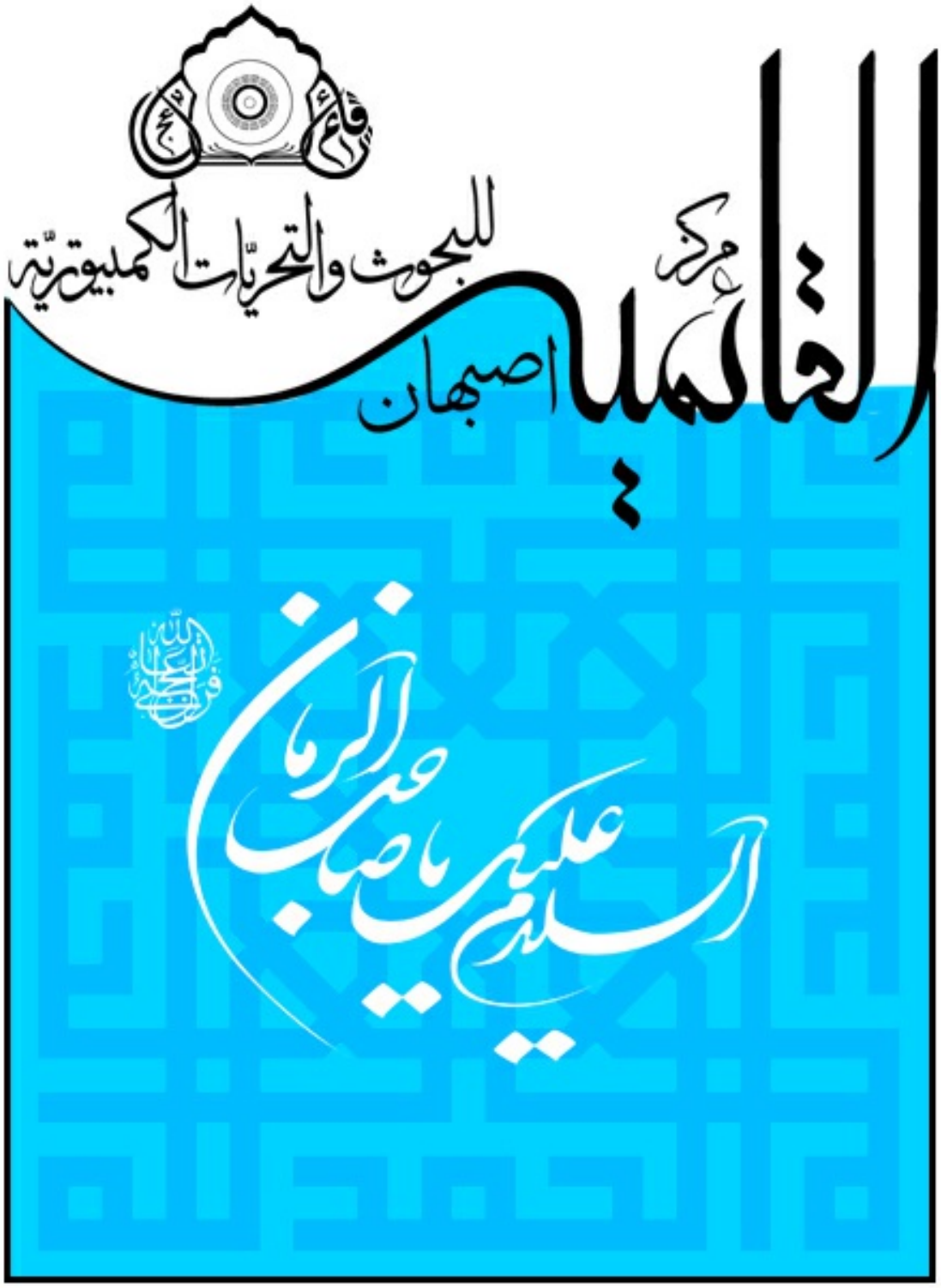

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

بيان الأصول

الجزء الثاني

تأليف

لطف الله الصافي الگلپايگاني

بسم الله الرحمن الرحیم

بيان الاصول

كاتب:

