولكنّ الوجه المذكور يعود إلى

الوجه الثالث: مفهوم الشرط

وتقريبه كما قال الشيخ: إنه سبحانه علّق وجوب التثبت على مجئ الفاسق فينتفى عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب التثبت عند مجئ غير الفاسق، فإنّما أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الردّ وهو باطل لأنّه يقتضى كون

العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وفساده يتّين. (١)

وجعله صاحب الكفاية أظهر الوجوه... (٢)

ص: ١٤٤

١- ١. فرائد الأصول: ٧١.

٢- ٢. كفاية الأصول: ٢٩٦.

لكن يعتبر في تماميه مفهوم الشرط أمران:

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

والثاني: أن يكون ترتب الحكم وتعليقه على الموضوع مولويًا، لا-عقليًا أو عاديًا، كما في: إن جاءك الأمير وكان راكباً فخذ بركابه، حيث أن تعليق الأخذ بالركاب على كونه راكباً عقلياً أو عادياً وليس مولويًا.

فإن توفّر هذان الأمران في الآيه، أمكن الاستدلال عن طريق مفهوم الشرط.

ثم إنه إن كان وجوب التبين _ فيما نحن فيه _ نفسيًا لا شرطيًا، (1) احتاج الاستدلال إلى أمر آخر وهو: إنه إذا انتفى وجوب التبين لكون المخبر عادلاً فإمّا يردّ الخبر، فيلزم أن يكون خبر العادل أسوأ حالاً- من خبر الفاسق، وإمّا أن يقبل الخبر فهو المطلوب.

وقد أشكل على هذا الأمر: بعدم دوران حال الخبر بين القبول والردّ، بل يوجد شق ثالث وهو التوقف، ولا يلزم منه أن يكون خبر العادل أسوأ حالاً من

ص: ١٤٥

١-١. وما في كلام البعض من التعبير بالوجوب الغيرى فسهو من القلم، لأن وجوب التبين في الآيه شرطى لا غيرى، والوجوب الشرطى يتحقق وإن لم نقل بوجوب المقدمه، والوجوب الغيرى دائماً قابل للبعث لكونه تحت اختيار المكلف، بخلاف الشرطى فهو قد لا يكون كذلك مثل كون تقيّد الصلاه بالوقت واجبا مع خروج الوقت عن أجزاء الصلاه وكونه خارجاً عن الاختيار.

خبر الفاسق، وإذا بطل هذا الأمر _ الثالث _ بطل المفهوم، بناءً على كون الوجوب نفسيًا، وسقط الاستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط.

لكنّ كون وجوب التبيين نفسيًا باطل من وجوه، منها: أنّ التبيين له حيثه الطريقيّ، وما كان كذلك لا يكون نفسيًا، ولذا ليس التبيين عن خبر الفاسق من الواجبات النفسية بالضرورة الفقهيّة، فهو وجوب شرطيّ.

فالبحت حينئذٍ في الأمرين الأولين.

أمّا الأمر الثاني _ وهو كون ترتّب الحكم في القضية مولويًا _ فلا إشكال فيه، من جهة أن الأصل في كلام الشارع هو المولويّ إلى أن يقوم الدليل على الإرشاديّ، أو يمنع من ذلك محذور عقليّ. وعلى الجملة، فإنّ مجرد إمكان حمله على المولويّ كافٍ لحمله على ذلك.

الخلاف في ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفايه

وأمّا الأمر الأوّل، ففيه بحث وخلاف:

فذهب الشيخ إلى أن المفهوم في الآيه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لأنّ الشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ، ومن الواضح أن انتفاء التبيين عند عدم مجيئه من باب عدم ما يتبين، إذ لا - خبر حتى يتبين فيه، فالشرط ههنا من الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع. ولأنه ممّا يتقوم الموضوع به عقلاً، بحيث لا يتصور بقاء الموضوع بانتفائه، نظير قوله: «إن رزقت ولدا فاختنه» و: «إن ركب الأمير فخذ بركابه»، وقوله تعالى: «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ»

ص: ١٤٦

وَأَنْصَتُوا» (١) وغير ذلك من الأمثلة، وقد تقرر في محلّه أن مثل هذه الشروط لا يثبت لها مفهوم، إذ المفهوم عبارته عن انتفاء الحكم بانتفاء الشرط عن الموضوع الذى ثبت له الحكم عند وجود الشرط، ومن الواضح أن هذا يستدعى أن يكون الموضوع موجوداً عند انتفاء الشرط كما كان موجوداً في حال وجوده، فإذا فرض أن الشرط كان مقوماً للموضوع عقلاً، كان انتفاؤه ملازماً لانتفاء الموضوع، فلا مفهوم (٢).

وذهب صاحب الكفاية إلى ثبوت المفهوم للآية في حدّ نفسه، وذلك باعتبار أن موضوع الحكم هو النبأ، وفرض الشرط هو جهه إضافته للفاسق، ومن الواضح أن الشرط على هذا لا يكون مقوماً للموضوع، إذ النبأ كما يضاف إلى الفاسق يضاف إلى غيره (٣).

وعلى الجملة، فإن إن كان الموضوع في الآية هو «النبأ»، فلا إشكال في تمامية المفهوم، فهو الموضوع ومجىء الفاسق به من أحواله، فيكون له تقديران. وإن كان الموضوع هو «الفاسق»، وكان مجىء الفاسق بالنبأ من الأحوال، فلا مفهوم، لكون القضية حينئذٍ محققةً للموضوع.

فالإستدلال بالآية من جهه مفهوم الشرط مبنى على الإحتمال الأول، وإثبات ظهور الآية فيه بحسب المتفاهم العرفى، وإن لم يكن فرق بين الإحتمالين في مقام الثبوت.

ص: ١٤٧

١- ١. سورة الأعراف: الآية ٢٠٤.

٢- ٢. فرائد الأصول: ٧٢.

٣- ٣. كفاية الأصول: ٢٩٦.

لكنَّ المحقق الإصفهاني (١) أفاد: بأنه لا يثبت المفهوم حتى على الإحتمال الأوّل، لأنّ تماميته إنّما تكون فيما إذا كان الموضوع موجوداً بوجود مستقلّ عن الشرط وبدله، كوجود زيد الموجود مستقلاً عن المجيء وعدمه، وليس الحال في الآيه كذلك، إذ بناءً على الإحتمال الأوّل _ وهو كون الموضوع هو النبأ _ ليس للموضوع وجود إلاّ مع الشرط، وهو مجيء الفاسق به، أو مع بديله وهو مجيء العادل به، فلولا- مجيء أحدهما بالنبأ لم يكن له وجود، وإذ لا- وجود له بدونهما، فالقضيّه محققه للموضوع، فلا مفهوم لها.

الإشكال عليه

وفيه:

أمّا نقضاً، فباتفاق الكلّ على وجود المفهوم لقوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كَرٍ لم ينجسه شيء» (٢)، مع أنه لا وجود للماء إلاّ مع القلّه أو الكثره.

وأمّا حلاًّ فإنّه يعتبر في الموضوع أن يكون في مرحله الذات منحازاً عن الشرط وبديله، ولا يعتبر استقلاله عنهما في مرحله الوجود، فالنبأ عنوان في مقابل مجيء الفاسق أو العادل، كما أن الماء عنوان في مقابل القلّه والكثره، والحيوان عنوان في مقابل المأكول اللّحم وغير المأكول اللّحم. وهكذا... .

ص: ١٤٨

١- ١. نهاية الدرايه ٣ / ٢٠٨.

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

فما ذهب إليه المحقق المذكور مردود نقضا وحلاً.

لكنّ التحقيق أن الآيه ظاهره فى الإحتمال الثانى، فهى مسوقه لبيان تحقق الموضوع، ولا- أقلّ من احتمالها له فتكون مجمله، وبذلك يسقط الإستدلال.

كلام الكفايه وإيضاح الإصفهانى

لكنّ فى الكفايه: (١) يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقه لذلك، إلا أنها ظاهره فى انحصار موضوع وجوب التبيين فى النبأ الذى جاء به الفاسق، فيقتضى انتفاء وجوب التبيين عند انتفائه ووجود موضوع آخر. فتدبر.

وقد أوضحه المحقق الإصفهانى: (٢) بأنّ أداه الشرط لها الظهور فى الحصر، فمع ترتب سنخ الحكم على الشرط يكون موضوع سنخ الحكم منحصراً، ولا يبقى حكم فى غير هذا الموضوع. (قال) إنّ أداه الشرط مفادها تعليق ما بعدها على ما قبلها، والقضيّه المحققه للموضوع تاره: لا- بدل لها، وهذه على قسمين: فتارة: يكون للشرط عليّه بالنسبه إلى الجزاء، مثل «إنّ سألك فأعطه» وأخرى: لا- يكون، مثل: «إنّ رزقت ولدا فاختنه». وأخرى: لها بدل. إذن، يمكن للمتكلّم بيان القضيّه بصوره محققه الموضوع وبغيرها. وحيث جاء الكلام بالصّوره الاولى مع تعليق سنخ الحكم على الموضوع، كان الحاصل منه الإنتفاء عند الإنتفاء بنحو أكد، لأنه قد أفاد أن تمام الموضوع عبارته عن ذلك.

ص: ١٤٩

١-١. كفايه الأصول: ٢٩٦.

٢-٢. نهايه الدرايه ٣ / ٢٠٦.

أقول

أولاً: ما وجه الظهور في الإنحصار؟

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

ثم إن الظهور إن كان من جهه أداه الشرط، لزم القول بالإنحصار في جميع القضايا الشرطية، وهو لا يلتزم به. وإن كان من جهه القضيه الشرطيه، لزم القول بمفهوم الشرط بحسب الوضع، والتزامه به بعيد. وإن كان من جهه خصوصيه في هذه القضيه، فما هي تلك الخصوصيه؟

وأما ما ذكره المحقق المذكور.

ففيه: إنه يتوقف على كون المعلق سنخ الحكم لا- شخصه، على أن تغيير البيان إلى صورته محقق الموضوع، إن لم يكن نافياً للمفهوم فلا يدل عليه.

ثم إن وجه توقف المفهوم على كون المعلق سنخ الحكم واضح، لأنه إذا كان شخصه أمكن مع انتفائه تحقق شخص آخر من الحكم، فلا- يتحقق الإنتفاء عند الإنتفاء. لكن الكلام كله في إثبات أن المعلق هو سنخ الحكم، فإن قلنا - في مبحث المعنى الحرفي - بأن وضعه عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام، سهل تعليق سنخ الحكم وجنسه. وأما بناءً على كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً، فكيف يكون المعلق السنخ؟ نعم، يرتفع هذا المشكل إن كان التعليق في الكلام مدلولاً إسمياً مثل: إن جاء كم فاسق نبأ فيجب التبين.

ص: ١٥٠

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

إننا في «إن جاء ك زيد فأكرمه» لا نرتب مدلول الهيئة بنحو الإهمال، بل المرتب إما شخص الإكرام وإما مطلق الإكرام _ لأن الإطلاق رفض الخصوصيات _ فيكون المعلق هو الإ-كرام بوجوده السعي، وهذا يتوقف على قابلية الإ-كرام لأن يعلق بوجوده السعي، بأن يكون قابلاً للانقسام إلى أقسام بحسب اختلاف حالات الموضوع، وإلا فلا معنى لإطلاق الحكم، وهذا الأمر بالنسبة إلى المثال المذكور متحقق، لأن الحكم بإكرام زيد يقبل الإطلاق من حيث المجيء وعدم المجيء، وكذا في الماء من حيث القلة والكثرة. وهكذا.

إذن، يجوز تعليق سنخ الحكم في القضية المحققة للموضوع، ويراد ترتب سنخ الحكم وجنسه على الموضوع في جميع حالاته. ولكن تعليق سنخ الحكم فيها على الموضوع، وإرادته تعليقه عليه دون موضوع أو موضوعات أخرى. غير معقول. فلا معنى لإطلاق وجوب الإكرام المرتب على زيد بالنسبة إلى وجوب إكرام عمرو، لعدم معقولية الانقسام إلى زيد وعمرو، حتى يقال بتحقق المفهوم للقضية المحققة للموضوع. وعلى هذا الأساس، لا يعقل أن يكون وجوب التبين المرتب على مجيء الفاسق مثل عمرو بالنسبة إلى زيد في المثال المذكور.

فتلخص: أنه متى كانت القضية مسوقة لبيان الموضوع، يكون الحكم ذا إطلاق سنخي بقدر أحوال نفس ذلك الموضوع، فلا مفهوم للقضية المحققة للموضوع.

فما ذكره مخدوش.

وفذلكه الكلام فى هذا المقام: إنه إن كان الموضوع «مجيء الفاسق بالنبأ»، أو كان «الفاسق إن جاء بالنبأ»، فلا مفهوم للآيه، وإن كان: «الجائى بالنبأ إن كان فاسقا...» أو كان: «النبأ إن جاء به فاسق...» فلها مفهوم.

وعندنا: إن الآيه ظاهره فى أن الموضوع: «الفاسق إن جاء...» ومع التنزل، تكون الآيه ذات احتمالات، فلا ظهور لها فى أحد الإحتمالين الثالث والرابع.

كلام الشيخ و جواب الإصفهاني

لكنّ طريق الشّيخ هو: إنه لو لم يكن لمجيء الفاسق دخل، وكان الجامع بين مجيئ الفاسق ومجيئ العادل هو الموضوع، لكان أخذه قبيحا.

وأجاب الإصفهاني: بأن العنوانين _ أى: عنوان خبر الواحد، وعنوان خبر الفاسق _ موجودان بوجود واحد، فلا اختلاف فى المرتبه حتى يلزم القبح.

وفيه:

إن العله والمعلول فى مرتبه واحده، فلو كانت العله موضوعا للحكم، لم يكن لجعل المعلول مدخلية فيه.

وما قيل: من أن ذكر الفاسق هو لإفاده أهميّه الحكم بالنسبه إليه.

مردود: بأن المرتب هو الوجوب لا أهميّه الوجوب.

وقيل: هو للتنبيه على فسق الوليد.

وفيه: إن هذا التنبيه خارج عن الموضوعيّه للحكم.

ص: ١٥٢

والحاصل:

إن دعوى اقتضاء الآيه الدلاله على المفهوم ممنوعه، اللهم إلا أن يحصل الوثوق من مناسبات الحكم والموضوع بكون الفسق تمام المناط في وجوب التبين من دون احتمال دخل شيءٍ آخر، فإذا انتفى الفسق انتفى وجوب التبين.

المقام الثاني: في المانع

اشاره

إنه بناءً على تماميه الإقتضاء في الآيه، فهل من مانع؟

هناك مانعان:

المانع الأول

الاول: إنَّ العَلَّةَ في ذيل الآيه المباركه تعمم الحكم بالنسبه إلى خبر العادل، فإن قوله تعالى: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١) يوجب التبين من خبر العادل أيضا. ويكون حاصل معنى الآيه: المنع من القيام بعمل على أثر التبا يوجب الندامه منه بسبب الوقوع في خلاف الواقع، سواء كان المخبر فاسقا أو عادلاً.

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

الجواب

وأجيب: (٢) بأن الوقوع في خلاف الواقع بالعمل بخبر الفاسق، بلا عذر،

ص: ١٥٣

١- ١. سورة الحجرات: الآيه ٦.

٢- ٢. مصباح الأصول ٢ / ١٦٤.

بخلاف العمل بخبر العادل والوقوع في خلاف الواقع، فإنه مع العذر. والمراد من الندامة هو العمل بلا عذر، وإلا يلزم سدّ باب جميع الحجج من الظواهر وغيرها، لوجود احتمال الخلاف فيها.

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

المانع الثاني

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

الجواب:

وأجيب: (١) بأن المراد هو «السّفاهة»، ولا سّفاهة في العمل بخبر العادل بخلاف خبر الفاسق.

لا يقال: فلماذا عملوا بخبر الوليد؟

لأنه يقال: كانوا لا يعلمون بفسقه.

لكن الحق: أنّ «الجهالة» تقابل «العلم» لغّةً وعرفاً. نعم، تطلق على السّفاهة مجازاً، ولا وجه للحمل عليه هنا إلا أن يدعى شهره هذا المجاز، فيكون مجملاً، وحيث أنه متصل بالكلام فإنه يسقط عن الظهور والمفهوم.

ص: ١٥٤

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

أحدها: أظهرّيه المفهوم.

والثاني: لأنّ لسانه لا- يقبل التخصيص، ومع التنزّل عن تقدّمه عليه، فلا- أقل من مانعيته من انعقاد الظهور للعموم، لأنّه يصلح للقريته.

والثالث: حكومه المفهوم على العموم، لأنّ عدم وجوب التبيّن من خبر العادل - وهو المفهوم - يلازم جعل هذا النبا علما، فلا يشمل التعليل لكونه في مورد الجهالة، فيكون المفهوم حاكما على التعليل.

إشكال العراقي عليه

فأشكل المحقق العراقي(2) عليه: بأنّ المقام ليس من صغريات الحكومه، لأنّ مورد الحكومه أن يكون الدليل المحكوم ذا أثر، ويكون للدليل الحاكم نظر إلى المحكوم إثباتا للموضوع أو نفيًا له بلحاظ تعميم الأثر أو تضييقه. وهذه الضابطه غير منطبقه هنا، لأنّ عدم وجوب التبيّن يتم بنفس الدليل الحاكم وهو المفهوم، فلا يبقى حكم ليكون هذا الدليل بلحاظه موسعا لموضوعه.

ص: ١٥٥

١-١. أجود التقريرات ٣ / ١٨٣ - ١٨٤.

٢-٢. نهاية الأفكار ٣ / ١١٤.

وأجيب (١) بأنّ الحكومه على قسمين، أحدهما: ما ذكر. والثاني: أن يكون الأثر عقلياً، فيحقق الدليل الحاكم الموضوع لذلك الأثر. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ للعلم أثراً كما هو معلوم، سواء كان وجدانياً أو تعبدياً، فلما اعتبر الشارع الشئ "علماً" تحقق الموضوع لذلك الأثر. نظير قاعده قبح العقاب بلا بيان، حيث أن للعقل حكماً على البيان وحكماً على اللآيان، وإذ اعتبر الشارع الأماره صارت بيانا.

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

الإشكال عليه

وفيه:

أولاً: إن لسان الحكومه لسان التخصيص وتمت الحكومه بالملازمه، لأن اعتبار خبر العادل علماً هو مدلول التزمى للمفهوم _ وهو عدم وجوب التبين من

ص: ١٥٦

خبر العادل _ فلا بد من تمامية المفهوم حتى تتم الدلالة الالتزامية المذكوره، لكنّ التعليل يمنع من تمامية المفهوم وانعقاده.

وثانيا: إن الحكومه متوقفه على أن يكون عدم وجوب التبين ملازما لاعتبار خبر العادل علما، ولكنه لازم أعم من العلم الوجداني والتعديدي، ففي الشبهات الموضوعية قبل الفحص _ مثلاً _ لا ريب في عدم وجوب التبين مع عدم اعتبار الشارع العلم هناك، وإذ لا- ملازمه بين الأمرين كيف نستكشف من عدم وجوب التبين اعتبار الشارع خبر العادل علما؟ وأيضا: ففي موارد الاصول المحرزه مثل الاستصحاب، يرتب الأثر مع عدم العلم، إلا على القول بأنها أمارات وأن الشارع اعتبرها علما، وهو خلاف التحقيق.

إشكال آخر على الحكومه

هذا، وقد أشكل على الحكومه أيضا:

بأن المفهوم ظل المنطوق ومدلول التزامي له، والمنطوق معلول للعلّه، فالعلّه في مرتبه متقدّمه، وما هو متأخر بمرتبتين لا يكون حاكما على المتقدّم.

وجوه الجواب عنه

وقد أجيب عنه (1) بوجوه:

ص: ١٥٧

١- ١. مصباح الأصول: ١٦٨.

الأول: إن تأخر المفهوم عن المنطوق إنما هو في مقام الكشف والدلالة، بمعنى إن دلالة القضية على المفهوم متأخره رتبه عن دلالتها على المنطوق، وأما نفس المفهوم فليس متأخرا عن المنطوق.

وبعبارة أخرى: عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس متأخرا عن وجوب التبين عن خبر الفاسق:

وبعبارة ثالثة واضحة: حجيه خبر العادل ليست متأخره عن عدم حجيه خبر الفاسق، بل المتأخر كشف القضية عن حجيه خبر العادل عن كشفها عن عدم حجيه خبر الفاسق، والحاكم على التعليل إنما هو نفس المفهوم لا كشفه، فما هو متأخر رتبه عن المنطوق ليس حاكما على التعليل، وما هو حاكم عليه ليس متأخرا عن المنطوق.

النظر في الأول

وفيه: إن حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق كليهما من الأحكام، سواء كان وجوب التبين نفسيا أو شرطيا أو إرشادا إلى عدم الحجيه، فيكون عدم وجوبه إرشادا إلى الحجيه. ومن الواضح أن سبب الحكم هو اللفظ ودلالته على المعنى، لأن الأحكام التكليفية والوضعية كلها إنشائيات وتُنشأ باللفظ والصيغه، وحيث أن حجيه خبر العادل معلوله للدلالة المفهومية، وهي معلوله للدلالة المنطوقية، فإن اختلاف المرتبه متحقق، فلا حكمه.

هذا على مبنى المشهور من أن المنشآت مداليل للإنشاءات.

وأما بناءً على مبنى الإعتبار والإبراز، فإن الحكم لا يتحقق بمجرد اعتباره، بل لابد من الإبراز حتى يتحقق مصداق الحكم، والحكم أمر انتزاعي ينتزع من الإعتبار المبرز، وعليه، فالإبراز دخیل فی تحقق حقیقه الحكم، فالحكم متأخر رتبة عن الدلالة.

والثاني: إنه لو سلم كون المفهوم بنفسه متأخراً عن المنطوق، كان ذلك مانعاً عن الحكمه بالمعنى الأول، وهي أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له، باعتبار أن ما يكون متأخراً عن الشيء رتبة لا يعقل أن يكون شارحاً له. وأما الحكمه بالمعنى الثاني، وهي أن يكون مفاد الحاكم خارجاً موضوعاً عن مفاد المحكوم بالتعبد، فلا مانع منها، إذ كون المفهوم متأخراً عن المنطوق رتبة لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، كما هو واضح.

النظر في الثاني

وفيه:

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

والثالث: إنه لو سلم كون التأخر الرتبي مانعاً عن الحكمه بكلاً معنييه، فإتما هو فيما إذا كان التعليل مولويًا، بأن يكون المراد منه حرمة إصابه القوم بجهاله.

ص: ١٥٩

وأما إذا كان التعليل إرشادا إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل، فلا مانع من كون المفهوم حاكما عليه. إذ بعد حجته خبر العادل، كان العمل به مأمونا من العقاب، وكان خارجا عن حكم العقل موضوعا، وقد ذكرنا سابقا إن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم _ ومنها التعليل في آية النبأ _ إرشاد إلى حكم العقل.

النظر في الثالث

وفيه:

أولاً: لا نسلّم كونه إرشادياً.

وثانياً: لو سلّمنا نقول بوجود التقدّم والتأخر الرتبي، لوحده الملاك بين المولوى والإرشادى، فيعود الإشكال. والفرق المذكور لا يكون فارقا.

تقريب الحكومه ببيان آخر

هذا، ويمكن تقريب الحكومه ببيان آخر بأن يقال:

أولاً: إن عدم رافعيه المتأخر رتبه للمتقدّم بالحكومه إنما هو فى الامور الواقعيه، وأما فى القضايا الاعتباريه فلا مانع من ذلك، إذن، الاختلاف فى المرتبه بين الحاكم والمحكوم غير مانع عن الحكومه فى الاعتباريات، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وثانياً: إنه إذا كان الشئ "قرينهً لشيء" ، كان ذو القرينه معلقاً على القرينه ومنوطاً بها، وإن اختلفت المرتبه بينهما، فلا مانعيه لاختلاف المرتبه عن تقدّم القرينه على

ص: ١٦٠

ذى القرينه، وهذه هي القاعده العامه. وفيما نحن فيه: فإن مفهوم آيه النبأ قرينه على العله المذكوره فى ذيلها، فأصالة العموم فى التعليل معلقه على عدم القرينه وإن كان بينهما اختلاف فى المرتبه، ومع وجود المفهوم وتقدمه على التعليل لا ينعقد للعه عموم، فتكون الآيه بمفهومها داله على حجته خبر العادل.

الإشكال

وفيه:

إنّ الوجه فى تقدّم المفهوم على التعليل العام هو جعل خبر العادل علماً، فإنه بذلك يرتفع موضوع التعليل _ وهو الجهاله _ تعديداً، وهذا هو القسم الثانى من الحكومه. لكنّ جعل خبر العادل علماً يتوقف على أن يكون عدم وجوب التبين ملازماً لكون ما لا يجب التبين عنه علماً، وهذه الملازمه أول الكلام، فقد تقدّم سابقاً أنّ هناك موارد لا يجب التبين فيها مع عدم اعتبار العلم فيها، كالتشبهات الموضوعية وغيرها.

إشكال و جواب ذكرهما الشيخ

وقد أشكل الشيخ على الإستدلال بالآيه بأنّ موردها هو إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق، ولا ريب فى عدم ثبوت ارتداد الشخص الواحد _ فضلاً عن القوم _ بإخبار العدل الواحد، فلو كان للآيه الشريفه مفهومٌ _ وهو ترتيب الأثر على خبر العادل الواحد _ لزم خروج موردها وهو الإخبار عن الإرتداد، وخروج مورد الآيه أمر مستهجن لا يلتزم به، فيدلّ ذلك على أنّ لا مفهوم للآيه.

ص: ١٦١

فأجاب قدس سرّه: بأنّ الموضوع فى الآيه لوجوب التبيّن هو طبيعى خبر الفاسق، ويشمل الواحد والأكثر، فالمفهوم يكون طبيعى العادل، وهو وإن كان يشمل الواحد والأكثر إلا أنه يقيد بالمتعدّد، فالمورد لم يخرج حتى يلزم الإستهجان وإنما قيد.

وهذا الجواب _ وإن وافق عليه شيخنا الاستاذ فى الدوره السابقه كغيره من الأكابر _ محلّ نظر، كما أفاد فى الدوره اللاحقه، لأن منطوق الآيه «إن جاءكم فاسق...» فهو نكره، فالمفهوم أيضا يكون نكره، أى: إن جاءكم عادلاً بنياً... فالموضوع له النكره هو الطبيعى بقيد الوحده، فيلزم إشكال خروج المورد. فتأمل.

هذا تمام الكلام على الإستدلال بالآيه من جهه مفهوم الشرط.

تكميل

اشاره

وبقيت وجوه اخرى للإستدلال بآيه النبأ على حجّيه خبر الواحد، نتعرض لها تكميلاً للبحث:

الإستدلال بدلاله الإيماء والاقتضاء

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

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

ص: ١٦٢

ولو قيل: بأن ملاك مفهوم الوصف هو إستفاده العليّه من التعليق عليه، فإنّ الإستفاده فيه إنما هو من مجرد التعليق لا بملاحظه خصوصيّة وصف، بخلاف هذا الوجه فإنه بملاحظتها كما لا يخفى، مع أنه ليس بالملاك عند القائلين بالمفهوم فيه.

ثم عرّض بكلام الشيخ قائلاً: فما يترأى من كلامه قدّس سرّه من جعله هذا تقريراً لمفهوم الوصف، كما ترى. (١)

الإشكال عليه

وفيه _ بعد التسليم بأنّ دلالة الإيماء من الدلالات _ إنّ الإستدلال يتوقف على تماميّة الصغرى، وهى إحراز أنّ الغرض من الإتيان بوصف الفسق هو الإيماء إلى دخل هذا الوصف فى الحكم بوجوب التبيّن، وهذا أوّل الكلام، فلعلّه اريد من الإتيان به مجرد تفهيم فسق المخبر وهو الوليد، كما أفاد المحقق الخراسانى. (٢)

ويتوقف أيضاً على الإنحصار، فلولا- دلالة الآيه على أن العلم المنحصره للتبيّن هى الفسق لم يتم المفهوم، ومن أين يثبت الإنحصار، حتى ينتفى وجوب التبيّن بانتفاء الفسق؟

ص: ١٦٣

١- ١. درر الفوائد فى تعليقه الفوائد: ١٠٦.

٢- ٢. المصدر: ١٠٧.

أقول:

لكن كونه لمجرّد التنبيه على فسق الوليد بعيد. فتأمل.

الاستدلال بحكمه الردع

إنه قد أفادت الآيه المباركه الردع عن ترتيب الأثر على خبر الفاسق، ولمّا كان المولى فى مقام بيان التكليف، وقد ردع عن العمل بخبر الفاسق لكونه ليس بحجّه، فلا بدّ وأن يبيّن ما هو الحجّه حتى يرتب عليه الأثر، والألّ يلزم النقص فى البيان، وما هو الحجّه خبر العادل.

الإشكال عليه

وفيه

من أين ثبت أن الله تعالى فى هذه الآيه فى مقام بيان ما هو الحجّه؟ إنه يريد الردع عن العمل بخبر الفاسق ويعلن عن عدم حجّيته، وهذا هو المقصد فى هذه الآيه، وأمّا غيره فيحتاج إلى دليل آخر.

وبعبارة اخرى: إن المولى لمّا كان فى مقام البيان، فعليه أن يبيّن تمام المراد وإلّا يلزم النقص، وبيان تمام المراد غير بيان تمام ما هو فى الواقع.

لقد بيّن الله تعالى مراده تماما وهو الردع عن العمل بخبر الفاسق، أمّا أن الحجّه فى الواقع ما هو؟ فلم يكن من مراده فى الآيه، ولا أقل من الشك.

ص: ١٦٤

الإستدلال بوجه عقلي

إنه لا-ريب في أن تحقق الشيء " يكون عند وجود المقتضى والشرط وعدم المانع، فالإحتراق يتوقف على وجود النار وعدم الرطوبة وحصول الشرط وهو التماس بين النار والحطب مثلاً، فإن فُقد النار، لم يتحقق الإحتراق، ولا يسند عدم الإحتراق إلى وجود الرطوبة، وكذا إذا وجدت النار وفقد التماس... .

وهذه القاعده العقلية تنطبق هنا، لأن ظاهر الآيه أنّ المانع من ترتب الأثر على خبر الفاسق هو كون المخبر فاسقاً، فلو كان أصل الخبر لا يقتضى ترتيب الأثر لأسند عدم ترتيبه إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع وهو الفسق.

فظهر أنّ للخبر اقتضاء ترتيب الأثر، غير أن فسق المخبر مانع، فإذا ارتفع المانع بأن كان المخبر غير فاسقٍ أثر المقتضى أثره.

الإشكال عليه

ويرد عليه: إن ما ذكر صحيحٌ ولكنّ ترتيب الأثر على خبر العادل يحتاج إلى عدم المانع عن ترتيب الأثر وإلى وجود الشرط، والاستدلال المذكور لا يفي بوجود الشرط وعدم المانع، لاحتمال وجود مانعٍ آخر غير الفسق.

الاستدلال بمنطوق آيه النبأ

ثم إن منطوق الآيه هو: أنه إن جاء فاسق بنبأ يجب التبين، والتبين هو

تحصيل البيان، والبيان ليس خصوص العلم الوجداني بل أعمّ منه ومن الإطمينان والظن، فإن كان المخبر عادلاً كان بياناً، لأنه إن كان المراد من البيان هو الظن، فخير العادل يفيد الظن، وإن كان الإطمينان فكذلك.

إذن، لا نحتاج إلى الاستدلال بالمفهوم.

إشكال المحقق الخراساني

أشكل عليه المحقق الخراساني بوجهين: (١)

الأول: إن ظاهر التبيين _ لغه وعرفا _ خصوص العلم.

والثاني: إن وجود الجهالة في ذيل الآيه دليل على أن المراد من التبيين هو العلم.

ثم أشكل:

لا يقال: هذا صحيح، لكن هناك قرينه ترفع اليد بها عن هذا الظهور، وهو أنه إن قلنا: بأن الملاك خصوص العلم، سقطت جميع الأمارات المفيدة للظن والاصول كلها عن الاعتبار، ولزم التخصيص المستهجن، فلا بد وأن يكون التبيين أعم.

فأجاب:

صحيح أنه يلزم التخصيص الأكثر المستهجن من أخذ التباين بمعنى العلم

ص: ١٦٦

وهو فاسد، لكن أخذته بالمعنى الأعم له محذور أفسد، وهو لزوم خروج المورد، لأنه إخبار عن الإرتداد ولا يعتبر فيه إلا العلم، وإذا دار الأمر بين الفاسد والأفسد، التزمنا بالفاسد دفعا للأفسد.

هذا تمام كلام المحقق الخراساني

الردّ عليه

ويردّ عليه بثلاثة وجوه:

الأول: إنّ «البيان» ليس العلم فقط، قال تعالى «هذا بيانٌ للنّاسِ»^(١) ومن المعلوم أن في القرآن آيات متشابهات، وفيه ظهورات وعمومات وإطلاقات تفيد الظن ولا تفيد العلم. هذا أولاً.

وثانياً: قد تقرّر أنّ الاصول العمليّة تتقدّم على قاعده قبح العقاب بلا بيان، مع أن أصله البراءة لا تفيد العلم، فليس المراد من البيان هو العلم.

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

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

فالحق: عدم تمامية الاستدلال، لكون الآية مجملّة من هذه الناحية.

ص: ١٦٧

قال: وأما ما اورد على الآيه مّا هو قابل للذب، فكثير:

١. إشكال المعارضه

(منها): معارضه مفهوم الآيه بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، والنسبه عموم من وجه، فالمرجع إلى أصله عدم الحجّيه.

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

أقول:

وعلى فرض التنزّل ووقوع المعارضه، فهل المرجع أصله عدم الحجّيه؟

قال بعض المحشين على الرسائل: (١) لا، لأن الأصل المذكور أصله نفس تلك الآيات والأخبار الناهيه عن العمل بالظنّ، فإذا سقط الطرفان بالمعارضه كان الأصل المرجع هو الجواز.

أقول:

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

ص: ١٦٨

(ومنها): إن مفهوم الآيه لو دلّ على حجته خبر العادل، لدلّ على حجته الإجماع الذى أخبر به السيد المرتضى وأتباعه _ قدس سرهم _ من عدم حجته خبر العادل، لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام بعدم حجته الخبر.

فأجاب بوجوه:

الأول: إن الآيه غير شامله للإجماع المنقول.

يريد رحمه الله: إن الآيه دالّة على حجته الأخبار الحسيّة، والإجماع المنقول خبر حدسى.

والثانى: إن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ.

يريد رحمه الله: أنّ الخبرين متعارضان، فيندرجان تحت عمومات الخبرين المتعارضين، و مقتضى القاعده هو الرجوع إلى المرجّحات، فإن كانت الشهره الفتوائيه مرّجحه، فلا- ريب فى أنها مطابقه لخبر الشيخ، وإلا- فالمرجع هو الكتاب. و بناءً على تماميته دلّله آيه النبأ و آيه النفر و غيرهما من الآيات، يكون المرّجّح خبر الشيخ، و إلا، فالمرجع موافقه العامّه، و هنا لا بد من مراجعه رأى العامّه، فإن وافق أحد الخبرين رأيهم، كان المخالف هو المرّجّح، فإن لم يتم ذلك، استقرّت المعارضه، و بناءً على التساقت يكون المرجع أصاله عدم حجته خبر الواحد، كما تقدّم.

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

فذكر وجوها لهذه الإستحاله، و توضيح ذلك:

إنَّ الأخذ بخبر السيّد بعدم حجّيه خبر الواحد محال بالذات، لأنّه من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه، لأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد إذا شملت خبر السيّد بالإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد، سقط خبره عن الحجّيه كسائر أخبار الآحاد، فيلزم من حجّيته عدم حجّيته، و هو محال، و بذلك ينكشف عدم شمول الأدله لهذا الخبر. هذا أوّلاً.

و ثانياً: إن شمول أدلّه حجّيه خبر الواحد لخبر السيّد يستلزم تخصيص الأكثر، و هو محال من المتكلم الحكيم، لأن معنى ذلك سقوط جميع الأخبار الآحاد إلّا خبر السيّد.

و ثالثاً: إنه إذا كان مقصود الشارع من الأدلّه بيان حجّيه الخبر، فإنّ شمولها لخبر السيّد يستلزم بيان الحجّيه بعدم الحجّيه. و هذا قبيح في الغايه و فضيح إلى النهايه.

طريق العراقي لدفع الإشكال

وذكر المحقق العراقي: (١) أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا تشمل خبر السيّد أصلاً، لوجهين:

الوجه الأول: إنّ الموضوع في أدلّه حجّيه خبر الواحد هو الخبر المشكوك في مطابقته للواقع، إذ لا معنى لجعل الحجّيه لخبر علم بمطابقته أو بعدم مطابقته له. وعليه، فلا بدّ من فرض الشك في الحجّيه حتى تشمله أدلّه الحجّيه، لكنّ الشك في الحجّيه متأخر عن الحجّيه، تأخر العارض عن المعروض، فيلزم تقدّم الحجّيه

ص: ١٧٠

على شمول أدلته الحجية بمرتبتين، والمفروض أن الحجية مستفاده من الأدلة، فيلزم اجتماع التقدم والتأخر في الحجية، وهو محال. فشمول أدله الحجية لخبر السيد بعدم الحجية محال.

إشكال السيد الخوئي

وقد أشكل عليه في مصباح الاصول(١) بما حاصله:

إن العلم وكذا الجهل بالشئ " متأخر عن الشئ " رتبة، لأننا كثيرا ما نشك في شئ " ولا واقعته له أصلاً، وكذا يحصل لنا العلم بالشئ " ولا واقعته له كما في الجهل المركب، فإذا، لا يوجد اختلاف في المرتبة بين العلم والجهل بالشئ " و بين نفس الشئ "، لعدم توقف الشك على المشكوك فيه.

الجواب عنه

وهذا الإشكال غير وارد، لأن المحقق العراقي(٢) يوافق على أنه لا- اختلاف في المرتبة بحسب الواقع، لأن العلم قد يحصل ولا واقعته للمعلوم كما في الجهل المركب، لكنّه يذهب إلى وجود الاختلاف برتبتين بين الشك والمشكوك فيه _ وكذا في العلم و متعلقه _ في عالم اللّحاظ، فالعلم متأخر عن المعلوم بالوجود

العلمي واللّحاظي وكذا الشك.

ص: ١٧١

١-١. انظر: مصباح الأصول ٢ / ١٧٥ _ ١٧٦.

٢-٢. انظر كتاب مقالات الأصول، مقاله رقم: ١٥.

الوجه الثاني: إن المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، لأنه على تقدير شمول الأدلّه لما سوى خبر السيّد، يكون خبره خارجاً تخصّصاً، وإن كانت شامله له، يلزم القطع بعدم مطابقه غيره للواقع، فهي خارجة تخصّصاً، وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص تعيّن الثاني.

إشكال السيّد الخوئي

وأشكل عليه بما ملخصه: (١) إن ما نحن فيه ليس من موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، لعدم التنافي بين خبر السيّد وبقية الأخبار لا بالذات ولا بالعرض، بل المشكله وقوع المعارضه في أدلّه خبر الخبر في صورته شمولها لكلا الطرفين، وعلى هذا، فلا وجه لتعيّن التخصّص.

الجواب عنه

إنّ التنافي هنا أيضاً موجود، لأنّ الأخبار الوارده عن المعصومين حامله للأحكام الشرعيه ولا يرضى الشارع بإهمالها، فلا يجوز التمسّك بالبراءه في موردها، كما لا يجوز أو لا يجب العمل بالاحتياط من أجل التحفّظ عليها، فلا محاله يلزم جعل الحجّيه للخبر الواحه، لكنّ جعل الحجّيه للأخبار يتنافى مع جعل الحجّيه لخبر السيّد المرتضى بالإجماع على عدم الحجّيه.

ص: ١٧٢

(ومنها): إن الآيه لا- تشمل الأخبار مع الواسطه، لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطه، فلا- يعم الروايات المأثوره عن الأئمه، لاشتمالها على وسائط.

أجاب الشيخ بما حاصله: أن السند الواحد ينحلُّ إلى إخبارات عديده، و كل واحد منها نبأ بلا واسطه.

وقد وقع الإشكال في هذا الجواب، من حيث أن مقتضى آيه النفر والروايات مثل: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» (١) هو الأخذ من المعصوم، والروايات المرويه مع الواسطه ليست بمصدقٍ للأدله.

لكن التحقيق أن الأدله غير منحصره بما ذكر، فمثل قوله: «فما أديا فعنى يؤديان» (٢) ظاهر في المصداقيه

على أن السيره القطعيه قائمه على الإعتماد على الإخبارات عن الأئمه بوسائط، وهذه السيره متصله و غير مردوعه يقينا.

مضافا إلى أن مقتضى أدله عرض الروايتين المتعارضتين على الكتاب والترجيح به، اعتبارهما، لأن التعارض فرع الحجيه، و من المعلوم أن الأخبار المتعارضه منقوله عن المعصومين بوسائط.

فالإشكال مندفع بوجه.

ثم إن الشيخ بعد أن أجاب عن الإشكال قال: (٣)

ص: ١٧٣

١- ١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

٢- ٢. الكافي ١ / ٣٣٠.

٣- ٣. فرائد الأصول: ٧٥.

لكن قد يشكل الأمر: بأن ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبرا للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعا لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبر إلا به؟

وتوضيحه يتم ببيان أمرين:

الأول: إن كل حكم سواء كان وضعياً أو تكليفيًا فهو متأخر عن موضوعه، أمّا في مرحله الإنشاء، فلأن القضايا الشرعيّة بنحو القضايا الحقيقيّة، ومن الواضح أن الموضوع في القضيه الحقيقيّه مفروض الوجود فيؤتى بالمحمول عليه. وأمّا في مرحله الفعلية، فلأنّ الحكم فيها في مرتبه المحمول، ولو لا تحقق الموضوع خارجا لم يتحقّق الحمل. وهذا التقدّم والتأخر بين الموضوع والمحمول طبيعي، لوضوح أن وجود المحمول متوقف على وجود الموضوع، فهو لا يتحقّق إلا أن يكون الموضوع متحقّقًا، لكنّ الموضوع يمكن تحقّقه ولا يكون هناك حكم.

والثاني: إنه يستحيل أن يكون المحمول متكفلاً لموضوعه، لما تقدّم من أن الحكم فرع للموضوع، ومن المحال أن يكون الفرع محققاً لما هو فرع له.

والكلام في انطباق هذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأنّ القضيه هي: الخبر حججه، فالموضوع هو «الخبر» وهو بالنسبه إلى الصدق والكذب على ثلاثه أقسام، أمّا إن كان معلوم الكذب، فهو ليس بحججه قطعاً، وأمّا إن كان معلوم الصدق، فهو حججه قطعاً، إلا أنّه حججه بحكم العقل، وبحثنا في الحجيه الشرعيّه، فتعيّن أنّ

يكون الموضوع هو الخبر المحتمل للصدق والكذب، فالخبر المحتمل للصدق والكذب حججه.

لكنّ «الخبر» بالنسبة إلى «الحجّيه» مهملٌ، فلا هو مشروطٌ ومقيّد بوجوده ولا بعدمه، ولا هو مطلقٌ بالنسبة إلى وجوده وعدمه، لأنّه إنّ كان بشرط وجوده لزم تحصيل الحاصل، وإنّ كان بشرط لا بأن يكون الخبر حجّه بشرط عدم الحجّيه، لزم اجتماع النقيضين، وإنّ كان لا بشرط، جاز اتّحاده مع كلّ من القسمين، لأنّ كلّ مطلق يتّحد وجوداً مع المقيّد.

وإذا تقرّر ما ذكر، فإنّ حجّيه الخبر مع الواسطه تستلزم أن يكون الخبر محققاً لموضوعه، فلما يقول الشيخ: أخبرنا المفيد، ويقول المفيد أخبرنا الصّفار ويقول الصّفار سمعت العسكرى عليه السلام، فإنّ الخبر الحاصل بالوجدان لنا هو خبر الشيخ، وأمّا خبر المفيد للشيخ فحاصلٌ للشيخ بالوجدان لا لنا، فخبره خبر المفيد متوقّفه على حجّيه خبر الشيخ، وهكذا بقيه الإخبارات، فكان المحمول محققاً للموضوع وهو محال.

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

ويضاف إليه إشكال آخر (1) هو: إنه يعتبر وجود الأثر في الخبر الذي تعيّد الشارع به قبل التعيّد، وإلاّ تلزم اللغوّه من التعبّد به، وهي محالٌ على الحكيم. والأخبار الموجوده في الوسط في كلّ سلسله لا أثر لها بالنسبه إلينا إلاّ الخبر الأول

ص: ١٧٥

١- ١. أنظر: دررالفوائد في التعليق على الفرائد: ١١٢.

عن الإمام عليه السلام وهو ما نقله زراره مثلاً، وأما ما بعده من الأخبار، فلا يوجد الأثر قبل التعبد، لأنّ خبر الصّفار عن زراره مثلاً ليس بحكم شرعي ولا بموضوع حكم شرعي، فلا مناص من الالتزام بأنّ التعبد بتلك الأخبار هو بلحاظ الأثر المترتب على حجّيته الخبير، فيلزم أنّ يكون ما في المرتبة المتأخّره محققاً لما في المرتبة المتقدّمة.

جواب الشيخ

وقد أجاب الشيخ عن الإشكال نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً فبوجهين:

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

والثاني: نفوذ الشّهاده على الشّهاده، فكما ثبتت تلك الشّهاده بهذه الشّهاده الحاصله بالوجدان، كذلك ثبوت الأخبار.

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

وأما حلاً فقد ذكر الشيخ رحمه الله أنّ الممتنع هو توقّف فرديّه بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر _ كما في قول القائل: كلّ خبرى صادق

مثلاً _ . وأما توقّف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديّته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر، كما فيما نحن فيه، فلا مانع فيه.

يعنى أنه قد وقع الخلط فى الإشكال بين مقامى الثبوت و الإثبات، لأنّ خبر المفيد أمر واقعى يدور أمره بين الوجود والعدم، سواء أخبر به الشيخ أو لا، فهو فى مقام الثبوت غير متوقف على حجّيه خبر الشيخ حتى يلزم الإشكال، وإنما يحتاج إلى خبر الشيخ فى مقام الإثبات، فلولا حجّيه خبر الشيخ لم يصدّق خبر المفيد و لم يترتب عليه الأثر، و هذا لا يلزم منه أىّ إستحاله، و إنما كان المحال تكفّل المحمول لوجود الموضوع، و قد ظهر أنه ليس كذلك.

إشكال المحقق الخراسانى

وأشكل المحقق الخراسانى على ما أجاب به الشيخ، قال: (١) وأما أجاب به قدّس سرّه بالنقض أوّلاً، وبالحلّ ثانياً، فلا وقع لواحدٍ منهما:

أمّا الأوّل، فلأنّ جواز الإقرار بالإقرار بالإجماع لا إشكال فيه أصلاً، إنما هو فيما إذا لم يكن فى البين إلاّ دليل واحد لفظى، كما لا يخفى. ولعلّه أشار إليه بأمره بالتأمّل.

أى: إنّ الدليل على جواز الإقرار بالإقرار هو الإجماع، وهو دليل آخر غير دليل نفوذ الإقرار، وهذا خروج عن محلّ البحث، لأنّ البحث فيما إذا لم يكن فى البين إلاّ دليل واحد لفظى، كقولنا: الخبر حجّه، كما تقدّم.

ص: ١٧٧

وأجاب شيخنا دام بقاءه: بأنّ الدليل على جواز الإقرار بالإقرار ليس الإجماع، لأنّ هذه المسألة غير مطروحة في كلمات قدماء الأصحاب، بل طرحها العلّامة في التحرير والقواعد والتذكرة والشهيد في الدروس، كما في مفتاح الكرامه، (١) ولذا لم يستدل في هذه الكتب للجواز في المسألة بالإجماع، بل الدليل هو عموم قاعده الإقرار، وهو دليل لفظي واحد. فنقض الشيخ تام، والتأمل تدقيقي، ومعقد الإجماع عموم دليل الإقرار.

وأما الثاني، فلوضوح توقّف تحقّق الخبر الجعلى على إثبات الحكم لبعض أفراد العام، بحيث لولاه لما تحقّق خبر تعيّد، والخبر الحقيقى غير المتوقّف تحقّقه عليه لا ينكشف به إلاّ تعيّد، وهو لا يكون إلاّ عبارته اخرى من نفس الخبر التعيّد، كما لا يخفى. ولعلّه لذلك ضرب عليه في بعض النسخ المصحّحه في زمانه.

وتوضيحه يتم ببيان امور:

الأول: هو الفرق بين: «كلّ خبرى صادق» و «الخبر حجّه»، لأنّ شمول الأول لنفسه يستلزم أن يكون المحمول واسطه في الثبوت، أمّا في شمول الثانى للأخبار مع الواسطه فالمحمول واسطه في الإثبات.

والثانى: إنّ الأحكام تترتب على موضوعاتها، سواء كان الموضوع وجدائيا أو تعبيديا، كجواز الإقتداء، فإنه حكم يترتب على العدالة الثابته بالوجدان أو بالاستصحاب، بلا فرق.

ص: ١٧٨

والثالث: إنه إن كان الحكم الشرعي واسطه في الإثبات، فإن وساطته كذلك إنما تكون بالنسبه إلى الموضوع الواقعي، أما بالنسبه إلى الموضوع التعبدى فهو واسطه في الثبوت.

وعلى ما ذكر، فإن حجيه خبر الشيخ لاتفيد الخبريه الوجدانيه لخبر المفيد، لأن خبره أمر واقعي لا علاقته له بحجيه خبر الشيخ. هذا صحيح، لكن حجيه خبر الشيخ واسطه في إثبات خبر المفيد، وهذا الإثبات تعبدى _ لا وجدانى _ وإذا كان تعبدى يعود الإشكال، لأن خبريه خبر المفيد معلولٌ لحجيه خبر الشيخ، فكان خبر الشيخ واسطه في الثبوت، لا واسطه في الإثبات.

ومن هنا ذهب شيخنا دام بقاءه إلى ورود إشكال المحقق الخراسانى على الجواب الحلّى.

وأما إشكال الأثر، فقد أجاب عنه الميرزا: (١) بأن الأثر الشرعى كما يترتب على الخبر الأخير، يترتب على غيره من الوسائط، غايه الأمر أن غير الخبر الأخير لا يكون تمام الموضوع للأثر الشرعى. وإذا كان كذلك، فكما أن الخبر الأخير الحاكي عن الحكم يكون مشمولاً لوجوب التصديق، كذلك غيره من الوسائط، فخير الشيخ يكون مشمولاً له أيضاً.

وهذا هو الجواب الصحيح عند سيدنا الاستاذ. (٢)

ص: ١٧٩

١-١. أجود التقريرات ٣ / ١٨٥.

٢-٢. منتقى الأصول ٤ / ٢٧٧.

ولورود الإشكال على الجواب الحلي، سلك المحقق المذكور طريقا آخر للحل. وملخصه بتوضيح منّا: إنّ الإشكال إنما يرد لو كانت القضايا بنحو القضيّه الشخصيه، أمّا إذا كانت بنحو القضيّه الطبيعيه، فإن الموضوع والمحمول يتعدّان ولا يلزوم المحذور، والقضيّه فيما نحن فيه هي: الخبر حجّه، والمراد طبيعيّ الخبر لا خصوص خبر الشيخ أو خير المفيد للشيخ. والمحمول كذلك، فهو طبيعيّ الحجّيه، ومثل هذه القضيّه سائر القضايا في الشرع، كقولنا الخمر حرام، البيع جائز.

لا- يقال: إن الطبيعه من حيث هي ليست إلّا هي، فلا تقع موضوعا للأحكام، سواء في القضايا التكوينيّه أو الإعتباريه، بل الطبيعيه إنما تكون موضوعا للقضايا الذهنيّه، كما لو اريد بيان أحكام الماهيه، فموضوعها الطبيعه من حيث هي.

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

الإشكال عليه

ولكن يرد على هذا الطريق _ الذي وافق عليه السيّد الخوئي أيضا (1) _ : إنه وإن أخذت الطبيعه بشرط الوجود السعي، و يحصل بذلك التعدّد موضوعا و

ص: ١٨٠

حكماً، لكنّ الوجود إنما يضاف إلى الطبيعه بتبع إضافته إلى الفرد، لأنّ الطبيعي موجود بوجود أفراده، فإذا وجد زيد وجد الإنسان، فوجود الإنسان بوجود زيد لا بالعكس، لأنّ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد. وبالجملة، لا بدّ من إضافه الوجود إلى الفرد والشخص حتى يتحقّق الطبيعي، فيكون وجود طبيعي الموضوع بوجود فرده، ووجود طبيعي المحمول بوجود فرده، فهكذا الحال في: الخبر حجه، الخمر حرام، و أمثالهما. وإذا كان كذلك، عاد الإشكال، لاحتياج الطبيعي في الوجود إلى وجود الفرد.

طريق الميرزا والإصهاني

وهو أنّ القضية «الخبر حجه» هي بنحو القضية الحقيقيه، فهي _ وإن كانت في مرحله الإنشاء قضيه واحده _ تنحلّ إلى قضايا و يتعدّد الموضوع والمحمول، فخير الشيخ موضوع، و يترتب عليه المحمول و هو الحجّيه، ثم خبر المفيد موضوع و يترتب عليه الحجّيه كذلك، وهكذا... فليس شئٌ من الأحكام بمتكفّل لموضوعه، بل كلّما تحقّق شئٌ و اتّصف بكونه خبراً فهو حجّه.

وهذه عبارته أجمود التقريرات:

إنّ وجوب التصديق لو كان حكماً شخصياً ثابتاً لكلّ واحد من الأخبار، لكان للتوهم المذكور مجال واسع، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل هو من قبيل الأحكام الإنحلائيّه، وكلّ فرد من الخبر موضوع لحكم مغايرٍ لحكم آخر يتوقف عليه، فوجوب التصديق الثابت لإخبار الشيخ ممّا يتوقف عليه خبر المفيد، لكنّ

خبر المفيد لا يكون موضوعاً لشخصي ذاك الوجوب بل لوجوب آخر ثابت له يتوقف عليه ثبوت خبر الصفار، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الخبر الأخير الموضوع لوجوب التصديق المثبت لقول الإمام عليه السلام. (١)

وقد تبعه السيد الخوئي... (٢)

والسيد الاستاذ قدس سره، وجعله الجواب الواضح جداً، فقال كما في منتقى الأصول: وذلك لأن الحكم المجعول _ وهو الحجية _ وإن كان بإنشاء واحدٍ، إلا أنه ينحلّ إلى أحكام متعدّده بتعدّد الأخبار. وعليه، فما يترتب على خبر الصّدوق غير ما يترتب على خبر الشيخ الحرّ، لأنه فرد من الحجية غير الفرد المترتب على الخبر الآخر، فلا يتحدّ الموضوع والحكم بل فرد من المنجزية _ ينجز فرداً آخر منها، وفرد من الطريقيه يكون إلى فردٍ آخر منها. وهكذا. ودعوى الإنحلال بديهيه لا تحتاج إلى بيان... وإذا كانت دعوى الإنحلال بهذا الوضوح واندفاع الإشكال بها كذلك، فإن تصديهم لدفعه بالوجوه المختلفه تطويل بلاطائل. (٣)

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه: بأن بين خبري الشيخ والمفيد _ مثلاً _ اختلافاً في المرتبه، و كيف تجعل الحجية لطولين بجعل واحد؟

ص: ١٨٢

- ١- ١. أجود التقريرات ٣ / ١٨٧.
- ٢- ٢. مصباح الأصول ٢ / ١٨٠.
- ٣- ٣. منتقى الأصول ٤ / ٢٧٢ _ ٢٧٣.

و بعبارة اخرى: إنه لا يعقل وجود المختلفين رتبةً بوجودٍ واحدٍ، لأن هذا الإنشاء و هو «الخير حَجَّه» إنشاءً واحد، فهو إيجاد واحد و وجوده واحد كذلك، لأن الإيجاد والوجود في الحقيقة واحد، ككلِّ مصدر و اسم مصدرٍ آخر.

الجواب

و أجاب الإصفهاني بما ملخصه: (١)

المختلفان في المرتبة على قسمين، فقد يكونان مختلفين في الوجود كذلك، و قد يكون وجودهما واحدا بل البرهان قائم على اتحادهما في الوجود، مثلاً: الإرادة والمراد، الشوق والمشتاق إليه، مختلفان في المرتبة، إذ الإرادة متقومة بالمراد و لا- يمكن وجودها بدون المراد بالذات _ و لا يخفى أن المراد بالذات موطنه النفس، و أما الذي تعلقت به الإرادة في الخارج فهو المراد بالعرض _ والحاصل: إنهما مع الإختلاف الرتبي بينهما موجودان بوجودٍ واحدٍ.

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

الإشكال عليه

و يرد عليه: أن هذا الذي ذكره _ في الإرادة والشوق، و كذلك في الحبِّ والبغض و سائر الصِّفات النفسائيه ذات التعلُّق _ حقٌّ، لكنَّ تطبيقه على ما نحن فيه

ص: ١٨٣

غير تام، لأنَّ النسبه بين خبرى الشيخ والمفيد نسبه العله والمعلول، إذ لولا خبر الشيخ لم يتحقق خبر المفيد، فهما مختلفان فى الرتبه و بينهما نسبه العليّه والمعلوليّه، و إيجاد المختلفين فى المرتبه كذلك بوجود واحدٍ محال.

التحقيق

ولكنّ هذا الإشكال إنما يتوجّه على القول بأن حقيقه الإنشاء هو الإيجاد كما عليه القوم، و أما على مبنى المحقق العراقى من أنه الإعتبار و الإبراز أو الإعتبار المبرز _ والذى أخذه السيد الخوئى _ فلا يرد، لأن اعتبار المختلفين رتبّه كذلك و إبرازه بمبرزٍ واحدٍ لا محذور فيه.

وهذا تمام الكلام على آيه النبأ.

ص: ١٨٤

قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١)

تقريب الاستدلال

وقد ذكر الشيخ قدس سره وغيره (٢) في تقريب الاستدلال بهذه الآيه لحججه الأخبار الآحاد ما حاصله: إن الآيه تدل على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين وإن لم يكن مفيدا للعلم. و توضيح ذلك:

١. إن المراد من «لينذروا» إنذار كل واحد من النافرين بعض القوم، وليس إنذار مجموعهم لمجموع القوم حتى يقال بإفاده الإنذار حينئذ للعلم.

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

أحدهما: إن لفظه «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجي _ لامتناعه في حق

ص: ١٨٥

١- ١. سورة التوبه: الآيه ١٢٢.

٢- ٢. فرائد الأصول: ٧٨، كفايه الأصول: ٢٩٨.

البارى سبحانه _ ظاهره فى كون مدخولها محبوبا، و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذكره صاحب المعالم قدّس سرّه (١) من أنه لا- معنى لندب الحذر، و إمّا لأن رجحان العمل بخير الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركّب، لأن كلّ من أجازته فقد أوجبه.

والثانى: إنّ ظاهر الآيه وجوب الإنذار، لوقوعه غايه لـ «النفر» الواجب بمقتضى كلمه «لولا»، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب «الحذر» لوجهين:

أحدهما: وقوعه غايه للواجب.

والثانى: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلّا لغا الإنذار.

إشكالات الشيخ والكلام حولها

هذا، و قد اختلفت أنظار العلماء فى الإستدلال بالآيه، فالشيخ و صاحب الكفايه و تلميذه المحقّق العراقى والسيد الاستاذ والسيد الصدر على عدم جواز الإستدلال بها، والميرزا و تلميذه السيد الخوئى على تماميته.

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

الأوّل:

إنه لا- يستفاد من الكلام إلّا- مطلوبه الحذر عقيب الإنذار بما يتفقّهون فى الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على

ص: ١٨٦

١- ١. معالم الأصول: ٤٧.

حصول العلم. فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم فيحذروا... فليس في هذه الآية تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بما لم يعلم، و لذا استشهد الإمام عليه السلام (١) بالآية على وجوب النفر في معرفه الإمام، مع أن الإمامه ممّا لا يثبت إلا بالعلم.

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

الجواب:

وأجاب السيد الخوئي: (٢)

أولاً: بأن الأصل في كلام المتكلم أن يكون في مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه.

وثانياً: إن ظاهر الآية كونها واردهً لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلفين، وأنه يجب على طائفة منهم التفقه والإنذار، و على غيرهم الحذر والقبول، فكما أنّ إطلاقتها يقتضى وجوب الإنذار، ولو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقه كلام المنذر للواقع، كذلك يقتضى وجوب الحذر أيضاً في هذا الفرض.

وثالثاً: تخصيص الآية بصوره العلم يوجب إلغاء عنوان الإنذار، إذ العمل

ص: ١٨٧

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

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٨٤.

يكون حينئذٍ بالعلم ولا دخل للإنذار فيه، غايته كون الإنذار مقدمهً تكويته لحصول العلم، وهذا خلاف ظاهر الآية.

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

أقول:

إنه يتلخص إشكال الشيخ قدس سره في أن الآية ليست في مقام البيان من حيث الحذر، حتى يتمسك بالإطلاق فيقال بوجوبه، سواء أفاد العلم أو لا، فيشمل خبر الواحد، وإذا لم يتم الإطلاق لا تصلح الآية لتخصيص عمومات النهي عن اتباع غير العلم. ثم استشهد بتطبيق الإمام الآية على معرفه الإمام، لنفي الإطلاق.

و أما أن الآية في مقام بيان وظيفة النافرين و المتخلفين معاً، بأن يكون وظيفه أولئك التفقه والإنذار، و وظيفه هؤلاء ترتيب الأثر على الإنذار و إن لم يفد العلم، فهذا أول الكلام، بل الآية في مقام بيان وظيفة المسلمين في أن ينقسموا إلى النافرين والباقيين في بلدانهم، و أنه لا- يجب النفر على الجميع، أما أن يجب على المتخلفين ترتيب الأثر مطلقاً على إنذار المنذرين، فليست الآية في مقام بيانه.

وعلى الجملة، فإن أجوبه الميرزا و تلميذه غير وافيه بالجواب عن الإشكال.

نعم، لو كانت الآية في مقام البيان من جهة وجوب الحذر و ترتيب الأثر تعديداً، لقلنا بأنه في موارد اعتبار العلم _ كمسأله معرفه الإمام مثلاً _ ينتظر وصول

ص: ١٨٨

الخبر بحيث يحصل العلم، فلا ينافى استشهاد الإمام عليه السلام بالآية دلالتها على حججه خبر الواحد.

إلا أن هنا كلاماً من جهه أخرى، و هي ضروره أن يكون الأمر بترتيب الأثر تعبدياً، فلو كان إرشادياً سقط الإستدلال، فما الدليل لمنع احتمال الإرشاديه؟

إنّ هذا الاحتمال موجود جدّاً، فيكون وزان الآيه وزان قوله تعالى لموسى و هارون «اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (١) فتأمل.

الثانى:

إنّ التفقه الواجب ليس إلّا معرفه الامور الواقعيه من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الامور المتفقه فيها، فالحذر فيها لا يجب إلّا عقب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر _ بالفتح _ أنّ الإنذار هل وقع بالامور الدينيه الواقعيه أو غيرها خطأ أو تعمداً من المنذر _ بالكسر _ لم يجب الحذر. فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر فى إنذاره بالأحكام الواقعيه، فهو نظير قول القائل: أخبر فلانا بأوامرى لعله يمتثلها.

فهذه الآيه نظير الأمر بنقل الأخبار الوارده عن النبى الأكرم والأئمه صلّى الله عليهم وسلّم، فإن المقصود من ذلك ليس إلّا العمل بالامور الواقعيه التى يشتمل عليها أخبارهم عليهم السلام، لا وجوب تصديق الراوى فيما يحكى و لو لم يعلم

ص: ١٨٩

مطابقتها للواقع... و نظيره جميع ما ورد فى بيان الحق للناس و وجوب تبليغه إليهم... .

الجواب

وأجاب الميرزا: (١) بأنه لما جعل الحجية للإنذار المنذر، فقد جعل الطريقيه لقوله إلى الأحكام الواقعيه. فالآيه جعلت قوله طريقا إلى الواقع و أفادت أن إنذاره إنذار بالأحكام الواقعيه، فهي حاكمه على أدله النهى عن اتباع غير العلم.

أقول:

والظاهر عدم تماميه هذا الجواب، لأنّ الشيخ يقول بدلاله الآيه على تقيّد الحذر بما إذا كان الإنذار بما تفقّه، فالحذر مقيّد، و مع احتمال خطأ المنذر أو كذبه فلا يجب. و لو أريد التمسك بالآيه _ مع الإحتمال المذكور _ كان من التمسك بالعام فى الشبهه الموضوعيه.

و بالجمله، المراد هو الإنذار بالأحكام الواقعيه، أى كلّ ما كان حكم الله، سواء كان حكما ظاهريًا أو واقعيًا، و مع احتمال أن لا يكون المنذر به حكما واقعيًا لم يجب الحذر.

و أجاب الخوئي: (٢) بأن الإخبار بوجوب شئ " أو بحرمة شئ " لا- ينفك عن الإنذار بما تفقّه، إذ الإخبار بالوجوب إنذار بالعقاب على الترك بالدلاله الإلزاميه، و كذا الإخبار بالحرمة، فإنه إنذار بالعقاب على الفعل. أمّا كون المخبر به مطابقا

ص: ١٩٠

١-١. أجود التقريرات ٣ / ١٩٥.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٨٦.

للواقع أو لآء فهو خارج عن مدلول الخبر، لما ذكرناه فى مقام الفرق بين الإخبار والإنشاء من أن مدلول الخبر هو الحكايه عن ثبوت الشىء أو نفيه.

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

أقول:

وفيه ما عرفت، لأن الواجب هو الحذر فيما إذا كان الإنذار بما تفقّه من الدين، فلا بدّ من إحراز كون الإنذار كذلك، و بمجرد احتمال العدم لا يجب، والتمسك بالآيه حينئذٍ تمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيّه، و هو غير جائز.

الثالث:

لو سلّمنا دلالة الآيه على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذرين، و لو لم يفد العلم، لكن لا يدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خبر، لأن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخويف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعى إلى العمل بمقتضاه فعلاً، و من المعلوم أن التخويف لا يجب إلا على الوعاظ فى مقام الإيعاد على الامور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة... و على المجتهدين فى مقام إرشاد الجهال. و من الواضح أن تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محلّ الكلام، خارج عن الأمرين، فالآيه غير شامله لإخبار الراوى.

ص: ١٩١

وأجاب الميرزا _ وتبعه تلميذه _ بأنّ الإنذار إنّ أخذ بما ينصرف إليه إنصرفاً بدوياً _ و هو الإنذار الابتدائي الإستقلالي _ فتكون فتوى المجتهد و إرشاد المرشد كإخبار الراوى خارجةً عن مدلول الآيه، و إنّ أخذ بما هو ظاهر فيه _ و لو بمعونه تفرّعه على التفقه _ و هو الإنذار التبعية الضمنية الحاصل ببيان الحكم الشرعى، فكما أنّ فتوى المجتهد تكون مشموله لها، كذلك إخبار الراوى، فالتفكيك بين الفتوى والرّواية فى مشمولته الآيه غير معقول. (١)

أقول:

وهذا الجواب تام.

رأى الكفايه

وقد وافق صاحب الكفايه الشيخ فيما ذهب إليه فى الآيه، غير أنه خالفه فى معنى كلمه «لعلّ»، فلم يجعلها منسلخه عن معناها الحقيقى، وقال: ببقاء الكلمه على معناها أخذاً بأصالة الحقيقه فذكر: إن كلمه لعلّ و إن كانت مستعمله على التحقيق فى معناها الحقيقى و هو الترجى الإيقاعى الإنشائى، إلا أنّ الداعى إليه حيث يستحيل فى حقّه تعالى أنّ يكون هو الترجى الحقيقى، كان هو محبوبته التحذّر عند الإنذار، و إذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً، لعدم الفصل، وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، و عدم حسنه بل عدم إمكانه بدونه.

ثم أشكل رحمه الله: بأن التحذّر لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع فى

ص: ١٩٢

محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده، حسن و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف، و لم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل. (١).

النظر فيه

أقول:

يريد رحمه الله: إن الحذر حسن فى جميع الشبهات حتى الشبهات البدويّه مع عدم وجوبه يقينا. فهذا إشكال على الإستدلال بالآيه لحجّيه الخبر، زائدا على ما أورده الشيخ.

ولكنّ الظاهر عدم تماميته، لأنّ عندنا بالنسبه إلى المصالح والمفاسد الواقعيّه براه عقليّه و شرعيّه، فقاعده قبح العقاب بلا بيان ترفع الخوف، و كذا البراهه الشرعيّه، و مع وجود البراهه عقلاً و شرعاً لا يبقى خوف الوقوع فى مفسده ترك الواجب أو مفسده الوقوع فى الحرام، و قد عرفنا أن «الحذر» مفهوم متقوم بالخوف، إذن، لا حذر فى الشبهات، فلا يرد الإشكال حتى يتمّ بعدم الفصل.

على أنّه يرد على قوله: «غايته عدم القول بالفصل»: إن الإجماع المركّب معناه كون الأُمّه على قولين ينفيان القول الثالث بالدلاله الإلتزاميّه، و الأُمّه فى مسأله خبر الواحد على قولين: الحجّيه و عدم الحجّيه، و كلاهما ينفيان محبوبيّه ترتيب الأثر على خبر الواحد، فإنه إمّا واجب و إمّا غير واجب.

ص: ١٩٣

وقد قرّب المحقق الإصفهاني (١) دلاله الآيه على حجّيته خبر الواحد بالدقّه في جهات:

الاولى: إن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق والتقييد، لكونها فرعاً لذيها والنسبه بينهما نسبه العله والمعلول. ونسبه الإنذار إلى الحذر _ وإن لم يكن من ذلك القبيل _ إلا أنه لا ريب في تبعيته الإنذار للحذر في الإطلاق والتقييد بلحاظ مقام الغرض، فالحذر قد تعلق به الغرض و كان هو الموجب لوجوب الإنذار، فلو كان الحذر محدوداً بحدّ لم يعقل أن لا يكون الإنذار محدوداً به و يكون مطلقاً.

الثانيه: إن التفقه في الآيه المباركه أعم من الاصول والفروع.

الثالثه: إن الإنذار الواجب لا يعقل فيه الإهمال، فإما يتقيّد بما إذا أفاد العلم أو يكون مطلقاً، و إذ لا دليل على التقييد فهو مطلق.

الرابعه: إنه قد ترتب الحذر على الإنذار، فهو تمام الموضوع له، فلا دخل لحصول العلم و إلا لخرج الموضوع عن الموضوعيه.

الخامسه: إنه لما كان الإنذار تمام الموضوع للحذر، فلا محاله يكون إنذار المنذر حجّه، سواء حصل العلم منه أولاً، لأنه لولا الحجّيه كان العقاب بلا بيان، فلا معنى لوجوب الحذر لكنّ الحذر واجب، فالإنذار حجه سواء أفاد العلم أولاً.

هذا هو المستفاد من كلماته في عدّه صفحات.

ص: ١٩٤

والحاصل: لقد كان الإشكال في ثبوت الإطلاق لعدم كون الآية في مقام البيان، وقد ظهر تماميته في «الإنذار» و«الحذر» معا، فلا الإنذار يحتمل تقييده بالعلم ولا الحذر... وقد دلت الآية على حججه الخبر بما هو خبر. وليس يشترط في المخبر أن يكون فقيها حتى تختص الآية بفتوى المفتي، لأن التفقه في زمن الأئمة عليهم السلام كان بمعنى تعلم الأحكام وتفهمها، بخلاف ما هو المتعارف من معنى الكلمه في زماننا.

الرابع:

وهو الإشكال الباقي بعد التقريبات المزبوره، وذلك أنّ الإمام عليه السلام قد طبّق هذه الآية على ما يعتبر فيه العلم، وهو معرفه الإمام كما في الأخبار الكثيره، منها: صحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام و فيها: قلت: أفيصح الناس إذا مات العالم أنّ لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال: أمّا أهل هذه البلده فلا، يعنى أهل المدينه، و أمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: «فَلَوْلَا نَفَرَ...» (١).

فإنّ ما ذكره المحقق الإصفهاني وغيره غير وافٍ بالجواب عنه.

فإن قلت: نستفيد من إطلاق الآية حججه خبر الواحد، غير أنه تقييد الآية في مورد معرفه الإمام بإفاده الخبر للعلم.

قلت: التمسك بإطلاق الكلام يختلف، فتارةً: يكون الكلام مطلقاً و حجتيه

ص: ١٩٥

تأمه، فيجوز التمسك بالإطلاق في كل حصه أو فرد شك في شموله له، وهذا على القاعده. و أخرى: يكون إطلاق الكلام مقيداً بقيد، فهو مطلق لكن سقطت حجته، ففي هذه الحالة لا يتمسك بالإطلاق في مورد الشك، لأن المطلق بعد التقييد _ وكذا العام بعد التخصيص _ يسقط عن الدليله. فلو تقيّد أكرم العلماء بالعدول، لم يصح التمسك بأكرم العلماء لوجوب إكرام العدول منهم، لأن معناه حينئذٍ وجوب إكرام العلماء و إن لم يكونوا عدولاً، لأن الإطلاق رفض القيد.

و في المقام: إن الآيه إن كانت مطلقه، فكيف استدلّ بها الإمام عليه السلام لموردٍ يعتبر فيه العلم، و إن كانت مقيدة بإفاده العلم، فلا تصلح للاستدلال للأعم ممّا أفاد العلم و ما لم يفده.

فالاستدلال بالآيه ساقط لبقاء هذا الإشكال من الشيخ على حاله.

الإشكال على الشيخ

لكن يرد على الشيخ التهافت في كلماته، وذلك: أنه إذا كانت الآيه مفيدة لاعتبار العلم _ لأنّ الإمام عليه السلام طبّقها على مسأله معرفه الإمام و هي من اصول الدين _ فلماذا استدلّ بها في مسأله الإجتهد والتقليد؟

لقد استدلّ الشيخ بالآيه على وجوب التقليد، والتقليد _ كما هو معلوم _ هو الأخذ بقول الغير تعبدًا، فهذا يناقض كلامه هنا. هذا أوّلاً.

و ثانياً: إنه في رسالته في مسأله تقليد الميت، (1) قال في ردّ المستدلّين بالآيه

ص: ١٩٦

للجواز: بأن الآيه غير وارده في مورد التفقه، بل إن موردها النفر إلى الجهاد.

و هذا يناقض كلامه في المقام، إذ يقول بأنها داله على التفقه في الدين.

و قال أيضا في ردّ الإستدلال: بأنّ التفقه في عصر نزول الآيه بمعنى الحضور عند المعصوم والأخذ منه، و لذا استدللّ الأعظم بالآيه لحجّيته خبر الواحد.

فكيف يقول هذا هناك، و في المقام ينكر دلالة الآيه على حجّيته خبر الواحد. هذا كلّه نقضا.

و أمّا حلّا، فإن مقتضى التحقيق هو النظر في الروايات المستدلّ فيها بالآيه المباركه، فقد تبين ممّا ذكرناه من أوّل البحث إلى هنا أنّ تلك الأخبار هي سبب الإشكال العمده في الإستدلال بها على حجّيته خبر الواحد.

وقد وجدنا الشيخ في رساله تقليد الميت (١) _ بعد أن استدللّ بالآيه على حجّيته الخبر، و ذكر أنّ التفقه في عصر الأئمه كان يتحقق بتعلّم الأحكام و أخذ الروايات _ يستشهد بما رواه الشيخ الصدوق في عيون الأخبار من أمر الإمام عليه السلام بالنفر إلى الإمام لتعلّم مسائل الحلال والحرام. (٢)

فكما ورد الإستدلال بالآيه لمعرفة الإمام في الروايات، كذلك ورد في تعلّم الأحكام، فيكون «التفقه» مفهوما عاما يصدق على «معرفة الإمام» المعتبر فيه

ص: ١٩٧

١- ١. مطارح الأنظار: ٢٦١.

٢- ٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ / ١١٩، علل الشرائع ١ / ٢٧٣، وسائل الشيعة ١١ / ١٢، الباب ١ من أبواب وجوب الحج.

العلم، و على «أخذ الأحكام» الذى لا يعتبر فيه العلم، و كذلك يكون مفهوم «الإنذار»، فإنه التخويف، لكنّ المصداق يختلف، فما يعتبر فيه العلم يكون الإنذار حجةً إن أفاد العلم، و ما لا يعتبر فيه العلم فهو حجة. و بهذا يتم الاستدلال بالآية فيما يعتبر فيه العلم و فيما لا يعتبر أيضا.

لا يقال: (١) إنَّ وجوب العمل بما أنذروا شرعيًّا فى الأحكام و عقليًّا فى اصول الدين، فكيف يُجعل هذان الوجوبان بالآية المباركة بجعل واحدٍ؟

لأننا نقول: بأنَّ الوجوب فى كلا البابين شرعيًّا، و الحكم العقلى غير القابل للتعييد الشرعى منحصر بباب الإطاعة و المعصية، و لذا نقول بشرعيته ماورد فى الكتاب و السننه فى وجوب العدل و حرمة الظلم، و لا نحملها على الإرشاد إلى حكم العقل. و على الجملة، فإنه لا مانع من أن يكون الأمر بمعرفة الإمام _ مثلا _ أمرا شرعيًا مولويًا بعد وجود المقتضى من جهة أن كثيرا من الناس لا تدرك عقولهم وجوب معرفته، بل إنَّ بعض الناس لا ينبعثون من الأحكام العقلية و إنما ينبعثون بأوامر المولى و نواهيها فقط.

لا يقال: إنَّ الأحكام الشرعية منجزه، إمَّا لكونها شبهات حكمية قبل الفحص، و إمَّا للعلم الإجمالى، و لذا لا يجوز التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان. و إذا كانت منجزه، فلا معنى لأن تفيد الآيه وجوب الحذر بالنسبة إلى الأحكام، لأنَّ المنجز لا يتنجز ثانية.

ص: ١٩٨

١- ١. كما فى أوثق الوسائل: ١٥٧، ثم أمر بالتأمل.

لأننا نقول: بأنَّ صحيحه يعقوب بن شعيب (١) وغيرها صريحه بكون النافرين معذورين ماداموا في حال الفحص، والمتخلفين معذورين كذلك مادام لم يصلهم الإنذار. فالاشكال المذكور اجتهاد في مقابل النص.

وحلَّ المطلوب هو: إنَّ ظاهر الآيه المباركه ترتب الحذر على الإنذار، وتوهم عدم دخل الإنذار في الحذر باطل، وليس دخله بنحو جزء الموضوع ليكون الجزء الآخر هو العلم، لأن الآيه ظاهره في وجوب الحذر عند الإنذار سواء علموا أولا. على أنه لو كان للعلم دخلٌ لكان تمام الموضوع وسقط الإنذار عن الموضوعيه، وهو باطل، فثبت أنَّ الإنذار تمام الموضوع للحذر، وحينئذٍ يستحيل أن لا يكون حجةً.

وبهذا ظهر تماميه الاستدلال بآيه النفر في أبواب اصول الدين، وفي باب الإجتهد والتقليد.

وأما في مطلق خبر الواحد الثقه، فداليتها على وجوب القبول تعديدا، محلّ تأمل، لمكان أخذ عنوان «التفقه»، وهو غير حاصل في مطلق الخبر الواحد، فيكون أخص من المدعى، فلا مناص من تتميم الاستدلال بعدم الفصل.

وأما ما أفاده المحقق الإصفهاني من أن «التفقه» كان في زمن الأئمه عليهم السلام بمعنى تعلّم الأحكام، بخلاف ما هو المتعارف من معنى الكلمه في زماننا. فلا يدفع الإشكال، لأن «الفقه» ليس في جميع الأزمنه إلا بمعنى واحد، غير أن التفقه في تلك الأزمنه كان سهلاً وهو في زماننا صعب، لطول المدّه ووجود

ص: ١٩٩

التعارضات فى الأدله، وغير ذلك من الأسباب.

هذا، وقد اختلف رأى شيخنا الاستاذ فى جواز الاستدلال بالآيه لحجته خبر الواحد، فاختر فى الدوره السابقه العدم، أما فى اللاحقه فلم يجزم بذلك.

وقد كان تقريننا للمطلب يقوى الإستدلال بها، فهى إن لم تكن أوضح دلالة من آيه النبأ _ كما ادعى فى مصباح الاصول _ فليست ساقطة عن الاستدلال كما ذهب الشيخ وأتباعه.

وهذا تمام الكلام فى آيه النفر.

ص: ٢٠٠

قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ
اللَّاغِنُونَ» (١).

والتقريب فيه نظير ما بيناه في آيه النفر، من أن حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

كلام الشيخ:

قال: ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آيه النفر، من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها ويجب إظهاره. قال: ويشهد لما ذكرنا: أن مورد الآيه كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه وآله بعد ما بين الله لهم ذلك في التوراه، ومعلوم أن آيات النبوه لا يكتفى فيها

بالظن.

ص: ٢٠١

قال: نعم، لو وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً، أمكن جعل ذلك دليلاً على أن المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم، لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم من آية تحريم كتمان ما فى الأرحام على النساء(١) على وجوب تصديقهنّ، وبآية وجوب إقامة الشهادة(٢) على وجوب قبولها بعد الإقامه، مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدّد المظهرين.(٣)

رأى صاحب الكفايه

وقال فى الكفايه ما حاصله: إنه إن كانت الملازمه العقليه بين حرمة الكتمان و وجوب القبول تامه _ من جهة لزوم لغويه تحريم الكتمان إن لم يجب القبول _ لم يكن مجال لإيراد الشيخ على الاستدلال من دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص بما إذا أفاد العلم.

فإنها تنافيهما كما لا يخفى.

أى: إن الملازمه تنافى دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص.

ثم أجاب عن الإستدلال: بمنع الملازمه، وقال: فإن اللغويه غير لازمه، لعدم

ص: ٢٠٢

١- ١. سورة البقره: الآيه ٢٢٨.

٢- ٢. سورة البقره: الآيه ٢٨٣.

٣- ٣. فرائد الأصول: ٨١.

انحصار الفائده بالقبول تعديداً، وإمكان أن تكون حرمه الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثره من أفشاه وبيئه، لئلا يكون للناس على الله حجه، بل كان له عليهم الحجه البالغه. (١)

آراء المتأخرين

وقد قال الميرزا في هذه الآيه وآيه السؤال: بأن عدم دلالتها على حجيه خبر الواحد أوضح من أن يخفى (٢)

وتبع الإصفهاني و العراقى (٣) صاحب الكفايه.

وتبعهما في مصباح الاصول (٤) و استفاد منهما في الجواب عن الإستدلال بالآيه، فذكر ما حاصله: عدم الملازمه في المقام، فالآيه معناها حرمه الكتمان على كل أحد، فيحتمل أن يكون الوجه فيها أن إخبار الجميع مما يوجب العلم، كما في الخبر المتواتر.

قال: و لا- يقاس المقام بحرمه الكتمان على النساء، لأن طريق إحراز ما في الأرحام منحصر في إخبارهن، فالملازمه هناك موجوده وإلا تلزم اللغوويه، بخلاف المقام، حيث حرّم الكتمان على اليهود الذين أخفوا الأدله الظاهره على نبوه نبينا

ص: ٢٠٣

١-١. كفايه الأصول: ٣٠٠.

٢-٢. أجود التقريرات ٣ / ١٩٦.

٣-٣. نهايه الدرايه ٣ / ٢٤٤، نهايه الأفكار ٣ / ١٣٠.

٤-٤. مصباح الأصول ٢ / ١٨٨ _ ١٨٩.

صلى الله عليه وآله لجميع الناس، كما فى قوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ» (١).

والحاصل: إنه لا- ملازمه بين حرمة الكتمان و وجوب القبول هنا، كما لا- إطلاق لحرمة الكتمان ليشمل ما لو علم المخبر بأن إخباره لا- يفيد العلم للسامع، إذ فى هذه الصوره تدل الآيه على وجوب القبول و إلا تلزم اللغوئه. و وجه عدم الإطلاق هو أن ظهور الحق لعامة الناس هو الحكمه لحرمة الكتمان، والحكمه الداعيه إلى التكليف لا يلزم أن تكون ساريه فى جميع الموارد.

قال: و يدل على ما ذكر: أن مورد الآيه هو النبوه، و هى من اصول الدين، ولا يقبل فيها خبر الواحد.

الإشكالات الواردة على الإستدلال

ويتلخص الإشكال فى الاستدلال بالآيه فى وجوه:

الأول: إنها واردة فى ذم علماء أهل الكتاب، لكنهم ما نزل فى التوراه والإنجيل فى النبى الأكرم ورسالته، فالآيه متعلقه بأصول الدين.

لا يقال: فليكن الاستدلال بها كما استدلل بآيه النفر، وقد تعلقت بحسب الأخبار بالإمامه وهى من اصول الدين.

لأننا نقول: فرق واضح بين الآيتين ومورديهما. فالإمامه يمكن أن تعرف بما قاله الرسول، لما تقدم من أن وجوب معرفتها شرعى، ولكن الرساله والنبوه لاتعرف بكلام الرسول للزوم الدور، فوجوب معرفتها عقلى.

ص: ٢٠٤

والثاني: إنها في مقام بيان حرمه الكتمان لا وجوب قبول ما أظهر، والفرق بينها وبين آية كتمان ما في الأرحام ممّا لا يخفى.

والثالث: إنه لا- ملازمه بين حرمه الكتمان ووجوب القبول تعييدا، إلا- إذا لزم لغويّه حرمه الكتمان، كما في آية كتمان ما في الأرحام، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فالملازمه ممنوعه، فالإستدلال ساقط.

والرابع: إنّ موضوع الآيه هو ما أنزله الله من البيّنات والهدى، فإذا أخبر المخبر وعلم بأنّ المخبر به مما أنزله الله كذلك، وجب القبول، أمّا مع الشك، فلا يجوز التمسك للقبول بالآيه، لأنه من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيه.

وقد استظهر المحقق الإصفهاني من هذه الآيه معنىً أجنبيًا عن حجّيه الخبر بالمرّه، فذهب إلى أنها ظاهره في حرمه كتمان ما فيه مقتضى الظهور لو لا- الستر، بقرينه قوله «بَعِيدٍ مَا بَيَّنَّا لِلنَّاسِ». فلا نظر فيها إلى وجوب الإعلام، بل غايه ما تدلّ هو لزوم إظهار ما بيّنه الله، ولا تدلّ على لزوم إعلام ما هو مستور في نفسه لولا الإعلام. (1)

قال سيدنا الاستاذ قدّس سرّه بعد إيراده: وهذا الإستظهار لا بأس به قريب إلى الذهن والذوق. (2)

وعن السيد الصّيدر: إن كلمه «الكتاب» لعلّ المراد منه القرآن الكريم _ لا التوراه والإنجيل _ فيكون المقصود أنه بعد ما بيّنا في الكتاب الكريم أنّ النبيّ قد

ص: ٢٠٥

١- ١. نهايه الدرايه ٣ / ٢٤٤.

٢- ٢. منتقى الأصول ٤ / ٢٩٠.

توفرت بشائر نبوته في كتب العهدين، فمن ينكر أو يكتم علمه بذلك من أهل الديانتين عداوة لهذا الدين وتكذيبا للقرآن، فأولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون، وبذلك تكون الآية أجنبيته عن مسأله حجيه خير الواحد. (1)

فالآيه المباركه إما أجنبيته عن البحث، وإما لا تدل على المدعى بوجهه.

ص: ٢٠٦

١-١. بحوث في علم الأصول ٤ / ٣٨٢.

قوله تعالى في سورة الأنبياء «فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١).

وجه الإستدلال: إن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لغا وجوب السؤال. وإذا وجب القبول وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جوابا له، فلا خصوصية لمسبقته بالسؤال.

إشكالات الشيخ

وأورد عليه الشيخ رحمه الله: بأن مقتضى سياق الآية _ سواء التي في سورة الأنبياء أو التي في سورة النحل _ هو إرادته علماء أهل الكتاب.

و أما مع قطع النظر عن السياق ففيه:

أولاً: إنه قد ورد في المستفيضه أن المراد هم الأئمة الأطهار عليهم السلام و روايتان منها صحيحتان، و هما عن محمد بن مسلم، والوشاء (٢).

ص: ٢٠٧

١- ١. سورة النحل: الآية ٤٣.

٢- ٢. وسائل الشيعة ٢٧ / ٦٣ و ٦٠، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، رقم ٣ و ٩.

وثانيا: إن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدًا، كما يقال في العرف: سل إن كنت جاهلاً.

و يؤيد ذلك ورود الآيه في اصول الدين التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً.

و ثالثاً: لو سلّمنا، فإن المراد من أهل الذكر ليس مطلق من علم و لو بسماع روايه من الإمام... .

الكلام حول الإشكالات

أمّا السّياق، فإنّه لا يصلح لأنّ يصرف اللفظ العام عن العموم، ولذا كان لفظ «الغنيمه» في آيه الخمس(١) ظاهراً في العموم، مع أنّ مقتضى السّياق إرادته خصوص غنيمه دارالحرب. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنّ السّياق يسقط عن القريبيّه مع وجود الدليل على خلافه، وفيما نحن فيه روايه معتبره عن محمد بن مسلم، رواها الشيخ الكليني _ في باب أنهم أهل الذكر _ قد ورد فيها النهي عن السؤال من أهل الكتاب، قال عليه السلام: إذن، يدعونكم إلى دينهم.(٢)

وأمّا الإشكالات الثلاثه:

ص: ٢٠٨

١- ١. سورة الأنفال: الآيه ٤١.

٢- ٢. الكافي ١ / ٢١١.

فقد أورد في الكفايه على الإشكال الثالث بقوله:

إن كثيرا من الرواه يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والإطلاع على رأى المعصوم، كزراره و محمد بن مسلم، و يصدق على السؤال منهم أنه السؤال من أهل الذكر والعلم... و إذا وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضى الآيه، وجب قبول روايتهم و روايه غيرهم من العدول مطلقا، لعدم الفصل جزما فى وجوب القبول بين المبتدىء والمسبوق بالسؤال، و لا بين أضراب زراه و غيرهم ممن يكون من أهل الذكر و إنما يروى ما سمعه أو رآه. فافهم. (١)

ويمكن الجواب: بأن موضوع وجوب القبول هو جواب أهل العلم لعلهم كونهم كذلك، و حينئذٍ كيف يقال بعدم الفصل بين جوابهم و خبر من ليس منهم؟

وأجاب السيد الأستاذ بأن: ما ذكره صاحب الكفايه غير سديد، وذلك، لأن موضوع القبول ليس روايه العالم كى يقال بعدم الفصل بين روايته وغيره، بل عرفت أن موضوع القبول هو جواب أهل العلم، بملاحظه جهه علمهم ومعرفتهم، بحيث يكون لذلك دخل فى القبول، ومعه لا قطع بعدم الفصل بينهم وبين ما لا يكون من أهل الذكر، لعدم ثبوت ملاك القبول فى خبره. (٢)

ص: ٢٠٩

١- ١. كفايه الأصول: ٣٠٠.

٢- ٢. منتقى الأصول ٤ / ٢٩٢.

وأجيب عن الإشكال الأوّل: بأنّ الروايات هذه من باب ذكر المصداق الأتم، وأهل الذكر عنوان عام.

أقول:

قد وقع الكلام بين الأعلام حول هذه الروايات من جهات:

الأولى: الكلام في أسانيدها:

قال الشيخ: ردّ بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند، بناءً على اشتراك بعض الرواه في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

قال: وفيه نظر، لأنّ روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء فلاحظ وروايه أبيبكر الحضرمي حسنه أو موثقه. نعم، ثلاث روايات اخر منها لا تخلو من ضعف ولا يقدم قطعاً.

والثانيه: هل هي آحاد؟

قال الآشيتاني: إنّ الإستشهاد بالأخبار المذكوره لإرادته خصوص الأئمه من أهل الذكر مع عدم قطعيه صدور الأخبار وإنّ بلغت حدّ الاستفاضه لا يجوز قطعاً حسبما عرفت مرارا من أنّ الاستعانه في مسأله حجّيه خبر الواحد منعا وإثباتا غير جائز عقلاً. (١)

أقول:

إنّ هذه الأخبار موثوقٌ بصدورها، لاعتضادها بأدلّيه من الكتاب والسّنّه كما

ص: ٢١٠

سيأتي، ولو لا ذلك لم يستدل بها الشيخ وصاحب الفصول وغيرهما.

الثالثة: هل تدلّ على الإنحصار أوهى بنحو المصداق؟

ظاهر الشيخ وبعض شراح كتابه وصاحب الفصول هو الأخذ بظواهر تلك الأخبار، خاصّة وأنّ بعضها يفيد الحصر كما لا يخفى على من يراجعها، وكان شيخنا الاستاذ دام بقاءه يصرّ على ذلك في دوره السابقه.

وذهب آخرون: إلى أنّ تلك الأخبار غير دالّة على الحصر، وإنما المراد ذكر المصداق الأتم، وأهل الذكر في الآية عنوان عام، واختاره شيخنا في دوره اللاحقه.

وقال سيدنا الاستاذ: إنّ التفسير بمثل ذلك يرجع إلى بيان المصداق لا لبيان المعنى المراد على سبيل الحصر، ففي زمانهم عليهم السلام يكونون هم مصداق الذكر الذي ينبغي السؤال منهم، ومثل ذلك كثير في تفسير الآيات الواردة في النصوص. (١)

وقال السيد الصدر: لاشك في أنهم هم أهل الذكر الحقيقيين، لأنهم ورثه كلّ الرّسالات والشرائع والكتب السماويّه وورثه آدم ونوح... إلّا أن هذا من التفسير بالباطن لا الظاهر، وإلّا، فلا معنى ولا مناسبة في إرجاع المشكّكين في نبوّ محمد إلى الأئمّه _ عليهم الصّلاه والسّلام _ لإثبات حقائمه الرسول ودفع شبهه بشريّته. (٢)

ص: ٢١١

١-١. منتقى الأصول ٤ / ٢٩٢.

٢-٢. بحوث في علم الأصول ٤ / ٣٨٤.

أقول:

والصحيح ما ذهب إليه الاستاذ في الدورّه السابقه، تبعا للشيخ وغيره، ولتوضيح ذلك نذكر أمورا:

الأول: إنّ «الذكر» في الكتاب والسنة هو «القرآن» أو «التبى صلى الله عليه وآله» أو «مطلق ذكر الله». وأيا كان المراد في الآية الكريمه، فالأئمه الأطهار هم أهله على التحقيق لا غيرهم.

والثانى: إنّ الأئمه عليهم السلام عندهم جميع الكتب المنزله من الله، وهم فى نفس الوقت صادقون ومصدقون عند جميع أصناف الكفار.

والثالث: قد استشهد الله والرسول أمام الكفار بأمر المؤمنين عليه السلام على نبوه رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال تعالى: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسِلاً قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»، (١) فقد روى الفريقان أنّ المراد من «من عنده علم الكتاب» هو «أمير المؤمنين على»، (٢) فإن هذه الآية تدلّ:

أولاً: على قبول الكفار شهادته أمير المؤمنين،

وثانياً: على صحه إرجاع المشككين فى نبوه محمد إلى الأئمه.

والرابع: فرق بين التفسير وبيان المراد من اللفظ، كما فى تفسير «أهل الذكر» بـ«الأئمه»، وبين التفسير الباطن، كما فى تفسير «اهدنا الصراط المستقيم» بـ«على» عليه السلام. فلا ينبغى الخلط بين المقامين.

ص: ٢١٢

١- ١. سورة الرعد: الآية ٤٣.

٢- ٢. أنظر: تفسير الثعلبى ٥ / ٣٠٣، تفسير القرطبى ٩ / ٣٣٦، شواهد التنزيل ١ / ١ / ٤٠١.

وعلى الجملة، فإنَّ الحقَّ مع الشيخ وأتباعه في هذا الإشكال، لأنَّه إن كان المراد من «أهل الذكر» هم الأئمة عليهم السلام، فإنَّ إخبارهم يفيد العلم. فالآية أجنبيَّة عن البحث.

حول الإشكال الثاني

وأجاب المحقق الإصفهاني عن الإشكال الثاني بما حاصله: (١) إنَّ متعلِّق العلم في الآية هو العلم بالجواب لا- العلم بالواقع؛ فالإشكال مندفع.

والإنصاف أن ما ذكر خلاف ظاهر الآية، وقد أوضح ذلك سيدنا الاستاذ رحمه الله: بأنَّ مرادنا بالعلم الذي يكون دخيلاً في وجوب القبول ليس النظر والرؤية والدَّقه، بل مطلق الرأى والإعتقاد، فقبول رأيه لو كان ناشئاً عن حسِّ ظاهر بلا- أى مقدّمه حدسيّه لا يلازم قبول خبره بما هو خبر. وبعبارة اخرى: الآية الكريمة بمنزله أن يقال: الفتوى حجّة، فهل يتصوّر دلاله هذا القول على حجّيّه الخبر، بملاحظه أن الفتوى تنشأ أحياناً عن غير نظرٍ وإعمال حدس (٢).

هذا، وقد أضاف شيخنا في الردِّ على قول المحقق المذكور: الإستدلال بروايه أخرجها الشيخ الكليني (٣) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه عرض عليه بعض خطب أبيه عليه السلام...

ص: ٢١٣

١-١. نهاية الدرايه ٣ / ٢٤٤.

٢-٢. منتقى الأصول ٤ / ٢٩٢.

٣-٣. الكافي ١ / ٥٠.

قوله تعالى: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْذِيَنَّ بِاللَّهِ وَيُؤْذِيَنَّ لِلْمُؤْمِنِينَ» (١).

و تقريب الإستدلال: إن الله مدح رسوله بتصديقه للمؤمنين، فكان تصديقه لهم فعلاً حسناً، و إذا كان حسناً فهو واجب.

قال الشيخ (٢): و يزيد فى تقريب الإستدلال وضوحاً: ما رواه فى فروع الكافى فى الحسن بابن هاشم إنه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنانير، و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال له أبو عبد الله: يا بنى، أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون. فقال يا بنى: إن الله عز وجل يقول «يُؤْذِيَنَّ بِاللَّهِ وَيُؤْذِيَنَّ لِلْمُؤْمِنِينَ». يقول: يصدق الله و يصدق للمؤمنين. فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم. (٣).

ص: ٢١٥

١-١. سورة التوبه: الآيه ٦١.

٢-٢. فرائد الأصول: ٨٣.

٣-٣. الكافى ٥ / ٢٩٩.

وإنما قال «يزيد فى الإستدلال...» لأن الإمام عليه السّلام قد طبّق الآيه على إخبار المؤمنين بأن الرجل يشرب الخمر، فيفيد حجّيه إخبارهم، وأنه كان على إسماعيل ترتيب الأثر عليه بعدم إعطاء ماله إليه. وكأنه عليه السّلام يشير إلى أن شارب الخمر سفيهٌ والله تعالى يقول «وَلَا تُؤْثِرُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ» (١). فالخبر يزيد وضوحاً فى دلالة الآيه على حجّيه خبر المؤمن، ولذا عمّد إلى توجيهه بعد الإيراد على الاستدلال.

هذا تقريب الإستدلال.

إشكال الشيخ

ثم إن الشيخ أورد على الإستدلال بإيرادين:

الأول: إن المراد من «الأذن» هو السّريع التصديق والإعتقاد بكلّ ما يسمع، لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الإعتقاد بصدقه. فالله تعالى مدح نبيّه لحسن ظنّه بالمؤمنين و عدم اتّهامهم.

والثانى: إن المراد من التصديق فى الآيه ليس جعل المخبر به واقعا و ترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس، إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده، فقتله النبى أو جلده، لم يكن فى سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشرّ له، خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فى الواقع.

ص: ٢١٦

بل المراد هو الحمل على الصَّحِّه فقط. وذلك قد يتحقَّق بمجرد حمل الفعل ذى الوجهين على الوجه الصحيح منهما، من دون ترتيب أى أثر، كما لو اغتتاب المؤمن عندك أحدا من المؤمنين، فإنك تحمل اغتيابه على الصَّحِّه، بأن يكون له مجوِّز للغيبه، ولكن لا ترتب الأثر على قوله فى المغتتاب. وقد يتحقَّق بترتيب الأثر الخاصَّ به، كما لو أُجريت صيغته عقد البيع فشكَّ فى صحَّتها، فإنه يحمل على الصَّحِّه ويرتَّب النقل والانتقال عليه. وقد يتحقَّق بترتيب جميع آثار الواقع عليه عملاً، وهذا ما نسميه بالصَّحِّح فى إخبار الثقات.