آيت الله العظمي لطف الله صافي گلپايگاني

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله لطف الله صافي گلپايگاني

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس 5

بيان الاصول المجلد 2 9

اشارة 9

اشارة 10

المقصد السادس في المنجّز للحكم الشرعي شرعاً أو عقلاً 16

اشارة 16

الأمر الأوّل: المراد من «المكلَّف» في تقسيم الشيخ 18

الأمر الثاني: مراتب الحكم 20

الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلّف إلي القطع وغيره 24

اشارة 24

المقام الأوّل: في القطع 30

اشارة 30

الأمر الأوّل: أُصولية مبحث القطع 30

الأمر الثاني: معني حجّية القطع 33

الأمر الثالث: قيام الأمارات والأُصول مقام القطع الطريقي 34

الأمر الرابع: في التجرّي 39

اشارة 39

تحرير محلّ النزاع 40

ردّ مقالة المحقّق الخراساني(قدس سره) 44

تفصيل صاحب الفصول(قدس سره) 46

الأمر الخامس: في العلم الإجمالي 53

اشارة 53

في المسألة أقوال 53

جواز المخالفة مع جعل البدل 57
الامتثال الإجمالي 60
المقام الثاني: في الظنّ 68
اشارة 68
الأمر الأوّل: في محلّ النزاع 68
الأمر الثاني: في المراد من الإمكان 68
الأمر الثالث: في تأسيس الأصل 70
الأمر الرابع: في استدلال ابن قبة للامتناع 70
اشارة 70
نقد القول بالمصلحة السلوكية 78
تذنيبات 88
تتمّة 96
الأمر الخامس: في تأسيس الأصل فيما لا يعلم حجّيته 101
فصل: في حجّية ظاهر كلام الشارع 104
اشارة 104
الأمر الأوّل: في كون البحث من الأُصول 104
الأمر الثاني: أقسام الألفاظ الموضوعة 106
اشارة 106
المراد من تبعيّة الدلالة للإرادة 109
الأمر الثالث: تحرير محلّ النزاع 110
اشارة 110
الاستدلال بسيرة العقلاء علي حجّية الظواهر 113
الاستدلال بحكم العقل 114
حجّية الظواهر ليست ذاتية 115
ردّ تفصيل القمّي(قدس سره) 119

ردّ مقالة الأخباريين 121
أدلّة الأخباريّين 122
الاستدلال بأخبار التحريف 128
اختلاف القراءات 131
فصل: في حجّية خبر الواحد 132
اشارة 132
الخبر المتواتر وأقسامه 132
خبر الواحد وأقسامه 136
أدلّة المنكرين لحجّية خبر الواحد ونقدها 139
أدلة حجّية خبر الواحد 143
أمّا الكتاب 143
آية النبأ 143
نقد الاستدلال بآية النبأ 147
آية النفر 157
تفاسير مختلفةٌ للآية 157
نكتة 162
كيفية الاستدلال بآية النفر 163
إشكال الشيخ علي الاستدلال بالآية 164
فذلكة: في نقد وجوهٍ أُخري للاستدلال بالآية 172
الاستدلال بالسنّة علي حجّية خبر الواحد 175
الاستدلال بالإجماع لحجّية خبر الواحد 178
اشارة 178
تقريرات الشيخ للإجماع 179
نقد كلام الشيخ الأنصاري 182
سبب إنكار المتكلّمين حجّية خبر الواحد 184

فصل: في الإجماع 189
اشارة 189
الاستدلال لحجّية الإجماع بالكتاب 190
الاستدلال لحجّية الإجماع بالسنّة 192
اشارة 192
نقد الاستدلال بالسنّة 193
الإجماع عند الإمامية 193
الإجماع المنقول 196
فصل: في حجّية الشهرة 205
فصل: في دليل الانسداد 213
اشارة 213
تقريرٌ آخر لدليل الانسداد 221
تنبيهات دليل الانسداد 224
اشارة 224
التنبيه الثاني: عدم حجّية مطلق الظنّ 228
التنبيه الثالث: نقاشٌ مع صاحب المعالم(قدس سره) والشيخ الأنصاري(قدس سره) 228
التنبيه الرابع: نتيجة دليل الانسداد 231
التنبيه الخامس: انحصار الطرق الظنّية في الخبر 231
مصادر التحقيق 234
فهرس المحتويات 246
آثار سماحة آية العظمي الصافي الگلپايگاني مد ظله الوارف 252
تعريف مركز 262