ومراد الشيخ هنا هو القسم الأوَّل، فلا يكذب المؤمن فيما قال، ولكن لا يرتب الأثر على قوله، وهو ما تقتضيه أدلَّه حمل فعل المسلم على الصَّحِّح والأحسن،^(١) وهو ظاهر الأخبار الوارده فى أنَّ من حقَّ المؤمن على المؤمن أن يصدِّقه ولا يتَّهمه، خصوصاً مثل قوله عليه السلام: يا أبا محمد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإنَّ شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً وقال لم أقله، فصدِّقه وكذبهم.^(٢)

قال:

ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام من أنه «يصدِّق المؤمنين، لأنه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين».^(٣)

ص: ٢١٧

-
- ١- ١. وسائل الشيعة ١٢ / ٣٠٢، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العِشره.
 - ٢- ٢. وسائل الشيعة ١٢ / ٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العِشره، الرقم ٤.
 - ٣- ٣. تفسير العياشى ٢ / ٩٥.

فإنّ تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافّة المؤمنين، ينافي إرادته قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يترتب عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه... (١).

و يؤيّدّه أيضاً: ما عن القمّي في سبب نزول الآية: إنه نّم منافق على النبي صلّى الله عليه وآله فأخبره الله ذلك، فأحضره النبي و سأله، فحلف أنه لم يكن شيء مما ينّم عليه، فقبل منه النبي، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي و يقول إنه يقبل كلّ ما يسمع... فردّه الله بقوله لنبيّه «قُلْ أَدُنُّ خَيْرٌ لَكُمْ». (٢).

ومن المعلوم أن تصديقه للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصّدق عليه مطلقاً. وهذا التفسير صريح في أن المراد من المؤمنين المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم.

قال: و يشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضوعين _ مضافاً إلى تكرار لفظه _ تعديته في الأول بالباء و في الثاني باللام.

ثم إنه قدّس سرّه جعل يوجّه الرواية في قضيه إسماعيل... .

رأى الكفايه

أجاب عن الإستدلال بما هو ملخّص كلام الشيخ، فلا حاجة إلى ذكر نصّ كلامه (٣) رحمهما الله.

ص: ٢١٨

١-١. فرائد الأصول: ٨٣.

٢-٢. تفسير القمّي ١ / ٣٠٠.

٣-٣. كفايه الأصول: ٣٠١.

نعم، قد لوَّحَ إلى أنَّ المراد من التصديق ترتيب خصوص الأثر غير المضرِّ بالمخبر.

وقال في حاشية الرسائل: الحمل على الأحسن لا يقتضى الحمل على الصِّدق، بل الصِّدق والكذب كلاهما له وجه حسن ووجه غير حسن، فالحمل على الأحسن هو الحمل على الوجه المباحه. (١)

لكنَّ ظاهر كلمات الشيخ هو الحمل على الصِّدق مع رعايه جانب الإحتياط بالنسبه إلى الواقع، فيترتب الأثر إلى حدِّ ما، فهو تصديق ظاهري من باب الحمل على أحسن الوجوه كما تقدّم.

رأى العراقى

أجاب رحمه الله (٢) بمنع كون المراد من التصديق فى الآيه هو التعبد بثبوت الخبر به و ترتيب الأثر عليه. و إنما هو بمعنى مجرد إظهار القبول و عدم المبادره إلى تكذيب المخبر فيما يخبر به والإنكار عليه، كما يشهد له تكرار لفظ الإيمان و تعديته فى الأوّل بالباء و فى الثانى باللام.

قال: كما أنَّ المراد بالأذن فيها أيضا هو ما ذكرنا، لأنه هو الذى يكون خيرا لجميع الناس، دون المعنى الأوّل، لا أنَّ المراد منه هو سريع الإعتقاد، كيف؟ و إنَّ ذلك لا يناسب مقام النبوه فضلاً عن كونه كاملاً له و موجبا لممدح الله إياه.

ص: ٢١٩

١-١. درر الفوائد: ١٢٠.

٢-٢. نهاية الأفكار ٣ / ١٣١ _ ١٣٢.

فكانت الآيه المباركه فى مقام بيان آداب المعاشره مع الناس، من إظهار القبول فىما يقولون و عدم المبادره إلى تكذيبهم... كما قيل فى سبب نزول الآيه أنه نمّ منافق... فإن من المعلوم بالضروره أن تصديقه لذلك المنافق لم يكن إلا صوريا لا حقيقيا، و إلى ما ذكرنا يشير قوله عليه السلام: يا محمد كذب سمعك و بصرک...

و أما الروايه المتضمنه لقصه إسماعيل... فإنما هو لأجل عدم الأخذ بالإحتياط.

فالمحقق العراقى موافق للشيخ و صاحب الكفايه، إلا فى معنى «الأذن».

رأى السيد الخوئى

وأمّا السيد الخوئى، فكذلك، إلا فى ما ذكروا من مغايره معنى «الإيمان» بالتعديه بالباء واللام، قال:

وفيه: إن الإيمان بمعنى التصديق القلبى، فإن كان متعلقا بوجوب شىء تكون تعديته بالباء، كما فى قوله تعالى «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ...» (١) وإن كان متعلقا بقول شخص، كانت تعديته باللام، كما فى قوله: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا» (٢) وحينئذ تكون التعديه باللام بالإضافه إلى المؤمنين على إرادته تصديق قولهم. فلا شهاده للسباق على ما ذكر. (٣)

ص: ٢٢٠

١-١. سوره البقره: الآيه ٢٨٥.

٢-٢. سوره يوسف: الآيه ١٧.

٣-٣. مصباح الأصول ٢ / ١٩١.

أقول:

ويتلخص كلام الأعظم في أنّ التصديق للمؤمنين تصديقٌ ظاهري، بخلاف الإيمان بالله فإنه واقعي، وذلك لتكرار «يؤمن» و اختلاف حرف التعديه. هذا أولاً.

وثانياً: إن المراد بالمؤمنين هنا هم المنافقون، فإنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَتَظَاهَرُ مَعَهُمْ بِتَصَدِيقِ قَوْلِهِمْ وَهُوَ غَيْرُ مَصَدَّقٍ لَهُمْ وَاقِعًا، مَعْتَمِدِينَ عَلَى مَا فِي تَفْسِيرِ الْقَمِي.

و بذلك قالوا بعدم صلاحية الآيه للإستدلال.

رأى الاستاذ

قال شيخنا: وللنظر فيما ذكروا مجال.

أمّا الإختلاف في التصديق، فهو موجود على كلّ حال، لأنّ التصديق بالنسبة إلى الله عقلي، لعدم احتمال الخلاف، و بالنسبة إلى المؤمنین تعبدي تشريعي.

و أمّا الإختلاف في حرف التعديه، ففيه: ورود الإيمان بمعنى التصديق الواقعي متعدّياً باللام كما في «فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ» (١).

وأمّا أن المراد من «المؤمنين» هم «المنافقون»، لما في تفسير القمي رحمه الله، فإنّ كلام القمي هنا غير مسندٍ إلى الإمام عليه السلام. هذا أولاً.

و ثانياً: إنه ينافي الكتاب، فإنه ينفي بكلّ صراحه كون المنافقين مؤمنين،

ص: ٢٢١

حيث يقول تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (١) و يقول: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (٢).

وثالثا: لقد جاء في ذيل الآيه المباركه «وَرَحْمَةُ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ» (٣) ودلالته واضحه على ما ذكرنا.

ويؤيد ذلك: روايه العياشى التى أوردها الشيخ.

هذا، و يوضّح أن المراد من «وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» هو التصديق بمعنى ترتيب الأثر: قوله تعالى على لسان إخوه يوسف لما قالوا ليعقوب «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا» (٤) أى: لست بمصدق لنا ولا ترتب الأثر على قولنا «أَكَلَهُ الذُّبُّ» (٥).

وكذا الخبر فى قضيه إسماعيل، فإنه ظاهر فى التصديق بمعنى ترتيب الأثر.

وفى خبر حماد بن بشير: «أما علمت أنه يشرب الخمر؟ صدقهم، فإن الله عزوجل يقول «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» (٦).

ومن هنا، ذهب دام بقاء فى الدورتين إلى أنّ للإستدلال بالآيه لحجّيه خبر الواحد وجها قويا، خلافا للأعلام. والله العالم.

ص: ٢٢٢

١- ١. سورة البقره: الآيه ٨.

٢- ٢. سورة المنافقون: الآيه ٧.

٣- ٣. سورة التوبه: الآيه ٦١.

٤- ٤. سورة يوسف: الآيه ١٧.

٥- ٥. سورة يوسف: الآيه ١٤.

٦- ٦. سورة التوبه: الآيه ٦١.

واستدلّ لحجّيه الخبر الواحد بالأخبار، ولا يخفى أنّ الاستدلال بها يتوقّف على أن تكون مقطوعه الصّدور لثلاً يكون دورياً. وقد قيل: إنّ أوّل من تمسّك بالأخبار لحجّيه الأخبار هو الفاضل التونى رحمه الله، وكأنّ المتقدّمين عليه كانوا غافلين أو كانوا يعلمون بعدم تواترها. ولعلّ الثانى هو الظاهر، وكأنّه لذا أهمل المحقق الإصفهانى هذا البحث. وعلى الجملة، فلا كلام فى وجود رواياتٍ يمكن الاستدلال بها لهذا المدعى، ولكنّ المهمّ إثبات تواترها، لثلاً يلزم توقف الشئ على نفسه، وقد جعلها الشيخ رحمه الله أربعة طوائف.

الطائفة الاولى

الأخبار العلاجيّه.

فقال ما ملخصه: إنّ هذه الأخبار تدلّ على كون حجّيه الأخبار فى نفسها

مفروغة عنها عند الأئمة عليهم السلام و أصحابهم، غير أنهم كانوا يسألون عن الضابطه الشرعيه فيما إذا وقع التعارض بين الخبرين، بأن كان أحدهما آمرا والآخر ناهيا.

و ذكر رحمه الله مقبوله عمر بن حنظله فقال: بأنها و إن وردت في الحكم حيث أجاب الإمام: بأن الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث،(١) إلا- أن ملاحظه جميع الروايه تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.(٢)

ثم ذكر مرفوعه زراره،(٣) و روايه ابن أبي الجهم(٤) عن الرضا عليه السلام.

و قال: روايه ابن المغيره(٥) تدلُّ على اعتبار خبر كلِّ ثقه.

إشكال ودفع

لكن وقع الإشكال من جهة أن الحجّتين المتعارضين أعمّ من أن يكونا مشكوكي الصدور أو مقطوعي الصدور.

فأجاب الميرزا: بأنّ الموضوع في الأخبار العلاجيّه هو الخبران المشكوك صدورهما، لعدم معقولتيه وقوع المعارضه بين الخبرين المقطوع بصدورهما.(٦)

ص: ٢٢٤

- ١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٠٦ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم ١.
- ٢-٢. فرائد الأصول: ٨٤.
- ٣-٣. عوالي اللئالي ٤ / ١٣٣.
- ٤-٤. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٢١ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.
- ٥-٥. المصدر، رقم: ٤١.
- ٦-٦. أجود التقريرات ٣ / ١٩٨.

و فى مصباح الاصول: من الواضح أنه ليس مورد الأخبار العلاجيّه الخبرين المقطوع بصدورهما، لأنّ المرجحات المذكوره فيها لا تناسب العلم بصدورهما، و أنّ الظاهر من مثل قوله: «يأتى عنكم خبران متعارضان» كون السؤال عن مشكوكى الصدور. مضافا إلى أن وقوع التعارض بين مقطوعى الصدور، بعيد فى نفسه. (١)

لكن قد يقال: بمنع ظهور الرّوايه فى الخبرين المشكوك صدورهما، والقول بعدم وقوع المعارضه بين المقطوعى الصّيدور _ فضلا عن الإستبعاد _ ممنوع، لأنه إنما يمتنع فيما لو حصل القطع فى كلّ من الخبرين من جميع الجهات، أعنى السّند والدلاله وجهه الصّيدور، فلو صدر أحدهما لبيان الحكم الواقعى والأخر تقيّه، وقع التعارض، و إنّ كانا مقطوعى الصّيدور... فإذا أمكن وقوع التعارض بينهما، وجب الرجوع إلى المرجحات.

و أمّا أنّ المرجحات لا تناسب العلم بصدورهما، كموافقه الكتاب و مخالفته، إذ لا يعقل أن يكون مقطوع الصدور لكنه مخالف للكتاب.

فالجواب: إنّ المخالفه بالتباين مستحيله، أمّا بالإطلاق والتقييد فلا، إذ يمكن صدور الخبر المقطوع الصّيدور المخالف لعموم الكتاب أو إطلاقه فيكون مخصّصا أو مقيدا.

فلا-ريب فى عموم و إطلاق الأخبار العلاجيّه و عدم اختصاصها بمقطوعى الصّيدور، فالإستدلال بها لحجيّه خبر الواحد المشكوك الصدور تام.

ص: ٢٢٥

لكن يبقى الكلام في صدور الأخبار العلاجيّه، لئلا يلزم الدّور بالإستدلال بها. والظاهر: عدم تماميّه الاستدلال بهذه الأخبار بوحدها، و دعوى القطع بصدورها _ كما عن الميرزا رحمه الله (١) _ مردوده، لقّله هذه الأخبار عددا، مع أن بعضها مراسيل، فكيف يثبت التواتر؟

الطائفة الثانيه

الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاصٍ معيّنين في الروايه:

كقوله عليه السلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس. (٢) مشيرا إلى زراره.

وقوله في روايهٍ اخرى: و أمّا ما رواه زراره عن أبي، فلا يجوز ردّه. (٣)

وقوله لابن أبي يعفور _ بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسأله _ فما يمنعك عن التفتي _ يعنى: محمّد بن مسلم _ فإنه سمع من أبي أحاديث و كان عنده وجيهاً. (٤)

وقوله _ في جواب السؤال: أفينس بن عبدالرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه؟ _ «نعم». (٥)

ص: ٢٢٦

١-١. أجود التقريرات ٣ / ١٩٨.

٢-٢. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ١٩.

٣-٣. المصدر، رقم: ١٧.

٤-٤. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٢٣.

٥-٥. المصدر، رقم ٣٣.

و قوله: «عليك بالأسدى»^(١) يعنى أبابصير.

و قوله: عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا.^(٢)

قال الشيخ: فقد أرجع الأئمة عليهم السلام آحاد الرواه إلى آحاد أصحابهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية. بل يظهر من الخبر الوارد فى يونس: أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوى.

قال: و هذه الطائفة مشتركة مع الطائفة الاولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

أقول:

ذكر الميرزا أن هذه الطائفة من الأخبار بوحدها متواتره بالتواتر المعنوى. و سيأتى التفصيل.

الطائفة الثالثة

الأخبار الآمره بالرجوع إلى الثقات والعلماء، على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبه إلى المقلّدين و روايتهم بالنسبه إلى المجتهدين. مثل: «و أما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتى عليكم و أنا حجه الله عليهم.»^(٣)

ص: ٢٢٧

١- ١. المصدر، رقم ١٥.

٢- ٢. المصدر، رقم ٢٧.

٣- ٣. كمال الدين: ٤٨٤.

ومثل: إذا نزلت بكم حادثه لاتجدون حكمها فيما روى عنّا، فانظروا إلى ما رووه عن علي (١).

ومثل ما فى الإحتجاج عن تفسير العسكرى فى قوله تعالى: «وَمِنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ» (٢)...

و مثل: اعتمادا فى دينكما على كلّ مسنّ فى حبنا كثير القدم فى أمرنا. (٣)

و مثل: لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم... (٤)

و مثل: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا. (٥)

و مثل: لا عذر لأحدٍ فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقافتنا... (٦)

الطائفة الرابعة

الأخبار التى يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد، و إن كان فى دلاله كلّ واحد على ذلك نظر. مثل: «من حفظ على أمّتى أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة (٧) و أمثال هذا الحديث، مما ورد فى روايه الحديث و

ص: ٢٢٨

١-١. وسائل الشيعة ٢٧ / ٩١، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، رقم ٤٧.

٢-٢. تفسير العسكرى: ٢٩٩ _ ٣٠١ والآيه فى سوره البقره: آيه ٧٨.

٣-٣. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى رقم ٤٥.

٤-٤. المصدر، رقم: ٤٢.

٥-٥. كتاب الغيبه للشيخ: ٣٨٩.

٦-٦. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى رقم: ٤٠.

٧-٧. وسائل الشيعة ٢٧ / ٩٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى رقم ٥٨ ومابعده.

تعلّمه و تعلّمه و نشره، و هي كثيره جدًا.

قال الشيخ: و ادّعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة. (١) إلاّ أن القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب، على وجه لا يعنى به العقلا و يقبّحون التوقف فيه لأجل ذلك الإحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ «الثقة» و «المأمون» و «الصّادق» و غيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة... .

أقول:

هذه هي الأخبار كما صنّفها الشيخ و تبعه على ذلك غيره. و كما ذكرنا من قبل، فإنّ دلالة كثيرٍ منها واحداً واحداً تامّة، ولكنّ المهمّ تواترها، وقد وقع الكلام بين الأعلام في معنى التواتر و أقسامه، وفي تواتر الأخبار المذكوره.

فهنا مطالب:

المطلب الأول في معنى التواتر.

وقد اختلفت كلمات العلماء من الخاصّه و العامّه في تعريف التواتر، فمنهم من اعتبر فيه عدداً معيّناً، ثم اختلفوا في تعيين العدد، و منهم من لم يعتبر، بل قالوا: بأنّ المتواتر هو الخبر الذي رواه جماعه يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب و أفاد العلم. وهذا هو الصّحيح.

المطلب الثاني في أقسام التواتر، فقد قالوا إنه على ثلاثة أقسام:

١ _ التواتر اللفظي، وهو قليل جداً، وقد مثّلوا له بقوله صلّى الله عليه وآله: إنّما الأعمال بالنيات. وقوله: من كنت مولاه فهذا علي مولاه.

ص: ٢٢٩

٢ _ التواتر المعنوى، بأن يروى جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب حديثا بألفاظ مختلفه تشترك فى المعنى الواحد، كالأخبار الوارده فى حروب أمير المؤمنين المشتركه فى الدلاله على شجاعته.

٣ _ التواتر الإجمالى، بأن نعلم إجمالاً بصدور بعض الأخبار الوارده عن جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب، كالأخبار عن القضايا الواقعه فى البلد، فإن بعضها يقينى حتما.

هذا، وقد أنكر الميرزا _ فى دوره الثانيه من بحثه _ وجود التواتر الإجمالى فقال: بأن الأخبار إذا بلغت من الكثره ما بلغت، فإن كان بينها جامع يكون الكل متفقاً على نقله، فهو راجع إلى التواتر المعنوى، وإلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها فى حد نفسه وعدم ارتباط بعضه ببعض.

قال: فالحق هو انحصار التواتر فى القسمين الأولين لا غير. (١)

فأشكل فى مصباح الاصول على استاذه بأن: احتمال الكذب فى كل خبر بخصوصه غير قادح فى التواتر الإجمالى، لأن احتمال الصدق والكذب فى كل خبر بخصوصه لا ينافى العلم الإجمالى بصدور بعضها، وإلا لكان مانعا عن التواتر المعنوى واللفظى أيضاً، إذ كل خبر فى نفسه محتمل للصدق والكذب (قال):

وبالجملة: التواتر الإجمالى مما لا مجال لإنكاره، فإن كثره الأخبار المختلفه ربما تصل إلى حد يقطع بصدور بعضها وإن لم يتميز بعينه، والوجدان أقوى شاهد

ص: ٢٣٠

وأوضح دليل عليه، فإننا نعلم علماً وجدائياً بصدور جملة من الأخبار الموجودة في كتاب الوسائل ولا نحتمل كذب الجميع...
(١).

والتحقيق عدم تمامية نقضه، وتمامية الاستدلال بالوجدان. فالحق وجود التواتر الإجمالي كبروياً، والعجب أنه لم يتبّه على اختلاف رأى استاذة لاهنا ولا فى أجود التقريرات، وستأتى عبارته الميرزا فى دوره الأولى.

المطلب الثالث: فى التواتر فيما نحن فيه

قال المحقق الخراسانى فى الكفاية: إنها متواتره إجمالاً، ضروره أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام. (٢).

وقال فى حاشية الرسائل:

لا يقال: وجه الاستدلال بالأخبار مع عدم تواترها لفظاً ومعنى؛ لوضوح اختلافها بألفاظها ومضامينها وإن كان بينها قدر مشترك كما لا يخفى، ضروره أن وجود القدر المشترك بينها لا يوجب تواتر الأخبار بالنسبة إليه ما لم يحرز أن المخبرين بصدد الأخبار عن معنى واحد، وإن اختلافهم إنما يكون فى خصوصياته، كيف! والأخبار الكثيره المتفرقة يكون بين مضامينها قدر مشترك لا محاله، ولا يفيد كثرتها القطع به أصلاً.

لأننا نقول: وجه الاستدلال إنما هو تواترها على نحو الإجمال، بمعنى أن كثرتها توجب القطع بصدور واحد منها، وهو كاف حجه على حجه الخبر الواحد

ص: ٢٣١

١-١. مصباح الأصول ٢ / ١٩٣.

٢-٢. كفاية الأصول: ٣٠٢.

فى الجملة فى قبال نفى حجّيته مطلقا. وقضيته الإقتصار على إعتبار خصوص ما دلّ على إعتباره من أنحاء خبر الواحد مثل خبر العدل أو مطلق الثقة أخصّ الطائفة التى علم بصدور واحد بينهما مضمونا. نعم، يمكن التعدى عنه إلى غيره لو وجد مثل هذا الخبر ناهضا على حجّيته غير هذا النحو.

والإنصاف: حصول القطع بصدور واحد ممّا دلّ منها على حجّيته خبر الثقة، ولا- يخفى ظهور هذه الطائفة فى أن إعتبار هذا الوصف فى المخبر إنّما هو لأجل حصول الوثوق بالصّيدور، فى الحقيقة تكون العبرة به لا بها، فلو حصل من غيرها يكون مثله فى الإعتبار، ومن المعلوم عدم إحصار أسباب الوثوق بالصّيدور بوثاقه الرّاوى، بل هى تكون فى الأخبار المدوّنه فى الكتب المعتره سيّما الكتب الأربعة التى عليها المدار فى الأعصار والأمصار، وما يحذو حذوها فى الإعتبار كثيره جدّا:

منها: وجود الخبر فى غير واحد من الأصول المعتره المتداوله فى الأعصار السّابقه.

ومنها: تكرّره ولو فى أصل واحد بطرق مختلفه وأسانيد عديده معتبره.

ومنها: وجوده فى أصل معروف الإنتساب إلى من أجمع على تصديقه، كزراره ونظراءه، وعلى تصحيح ما يصحّ عنه كصفوان بن يحيى وأمثاله.

ومنها: كونه مأخوذا من الكتب التى شاع بين السلف الوثوق بها والإعتماد عليها، ولو لم يكن مؤلّفوها من الإماميه.

إلى غير ذلك مما لا يخلو عن أكثرها الكتب التى ألفت لتكون مرجعا للأنام فى الأحكام.

ويشهد على ذلك _ أى على كون العبره على الوثوق بالصدور مطلقا _ : أنه كان المتعارف بين القدماء على ما صرح به الشيخ بهاء الدين فى «مشرق الشمسين» إطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضى الإعتقاد عليه، أو إقترن بما يوجب الوثوق به والزكون إليه، ولم يكن تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهوره معروفًا بينهم وأنه كان من زمان العلامه رحمه الله (١)

وقال المحقق العراقى:

لا- يخفى أن التواتر المدعى فى تلك الأخبار وإن لم يكن لفظيًا إلا- أنه يكون معنويًا، لوضوح كون الجميع بصدد بيان معنى واحد وهو حجيه قول الثقة ووجوب العمل على طبقه، بل وظاهر بعضها هو كون وجوب العمل بخبر الثقة أمرا مركزا عندهم بحيث كان من المسلمات عند أصحاب الأئمه عليهم السلام... وحيث فلا ينبغى الإرتياب فى حجّيه خبر الثقة ووجوب الأخذ به. (٢)

وقال الميرزا فى دورته الاولى:

ولا يتوهم أنّ هذه الأخبار من الأخبار الآحاد ولا يصحّ الإستدلال بها لمثل المسأله، فإنها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنى، فلا إشكال فى أن مجموعها متواتره إجمالًا، للعلم بصدور بعضها عنهم صلوات الله عليهم أجمعين. (٣)

ص: ٢٣٣

١-١. درر الفوائد: ١٢١ _ ١٢٢.

٢-٢. نهايه الأفكار ٣ / ١٣٤.

٣-٣. فوائد الأصول ٣ / ١٩١.

وقال فى الدوره الثانيه:

يمكن أن يقال: إنَّ خصوص الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقة متواتر، مضافاً إلى احتفاف بعضها بالقرينه القطعيّه من جهه اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محاله. (1)

أقول:

أمّا التواتر اللفظي، فلا ريب فى انتفائه.

وأمّا التواتر المعنوي فى خصوص الروايات الوارده فى الرجوع إلى الأشخاص _ كما ذكر الميرزا _، وهى الطائفة الثانيه، فالظاهر عدم تماميّه، لأنّها على الأكثر عشر روايات، وهذا العدد لا يورث العلم.

يبقى الكلام فى تواتر مجموع الطوائف معنيّ أو إجمالاً، فأقول:

إنه قد اعتبر فى التواتر الإستحاله العاديّه لتواطؤ المخبرين على الكذب عند الإنسان العادى، دون القطاع والوسواس، وقد اختلف العلماء فى العدد المعتبر فيهم على أقوالٍ، لكنّ المهم بلوغهم عدداً يستحيل معه عادةً تواطؤهم على الكذب، خلافاً لمن أنكر إفاده التواتر القطع مطلقاً _ لأنّ المجموع ليس إلاّ-الأفراد، وكلّ منهم يحتمل فيه الصّدق والكذب، والإعتماد على حساب الإحتمالات وأنّه كلّما ازداد العدد قلّ احتمال الكذب، لا يُفيد للجواب، لأنّ غايه قلّه احتمال الكذب تفيد الظن القويّ بالصّدق، والمدعى هو إفاده التواتر للقطع _ وهذه الإستحاله دليلها الوجدان، ولا طريق لإقامه البرهان عليها.

ص: ٢٣٤

هذا، ولا يخفى اعتبار العدد _ على ما ذكر _ فى كل طبقه من طبقات سند الروايه.

هذه هى كبرى التواتر، سواء كان لفظيًا أو معنويًا أو إجماليًا.

إنما الكلام فى انطباق هذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأن مجموع روايات الطوائف الأربع تبلغ المأتين روايه، وهذا العدد ضخّم، ولكنّ يعتبر فى كل روايه منها تماميه السند والدلاله، ثم أن يكون العدد فى كل طبقه مفيدا للعلم، من جهه امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب.

وقد رأينا بعد التحقيق فى الأخبار: أن بعضها مرسل، وبعضها مرفوع، والمسند منها قد تكرر الراوى الواحد فى عدّه منها، فمثلاً: فى عدّه منها (أحمد بن محمد) وهو لا يخلو عن (ابن عيسى) و(ابن خالد).

فإذا عزل المرسل والمرفوع، وعزل المسند من قبيل ما ذكرنا، ينزل العدد من المأتين إلى الأقل من العشرين هذا.

مضافا إلى وجود التعارض بين نفس الأخبار، فأخبار الطائفة الأولى متعارضه فى نفسها، والأصل الأولى فى الخبرين المتعارضين عندهم هو التساقط، وإنما نرفع اليد عن هذا الأصل بالمرجحات أو القول بالتخيير، لكنّ الترجيح بخبر الواحد مستلزم للدور.

ومضافا إلى أن الوساطه بيننا وبين أصحاب الأئمه هم ثلاثه: الكلينى والصّيدوق والشيخ، ونحن وإن حصل لنا القطع بما يخبر به الواحد من هؤلاء، لكنّ هذا القطع يأتى من جهه شأن كل واحد منهم، وكلامنا فى التواتر.

وبما ذكرنا يظهر عدم تحقق التواتر.

ولكنّ الذي يهوّن الخطب هو أنّ المقصود من دعوى التواتر حصول العلم.

ونحن عندنا علمٌ بصدور بعض أخبار الطوائف الأربع وإن لم يثبت التواتر.

والحاصل: إن نتيجة التواتر _ وهو العلم _ حاصلٌ فيما نحن فيه.

المطلب الرابع إنه بناءً على قبول التواتر الإجمالي، كما عليه المحقق الخراساني والميرزا في الدوره السابقه. وغيرهما، فلا بدّ من الأخذ بالمضمون الأخصّ من بين الأخبار وجعله القدر المقطوع به، لأنّ ذلك مقتضى التواتر الإجمالي، وقد نصّ عليه المحقق الخراساني في حاشيه الرسائل في كلامه المنقول عنه سابقاً، وكذلك السيد الخوئي حيث قال: ومقتضاه الإلتزام بحجّيه الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكوره في هذه الأخبار، فيحكم بحجّيه الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيات باعتباره القدر المتيقّن من هذه الأخبار الدالّه على الحجّيه...^(١)

وقد وقع البحث بينهم في تعيين القدر المتيقّن، فذكر المحقق العراقي أنّه الصحيح الأعلائي،^(٢) وذهب الميرزا إلى أنّ القدر المتيقّن دلالتها على حجّيه الخبر الوثوق به صدورا أو مضمونا.^(٣)

وهذا كلامه في دوره السابقه، وأمّا في اللاحقه، فقد قال ما نصّه:

ص: ٢٣٦

١-١. مصباح الأصول ٢ / ١٩٣.

٢-٢. نهايه الأفكار ٣ / ١٣٦، تعليقه فوائد الأصول ٣ / ١٨٩.

٣-٣. فوائد الأصول ٣ / ١٨٩.

ولا يخفى أن أخصّ تلك الأخبار مضمونا هو الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة، كما صرّح بذلك في جملة من أخبار الطائفة الثانية وبعض الأخبار من الطائفة الثالثة، بل يمكن أن يقال: إنّ خصوص الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة متواتر، مضافا إلى احتفاف بعضها بالقرينة القطعيّة من جهة اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعا لا محاله. بل قد عرفت أن تعليق وجوب التبيّن على كون الجائي بالنبأ فاسقا كما في آية النبأ، إنما هو من جهة عدم تحرّز الفاسق عن الكذب، لما عرفت من اقتضاء مناسبه الحكم والموضوع ذلك. وعليه، فخير الثقة الذي يتحرّز عن الكذب _ وإن لم يكن إماميا _ هو القدر المتيقّن من أدلّه حجّيه الخبر.

ثم إن هذه الأخبار وإن كان لا يستفاد منها حجّيه الخبر الضعيف المنجبر بالشهره، كما كانت تستفاد من آية النبأ، إلا أنّ الخطب في ذلك هيّن، بعد عدم كون هذه الأخبار في مقام إثبات حكم ابتدائي تأسيسى، وإنما هي بصدد إمضاء ما جرت عليه السيرة العقلية. ولا ريب أن سيرتهم قد جرت على العمل بالخبر الموثق الأعم من كون الخبر بنفسه أو كون راويه موثقا به، وبذلك تثبت حجّيه الخبر الصحيح القدمائي مطلقا. واحتمال حجّيه خصوص الخبر الصحيح بين المتأخرين _ كما عليه جماعه من المتأخرين _ ضعيف لا يمكن القول به أصلاً. (1)

ص: ٢٣٧

وقد تناول شيخنا دام بقاءه هذا الكلام بالنقد والردّ، فقال بأنه يشتمل على خمس دعاوى كلّها مردوده.

أمّا دعوى أنّ أخصّ الأخبار مضمونها هو الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة، فيدفعها: أن من بين أخبار الطائفة الثانية ما ورد في زكريا بن آدم من أنه «المأمون على الدين والدنيا»، وهذا أخصّ من الثقة، لأن من يكون كذلك فهو فوق العدالة بمراتب، ولا يمكن رفع اليد عن هذه الخصوصيّة إلاّ بالإجماع على عدم دخلها، ولا يرفع إلاّ العدالة المطلقة، ويبقى اشتراط مطلق العدالة، كما دلّ عليها خبر الإحتجاج: أمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه...

وأیضا، فإنّ الأخبار التي أُرِجِعَ فيها إلى أشخاص الأصحاب، لا يُعلم أنّ وجه الإرجاع إليهم هو الوثاقه أو العدالة، فهي من هذا الحيث مجمله، فيؤخذ بالقدر المتيقن منها وهو العدالة.

وأما دعوى احتفاف بعضها بالقرينه القطعيّه من جهة اعتماد الأصحاب عليها فيكون جواز العمل به مقطوعا لا محاله. فيدفعها: أنه إن أراد اعتماد كلّ الأصحاب، فهو منتف يقينا. وإنّ أراد اعتماد المشهور، فإنّ مباني الفقهاء في الاعتماد على الرواه وأخبارهم مختلفه، فمنهم من يعتمد على الخبر بمجرد تکرّره في الاصول الأربعمائه، ومنهم من يعتمد على الخبر إذا اتفق المشايخ الثلاثة على روايته، ومنهم من يعتمد على الخبر إنّ كان الحكم موافقا للقاعده، وإذا كُتِبَ مخالفيين مع الفقهاء في جميع هذه المباني كيف نثق بتلك الأخبار؟

وأما دعوى أنّ تعليق وجوب التبيين على كون الجائي بالنبا فاسقا في آيه

النبأ إنما هو من جهه عدم تحرز الفاسق عن الكذب... فيدفعها: أن تعليق وجوب التبين على مجئ " الفاسق بالنبأ، يقتضى _ سواء عن طريق مفهوم الوصف أو مفهوم الشرط _ دخاله العداله فى حجتيه الخبر، ورفع اليد عن هذا الظهور يحتاج إلى القرينه القويّه أو الحجّه على خلافه، ولذا تمسك الميرزا لرفع اليد عن اعتبار العداله فى المخبر إلى الوثاقه بقرينه مناسبه الحكم والموضوع.

ومن الواضح أنّ مناسبه الحكم والموضوع لا توجب إلغاء الخصوصيّه فى كلّ موردٍ، فهى فى مثل «إغسل ثوبك إذا لاقى الدم» توجب إلغاء خصوصيّه الثوب، أمّا فيما نحن فيه فلا، لأنّ ملكه العداله أقوى من الوثاقه، فإن الثقة يحترز من الكذب، والعدل يحترز منه ومن ساير المعاصى، وهذه الحاله يمكن أن تكون سببا لدخاله العداله فى الراوى شرعا من أجل التحفظ على الأحكام الإلهيه، ومع هذا الإحتمال لا تصلح المناسبه لرفع اليد عن تلك الخصوصيّه إلا ظنا، وإنّ الظن لا يغنى من الحق شيئا.

وأمّا دعوى أنّ هذه الأخبار لما كانت بصدد إمضاء ماجرت عليه السيره العقلانيه، وأنّها قائمه _ بلا ريب _ على العمل بالخبر الموثق الأعم من كون الروايه بنفسها أو كون راويها موثوقا به، فهى تثبت حجتيه الخبر الصحيح القدمائى مطلقا. فيدفعها: إنه إن كانت الأخبار إمضاء للسيره، فإنّ الدليل حينئذ هو السيره لا الأخبار، وكلامنا فى دلاله الأخبار. ومع التنزل عن هذا الإشكال، فإنّ عمل المشهور بالخبر الضعيف لا يفيد الوثوق به بعد علمنا باختلاف مسالكهم كما أشرنا من قبل.

فظهر اندفاع ما ذكره الميرزا من جميع الوجوه.

ثم إنه دام بقاءه تعرّض لما ذهب إليه المحقق الخراساني وأتباعه من أن مقتضى القاعده هو الأخذ بالأخص من الأخبار بناءً على تواترها إجمالاً.

أمّا من حيث الكبرى، فقد انتهى تحقيقه إلى عدم ثبوت التواتر، ثم ذكر أن عدم ثبوته لا يضرّ بالاستدلال، لأن المهمّ حصول العلم بالصدور بالنسبة إلى بعض الأخبار، فلا يلزم الدور.

وأمّا من حيث الصغرى، فذكر عن العلماء اعتبار الصحيح الأعلاني، أي: اعتبار كون الراوي ثقةً عدلاً إمامياً، لكونه أخصّ الزوايات، فأشكل عليهم بوجود الأخصّ منه، وهو كون الزوايه بالإضافة إلى ذلك مجمعا عليها، للخبر عن الإمام الكاظم عليه السلام في جواب هارون لما سأله أن يلقي إليه كلاماً جامعاً في الدين، وهذا نصّ الخبر: قال عليه السلام: فقال _ يعني هارون _ أحبّ أن تكتب لي كلاماً موجزاً له أصول وله فروع، ويكون ذلك ممّا علمته من أبي عبد الله _ عليه السلام _ ... فكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، جميع أمور الدنيا والدين أمران: أمرٌ لا اختلاف فيه وهو اجتماع الأمّة على الضروره التي يضطرّون إليها والأخبار المجمع عليها... وأمرٌ يحتمل الشكّ والإفكار... (١).

وهذا الخبر وإن لم يكن معلوم الصدور، إلا أن المفروض ضروره الأخذ بأخصّ ماجاء في الطوائف الأربع من الأخبار.

لكنّ المحقق العراقي تنازل عن اعتبار العدالة فقال: ولكن مع ذلك أمكن أن

ص: ٢٤٠

يقال فى الإنتقال من العداله إلى الوثاقه: ربما يستظهر أن المناط فى الحجّيه هو هذه الجبهه، وإن كان الموثق عند الإمام عليه السلام فوق العداله، مؤيّداً ذلك بالإرجاع إلى كتب بنى فضال لمحض وثاقتهم، كما لا يخفى. (١)

وفى مصباح الاصول بعد أن قرّر الصحيح الأعلائى: نعم، ذكر صاحب الكفايه رحمه الله أن المتيقّن من هذه الأخبار وإن كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلا أنه فى جملتها خبر صحيح يدلّ على حجّيه الخبر الموثق، فتثبت به حجّيه خبر الثقه وإن لم يكن عادلاً.

قال: و ما ذكره متين، ولعلّ مراده من الخبر الصحيح الدال على حجّيه خبر الثقه قوله عليه السلام: «نعم» بعد ما قال السائل: أفيونس بن عبدالرحمن ثقه نأخذ معالم ديننا عنه؟ (٢) فإنّ ظاهره كون حجّيه خبر الثقه مفروغا عنها بين الإمام

والسائل وأن السؤال ناظر إلى الصغرى فقط (٣)

وقد تعقّب الاستاذ دام بقاء هذه الكلام بالنظر فى سند الزوايه المذكوره ودلالاتها. أمّا سندها فى رجال الكشّى: عنه عن محمد بن نصير عن محمد بن عيسى عن عبدالعزيز ابن المشهدى والحسن بن على بن يقطين جميعا، عن أبيالحسن الرضا عليه السلام.

فقد يقال: بأنّ هؤلاء كلّهم عدول، فالإستدلال بها لحجّيه خبر الثقه غير تام،

ص: ٢٤١

١-١. تعليقه فوائد الأصول ٣ / ١٨٩.

٢-٢. رجال الكشّى: ٤٩٠، الرقم ٩٣٥.

٣-٣. مصباح الأصول ٢ / ١٩٤.

الراوى، لأنّ توثيق علماء الرجال للراوى تعديل له.

لكنّه توهم، لأنّ الغرض من توثيق الراوى ليس إلّا- تصحيح روايته من جهه صدورها، ولا- دلاله للتوثيق على احترازه من ساير المعاصى غير الكذب. على أنّ الشيخ والعلامة وغيرهما من القائلين بفسق العامه يوثقون بعض الرواه منهم كالسكونى وأضرابه، وهذا دليل على أنّ التوثيق ليس بشهاده بالعداله.

وإذا لم يكن التوثيق دليلاً على العداله، فإنّه لم يرد فى حقّ محمد بن نصير إلّا قول الشيخ «ثقه كثير العلم مشهور به»، (١) كما أنّ قول الفضل بن شاذان بحق عبدالعزيز بن المهتدى: «وكان خير قَمِيّ فى مَنْ رأيتُه» (٢) الذى يدلّ على مرتبه فوق العداله، فى سنده على بن محمد بن قتيبه ولم يثبت وثاقته.

وعلى الجملة، فإنّ الإستدلال بهذه الروايه لحجّيه خبر مطلق الثقه تام.

ولكن يرد عليه أنها مطلقه، وتقيدها الأخبار الوارده فى النهى عن الأخذ من غير الشيعة، المعلّله بأنهم خانوا الله ورسوله، (٣) بناءً على الوثوق بصدورها لقوّه مضامينها وغير ذلك. فتأمل.

وتقيدها أيضا الأخبار الوارده فى الأخذ من كلّ مسنّ فى حَبّهم. (٤)

وما ورد فى أنه «لا عذر لأحدٍ فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» (٥) الظاهر

ص: ٢٤٢

١-١. رجال الشيخ: ٤٤٠.

٢-٢. رجال الكشى: ٥٠٦، الرقم ٩٧٤.

٣-٣. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، وقد تقدّم.

٤-٤. المصدر، رقم ٤٥، وقد تقدّم.

٥-٥. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، رقم ٤٠، وقد تقدّم.

فى اشتراط الإماميّه فى الرواه.

لا يقال: إن الطرفين مثبتان ولا يجمع بين الخبرين المثبتين.

لأننا نقول: إنّ فى المقام خصوصيّه تقتضى رفع اليد بالمقيد عن إطلاق خبر عبدالعزیز، وهى كون المقيد فى مقام التحديد وبيان شرائط الاعتبار، والأصل فى القيود هو الإحتراز به.

ومن الأدله على حجّيه خبر الواحد من الأخبار: قوله عليه السّلام: العمري ثقتى، وأضاف عليه السّلام «فما أذى إليك فعنّى يؤدى، فاسمع له وأطع» هذا الخبر الذى تمسّك به القائلون بنظريّه جعل المؤدّى والقائلون بالطّريقيّه معاً، وهو وإن كان يدلُّ على شأن كبير، لكنّ مورد الإستدلال هو التعليل إذ قال: «فإنه الثقة المأمون»،^(١) فإنّ عموم هذا التعليل يصلح للإستدلال على المدعى، ولا يضرّ بذلك وجود الجملة السّابقيه فى حقّ شخص العمري الدالّه على ذلك الشأن الخاصّ عند الإمام عليه السّلام. لكن يمنع الأخذ به وجود صفه «المأمون»، وحمل الكلمه على التأكيد خلاف الأصل.

وكذا فى الخبر الآخر: «العمري وابنه ثقتان، فما أذيا إليك فعنّى يؤدريان وما قالوا- فعنّى يقولان، فاسمع لها وأطعهما». ^(٢) فالموضوع وإن كان «الثقة» لكنّ الدليل يمنع من الأخذ بعمومه وإطلاقه.

وبعد، فإنّ خبر السؤال عن يونس بن عبدالرحمن كافٍ للإستدلال على

ص: ٢٤٣

١-١. الكافي ١ / ٣٣٠.

٢-٢. المصدر نفسه.

حجّيه خبر الثقة، لا من جهة مقتضى التواتر الإجمالى، بل من جهة الإطمينان العادى والعلم العرفى والوثوق العقلائى. أمّا من ناحيه السند، فهو خير معتبر، لأن محمد بن نصير ثقة بلا كلام، ومحمد بن عيسى، إنّ كان ابن سعد، فكذلك، وإن كان ابن عبيد اليقطينى، فقد وثقه النجاشى ووصفه بمقام جليل، وأمّا تضعيف الشيخ، فمستند إلى استثناء ابن الوليد من رجال نوادر الحكمه، ولكنّ الشيخ الصدوق قد أخرج عنه فى الفقيه. نعم، يتوقف _ تبعاً لشيخه ابن الوليد _ فيما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن، وهذا الخبر ليس منها، وبذلك يسقط تضعيف الشيخ عن المعارضه لتوثيق النجاشى. وأمّا بقيه رجال الخبر، فلا كلام لأحد فيهم.

وتلخص: أن الحق حجّيه خبر الثقة، لا لما ذكره الشيخ ولا لما ذكره الميرزا ولا لما ذكره صاحب الكفايه ومن تبعه، بل لما ذكرنا من الإطمينان العقلائى.

وأما ما تقدّم من تقييد روايه عبدالعزيز بما دلّ على اعتبار العداله.

فالجواب عنه: إن هذه الروايه آبيه عن التقييد، لأنّ السؤال فى فرض عدم التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السّلام، فلو كان يعتبر فى اعتبار الخبر شئ زائداً على الوثاقه ليّن، وإلا يلزم الإغراء بالجهل.

فإن قيل: القدر المتيقّن من الأخبار ما يروى عن الإمام بلا واسطه، فالأخبار المرويّه عن الأئمه مع الواسطه خارجه عن القدر المتيقّن.

أو قيل: إنّ الأخبار مع الواسطه إخبارٌ عن الأخبار، وهذا خبر عن الموضوع لا الحكم، فهو خارج عن البحث.

وهذا هو الإشكال العمده فى نظر سيدنا الاستاذ رحمه الله، والذى ذهب على أساسه إلى القول بعدم تماميه الاستدلال بالأخبار لحجيه خبر الواحد. (١)

والجواب:

إن المشهور القائلين بعدم حجيه خبر الواحد فى الموضوعات، استثنوا الإخبار عن الإخبار، ورفعوا اليد عن إطلاق خبر مسعده فى هذا المورد، ومما يشهد بذلك قبولهم الجرح والتعديل من الواحد فى الكتب الرجائيه، وعدم اشتراطهم البتية. هذا أولاً.

وثانياً: قد جاء فى الصحيح (٢) السؤال من الإمام أن ابن مهزيار روى عن الإمام الصادق خبرين مختلفين فبأيهما نأخذ؟ ومن الواضح أن ابن مهزيار من أصحاب الإمام العسكرى عليه السلام، ولا يمكنه الروايه عن أبى عبدالله عليه السلام، ومع ذلك عبر عن خبره بالروايه.

هكذا أفاد شيخنا دام بقاءه.

وهذا تمام الكلام فى الاستدلال بالسنة على حجيه خبر الواحد الثقه.

ص: ٢٤٥

١- ١. منتقى الأصول ٤ / ٢٩٦ _ ٢٩٧.

٢- ٢. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الرقم: ٤٤.

واستدلّوا على حجّيه خبر الواحد بالإجماع، وتقريره من وجوه:

الإجماع المحض

ذكر الشيخ (١) أنه يمكن تحصيل الإجماع في المسأله.

قال: إنّ طريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الامام بالحكم أو عن وجود نص معتبر في المسأله.

ثم أجاب عن سؤال مقدّر حول مخالفه السيّد ومن تبعه (قال): لا يعتنى بخلافهم، إمّا لكونهم معلومى النسب، كما ذكر الشيخ في العده، وإمّا للإطلاع على أنّ ذلك لشبهه حصلت لهم، كما ذكر العلامه، وإمّا لعدم اعتبار اتّفاق الكلّ، كما عليه المتأخرون.

ص: ٢٤٧

والثانى: تتبع الإجماعات المنقوله فى ذلك. فأورد كلمات: الشيخ فى العده، والعلامة، والسيد ابن طاووس، والمجلسى.

كلام الشيخ فى العده

فأورد أولاً كلام شيخ الطائفة فى العده، وهو كلام طويل جداً، ونحن نشير إلى المواضع المهمه منه.

ذكر الشيخ فى العده:

ما اخترته من المذهب هو: إنَّ الخبر الواحد، إنَّ كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه، وكان ذلك مروياً عن النبى أو عن أحد الأئمه عليهم الصلاه والسّلام، وكان ممن لا يطعن فى روايته ويكون سديداً فى نقله، ولم يكن هناك قرينه تدلّ على صحه تضمّنه الخبر، جاز العمل به.

والذى يدلّ على ذلك إجماع الفرقه المحقّقه، فإنى وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التى رووها فى تصنيفاتهم ودونوها فى أصولهم، فلولا أن العمل بهذه الأخبار جائز لما أجمعوا على ذلك، لأنَّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والشهو.

ثم ذكر أنّه لو كان العمل بخبر الواحد عند الطائفة محظوراً لعاملوا القائل بحجّيته معامله الآخذ بالقياس. (١)

ص: ٢٤٨

حاصل كلام شيخ الطائفة في العدة إلى هنا هو:

إنه يرى حجته خبر الواحد بشروط:

١. أن يكون الراوي إماميًا (٢) سديدا (٣) ثقة (٤) يروي الخبر عن المعصوم (٥) ولا قرينه موجب للعلم بمضمونه.

ثم يدعى إجماع الطائفة على ذلك.

ويدعى وجدانهم مجتمعين على ذلك. فهو هنا يدعى (الوجدان) وهذا هو الفرق الأساسي بين هذا الإجماع، ودعواه الإجماع في (كتاب الخلاف).

وهذا الإجماع حجة، إذ فيه الإمام المعصوم من الخطأ والسهو.

ثم يؤيد ذلك بالقياس إلى (القياس).

إشكال السيد الخوئي

وأشكل في مصباح الأصول على الشيخ بوجهين:

الأول: حجته الإجماع المنقول عند القائل بها، إنما هي لكونه من أفراد الخبر، فكيف يصح الاستدلال به على حجته الخبر؟

والثاني: إنه لا ملازمه بين حجته خبر الواحد وحجته الإجماع المنقول، لأن أدله حجته الخبر تختص بالخبر الحسي، على ما تقدم

بيانه. (١)

ص: ٢٤٩

أما عن الإشكال الأول، فإنَّ الشَّيخ ذكر أنَّ الخبر الناقل للإجماع محفوظ بالقرائن المفيدة للعلم، وحيثُ لا يكون دور.

وأما عن الإشكال الثاني، فيظهر مما تقدّم في مبحث الإجماع، من أنه تارةً يقوم الإجماع على السَّبب. واخرى: على المسبَّب. وما نحن فيه من قبيل الأول، فشيخ الطائفة يدّعي إجماع العلماء في جميع الأزمنة على العمل بخبر الواحد، ومثل هذا الإجماع يكشف عن المسبَّب، وهو رأى المعصوم أو الدليل المعتبر.

دعوى صاحب المعالم

وآدعى صاحب المعالم عدم دلالة كلام شيخ الطائفة على حجّيه الأخبار المجرّده عن القرينه. قال: والإنصاف أنه لم يتّضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم السيّد قدّس سرّه، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذٍ قريبه العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السّلام، واستفاده الأحكام منهم، وكانت القرائن المعاضده لها متيسره كما أشار إليه السيّد، ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرّد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

قال: وتفطن المحقق من كلام الشيخ ما قلناه، حيث قال في المعارج (١)...

وما فهمه من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا مانسه العلامة إليه. (٢)

وكذا قال الأمين الإسترآبادى والسيّد صدرالدين، كما نقل عنهما الشيخ.

ص: ٢٥٠

١- ١. معارج الأصول: ١٤٧.

٢- ٢. معالم الدين: ١٩٨.

وحاصل كلام صاحب المعالم ومن تبعه أنّ شيخ الطائفة لا يقول بحجّيه الخبر الواحد المجرد عن القرينه، بل يقول رحمه الله بأنّ أخبارنا الآحاد كلّها محفوفه بالقرائن، وهذا ما يقوله السيّد رحمه الله، وبذلك يجمع بين إجماعيهما، فلا تعارض بينهما.

لكنّ الشيخ قدّس سرّه تعجّب من كلام هؤلاء، وذكر أنّ الظاهر بل المعلوم أن صاحب المعالم لم يكن عنده كتاب العُدّه، وأنّ ما ذكره في وجه الجمع بين الإجماعين _ من تيسير القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد _ قد صرح الشيخ في عبارته ببداهه بطلانه.

رفع إشكال المعارضه بين إجماع الشيخ وإجماع السيّد

وذلك، بعد أن تقرّر أن الإختلاف بينهما ليس لفظيًا، وأنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد، فكم من مسأله فرعيه وقع الإختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها، مع أن المسأله الفرعيه أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما. فلا بدّ من وجه للجمع، وإلاّ فلا تتمّ دعوى الشيخ، ولا يمكن الاستدلال بالإجماع على حجّيه خبر الواحد، ولذا ذكروا وجوها للجمع، لكنّ الشيخ يقول:

ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن وهو: إن مراد السيّد من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرد الإطمينان، فإن المحكى عنه في تعريف العلم أنه ما

اقتضى سكون النفس، وهو الذى ادعى بعض الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الإحتمال رأساً. فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن، تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولاً، وهى: موافقه الكتاب أو السنه أو الإجماع أو دليل العقل. ومراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته احتفاف أكثر الأخبار بها هى الامور الموجهه للوثوق بالراوى أو بالروايه، بمعنى سكون النفس بهما وركونهما إليهما. وحينئذٍ، فيحمل إنكار الإماميه للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبداً أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس، ولو بمجرد وثاقه الراوى وكونه سديداً فى نقله لم يطعن فى روايته.

ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ والسيد، خصوصاً مع ملاحظه تصريح السيد فى كلامه: بأن أكثر الأخبار متواتره أو محفوفه، وتصريح الشيخ فى كلامه المتقدم بإنكار ذلك. (١)

أقول

إنه لا يخلو ما ذكره قدس سره من نظر وتأويل، فإننا إذا راجعنا كلمات السيد رحمه الله فى كتاب (الذريعه) ودققنا النظر فيها، وجدناها ظاهرة بل صريحه فى خلاف ما نسبه الشيخ إليه:

ص: ٢٥٢

قال: «إعلم أن العلم ما اقتضى سكون النفس. وهذه حاله معقوله يجدها الإنسان من نفسه عند المشاهدات، ويفرّق فيها بين خبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِأَنْ زِيدَا فِي الدَّارِ وَخَيْرٌ غَيْرُهُ».(١)

ومراده: إن العلم يقتضى سكون النفس مع عدم احتمال الخلاف، أى: السكون اليقيني. ويشهد بذلك كلامه فى الظنّ إذ يقول: «وأَمَّا الظنّ، فهو يقوى كون ما ظنّه على ما يتناوله الظنّ وإنّ جَوَزَ خلافه... وما يحصل عنده الظنّ يسمّى أماره»(٢) فإذا كان يجوّز الخلاف فى الظنّ، كان مراده من سكون النفس فى العلم، هو اليقين الذى لا يجوّز فيه الخلاف. وعليه، فالجمع الذى اختاره الشيخ ساقط.

ثم إنّ ما ينفى عنه السيّد الحجّية شرعا هو الخبر الواحد فى مقابل الخبر المتواتر، كما لا يخفى على من يراجع الجزء الثانى من كتابه، لا- الخبر الذى لا- تسكن إليه النفس، بل إنه ينصّ على أنه ليس بحجّه وإن كان المخبر عدلاً، فهو يقول: «إعلم أن من يذهب إلى العمل بخبر الواحد فى الشريعة... يراعى فى العمل بالخبر صفه المخبر فى العدالة»(٣) ثم يناقش ذلك القول ويقول بأنّ الخبر لا يكون حجّة ما لم يفد العلم، وإنّ كان المخبر عدلاً أميناً، ويصرّح بسقوط جميع البحوث المبيّته على القول بحجّيته خبر الواحد عن الاعتبار فى فصل عقده لذلك بعد الفراغ عن إثبات عدم الحجّية.(٤)

ص: ٢٥٣

- ١- ١. الذريعة إلى أصول الشريعة ١ / ٢٠.
- ٢- ٢. الذريعة إلى اصول الشريعة
- ٣- ٣. الذريعة إلى اصول الشريعة ٢ / ٧٩.
- ٤- ٤. المصدر ٢ / ٧٨.

وبما ذكرنا يسقط أيضا ما قيل في الجمع بين الإجماعين من أن السيد ينفي حجته الخبر الضعيف في مقابل الموثوق به، لا الواحد في مقابل المتواتر.

وتلخص أن التعارض بين الإجماعين باق.

ما يشهد بصحة دعوى شيخ الطائفة

لكن الحق في دعوى الإجماع في المسألة مع الشيخ، لشهادته أمور عديده بذلك:

منها: كلام السيد ابن طاووس،^(١) حيث أنكر على السيد دعوى الإجماع قائلاً:

ولا يكاد تعجبي ينقضى كيف أشته عليه أن الشيعة لاتعمل بأخبار الآحاد في الامور الشرعيه؟

قال: من تتبع الكتب والتواريخ والسير، علم أن العمل بخبر الواحد من الامور المسلّمه عند الشيعة بغير شبهه من العارفين، كما ذكر الشيخ في العده وغيره.

ومنها: كلام ابن ادريس في المواسعه والمضايقه،^(٢) حيث ذكر أسماء جماعه من قدماء الأصحاب وأركان الحديث من السلف، قائلاً: بأنهم كانوا لا يجوزون ترك العمل بالخبر الموثوق به.

ومنها: دعوى الشيخ الكشي إجماع العصابه على تصحيح ما يصح عن جماعه من الزواه.^(٣)

ص: ٢٥٤

١-١. فرج المهموم: ٤٢.

٢-٢. أجوبه مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفه: ١٧ _ ١٨.

٣-٣. رجال الكشي: ٢٣٨ و ٣٧٥ و ٥٥٦.

فإنها _ بقطع النظر عن البحث والتحقيق فيها _ تكشف عن الإجماع على العمل بخبر الواحد الوارد عن الجماعة، إذ لا شبهه في عدم بلوغ كل ما ورد عنهم حد إفاده العلم.

ومنها: دعوى شيخ الطائفة (١) الإجماع على العمل بخبر السكوني وحفص بن غياث وأمثالهما من الرواه.

ومنها: دعوى المفيد رحمه الله الإجماع على العمل بخبر جماعه من الرواه. ذكرهم في كتاب الإرشاد. (٢)

ومنها: تفحص المحدثين عن حال الرواه من حيث الجرح والتعديل. فإنه يكشف عن حجته خبر الواحد عندهم.

فالحق مع الشيخ.

وأما السيد المرتضى رحمه الله، فإنه إنما ادعى الإجماع على عدم الحجته لشبهه عرضت له، كما ذكر العلامة قدس سره.

ويمكن أن يقال: بأن معقد إجماع السيد رحمه الله هو الكبرى في المسألة، وهي أن علماء الطائفة لا يعملون بما لا يفيد العلم. فإن هذه الكبرى مسلمة، وخبر الواحد لا يفيد العلم كما هو معلوم. ولهذا نظائر عديده في (كتاب الانتصار)، حيث يدعى الإجماع على الكبرى ويطبّقها على المورد، فكانت دعواه الإجماع صحيحة، وهو مشتبه في تطبيق الكبرى على الصغرى.

ص: ٢٥٥

١-١. العده في الأصول ١ / ١٤٩.

٢-٢. أنظر: الإرشاد (من مجموعه مصنفات الشيخ المفيد) ٢ / ٢١٦ و ٢٤٧.

وما نحن فيه كذلك، فإنّ الأصحاب وإن كانوا لا يرون العمل بما لا يفيد العلم، إلا أن خبر الواحد قد خرج عن ذلك العموم بالتخصيص.

وتلخص:

إن إجماع شيخ الطائفة تأم من حيث المقتضى وعدم المانع، بعد الإجابة عن الإشكالات، وعن دعوى الإجماع من السيد على خلاف ذلك.

الإشكال الوارد

ولكنّ الكلام كلّ في الاستدلال بهذا الإجماع على حجّيه خبر الواحد من جهة كاشفيته عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، كما ذكر الشيخ الأعظم، وذلك:

لأنّ كاشفيته عن رأى المعصوم تتوقّف على دفع احتمال استناد المجمعين إلى الشّيره أو إلى الروايات فى المسأله. ولا دافع لهذا الإحتمال.

قال بعض المحققين فى التعليق على «وطريق تحصيله أحد وجهين» لا يخفى ما فى كلا الوجهين.

أمّا فى الأوّل: فلأنّ اتفاق كلمتهم على الحجّيه مع استدلال الجلّ على ذلك لولا الكلّ بما ذكر فى المقام من الآيات والروايات وغيرها، لا يوجب القطع برضا الإمام عليه السلام أو بوجود نصّ معتبر متّبع على تقدير الظفر به، لوضوح ما به استنادهم وعليه اعتمادهم، ومعه كيف يكشف عن مستند آخر.

وأما فى الثانى، فلو هن الإجماع ودعواه، لا لأجل الظفر بالمخالف بل لما

ص: ٢٥٦

ذكرناه الآن من أن الإنفاق في الفتوى مع بيان ما عليه الإستناد فيها، لا يكشف عن مستند آخر أصلاً. (١)

وقال الميرزا: إنه لم يحصل لنا ظنّ من هذين الإجماعين بكون وجوب العمل بالخبر ثابتاً للمجمعين بدليل لم يصل إلينا، إذ يمكن أن يكون مدرّكهم في ذلك هي الأخبار المزبوره، أو يكون فتواهم من جهة قيام السّيره العقلانيه على ذلك، فلا يكون اتّفاقهم على ذلك كاشفاً عن دليل تعبدي. (٢)

وبذلك أشكل السيّد لخوائي على جميع الوجوه _ عدا السّيره _ فقال:

والإنصاف: عدم الاعتبار بشيءٍ من الوجوه، لأنّ شيئاً منها لا يكون واجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السّلام، فإن عمل جملة من المجمعين بهذه الأخبار من جهة كونها مقطوعه الصّيدور عندهم، وجملة منهم عملوا بما في الكتب الأربعة، لاعتقادهم صحّحه جميع ما فيها، حتى قال بعضهم: إنّ الخدشه بضعف السند في الأخبار الموجوده فيها حرفه العاجز. (٣)

ثم إنه يرد على كاشفيته عن الدليل المعتبر:

إن ذاك الدليل المعتبر: إنّ كان خبراً واحداً فيلزم الدّور، وإنّ كان متواتراً، فأين ذاك الخبر المتواتر؟ ولماذا لم يصل إلينا؟ وإنّ كان واحداً محفوفاً بقريته مفيداً للعلم، فلعلّ تلك القرينه المفيده للعلم لهم غير مفيده له عندنا.

ص: ٢٥٧

١-١. أوثق الوسائل: ١٢٣.

٢-٢. أجود التقريرات ٣ / ٢٠٠.

٣-٣. دراسات في علم الأصول ٣ / ١٨٧.

الإجماع التقديرى

بأن يدعى الإجماع حتى من السيد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر غير العلمى فى زماننا هذا وشبهه، مما انسدّ فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر.

فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد، كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله:

فإن قلت: إذا سدّتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أى شىء تعولون فى الفقه كلّ؟

فأجاب بما حاصله: إن معظم الفقه يعلم بالضروره والإجماع والأخبار العلميه، وما يبقى من المسائل الخلافيه يرجع فيها إلى التخيير.

وقد اعترف السيد فى بعض كلامه _ على ما فى المعالم _ ، بل وكذا عن الحلّى فى بعض كلمه: بأنّ العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

إشكالان

وقد أورد عليه:

أولاً: إنه يحتمل أن يقول السيد وأتباعه _ إن كانوا فى زماننا _ بحجّيه الظن المطلق، فيكون الخبر الواحد حجّه لكونه من أفراد الظن المطلق، لا لحجّيته بالخصوص، كما هو المدعى.

ص: ٢٥٨

لكن قد يستظهر من عبارته السيد في الذريعة في الجواب عن الدليل التاسع حيث قال: «وبعد، فهذه الطريقة توجب عليهم أن يكون الفاسق كالعدل...» القول بحججه خبر الواحد العدل، لا من باب الظن المطلق. فتأمل.

ثانياً: إن هذا إجماع مستند إلى الأدلة كتاباً وسنّة، وليس بالإجماع الكاشف، ولا أقل من الإحتمال، فهو ليس بحججه. وقد عرفت ورود هذا الإشكال على الوجه السابق.

الإجماع العملي

إشاره

وقد ادّعى الشيخ من (الصحابه) و(أصحاب الأئمه) و(العلماء) و(المسلمين) و(العقلاء).

١. من الصحابه

وقد نقل الشيخ هذه الدعوى عن العلامة (١).

وأشكل: بأنه إن أُريد منهم من لا يصدر إلا عن رأى الحجّه، فلم يثبت لنا عمل أحدٍ بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام لعمله. وإن أُريد الهمج الرّعاى الذين ينعقون مع كلّ ناعق، فمن المقطوع به عدم كشف عملهم عن رضا المعصوم، لعدم ارتداعهم برده.

ص: ٢٥٩

إلا- أن يقال: بأنه لو كان العمل بخبر الواحد منكرا لم يترك الإمام وأتباعه من الصحابه النكير عليهم، إظهارا للحق ونهيا عن المنكر، وإن لم يظنوا الإرتداد، إذ ليست هذه المسأله بأعظم من مسأله الخلافه، إذ أنكر عليهم الإمام وأتباعه لئلا يتوهم الرضا منه لو سكت.

أقول

لكنّ هذا الإشكال من الشيخ لا يرد، لما سيأتي من تقريره الإجماع على العمل بخبر الواحد من المسلمين طرّا من زمن الصحابه فما بعد. فالقول بعدم ثبوت ذلك من الصحابه مناقض له.

وقوله: إلا أن يقال...

فيه: أن التنظير بمسأله الخلافه بلا- وجه، لأن الخلافه من المسائل الاصوليه، ومسألتنا من فروع الاصول، وفي مثلها لا يجب النهى إلا مع احتمال تأثيره، فلا يكون تركه كاشفا عن الرضا.

لكنّ الصحيح فى الجواب أن يقال: إن قيام سيرتهم على العمل بخبر الواحد - بما أنّهم أصحاب - غير ثابت، فلعلّ السيره هذه كانت بما هم عقلاء، وسيأتى الكلام على السيره العقلانيه.

٢. من أصحاب الأئمه

وقد أشكل الميرزا(١) بالفرق بين الإجماع القولى والعملى، من جهه أن

ص: ٢٦٠

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٢٠٠.

القولى هو اتفاق الفقهاء على أمر فى مسأله اصوليه أو فقهيّه، والعملى يختصّ بالمسأله الاصوليه ولا ينعقد فى الفرعيّه، لأن العمل فى المسأله غير مختص بالفقهاء من حيث هم فقهاء، بل يعمّمهم والمقلّدين.

ولكنّ المهمّ فى الإجماع كشفه عن رأى المعصوم أو الدليل المعتر، فهذا ملاك الحجّيه، سواء كان قوليا أو عمليا. نعم، العمل فى المسأله الاصوليه يختصّ بالمجتهدين، وفى الفرعيّه يعمّمهم والمقلّدين.

٣. من العلماء

فإنّ عمل العلماء فى جميع الأزمنه بالأخبار واستنباطهم للأحكام منها مع كونها آحادا، إجماع عملى منهم على حجّيه خبر الواحد.

وأشكّل الشيخ بوجهين:

أحدهما: إن شروط العاملين بالأخبار فى حجّيتها مختلفه، والقدر الجامع لجميعها نادر فى الأخبار.

والثانى: إن العمل مجمل، إذ لا لسان له حتى يتبين وجه العمل، فلعلّ السبب فى عمل جماعه منهم قطعيه صدور الأخبار، والآخريّن حجّيه الظنّ المطلق.

أقول

هذا، مضافا إلى ما تقدّم من احتمال المدركيه.

وأما قول المحقق العراقي: من أنّ الإختلاف فى المستند وتعدّد وجه العمل

ص: ٢٦١

غير ضارّ بتحقيق الإجماع على الحجّيه، لأنّ الإتفاق منهم على ذلك حاصلٌ، وإنّ كان كلّ طرفٍ يريد تطبيق الحجّيه على الوجه الذى يراه، فتلك الإستنادات عللٌ بعد الوقوع.

ففيه: إنّ الإستناد موجودٌ، ومقتضى الأصل كونه المستند تمام الإستناد.

٤. من المسلمين طرّا

قال الشيخ: الثالث من وجوه تقرير الإجماع: إستقرار سيره المسلمين طرّا على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسطه بينهم وبين الإمام أو المجتهد. أتى أنّ المقلّدين يتوقفون فى العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، أو الزوجه تتوقف فيما يحكيه زوجها عن المجتهد فى مسائل حيضها وما يتعلّق بها، إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر غير العلمى؟

ثم ذكر الشيخ:

إنّ دعوى الإجماع على العمل فى الموارد المذكوره يلقّن الخصم طريق الإلزام والردّ، بأنّ هذه الموارد للإجماع، فدعوى إستقرار سيره المسلمين على العمل فيها _ وإنّ لم يطلّعوا على كون ذلك إجماعيًا عند العلماء _ أبعد عن الردّ. فتأمل. (١)

وقد بيّن المحقق الخراسانى (٢) وجه الأمر بالتأمّل: بأن معنى كونه أبعد عن

ص: ٢٦٢

١-١. فرائد الأصول: ٩٩.

٢-٢. درر الفوائد: ١٢٣.

الإشكال عدم خلّوه عنه، أو أن منشأ عمل المسلمين في هذه الموارد هو السّيره العقلائيّه.

وقال الميرزا: (١) سيره المسلمين دليل مستقلّ عن السّيره العقلائيّه.

أى: إنّ عمل المسلمين في الامور الإعتباريّه المتعارفه عند العقلاء على طبق السّيره العقلائيّه لا يسقط الاستدلال بسيره المسلمين، ولا يخرجها عن الدليليّه في قبال السّيره العقلائيّه، إذا كانت كاشفّه عن رضا المعصوم. وأيضا: فإنّ سيره المسلمين بما هم مسلمون غير قابله للردّع، بخلاف سيرتهم بما هم عقلاء.

إذن، يوجد بينهما التعدّد.

لكنّ الكلام في مقام الإثبات، فإنّه لا- طريق لنا للإحراز كون عملهم بما هم مسلمون، فيحتمل كونه بما هم عقلاء، فلا يثبت التعدّد.

ص: ٢٦٣

١-١. أجود التقريرات ٣ / ٢٠١.

فإنّ العقلاء بما هم عقلاء، وبقطع النظر عن أى شئ " آخر، يعملون بخبر الثقة، وهم مجمعون ومتفقون على ذلك عملاً في جميع شؤونهم.

وهذه السيرة متحقّقه بين الموالي والعبيد أيضاً.

وكما يعملون بخبر الواحد بحسب فطرتهم العقلية في جميع امورهم، يعملون كذلك في الامور الشرعية.

والشارع إن كان راضياً بعملهم فهو، وإلاّ وجب عليه الردع، وإلاّ يلزم نقض الغرض، وقد كان بإمكانه الردع، لأن المسأله ليست من المسائل التي يتقى فيها الإمام أعدائه، فكان المقتضى للردع موجوداً والمانع مفقوداً، ولكنه لم يردع، فهو راض.

فكانت السيرة العقلية مع عدم الردع الكاشف عن الرضا، دليلاً على حجيه خبر الواحد.

وأما ما ذكره الميرزا: (١) من أنّ هذا إنما يتم في مسأله حجّيه خبر الواحد ونحوها من الامور غير الإعتباريه، وأما الإعتباريات كالبيع والصلح والإجاره ونحوها، فلا يكفى فيها عدم الردع، بل لابدّ من دليلٍ على الرضا والإمضاء، من عموم أو إطلاق. وتظهر الثمره في عقد التأمين المتعارف لدى العقلاء في هذا الزمان، فإنّ لم يندرج تحت عامٍ من عمومات العقود، لا يمكن تصحيحه بمجرد عدم الردع.

فقد يقال: إنه لا حاجة في الإعتباريات إلى عموم أو إطلاق، بل اللّازم في جميع الموارد وجود الاعتبار المماثل لاعتبار العقلاء، وهذا الإعتبار من الشارع كما يكشف عنه العام أو المطلق، كذلك يكشف عنه عدم الردع.

وأما مسأله التأمين، فإنّ تمّ اندارجها تحت «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بناءً على أن اللّام فيها للعموم لا للعهد فهو، وإلا فالأمر مشكل، والسّيره لا تنفع، لتأخّرها عن زمن المعصوم.

وبعد، فالظاهر اتفاهم على وجود السّيره العقلانيه على العمل بخبر الواحد.

أقول

هل يعملون بخبر الواحد ويرتّبون عليه الأثر تعبداً وبلا لحاظ حصول الإطمينان منه، كما هو المدعى؟

أما بين الموالى والعبيد، فالسّيره موجوده بلا ريب، ولكن، ألا توجد هناك قرينه، وهى اقتضاء المولويّه والعبوديّه؟

ص: ٢٦٦

إنه لا بدّ من التأمل في هذه المرحله.

وبعد الفراغ عنها، فإنه لا ريب في كون هذه السيره بمرأى من المعصوم ومسمع، ولا ريب في تمكّنه من الرّدع كما تقدّم، فهل صدر الرّدع أو لا؟

أمّا الرّادع الخاصّ، فإنه غير واصل إلينا، ولو كان لبان.

وأمّا الرّادع العام، فهل تصلح الأدلّه الناهيه عن العمل بغير العلم للرادعيّه عن هذه السيره؟

هل هذه السيره مردوعه؟

قد وقع الكلام في ذلك بين الأعلام، فنقول:

رأى الشيخ

أمّا الشيخ، فذكر أنّ دليل حرمة العمل بما عدا العلم ينحصر في أمرين، وأنّ الآيات والأخبار راجعه إلى أحدهما:

الأول: إن العمل بالظن والتعبّد به تشريع محرّم.

والثاني: إن فيه طرحاً لأدلّه الاصول اللفظيّه والعملّيّه التي اعتبرها الشّارع عند عدم العلم.

قال: وشئٌ من هذين الوجهين لا يوجب ردع العقلاء عن العمل بالظنّ، لكون حرمة العمل به من أجلهما مركزاً في أذهانهم _ لأنّ حرمة التشريع ثابتة عندهم، والاصول العملّيّه واللفظيّه معتبره عندهم مع عدم الدليل على الخلاف _ ومع ذلك، نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للإطمينان.

ص: ٢٦٧

والسرّ في ذلك: عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيره العقلاء على العمل بالخبر، لانتفاء التشريع، فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته، لا يعدّ مشرعاً، بل لا يشكّون في كونه مطيعاً، ولذا يعولون به في أوامرهم العرفية من الموالى إلى العبيد، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختصّ بالأحكام الشرعية. وأما الأصول المقابلة للخبر، فلا دليل على جريانها في مقابل الخبر، كالبراءة والإحتياط والتخيير. وأما الإستصحاب، فإن أخذ من العقل _ يعني من باب إفادته الظنّ عند العقلاء _ فلا إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام، وإن أخذ من الأخبار، فغايه الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين. وأما الأصول اللفظية كالإطلاق والعموم، فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها. فتأمل (١).

أقول

والظاهر أنه تأمل تدقيقى.

إشكال المحقق الخراسانى

وأشكل المحقق الخراسانى: (٢) بأنّ التشريع حاصل، لأنّه مع العمل بخبر الواحد ينسب ما يشكّ في صدوره من الشارع إليه، إذ لا ملازمه بين كون الخبر مورداً للعمل عند العقلاء وكونه حجّة عند الشارع، ومع الشكّ يتحقّق موضوع

ص: ٢٦٨

١-١. فرائد الأصول: ١٠٠ _ ١٠١.

٢-٢. درر الفوائد: ١٢٤ _ ١٢٥.

التشريع، بل إنّ مجرّد احتمال رادعيّه الآيات يكفي لتحقّقه.

وأما الاصول العقلائيّه، فعدم تحقق الموضوع عند العقلاء لجريانها لا يلزم عدمه عند الشارع، والمفروض عدم ثبوت خبر الواحد عنده، فموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان _ مثلاً _ موجود، فهي جاريه.

وأما الإستصحاب، فإن كان اعتباره من جهه إفادته الظن النوعي عند العقلاء، فإنّ هذا الظن يعتبر ما لم يثبت الدليل على الخلاف، والمفروض عدم ثبوت حجّيه خبر الواحد بعد، فالظن الحاصل من الإستصحاب معتبر، والعمل بخبر الثقة والحال هذه _ موجبٌ لطرح الإستصحاب، وإن كان دليل اعتباره هو الأخبار، فإنّ تلك الأخبار _ لكثرتها وصحّحه غير واحد منها سنداً _ موجبهٌ لليقين، فيتقدّم الاستصحاب على الخبر.

وأما الاصول اللفظيّه، فالعقلاء إنما يرفعون اليد عن العامّ بالخاصّ، من جهه اعتقادهم بحجّيته، لكنّ حجّيه خبر الواحد عند الشرع موردٌ للشك، للشك في إمضائه للسيره، فلا يمكن رفع اليد به عن الاصول.

الدفاع عن كلام الشيخ

أقول:

قد يمكن تأييد كلام الشيخ: بأن من الأدلّه الزادعه عن العمل بخبر الثقة ما يدلّ على حرمة التشريع، لكنّ رادعيّتها يتوقف على تحقق موضوع التشريع عند المخاطبين، وهو يتوقف على الشك، ومع وجود خبر الثقة لا يبقى الشك، فلا

ص: ٢٦٩

يتحقق التشريع، وحينئذٍ، فلا ردع، ولذا يقول الشيخ: فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمة لا يعدّ مشرعاً، بل لا يشكّون في كونه مطيعاً.

وبهذا التقريب يندفع الإشكال.

ثم إن المحقق الخراساني لا يرى أن الإستصحاب مفيد للظن للنوعى، ولو كان يفيد، فإن خبر الثقة كذلك، وهو أقوى، ولا أقل من المساواه. فالظن النوعى الحاصل من الإستصحاب غير باقٍ مع الإطمينان الشخصى أو الظن النوعى بالخلاف الحاصل من الخبر.

ودعوى إفاده أخبار الإستصحاب لليقين، دون إثباتها خرط القتاد، لأنها سته أخبار فقط، وبعضها غير تام سنداً، فتعدّ مستفيضه لا متواتره، فكيف تفيد اليقين؟

رأى المحقق الخراساني

قال رحمه الله: لم يردع عنها نبى ولا وصى نبى، ضروره أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به فى الشرعيات أيضاً.

فإن قلت: يكفى فى الردع الآيات الناهية والروايات المانعه عن اتباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، وقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».

قلت: لا- يكاد يكفى تلك الآيات فى ذلك. فإنه _ مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفايه الظن فى اصول الدين. ولو سلم، فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها، هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره

حجه _ لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك، لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها. كما لا يخفى.

أقول:

حاصله: إن رادعية الآيات متوقفه على عدم كون السيرة مخصصة لها، لكن عدم كون السيرة مخصصة للآيات يتوقف على كونها _ أى الآيات _ رادعة عن السيرة. فالردع متوقف على عدم التخصيص، وهو متوقف على عدم الردع.

قال:

لا- يقال: على هذا، لا- يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا، إلا على وجه دائر، فإنّ اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقف على تخصيصها بها، وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها.

فإنه يقال: إنما يكفي في حجّيته بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى، ضروره أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورته المخالفة للواقع، يكون عقلاً- في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباع في الشرعيات. فافهم وتأمل. (١)

ص: ٢٧١

١- ١. كفايه الأصول: ٣٠٣.

أقول:

حاصل الجواب: إن كون السيرة مخصّصةً للآيات لا- يتوقف على ثبوت عدم الردع، بل على عدم ثبوت الردع، فلا- دور في تخصيصها بالسيرة. بخلاف العكس، فإن كون الآيات رادعةً عن السيرة متوقف على عدم كونها مخصّصةً للآيات واقعا.

الإشكال عليه

إنّ المهم فعلاً من الوجوه التي ذكرها هو: استلزام رادعية الآيات عن السيرة للدور، وأمّا الوجوه الاخرى، فستعزّض لها فيما بعد.

وقد أشكل على ما ذكره في قضيه الدور بوجهين:

الأول: إنه لو كان عدم ثبوت الردع كافياً في صحّحه تخصيص الآيات بالسيرة، لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الردع أيضاً، ولا يظهر وجه لمنع التوقف في أحدهما دون الآخر.

والثاني: إن التحقيق عكس ما ذكره، لأن تخصيص العمومات بالسيرة متوقف على حجيتها المتوقفه على الإمضاء، فلا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الردع على ما أفاده، بل لابدّ من ثبوت عدم الردع، فيكون التخصيص دورياً. بخلاف الردع، فإنه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفي عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجة بيناء العقلاء ما لم يثبت خلافها.

وعليه، فالمتعين هو الإلتزام بكون الآيات رادعةً عن السيرة، لا أنّ السيرة مخصّصة للآيات.

ص: ٢٧٢

وقد أيد المحقق الإصفهاني ما ذكره استاذة من توقّف مخصّصيه السيره للآيات على عدم ثبوت الردع، فقال: مبني شيخنا الاستاذ قدس سرّه في الإكتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو: إنّ الشارع أحد العقلاء، بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متّحد المسلك مع العقلاء، فهذا مقتضى لاتّحاد المسلك، وردعه الفعلي كاشف عن اختلافه في المسلك وأنه بما هو شارع له مسلك آخر. ومن الواضح أنّ ردعه الفعلي لا يكون كاشفا عن اختلاف المسلك ليختلّ به الكاشف الطبيعي عن اتّحاد مسلكه مع العقلاء من حيث أنه منهم. فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتّحاد المسلك لعدم المانع عن الحكم بالاتّحاد.

وهذا هو الصحيح. (١)

رأى الحائري اليزدي

وقال المحقق الحائري: بأنّ حجّيه السيره منوطه بالعلم برضا الشارع وإمضائه، فعدم العلم الحاصل من قبل كاف في عدم حجّيه السيره، وإن كان ثبوت الردع بالآيات مستلزما للدور. (٢)

أقول:

ويمكن تأييد مبني المحقق الحائري: بأن لا ملازمه بين حجّيه الشئ عند العقلاء وحجّيته عند الشارع، من جهة العلم بأنّ للشارع في كلّ واقعه حكما، قد

ص: ٢٧٣

١-١. نهاية الدرايه ٣ / ٢٤٩ _ ٢٥٠.

٢-٢. درر الفوائد: ٣٩٤ _ ٣٩٥.

يكون موافقا لمسلك العقلاء وقد لا يكون، ومنها حجّيه خبر الواحد، فالواجب هو الفحص عن حكمه فيها وإحراز عدم ردعه عن سيره العقلاء القائمه فيها، ولا يكفي عدم ثبوت الردع. فتأمل.

رأى العراقي

وقال المحقق العراقي: بأنّ الآيات تصلح للرادعيه عن السيره بتقريبين:

أحدهما: إنّّه إذا كان عندنا دليلاً، وكان المقتضى في أحدهما تنجيزياً وفي الآخر تعليقياً، أثار التنجيزى أثره، وارتفعت صلاحية التعليقى عن المانعته عن تأثيره. هذه هي الكبرى.

وفيما نحن فيه: المفروض عموم قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وتحقق السيره العقلانيه على العمل بخبر الواحد، إلّا أن اقتضاء أصاله العموم للحجّيه فى الآيه تام و تنجيزى، والمخصّص _ إن كان _ يمنع عن الإقتضاء؛ لا أن عدمه متمم لحجّيه العام. أمّا السيره، فمع احتمال وجود الزادع عنها ليس لها اقتضاء الحجّيه، لوضوح أن تماميه الإقتضاء فيها مشروط بعدم مردوعيتها، فحجّيتها معلّقه على عدمها، فيتقدّم العام على السيره، لصلاحيتها للرادعيه.

والثانى: إنّ السيره مشروطه حجّيتها بعدم الردع، فعدمه شرط لها، والآيات تصلح للرادعيه، ومعها ينتفى شرط حجّيه السيره، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط. (1)

ص: ٢٧٤

ويمكن الجواب:

أما التقريب الأول، ففيه:

إنه لا- كلام في الكبرى، لكن تطبيقها هنا غير تام، لعدم تمامية الحجية الفعلية في كلا الطرفين، لأنه كما أن حجيه السيره معلقه على عدم الردع، كذلك حجيه العام معلقه على عدم المخصيص، فالعام والسيره من هذه الحيشه على السواء، وكما يحتمل كون العام رادعا فلا حجيه للسيره، كذلك يحتمل كون السيره مخصصه له فلا حجيه له.

وأما التقريب الثاني، ففيه:

إنه موقوف على وحده المرتبه بين النقيضين، أى كون الردع وعدم الردع فى مرتبه واحده، فإن تم هذا تقدم الردع على السيره وسقطت عن الحجيه، لكن الإلتزام بوحده المرتبه فى النقيضين مشكل، لوجود الملاك لتقدم عدم الردع وهو كونه شرطاً، أما تقدم الردع فلا ملاك له.

وأما القول: بأن المفروض تمامية الإطلاق فى الآيات، وأصالة العموم متوقفه على عدم إحراز المخصص لا على عدم المخصص، ونحن لم نحرز مخصصيه السيره، لكن عموم الآيات محرز، فهى رادعه عن السيره ولا دور.

فالجواب عنه هو: إنه قد تقرّر فى محلّه لزوم الفحص عن المخصص حتى حصول الإطمينان بعدمه، سواء كان للأخذ بأصل عملي _ كما فى الشبهات

الحكميه _ أو لفظى كما فيما نحن فيه، فلا- يكفى عدم إحراز المخصّص، سواء كان الشك فى أصل التخصيص أو فى مخصّصه الموجود.

إذن، لابدّ من الاطمينان بعدم السّيره، فلا- يصح التمسّك بالعمومات مع احتمالها، كما لا يصح التمسّك بالسّيره مع احتمال رادعيه الآيات عنها.

رأى المحقق الإصفهاني

وذكر المحقق الإصفهاني(1): إنّ مقتضى فى طرف الآيات تام، لأنه غير متقوم بشئٍ، بخلاف السّيره، فإن اقتضاءها للحجّيه متقوم بعدم الزّرع، ولا ريب فى تقدّم ما هو تام الاقتضاء على غير تام الاقتضاء، فالآيات رادعه.

ثم أجاب رحمه الله عن ذلك:

أولاً: هذه الكبرى مسلّمه فيما إذا لم يكن تماميه اقتضاء أحد الطرفين منوطه بالطرف الآخر، والإناطه فيما نحن فيه موجوده، لأنّ انعقاد العموم فى الآيات منوط بعدم مخصّصيه السّيره، واعتبار السّيره منوط بعدم رادعيه الآيات.

وثانياً: إن العقلاء يرتّبون الأثر على خبر الثقة، وحينئذٍ، لا- يعقل أنّ تكون سيرتهم قائمه على العمل بالعام المخالف للسّيره المذكوره والزّادع عنها، وإلا يلزم تحقق البناء العقلاني على المتنافيين. هذا بما هم عقلاء.

وأما بما هم منقادون للشرع، فإن العمومات صالحه للزّادعيه كالدليل الخاصّ، لأنه مع الزّرع يكون مقتضى الإنقياد للشارع هو المتابعه له والارتداع عمّا

ص: ٢٧٦

نهى عنه، وإن كان حججاً عندهم بما هم عقلاء، هذا إذا كانت السيره مقارنه للعام. وأما مع تقدّمها على العام _ كما نحن فيه _ فهي حججه، لأنّه قبل مجئ العام _ المفروض كونه رادعا _ كان مقتضى الأصل التطابق بين رأى الشارع ومسلك العقلاء، فلمّا جاء العام كانت السيره المتقدّمه إمّا خاصّاً متقدّماً أو يكون العام المتأخر ناسخاً لها، وإذا دار الأمر تعيّن الأوّل لكون التخصيص أكثر من النسخ، فالنتيجه: حجّيه السيره، ومع وجودها لا يتم الإقتضاء للآيات، بل السيره مخصّصه لها.

إلا أنه يعتبر في حجّيه السيره أن تكون بمرأى من الشارع وكون موردها من الامور المرتبطه به وكونه متمكّنا من الردع مع عدم ردعه، وتوفّر هذه الامور غير معلوم... فيرجع الإشكال وتبقى العقده.

أقول:

هذا الذى ذكره المحقق الإصفهاني _ فى وجه تقدّم السيره ونفى الدور _ مذكور فى حاشيه شيخه على الكفايه (١).

ولا- يرد عليه: أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة أمرٌ و تنجز ظهور العام أمر آخر، ولا منافاه بينهما، بل المنافاه بين عملهم بخبر الثقة ومدلول العمومات وهو النهى عن اتباع غير العلم.

ووجه عدم الورود هو: إن بناء العقلاء على تنجز الظهور فى العام يعنى: العمل بالظهور المانع عن اتباع غير العلم، وهو ينافى البناء على العمل بخبر الثقة.

ص: ٢٧٧

١- ١. كفايه الأصول: ٣٠٤.

إلا- أن فيما ذكره في فرض العقلاء بما هم منقادون للشارع تأملاً، ووجه ذلك هو: إن أساس الإلتزام بالتخصيص في الخاص المتقدم هو كون النسبه بينهما نسبه القرينه إلى ذى القرينه، فلا ينعقد الظهور في ذى القرينه مع وجودها، ولم يكن العام ناسخاً من جهة توقّف ذلك على جريان أصاله الظهور، والمفروض عدم جريانه. هذا بتعبير الميرزا تبعاً للشيخ. وبتعبير المحقق الاصفهاني - في مباحث التعادل والتراجيح - النسبه نسبه الظاهر إلى الأظهر، والعقلاء لا يعملون بالظاهر إلا مع عدم وجود الأظهر، فمع وجود الخاص - الأظهر - لا يبقى موضوع حجيه الظاهر وهو العام، ومعه كيف يمكن أن يكون ناسخاً؟

وحيثنذ نقول:

إن السيره قائمه على عدم العمل بالعام مع وجود الخاص - الأظهر أو القرينه - أما في حال التقارن بين السيره والعام، فلا قرينته وأظهرته، وعليه، يكون وجود السيره ممنوعاً أو مشكوكاً فيه. وعلى هذا، يتوجه على الإصفهاني أنه إذا كانت السيره مقارنه يكون العام رادعاً ولا- يحتمل التخصيص، فلا قرينته للخاص أو أظهرته في مورد عدم التقارن، لكن مورد السيره العقلانيه هو خصوص الأظهرته أو القرينته، ومع الشك في قيام السيره على تقدّم الخاص في هذه الحاله، يتمّ المقتضى لأصاله العموم، وبه يتم ناسخيه العام للسيره.

وهذا هو الإشكال على هذا الوجه.

وأما إشكال الإصفهاني من جهة الشك في جامعته السيره لشرائط الحجيه، فنقول:

ص: ٢٧٨

إن من الواضح عدم تمكن الشارع من إبلاغ كل الأحكام في أول البعثة، ولذا جاءت الأحكام تدريجيّة حتى بالنسبة إلى الموضوع الواحد كالخمر مثلاً. لكنّ هذه الكبرى غير منطبقه هنا، لأنه لا مانع من أن يمنع الشارع عن العمل بغير العلم منعاً عاماً بخطاب واحد، بل إن عدم العمل بغير العمل من الأمور الإرتكازية ويكفي أن يتبّه على ذلك، والآيات كافيه لهذا الغرض، خصوصاً قوله تعالى «وَلَا تَقْفُ» التي هي في سورة الإسراء المكيه. وعليه، فالآيات صالحه للزادعيّه وإشكاله مندفع.

استدلال صاحب الكفايه بالإستصحاب

قال في هامش الكفايه:

إن خبر الثقة متبع، ولو قبل بسقوط كل من السيره والإطلاق من الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها وتقييده بها. وذلك لأجل استصحاب حجّيته الثابته قبل نزول الآيتين. (١)

أقول:

وهل كانت السيره في الزمان السابق على نزول الآيتين حجّة؟

ثم إنه قد أشكل (٢) على هذا الإستصحاب بوجوه:

١. إنه استصحاب في الشبهه الحكميه.

ص: ٢٧٩

١-١. كفايه الأصول: ٣٠٤.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٩٨.

وفيه: إن صاحب الكفايه يقول بجريان الإستصحاب فيها.

٢. إن مدرک هذا الإستصحاب هو الأخبار، فيعود الإشكال.

وفيه: إن صاحب الكفايه يرى وجود ما يتيقن بصدوره بين تلك الأخبار.

٣. إن تماميه هذا الاستدلال يتوقف على ثبوت حجه الإستصحاب، فلعلّ الشارع لم يمكنه الردع عنه.

وفيه: ما تقدّم في الجواب عن إشكال الإصفيهانى.

الإشكالات فى اقتضاء الآيات للرادعيه

وأشكل فى الإستدلال برادعيه الآيات بوجوه:

أحدها: إن موردها اصول الدين. قاله المحقق الخراسانى.

وفيه: إن بعضها مطلق كقوله «وَلَا تَقْفُ» وبعضها معلل فيفيد العموم كقوله: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». وأيضا، ففي ذيل «وَلَا تَقْفُ» جاء «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ» وهو ظاهر فى المسائل الفرعيه.

والثانى: إنها ناظره إلى الظن الذى لم يقم على اعتباره حجه، وهذا هو القدر المتيقن لولا- أنه المنصرف إليه. قاله المحقق الخراسانى.

وتقريبه: إن الإهمال غير معقول، وإطلاقها بالنسبه إلى الظن الحجه كذلك، فهي مقيدة بالظن غير الحجه.

وفيه: إن الكلام فى السيره العقلانيه غير الممضاه، فإذا كانت من الظنون، فهي مما لم تقم على اعتباره حجه بعد، فتندرج تحت الآيات.

والثالث: لقد كان عمل المشرعه فى زمن الأئمه قائما على العمل بأخبار الآحاد، فلو كانت الآيات رادعه لما كان هذا العمل.

وفيه: إنه لا- دليل على عملهم بخبر الواحد بما هو خبر الواحد، فلعله كان محفوظا بما يوجب الوثوق، أو كانوا لا يعملون منه إلا بما يتقون بصدوره.

خروج الخبر تخصصا

وذكر المحقق الإصفهاني _ بعد القول بتقدم السيره على العمومات من باب التخصص _ أن خبر الثقة خارج عن العمومات تخصصا.

بيان الإصفهاني

قال ما حاصله: إن الآيات تنهى عن العمل بالظن بما هو ظن، وهى معلله بأمر ارتكازى وهو «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». ولكن عمل العقلاء بخبر الثقة هو من حيث أنه خبر الثقة _ لا- من حيث أنه ظن _ فَحَصَلَ التباين بين موضوع الآيات و موضوع السيره، وكان موضوع السيره خارجا عن موضوع الآيات تخصصا.

الإشكال عليه

وفيه: إن ظواهر الآيات وموردها لا- تساعد هذا الوجه، وذلك: لأن قوله تعالى «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» وإن كان عاما يشمل الفروع أيضا، إلا أن

ص: ٢٨١

مورده هو اصول الدين، ولا يعقل خروج المورد من تحت الآيه، والأخذ بالظن في اصول الدين ممنوع، بخلاف خبر الثقة، فإنه حجّه في اصول الدين. وأما في الفروع، فقد جاء بذيل قوله تعالى «لا تَقْفُ» قوله تعالى: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ...»، فهو يدلُّ على أنّ الخروج عن «المسئوليه» لا يكون إلاّ بواسطه «الحجّه». فإذاً، لا يجوز العمل بخبر الثقة في الفروع إلاّ مع قيام الحجّه، وهى إمضاء الشارع أو عدم ردعه عن العمل بخبر الثقة، فلا يكفي مجرد خبر الثقة.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنه ليس الدليل الرّادع منحصراً بالمانع عن اتّباع الظن، حتى يتم اختلاف الموضوع، فيخرج خبر الثقة تخصّيصاً، بل هناك أدلّه تدلّ على وجوب التوقف في كلّ ما لا يعلم، كقوله عليه السلام: «من حقّ الله على العباد أن لا يقولوا ما لا يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون»^(١). ومقتضى هذه النصوص هو الرادعيه عن العمل بما لا يعلم مطلقاً ووجوب التوقف عند ما لا يعلم.

بيان الميرزا

وذكر الميرزا الخروج التخصّصى حيث قال: لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفه الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرّت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً، فلا تصلح لأنّ تكون الآيات

ص: ٢٨٢

١- ١. وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٣، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الرقم ٩.

الناهيه عن العمل بما وراء العلم رادعاً... .

وقال: وأما السيره العقلائيه، فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهيه نسبه الورود بل التخصيص، لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفه الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصيص...

قال: وإن منعت عن ذلك، فلا أقل من أن يكون حال السير وسائر الأدله الداله على حجتيه خبر الواحد من كونها حاكمه على الآيات. (١)

بيان الحائري

وقال الحائري اليزدي: نهى الشارع عن العمل بغير العلم بنظر العرف والعقلاء محمول على غير صوره الإطمينان والوثوق الذي فرض كونه عندهم بمنزله العلم. (٢)

أقول:

ولا يخفى الفرق بين بيان الميرزا وما ذكره الإصفهاني في تقريب التخصيص.

يقول الميرزا: إن الآيات لمّا كانت ملقاه إلى العرف العام، فالمراد من «العلم» في الآيه هو الأعم من العلم العقلي والعرفي، وخبر الثقة علم عرفا، فهو خارج عن الآيه تخصصا.

ص: ٢٨٣

١-١. فوائد الأصول ٣ / ١٦١ _ ١٦٢.

٢-٢. درر الفوائد: ٣٩٤.

كما أن الفرق بين كلامه وكلام الحائري هو أنه يرى الموضوع عند العقلاء علما حقيقيا، والحائري يراه علما عرفيا.

أقول:

لا يخفى أن «الورود» هو الخروج الموضوعي حقيقةً ووجدانا مع إعمال التعبد من جانب الشرع، ومثاله خبر الواحد وقاعده قبح العقاب. و«الحكومة» هي الخروج التعبدى لا الوجدانى، كالتعبد بأن زيدا ليس بعالم، فيخرج عن أكرم العلماء تعبداً. و«التخصّص» هو الخروج عن الموضوع حقيقةً ووجدانا، فزيد الجاهل خارج عن أكرم العلماء حقيقةً وبلا تعبد.

ثم إنه يردّ على القول بالتخصّص فيما نحن فيه:

إنّ الخطابات الشرعيّة _ من الآيات والروايات _ تفيد جعل الأحكام بنحو القضيّة الحقيقيّة، فكُلّ فرد من أفراد المكلفين يجب عليه التوقّف عند كلّ موردٍ ليس فيه علمٌ. إلّا أنّ الكلام فى أنّ هذا «العلم» الذى لا يجوز العمل بدونّه، هل هو العلم الشخصى أو النوعى؟

لا- يخفى وقوع الخلاف فى بعض الموضوعات فى الأحكام الشرعيّة هل هى مأخوذة على نحو الشخصيّة أو النوعية، كما فى «الخرج» مثلاً، هل المنفى هو الخرج الشخصى أو النوعى؟

وإذا كان خبر الثقة مفيداً للعلم، فهل يفيد العلم لكلّ شخصٍ من العقلاء أو أنه يفيد له نوع العقلاء؟

ص: ٢٨٤

بيان الميرزا

وذهب الميرزا في دوره اللاحقه إلى التقدّم بالحكومه، قال: إن النهى عن العمل بالظن فرع تحقق الظن خارجا _ كما هو الشأن في كلّ قضيه خارجيه أو حقيقته _ والظن يتقوم باحتمال الخلاف لا محاله، ومع وجود دليل تعيّد على حجيه أماره أو قيام سيره العقلاء على العمل بها، يكون احتمال الخلاف ملغى بالضروره، ولذا تقوم مقام القطع الطريقي أو المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه، ومعه يكون الخبر الموثوق بصدوره خارجا عن موضوع الآيات بالحكومه، كما أنه بدليل الحجيه يكون حاكما على أدله الاصول. فالملاك في تقدّم الأمارات على الاصول بعينه موجود في تقدّم السيره العقلانيه على الآيات الناهيه عن العمل بالظن أيضا، فلا بدّ في مقام الردع من ورود أدله خاصه ناهيه عن العمل بالسيره كما وردت في باب القياس، والمفروض انتفاؤها في المقام. (١)

بيان العراقي

وقال العراقي: والآيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم غير صالحه للردع عن بنائهم بعد كون عملهم به من باب تتميم الكشف وكونه من أفراد العلم الموجب لعدم التفاتهم إلى احتمال الخلاف، إذ لا يكاد يرون العمل به حينئذ من

ص: ٢٨٥

باب العمل بغير العلم كى يصلح الآيات للردع عن ذلك، فلا بد حينئذٍ فى فرض عدم رضائه بذلك من ردعهم ببيان آخر. (1)

وفيه

إنه قد تقرّر أن الحكومه تصرّف أحد الدليلين تعبداً فى موضوع أو محمول الدليل الآخر توسعهً أو تضييقاً _ وإن لم يكن بلسان الشارحيه والمفسريه _ كتصرّف «لا ربا بين الوالد والولد» فى أدله حرمه الربا، وكتصرّف: «الطواف بالبيت صلاه» فى «لا صلاه إلا بطهور». هذا أولاً.

وثانياً: يُعتبر فى الحكومه أن يكون الدليلان صادرين من الحاكم الواحد، إذ لا يعقل أن يتصرف حاكم فى خطابات الحاكم الآخر.

وفيما نحن فيه: الحاكم باعتبار خبر الثقة هو «السييره العقلانيه» والحاكم بعدم اعتباره لكونه غير مفيد للعلم هو الشارع بقوله: «ولا تقف ما ليس لك به علم». وحينئذٍ لا تتم الحكومه بين الدليلين. نعم، لو كانت السييره ممضاه كان الحاكم فيها متحداً. هذا من جهه.

ومن جهه اخرى: السييره العقلانيه ما لم يتم الإمضاء لها ليس لها تعبدية لكونها سييره العقلاء ليس إلا، فكيف يتصرف عمل العقلاء بما هم عقلاء فى حكم الشارع؟

ص: ٢٨٦

وبعد الفراغ عن الطرق التي ذكرها الأكابر لحلّ المشكل والمناقشه فيها، يبقى طريقان:

أحدهما: ما أشار إليه العراقي وصرّح به الميرزا، من أنه لو كان الشارع غير راضٍ بالعمل بخبر الواحد لردع عنه الردع القاطع _ كما فعل بالنسبه إلى القياس _ .

قال الميرزا: «بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لا بدّ من تشديد النكير على العمل به كما شدّد النكير على العمل بالقياس، لا شتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقة في كونه مما استقرّت عليه طريقه العقلاء وطبعت عليه جبلّتهم».

وتوضيحه:

إنّ هذه الآيات _ بناء على مانعيه القدر المتيقّن في مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق _ غير مطلقه، بل هي مختصه بالمنع عن الظن في اصول الدين ولا تعمّ خبر الواحد. هذا من جهة. ومن جهة اخرى: إنّ احتفاف هذه الآيات بالإرتكاز العقلاني والسّيره العمليّه من العقلاء بالعمل بخبر الثقة في جميع امورهم، مانع من انعقاد الإطلاق فيها، فتختصّ بأصول الدين كذلك.

فمع وجود هاتين الجهتين المانعتين من انعقاد الإطلاق _ وإنّ كُنّا لا نقول بالاولى _ وقله عدد الآيات، وعدم وضوح دلالتها بالنظر إلى المناقشات المذكوره، كيف تصلح لأنّ تكون رادعه عمّا استقرّت عليه طريقه العقلاء وطبعت عليه جبلّتهم، فلو أراد الشارع الردع عن العمل بخبر الثقة لردع عنه برادع خاصّ قويّ

قاطع، كما فعل بالنسبة إلى القياس، بل إن العمل بالقياس لم يكن على حدّ العمل بخبر الثقة، ومع ذلك قد ورد (٥٠٠) روايه في المنع عن العمل به، ومن عدم ورود النهي كذلك نستكشف عدم الردع.

والثاني: أن يقال بأنّ المراد من «ما لَيْسَ لَمَكَّ بِهِ عِلْمٌ» هو «ما ليس لك به حجه»، فيكون المراد من الآية: لا تقف ما ليس لك عليه حجّه، وخبر الواحد عند العقلاء حجه، فهو خارج عن الآيات تخصّصا.

لا يقال: هذا حمل على خلاف ظاهر الآية، ورفع اليد عن أصاله الظهور بلا دليل غير جائز.

لأننا نقول: إنّ في الآيات قرينه على هذا الحمل فليس بلا دليل، وذلك لما تقرر في محلّه من أن الحكم إذا عُلِّلَ كانت العله تمام الموضوع له، ومن هنا قالوا بأنّ العله قد تعمّم وقد تخصّص، ولذا تعدّى الحكم من الخمر إلى كلّ مسكر في قوله: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، وكان «المسكر» هو الموضوع لـ «الحرمة». وهذه الكبرى منطبقه هنا. وذلك لقوله تعالى _ بعد النهي عن اتباع الظن _ «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» فكان المنهى عنه «ما لا يغني من الحق شيئا» ومن الواضح أنّ «الحجه» تغني من الحق.

وكذلك قوله تعالى «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَةَ...» بعد قوله: «لا- تَقْفُ...»، فإنّه علّه للمنع عن اقتضاء غير العلم، فكان الممنوع ما فيه «المسئوليه». ومن الواضح أنّ من عنده «الحجه» يخرج عن عهد «المسئوليه».

فظهر أنّه لا خصوصيّة «للعلم» بل الخصوصيّة للحجّه، فالممنوع هو اتباع ما ليس بحجّه، والحجّه حقٌّ ومخرُجٌ عن المسئوليّه.

وخبر الواحد وإن لم يكن «علماً» فهو «حجّه»، والآيات تمنع عن اتباع ما ليس بحجّه، فلا ربط لها بخبر الواحد.

أقول

ولعلّ هذا الوجه أولى من الوجه الأوّل، لإمكان توجّه المناقشه فيه: بأنّ قياس خبر الواحد على القياس مع الفارق، فإنّ القياس كاد أن يكون هو الأساس في الدين، قد أفتى الفقهاء على طبقه وحكم القضاء وروجه الولاه والسلطين، فلو لم يمنع عنه كذلك لمحق الدين. أمّا خبر الواحد، فليس بهذه المثابه، ولا تترتب على العمل به تلك المفسده، فلم يحتج الردع عن العمل به إلى تلك الشدّه والمكافحه الأكيده. فتأمّل.

الكلام في حدّ السيره

ثم إنه قد وقع الكلام بينهم في حدّ هذه السيره، هل هي قائمه على العمل بخبر الثقة، أو هي قائمه على العمل بالخبر الموثوق به وإن لم يكن راويه ثقّه؟ وعلى الأوّل، فهل هو مشروط بالظنّ أو الوثوق أو عدم الظنّ بالخلاف، أو غير مشروط بشيء؟

قال الشيخ: خير الثقة المفيد للإطمينان حجّه.

إذن، فالعبره بالوثوق لا بالسيره، والوثوق من أينما حصل فهو حجّه، فسقط

خبر الواحد عن الموضوعية. بل ادعى المحقق الخراساني أن هذا هو الاستفادة من الأخبار المستدل بها على حججه خبر الثقة.

والمهم هو البحث عن حد السير، فنقول:

السيره من الأدله اللبئيه، وكل دليل لئبي فالأصل الأولى فيه هو الأخذ بالقدر المتيقن منه، فلا بد من الرجوع إلى العقلاء أنفسهم.

مقتضى طبع المطلب أن لا يرتبوا الأثر إلا إذا حصل الوثوق، وهذا هو القدر المتيقن، وقد قيل: إنهم يرتبوا الأثر مطلقا، حتى لو أن أحدا لم يرتب الأثر معتذرا بعدم حصول الوثوق يُدّم عندهم.

وتفصيل الكلام هو: إن ملاك عملهم بخبر الثقة لا يخلو عن أربعة وجوه:

إفادته الظن الشخصي أو النوعي، أو إفادته الوثوق الشخصي أو النوعي.

أما أن يقال: إنهم لا يعملون به إلا إذا أفاد الظن الشخصي، فهذا خلاف الواقع، وليست سيرتهم كذلك.

وأما أن يقال: باعتبارهم الوثوق النوعي، فهل المراد من ذلك: حصول الظن من الخبر لنوع العقلاء، أو كون نوع خبر الثقة مفيدا للظن؟ ظاهر الشيخ هو الثاني.

لكن الحق عدم دوران عملهم بخبر الثقة مدار حصول الظن مطلقا، بل الملاك لعملهم هو الوثوق والإطمينان النوعي، وسقوط احتمال الخلاف عندهم سقوطا عقلائيا لا فلسفيا، بمعنى أن يكون ترتيب الأثر على احتمال الخلاف مستقبحا عندهم، كما ذكر الشيخ.

وعليه، فملاك حججه الأمارات ليس إفاده الظن النوعي عند العقلاء.

ثم إنه لو كان الخبر مفيداً للوثوق النوعي وحصل الظن الشخصي على خلافه، فإن العقلاء لا يذمّون العامل بظنه الشخصي التارك للعمل بالخبر المفروض إفادته للوثوق النوعي، نعم، يذمّونه لو احتمل الخلاف وأراد ترك العمل بالخبر من أجل الإحتمال. فالسيره قائمه على عدم الإعتناء باحتمال الخلاف للخبر المفيد للوثوق النوعي، وغير قائمه على الاعتناء بالظن القائم على خلافه. وأمّا لو شك في الخبر المفيد للوثوق النوعي، فتحقّق السيره على الإعتناء بالشكّ وعدمه مشكوك فيه، إلا أن يكون الشك غير عقلائي، فلا يُعبأ به.

وأمّا الوثوق الشخصي الحاصل من الخبر، فلا ريب في اعتباره، لكنّ الحجّيه حينئذٍ للوثوق، أي العلم العرفي، ولذا لو حصل من خبر غير الثقه، كان حجّه كذلك.

وتلخص:

إن الملاك في حجّيه الخبر بالسيره هو الوثوق النوعي لا الظن النوعي.

والوثوق النوعي مشروط بعدم وجود الظن الشخص العقلائي على خلافه، وإلا فلا يكون حجّه بالنسبه إلى الشخص الظان.

ثم إنه لا سيره عقلائيّه على العمل بخبر الإمامي الممدوح، كما في الإصطلاح المعبر عن خبره بـ«الحسن»، لعدم حصول الوثوق النوعي من خبر من لم ينصّ على وثاقته، بناءً على اعتبار الوثوق المخبري.

ثم إذا كان الملاك هو الوثوق النوعي، فقول صاحب الكفايه _ بعد جعل

ص: ٢٩١

الإعتبار من باب الوثوق بالصَّيِّد دور _ : «لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم إرادته ظهوره»^(١). ينافى كون الاعتبار من باب الوثوق بالصَّيِّد دور، لأنه مع وجود الظن بالخلاف لا وثوق بالصَّيِّد دور.

ويقع الكلام حينئذٍ في أثر إعراض المشهور، لأنَّ إعراضهم عن الخبر المعتبر يورث الظنَّ بالخلاف، فإذا كان دليل الاعتبار هو الوثوق النوعي بالصَّيِّد دور، فالإعراض رافع له، ولذا كان المشهور بين الأصحاب موهنيَّه إعراض المشهور، ومن هنا يرد على صاحب الكفايه القائل بالإعتبار بالوثوق بالصَّيِّد دور، كيف لا يرى الإعراض مضرًا؟

وهذا التنافي موجود في كلمات الشيخ وغيره أيضًا.

يقول الشيخ في بحث الاستدلال بالسيره: «نجد بنائهم على العمل بالخبر الموجب للإطمينان»^(٢).

ويقول في بحث الاستدلال بالأخبار: «إلا أن القدر المتيقن منها خبر الثقة... ويقبَّحون التوقّف فيه»^(٣).

ومع ذلك يقول: «كما لا إشكال في عدم الوهتيه إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعي»^(٤).

ص: ٢٩٢

١-١. كفايه الاصول: ٣٣٣.

٢-٢. فرائد الأصول ١ / ٣٤٦. الطبعه الحديثه.

٣-٣. المصدر ١ / ٣٠٩.

٤-٤. المصدر ١ / ٥٩٦.

ومع ذلك يقول فى باب التعادل والتراجيح: «ثم إن التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون فى الأدله القطعيه... ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفه الظن الفعلى، لأن اجتماع الظنين بالمتنافيين محال... والمراد بقولهم إن التعارض لا يكون إلا فى الظنين، يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفاده نوعهما الظن. وإنما أطلقوا القول فى ذلك، لأن أغلب الأمارات بل جميعها عند جل العلماء... معتبره من هذه الحثيه، لا لإفاده الظن الفعلى بحيث يناط الاعتبار به...» (١)

وهل إن عمل الأصحاب بخبر غير معتبر يوجب اعتباره وجبر ضعفه كما ذهب إليه المشهور كذلك؟

لقد تقدم أن المعتبر هو إفاده الخبر للوثوق النوعى، وقد ذكروا أن عمل الأصحاب بخبر يفيد من جهة أنه لولا الدليل المعتبر أو القرينه القويّه بالخبر الضعيف لما عملوا به.

وهذا الكلام له وجه، إلا أن المشكله هى أن لا يكون ذلك الدليل الذى اعتمده ولم يصل إلينا، أو القرينه التى لا نعلم بها، صالحه للاعتماد عندنا.

ومن هنا كان التحقيق هو التفصيل بين الإعراض والعمل، فالإعراض موهن والعمل غير جابر، خلافاً للمشهور القائلين بكليهما، وللسيد الخوئى المنكر لكليهما.

ص: ٢٩٣

١-١. فرائد الأصول ٤ / ١٧ _ ١٨. الطبعة الحديثه.

وعلى الجملة: فإنّ المعتمد هو الخبر المفيد للوثوق، ويكفي في ذلك كون المخبر موثقاً، فالرواية الموثقة معتبرة كالصحيحه، ولا حاجه لأن يكون المخبر عدلاً، وترتيب الأثر على احتمال خلاف ما يفيد خبر الثقة قبيح في ارتكازات العقلاء، وهي القرينه الحافه بالخطابات الملقاه إلى العرف من الأوامر والنواهي، المانعه من انعقاد الإطلاق فيها. مثلاً: دليل تنجيس النجس بالملاقاه ليس مطلقاً من حيث الرطوبه، من جهه احتفاهه بالإرتكاز العقلاني القائم على اشتراط الرطوبه المسريه، فالملاقاه بلا رطوبه مسريه غير موجب للنجاسه، مع خلق الأدله الشرعيه عن هذا الشرط.

ومن هنا نقول أيضاً في حلّ مشكله رادعيه الآيات عن السيره العقلانيه: بأنّ الإرتكاز العقلاني بقبح التوقف عن قبول خبر الثقة يمنع من انعقاد الإطلاق فيها، بل إنها تنصرف بسببه إلى الظنون غير القائمه عليها السيره العقلانيه.

وهذا طريق آخر لحلّ تلك المشكله.

فإن قلت: الإستقباح المذكور محكوم بإطلاق الأدله.

قلنا: إنه يستلزم الدّور، لتوقف انعقاد الإطلاق في الآيه على عدم منع هذا الإرتكاز العقلاني، وعدم منعه يتوقف على حكمومه الإطلاق عليه.

وإلى هنا ظهر حدّ حجّيه خبر الواحد الثقه من باب السيره العقلانيه.

وأما بناءً على حجّيته من باب الروايات، فإنّ كان لقوله: «ثقه آخذ عنه معالم ديني؟» إطلاق يعم ما قام الظنّ على خلافه، كان خبر الثقه حجه على الإطلاق، ولا يكون إعراض المشهور موجبا لسقوطه عن الإعتبار لكنّ التحقيق عدم تماميه

الإطلاق فى مثله، بل السؤال والجواب واردان فى مورد الإرتكاز العقلائى الذى ذكرناه، فالإطلاق غير منعقد.

وعليه، فالإستدلال على حجتيه خبر الثقة بالسيره العقلائيه أو بالأخبار ينتهى إلى نتيجته واحده.

وجوه القول باعتبار العدالة

وبقى الكلام فى أدله باعتبار العدالة فى الراوى، وهى وجوه:

١. إن خبر العدل هو القدر المتيقن فى الخروج عن الأدله الناهيه عن العمل بما وراء العلم.

وفيه: قد عرفت خروج خبر الثقة أيضا، والأخذ بالقدر المتيقن موقوف على تماميه الاطلاق فيها.

٢. إن العمل بخبر الثقة غير العادل مخالف لظاهر الآيه المباركه «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (١).

وفيه: إن الدليل القائم على حجتيه خبر الثقة دليل على عدم إرادته الإستواء من جميع الجهات.

٣. إن منطوق آيه النبأ وجوب التبين من خبر الفاسق. أى سواء أفاد الوثوق أولا.

وفيه: إن المأمور به فى الآيه هو وجوب التبين، وخبر الثقة بيان بالسيره

ص: ٢٩٥

العقلانيته، كما أن الأخبار المستدلّ بها على حجّيه خبره بيانٌ بناءً على كون الدليل على حجّيه خبره هو الأخبار.

٤. إن الفاسق ظالم، والأخذ بقول الفاسق ركون إليه، والركون إليه منهى عنه بقوله تعالى: «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا...» (١).

وفيه: إن الركون لغيره هو السكوت والميل وليس الوثوق. سلّمنا، لكنّ ليس كلّ فاسقٍ بظالم عرفاً. فالدليل أخصّ من المدعى. على أنّ الشبهه في «الركون» مفهوميّه، واندرج «الأخذ بقول الفاسق» تحته مشكوك فيه.

الاستدلال العقلي على حجّيه خبر الواحد

أشاره

واستدلّ من العقل لحجّيه خبر الواحد بوجوه:

الوجه الأوّل

أشاره

العلم الإجمالي

العلم الإجمالي، وهو إنه لا شك _ بالنظر في أحوال الرواه ونقله الأخبار عن الأئمه الأطهار _ في صدور أكثرها عنهم عليهم السّلام، فلا مجال لاحتمال كذب جميع ما بأيدينا من الروايات، فلقد كان الرواه والمدوّنون للأخبار يحتاطون في هذا الباب أشدّ الإحتياط، سواء في مرحله الأخذ، فكانوا لا يأخذون من كلّ أحدٍ ولا يكتبون عن كلّ كتابٍ إلاّ بعد الوثوق، وفي مرحله الكتابه كذلك، فكانوا

ص: ٢٩٦

يحتاطون بشدّه حتى لا يقع نقصان أو زياده، كانوا يقرأون الكتاب على الشيخ، وبعد أن كتبوا يقابلون المكتوب على الأصل... وهكذا... بل كان من بينهم من لا يأخذ مَمّن هو ثقّه لكنه يروى عن الضعفاء، وكان من بينهم من يُخرج الراوى عن البلد لكونه روى عن الضعفاء.

وعلى الجملة، فإننا نعلم علما إجماليا بصدور طائفه هي أكثر رواياتنا الموجوده بين أيدينا عن النبي وآله الأطهار، نقطع بصدور هذه العده منها عنهم، ومقتضى القاعده فى موارد العلم الإجمالى هو الإحتياط بالأخذ بجميع الأطراف، ولو فرض لزوم العسر أو اختلال النظام من الإحتياط، وجب التنزّل إلى الظن والأخذ بكلّ خبر ظن بصدوره.

إشكالات الشيخ

وأشكل الشيخ (١) على هذا الإستدلال:

أولاً: إن هذا العلم الإجمالى يكشف عن الحكم الواقعى، فلا موضوعيه للأخبار بما هي أخبار، فالذى يوجب الإحتياط هو العلم بوجود الأحكام الشرعيه، ومن المعلوم أن الأحكام ليست فى مورد الأخبار فقط، بل توجد فى موارد الأمارات الاخرى أيضاً، فالدليل أعم من المدعى، لاقتضائه وجوب العمل على طبق جميع الأمارات.

وثانياً: إن نتيجة العلم الإجمالى هذا، هو العمل بالظن بمضامين الأخبار،

ص: ٢٩٧

فكلما ظن بمضمونٍ منها _ ولو من جهه الشهره مثلاً _ يؤخذ به، وكلّ خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله فلا يؤخذ به وإن كان مضمون الصدور. فكانت العبره بظن مطابقه الخبر للواقع لا بظن الصدور.

وثالثا: إن مقتضى هذا الوجه وجوب العمل بكلّ خبر مثبت للتكليف للشرعى، لأنه الذى يجب العمل به، وأما الأخبار الصّادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها، وهذا ما لا يلتزم به.

أقول:

وحاصل كلام الشيخ: إنّ هنا علمين إجماليين:

أحدهما: هو العلم الإجمالى بوجود الأحكام الشرعيّه فى دائره الروايات الموجوده بين أيدينا، ويعتبر عنه بالعلم الإجمالى الصغير.

والثانى: هو العلم الإجمالى بوجود الأحكام الشرعيّه فى دائره مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخرى، كالشهره والإجماع المنقول، وهذا هو العلم الإجمالى الكبير.

وأما العلم الإجمالى بوجود الأحكام الشرعيّه بين الدائره الكبيره مع المشكوكات والموهومات _ بأن يكون هذا العلم الإجمالى هو الكبير ويكون الثانى متوسطا _ فإنه منحلّ بالمتوسط، فلا يبقى إلا العلمان الإجماليان، ولا ثالث لهما.

ثم إنّ هذين العلمين باقيا على حالهما، ولا ينحلّ الكبير بالصغير، وحينئذ لا يتم الاستدلال، لِمَا تقدّم من الإشكال.

ص: ٢٩٨

وقد أوضح الشيخ الإشكال: بأننا لو فرضنا عزل طائفه من الأخبار، وضممنا إلى الباقي منها مجموع الأمارات الأخرى، كان العلم الإجمالي باقيا على حاله.

وتلخص: إن اللأزم مراعاة العلم الإجمالي الكبير وعدم الاقتصار على الصيغ غير، نظير ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرّمه فى قطع غنم، بحيث تكون نسبته إلى كلّ بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر، ثم علمنا بوجود شياه محرّمه بين خصوص طائفه خاصه من تلك الغنم _ كالشياه السوداء مثلاً _ بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه لعلم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً، ففى هذه الصوره، لابدّ من إجراء حكم العلم الإجمالي فى تمام الغنم، إما بالاحتياط أو العمل بالمظنّه إذا بطل وجوب الاحتياط للعسر والخرج.

رأى الميرزا

وقد أيده الميرزا وقرب مدّعاه بمثالٍ آخر وهو: إنه لو كان آنيه ثلاثه فى الجانب الشرقى من الدار، وثلاثه اخرى فى الجانب الغربى، ثم علم إجمالاً بإصابه أحد الشرقيه قطره من الدم، وعلم إجمالاً أيضاً بأنه قد وقعت فى نفس الآن قطره اخرى من الدم إمّا فى إناء آخر من الشرقيه أو إناء من الغربيه، ففى هذه الحاله، لا تكون الآنيه الغربيه طرفاً للعلم الإجمالي، لاحتمال سقوط القطره الثانيه فى الشرقيه، لكنّ ضمّ الغربيه إلى الشرقيه يوجب ازدياد أطراف المعلوم بالإجمال ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الإجمالي فى الشرقيه، وتكون الآنيه الستّه كلّها موردا للعلم، فإنه لو عزلنا إحدى الشرقيه ينحلّ العلم الإجمالي بنجاسه

إحدى الباقيتين، بسبب وقوع إحدى القطرتين في خصوص إحداهما، لعدم العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما، كما لا يعلم بنجاسه أحد الغريبتين، لكنّ العلم الإجمالي بنجاسه إحداهما يتحقّق بضَمّ الغريبتين إليهما.

وحال الأمارات الظنيّة مع بقيّة الأخبار بعد عزل طائفةٍ منها، حال الآنيّة بعينه، وعليه، فالأمارات من أطراف العلم وحالها حال الأخبار. (١)

رأى المحقّق الخراساني

وذهب المحقّق الخراساني إلى انحلال العلم الإجمالي، وسقوط إشكال الشيخ، ولا بدّ من ذكر مقدّمات لفهم كلامه:

الأولى: الإنحلال تارةً: حقيقي، وهو على قسمين: حقيقي وجداني، فلا موضوع له وجدانا. وحقيقي تعبدي، فلا موضوع له بالتعبّد الشرعي. وأخرى: حكمي، بأنّ يكون العلم موجودا، فهو موجود موضوعا لكنه بلا أثر.

والثانية: إن العلم الإجمالي يتشكّل دائما من القضيّة المنفصلة، وانحلاله يكون بارتفاعها، إمّا وجدانا وإمّا تعبدا وإمّا حكما.

والثالثة: إن كان الأمر دائرا بين الأقل والأكثر، فإنّ الأقل هو المتيقّن.

والرابعة: إن كان هناك علمان إجماليّان أحدهما أوسع من الآخر، واحتمل انطباق الأوسع على الأضيق، تحقّق الانحلال بمجرد الاحتمال. فلو تيقّن بحرمة خمسه من الشياه، ثم حصل اليقين بكون ثلاثه من الخمسه في الشياه السّود، لم

ص: ٣٠٠

يتحقق الانحلال، لعدم انطباق الخمسه على الثلاثه، بخلاف ما إذا علمنا بحرمة خمسه من السود، فاحتمال الإنطباق موجود والإنحلال حاصل.

ولو علمنا إجمالاً- بوجود حرام في القطيع، وتردد العدد بين الخمسه والثلاثه، ثم علمنا بوجوده في السود وتردد كذلك بين الخمسه والثلاثه، أخذنا بالقدر المتيقن وانحلّ العلم الإجمالي من أجل احتمال الانطباق، لوحده العدد.

ولا يخفى عدم الفرق في سبب الحرمة، كأن يكون الوطى أو الغصب، لإمكان الانطباق، وهذا الإنحلال حكى.

بعد الفراغ من المقدمات:

هناك علم إجمالي بوجود الأحكام في دائره الكتب الأربعة، فبعضها صادر قطعاً، لكنّ عددها مردد بين الأقل والأكثر _ غير الارتباطيين _ . وهناك علم إجمالي آخر أعمّ من الكتب الأربعة من كتبنا ومن الشهره الفتوائيه والإجماعات المنقوله، وهى أيضاً مردده بين الأقل والأكثر.

ولمّا كان الأقل في العلمين هو المتيقن، والانطباق محتمل كما ذكرنا في مثال الشياه، فالعلم الإجمالي الأوسع منحلّ بالأضيق، لأنّه المتيقن واشتغال الذمّه بالأوسع مشكوك فيه... وهذا الإنحلال حكى.

هذا، وبتنى كلام صاحب الكفايه على الامور التاليه:

١. العلمان الإجماليان عرضيان.

٢. إنه لا علم بكون عدد الأحكام أكثر ممّا في الأخبار.

٣. احتمال إنطباق الأحكام على ما حملته الأخبار، فالشبهه في غيرها بدويّه.

ص: ٣٠١

وبما ذكرنا يظهر عدم انطباق مثال الميرزا على محلّ البحث. على أنه يرد عليه لزوم تنجّز المنجّز وهو محال، لأنّ المفروض فيه تنجّز التكليف بالنسبه إلى الآنيه الشرقيه بوقوع القطره الاولى، فلو أرادت الثانيه تنجيز التكليف بالإجتنااب عنها يلزم المحذور المذكور، وحينئذٍ يكون التكليف بالنسبه إلى الغريئه مشكوكا فيه بالشك البدوى. اللهم إلا أن يقال بعدم تماميه هذا المطلب فى العلم المقارن، فيتم ما ذكره، لكن المحقق فى محله خلافه.

بيان المحقق الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني فى تقريب الوجه العقلى: تقريبه على وجه لا- يرد عليه ما أورده شيخنا العلامة الأنصارى هو: إن العلم الإجمالى _ وإن كان حاصلًا بثبوت تكاليف واقعيه فى مجموع الروايات وسائر الأمارات من الإجماعات المنقوله والشهرات وأشباهاها، ضروره أن دعوى عدم العلم بمطابقه بعض الإجماعات المنقوله والشهرات للواقع خلاف الإنصاف جدًا _ إلا أن مجرد تضمّن بعض الإجماعات المنقوله وبعض الشهرات لتكاليف واقعيه لايجدى، لاحتمال توافقه مع ما تضمّنه الأخبار الصّادره واقعا، بحيث لو عزلت الإجماعات المنقوله والشهرات المتوافقه مع جملة من الأخبار، لم يكن منع العلم الإجمالى بثبوت تكاليف واقعيه فيما عداها بعيدا.

فالالتزام بالعلم الإجمالى فى مجموع الروايات وسائر الأمارات، لا يقتضى

الإحتياط فى تمام الأَطراف، لمكان احتمال الإنطباق على ما تضمّنه الأخبار، فلا علم إجمالى بتكاليف اخر زياده على ما فى الأخبار.

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الاستاذ هنا وفى تعليقه الأنيقه على الرسائل، ليس مبيّناً على إنكار العلم الإجمالى فى الروايات وغيرها، بل مبنى على عدم تأثيره، لمكان احتمال الإنطباق الراجع إلى قصور العلم الإجمالى عن التأثير فى التنجّز، لا مانعيه العلم الإجمالى فى خصوص الروايات عن اقتضاء العلم الإجمالى الكبير للتنجّز، كما هو كذلك فيما إذا قامت الحججه المعتمده على بعض الأَطراف.(1)

أقول:

إن كان المعلوم بالإجمال فى الكبير أكثر منه فى الصغير، فلا شبهه فى عدم الإنحلال، لأنّ المقتضى لتأثير العلم فى الكبير موجود والمانع مفقود، فيتم مسلك الشيخ والميرزا.

وأما على مسلك صاحب الكفايه، فالأمر دائر بين الأقل والأكثر، فكان القدر المتيقّن من الأحكام فى الشريعة المقدّسه موجودا فى دائره الأخبار المعلوم صدورها عن أهل العصمه وإنّ احتمال وجود شئٍ فيما عداها. لكنّ احتمال انطباق الكبير على الصغير يوجب الإنحلال، لأنّ قوام بقاء العلم الإجمالى هو القضية المنفصله _ أى وجود المعلوم بالإجمال فى كلّ طرف على السواء _ وبمجرّد كون أحدها محتملاً ينحلّ العلم، لكون الشك فيه بدوياً.

ص: ٣٠٣

والحاصل: إنه مع فرض كون المورد من قبيل الأقل والأكثر واحتمال الإنطباق، فلا مناص من الإنحلال، بمعنى أن عدم تأثير العلم الإجمالي ليس على أثر القصور في المقتضى أو وجود المانع، بل إنه لا يوجد العلم الإجمالي أصلاً في طرف الدائرة الكبيرة. فقولُه: «ليس مبتدئاً على عدم العلم» فيه: إن القصور فرع الوجود، وقد ظهر أن لا وجود للعلم الإجمالي على مسلك المحقق الخراساني.

على أن لازم تقريبه وجود العلم في طرف الأكثر مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر وعدم تأثيره لقصور المقتضى، والحال أنهم لا يقولون بذلك كبروياً.

وصاحب الكفاية وإن ذكر كلمه «المانع»، لكن ليس مراده مانعيه العلم الإجمالي الصيغير عن الكبير، بل مراده ما ذكرناه، ولا مناص من حمل كلامه عليه لو فرض عدم كونه ظاهراً فيه.

وعلى الجملة، فإن القول بالإنحلال لا يكون إلا عن طريق جعل المورد من الأقل والأكثر، وهذا هو مراده من مجموع كلماته في الكفاية والحاوية.

بقي الكلام في قول الشيخ:

«والحاصل: إن معنى حجته الخبر كونه دليلاً متبعاً في مخالفته الأصول العملية والأصول اللفظية مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور».

أقول

لابد من تحقيق المطلب في مقامين:

المقام الأول: الأصول العملية

ص: ٣٠٤

فنقول:

إن كان عندنا علم إجمالي بتكاليف شرعيته حملتها الأخبار، فالأحكام إما إلزامية أو ترخيصية، والحكم الإلزامي يكون في مقابله: تارة أصل موافق للخبر في إثبات الحكم، واخرى: أصل نافي له، والأول إما محرز كالإستصحاب، وإما غير محرز كالبراءة.

فإن كان الأصل نافيا للحكم وهو غير محرز، والخبر قائم على حكم إلزامي، فالأصل غير جارٍ عملاً، لأنه مع العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، لا مجال لجريان الأصل.

أمّا بناءً على وجوب العمل بالخبر من جهة العلم الإجمالي، فإنه وإن كان الموضوع للأصل _ وهو الشك _ موجوداً، لكن العلم الإجمالي مانع عن جريانه، لأنه إن جرى في بعض الأطراف دون بعض، لزم الترجيح بلا مرجح، وإن جرى في الجميع، لزم المخالفه العمليه للمعلوم بالإجمال.

وأمّا بناءً على حججه الخبر من غير جهة العلم الإجمالي، فلا موضوع للأصل أصلاً، لفرض وجود الدليل على اعتبار الخبر.

ثم إنه بناءً على حججه الخبر، يجوز إسناد مضمونه إلى الشارع كما هو واضح، بخلاف ما إذا وجب العمل به احتياطاً من باب وجوب العلم الإجمالي، فإنه لا يجوز الإسناد، لعدم العلم بكونه من الشارع، فيكون الإسناد تشريعاً.

لكن بناءً على الحججه، لا بدّ من تعيين المبني:

فإن قلنا: بأن مدلول أدله الإعتبار والحججه هو جعل الطريقيه، أو قلنا: بأنه

ص: ٣٠٥

جعل الحكم المماثل، جاز الإسناد إلى الشارع، لأنه بناءً على الثاني، يكون للشارع حكم في مورد الخبر، وعلى الأول، يوجد علم تعبدى بالحكم الواقعي.

وإن قلنا: بجعل المنجزية والمعذرية، لم يجز الإسناد، لأن الشارع قد جعل الخبر منجزاً لا طريقاً إليه.

فظهر عدم تمامية القول بعدم جواز الإسناد مطلقاً، بل لابد من تعيين المبني والتفصيل بالنظر إليه.

وأيضاً: فبناءً على حجته الخبر، تكون لوازم مضمونه حجةً، لكونه حينئذٍ أماره، ولوازم الأماره حجه. وأما بناءً على وجوب العمل به احتياطاً _ من باب العلم الإجمالي _ فلا، لعدم حجته اللوازم.

فظهرت ثلاثه فوارق _ في هذا الفرض _ بين ما إذا كان ملاك حجته الخبر هو أدله الإعتبار، أو كون الخبر واجب العمل من باب العلم الإجمالي، وأنه لابد على القول الثاني من التفصيل المذكور بين المباني.

وإن كان الأصل نافياً للحكم وهو محرز كالإستصحاب، والخبر مثبت لتكليف إلزامي، فلا مجال لجريانه مع وجود الخبر، بناءً على العمل به من باب العلم الإجمالي، إما لعدم وجود المقتضى لقصور المجعول وعليه الميرزا، وإما للزوم المخالفه العمليه، كما عليه الاستاذ. وكذلك إن كان الأصل غير محرز، إذ لا فرق _ على هذا المبني _ بين الأصل المحرز وغير المحرز.

وأما بناءً على وجوب العمل بالخبر لحجته بأدله الإعتبار، فلا موضوع للأصل، كما لا يخفى.

والكلام فى جواز الإسناد وعدمه، كالكلام فى الصوره السابقه على المباني.

وإن كان الأصل مثبتا للحكم الشرعى كالخبر، فلا يجرى الأصل لعدم الموضوع، سواء كان محرزا أو غير محرز، شرعيا أو عقليا.

هذا إن كان حججه الخبر بأدله الاعتبار.

وأما إن كان الخبر حججه — أى يجب العمل به — من باب العلم الإجمالى، ففيه تفصيل، لأنه إن كان الأصل مثبت للتكليف أصلا عقليا كالاقتغال، فالمقتضى لجرىانه — أى الشك — موجود، والمانع — وهو لزوم المخالفه العمليه — مفقود. وإن كان أصلا شرعيا محرزا كالإستصحاب، فموضوع الجريان موجود كذلك، لكن لا يجرى لقصور المجعول، كما عليه الميرزا. وأما بناء على عدم الجريان لوجود المانع عنه — وهو لزوم المخالفه العمليه القطعيه — فالأصل جارٍ، ومع الجريان — يظهر الأثر بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالى، فإنه من ناحيه الإستصحاب يمكن إسناد المضمون إلى الشارع وإن لم يمكن من ناحيه الخبر، كما أن الملاقى لمستصحب النجاسه محكوم بالنجاسه، مع أن الملاقى لأطراف العلم الإجمالى لا يكون محكوما بحكم الملاقى.

وإن كان الخبر نافيا للتكليف، ولكن الأصل تارة: كذلك، واخرى: مثبت له، وعلى التقديرين يكون الأصل محرزا تارة: واخرى: غير محرز.

فإن كان الأصل نافيا وهو غير محرز، فلا موضوع له حتى يجرى، بناءً على حججه الخبر بأدله الإعتبار، وحينئذٍ، يجوز إسناد مدلول الخبر إلى الشارع، بناءً على الطريقيه أو جعل الحكم المماثل، وتكون لوازمه حججه، لأن مثبتات الأمارات

حجّه. وأما بناءً على وجوب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالموضوع للجريان _ أعنى الشك _ موجود والمانع مفقود، لأن المانع إمّا هو لزوم المخالفه القطعيّه، وإما عدم إمكان المحرز التعيّدي على خلاف المحرز الوجداني، وحيث أن الأصل غير محرز، فلا مانع.

وإن كان الأصل النافي للتكليف محرزاً، فإن كان المبني عدم جريان الإستصحابيين مع العلم بالخلاف في أحدهما، لأن الإحراز الوجداني _ لكون أحدهما خلاف الواقع _ لا يجتمع مع المحرزين التعبديين _ فهو، وإن وقع الخلاف في وجه عدم الجريان _ هذا بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالي. وأما بناءً على حجّيته بالأدله، فلا موضوع للأصل.

وإن كان الأصل مثبتاً للتكليف والخبر نافي له، فإن كان حجّيه الخبر بالأدله، لم يجر الأصل لعدم الشك، وإن كان يجب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالموضوع موجود، فإن كان الأصل غير محرز، فلا مانع من جريانه والإحتياط لازم، وإن كان محرزاً، لزم ملاحظه المبني _ وعلى القول بالجريان كما هو المختار _ يكون جارياً أيضاً.

تنبيه

هل مع العلم بطهاره أحد الإنائين، يجرى استصحاب النجاسه فيهما، لكونها الحاله السابقيه وجريانه كذلك لا يستلزم مخالفه حكمٍ إلزامي، لكنّ أحدهما خلاف الواقع؟

ص: ٣٠٨

قال الشيخ والميرزا بالعدم، واختلفا في وجه ذلك.

فقال الميرزا: إن المجعول بدليل الإستصحاب قاصر عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، لأن مدلوله التعبد ببقاء الحاله السابقه، إلا أن التعبد بلسان إحراز الواقع في كل من الأطراف، أي: أنت محرز للنجاسه _ مثلاً _ في هذا الإناء وذاك وذاك، لا يجتمع مع العلم وهو الإحراز الوجداني لطهاره أحدها.

هذا في الأصل المحرز.

وأما غير المحرز كالبراءه، فمدلول الدليل هو تعيين الوظيفه عند العمل بلا إحراز للواقع. فالمانع عن جريان البراءه في أطراف العلم الإجمالي إثباتي، كما أن المانع عن جريان الإستصحاب ثبوتي كما تقدم.

وقال الشيخ: المانع إثباتي لا ثبوتي، وهو لزوم التناقض بين صدر دليل الإستصحاب «لا تنقض اليقين بالشك بل انتقضه بيقين أخرى» مع ذيله، لأن مقتضى صدره هو إبقاء النجاسه مثلاً، ومقتضى ذيله عدم إبقائه مع اليقين اللاحق، والمفروض تحقق اليقين وجدانا بالنقض في أحد الأطراف.

وقال الخراساني والعراقي بالجريان ما لم تحصل المخالفه العمليه القطعيه، فإذا جرى الإستصحاب _ في بعض الأطراف _ وإن علمنا بمخالفه بعضها للواقع، ولا مانع من جريانه إلا لزوم المخالفه القطعيه.

والوجه في ذلك هو: إن كل طرف من الأطراف واجدٌ لملاك الإستصحاب وهو اليقين السابق والشك اللاحق، وأما العلم الإجمالي بطهاره أحد الإنائين _ مثلاً _ فقد تعلق بعنوان «الأحد» والعلم إذا تعلق بشئ لا يتجاوز عن متعلقه، إذن، لا

يتعلّق العلم بالأطراف، لأن العلم يكون في صقع النفس، ومتعلّقه في ذلك الصقع هو «الأحد»، فإذا أجرينا الإستصحاب في كلّ طرفٍ بخصوصه لم يمنع العلم عن جريانه، إلا إذا حصل المخالفه القطعيّه، فذلك هو المانع عن الجريان.

هذه هي الكبرى.

ولكنّ المحقق العراقي _ القائل بجريان الأصل المحرز كما تقدّم _ يقول فيما نحن فيه بعدم الجريان، للعلم الإجمالي بصدور أخبارٍ عن الأئمة الأطهار عليهم السّلام، وهي تامّه في الظهور والدلاله، ومع تماميتها كذلك، فإنه في كلّ موردٍ يراد إجراء الأصل فيه تتحقّق الحكومه، لأنّ الخبر التام ظهوراً ودلاله يكون حاكماً على الأصل، لأنّ جريان الاستصحاب في جميع الأطراف لا يجتمع مع العلم الإجمالي بصدور بعضها، وجريانه في بعضها دون بعضٍ ترجيح بلا مرجّح. إذن، فهتضى القاعده سقوط الأصل المحرز، وإنّ تمّ جريانه في البحث الكليّ.

وقد ردّ عليه شيخنا دام بقاءه

أمّا نقضاً، فبأنّ المحقق المذكور يرى جريان الأصل العقلي المثبت للتكليف كقاعده الإشتغال، مع أنّ الأصل المثبت العقلي كذلك محكومٌ بالأماره أو هي وارده عليه، فما الفرق؟

وأمّا حلاًّ فإن صرّف وجود الأماره على خلاف بعض الاصول هو المانع من جريان الأصل أو له ملاك؟ إنّ الاصول اللفظيه تدور حجّيتها مدار كاشفيتها عن المراد، فمثلاً: مع وجود العلم الإجمالي بوجود المخصّص على خلاف

العمومات، لا-تجرى أصاله العموم فيها لسقوطها عن الكشف عن المراد، وأما الاصول العمليّة، فملاك جريانها هو الشك، ففي الاستصحاب اليقين السّابق والشك اللاحق هو الملاك، والأماره ملاك تقدّمها على الأصل هو رفعها للشك رفعاً تعديداً، إمّا حكومته وإمّا وروداً. وهذا هو الملاك العام. وهنا الأماره معلومه بالإجمال وهي محتمله الإنطباق بالنسبه إلى موارد الاصول، والعلم الإجمالي بوجود الأماره لا-يرفع الشك من كلّ طرفٍ طرفٍ بخصوصه، لا-وجدانا ولا-تعديداً، بل يرفعه في البعض الإجمالي، وحيث أنّ الشكّ موجود فالملاك لجريان الإستصحاب موجود. فالحاصل: عدم مانعيه الأماره المعلومه بالإجمال عن جريان الإستصحاب في كلّ واقعه واقعه من الأطراف، وصرف وجود الأماره على خلاف الأصل غير اللفظي ليس مانعاً، وإلاّ لكان اليقين الإجمالي مانعاً بالأولويّه القطعيّه، بخلاف الأصل اللفظي، لأنّ المخصّص المعلوم بالإجمال وجوده يضرّ بالكاشفيّه، وهي ملاك الحجّيه للأصل اللفظي، ومع جريان الإستصحاب في جميع الأطراف لا تلزم المخالفه القطعيّه ولا العمليّه، لأنّ الكلام في الأصل المثبت للتكليف.

المقام الثاني: الاصول اللفظيه

ذكر المحقق الإصفهاني أن الاصول اللفظيه تسقط أمام الخبر، إنّ كانت حجّيته من باب أدلّه الاعتبار، ولا تسقط إن وجب العمل به من باب العلم الإجمالي، لأنّ الخبر المخصّص أو المقيّد يكون في الصوره الاولى أقوى حجّيه، أمّا في الصوره الثانيه، فليس بحجّه، فلا وجه لسقوط الاصول اللفظيه، فلو كان

العام أو المطلق حاملاً لحكم إلزامي وجب الأخذ به.

وذكر المحقق العراقي أنّ العلم الإجمالي بالمخصص أو المقيد موجبٌ لسقوط الاصول اللفظية كذلك، فالخبر الواجب العمل به من باب العلم الإجمالي يتقدّم على العامّ الكتابي أو العامّ المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرينه.

وقد اختار الاستاذ هذا القول.

وتفصيل المطلب:

إن العام تارةً مثبت للتكليف والخاص نافٍ له، كما في قوله تعالى «حَرَّمَ الرِّبَا» و«لا ربا بين الوالد والولد»، والمفروض وجوب العمل بالخاص من باب العلم الإجمالي، وفي هذه الصّوره لَمَّا كان الخاصّ مرخصاً، فإنه لا بدّ من الأخذ بمقتضى العام من باب الإحتياط والإشتغال، لأنّ العامّ أفاد الحكم الإلزامي والخاصّ الواجب العمل من باب العلم الإجمالي إنما أفاد الترخيص، وهو لا يزاحم الإلزام.

والحاصل: إنه وإن علمنا إجمالاً بسقوط بعض العمومات، لوجود المخصّص لها، لكنّ العلم الإجمالي بوجود التكليف الإلزامية بين العمومات يقتضى العمل بها كلّها من باب الإحتياط، والمفروض أنّ المخصص في المثال ليس إلزامياً، فمقتضى الإحتياط فيه ترك الرّبا بين الوالد والولد أيضاً. (1)

ص: ٣١٢

١-١. ولا يخفى أنّ ما ذكر من باب المثال، لأنّ الإحتياط قبل الابتلاء بالربا ممكن، أمّا إذا تحقّق البيع الربوي شمله «حَرَّمَ الرِّبَا» ويقتضى حرمه أخذ الزيادة أو بطلان البيع _ على القولين _ فلا يجوز التصرّف، لكنّ «لا ربا بين الوالد والولد» يقتضى الصحه وجواز التصرّف ووجوب تسليم مورد المعامله، فيقع الإشكال عملاً ويكون من أمثله الصوره الثالثه.

واخرى يكون العام ترخيصيًا والخاصّ حكم الزامى، مثل قوله عزّ وجلّ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) و«نهى النبي عن الغرر». فإن كان الخبر حجةً بالأدلة، فلا ريب في تقدّمه، وإن كان يجب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالوظيفه هي الإحتياط في جميع الأطراف ومنها البيع الغررى. فالنتيجة إذن واحده.

وثالثه: يكون العام والخاصّ حكمين إلزاميين، فهنا علمان إجماليان يقتضيان الإحتياط بالإمتثال في كلّ طرفٍ، إلا أنه غير ممكن، لأن أحدهما الوجوب والآخر الحرمة، فيدور الأمر بين المحذورين، والقاعده التخيير عقلاً.

ولا يخفى أنه في دوران الأمر بين المحذورين خمس أحوال، أحدها البراءه، إلا أنه لابدّ من القول بالتخيير فيما نحن فيه، لأن الحاكم بالدوران هو العقل، وحكم العقل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير.

وهذا تمام الكلام في الوجه الأوّل للدليل العقلى الذى اختاره الشيخ وعدّل عنه.

الوجه الثانى

اشاره

ما ذكره فى الوافيه

وحاصله: إنا نعلم بتكاليف شرعيه ونعلم ببقائها لا سيّما الضروريات من الدين، ولا ريب فى أن طريق ثبوت أجزاء هذه التكاليف وشرائطها هو الخبر، فإذا لم يكن خبر الواحد حجةً لوقع العمل بتلك التكاليف والضروريات على خلاف

ص: ٣١٣

١-١. لا يخفى أن هذا من باب المثال، لأن الآيه وإن أفادت الترخيص لكن المترتب على البيع حكم الزامى، وهو وجوب الوفاء بالعقد وتسليم مورد المعامله.

الشرع. إذن، لا بدّ من القول بحجّيه الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمده التى عمل بها من غير ردّ ظاهر لها.

وهذا الوجه يرجع إلى العلم الإجمالى بأنّ طائفه من الأخبار التى دوّنت فى الكتب فى المعتمده حامله لأجزاء الأحكام وشرائطها لاسيما الضروريات من الصلاه والصيام ونحوهما، فلا بدّ من العمل بها.

إشكال الشيخ

وأورد عليه الشيخ (1) بما حاصله: إن هنا علمين إجمالين، أحدهما: ما ذكر، والآخر: العلم الإجمالي بوجود روايات تحمل الأجزاء والشرائط فى خارج الكتب المعتمده، فمقتضى الوجه المذكور وجوب العمل بما فى الكتب المعتمده وغيرها.

الجواب

وقد يجب: بأنّ تحقّق هذا العلم الإجمالى الكبير الذى ادّعاه الشيخ أول الكلام، ولو سلّم، فإنّه يتوقف إشكال الشيخ على عدم انحلال الكبير بالصغير.

وعلى الجملة، فإنّما ننفى تحقّق العلم الإجمالى زائدا عمّا فى الكتب المعتمده، وإما ننفى شرائط تنجزه، فيندفع الإشكال.

لكنّ يرد على هذا الوجه:

أولاً: إن هذا الوجه يفيد وجوب العمل بالأخبار المثبتة للتكليف فقط،

ص: ٣١٤

والمدعى حججه الخبر الأعم من المثبت والنافى له.

وثانيا: إن المطلوب إثبات حججه الخبر بحيث يتقدم على الاصول العمليه واللفظيه، وقد عرفت أن فيه تفصيلات واختلافات بحسب المباني.

الوجه الثالث

ما ذكره في الحاشيه

وملخصه كما ذكر الشيخ: (١)

إن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع بل الضروره من الدين والأخبار المتواتره عن أهل العصمه صلوات الله عليهم أجمعين. وبقاء هذا التكليف أيضا بالنسبه إلينا ثابت بالأدله المذكوره، وحينئذ، فإن أمكن الرجوع إلى الكتاب والسنة على وجه يحصل العلم بها بحكم أو الظن الخاص به، فهو، وإلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما.

قال الشيخ:

وهذا عبارته اخرى عن دليل الانسداد الآتى.

هذا تمام الكلام فى الظنون الخاصه. والحمد لله

ص: ٣١٥

١-١. فرائد الأصول: ١٠٥.

الظنُّ المطلق

اشاره

ص: ٣١٧

قد ذكرت وجوه عقليه لحجيه مطلق الظن، وهي أربعه:

الوجه الأول

ما فى الرسائل من أنّ فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم. أمّا الصيغرى، فلأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ باستحقاق العقاب على الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ باستحقاق العقاب على الفعل. أو لأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المفسده فى الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ بالمفسده فى الفعل، بناءً على قول العدلية بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد جعل فى النهايه كلاً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب. (١)

وفى الكفايه (٢) ما حاصله: إنّ الظنّ بالتكليف يستلزم الظنّ بالضرر فى مخالفته، والعقل مستقلٌ بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن والقبح

ص: ٣١٩

١-١. فرائد الأصول: ١٠٦.

٢-٢. كفايه الأصول: ٣٠٨.

العقليين أو لم نقل، لأن التّحرز عن الضرر المظنون بل المحتمل ممّا جبل عليه العقلاء كافّه، بل ممّا فطر عليه كلّ ذى شعور.

الكلام حوله

ويقع الكلام فى «الصغرى» و«الاستلزام» و«الكبرى»، فنقول:

إن «الضرر» هو إمّا «العقاب الاخرى» وإمّا «المفسده الدينويه» وإمّا «النقص فى البدن والعرض والمال».

فإن كان المراد من الضرر هو «العقاب» فالملازمه المذكوره غير تامّه، بل الثابت هو الإحتمال حتّى فى صورته القطع. إلا أن يقال فى صورته القطع بالحكم الشرعى بوجود الظن بالعقاب، لأن مقتضى للعقاب على المخالفه موجود غير أنه يحتمل الشفاعة والعفو، فيبقى الظن بالعقاب، أى: يتنزّل مع الإحتمال المذكور من القطع إلى الظن، وتكون الملازمه تامّه فى هذه الصّوره، خلافا لظاهر كلام بعضهم.

و «الظن بالحكم الشرعى» إن كان ظلنا مقطوع الاعتبار، فإنه يلازم الظنّ بالعقاب لما ذكرنا، وإن لم يكن معتبرا _ لدليل خاصّ كما فى الظنّ القياسى، أو بالأدله العامه الناهيه عن اتباع الظنّ أو غير العلم _ فمخالفه هذا الظن غير ملازمه لاحتمال العقاب، فضلا عن أن تلازم الظنّ به، بل إنها تلازم القطع بعدم العقاب، لأن المفروض قيام الدليل الخاصّ أو العامّ على سقوط هذا الظن، وهذا يلازم _ عقلا _ عدم مؤاخذه الشارع، فلا تصل النوبه إلى التمسك لعدم استحقاق

ص: ٣٢٠

العقاب بقاعده قبح العقاب بلا بيان، لكون الدليل القائم على عدم اعتبار هذا الظنّ بيانا لعدم العقاب.

وتلخص: عدم تمامية الصغرى في هذا الفرض.

وإن كان المراد من الضرر هو «المفسده الدنيويّه»:

فإنّ هذا الدليل إنما يتم على مذهب العدليّ القائلين بالحسن والقبح العقليين ولا يتم على مذهب الأشاعره. هذا أوّلاً.

و ثانياً: إنّهُ يتوقّف على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، وفيه كلام، فقد ذهب جماعه _ منهم المحقق الخراساني _ إلى أنّها تابعه لمصالح فيها. (1)

وثالثاً: يتوقف على عدم تمامية الإطلاق في أدلّه الاصول العمليّه المرخصه، لأنّه إذا كانت مطلقه، كشف إطلاقها عن تدارك المفسده، ومن هنا قال الشيخ: بأن أخبار الإستصحاب والبراءه إن كانت مقطوعه الصدور، ثبت التدارك، لكن لا بالقطع، لكون دلالتها بالظهور وذلك من الظنون. وإن كانت ظنيّه الصدور، حصل الظن بالتدارك.

و رابعاً: إن مقتضى عدم لزوم متابعه الظن للأدلّه الناهيه _ وإنما قلنا «عدم لزوم المتابعه» لكونه القدر المتيقّن من تلك الأدلّه _ هو أنه لو كان هناك ضرر مترتب على عدم المتابعه، فقد تدارك الشارع ذاك الضرر.

و خامساً: إن هذا الدليل _ مع كلّ ما تقدّم _ أخصّ من المدعى، لأن المصلحه

ص: ٣٢١

١- ١. انظر: فوائد الأصول للمحقق الخراساني، الفائده: ٣٣٧، كفايه الأصول: ٣٠٩.

إنما توجد فى الأحكام الإلزامية، مع أن الكبرى هى: وجوب دفع المفسده، وليس هناك كبرى مفادها وجوب جلب المنفعه والمصلحه. فيكون الدليل مختصاً بالأحكام الإلزامية التحريمية.

وتلخص: عدم تمامية الصغرى فى هذا الفرض أيضا.

ثم الكلام فى الكبرى، فإنه إن كان الضرر مأخوذاً بالمعنى العام، اتحدت المفسده معه، لكن المراد من الضرر فى لسان الأدله هو النقص المالى والبدنى والعرضى، والمفسده أعم من الضرر، لأنها تعم المفسده الشخصيه والنوعيه والدينيه والاخرويّه. وكيف كان، فهل المفسده الشخصيه يلزم دفعها بحكم العقل؟

إن العقل حاكم بلزوم دفع المفسده الشخصيه التى كشف عنها الشارع، ولكن هل مظنون المفسده يجب دفعه عقلاً؟ إن كل من يقول بلزوم دفع الضرر المظنون يقول بلزوم دفع المفسده المظنونه، فلو قلنا بالعدم من جهة العمومات الناهيه عن اتباع الظن، والاصول المرخصه، فلا بد وأن تكون تلك العمومات كاشفه عن تدارك الشارع.

و بعبارة اخرى: إن الأحكام الشرعيه ألطاف فى الواجبات العقلية عند العدلية، فهى تابعه للمصالح والمفاسد، والمصالح والمفاسد تارة: شخصيه، واخرى: نوعيه، فتكون كبرى الاستدلال تامه على مذهب العدلية، فيما إذا كانت المصلحه والمفسده ملزمتين، وكان غرض المولى مترتباً على تلك المصلحه أو المفسده، لكون العقل حاكماً بلزوم حفظ أغراض المولى. لكن هذا كله إنما

يجرى فى الغرض الذى قامت الحجج العقليّيه أو الشرعيّيه عليه، ففى مثله يحكم العقل بلزوم الحفظ، فإذا لم يكن الظن القائم على مفسده ظنًا معتبرا، والمفروض تماميّه أدلّه النهى عن اتباع الظنّ، ثبت أن الشارع لا يريد الاتّباع، وحينئذٍ، فلا حكم للعقل. بل المفروض قيام الدليل على أنه لا غرض للمولى فيه، فلا تصل النوبه إلى الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

فظهر أن الكبرى أيضا غير تامه.

أمّا إن كان المراد من «الضرر» هو «النقص فى البدن والمال أو العرض» كان الدليل أخصّ من المدعى، لأن الضرر بهذا المعنى يتحقّق فى بعض الأحكام الشرعيّيه فقط.

الوجه الثانى

إن الأخذ بغير الظنّ _ وهو الشك والوهم _ ترجيح للمرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلاً، فيتعيّن الأخذ بالظن.

وفيه:

إنه يتوقّف على تنجّز التكليف ولزوم الأخذ بالظنّ أو بالشك أو بالوهم، فى مقام الإمتثال، كأنّ تتردّد القبله بين الجهات مع الظنّ بجهه، وفرض عدم إمكان الإحتياط بالجمع، حتى يدور الأمر بين ترجيح الظنّ أو الطرف الآخر، لكن الدوران بينهما لا يتحقق إلاّ بمقدمات الإنسداد.

و عليه، فهذا الوجه يشكّل مقدّمه من مقدمات قانون الإنسداد الآتى.

ص: ٣٢٣

الوجه الثالث

إن العلم إجمالاً- بوجود التكاليف الإلزامية الكثيره بين الشبهات يقتضى الإحتياط فيها، وذلك يكون بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة ولو موهوماً، ولكن مقتضى قاعده نفي العسر والحرص فى الشريعة عدم وجوب الإحتياط على النحو المذكور، فيكون مقتضى الجمع بين دليل نفي العسر و الحرج ودليل وجوب الإحتياط، هو الأخذ بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات، وهذا ما يعبر عنه بالتبعيض فى الاحتياط. ولو اريد الأخذ بالعكس لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه:

إنه من مقدمات قانون الإنسداد. وهو الوجه الرابع، وهو:

ص: ٣٢٤

إشاره

و يقع الكلام فيه فى مقامات:

المقام الأول

إشاره

فى مقدمات الإنسداد

و هى عند الشيخ أربعة، وعند المحقق الخراسانى خمسة:

(الاولى) العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليته.

و (الثانيه) إنسداد باب العلم والعلمى بالنسبه إلى كثير من تلك التكاليف.

و (الثالثه) عدم جواز إهمال التكاليف الشرعيه.

و (الرابعه) إن الأخذ بالإحتياط غير جائز أو غير واجب. وإن الاصول ساقطه عن المرجعيه، وكذا القرعه وفتوى الفقيه، فالطرق هذه كلها منسده، لكن العمل بالتكاليف واجب كما تقدم. إذن، لا مناص من الاكتفاء بالإطاعه الشكويه أو الوهميه أو الظنيه، والأمر دائر بين هذه الامور.

و (الخامسه) أن تقديم الشك والوهم فى العمل ترجيح للمرجوح على الراجح وهو الظن. وهو قبيح.

فيتعين الأخذ بالظن.

والشيخ لم يذكر المقدمه الاولى منها.

و ذكر الشيخ _ فى المقدمه الثالثه _ وجوها على عدم جواز الإهمال، هى: (الإجماع) و(لزوم المخالفه القطعيه والخروج من الدين) و(العلم الإجمالى).

فكان العلم الإجمالى بالتكاليف من أدلّه المقدمه الثالثه عند الشيخ، لكنّ صاحب الكفايه جعله المقدمه الأولى.

وقد وقع ذلك موقع الكلام بين الأعلام:

رأى الميرزا

فقال الميرزا: بأنّ الشيخ أسقط هذه المقدمه، نظرا إلى أنّ المراد من العلم بثبوت التكاليف إنّ كان هو العلم بثبوت الشريعه وعدم نسخ أحكامها، فهذا من البديهيّات التى لا ينبغى عدّها من المقدمات، فإنّ العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف العلم الإجمالى بثبوتها فى الوقائع المشتبهه التى لا يجوز إهمالها، فهو أيضا ليس من مقدمات دليل الإنسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثه التى تبتنى عليها المقدمه الثانيه على ما سيأتى بيانه.

فالأولى الإقتصار على ما ذكره الشيخ قدّس سرّه من المقدمات الأربع. (1)

ص: ٣٢٦

لكنَّ المحقق الإصفهاني قال: بأنَّ إسقاطها إنَّ كان لأجل عدم المقدمته، فمن الواضح أنه لولاها لم يكن مجالاً للمقدمات الأخر إلاّ بنحو السَّلبه بانتفاء الموضوع، وإنَّ كان لوضوح هذه المقدمه لدلاله سائر المقدمات عليها، فمن الواضح أنَّ وضوحها لا يوجب عدم مقدمتها ولا الإستغناء بذكر الباقي عن ذكرها وإلاَّ كان بعضها الآخر كذلك بل بعضها أوضح. (١)

رأى السيد الخوئي

وتبع السيد الخوئي الميرزا فقال:

والصحيح ما صنعه الشيخ، إذ لو كان مراد صاحب الكفايه من المقدمه الاولى هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية في حقِّ كلِّ مكلف ممَّن يجري دليل الإنسداد في حقه كما هو ظاهر كلامه، فهذه المقدمه هي بعينها المقدمه الثالثه في كلامه، إذ معنى العلم بالتكاليف الفعلية أنه لا يجوز إهمالها وعدم التعرُّض لامثالها. وإنَّ كان مراده هو العلم بأصل الشريعة لا العلم بفعلية التكاليف في حقنا، فلاوجه لجعل ذلك من مقدمات الإنسداد وإنَّ كان صحيحا في نفسه، لأنَّ المقصود ذكر المقدمات القريبه التي يتألف منها دليل الإنسداد لا المقدمات البعيده، وإلاَّ لزم أن يجعل من المقدمات إثبات الصانع... (٢)

ص: ٣٢٧

١- ١. نهايه الدرايه ٣ / ٢٧١ _ ٢٧٢.

٢- ٢. مصباح الأصول ٢ / ٢١٩ _ ٢٢٠. وانظر: دراسات في علم الأصول ٣ / ٢٠٦ _ ٢٠٧.

والمحقق المشكيني (١) ذكر _ بالنظر إلى ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أن للأحكام أربع مراحل:

إن المقدمه الثالثه جاءت لبيان مرحله التنجز، فلاتكون المقدمه الاولى مغنيه عن الثالثه.

وفيه: إنَّ المحقق الخراساني لا يفرق في التنجيز بين العلم الإجمالي والتفصيلي.

رأى السيد الاستاذ

والسيد الاستاذ رحمه الله بعد أن ذكر بعض الكلمات قال: ولا يخفى أن هذا الحديث بين الأعلام أشبه باللفظي، فإن دخاله وجود العلم الإجمالي بالأحكام وتأثيره في تماميه الدليل مما لا- ينكر، إنما البحث في ذكره مقدمه بالاستقلال وعدم ذكره كذلك بل استفادته من طي الكلام، وهذا المعنى ليس بهم. ونستطيع أن نقول إن الشيخ أخذ وجود العلم الإجمالي في جمله المقدمات، إذ فرض وجود الواقعيات التي لا يجوز إهمال امثالها وفرض إنسداد باب العلم والعلمى ملازم للعلم الإجمالي، ولولاه لما كان للمقدمات الاخرى موضوع ومجال.

نعم، يختلف الشيخ عن صاحب الكفايه في أن تنبيهه على العلم الإجمالي بالالتزام، بخلاف صاحب الكفايه، فإنه نص عليه مطابقه وصريحا. والأمر سهل. (٢)

ص: ٣٢٨

١-١. كفايه الأصول مع حواشي المشكيني ٣ / ٣٨٤.

٢-٢. منتقى الأصول ٤ / ٣٢٥.

أقول:

لكنّ جعل هذا البحث بين الأساطين أشبه باللفظي بعيد جدًّا، فإنّ الشيخ رحمه الله جعل العلم الإجمالي من أدلّه المقدمه الثالثه
لامن المقدمات، وقد فهم السيد الاستاذ نفسه هذا حيث قال:

أمّا المقدمه الثالثه، فهي قطعيه لا تقبل التشكيك. واستدلّ عليها الشيخ بوجوه ثلاثه:

الأول: الإجماع...

الثاني: استلزام الإهمال للمخالفه القطعيه...

الثالث: العلم الإجمالي... (١)

وهذا تهافت. ولعله من المقرّر رحمه الله.

دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفايه

وأقول:

لكنّ شيخنا الاستاذ أجاب في الدورتين عن إشكال الميرزا وتلميذه المحقّق على الكفايه بما حاصله:

إنّ ما نحن فيه من قبيل العلم الإجمالي المتعلّق بتكاليف مع الإضطرار إلى إرتكاب البعض غير المعيّن منها، أي: إن ارتكاب هذا
البعض رافع للاضطرار والإحتياط الذي هو غير واجب أو غير جائز، وهكذا علم إجمالي غير منجزّ عند صاحب الكفايه، وعلى هذا
المبنى، لا بدّ من ذكر المقدمه الثالثه للتنبيه على أنّ هذا

ص: ٣٢٩

العلم الإجمالي وإن كان متعلقاً بتكاليف كذائيه إلا أنه يجب ترتيب الأثر عليه ولا يجوز إهماله في هذا المقام لخصوصيته فيه، وهي أنه لو خالفه لزم المخالفه القطعيه والخروج من الدين.

لكن صاحب الكفايه يرى أن الإضطرار من حدود التكليف وأنه مانع من فعليته، ولذا يكون العلم الإجمالي بالبعض غير المعين غير منجزاً، وهنا قد صرح بأنه متعلق بتكاليف فعليته. فيرد عليه الإشكال من جهة أن معنى جعل التكاليف فعليته عدم مانعيه الإضطرار عن فعليتها، فالعلم الإجمالي متعلق بتكاليف فعليته فلا يجوز إهمالها، فلا حازه إلى المقدمه الثالثه.

لكن الظاهر أن صاحب الكفايه بصدد بيان المطلب وإتمام المسأله على جميع المباني حتى مبنى المحقق الخونسارى القائل بأن العلم الإجمالي بالتكاليف الفعليه غير منجز، بل يعتبر في التنجيز تميز متعلق التكليف. فكان ذكر المقدمه الثالثه لغرض بيان أنه لا يجوز الإهمال حتى على المبنى المذكور.

فالإشكال مندفع.

دفاع العراقي عن الكفايه

هذا، وللمحقق العراقي (1) رحمه الله بيان في توجيه المقدمه الاولى كما صنع في الكفايه، فقال ما حاصله:

تارة نقول: بأن نتيجة المقدمات هو التبويض في الإحتياط لا- حجيه الظن. أى: أن على المكلف الأخذ بالمظنونيات في مقام الإمتثال وترك المشكوكات

ص: ٣٣٠

والموهومات، فيكون الظنّ معتبرا في مقام الإطاعة وسقوط التكليف. واخرى نقول: بأنّ النتيجة حجّية الظنّ واعتباره _ في مرحله ثبوت التكليف _ حكومه أو كشافا على الخلاف. فعلى الأوّل يُحتاج إلى المقدمه الاولى، وذلك، لأنه مع فرض إنسداد باب العلم والعلمى يتحقّق الشكّ وهو موضوع قاعده قبح العقاب بلا-بيان، فيلزم إجراء البراءه في كلّ مسأله مسأله، ولكن لا يجوز الرجوع إلى البراءه، إمّا للعلم الإجمالى، وإمّا للزوم الخروج من الدين، وإمّا للإجماع. ولا يقال: هذا الإجماع ليس بحجّيه، لأنّ المعتر إجماع القدماء والمسأله غير معنونه في كلماتهم. لأننا نقول: لو كانت معنونه في كلماتهم لكانت فتواهم عدم جواز الرجوع إلى البراءه هنا قطعاً، وإنما لم يعنونوها لأنهم كانوا يرون الإنفتاح.

ولكن، إذا كان المدرك لعدم جريان القاعده هو العلم الإجمالى، فإنه لما كان العلم الإجمالى منجزاً، فلامعنى لأن يكون الظنّ منجزاً للتكليف ومثبته له، فلا بدّ من أنّ تكون حجّيه الظنّ لمرحله إسقاط التكليف.

فظهر الفرق بين مقامى الثبوت والسقوط، وظهر أن من يقول بحجّيه الظنّ في مقام السقوط يحتاج إلى المقدمه، ومن يقول بحجّيه الظنّ في مقام الثبوت، فلا وجه لأنّ يذكرها في المقدمات.

وبيان آخر: المقدمه يجب أن تكون محفوظه في ظرف النتيجة وإلا-لم تحصل، فإن كان مقدمه الدليل العلم الإجمالى، فعند استنتاج حجّيه الظنّ لإثبات التكليف يجب أن يكون العلم الإجمالى محفوظاً، والحال أنه مع ثبوته ينحل. فإذاً، جعل العلم الإجمالى مقدمه يستلزم القول بالتبعيض فى الإحتياط بالأخذ

بالمظنونات في مقام الإمتثال والإطاعة وسقوط التكليف، وحينئذٍ يتوجّه على الشيخ القائل بالتبعيض في الإحتياط أنه لماذا لم يجعل العلم الإجمالي مقدّمه؟

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه شيخنا في الدورتين بما حاصله:

إنه لا معنى لقيام الإجماع على التكليف غير المنجز، ولا معنى للزوم الخروج من الدين من مخالفه التكليف غير المنجز، فلا محاله تكون التكاليف منجزه بالعلم الإجمالي، إذن، لا يمكن تصوّر الخروج من الدين إلاّ مع العلم الإجمالي. هذا نقضا.

وأما حلّا، فإن العلم الإجمالي منجز بالنسبه إلى كلّ واحدٍ واحدٍ من الأطراف، ولكن إقامه الطريق إلى الأطراف المنجزه بالعلم لامحذور فيها. نعم، يمكن الإشكال بناءً على أنّ مدلول دليل اعتبار الطرق والأمارات هو المنجزيه، فيلزم تنجز المنجز وهو تحصيلٌ للحاصل. إلاّ أن من الممكن دفعه: بأنّ العلم الإجمالي منجز بالنسبه إلى الجامع بين الأطراف لا بالنسبه إليها، فلا مانع من منجز المنجز بالنسبه إلى الطرف والمقتضى موجود. إلاّ أن يقال: بأنّ العلم الإجمالي يقتضى الموافقه القطعيّه في جميع الأطراف، ولكنّ هذا فيه بحث كما لا يخفى.

وأما أنّ المقدّمه إن كانت العلم الإجمالي فإنّه ينحلّ بقيام الأماره والطريق. فيردّه: ما تقدّم من أنّ القائل بالإجماع ولزوم الخروج من الدين يعترف بالعلم الإجمالي. فإن قيل: القائل بالإجماع لا يجعل العلم الإجمالي من المقدمات، فلا يرد النقض. قلنا: إن كان العلم الإجمالي مقدّمهً بحدوثه وبقائه، كان الإشكال وارداً،

لأنحلالة بقاء، وأما إن كان مقدّمه بحدوثه فقط فلا ينافى عدم بقاءه بعد ذلك. نظير وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة، فإنه من جهة العلم الإجمالي بالتكليف، فهو مقدّمه للفحص، ومع الظفر بالطريق ينحلّ. نعم، للمحقق العراقي أن يقول: بأنّ هذا العلم قد أفادنا لزوم الفحص والوصول إلى الطريق، وهو ينحلّ بالوصول، وفيما نحن فيه يتحقّق الإنحلال بنفس الوصول، فليس للعلم الإجمالي نتيجته إلا الوصول إلى الظن.

وحاصل الجواب عمّا ذكره رحمه الله هو: أنه لا- دليل على لزوم بقاء المقدّمه بعد الوصول إلى النتيجة، وإذن، يمكن القول بالتبعيض في الإحتياط أو القول بالحكومه أو الكشف على جميع التقادير، أي: سواء قلنا بالإجماع ولزوم الخروج من الدين أو قلنا بالعلم الإجمالي.

وقال الميرزا رحمه الله: إن كان الوجه هو الإجماع والخروج من الدين، فلا مناص من القول بالكشف. وسنتعرّض لكلامه في محلّه إن شاء الله.

المقام الثاني

إشاره

في تماميّة المقدمات وعدمها

المقدمه الاولى

أمّا الاولى، فقد ذكر المحقق الخراساني: (١) إنها وإن كانت بديهيّه إلا- أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصّادره عن الأئمه الطاهرين التي

ص: ٣٣٣

١- ١. كفايه الأصول: ٣١٢.

تكون فيما بأيدينا من الروايات فى الكتب المعتره، ومعه، لا موجب للإحتياط إلا فى خصوص ما فى الروايات، وهو غير مستلزم للعسر، فضلاً عما يوجب الإختلال.

أقول:

فحاصل الإشكال على المقدمه الاولى كون باب العلمى مفتوحاً.

بل يمكن القول بالإنحلال على فرض إنسداد باب العلمى أيضاً، بالعلم الإجمالى بوجود أحكام فى أخبار الثقات وفى الأخبار الموثوق بها، ولا علم لنا بوجود الأحكام فى خارج هذه الأخبار، إلا على مبنى الشيخ القائل بوجود علم إجمالى كبير تدخل فى أطرافه الإجماعات والشهرات.

و بالجمله، فالمقدمه الاولى غير تامه عند صاحب الكفايه.

المقدمه الثانيه

و أما المقدمه الثانيه، فلا ريب فى إنسداد باب العلم علينا، لأن حصول العلم يتوقف على القطع بالصدور، وعلى أن يكون الكلام الصادر نصاً فى المدلول، ومع انتفاء أحد الأمرين ينتفى العلم.

وأما إنسداد باب العلمى، فيتوقف على عدم حجيه خبر الواحد من الناحيه الكبرويه. وأما بناءً على حجيته كذلك، فقد أشرنا إلى وجود الخلاف، فقد ذهب جمع من الأساطين إلى اعتبار خبر الإمامى العدل فقط، وعلى هذا المسلك فباب العلمى منسّد، لعدم القدر الوافى من الأخبار عن الرواه الإماميين العدول بكلّ الأحكام المعلومه بالإجمال.

ص: ٣٣٤

و أمّا على المسلك المعروف من كفايه وثاقه الراوى _ وإن لم يكن إماميًا ولم يكن عدلاً _ فالوثاقه من أى طريق تثبت؟ إن قلنا: بأنها لا تثبت إلاّ بشهاده العدلين، لخبر مسعده بن صدقه: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنه» بناءً على تماميته سندا ودلاله، فالإسناد حاصل، لعدم تحقّق هذا الشرط إلاّ- فى مقدارٍ قليل من الأخبار لا- يفى بالأحكام المعلومه بالإجمال. وإن قلنا: بأنها تثبت بتوثيق الواحد المخبر عن حسّ، إمّا من جهه حجّيه خبر الثقه فى الموضوعات، أو من جهه عدم الإحتياج إلى شهاده العدلين فى الموضوع الذى هو طريق لإثبات الحكم الشّرعى، فالإسناد غير حاصل. أمّا لو كان إخباره عن الوثاقه عن اجتهادٍ، فلا عبره به ولا يتمّ الإنفتاح.

هذا كلّه بالنسبه إلى السّند.

ثمّ الكلام بالنسبه إلى ظهور الأخبار المعتبره، فلاريب فى اعتبار ظهورها فى المدلول حتى يتمّ الإنفتاح، وقد وقع الخلاف، فى أنّ الظهورات مختصّه بالمقصودين بالإفهام أو غير مختصّه بهم؟ فعلى الأوّل يتمّ الإسناد.

ثمّ إنه قد يتحقّق الإنفتاح ببعض الطرق، كما لو حصل الوثوق الشّخصى بمضامين الأخبار بواسطه كثره النظر فيها والاستيناس بها، أو بوجود الخبر فى أحد الاصول المعتبره لأصحاب الأئمه عليهم السلام كما قال المحقق الخراسانى، و كما لو قلنا بجبر الشهره لضعف الخبر كما عليه المشهور _ وإن كان خلاف التحقيق _، فإنه بناءً عليه يفتح باب العلمى، لأن مجموعته الأخبار الموثوق بها والضعيفه المنجبره بعمل المشهور تفى بالأحكام المعلومه بالإجمال. و كما لو قلنا

بحجّيه خبر الواحد الثقه فى الموضوعات التى تنتهى إلى الأحكام الشرعيّه، كما عليه السيّد الحكيم، فإن هذه الأخبار بالإضافه إلى الأخبار الآحاد الحامله للأحكام الشرعيّه تفى بالأحكام الشرعيّه المعلومه بالإجماع.

ثم إن صاحب الكفيايه ذكر فى الحاشيه: بأنّ ظاهر الخبر الدالّ على حجّيه خبر الثقه هو أنّ الملا-ك للحجّيه هو الوثوق بخبره لا-كون المخبر ثقّه، وإذا كان الخبر الموثوق به حجّه - أعمّ من وثاقه المخبر وعدمها - فالإنفتاح حاصل. وكذا على القول بحجّيه خبر الثقه وكلّ خبر موثوق بصدوره بالوثوق الشخصى، كما هو المختار.

المقدمه الثالثه

إنه لا شبهه فى لزوم التعرّض للأحكام الشرعيّه، وقد ذكر الشيخ لذلك ثلاثه وجوه وتبعه عليها غيره، وهى:

١. الإجماع.

و هذا الإجماع تقديرى لا تحقيقى، لعدم كون المسأله معنونه فى كلمات القدماء، فلو تعرّضوا لها لقالوا جميعا بذلك، ولقالوا بالإنسداد عند تماميّه مقدّماته.

لكنّ هذا الإجماع ليس بالإجماع الحجّيه الكاشف عن رأى المعصوم.

٢. لزوم المخالفه القطعيّه بترك التعرّض.

فإنه إذا ترك، لزم المخالفه القطعيّه لكثير من الأحكام الشرعيّه، والشارع لا-يرضى بذلك بالضروره، بل قيل إنّه يستلزم الخروج من الدين، لا بمعنى الكفر،

ص: ٣٣٦

بل بمعنى سقوطه عن الصّلاحيّته لتوجيه الخطاب إليه، كما يفهم من كلام شيخ الطائفة، فلا ترد إشكالات المحقق المشكيني.

٣. العلم الإجمالي.

فإننا نعلم إجمالاً بوجود التكاليف الإلهية المطلوبه من المكلفين من قبل الشارع، وهذا العلم يمنع من الإهمال وترك التعرّض.

قال الميرزا (١): إن كان وجه المنع من الإهمال هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، فلا بدّ من الإلتزام بالكشف، إذ العقل يستكشف حينئذٍ حجّيه الظن شرعاً، لأن الشارع قد جعل طريقاً إلى التكاليف المطلوبه، فإمّا هو الإحتياط كما جعله في الفروج والدماء، لكن المفروض عدم وجوب الإحتياط، فيتعيّن أن يكون الطريق هو الظن. وأمّا إن كان وجه المنع هو العلم الإجمالي، فللعقل الحكم بلزوم الإحتياط، ومع سقوط الإحتياط _ لعدم وجوبه أو عدم جوازه كما سيأتي _ يلزم التبعض في الأحكام بحكم العقل أو أنه يحكم العقل بمتابعه الظن، وتكون النتيجة هي الحكومه.

المقدمه الرابعه

إنه يجب مراعاة الأحكام ويحرم إهمالها، ولكن كيف تراعى؟ بالأخذ بفتوى الفقيه؟ أو بالقرعه؟ أو بالتمسك بالاصول العمليه؟ أو العمل بالإحتياط؟

إن دليل الإنسداد يتوقف على سقوط كلّ هذه الطرق حتى ينحصر الطريق بالظنّ.

ص: ٣٣٧

قال المحقق الخراساني: الإحتياط إما غير واجب وإما غير جائز.

أقول:

إن كان الإحتياط غير ممكن أو موجبا للعسر المخلّ بالنظام، فلا كلام في عدم وجوبه، وأمّا إن كان عسره غير موجب لاختلال النظام، فلا يرتفع بأدله نفي العسر والخرج. قال في الكفايه (1): وأمّا فيما لا يوجب، فمحلّ نظر بل منع، لعدم حكومه قاعده نفي العسر والخرج على قاعده الإحتياط.

و توضيح كلامه هو: إنه قد وقع الخلاف بين الشيخ والمحقق الخراساني في مفاد أدله نفي الضرر والعسر والخرج، فذهب الشيخ إلى أن مفادها نفي كلّ حكم يكون منشأ للضرر والعسر والخرج، وقال الخراساني: إنها تنفي الحكم بلسان نفي الموضوع، أي: إن الموضوع الحرجي _ مثلاً _ ليس له حكم في الشريعة.

فعلى القول الأول: يمكن التمسك بتلك الأدله في محلّ الكلام، لأنه في ظرف الإنسداد تكون الأحكام المعلومه بالإجمال منشأ للعسر والخرج والضرر. أمّا على الثاني فلا، لأن الحرج يتحقق من ناحيه الإحتياط بالجمع بين المحتملات لا من ناحيه متعلقات الأحكام، فلا تكون تلك القواعد حاكمه على الأحكام الأوليه، فلا يرتفع الإحتياط في ظرف الإنسداد بمناط الحرجيه والضرر والعسر.

ص: ٣٣٨

١- ١. كفايه الأصول: ٣١٣.

وقد أشكل على صاحب الكفاية:

أمّا من حيث المبني، فبأن أدلّه تلك القواعد ظاهره في رفع الأحكام الموجه للعسر والضرر والحرّج، لا في رفع متعلّقات الأحكام، وليس مفادها من قبيل رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، لأن العمل الضّرري غير مذكور في لسانها، وإنما المذكور هو لفظ «الضرر» وهو ليس عنواناً للفعل ليكون الرفع عائداً الى الفعل الضّرري ومتعلّقاً به، فلو كان المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان المفاد نفي حرمة الضّرر، كما هو الحال في «لا ربا بين الوالد والولد» ونحوه، فإن المراد نفي حرمة الرّبا بينهما، ولو كان المراد من «لا ضرر...» نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكان المعنى نفي حرمة الإضرار بالغير، وهذا باطل.

و أما من حيث البناء، فبأن قاعده نفي الحرّج والعسر والضرر حاكمه على قاعده الإحتياط في المقام حتى على مبناه، حيث تكون أطراف الشبهه من الوقائع التدرّجيه، لأن الحرّج يتحقّق بالأفراد الأخيره من الشبهه. مثلاً: لو فرض تعلّق النذر بصوم يوم معين، ثم تردّد ذلك اليوم بين الخميس والجمعه، وفرض كون الصّوم فيهما معا حرّجاً على الناذر، فإنه إذا صام يوم الخميس يعلم بعدم وجوب صوم الجمعه عليه، لأن الحرّج يتحقّق بالفرد الأخير من الشبهه، لأن التكليف الحاصل بسبب النذر، إن كان متعلّقاً بالخميس فقد امتثل، وإن كان متعلّقاً بالجمعه فمتعلّقه حرّجياً فعلاً، يرفعه قاعده نفي الحرّج.

وما نحن فيه كذلك، لأن الشبهات التي يلزم الحرّج أو الضرر من الإحتياط

فيها طوليه تدريجيّه لا عرضيه، فلا يكون الإحتياط فيها واجبا على كلا المسلكين، فلا ثمره بينهما في مثل المقام.

نعم، تظهر الثمره في الوقائع العرضيه، وفي خيار الغبن، بناءً على أنّ دليل هذا الخيار هو قاعده نفى الضرر، فعلى مبنى الشيخ، يكون الحكم بلزوم العقد ووجوب الوفاء به ضرورياً، أمّا على مبنى المحقق الخراساني، فمتعلق الحكم هو العقد وهو ليس بضرري.

هذا إشكال السيد الخوئي تبعاً للمشكيني.

الجواب عنه

ولكن يمكن دفع الإشكال على المبنى، بأن يقال: إن سبب الوقوع في العسر والحرّج ليس الأطراف المتأخره وحدها، بل هو الجمع بين الأطراف المتقدمه والمتأخره، والقول بأنه المتأخره فقط مسامحه، لكنّ الملاك في موضوعات الأدله هو الدقه العرفيه، فاللأزم أن يكون متعلق الحكم حرّجياً أو ضرورياً، وحينئذ يرتفع الحكم، كما في الوضوء في الهواء البارد، _ وإن كانت بروده الهواء هي المنشأ للضرر والحرّج _ فيرتفع الحكم ويجب التيمّم، أمّا فيما نحن فيه فليس كذلك، بل الحرّج ينشأ من الجمع بين أطراف الشبهه.

و على الجملة، فإنه إن كان الموضوع بنفسه حرّجياً ارتفع حكمه بالأدله كما في مثال الوضوء، وأمّا الحرّج اللازم من الجمع بين المحتملات فلا- تشمله الأدله، و مع الشك في الشمول، فالقدر المتيقّن من جريانها ما إذا لم يكن الحرّج ناشئاً من الجمع بين المحتملات.

و أما الشيخ، فمبناه إن أدلّه القواعد إنما ترفع الأحكام الحرجية والضرورية، أى إن نفس الحكم الحرجي المعلوم بالإجمال _ في المقام _ يرفعه دليل نفي العسر والحرج والضّرر، فالمراد من «الدين» في آية نفي الحرج هو الأحكام، كما أنه المراد من «الإسلام» في دليل نفي الضرر.

و لو قيل: ليس الحرج فيما نحن فيه في جعل الحكم، وإنما جاء من جهه الجهل به وحكم العقل بلزوم الإحتياط لوجود العلم الإجمالي.

فالجواب: إن الآيه دلّت على عدم جعل الحكم الحرجي، سواء كان حكماً مجعولاً من الشارع من دون وساطه العقل أو مع وساطته.

لكنّ المهم _ على مسلك الشيخ _ هو أنّ مقتضى العلم الإجمالي أو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، هو مراعاة الأحكام، ويتحقق ذلك بالإحتياط، وأما الحرج، فينتفى برفع بعض الأطراف. وعلى هذا، فالقواعد جارية ولكنها لا تفيد إثبات حجّيه الظنّ بل يلزم التبعيض في الإحتياط، سواء في المظنونات والمشكوكات والموهومات.

فالإحتياط غير ساقط على كلا المسلكين، فالمقدّمه الرابعه غير تامّه.

هذا بالنسبه إلى الإحتياط.

و أما الاصول:

فإن الأصل، إما مثبت للتكليف وإما ناف، والأوّل، إما محرز وإما غير محرز.

أما الأصل غير المحرز، فالمقتضى لجريانه موجودٌ والمانع مفقود، فتجرى قاعده الإشتغال.

ص: ٣٤١

أقول:

هكذا قال شيخنا في الدوره السَّابِقه، ولكنَّ الظاهر وجود المانع، لأنَّ إجراء الإشتغال في البعض المعين بلا- مرجح والمردد لاوجود له، وفي الجميع فيلزم الإحتياط التام وهو باطل. ومن هنا عدل في الدوره اللاحقه واعترض على السيّد الخوئي إذ قال بالجريان بلا مانع. (١)

و أمّا المحرز كالإستصحاب، فإنَّ لم يلزم من جريانه العلم بمخالفه الواقع، فالمقتضى لجريانه _ وهو الشك اللاحق _ موجود والمانع مفقود، وأما إن لزم من جريانه العلم الإجمالي بمخالفه بعضه للواقع، فهل يجرى؟

إن المانع الثبوتى عن الجريان فى نظر الشيخ وصاحب الكفايه هو لزوم المخالفه العمليه، فإذا كان الأصل المحرز للتكليف فهى غير لازمه، فلا مانع من الجريان.

المانع الثبوتى عند الميرزا والجواب عنه

لكنَّ الميرزا (٢) ذكر محذورا ثبوتياً، ولو تمَّ برهانه على ذلك، لجرى أيضاً فى الأصل النافى الذى علم بمخالفه بعضه للواقع، وهو: لزوم اجتماع تعبدين، أحدهما على خلاف الواقع المعلوم بالإجمال. مثلاً: لو علم بنجاسه أحد الأثناءين سابقاً، كان نتيجة إجراء الإستصحاب فى كليهما، هو التعبد بنجاستهما، وهذا

ص: ٣٤٢

١-١. دراسات فى علم الأصول ٣ / ٢١٥.

٢-٢. أجود التقريرات ٣ / ٢٢٧.

التعبّد لا يجتمع مع العلم بطهاره أحد الإناءين.

و فيه: إنه لا يلزم من ذلك إلاّ المخالفه الإلتزاميه، لأن أركان الإستصحاب في كلّ من الإناءين تامه، ولا تتزلزل بالعلم بطهاره أحدهما، ولا يلزم أيّ محذورٍ عملي. و أمّا الموافقه الإلتزاميه فغير واجبه.

المانع الثبوتى عند الإصفهانى

و ذكر المحقق الإصفهانى (1) محذورا ثبوتيا آخر، وهو لزوم اجتماع المثلين، كما لو استصحب وجوبهما مع العلم بوجوب أحدهما، أو النقيضين كما لو استصحب عدم وجوبهما مع العلم بوجوب أحدهما.

و ما ذكره بيتنى على امور:

الأول: إن احتمال اجتماع الضدين أو المثلين محال مثل القطع بالإجماع.

والثانى: إن الإعتبار يحتاج إلى الملاك وعدمه يحتاج إلى عدم الملاك. هذا فى مرحله الإعتبار، وعندما لا يكون من الشارع اعتبار فى مورد، يكون عدم الإعتبار منه موضوعا عقلاً لعدم تقييد المكلف وكونه فى سعه، كما أن الإعتبار الشرعى موضوع لحكم العقل بالتقييد، ولا يجتمع التقييد وعدمه فى حكم العقل.

والثالث: إن حكم العقل بالسعه معلقاً على ترخيص الشارع، يجتمع مع حكمه منجزاً بالتقييد مع عدم العلم بالترخيص.

ص: ٣٤٣

ويرد عليه: أمّا نقضاً، فلأن لازم كلامه هو عدم جريان الاصول العقلية أيضاً في أطراف العلم الإجمالى، فإن الأصل العقلى الجارى فى كلّ موردٍ تحقق فيه العلم الإجمالى هو قاعده الإشتغال، وهى تقتضى تقييد المكلف، لكن العلم بعدم وجوب أحد الأطراف يقتضى عدم التقييد، ولا يجتمع التقييد وعدمه فى حكم العقل.

فالمحذور الذى ذكره موجود فى جريان الأصل العقلى أيضاً ولا يختص بالإستصحاب.

بل المحذور آتٍ فى الشبهات البدويه كذلك، لوجود احتمال التناقض، اللهم إلا أن يقال بعدم احتمال التقييد العقلى فيها بل القطع بعدمه، لقبح العقاب بلا بيان.

وأما حلاً، فنقول:

أمّا من ناحيه الملاك، فلا تمانع، لأن معنى عدم الإعتبار هو عدم الملاك الواقعى.

وأما جريان الأصلين فى الطرفين _ مثلاً _ فملاكه التحفظ على الواقع، فلا تمانع.

وأما من جهه نفس الحكمين، فإن الإعتبار وعدم الإعتبار مختلفان فى المرتبه، والتضاد يشترط فيه الإتحاد الرتبى.

وأما من جهه حكم العقل، فإن الترخيص الناشئ من عدم الإعتبار تعليقى، والتقييد الذى يأتى من ناحيه العقل تنجيزى، ولا منافاه بينهما، إذ الفعلية لعدم

الترخيص معلق عند العقل على عدم الترخيص الشرعي.

و أمّا إشكال لزوم اجتماع المثليين، بالنسبة إلى نفس الحكمين، فالمفروض اختلاف المرتبه، بالنسبة إلى الملا-ك فيتحقّق هناك التأكّد، وأمّا بالنسبة إلى حكم العقل، فإنّ العقل مقيّد من ناحيتين، ولا مانع من التأكّد في التقيّد.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ لا محذور ثبوتى من جريان الأصل المحرز.

هل يلزم محذور إثباتى؟

وهل يلزم محذور إثباتى من جريانه؟

قد ذكرنا سابقاً أنّ الشيخ يرى عدم جريان الإستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، للزوم التناقض بين صدر دليله وذيله.

وأمّا الإشكال عليه: بأنّ ظاهر الدليل هو أنّ لا ينقض اليقين بالشئ بالشك فى نفس ذلك الشئ " بل ينقض بيقين آخر متعلّق به، وليس الأمر فى أطراف العلم كذلك، لأنّ اليقين المتعلّق بأحدهما غير متعلّق بكلّ واحدٍ منهما، فلا تناقض.

ففيه: إنّ الشيخ يرى عدم جواز نقض اليقين السابق بشئ بالشك، سواء كان الشك فى نفس ذلك الشئ " بخصوصه أو بعنوانٍ منطبق عليه، بل ينقض بيقينٍ آخر، سواء كان اليقين الآخر متعلّقاً به بخصوصه أو بما ينطبق عليه. وعنوان «أحدهما» ينطبق على «كلّ واحدٍ» فالتناقض موجود.

لكنّ الصحيح فى الإشكال هو المناقشه فى ثبوت الإطلاق فى «بيقينٍ آخر» بحيث يكون أعم من أن يكون بخصوصه أو بعنوانٍ أعم، وهو أوّل الكلام، لأنّ

كون المراد هو المتعلّق بخصوصه أظهر. ومع التّنزّل يأتي دور مبنى المحقق العراقي من أنّ اليقين لا- يتجاوز عن متعلّقه، فلا يتجاوز عن عنوان «الأحد» إلى الفرد، فلا انطباق، ولكنه مبنائي.

الإشكال على الكفايه

و في مصباح الاصول(1) عن صاحب الكفايه أنه لا- مانع من جريان الإستصحاب في المقام حتى على مسلك الشيخ، لأن الإستنباط تدريجي، والمجتهد لا- يكون ملتفتا إلى جميع الأطراف دفعه ليحصل له شك فعلى بالنسبه إلى الجميع، بل يجرى الإستصحاب في كلّ موردٍ غافلاً- عن غيره من الموارد، فلا- يكون جريان الإستصحاب في جميع الأطراف في عرضٍ واحدٍ ليحصل له علم إجمالي بأنّ هذا الإستصحاب أو ذاك مخالف للواقع.

ثم أشكل عليه _ تبعا للإصفيهاني _ بأنّ الإستنباط وإن كان تدريجياً والمجتهد لا يكون ملتفتا إلى جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعه، إلّا- أنّه بعد الفراغ عن استنباط الجميع وجمعها في رساله العمليه، يعلم إجمالاً بانتفاض الحاله السابقيه في بعض الموارد التي أجرى فيها الإستصحاب، فليس له الإفتاء بها. فجريان الأصل المحرز المثبت للتكليف في المقام مبنى على مسلكه من أن العلم الإجمالي بنفسه غير مانع عن جريان الإستصحاب ما لم يلزم منه مخالفه عمليه.

ص: ٣٤٦

و ذكر المحقق الإصفهاني وجها آخر للجريان حتى على مسلك الشيخ رحمه الله، ثم ناقشه.

أمّا الوجه فهو: إن الإستصحاب متقوم بفعليته اليقين والشك، بالإضافة إلى فعلية المتعلق لليقين والتكليف بأن يكون موردا للإبتلاء، ولا فعليه للتكليف في القضايا المتأخره، لعدم كونها موردا للإبتلاء الفعلي. فلا يجرى الإستصحاب فيها، و أمّا عند الإبتلاء بتلك القضايا، فقد انقضى ظرف فعلية القضايا السابقه.

و بالجمله، فعليه الإستصحاب متقومه بفعليته اليقين والشك، وفعليه المتيقن والمشكوك فيه، وهما غير متحققين في الامور التدريجيّه بالنسبه إلى القضايا اللاحقه، لعدم فعلية المتعلق فيها.

و أمّا المناقشه فهي: إنّ عدم الإبتلاء لا يستلزم أن يكون اليقين المتعلق به بلا أثر، فالمعتبر في الإستصحاب كون اليقين ذا أثر وإن لم يكن متعلقه كذلك، لكنّ اليقين هنا له أثر، لحكم العقل بلزوم حفظ أغراض المولى، سواء كان الغرض فعليًا أو ستحقق له الفعلية فيما بعد. وعليه، فالمجتهد على يقين الآن بمخالفه بعض الإستصحابات التي يجرىها في الأطراف الفعلية للواقع، فليقين أثر، فلا تجرى كلّ الإستصحابات.

الإشكال عليه

ويمكن أن يناقش: بأننا وإن كنا نقول بمؤثرية العلم الإجمالي في الامور التدريجيّه وعليه نقول بحكم العقل بلزوم حفظ أغراض المولى، لكنّ اليقين

والشكك المعترين في الإستصحاب يتعلّقان بالتكليف، فيكون المنقوض هو اليقين بالتكليف والناقض هو اليقين بالتكليف كذلك، ولهذا، فالواقعه غير المبطل بها ليست تكليفاً. والكلام فعلاً- هو بحسب أدلّه الإستصحاب لا- بحسب حكم العقل. والحاصل: وقوع الخلط بين حكم العقل ومفاد أدلّه الإستصحاب. هذا أولاً.

وثانياً: إنه لا- ريب في تقوّم الإستصحاب باليقين والشكك، ولكن جميع التكاليف فعليّه للمجتهد حتى مثل أحكام الحيض، فإنه مبطل بها من حيث الفتوى. نعم، فعليّه الإستنباط تدريجيّه، وبحثنا _ في الإنسداد _ هو بالنسبه إلى المجتهد، وقد وقع الخلط بين تكليفه وتكليف المقلّد. نعم، إنما يتمّ ما ذكر في المجتهد الذي تحصل له قوّه الإستنباط بالتدريج، مثل تحقّق الموضوعات والتكاليف.

وتلخص: جريان الأصل المثبت للتكليف المحرز وغير المحرز، بلا محذور ثبوتى أو إثباتى.

و أمّا الاصول النافيه للتكليف، فلا- تجرى مع العلم الإجمالى بوجود التكليف، غايه الأمر أنه من جهه الإنتهاء إلى المخالفه العمليه، فالاصول النافيه لا تجرى على جميع المباني. وإن كان الأصل النافى محرزاً وقد علم بمخالفه بعض الأطراف للواقع، جاء المحذور الثبوتى أو الإثباتى بالإضافة إلى لزوم المخالفه العمليه.

وأمّا القرعه

فلا مجال لها هنا، لأن مجراها هو الشبهات الموضوعيّة، وأمّا الحكميّة، فإن المرجع فيها هو الأدلّه الشرعيّه.

ص: ٣٤٨

فلا يرجع إليها، لأن الفقيه الإنفتاحى مخطىء فى نظر الإنسدادى، فىكون من رجوع العالم إلى الجاهل، غايته أنه جاهل معذور.

حاصل الكلام

إن المقدمه هذه تامه من حيث عدم جواز الرجوع إلى القرعه وفتوى الفقيه، لكن الإحتياط ساقط، والاصول المثبتة جاريه، فإذا ضمّ الإحتياط إلى الموارد المعلومه بالإجمال وانحلّ العلم الإجمالى، لم تصل النوبه إلى الظن. ولو أن الاصول المثبتة ضمت إلى الموارد المعلومه ولم يحصل الإنحلال، كان المرجع هو الإحتياط دون الظن، وليس الإحتياط حينئذٍ حرجياً.

هذا كله بناءً على عدم حجتيه خبر الواحد أو عدم انحلال العلم الكبير بالصغير.

الكشف أو الحكومه؟

لقد ثبت أن المقدمات عقيمه، لأنّ باب العلمى منفتح، وعندنا علم بصدور أخبار كثيره حامله للأحكام، والإحتياط فى مواردنا ممكن، ويضاف إلى ذلك موارد الاصول المثبتة، فإنّ انحلّ العلم الإجمالى بذلك فهو، وإلا، فالإحتياط فى البقيّه ممكن.

ثم إنّه قد وقع الكلام بينهم فى نتيجة المقدمات _ بناءً على تماميتها _ واختلفوا على قولين: فقيل: بأنها حجّيه الظن بحكم العقل، وقيل: بأنها كاشفه عن حكم الشرع بالعمل بالظن.

والحكومه _ بمعنى درك العقل وحكمه بحجّيه الظن _ يحتمل أن تكون بمعنى كون الظن واسطه فى إثبات الحكم الشرعى، وأن تكون بمعنى كونه واسطه فى إسقاط الحكم الشرعى.

ففى الحكومه احتمالان. وفى الثانى احتمالان، أحدهما: الإتيان بالمظنونات، والثانى: الإمتثال الظنى، وبين الإحتمالين عموم وخصوص مطلق، إذ

الثانى يتحقق بالإتيان بالتكاليف المظنونه والمشكوكه، والأوّل معناه الإكتفاء بالتكاليف المظنونه، والمشكوكات خارجه.

و هناك إحتمال ثالث، وهو عباره عن التبعض فى الإحتياط، بمعنى أنه مع العلم بالتكاليف وعدم إمكان الإتيان بجميعها، فإن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالقدر الميسور.

ثم إنّ العراقى قال بالحكومه، بمعنى وساطه الظنّ فى مقام ثبوت التكليف. أى: إنّ العقل يحكم بأنّ الظنّ فى هذه الحاله مثبت للتكليف.

و المحقق الخراسانى قال بالحكومه، بمعنى إكتفاء العقل فى مقام الإمتثال بالإطاعه الظنيّه، أى: إنّ الظنّ بحكم العقل حجّه فى مقام إسقاط التكليف.

والميرزا، قال بالكشف ببيان لم يسبق إليه.

رأى العراقى

أمّا المحقق العراقى فحاصل كلامه: إنّ العلم الإجمالى ليس من مقدّمات دليل الإنسداد، بل الإجماع التقديرى القائم على لزوم مراعاة الأحكام فى ظرف الإنسداد هو المقدمه، وإذ ليس العلم الإجمالى من المقدمات، فلا موجب للتبعض فى الإحتياط، بل مع وجود الإجماع تسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ثم إن هذا الإجماع يفيد إهتمام الشارع بتكاليفه، وهى بين المظنونات والمشكوكات والموهومات، لكنّ القدر المتيقن هو التكاليف المظنونه، أمّا فى الأكثر من ذلك فتجرى أصاله البراءه.

فظهر أن العقل يدرك كون الظنّ مثبتا للتكاليف المظنونه.

ص: ٣٥٢

وقد أورد عليه شيخنا بعد التسليم بما ذكره من سقوط العلم الإجمالي وغير ذلك: بأن الإجماع يكشف عن اهتمام الشارع بتكاليفه كما ذكر، وإلا لزم الخروج من الدين، وهو يكون منشأً لحكم العقل بالإحتياط، لكن المانع منه لزوم العسر والخرج واختلال النظام. إذن، يلزم الإحتياط بقدر الإمكان، فأين وساطه الظنّ بحكم العقل لثبوت الأحكام؟

لقد كانت النتيجة لزوم الإحتياط بقدر الإمكان، فكان الإجماع مفيداً لما يفيد العلم الإجمالي، فلماذا إسقاط العلم الإجمالي من المقدمته والنتيجة هي التبعيض في الإحتياط؟

رأى الميرزا

و قال الميرزا ما ملخصه:

أولاً: إن المقدمات لا تنتج الإنسداد إلا بناءً على القول بقيام الإجماع على لزوم رعايه التكاليف الشرعيه بعناوينها، وإلا فلا تتم المقدمات.

و توضيح ذلك هو: إن الموجب لسقوط الإحتياط عن المرجعيه، إما لزوم إختلال النظام والعسر والخرج، وإما الإجماع على أن الشارع يريد الإتيان بتكاليفه بعناوينها لا بالإحتياط. وإذا كان حصول النتيجة متوقفاً على القول بالإجماع المذكور، كانت النتيجة الحاصله من المقدمات مستندهً إلى الشارع بالضرورة، لأن

الطريق إلى الإتيان بالتكاليف بعناوينها قائم من قبل الشارع نفسه، و هو كون الظنّ حجّةً، وأن الشك والوهم ليسا طريقين قطعاً.

و ثانياً: إن الحكمه عباره عن درك العقل فى مقام الإمتثال، فالعقل يقول بلزوم الإمتثال الظنى عند امتناع الإمتثال العلمى بسبب الإنسداد، والإمتثال الظنى غير الإتيان بالمظنون، إذ المتحقّق عندنا هو الظن بالتكاليف، ولا يوجد عندنا ظن بانحصارها فى دائره المظنونات، والإمتثال الظنى يتحقق بالإتيان بالمظنونات والمشكوكات معاً، إذ بذلك يحصل الإمتثال وفراغ الذمّه.

فلو لم نقل بالكشف، فلا مناص من القول بلزوم الإتيان بالمشكوكات مع المظنونات، بحكم العقل.

أقول:

حاصل كلامه قدّس سرّه الإستدلال للكشف من جهه، والردّ على الحكومه من جهه اخرى.

وقد كان العمده فى الجهه الأولى دعوى قيام الإجماع على وجوب الإتيان بالتكاليف بعناوينها، وأمّا إذا كان معقده عدم جواز الرجوع إلى البراءه، فلا يتم مسلكه، لأنه حينئذٍ يمكن تماميه القول بالحكومه، لأن الحاكم بمرجعيه الظن _ بعد سقوط البراءه بالإجماع، وعدم إمكان الإحتياط، وقبح ترجيح المرجوح أى الشك على الراجح وهو الظن _ هو العقل، وحينئذٍ، للشارع أن يكتفى بهذا الحكم العقلى ولا حاجه إلى الجعل الشرعى.

لكنّ الكلام كلّه فى ثبوت الإجماع المدعى، والحقّ أنّ لا إجماع على

وجوب الإتيان بالتكاليف بعناوينها.

وأما في الجبهه الثانيه، فإنّ واقع القضيّه هو أنا نعلم بثبوت تكاليف، وهى إمّا فى المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، فإذا نظرنا فى دائره المظنونات حصل الظنّ بوجودها فيها، وإذا نظرنا فى دائره المشكوكات حصل الشكّ فى وجودها فيها، وإذا نظرنا فى دائره الموهومات، نتوهم وجودها فيها، وعلى هذا يظهر أنّ الإتيان بالمظنونات يلازم حصول الإمتثال الظنى، وقد عرفت تحقّق الظنّ بوجود التكاليف كلّها فى دائره المظنونات، وأن مقتضى درك العقل فى ظرف الإنسداد هو الإمتثال الظنى.

وتحصّل: أنّ الحق ما ذهب إليه المحقق الخراسانى من أنّ النتيجة كون الظنّ بحكم العقل حجّة فى مقام إسقاط التكاليف.

هل الحجية مطلقة أو مهملة؟

إن أسباب حصول الظنّ مختلفه، منها: الإجماع والشهره والأولويه الظنّيه، وموارد الظنّ مختلفه، من النفوس والأموال والأعراض، والظنّ ذو مراتب من حيث القوّه والضعف. فهل حجّيه الظنّ مطلقه بالنسبه إلى الأسباب والموارد والمراتب أو لا، بل فيه تفصيل؟

الكلام فى الأسباب

قد يقال: بأن السبب الموجب للظنّ إن وجد مانع شرعى عن اتّباعه

ص: ٣٥٥

كالقياس، فلا شبهه في خروج الظن الحاصل من هكذا سبب عن إطلاق المقدمات، للقطع بعدم حجّيه هذا الظن. وأمّا بالنسبه إلى ما لم يتم دليل شرعي على المنع منه، فإنّ نتيجة المقدمات هو الإطلاق من حيث الأسباب، سواء على القول بالحكومه أو الكشف. إذ على الأول: لا فرق في نظر العقل بين الظن الحاصل من هذا السبب أو من ذاك. وعلى الثاني: فقد قام الإجماع على رعايه التكليف بعناوينها. فالظن الحاصل حجّه بلا فرق بين الأسباب الموجهه لحصوله.

أقول

قد عرفت أن الإجماع المدعى على لزوم الإتيان بالتكليف بعنوانه، يلزم جعل الشارع الظنّ حجّه في ظرف الإنسداد، وأن هذا هو الأساس للقول بالكشف.

فالكاشف عن اعتبار الظن _ بناء على الكشف _ هو الدليل اللبّي وهو الإجماع، و الظن له أسباب عديده، قد أصبح بعضها متيقّنا من حيث الإعتبار دون البعض الآخر في ظرف الإنسداد، فيكون الأقل قطعي الإعتبار والباقي مشكوك فيه، فمقتضى القاعده هو الأخذ بالقدر المتيقن من الإجماع، والقول بعدم اعتبار الظن في الزائد عنه، لعمومات النهي عن اتباع الظن، ومع التنزل عن العمومات، يستصحب عدم اعتبار الظن المشكوك في اعتباره، ومع التنزل عن الإستصحاب يكون الشك في جعل الحجّيه للظنّ المشكوك في حجّيته كافيا لعدمها فيه، لأن الشك في الحجّيه مساوق للقطع بعدمها.

ص: ٣٥٦

و إذا كان الواجب هو الأخذ بالقدر المتيقن من أسباب الظن، فلا ريب أنه الظن الحاصل من خبر الثقة، لأنه الذي له اعتبار عقلائي، وليس الإجماع المنقول والشهره الفتوائيه بهذه المثابه...

على أنه إذا كان لا يفرق بين الأسباب، فلماذا لا يؤخذ بالظن الحاصل من الجفر والاسطرلاب ويؤخذ بالحاصل من الإجماع؟ ولو قيل: بأن الفارق هو القطع بعدم رضا الشارع بالعمل طبق الظن الحاصل من الجفر ونحوه. قلنا: هذا يكون في ظرف الإنفتاح، وكلامنا في الإنسداد.

فظهر مما ذكرنا: أن الأمر ليس كما قيل، بل يختلف الحال على اختلاف المباني.

فأمّا على القول بالكشف، فإن مقتضى القاعده هو الأخذ بالقدر المتيقن من الأسباب، وهو الظن الحاصل من خبر الثقة، لما ذكرنا، ولأنه يوجد بالنسبه إلى خبر الثقة ظنّان في ظرف الإنسداد، أحدهما: الظن بالحكم من جهه المقدمات، والآخر: هو الظن بالطريق من جهه كونه ثقّه. أمّا في غير الظن الحاصل من خبر الثقة، فلا يوجد إلا ظن واحد، وهو الظن بالحكم، وهذا وجه آخر لكون خبر الثقة هو القدر المتيقن.

و أمّا على القول بالحكومه، فأما بناءً على حجيه الظن في مقام الإمتثال وسقوط التكليف _ كما عليه صاحب الكفايه رحمه الله وهو المختار _ فالظاهر عدم الفرق بين الأسباب، إذ لا يوجد دليل لثبتي ليؤخذ منه بالمتيقن، بل الدليل هو درك العقل بوصول النوبه إلى الإمتثال الظني عند انسداد باب العلم والعلمي، والعقل لا يفرق حينئذ بين الأسباب، نعم، يكون دركه أو حكمه معلقاً على عدم

المنع الشرعى عن اتباع ظن كالظن القياسى.

و أما بناءً على حجيه الظنّ فى مقام إثبات التكليف _ كما عليه المحقق العراقى _ فلا فرق كذلك، لكون المنجز للتكليف _ كما ذكر _ هو الإجماع القائم على عدم جواز الرجوع إلى البراءة، لاهتمام الشارع بتكاليهه، والإهتمام ذو مراتب، وحيث أن باب العلم والعلمى منسّد، فالمرتبه الظئيه هى الباقية وتجرى البراءة فى غيرها. وحيثئذ، لا يفرّق العقل بين الأسباب الموجبه للظن، فمن أين ما حصل ثبت التكليف.

هذا كلّ بالنسبه إلى الأسباب.

الكلام فى الموارد

وأما بالنسبه إلى الموارد: فأما ما علمنا باهتمام الشارع به من الموارد، كالدماء والفروج، فلا معنى لأن تكون النتيجة مهملة، بل الواجب هو الإحتياط، سواء على مسلك الكشف والحكوم.

و أما ما لا نعلم باهتمامه بل نظنّ، فبناءً على الكشف، لا إشكال فى عدم اعتبار الظن، لوجود الظنّ بالإحتياط والحكم، وقد كان دليلنا على لزوم الإمتثال هو الإجماع، وقد عرفت لزوم الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو المورد الذى لم يجب فيه الإحتياط.

و بناءً على الحكومه، أمّا على مبنى الخراسانى، فإن العقل يدرك بكون الظن عذرا، لكن مع الظن باهتمام الشارع يظنّ بالإحتياط، فتكون النتيجة مقيدة بالمورد

الذى لا- ظن فيه باهتمام الشارع فيه. وبناءً على مبنى العراقي، فحيث أن الدليل هو الإجماع والإحتياط يقتضى خلاف الإجماع، فالقدر المتيقن هو الظن بالأحكام الواقعيه، لكن في صورته احتياط الشارع في مورد، يكون حكم العقل سقوط المشكوكات والموهومات، ويكون الظن مثبتاً للواقع وحجته وعذرا في غير مورد احتياط الشارع، لأن الإحتياط الشرعى حكمٌ يجب الإمتثال له.

و بما ذكرنا ظهر الإشكال في قول العراقي هنا على مسلكه بكون النتيجة مطلقه بحسب الموارد.

الكلام في المراتب

وأما بالنسبة إلى مراتب الظن، فعلى القول بالكشف، يكون القدر المتيقن هو الظن الأقوى فالأقوى فقط، و في غيره تجرى الاصول العمليه.

و على الحكومه، فأما على مسلك العراقي، فالكشف بعينه. وأما على مسلك الخراساني _ وهو المختار _ فالنتيجة لزوم مراعاة الظن بجميع المراتب، لأن الحكومه على هذا المسلك مبناها العلم الإجمالى بالتكاليف، وهذا يقتضى الإحتياط التام، لكن لما كانت المقدمات قد أفادت عدم إمكانه أو عدم لزومه _ كما هو المفروض _ تصل النوبه إلى الأخذ بالإحتياط الناقص، فالعقل يحكم بلزوم الإمتثال الظنى، ويلزم الإتيان بجميع أطراف المظنونات قوياً وضعيفاً.

ص: ٣٥٩

إنَّ الظنَّ في الأحكام الشرعيّه معتبر، الظن الخاصّ (1) أو الإسدادي، أمّا في المسائل الإعتقاديّه، فأقوال ستّه كما في الرسائل:

١. لا يعتبر، بل يعتبر العلم، ويعتبر كونه حاصلًا من الإستدلال.

٢. لا يعتبر إلّا العلم، ويكفي كونه تقليديًا.

٣. يكفي الظن الحاصل من الإستدلال.

٤. يكفي الظن مطلقًا.

٥. يكفي الظن إن كان حاصلًا من خبر الواحد.

٦. يكفي الظن ولو تقليديًا، والاستدلال واجب لكنّه معفو عنه.

خلاصه كلام الشيخ

إنَّ مسائل اصول الدين _ وهى التى لا يطلب فيها أولًا وبالذات إلا الإعتقاد باطنا والتدين ظاهرًا _ على قسمين:

ص: ٣٦١

١ - ١. هذا التعبير _ كما في غير واحدٍ من الكتب _ غير دقيق، لأن الأدلّه القائمّه على اعتبار بعض الظنون بالخصوص، إنما قامت على اعتبار خبر الثقة مثلًا لا على اعتبار الظنّ الحاصل منه، فالتفت.

أحدهما: ما وجب على المكلف الإعتقاد والتدين غير مشروط بحصول العلم، كالمعارف. فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب.

الثاني: ما يجب الإعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

وأما الثانى، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميه، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله، ووجوب التوقف فيه، للأخبار الكثيره الناهيه عن القول بغير علم والأمره بالتوقف...

ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين وتميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب، فى غايه الإشكال، وقد ذكر العلامة قدس سره فى الباب الحادى عشر فيما تجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوه والإمامه والمعاد أموراً لا دليل على وجوبها كذلك، مدّعياً أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربه الإسلام مستحق للعذاب الدائم. وهو فى غايه الإشكال.

نعم، يمكن أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (١) أى ليعرفون، وقوله صلوات الله عليه وآله: ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس (٢)... هو وجوب معرفه الله جلّ ذكره ومعرفه النبى ومعرفه الإمام ومعرفه ما جاء به النبى على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس، فإن حصل العلم

ص: ٣٦٢

١- ١. سورة الذاريات: الآية ٥٦.

٢- ٢. الكافي ٣ / ٢٦٤.

بشيءٍ من هذه التفاصيل اعتقد وتدبّر، وإلا توقف ولم يتدبّر بالظن لو حصل له.

ومن هنا، قد يقال: إنّ الإشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه صلوات الله عليهم أهم من الإشتغال بعلم المسائل العمليّة، بل هو المتعيّن... لكنّ الإنصاف يقتضى عدم التمكن من ذلك إلا للأوحدى من الناس... (1).

خلاصه كلام صاحب الكفايه

وكلام صاحب الكفايه فى هذا المقام على قسمين، ففى الأوّل: ذكر رأيه فى المسأله، وفى الثانى: تعرّض للرد على الشيخ. وهذا ملخّص كلامه:

هل الظنّ ويتبع فى الاصول الإعتقاديّه المطلوب فيها عمل الجوانح من الإعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والإنياد له، أو لا؟
الظاهر: لا. فإن الأمر الإعتقادى وإن انسدّ باب القطع به إلا أنّ باب الاعتقاد إجمالاً بما هو واقع، والإنياد له وتحمله، غير مسند، بخلاف العمل بالجوارح، ...

وبالجملة، لا موجب _ مع انسداد باب العلم فى الاعتقاديّات _ لترتيب الأعمال الجوانحيّه على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمّل إلا لما هو الواقع ولا ينقاد إلا له لا لما هو مظنونّه. وهذا بخلاف العمليّات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدّمات الإنسداد.

هذا هو القسم الأوّل من كلامه.

وقد وافقه الميرزا والعراقى.

ص: ٣٦٣

و كذا الإصفيهاني، لكن بيان آخر، لعدم تعقل الاعتقاد بالواقع على إجماله، فقال ما حاصله: (1).

إن الواجب في باب الامور الاعتقاديه إمّا تحصيل العلم والمعرفه، أو عقد القلب على المعلوم بما هو معلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط، أو عقد القلب على الواقع.

فإن كان الواجب هو المعرفه، وجب تحصيلها، ولا يكفي الظن.

و إن كان الواجب هو الاعتقاد بما هو معلوم بنحو الواجب المشروط، أى: يجب الاعتقاد إذا علم، أو الاعتقاد بما هو معلوم بنحو الوجوب المطلق، بأن يكون الوجوب مطلقاً والواجب مقيّداً بكونه معلوماً، فلا تصل النوبه إلى الظن كذلك، لأن المفروض أخذ «العلم» في الاعتقاد، فإن كان باب العلم منسداً سقط التكليف عنه، ولا يكون الظن حجهً له لا الخاص منه ولا المطلق.

و إن كان الواجب هو الاعتقاد بالواقع، صحّ الاعتقاد الظنّي في ظرف الإنسداد، لأن العلم غير دخيل في الواجب بل يكون طريقاً إليه، ومع فقدّه، يمكن للشّارع اعتبار الظنّ في مرحله الإمتثال.

فالحاصل: إنه إن اخذ «العلم» في متعلّق الوجوب، كان مقوماً للحكم، فإذا لم يتحقق العلم لم يقيم مقامه شيء، وإن لم يؤخذ كذلك، كان طريقاً، فيمكن حينئذٍ أن يقوم الظن مقامه في الطريقيه.

ص: ٣٦٤

و حيث يكون الواجب هو الاعتقاد بالواقع، فلا- يخلو: إمّا أن يكون بنحو الإحتياط، فإن الاعتقاد بكلا الطرفين غير معقول، لأنه يلزم منه الاعتقاد بالنقيضين. و إمّا أن يكون بنحو التخيير الشرعي، فكذلك، لأنّ الواجب هو الاعتقاد بأمرٍ معيّن. و إمّا أن يكون بنحو التخيير العقلي، فهو في المتزاحمين، وليس المقام منه. وإمّا أن يكون بنحو الفرد المرّدّد، ولا- ذات للمرّدّد ولا- وجود. وإذا بطلت جميع الشقوق تعيّن وجوب الاعتقاد بوجهه جامع، وهذه الوجهه موجوده في المظنون وغيره، فلا تصل النوبه إلى المظنون، لأنه باطل، من جهه أنا مكلفون بالاعتقاد بالواقع كما عرفت، ومن الممكن كونه في خلاف المظنون. فيتعيّن الاعتقاد بالوجهه الجامعه، لأنها القدر الميسور من الاعتقاد.

النظر في كلام الإصفهاني

ولأجل أن يتّضح كلام المحقق الخراساني، ويظهر النظر فيما أفاده المحقق الإصفهاني نقول:

إنّ ما يمكن تعقله من العناوين خمسة:

أحدها: العنوان الجامع القابل للصدّق على جميع الأفراد _ أي على الواحد والكثير على السواء _ مثل عنوان «الخبر»، وهذا العنوان مشترك ولاحكايه له عن خصوصيّه ولو إجمالاً.

والثاني: العنوان الجامع كأول مع الحكايه عن خصوصيّه، مثل: «مصدق الخبر»، فإنه غير الخبر، وهو عنوان مشترك لا بشرط في الصدق بالنسبه إلى الوحده والتعدّد، لكنه حاكٍ عن «الخبر».

ص: ٣٦٥

والثالث: العنوان الجامع المشترك المقيّد بالوحدۀ فيالصّدق، مثل: «أحد هذه الأخبار»، فإنّ كلّ واحدٍ واحدٍ من هذه الأخبار _ وليس كلّها مجتمعةً _ مصداق لهذا العنوان.

والرابع: العنوان الخاصّ الحاكي عن الخصوصيّة الخاصّة الشّخصيّة، مثل: «الخبر الحاكي عن حال زيد في مكان كذا وفي زمان كذا».

والخامس: عنوان: «ما أخبر به زيد»، فإنه عنوان لا يصدق على غير خبر زيد، غير أنّه غير متشخّص، لعدم حكايته عن خصوصيّة، فليس فيه جهه مشتركه بالمعنى الأوّل ولا-الثاني، ولا الثالث وهو العنوان الإنتزاعي. فليس فيه جهه مشتركه وهو في نفس الوقت لا يحكى عن الخصوصيّة كما في الرابع.

وما نحن فيه من قبيل الخامس.

فيجب أن يعتقد المكلف بما جاءت به الشريعة من الامور الاعتقاديّة، لكنّ ليس في هذا جهه مشتركه أو إجمال.

وهذا هو مراد المحقق صاحب الكفايه.

إشكال الكفايه على الشيخ

وتعرّض صاحب الكفايه في القسم الثاني من كلامه لمناقشه كلمات الشيخ، فقال ما ملخصه:

نعم، يجب تحصيل العلم في بعض الإعتقادات لو أمكن، من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى وصفاته، أداءً لشكر بعض نعمائه، ومعرفة

ص: ٣٦٦

أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفه الإمام على وجه صحيح، فالعقل يستقلّ بوجود معرفه النبي ووصيه لذلك ولا احتمال الضرر في تركه، ولا يجب عقلاً معرفه غير ما ذكر إلا ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفه الإمام على وجه آخر غير صحيح أو أمر آخر ممّا دلّ الشرع على وجوب معرفته.

وما لا- دلالة على وجوب معرفته بالخصوص _ لا- من العقل ولا من النقل _ كان أصاله البراءه من وجوب معرفته محكمه، ولا دلالة لمثل قوله تعالى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ» الآية، ولا لقوله: «وما أعلم شيئاً بعد المعرفه أفضل من هذه الصلوات الخمس»، ولا لما دلّ على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات، على وجوب معرفته بالعموم...

ثم إنه لا يجوز الإكتفاء بالظن فيما تجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حيث أنه ليس بمعرفه قطعاً، بل لا بدّ من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصورٍ لغفله أو لغموضه المطلب مع قلّه الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير...

والمراد من المجاهده في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (١) هو المجاهده مع النفس...

ثم لا استقلال للعقل بوجود تحصيل الظنّ مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه...

ص: ٣٦٧

وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه فيما تجب معرفته مع الإمكان شرعا، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه أيضا... (١)

النظر في الإشكالات

وتكلم شيخنا دام بقاءه على إشكالات المحقق الخراساني على الشيخ فقال ما حاصله:

أما الآية المباركة، فقد فسّر الشيخ «ليعبدون» بقوله: «أى ليعرفون»، وقال في الكفاية أن المراد هو خصوص عبادة الله ومعرفته.

لكنّ هذا التفسير الذي توافقا عليه لا مستند له في التفاسير — كالصافي (٢) وغيره — إلا روايه مرسله، وحينئذٍ فإن مقتضى القاعده الأخذ بظاهر الآية المباركة وأن الغايه من الخلقه هي العباده لله وحده لا شريك له. نعم، العباده فرع المعرفه له، وهي إنما تتحقق بمعرفه رسوله وأوصياء رسوله عليهم السلام، فهي تدلّ على وجوب معرفتهم بالدّلاله الإلتراميّه.

وأما إشكاله على الاستدلال بالحديث النبوي، بأنه بصدد بيان فضيله الصلوات لا بيان حكم المعرفه، فلا اطلاق فيه، فوارد.

وأما إشكاله على الاستدلال بآيه النفر، بأنها بصدد بيان الطريق المتوسّل به إلى التفقه الواجب لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته. ففيه: إذا كانت دالّة على وجوب

ص: ٣٦٨

١-١. كفاية الأصول: ٣٢٩ _ ٣٣١.

٢-٢. تفسير الصافي ٥ / ٧٥.

التّفَر، فهى دالّه على وجوب الغايه من النفر. وأيضاً، فقد رتّب على المعرفه والتّفقّه إنذار القوم، ولا يعقل وجوب الإنذار وعدم وجوب مقدّمته وهو المعرفه والتّفقّه، كما أنّ وجوب الحذر يستلزم وجوب الإنذار. وعلى الجملة، فالآيه فى مقام البيان من جميع الجهات المذكوره.

وأما إشكاله على الاستدلال بما دلّ على وجوب طلب العلم بأنه بصدد الحثّ على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به. ففيه: إنّ العلم من الامور ذات الإضاافه، فلّمّا أمر بطلب العلم ولم يذكر المتعلّق دلّ على الإطلاق لا محاله. لا يقال:

حمل هذه الأدلّه على الإطلاق يستلزم تخصيص الأكثر، لعدم وجوب تعلّم أكثر العلوم. لأننا نقول: إنه بالنظر إلى صدور هذه الروايات من الشّارع، يكون مقام الشارعيّه، وكذا ما ورد عنه من أنّ العلوم ثلاثه: آيه محكمه وفريضه عادله وسنّه قائمه (١) قرينه على أنّ ما عدا ذلك من العلوم خارج تخصّصاً.

إشكال المحقق الإصفهاني على الاستدلال بوجوب شكر المنعم

ثم إنّ المحقق الإصفهاني (٢) أشكل على استدلال صاحب الكفايه بحكم العقل بلزوم شكر المنعم لوجوب المعرفه بوجوه ثلاثه، وقد أفاد قبل ذكرها فائدة جليله وهى: إنّ الشكر وسائر مقامات الدين لها مراتب ثلاثه: علمٌ وحالٌ وعملٌ، فمعرفه المنعم من الأوّل، والتخصّص له قلباً من الثانى، وصرف النعمه فيما خلقت

ص: ٣٦٩

١-١. وسائل الشيعه ١٧ / ٣٢٧، الباب ١٠٥ من أبواب ما يكتسب به الرقم ٦.

٢-٢. نهايه الدرايه ٣ / ٤٠٨.

لأجله بأداء ما هو وظيفه السمع والبصر واللسان من الثالث. فمعرفة المنعم من أفضل مراتب شكر النعمة.

وأما الإشكالات، فهي:

الأول: إن هذه المعرفة ليس مصداقا لهذه المرتبة من الشكر، بل ما هو مصداقه معرفة المنعم بما هو منعم لا بذاته، لأنّ الحيثية التعليلية _ وهي المنعمية لوجوب الشكر _ حيثية تقيديّة له، كما في جميع الأحكام العقلية، فلا تجب معرفة الذات لإنعامه نفسا، بل مرجعه إلى معرفة الذات مقدّمة لمعرفته بالمنعمية، مع أنّ المقصود إثبات وجوب المعرفة لنفسها.

توضيحه:

إنّ الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية _ سواء النظرية، مثل قولنا: توقّف الشيء " على نفسه محال، والعملية، مثل: ضرب اليتيم لا للتأديب قبيح _ حيثيات تقيديّة، ومعنى ذلك: كون العله موضوعا للحكم، فتوقّف الشيء " على نفسه محال، لماذا؟ لأنه دور، فترجع القضية إلى: الدور محال. وضرب اليتيم لا للتأديب قبيح، لماذا؟ لأنه ظلم، فترجع القضية إلى: الظلم قبيح. فكانت العله هي الموضوع للحكم العقلي. هذه هي الكبرى.

وفيما نحن فيه: يقول هذا المحقق: إنّ حكم العقل بوجوب شكر المنعم من الأحكام العقلية العملية، فهو في الحقيقة: شكر المنعم واجب لإنعامه، فالحكم وهو الشكر مترتب على المنعمية، أي: شكر المنعم من حيث أنه منعم واجب، لكنّ المدعى في المقام وجوب معرفة ذات الباري تعالى.

ص: ٣٧٠

لا يقال: هذا إنما يتم في غير الباري، حيث أن الصفات فيه زائده على الذات، لا في الباري الذي صفاته عين ذاته.

قلت: هذه غفلة، لأن الصفات الذاتية عين الذات المقدسه، والمنعميه من صفات الفعل لا الذات.

والثاني: إن أصل وجوب الشكر عقلاً بحيث يستحق العقاب على تركه، لا يثبت إلا بإدخاله تحت قاعده التحسين والتقبيح العقلين، ومن البين عند التأمل أن شكر المنعم _ علماً وحالاً وعملاً _ وإن كان تعظيماً للمنعم وإحساناً إليه، إلا أنه لا يثبت به إلا مجرد الحسن واستحقاق المدح على فعله بمراتبه، وليس ترك كل تعظيم وإحسانٍ قبيحاً إلا إذا كان ظلماً من حيث كونه كفراناً، وليس ترك كل إحسانٍ ولا ترك الإحسان إلى المحسن ظلماً عليه.

توضيحه:

إن العدل حسنٌ والظلم قبيح، ولكن ليس ترك العدل قبيحاً وترك الظلم حسناً، فالإستدلال بوجوب شكر المنعم لوجوب معرفه الباري عقيماً، إلا إذا انتهى ترك الشكر إلى الكفران.

والثالث: إن الإستناد في تحصيل معرفه إلى وجوب شكر المنعم عقلاً، إنما يجدي بعد الفراغ عن انتهاء النعمه إلى مبدأ موجود، ليتحقق موضوع شكر المنعم ليجب عقلاً، فهو إنما يفيد في معرفته من حيث كفيته وجوده وصفاته لا في التصديق بوجوده.

توضيحه:

قد تقرّر أن القضية _ سواء العقلية أو الشرعية _ لا تتكفل وجود الموضوع،

ص: ٣٧١

بل لابد من وجوده وثبوته ثم ترتب الحكم عليه في القضية، فلمّا نقول: شكر المنعم واجب، يتوقف ترتب الحكم _ وهو الوجوب _ على وجود البارى عزوجل وثبوت منعميته، ولولا ذلك لما ترتب الحكم.

هذه هي إشكالات المحقق الإصفهاني على كلام الكفايه.

النظر في الإشكالات

وللنظر فيما أفاده هذا المحقق مجال كبير، ولنقدّم لذلك مقدّمه قد توافق عليها الكلّ، وهي: إنّ جميع الأحكام العقلية النظرية ترجع إلى قضيه: استحاله اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وحتى قضيه استحاله اجتماع الضدين وارتفاعهما ترجع إليها، لأنّ وجود كلّ ضدّ ملازم لعدم الضدّ الآخر. وإنّ جميع الأحكام العقلية العمليه ترجع إلى قضيه: العدل حسن والظلم قبيح، ولذا لما يقال: شكر المنعم واجب يقع السؤال: لم؟ الجواب: لأنه عدلٌ. وكذا لما يقال: كفر المنعم قبيح. ويكون الجواب: لأنه ظلمٌ،

فما لم يكن شكر المنعم مصداقاً للعدل لم يحكم عليه بالحسن، وما لم يكن كفر المنعم ظلماً لم يحكم عليه بالقبح، لأنّ كلّ ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات.

وعلى هذا، فإنّ شكر المنعم من حيث أنه منعم مرتبه من العدل، وإن كان شكره لذاته مرتبه أعلى، لأنه في هذه الصوره لا يرى إلا ذات المنعم، بخلاف الصوره الاولى فإنه يرى نفسه أيضاً، ومن هنا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام:

إِنَّ قوما عبدوا الله رغبةً فتلك عباده التجار، وَإِنَّ قوما عبدوا الله دهباً فتلك عباده العبيد، وَإِنَّ قوما عبدوا الله شكراً فتلك عباده الأحرار. (١) وعنه أيضاً أنه قال: ما عبدتك شوقاً إلى ثوابك ولا خوفاً من عقابك، بل وجدتكَ أهلاً للعبادة فعبدتك. (٢) إِنَّ العبد إذا عبد الله وذكره وشكره من دون لحاظ نفسه، فَإِنَّ ذلك يكون أعلى مرتبة مما إذا لحظ نفسه أيضاً، ومن هنا كان سيدنا الجد رحمة الله يقول: إن أفضل الأذكار هو «لا إله إلا الله» لعدم لحاظ شيءٍ فيه بخلاف «الحمد لله» و«أستغفر الله» ونحو ذلك، فَإِنَّ هناك حامداً ومستغفراً... ولكن لا ينكر أن هذه الأذكار أيضاً لها مرتبة من العدل، ولذا تكون مورداً للمدح ويحكم عليها بالحسن.

وهذا جواب الإشكال الأول.

ومنه يظهر جواب الشانئ، لأنَّ العدل هو: إعطاء كلِّ ذي حقِّ حقه، _ كما أنَّ الحكمة: وضع كلِّ شيءٍ في موضعه _، فيكون الظلم منع ذي الحقِّ حقه، وعليه، فَإِنَّ ترك العدل ظلم، وإذا كان ظلماً، فَإِنَّ كلَّ ظلم قبيح.

وعلى ما ذكر، لا مجال لأن يقال بأنه وإن كان شكر النعم واجباً، فَإِنَّ ترك الشكر ليس بكفر.

على أنَّ للنعمه وشكر النعمه درجات، والذي يقصده الأعظم المحققون كالأخراسانى والعراقى وغيرهما من هذا الإستدلال هو شكر المنعم بالذات على الممكن الفقير المحتاج بالذات، إذن، لابد من لحاظ المنعم والمنعم والنعمه،

ص: ٣٧٣

١-١. نهج البلاغه: ٤٤٩، باب المختار من حكمه عليه السلام ومواعظه، الرقم: ٢٢٩.

٢-٢. عوالى اللئالى ١ / ٤٠٤: الرقم ٦٣.

وبذلك لا يبقى أدنى ريب في وجوب الشكر، ويشهد بذلك كثره التأكيد على الشكر في الكتاب والسنة والإهتمام به والذم الشديد على تركه فيهما.

ويزداد المطلب وضوحاً بما إذا فرضنا إنساناً فاقداً لكل شيء، فلا ملبس ولا مأكلاً ولا مسكن له، بل يعيش في مزبله تنته، وقد ابتلى بأنواع الأسقام، فجاء رجل وأخرجه من ذلك المكان، وأخذه إلى الطبيب المعالج، وألبسه أوفر الثياب، وقدم له أطيب الأَطعمه، وأجلسه على كرسي السلطنة، فهل يجوز العقل أن لا يسأل هذا الشخص عن الرجل الذي أحسن إليه هذا الإحسان وأن لا يشكره على ذلك؟

إن الذي فعله الله سبحانه بالإنسان أعلى وأعظم من ذلك، يقول عزوجل «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ...» (١) ويقول: «قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ...» (٢)

فهكذا خلق الله العلي العظيم السبوح القدوس هذا الإنسان، ثم خاطبه بقوله عز من قائل: «سَيَخْرُ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (٣)...

فالقول بوجوب شكر المنعم هذا معناه، وهل الشكر في قوله سبحانه «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (٤) هو الشكر المستحب؟

ص: ٣٧٤

١-١. سورة الطارق: الآية ٦.

٢-٢. سورة عبس: الآية ١٨ _ ١٩.

٣-٣. سورة الجاثية: الآية ١٣.

٤-٤. سورة الإنسان: الآية ٢.

هذا، وقد ذكر المحقق الإصفهاني برهانا لوجوب المعرفة فقال:

لنا طريق برهاني إلى وجوب تحصيل معرفته تعالى، وهو أنّ كلّ عاقلٍ بالفطره السليمه يعلم بأنه ممكن حادث معلول لمن لم يكن مثله في الإمكان والحدوث، والشرايع الإلهية ما جاءت للتصديق بوجود المبدء والعلّة، بل لنفى الشّرك في المعبود، ولذا كان أوّل كلمه أمر بها النبي صلى الله عليه وآله شهاده أن لا إله إلا الله، وهى أنه لا معبود إلا الله، مع اعتراف المشركين بأنه تعالى خالق السموات والأرضين كما نطق به الكتاب المبين، حيث قال عزّ اسمه: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»^(١) إلى غير ذلك من الآيات.

ومن البين بعد التصديق بوجود المبدء، أن النفس فى حدّ ذاتها قوّه محضه على إدراك المعقولات التى هى كمالها، وأشرف الكمالات النفسانية معرفه المبدء بذاته وصفاته وأفعاله بالمقدار الممكن، فإن شرف كلّ علم وعقل بشرف معلومه ومعقوله، وأفضل موجود وأكملة المبدء.

فمعرفة المبدء أشرف كمال وفضيله للنفس، وبها نورانيّتها وبها حياتها، كما أنه بعدم المعرفة أو بها يضادّها ظلماتيها وموتها، والقرب الحاصل للجوهر النفساني من المبدء صيرورته وجودا إضافيا نوريا للمبدء، خصوصا إذا كان بنحو الشهود الرّوحى، وبالأخص إذا فنى فى مقام الإستغراق فى الله الموجب لبقائه بالله تعالى.

ص: ٣٧٥

فهذه المرتبه عين السَّعاده والابتهاج بشهود المبدأ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النور والتَّخلد في عالم الطَّبيع والحرمان عن ينبوع الحياه. وبقية الكلام في محلّه. (١)

المناقشه فيه

ولكنَّ هذا البرهان يفيد وجوب تحصيل جميع العلوم الدينيّه على المكلفين، وهذا يستلزم اختلال النّظام، هذا نقضا. وأمّا حلًّا، فإنه لا دليل على وجوب تحصيل الأشرف.

والإشكال الثالث أيضا مندفع، لأنّ التصديق بوجود المنعم من مراتب شكر المنعم، وقد تقدّم نصّ كلام المحقق الإصفهاني في ذلك.

وهذا تمام الكلام على الاستدلال بوجوب شكر المنعم لوجوب معرفه.

الإستدلال لوجوب معرفه باحتمال الضّرر في الترك

وقال في الكفايه:

ولاحتمال الضّرر في تركه (٢)

وتوضيحه:

أنا نحتمل وجود المبدأ، ونفي هذا الإحتمال غير ممكن، لأنّه يتوقّف على

ص: ٣٧٦

١- ١. نهاية الدرايه ٣ / ٤١٤ _ ٤١٥.

٢- ٢. كفايه الأصول: ٣٣٠.

الإحاطة بالوجود بتمامه والوصول إلى عدم وجود المبدء، والإحاطة غير ممكنة أولاً. وغير واقعته ثانياً. على أنه لو فرض، فليس له أن ينفي وإنما يقول لا أعلم.

ثم إن احتمال وجود المبدء، يستتبع احتمال المؤاخذة على عدم العلم بأحكامه والإمتثال لها، ودفع هذا العقاب المحتمل لازم عقلاً، فتجب معرفته عقلاً.

لكن وجوب معرفته عقلاً بهذا البرهان ليس نفسياً، وإنما لدفع العقاب المحتمل.

إشكال المحقق الإصفهاني

فقال المحقق الإصفهاني في الشرح: إما عطف على قوله: «لذلك» فيكون تعليلاً لخصوص معرفه النبي والوصى عليهما السلام، كما هو أقرب الوجهين. أو عطف على قوله: «أداءً لشكر بعض نعمائه...» فيكون تعليلاً لتحصيل المعرفة مطلقاً، كما هو أبعد الوجهين، وإن كان صريح تعليقه الأنيقه على الرسائل هو الثاني.

والمراد بالضرر، إن كان زوال النعمه وشبهه، كما علل به وجوب الشكر في كلماتهم، فهو في حد ذاته لا يستلزم العقاب، بل غايه الضرر المترقب منه زوال النعمه وشبهه.

وإن كان المراد من الضرر المحتمل في ترك تحصيل المعرفة هو العقاب، فالعقل يستقل بدفعه.

لكنك عرفت في هذا المبحث وفي المباحث المتقدمه: أن لا- بعث من العقل نحو تركه ودفعه، ولا يندرج مثله تحت قاعده التحسين والتقيح العقليين.

نعم، كلّ ذى شعور بالجبله والطبع لا- يقدم على العقاب _ مقطوعا كان أو محتملاً- _ ومثله يكفى فى دعوته نحو تحصيل المعرفة. (١)

الجواب عنه

ويمكن الجواب عنه:

أولاً: إنّ الغرض إثبات وجوب تحصيل المعرفة، فليكن عن طريق الجبله، فإنه إن لم يكن أقوى من طريق العقل فليس بأضعف منه.

وثانياً: إنه لا منافاه بين الجبله وحكم العقل، أما كون المعرفة فطريه، فلا كلام فيه، قال تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (٢) وأما عقلاً، فقد ذكر المحقق الإصفهاني برهانا عقلياً، وقد تقدّم نصّ كلامه.

وليت هذا المحقق استحضر كلام الإمام عليه السلام مع الزنديق حول وجود الصيانع، إذ قال له: إن كان الحكم قولنا نجونا وهلكتم... (٣)

وعلى الجملة، فإنّ الضرر المحتمل هنا هو العقاب الشديد، وما من عاقل إلا ويقول بلزوم دفع هذا الضرر.

فهذا البرهان تام إلا أنه لا يفيد الوجوب النفسى للمعرفة.

ص: ٣٧٨

١- ١. نهاية الدرايه ٣ / ٤١٢.

٢- ٢. سوره الروم: الآيه ٣٠.

٣- ٣. الكافي ١ / ٧٨، باب حدوث العالم من كتاب التوحيد.

وأما قول صاحب الكفايه: «... ومعرفه أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفه الإمام علي وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجوب معرفه النبي ووصيه لذلك... ولا يجب عقلاً معرفه غير ما ذكر إلا ما وجب شرعا معرفته، كمعرفه الإمام علي وجه آخر غير صحيح...»

فقد أوضحه في الحاشيه، إذ كتب علي «علي وجه صحيح»: وهو كون الإمامه كالنبوه منصبا إلهيا يحتاج إلى تعيينه تعالى ونصبه، لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وهو الوجه الآخر.

أقول:

قد ذكرنا في بحوثنا في الإمامه: أنّ الذي عليه أصحابنا هو كون الإمامه كالنبوه منصبا إلهيا، وأنّ جماعه من أكابر العامه كالقاضي البيضاوي قد تبعونا على ذلك، وأوردنا هناك الأدله عليه من العقل والنقل بالتفصيل، وأبطلنا الوجه الآخر الذي عليه جمهور العامه القائلين بأنّ نصب الإمام بيد الناس وأنّ الإمامه من الفروع لا من الاصول.

إلا أن الكلام هنا في وجه القول بوجوب معرفتهم، والذي نصّ عليه شيخنا دام بقاءه أنّ كون النبي والوصي عليهما السلام وسائط النعم الإلهيه لا يكفي للإستدلال على وجوب معرفتهم بقاعده وجوب شكر المنعم، لأن المنعم الحقيقي هو الله عزوجلّ، ومعرفه النعمه تصورا وتصديقا تلازم معرفه المنعم كذلك، لأنّ «النعمه» حقيقه ذات إضافه، ولا يتحقّق هذا المفهوم تصورا وتصديقا إلا بالمنعم

والمنعم، وهذا بديهي بالنسبه إلى معرفه الله عند كل إنسان وإن كان فى أدنى مراتب التمييز والإلتفات إلى وجود الكمالات الموجوده عنده، والتى يعلم بالقطع واليقين أنها ممّن هو ليس مثله فى الإمكان، وحينئذ يكون بصدد الشكر له بحكم عقله.

أمّا بالنسبه إلى النبى والوصى، فليس الأمر كذلك، لأنهم وسائط، فيحتاج إلى إثبات كونهم وسائط، وأنه كما يجب معرفه المنعم كذلك يجب معرفه الواسطه، وقاعده وجوب شكر المنعم غير وافيه بذلك.

أقول:

صحيح أن النبى والوصى مخلوقان للمنعم الحقيقى، وكل ما عندهم من نعمه فمن الله، لكننا قد استظهرنا من الأدله أنهم ليسوا مجرد وسائط، بل إن الله يعطيهم النعم على وجه التملك، وما يعطونه للغير ويوصلونه إليه فهو من ملكهم. ولكن لا مجال لتفصيل المطلب هنا.

ثم ذكر الاستاذ تماميه الإستدلال لوجوب معرفتهم بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ لا ريب فى دخاله معرفتهم فى معرفه غرض البارى من الخلقه، على ما تقدّم.

وكذلك يتم الإستدلال على ذلك بكونهم عليهم السلام العله الغائيه من الخلقه، فيصدق عليهم عنوان «المنعم» من هذا الحيث، وهذا معنى «يمنه رزق الورى و بوجوده ثبتت الأرض والسماء»^(١) فيجب الشكر لهم بحكم العقل بوجوب شكر النعم.

ص: ٣٨٠

وقد وقع الكلام بين الأعلام فى معنى «العلم» و«الاعتقاد».

قال المحقق الخراسانى فى المراد من اصول الدين: المراد بها ما يقابل الفروع، وهى التى لا يطالب فيها أولاً وبالذات إلا العمل وإنّ وجب الإعتقاد بها باطنا... ثم اعلم: إن المطلوب فى تلك المسائل الاصولية باطنا أو المرغوب فيها قلبا، ليس هو مجرد العلم بها، بل لابدّ من عقد القلب عليها والالتزام بها والتسليم لها، غير جاحدٍ إيّاها بعد استيقانها، وإلا لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم، كما قال الله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»، بناءً على أنّ الظاهر أنه ليس المراد الجحد والإنكار باللسان بل عن إنكار قلبى وعناد باطنى، أو خصوص ذلك ولو لم يكن باللسان. هذا ما يعتبر فيها من فعل القلب... (١)

والظاهر من كلام الكفايه أيضا، هو التغاير، وانفكاك أحدهما عن الآخر. واستدلّ لذلك بوجه:

ص: ٣٨١

الأول: الوجدان. استدل به جماعه منهم المشكيني.

و الثاني: إنه إن كان الاعتقاد علما يلزم أن يكون الكفار والمعاندون معتقدين، لأنهم علماء، مع أنهم كفار وليسوا بمؤمنين.

والثالث: قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ».

وقيل: العلم هو الاعتقاد.

وقيل: العلم صفة، والاعتقاد فعل نوري وجودي لا يقبل الإنفكاك عن العلم بل هما متلازمان.

والعلم عند بعضهم من مقوله الإضافه، وعند آخرين من مقوله الكيف، وعند ثالث من مقوله الإنفعال، وعند أصحاب الحكمة المتعاليه هو «الوجود» مصداقا، فيكون الإختلاف بين العلم والوجود مفهوميًا. واختاره المحقق الإصفهاني، ففي الوجود العلمى يكون العلم صورةً للنفس، والاعتقاد أمر وجودي صادر من النفس، وقد عبّر عنه الإصفهاني بأنه فعل نوري وجودي للنفس.

قال شيخنا: وهذا الرأى الأخير أدقّ الأنظار، وتوضيحه:

إنّ حقيقه العلم هو الحضور، وهو ينقسم إلى الحضور المقيّد وهو التصديق والحضور الساذج وهو تصوّر، قال رحمه الله: «فإن صورته هذا ذلك فقط تصوّر محض، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها». وحاصله: إن العلم التصديقي لا ينفكّ عن الاعتقاد بل منهما تلازم: «فما من علم تصديقي إلّا ومعه إقرار النفس بأن هذا ذاك».

والعلم تاره: فعلى، وأخرى: إنفعالى _ بمعنى تأثر النفس من الخارج _

والأول مطابق دائما مع وجوه الخارجى، بخلاف الثانى. قال: «فَعقد القلب وإن كان ربط الشئ بالقلب بربط وجود نورى زياده على الربط العلمى الذى بلحاظه يطلق الإعتقاد على العلم الإنفعالى، بل هذا علم فعلى من منشآت النفس، ووجوده الواقعى عين وجوده العلمى، دون المعلوم بالعلم الإنفعالى، فإن وجوده الواقعى غير وجوده العلمى، إلا إن الإشكال فيه من حيث هذا المعنى من الإقرار النفسانى والعقد القلبى لازم دائمى للعلم التصديقى المقابل للتصوّر، فكّل علم تصديقى ملزوم لهذا الفعل القلبى، فما معنى اعتباره زياده على العلم التصديقى؟ وقد بيّنا ملازمته فى مبحث الطلب والإرادة.

وإذ ظهر الفرق بين العلم التصوّرى والعلم التصديقى، فإذا أردنا أن نجعل «الإيمان» فى مقابل «الإعتقاد» فلا بد من كون الاول أسما اعتباريا تشريعيًا، لكنّ كلّ امر اعتبارى فلا بدّ من رجوعه إلى الذاتى، لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، وقد وجدنا أنّ التصديق ذاتا لا ينفكّ عن الإعتقاد. نعم، ليس هو بل يلازمه.

ثمّ إنه أجب عن شبهه أنّه: كيف يكون الكافر كافرا مع أنه معتقد ومتيقن؟ بوجهين:

أحدهما: أنّ الوهم لسلطنه على العقل يزيل الإعتقاد وآثاره، وهذا معنى الآيه المباركه.

والثانى: أن الجحود كان باللسان، والإستيقان كان فى النفس، والذى دعاهم إلى الجحود هو العناد، ولا أثر لهذا الإستيقان لكونه مقارنا مع العناد، فهم كفره.

وقد سبق أن «الإيمان» هيئه نورانيه راسخه فى النفس، بحيث تكون نسبه النفس إليها نسبه الهيولى إلى الصوره الماديه، وإذا تحقّق هذا المعنى

استحق الإنسان الثواب والجنه، وفي مقابلها الهيئه الظلمانيه التي يستحق بها العقاب والنار.

وتلك «الهيئه» تاره: تحصيل من التقليد، وحينئذ ليس الصدر منشرحاً للإسلام، فهذه مرتبه من الإيمان، واخرى: تحصيل من التحقيق والبرهان، وهذه مرتبه ثانيه، ولذا لا يطلق «العارف» على «المقلد». وثالثه: تحصيل بمكاشفات ومشاهدات بالإضافة إلى المرتبه الثانيه. ورابعه: يستغرق الشخص في عظمه من آمن به. وهذه المرتبه أيضا لها مراتب، فالمرتبه الثانيه «علم اليقين» وبعدها «عين اليقين» ومرتبه الفناء «حق اليقين».

هذه خلاصه مطالب المحقق الإصفهاني قدس سره.

وأقول:

إنه تعرّض إلى هذه المطالب في ثلاثه مواضع: في هذا المقام، وفي مبحث الموافقه الإلزاميه، وفي مبحث الطلب والإراداه. وقد وجدنا كلماته متناقضه بأشدّ التناقض، فقال هنا: «فإن صورته هذا ذاك فقط تصور محض، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها بوجوب كون تلك الصوره الإدراكيه الملزومه له علما تصديقيًا. وعليه، فما من علم تصديقي إلاّ ومعه إقرار النفس بأنّ هذا ذاك، فالإلتزام بعقد القلب والإلتزام النفساني زياده على العلم واليقين في باب الإيمان، لئلا يلزم محذور الإلتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القرآن الكريم لايجدى شيئًا...». فإذن، يوجد يقين ملازم مع الإقرار حتى عند الكفار «لما مرّ من أنّ الإرتباط بالربط العلمى يصحح صدق عقد

ص: ٣٨٤

القلب عليه» قال: «ويمكن أن يقال في دفع الشبهه أيضا: بأن المراد من الجحود هو الجحود لسانا، لكنه باعتبار انبعائه إلى رذيله باطنيه، وهي معاندته للحق ومعاداته للرسول صلى الله عليه وآله وسلم تحفظا على الجاه واستكبارا على الله وعلى الرسول، ومن الواضح أن المعاند للحق باطنا والمعادي للرسول قلبا، محتجب عن الحق وعن نور الإيمان، فإن الإيمان بالبعض والكفر ببعض كالكفر المطلق، فكفر الجاحد غير مستند إلى عدم تصديقه جنانا، لمامر من ملازمته للعلم واليقين، ولا لعدم عقد القلب فرضا وبناء لعدم الإهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقيقه وربطه واقعا بما اعتقد به، بل لمعاندته قلبا مع الحق ومعاداته باطنا مع الرسول، وهما موجبان للكفر والإحتجاب عن الحق وعن الرسول. هذا قليل من كثير مما ينبغي بيانه. والله المستعان».(١)

وقال في الطلب والإيراده بعد نقل كلام عن صدر المتألهين «فإن عقد القلب على شيء غير اليقين. قال تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» فالإقرار والجحود النفسيان أمر معقول يشهد به الوجدان، وإلا لزم الإلتزام بإيمان الكفار الموقنين بالتوحيد والنبوه، أو جعل الإيمان الذي هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار باللسان».(٢)

وقال في الموافقه الإلتزاميه: «إن الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري، والوجود في قبال المقولات، وهذا الفعل قائم بالنفس قياما صدوريا، فهو من

ص: ٣٨٥

١-١. نهاية الدرايه ٣ / ١٥٤.

٢-٢. المصدر ١ / ١١٢.

العلوم الفعليه دون الإنفعاليه، ونسبه النفس إليه بالتأثير والإيجاد. وبالجملة، الأفعال القلبيّه أمور يساعدها الوجدان، فإن الإنسان كثيرا ما يعلم بأهليّته المنصوب من قبل من له النصب، لكنه لا ينقاد له قلبا ولا يقَرّ به باطنا، لخباثه نفسه أو لجهه اخرى، وإن كان فى مقام العمل يتحرك بحركته خوفا من سوطه وسطوته. وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبه إلى نبيّنا صلّى الله عليه وآله، حيث أنهم كانوا عالَمين بحقيّته كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلبا ولا مقرّين به باطنا، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقى نفس العلم التصديقى لزم أن يكونوا مؤمنين به حقيقه، أو جعل الإيمان الذى هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار اللسانى. وكلاهما ممّا لا يمكن الإلتزام به فافهم جيدا». (١)

وأما جوابه قدّس سرّه عن الشبهه فغير واف.

قال: الوهم يزيل أثر اليقين بل اليقين،

قلت: الوهم لا يزيل اليقين، فإن صاحب الوهم الغالب الجالس عند الميت يخاف منه لغبه سلطان الوهم، ولكن إذا سئل أظهر يقينه بموته، وأنه لا يعود حيّا عادةً، فاليقين لا يزيله الوهم، نعم يزيل أثره كما ذكر، فالكفار مؤمنون لكن غلبه الوهم ونحو ذلك أزالَت أثر الإيمان وهو الإقرار باللسان، وحيث لم يقروا ولم يرتبوا الأثر على إيمانهم فهم كفرون، قال الله تعالى: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» فهم مع معرفتهم كفرون، بل هم بحسب الآيه المباركه _ كفره حتى قبل غلبه الوهم على معرفتهم ويقينهم.

ص: ٣٨٦

فالصحيح في فهم المطلب _ وهو هل الإيمان نفس المعرفة أو بينهما مغايره _ هو النظر في الآيات والروايات، فإنها تدل على أن الإيمان متقوم بالإضافة إلى المعرفة بشئ آخر. قال تعالى: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» (١) وقال: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (٢) قال: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (٣) وقال: «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (٤)

و يعتبر في الإيمان الطاعة والتسليم للرسول. قال تعالى: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (٥)

فظهر: إن الإيمان هو الاعتقاد مع الإطاعة والإخلاص والتسليم لله ورسوله.

و في الخبر: سألته عن قول الله عز وجل «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» قال: هو الإيمان.

ص: ٣٨٧

١- ١. سورة آل عمران: الآية ٦٨.

٢- ٢. سورة النساء: الآية ١٤٦.

٣- ٣. سورة التوبة: الآية ٧١.

٤- ٤. سورة الحديد: الآية ١٩.

٥- ٥. سورة النساء: الآية ٦٥.

قال الرّواى: سألته عن قول الله عزّوجلّ «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ». قال:

قال: هو الإيمان. (١)

فليس المعرفة وحدها سكينه وروحا من الله.

و تلخص:

إن الإيمان مركّب من المعرفة والتصديق والتسليم.

والعلم غير الاعتقاد، وأحدهما ينفك عن الآخر كما قال المحقّق الخراسانى.

والحاصل:

إنّ «الإيمان» هو «المعرفة» التى «عقد القلب» عليها، ويدلّ على اعتبار عقد القلب على المعرفة قوله تعالى «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا...» بناءً على قولهم بأن «الجحد» فيها هو الجحد القلبى. لكنّ الجحود فى اللغة: إثبات ما فى القلب نفيه ونفى ما فى القلب إثباته. (٢)

وفى الكافى فى روايه، قسّم الكفر فيها إلى وجوه، ومنها: الكفر الجحودى، وهو على قسمين: كفر الذين هم فى ريبٍ وشك، ينفون وجود الصانع. وكفر آخر استدللّ له الإمام بالآيه.

ولا دلالة فى الخبر على قولهم: بأنّ المراد من الجحد فيها هو الجحود القلبى، ففى الاستدلال بالآيه لما ذكر نظر.

ص: ٣٨٨

١-١. الكافى ٢ / ١٥، باب فى أنّ السكينه هياالإيمان، الرقم ١.

٢-٢. مفردات ألفاظ القرآن: ١٨٧.

١. حکم الجاهل بما يجب معرفته؟

إن كان جهله عن تقصير فهو معاقب، وإن كان عن قصور _ والمفروض وجود الجاهل القصورى بالمبدء والمعاد والنبوه _ فلا يستحق العقاب، كما لا يخفى.

و هل يجوز للجاهل إنكار ما جهله؟

قد يقال بالجواز، لعدم قيام الدليل على المنع من إنكار ما لم يقد دليل على ثبوته.

لكنّ الصحيح هو العدم، فكما لا يجوز الإقرار لا يجوز الإنكار، لأنّ كلاً منهما يتوقف على العلم وقد قال تعالى «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ».

٢. هل أدلّه الظنّ الخاصّ تفيد اعتباره في المسائل الاعتقادية؟

إنه مع عدم العلم وحصول الظنّ الإنسدادي، فإنّ مقدّمات الظنّ الإنسدادي قائمه على الأحكام العمليه لا الاعتقاديّه، والنتيجه على الحكومه هي الإحتياط. ولو جرت المقدمات في الاعتقادات أيضا لكانت النتيجة الإحتياط، وهو يتحقق بالاعتقاد بالواقع على ما هو عليه، ولا يجوز الأخذ بالظنّ. وأما على الكشف، فالنتيجه هي اعتبار الظنّ في الأحكام العمليّه.

٣. حكم الظنّ في القضايا التاريخيه

هل للظنّ اعتبار في القضايا التكوينيّه والتاريخيه وسائر القضايا التي لا أثر شرعيّ لها؟

أما إن كان للقضيّه أثر شرعي، فإنّ الظنّ الخاصّ أو الإنسدادي معتبر

بلا كلام، أما حيث لا أثر شرعيّ، فإنّ الظنّ الإنسدادي غير معتبر، وليس للعالم الإنسدادي الإخبار عن شيءٍ من الوقائع التاريخيه وغيرها.

وأما الظنّ الخاصّ:

فعلى القول بالمنجزيه والمعدريه، فلا، لأنّه لا تنجز وتعدير في القضايا والحوادث التاريخيه.

وعلى القول بجعل الحكم المماثل، كذلك، إذ لا يعقل جعل الحكم المماثل في القضايا التاريخيه، لعدم كونها ذات أحكام.

وعلى القول بجعل المؤدى، فإنّ مفاد الأدلّه هو واقعته ما أخبر عنه الثقة، لكنّ المجوّز للإخبار _ بناءً على هذا المبنى _ ليس الواقع بل هو إحراز الواقع، فقول الإمام عليه السّلام: ما أدّى فعنّى يؤدى، معناه أن ما أخبر به زواره واقع، لكنّ الإخبار عن ذلك يتوقف على إحرازه. أللهم إلاّ- أن يدعى الملازمه العرفيه بين جعل المؤدى بمنزله الواقع وجعل ما يقوله زواره _ مثلاً _ بمنزله الواقع، بأن يقال: بأن أهل العرف يفهمون من تنزيل كلام الراوى بمنزله كلام الإمام أنّ المؤدى علم وهو مطابق للواقع.

وعلى القول بالطريقيه وأنّ الشارع جعل خبر الثقة كاشفاً عن الواقع، يجوز الإخبار عن القضايا التاريخيه، ولما كان الدليل العمده على حجّيه خبر الثقة هو السيره العقلائيه الممضاه من قبل الشارع، فإنّ العقلاء لا يفرقون بين موارد إخبار الثقة.

ص: ٣٩٠

وهذا البحث مهمٌ جدًّا، ويترتّب عليه الأثر الكبير علما وعملاً، فنقول:

لا يخفى أنّ كلّ خبرٍ يراد الاستدلال به واستنباط الحكم منه لابدّ وأنّ تتوفّر فيه ثلاث جهات:

١. أنّ يكون السند معتبراً.

٢. أنّ تكون الدلاله تامّةً.

٣. أنّ لا يكون الخبر صادراً عن التقيّه.

فإنّ لم يكن الخبر معتبراً سنداً، فهل يجبر ضعفه بعمل المشهور من قدماء الأصحاب، والمفروض عدم اعتبار الشهره الفتوائيه، أوّلاً؟ ولو كان معتبراً، فأعرضوا عنه لسببٍ في الأسباب وأفتوا على خلافه، هل يسقط عن الاعتبار أوّلاً؟

وإنّ كانت الدلاله مخدوشةً، فهل عمل المشهور بها يوجب تماميه الدلاله؟ ولو كانت تامّةً، فهل قيام الشهره الفتوائيه على خلافها يوجب الوهن في دالّتها؟

ولو وقع التعارض بين خبرين معتبرين سنداً ودلالهً ولا مرجّح لأحدهما على الآخر بحسب المرجّحات المنصوصه، فهل قيام الظنّ على طبق أحدهما يوجب ترجّحه على الآخر أوّلاً، ولا يخفى أنّ المراد من «الظن» ليس الظنّ

الممنوع كالقياس، بل الظن الذى قام الدليل على اعتباره، وإلا، فإن الأصل فى الظنون عدم الإعتبار، كما لا يخفى أن ذكر الشهره الفتوائيه هو من باب المثال، وإلا فإن المقصود هو الظن.

ولذا قال فى الكفايه فى عنوان البحث: الظن الذى لم يقم على حجتيه دليل، هل يجبر به ضعف السند أو الدلاله بحيث صار حجه ما لولاه لما كان بحجه، أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجه، أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا؟ ومجمل القول فى ذلك: إن العبره فى حصول الجبران أو الرجحان بموافقتة هو الدخول بذلك تحت دليل الحجتيه أو المرجحيه الراجعه إلى دليل الحجتيه، كما أن العبره فى الوهن إنما هو الخروج بالمخالفه عن تحت دليل الحجتيه...[\(1\)](#)

مختار صاحب الكفايه

ثم إنه اختار جبر ضعف السند فى الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه، وعدم جبر ضعف الدلاله بالظن بالمراد، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وعدم وهن الدلاله إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فى سنده أو وجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينه.

قال: وأمّا الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به، وإن ادعى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه استفادته من

ص: ٣٩٢

١-١. كفايه الأصول: ٣٣٢.

الأخبار الداله على الترجيح بالمرجّحات الخاصّه.

قال: ومقدّمات الإنسداد فى الأحكام إنما توجب حجّيه الظن بالحكم أو بالحجّه لا- الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدّماته فى خصوص الترجيح لوجرت إنما توجب حجّيه الظنّ فى تعيين المرجّح لا أنه مرجّح إلا إذا ظنّ أنه أيضا مرجّح.

وأما ما قام الدليل على المنع عنه كالقياس، فلا- يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، وذلك لدلاله دليل المنع على إلغاءه الشارع رأسا وعدم جواز استعماله فى الشرعيّات قطعا.

هذا، وظاهر قوله فى حاشيه الرسائل: الملا-ك عباره عن الوثوق بالخبر ولا- عبره بوثاقه المخبر، هو أنّ المراد من «الظن» هو «الوثوق». ولكنّ لم يبيّن هل المقصود هو الوثوق الشخصى أو النوعى.

النظر فى كلامه

ويناقش فيما ذهب إليه رحمه الله فى الكفايه:

أولاً: إنّه قال بأنّ الظنّ يوجب الجبر، وإنّ نفى ذلك فى أربعه مواضع. فيرد عليه: إنّ الظنّ الذى لم يقد دليل على اعتباره بالخصوص ليس له اعتبار كالظنّ الذى قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس، فلماذا التفريق بينهما؟

وثانيا: إنّ ضمّ الظن بما هو ظنّ إلى الخبر غير المشمول لدليل الاعتبار، كيف يفيد له الاعتبار؟

ص: ٣٩٣

وثالثاً: إنه لا فرق بين مقامى الجبر والوهن، فالقول بأن الظنّ بالصّيدور وبالضمون يوجب اندراج الخبر تحت ما يوثق بصدوره، أمّا الظنّ بالخلاف فلا يخرج من تحت ما يوثق بصدوره، بلا وجهٍ.

مختار الميرزا

وأما المحقق النائنى، فملخص كلامه (١) هو:

١. هل حجّيه الظواهر من حيث الدلالة وحجّيه الخبر يثبتان بالظنّ غير الثابت حجّيته، كقول اللغوى أو الرجالى أم لا؟ فقال: الحق هو التفصيل. لأنّ الحجّيه من حيث السند ليس إلّا الخبر الموثوق بصدوره، ومن التعديلات الرجاليه يحصل ذلك، فيدخل الخبر فى موضوع الحجّيه وجدانا، فالعمل به ليس من جهه حجّيه قول الرجالى، إذ المفروض عدم ثبوت حجّيته، بل من جهه اندراج الخبر به فى موضوع الحجّيه.

وأما الحجّيه من حيث الدلالة، فموضوعها كون اللفظ ظاهراً فى المعنى، وقول اللغوى المفروض عدم حجّيته لا يوجب ظهوراً فى اللفظ.

٢. هل الشهره يجبر بها ضعف الدلالة أو السند؟ قال: الحق هو التفصيل. وذلك: لأنّ الشهره إمّا روائيه أو عمليه استناديه أو فتوائيه مطابقه.

أمّا الشهره الروائيه، فلا ريب أن كثره روايه أصحاب الأئمه لروايه معينه ولو كان فى سندها من لا يوثق به، توجب الظنّ الإطمينانى باحتفافها بقرينه أوجبت

ص: ٣٩٤

الشَّهره بينهم _ لقرب عهده من زمان صدورها _ وذلك يوجب الوثوق بصدورها فتكون بذلك حجهً.

وأما الشهره الإستناديّه بين القدماء مع كون الرّوايه ضعيفهً في نفسها، فتكشف بحسب العاده عن إطلاعهم على قرائن أوجبت اطمينانهم بصدورها حتى أصبحت مدركا لفتواهم. فلا محاله تكون الروايه بذلك داخلهً فيما يوثق بصدوره فيشملها دليل الحجّيه.

وأما الشهره الفتوائيه المطابقه، حيث اشتهرت الفتوى على طبق روايه من دون استنادٍ لهم إليها في الفتوى، فلا- تكشف عن ذلك، فلا توجب الوثوق بالصدور فالحجّيه.

هذا كلّه بحسب السند.

وأما بحسب الدلاله، فحيث إن موضوع الحجّيه من هذه الحيثيه هو كون اللفظ بنفسه ظاهرا في المعنى فيستحيل تحقّق ذلك بالشهره الخارجيه.

لا يقال: الشهره الإستناديه لا تعلم إلا من كتب الإستدلال، ولكنّ الإستدلال في كتب القدماء نادر جدّا، فما هو الجابر غير متحقّق، وما هو متحقّق _ وهو الاستدلال في كتب المتأخرين _ غير جابر.

لأنه إذا علم فتوى القدماء من كتبهم ولم تكن الفتوى موافقهً لأصل أو قاعده، ولم يكن عليها دليل واضح في كتب الأخبار غير الروايه التي يحتمل إستنادهم إليها، فلا محاله تطمئن النفس باستنادهم فيها إليها.

٣. هل أن اشتهار الفتوى بخلاف ما هو حجه في نفسه، يوجب وهنا في السند أو الدلاله أم لا؟

أما بحسب السيّد، فلا ريب في أنّ إعراض المشهور عن روايته صحيحه وفتواهم بخلافها، يوجب الوثوق بأطلاعهم على خلل في الرواية من حيث الصدور أو جهه، فتخرج بذلك عمّا يوثق بصدوره لبيان الحكم الواقعي، فلا تكون حجّة. لكنّ ذلك مشروط: بكون الشهره قدمائيه، وبكون الرواية بمرأى ومسمع حيث يثبت إعراضهم عنها، وبأنّ لا تكون فتواهم على الخلاف من جهه عدم وثاقه الروايه عندهم.

وأما من حيث الدلاله، فالذي اخترناه سابقا هو عدم موهنيّه اشتهار الخلاف للظهور، ولكنّ الإنصاف عدم استقامه ذلك، إذ كون الظهور بمرأى ومسمع من القدماء وعدم اعتمادهم عليه بل فتواهم بخلافه، يوجب الظن الإطميناني بأطلاعهم على قرينه توجب إرادته خلاف الظاهر.

النظر في كلامه

ويتوجّه على كلامه وجوه:

الأول: إنّ صريح كلامه عدم حجّيه تعديلات الرجالين، وحينئذٍ، كيف يكون تعديلهم موجبا للوثوق بصدور الروايه؟ إذا كان تعديل الرجال مع عدم حجّيته لكونه إخبارا عن الموضوع _ و خبر الواحد الثقه في الموضوعات ليس بحجّه _ يستلزم الوثوق بالصّيدور، فتخصيص ذلك بهذا المورد بلاوجه، وهذا يكشف عن عدم الملازمه. فالحق: دوران الأمر مدار الوثوق بصدور الروايه حتى تشملها أدلّه الاعتبار. فإطلاق القول بأنّ تعديلاتهم مع عدم حجّيتها توجب الوثوق بالصّيدور، غير صحيح.

ص: ٣٩٦

والثانى: إنَّ ما ذكره من أنَّ الشهره الروائيه للروايه توجب الظنَّ الإطمينانى باحتفافها بقرينيه، لا يختص بإخبار أصحاب الأئمه عنهم عليهم السلام، فهو منقوضٌ بمالو أخبر جماعه ضعفاء عن خبر أو قضيه، فيلزم الوثوق بذلك، وهذا مما لا يلتزم به. هذا أوَّلاً.

وثانياً: سلّمنا، لكنَّ الروايه الضعيفه المعينه التى رواها الكلينى والصّيدوق والشيخ فكانت مشهّره بين العلماء، فإنَّ هذه الشهره لا تكشف عن وجود القرينيه الموجهه للوثوق، إذ من المحتمل قريباً أنهم إنما أوردوا الروايه فى كتبهم لغرض جمع روايات الأئمه وضبطها وحفظها من الضياع، ومع هذا الإحتمال، لا يحصل الوثوق بالصّدور.

وثالثاً: سلّمنا، ولكنَّ من أين يثبت أنَّ القرينيه تلك لو وصلت إلينا أفادت الوثوق بالصّدور لنا؟

والثالث: إنَّ ما ذكره فى الشهره الإستناديه، يرد عليه ما ورد على ما ذكره فى الشهره الفتوائيه، وخاصّه ما ذكرناه من أنَّ من المحتمل قوياً أن تلك القرينيه المزعومه لو وصلت إلينا ما كانت مقبوله عندنا.

محتملات الحجّيه

وبعد، فلنذكر أوَّلاً محتملات الحجّيه فى مقام الثبوت، ثم ننظر فيها بلحاظ مقام الإثبات. وهى تسعه:

١. أن يكون الظن الشخصى حجّه، والخبر حجّه لكونه مفيداً للظن الشخصى.

٢. أن يكون الظن النوعى حججه، وخبر الثقة حججه لإفادته الظن النوعى.

٣. أن يكون موضوع الحججه هو «الوثوق الشخصى»، ومتى أفاد الخبر ذلك فهو حججه.

٤. أن يكون موضوع الحججه هو «الوثوق النوعى»، ومتى أفاد الخبر ذلك فهو حججه.

٥. خبر الثقة المفيد للظن الشخصى حججه.

٦. خبر الثقة المفيد للوثوق الشخصى حججه.

٧. الخبر المفيد للظن النوعى حججه.

٨. خبر الثقة حججه مطلقاً، بقطع النظر عن الظن والوثوق.

٩. الخبر المفيد للوثوق النوعى حججه.

أمّا فى مقام الإثبات:

فالأوّل باطل.

و أمّا الثانى _ وهو أن يكون المعبر هو «الظن النوعى» وكلّما أفاده فهو حججه _ فهو الوجه المذكور فى أغلب الكلمات، ويستدلّ له بالسّيره العقلانيه، بل يمكن دعوى إنصراف أدلّه النهى عن اتباع الظن عن مثله.

لكنّ قيام السّيره عليه أوّل الكلام، والإنصراف غير تام...

فلا دليل على اعتبار الظن النوعى.

و أمّا الثالث، ففيه: إنه وإن كان الوثوق الشخصى حججه، لكونه علماً عرفياً عند العقلاء، وسيرتهم على ذلك غير مردوعه، لكنّ البحث فى الخبر،

والظن والوثوق الشخصيّان خارجان عن البحث. على أنّ الظنّ لا اعتبار به للأدلة الناهية.

و أمّا الرابع، فقد ذهب إليه بعضهم، لكن فيه: أنه لا- دليل على لزوم متابعه الشخص للنوع في الوثوق الحاصل لهم مع عدم حصوله للشخص، بل إن أدلّه النهى عن العمل بغير علم تمنعه عن المتابعه. اللهم إلا- إذا كان الوثوق بحيث يحتج به العقلاء ويستغربون من عدم حصوله للشخص.

و أمّا الخامس _ وهو أن يكون الموضوع للحجّيه نفس الخبر لكن بقيد إفادته للظن الشخصى _ فلا دليل عليه في مقام الإثبات، لا من الأدلّه اللفظيه ولا من السيره العقلانيه.

و أمّا السادس، فلا كلام في صحّته، لكن الوثوق الشخصى علم عرفى وهو حجّه للسيره العقلانيه، فيعمل بالخبر من هذا الباب لا من جهه أدلّه الإعتبار، ومع قطع النظر عن السيره، فإنّ الخبر المفيد للعلم العرفى هو القدر المتيقن من الأدلّه.

و أمّا السابع، ففيه: إن الظن النوعى لا دليل على اعتباره، وأمّا نفس الخبر، فلا دليل على حجّيه الخبر المفيد للظنّ النوعى، لا من السيره ولا من الأخبار.

و أمّا الثامن _ وهو أن يكون موضوع الحجّيه خبر الثقة بمقتضى الروايات من «العمري وابنه...» و«لا عذر لأحد...» ونحوهما، وهى غير مقبّده بإفاده الظن أو الوثوق مطلقا. وحينئذٍ، لا- يكون للعمل والإعراض أثر، لأنّ موضوع دليل الإعتبار هو خبر الثقة بحسب الفرض.

لكنّ هذا الإحتمال يتوقف تماميته على كون الأخبار هي دليل الإعتبار، وعلى كونها تأسيسية. وأما بناءً على كونها إمضائية، فاللأزم إثبات السيّره على حجّيه خبر الثقة مطلقاً. لكنّها قائمه على اعتبار خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي، بحيث أن العقلاء لا يعتنون معه باحتمال الخلاف. فثبت:

الإحتمال التاسع. وهو حجّيه خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي.

الأقوال في المسأله

الأول: الجبر والكسر معا

هذا، وقد ذهب المشهور إلى أن عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر جابر له وإعراضهم عن الخبر المعتبر كاسر، والأصل في ذلك هو احتمال القرينه الموجهه للجبر أو الوهن، كما يظهر من كلمات كثير من الأساطين، كالمحقّق في المعتبر، والشهيد في الدروس، والسيد ابن طاووس في فلاح السائل، والبهائي في مشرق الشمسين، والوحيد البهبهاني في تعليقه الرجال الكبير، والفيض الكاشاني في الوافي، وصاحب المعالم في المنتقى وغيرهم.

الثاني: لاجبر ولاكسر

وذهب السيد الخوئي إلى أنّ عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر لايجبره، وإعراضهم عن الخبر المعتبر لايكسره.

وقد تبعه غير واحدٍ من تلامذته.

والتالث: الجبر نعم والكسر لا

وذهب صاحب الكفايه رحمه الله إلى أنّ عملهم جابر، وأمّا إعراضهم فغير كاسر.

التحقيق: عكس الثالث

وإليه ذهب شيخنا الاستاذ والشهيد الصدر، وهو المختار. وبيان ذلك في ثلاث جهات:

الجهه الأولى: في جبر السند وكسره

وللتحقيق في المقام ننظر:

أولاً في كلمات شيخ الطائفة قدس سرّه في كتبه:

أمّا في كتاب العده، (1) فذكر أنّ الخبر إنّ كان موافقاً لأصل عقلي، فإنّه يؤخذ به للوثوق به حينئذٍ.

والأصل العقلي في الأشياء عند القدماء، إمّا أصاله الحظر كما عليه جماعه، وإمّا أصاله الإباحه كما عليه آخرون، وإمّا الوقف، وعليه الشيخ نفسه.

وإذا كانوا يثقون بالروايه من جهه كونها موافقه للأصل، ونحن نخالفهم في ذلك الأصل العقلي، فكيف يكون عملهم بالروايه جابراً لضعفها لنا؟

ص: ٤٠١

١-١. العده في الأصول ١ / ١٤٣.

وأما في الإستبصار،(١) فقد جعل ممّا يفيد العلم بصدور الروايه كونها موافقهً لدليل الكتاب أى لظاهره، وكذا إذا كان موافقا لفحوى الخطاب، أو كان موافقا لظاهر السنّه القطعيّه.

ولكنّ غايه ما يفيد ذلك هو الظنّ بالصدور أو الوثوق، أما العلم، فمن أين؟

على أنّ الخبر الذى ليس بحجّه كيف ينقلب حجّه بالموافقه لظاهر الكتاب أو السنّه؟ أليس فى الأخبار المكذوبه ما هو موافق لظاهر أحدهما؟

ثم يقع الكلام فى صغرى الموافقه، ومع الخلاف بيننا وبين الشيخ فى ذلك كيف يتحقّق الجبر؟ مثلاً: الشيخ يرى صيغه الأمر حقيقهً فى الوجوب لغهً وشرعا، ويرى دلالتة على الفور، ودلاله النهى على الفساد، ونحن مخالفون له فى هذه وفى غيرها، فكيف يكون عمل الشيخ جابرا للضعف لنا؟

وذهب الفيض الكاشانى(٢) إلى أنّ تكرر الروايه فى الاصول الأربعمائه يوجب إندراجها فى الأخبار المعتره، وقد اعتمد المحقق الخراسانى أيضا هذا الوجه.(٣)

وهذا الوجه أضعف من سابقه كما لا يخفى.

وذكر الشهيد فى الذكري(٤) وجها آخر، قال: بأنّ قدماء الأصحاب كانوا إذا

ص: ٤٠٢

١- ١. الاستبصار ١ / ٣ - ٤، خطبه المؤلّف.

٢- ٢. الوافى ١ / ٢٢.

٣- ٣. درر الفرائد: ١٢٢.

٤- ٤. ذكرى الشيعة ١ / ٥١: «وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه فى شرائع الشيخ أبيالحسن بن بابويه _ رحمه الله عليه _ عند إعواز النصوص؛ لحسن ظنّهم به وإنّ فتواه كروايته».

أعوزوا النصّ في المسأله يأخذون بفتوى الصدوق الأوّل ويجعلونها بمثابة النصّ.

ولكنّ احتمال اعتماد الصّيدوق الأوّل على الأخبار الضعيفه الموافقه للاصول والقواعد العقليّه _ كما ذكر الشيخ في العده _ موجود ولا دافع له. وهذا يكفي لسقوط هذا الوجه.

وتلخص:

إنه لا وجه صحيح لجابرّيّه عمل الأصحاب لضعف الخبر.

ولكنّ الحقّ أنه لا يعتبر في الوثوق بصدور الخبر والعمل به صحّحه سنده بحسب الإصطلاح، فلا يتوقف العمل بالخبر على توثيق النجاشي والشيخ لروايه _ كما عليه السيد الخوئي ومن تبعه _ وإنما يحصل الوثوق بالصّيدوق من قرائن وامور اخرى. فمثلاً: قد أكثر الكليني في اصول الكافي _ الذي ألفه في زمن سفراء الإمام عليه السّلام ووضعهُ ليكون مرجعاً للشيعة في عقائدهم ومعارفهم _ من الروايه عن المعلى بن محمد، فروى عنه في أبواب التوحيد وصفات الباري والنبوه والإمامه، فنحن نثق برواياته هذه للخصوصيّات المذكوره، من غير احتياجٍ إلى توثيق النجاشي وغيره.

وأيضاً، كم من خبرٍ ضعيفٍ سنداً بحسب الإصطلاح ولكنّ الوثوق بصدوره حاصل لمن له أنسٌ بكلمات أهل البيت ومعارفهم، فحديث اللوح عن جابر بن عبدالله الأنصاري _ مثلاً _ ضعيف بـ «بكر بن حبيب»، ولكننا نقطع بصدور هذا الخبر، لاشتماله على دقائق وحقائق لا يبقى معها مجالٌ للتأمّل في قطعته صدوره.

ص: ٤٠٣

ولما ذكرنا نظائر كثيره جدًا.

هذا كله بالنسبه إلى الجبر.

وأما بالنسبه إلى الوهن بالإعراض، فنقول:

إن كان المدرك لحجّيه الخبر هو الأخبار، فمقتضى القاعده هو عدم كسر إعراض المشهور للخبر الصحيح، إلا أن يكون كاشفاً عن الجرح العملي، فيتعارض الجرح حينئذٍ مع التوثيق الرجالي، فإما يتساقطان، وإما يتقدّم جرح المشهور على توثيق النجاشي مثلاً.

و إن كان المدرك لحجّيه الخبر ودليل اعتباره هو السيّره والأخبار إمضائيه، أو قلنا بأن الإعراض ليس جرحاً عملياً، فلا يوهن إعراض المشهور الخبر الصحيح.

و التحقيق: إن الأخبار إمضائيه، والمرجع هو السيّره العقلائيّه العمليّه، والعقلاء إذا حصل الظنّ على خلاف الخبر يتركون العمل به ولا يذمّون التارك له إن كان الرواه له ثقاه... هذه هي سيرتهم، ولو شك في ثبوتها، فالقدر المتيقّن من عملهم بالخبر هو حيث لا يكون الظن على خلافه.

فظهر: أن الصّحيح هو التفصيل بين الجبر والكسر، وهو مبنيّ على كون السيّره هي دليل الإعتبار للخبر.

هذا كله بالنسبه إلى السند جبراً أو كسراً.

وأما بالنسبه إلى الدلاله.

فالمشهور هو العدم من الطرفين، لأن الموضوع للحجيه عباره عن «الظهور»، وهو قاليه اللفظ للمعنى عند العرف، وعمل المشهور لا- يجعل غير الظاهر ظاهراً، ولا- إعراضهم يجعل الظاهر غير ظاهر، إلا إذا أفاد العمل أو الإعراض الوثوق بقرينه حافه بالكلام ظهرت لهم وخفيت علينا.

والتحقيق هو التفصيل كذلك، لأن العمل لا يجبر الدلاله كما ذكر، لكن الإعراض إن أفاد الظن بالخلاف يؤثر، لأن الدليل على اعتبار الظهورات وحجيتها هو السيئه العقلائيه، والظاهر الذى قام الظن على خلافه غير معتبر عندهم.

وقيل: بالتفصيل بين ما إذا اريد من الظاهر الكشف عن المراد، فمع الظن بالخلاف لا- ينكشف، واريدهم الإحتجاج والإعتذار بالظاهر، فإنه يحتج ويعتذر به حتى مع الظن بالخلاف.

وفيه: إنه إذا كان المولى يعلم بوجود المظنه على الخلاف عند العقلاء، لزم عليه الإفهام وإلا لم يجز له المؤاخذه على المخالفه. نعم، على العبد إثبات وجود المظنه على الخلاف. فإذن، لا فرق بين مقامى الكشف عن المراد والإحتجاج والاعتذار.

الجهه الثالثه: فى الترجيح بالشهره مثلاً وعدمه

وهذا البحث يرتبط بمباحث التعادل والتراجيح. وخلاصه الكلام هنا هو:

إن الشهره الفتوائيه ونحوها ظنّ لم يقيم الدليل على اعتباره، وإذا سقط

الدليلان عن الإعتبار بالتعارض _ لعدم شمول الأدله لكليهما، وشمولها لأحدهما ترجيح بلا مرجح _ وجب الرجوع إلى ما عينه الشارع، ولا مرجعيه لما لا اعتبار به، بل الدليل قائم على عدم اعتباره.

هذا بناءً على القول بسقوط المتعارضين.

و أمّا على القول بأنّ الخبرين إذا تعارضا فأحدهما لا على التعيين هو الحجّه، كما عليه الخراساني أو القول بالتخير، فلا موضوع للترجيح، حتّى يبحث عن صلاحية الشهره مثلاً لذلك وعدمها.

هذا تمام الكلام فى مباحث الظنّ.

و يقع الكلام فى الاصول العمليه إن شاء الله.

ص: ٤٠٦

الفهرس

الأمارات ٧٠٠٠

حجيه الظهورات ٩٠٠٠

الظهور ١١٠٠٠

المقام الأول فى مطلق الظواهر ١٢٠٠٠

الجهه الأولى ١٢٠٠٠

الجهه الثانيه ١٤٠٠٠

الجهه الثالثه ١٥٠٠٠

المقام الثانى فى تفصيل الميرزا القمى ٢١٠٠٠

توجيه الشيخ ٢٢٠٠٠

جواب الشيخ ٢٤٠٠٠

ص: ٤٠٧

النظر في ذلك ... ٢٥

أجوبه المتأخرين عن التفصيل ... ٢٦

كلام المحقق الخراساني ... ٢٦

كلام المحقق الهمداني ... ٢٧

كلام المحقق النائيني ... ٢٧

كلام المحقق الإصفهاني ... ٢٩

النظر في أجوبه المتأخرين ... ٣٢

كلام السيد الاستاذ ... ٣٧

المقام الثالث في تفصيل الأخباريين ... ٣٨

ما يستدل لهذا التفصيل ... ٣٩

تكميل ... ٤٩

حججه قول اللغوي ... ٥٣

كلام المحقق الخراساني ... ٥٥

ما يستدل به لحججه قول اللغوي ... ٥٦

وجوه أخرى للحججه ... ٥٨

الكلام عليه ... ٥٩

ص: ٤٠٨

الوجه الثاني ... ٦١

الكلام عليه ... ٦١

تنبيه ... ٦٤

والتحقيق: ... ٦٦

تعارض قول اللغويين ... ٦٧

فائده الرجوع إلى اللغة ... ٦٨

الإجماع ... ٧١

الإجماع المحض ... ٧٤

دليل الحجته عند العامه ... ٧٥

دليل الحجته عند الإماميه: الكاشفيه ... ٧٧

وجوه كاشفيه الإجماع عن رأى المعصوم ... ٧٧

الوجه الأول ... ٧٧

الوجه الثاني ... ٧٧

الوجه الثالث ... ٧٨

الوجه الرابع ... ٧٩

كشف الاجماع عن الدليل المعتبر؟ ... ٨٠

الكلام عليه ... ٨٠

ص: ٤٠٩

الإجماع المنقول ٨٣٠٠٠

تنبيهات ٨٩٠٠٠

التنبيه الأول في ندره الإجماع ٨٩٠٠٠

التنبيه الثاني في الكلام في إجماعات السيد والشيخ قدس سرهما. ٩٠٠٠٠

التنبيه الثالث في الإجماع البسيط والمركب ٩٦٠٠٠

التنبيه الرابع في تعارض الإجماعين ٩٧٠٠٠

التنبيه الخامس في نقل التواتر ٩٩٠٠٠

الشهره الفتاويه ١٠٥٠٠٠

ما يستدلُّ به لحجّيه الشهره الفتاويه ١٠٧٠٠٠

الأول ١٠٧٠٠٠

والثاني ١٠٨٠٠٠

والثالث ١٠٨٠٠٠

والرابع ١٠٩٠٠٠

والخامس ١٠٩٠٠٠

والسادس ١١٠٠٠٠

ص: ٤١٠

خبر الواحد ... ١١٣

تمهيدٌ ... ١١٥

أدله المانعين ... ١١٧

الكتاب ... ١١٧

الجواب: ... ١١٨

في مرحله الاقتضاء ... ١١٩

في مرحله المنع ... ١٢٢

السنة ... ١٢٧

أجوبه الأعلام ... ١٢٨

توضيحه: ... ١٢٨

الإجماع ... ١٣٦

أدله حججه خبر الواحد ... ١٣٩

آيه التبا ... ١٣٩

المقام الأول: في المقتضى ... ١٣٩

ما يعتبر في مفهوم الشرط ... ١٤٥

ص: ٤١١

الخلاف فى ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفايه ... ١٤٦

رأى المحقق الإصفهاني ... ١٤٨

الإشكال عليه ... ١٤٨

كلام الكفايه وإيضاح الاصفهاني ... ١٤٩

النظر فيه ... ١٥٠

كلام الشيخ و جواب الإصفهاني ... ١٥٢

المقام الثاني: فى المانع ... ١٥٣

المانع الأول ... ١٥٣

المانع الثاني ... ١٥٤

الثاني: إن لفظ «الجهاله» يعمّ خبر العادل أيضا. ... ١٥٤

تقدّم المفهوم حكومه عند الميرزا ... ١٥٥

إشكال العراقى عليه ... ١٥٥

جواب السيد الخوئى ... ١٥٦

الإشكال عليه ... ١٥٦

إشكال آخر على الحكومه ... ١٥٧

وجوه الجواب عنه ... ١٥٧

النظر فى الأول ... ١٥٨

النظر فى الثاني ... ١٥٩

ص: ٤١٢

النظر في الثالث ... ١٦٠

تقريب الحكومه ببيان آخر ... ١٦٠

الإشكال ... ١٦١

إشكال و جواب ذكرهما الشيخ ... ١٦١

تكميل ... ١٦٢

الإستدلال بدلاله الإيماء والافتضاء ... ١٦٢

الإشكال عليه ... ١٦٣

الاستدلال بحكمه الردع ... ١٦٤

الإشكال عليه ... ١٦٤

وفيه ... ١٦٤

الإستدلال بوجه عقلى ... ١٦٥

الإشكال عليه ... ١٦٥

الاستدلال بمنطوق آيه النبأ ... ١٦٥

إشكال المحقق الخراسانى ... ١٦٦

الردّ عليه ... ١٦٧

إشكالات على الإستدلال بآيه النبأ ... ١٦٨

ذكرها الشيخ وأجاب عنها ... ١٦٨

ص: ٤١٣

١. إشكال المعارضه ... ١٦٨

٢. الإشكال بلزوم حجيه خبر السيد ... ١٦٩

طريق العراقي لدفع الإشكال ... ١٧٠

إشكال السيد الخوئي ... ١٧١

الجواب عنه ... ١٧١

إشكال السيد الخوئي ... ١٧٢

الجواب عنه ... ١٧٢

إشكال طرحة الشيخ ... ١٧٤

جواب الشيخ ... ١٧٦

إشكال المحقق الخراساني ... ١٧٧

نظر شيخنا الاستاذ ... ١٧٨

طريق صاحب الكفايه ... ١٨٠

الإشكال عليه ... ١٨٠

طريق الميرزا والإصفهاني ... ١٨١

الإشكال عليه ... ١٨٢

الجواب ... ١٨٣

الإشكال عليه ... ١٨٣

التحقيق ... ١٨٤

ص: ٤١٣

آيه النفر ... ١٨٥

تقريب الإستدلال ... ١٨٥

إشكالات الشيخ والكلام حولها ... ١٨٦

الجواب: ... ١٨٧

الثاني: ... ١٨٩

الجواب ... ١٩٠

الثالث: ... ١٩١

الجواب ... ١٩٢

رأى الكفايه ... ١٩٢

النظر فيه ... ١٩٣

طريق الإصفهاني ... ١٩٤

الرابع: ... ١٩٥

الإشكال على الشيخ ... ١٩٦

آيه الكتمان ... ٢٠١

كلام الشيخ: ... ٢٠١

رأى صاحب الكفايه ... ٢٠٢

آراء المتأخرين ... ٢٠٣

ص: ٤١٤

الإشكالات الواردة على الإستدلال ... ٢٠٤

آيه الذكر ... ٢٠٧

إشكالات الشيخ ... ٢٠٧

الكلام حول الإشكالات ... ٢٠٨

حول الاشكال الثالث ... ٢٠٩

حول الإشكال الأول ... ٢١٠

حول الإشكال الثاني ... ٢١٣

آيه الأذن ... ٢١٥

إشكال الشيخ ... ٢١٦

رأى الكفايه ... ٢١٨

رأى العراقي ... ٢١٩

رأى السيد الخوئي ... ٢٢٠

رأى الاستاذ ... ٢٢١

الاستدلال بالأخبار لحجتيه خبر الواحد ... ٢٢٣

الطائفه الاولى ... ٢٢٣

ص: ٤١٥

إشكالٌ وُدفع ... ٢٢٤

الطائفه الثانيه ... ٢٢٦

الطائفه الثالثه ... ٢٢٧

الطائفه الرابعه ... ٢٢٨

المطلب الثالث: فى التواتر فيما نحن فيه ... ٢٣١

ردّ الاستاذ على الميرزا ... ٢٣٨

التحقيق فى المقام بالنظر إلى كلمات الأعلام ... ٢٤٠

الإستدلال بالإجماع لحجّيه خبر الواحد ... ٢٤٧

الإجماع المحصّل ... ٢٤٧

الإجماع المنقول ... ٢٤٨

كلام الشيخ فى العدّه ... ٢٤٨

إشكال السيد الخوئى ... ٢٤٩

دعوى صاحب المعالم ... ٢٥٠

الجواب ... ٢٥١

رفع إشكال المعارضه بين إجماع الشيخ وإجماع السيد ... ٢٥١

أقول ... ٢٥٢

ما يشهد بصحّه دعوى شيخ الطائفه ... ٢٥٤

ص: ٤١٧

الإشكال الوارد ... ٢٥٦

الإجماع التقديرى ... ٢٥٨

إشكالان ... ٢٥٨

الإجماع العملى ... ٢٥٩

١. من الصّحابه ... ٢٥٩

٢. من أصحاب الأئمه ... ٢٦٠

٣. من العلماء ... ٢٦١

٤. من المسلمين طرّا ... ٢٦٢

الإستدلال بالسّيره العقلائيه على حجّيه خبر الواحد ... ٢٦٥

هل هذه السّيره مردوعه؟ ... ٢٦٧

إشكال المحقق الخراسانى ... ٢٦٨

الدفاع عن كلام الشيخ ... ٢٦٩

رأى المحقق الخراسانى ... ٢٧٠

الإشكال عليه ... ٢٧٢

تأييد الإصفهانى ... ٢٧٣

رأى الحائرى اليزدى ... ٢٧٣

رأى العراقى ... ٢٧٤

ص: ٤١٨

الجواب ... ٢٧٥

رأى المحقق الإصفهاني ... ٢٧٦

استدلال صاحب الكفايه بالإستصحاب ... ٢٧٩

الإشكالات فى اقتضاء الآيات للرادعيه ... ٢٨٠

بيان الإصفهاني ... ٢٨١

الإشكال عليه ... ٢٨١

بيان الميرزا ... ٢٨٢

بيان الحائرى ... ٢٨٣

تقدّم الخبر بالحكومته ... ٢٨٥

بيان الميرزا ... ٢٨٥

بيان العراقى ... ٢٨٥

الكلام فى حدّ السيره ... ٢٨٩

وجوه القول باعتبار العدالة ... ٢٩٥

الاستدلال العقلى على حجيه خبر الواحد ... ٢٩٦

الوجه الأول ... ٢٩٦

إشكالات الشيخ ... ٢٩٧

رأى الميرزا ... ٢٩٩

ص: ٤١٩

رأى المحقق الخراسانى ٣٠٠ ...

بيان المحقق الإصفهاني ٣٠٢ ...

تنبيه ٣٠٨ ...

المقام الثاني: الاصول اللفظية ٣١١ ...

الوجه الثاني ٣١٣ ...

إشكال الشيخ ٣١٤ ...

الجواب ٣١٤ ...

الوجه الثالث ٣١٥ ...

الظنُّ المطلق ٣١٧ ...

الوجه الأول ٣١٩ ...

الوجه الثاني ٣٢٣ ...

الوجه الثالث ٣٢٤ ...

قانون الإنسداد ٣٢٥ ...

المقام الأول ٣٢٥ ...

رأى الميرزا ٣٢٦ ...

رأى الإصفهاني ٣٢٧ ...

ص: ٤٢٠

رأى السيد الخوئي ... ٣٢٧

رأى السيد الاستاذ ... ٣٢٨

دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفايه ... ٣٢٩

دفاع العراقي عن الكفايه ... ٣٣٠

الإشكال عليه ... ٣٣٢

المقام الثاني ... ٣٣٣

المقدمه الاولى ... ٣٣٣

المقدمه الثانيه ... ٣٣٤

المقدمه الثالثه ... ٣٣٦

المقدمه الرابعه ... ٣٣٧

إشكال المحقق الخوئي ... ٣٣٩

الجواب عنه ... ٣٤٠

المانع الثبوتى عند الميرزا والجواب عنه ... ٣٤٢

المانع الثبوتى عند الإصفهاني ... ٣٤٣

الجواب عنه ... ٣٤٤

هل يلزم محذور إثباتى؟ ... ٣٤٥

الإشكال على الكفايه ... ٣٤٦

ما أفاده المحقق الإصفهاني ... ٣٤٧

ص: ٤٢١

الإشكال عليه ٣٤٧ ...

نتيجة المقدمات ٣٥١ ...

الإشكال عليه ٣٥٣ ...

رأى الميرزا ٣٥٣ ...

هل الحجية مطلقه أو مهمله؟ ٣٥٥ ...

الكلام فى الأسباب ٣٥٥ ...

الكلام فى الموارد ٣٥٨ ...

الكلام فى المراتب ٣٥٩ ...

النظر فى الاعتقادات ٣٦١ ...

خلاصه كلام الشيخ ٣٦١ ...

خلاصه كلام صاحب الكفايه ٣٦٣ ...

خلاصه كلام الإصفهاني ٣٦٤ ...

النظر فى كلام الإصفهاني ٣٦٥ ...

إشكال الكفايه على الشيخ ٣٦٦ ...

النظر فى الإشكالات ٣٦٨ ...

إشكال المحقق الإصفهاني على الاستدلال بوجوب شكر المنعم ٣٦٩ ...

النظر فى الإشكالات ٣٧٢ ...

ص: ٤٢٢

برهانٌ للمحقّق الإصفهاني على وجوب المعرفة ... ٣٧٥

المناقشه فيه ... ٣٧٦

الإستدلال لوجوب المعرفة باحتمال الضّرر في الترك ... ٣٧٦

إشكال المحقق الاصفهاني ... ٣٧٧

الجواب عنه ... ٣٧٨

كلام الكفايه في معرفه النبي والوصي ... ٣٧٩

بين «العلم» و«الاعتقاد» ... ٣٨١

بقيت بحوث ... ٣٨٩

١. حكم الجاهل بما يجب معرفته؟ ... ٣٨٩

و هل يجوز للجاهل إنكار ما يجهله؟ ... ٣٨٩

٢. هل أدلّه الظنّ الخاصّ تفيد اعتباره في المسائل الاعتقاديّه؟ ... ٣٨٩

٣. حكم الظنّ في القضايا التاريخيّه ... ٣٨٩

جبر الخبر الضّعيف بالعمل وكسر المعبر بالإعراض ... ٣٩١

مختار صاحب الكفايه ... ٣٩٢

النظر في كلامه ... ٣٩٣

مختار الميرزا ... ٣٩٤

النظر في كلامه ... ٣٩٦

ص: ٤٢٣

محتملات الحجّيه ٣٩٧ ...

الأقوال في المسأله ٤٠٠ ...

الأول: الجبر والكسر معا ٤٠٠ ...

الثاني: لاجبر ولاكسر ٤٠٠ ...

والثالث: الجبر نعم والكسر لا ٤٠١ ...

التحقيق: عكس الثالث ٤٠١ ...

الجهه الأولى: في جبر السند وكسره ٤٠١ ...

الجهه الثانيه: في جبر وكسر الدلاله ٤٠٥ ...

ص: ٤٢٤

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 آواده 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
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة



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