بيان الاصول المجلد 2

اشارة

سرشناسه:صافي گلپايگاني، لطف الله ، 1298 -

Safi Gulpaygan, Lutfullah

عنوان و نام پديدآور:بيان الاصول/ تاليف لطف الله الصافي الگلپايگاني مدظله العالي.

مشخصات نشر:قم: مكتب تنظيم و نشر آثار آيت الله صافي گلپايگاني دام ظله ، 1439 ق. = 1396 -

مشخصات ظاهري:3 ج.

شابك: دوره 978-600-7854-60-0 : ؛ 630000 ريال : ج.1 978-600-7854-57-0 : ؛ 630000 ريال : ج.2 978-600-7854-58-7 : ؛ ج.3 978-600-7854-59-4 :

وضعيت فهرست نويسي:فيپا

يادداشت:عربي.

يادداشت:چاپ دوم.

يادداشت:ج.2 - 3(چاپ دوم: 1439 ق. = 1396)(فيپا).

يادداشت:كتاب حاضر تقريرات درس آيت الله سيدحسين بروجردي است.

يادداشت:كتابنامه.

يادداشت:نمايه.

موضوع:اصول فقه شيعه

موضوع:* Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

شناسه افزوده:بروجردي، سيدحسين، 1253 - 1340.

رده بندي كنگره: BP159/8 /ص26ب9 1396

رده بندي ديويي: 297/312

شماره كتابشناسي ملي:4942697

اطلاعات ركورد كتابشناسي:فيپا

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2

بيان الأُصول

تأليف المرجع الديني الأعلي آية اللّه العظمي الشيخ لطف اللّه الصافي الگلپايگانيمدّظلّه العالي

الجزء الثاني

ص: 4

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علي سيّد رسله وخير خلقه أبي القاسم محمد وآله الطيّبين المعصومين، ولعنة الله علي أعدائهم أجمعين من الآن إلي يوم الدين.

وبعد، فهذا هو الجزء الثاني من محاضرات سيّد الأكارم وملاذ الأفاخم وأُستاذ الأعاظم محيي رسوم الفقه بمباحثه القيّمة، ومشيّد أركان الأُصول بإفاضاته القويمة، حجّة الإسلام والمسلمين وآية الله العظمي في الأنام فريد عصره ووحيد دهره الحاج آغا حسين الطباطبائي البروجردي متّع الله المسلمين بطول بقائه، في أُصول الفقه، كتبته رجاء أن يجعله الله تعالي ذخراً لآخرتي يوم فقري وفاقتي ولحظات وحدتي ووحشتي، وما توفيقي إلّا بالله، عليه توكّلت وإليه أُنيب.

ص: 5

المقصد السادس في المنجّز للحكم الشرعي شرعاً أو عقلاً

اشارة

وفيه مقدّمة فيها أُمور:

الأمر الأوّل: المراد من «المكلّف» في تقسيم الشيخ

الأمر الثاني: مراتب الحكم

الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلّف إلي القطع وغيره ومقامان:

المقام الأوّل: في القطع

المقام الثاني: في الظنّ

وقبل بيان ذلك نقدّم اُموراً:

الأمر الأوّل: المراد من «المكلَّف» في تقسيم الشيخ

قد اُورد علي كلام الشيخ(قدس سره) وهو:

«إعلم: أنّ المكلّف إذا التفت إلي حكمٍ شرعيٍ، فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ... إلخ».((1))

بأنّ مراده من المكلّف إن كان المكلّف الشأني، فهو خلاف الظاهر. وإن كان المكلّف الفعلي، فيلزم منه تقسيم الشيء إلي نفسه وغيره.

ولا يمكن دفعه بالتعبير الّذي ذكره في الكفاية وهو: «إنّ البالغ الّذي وضع عليه القلم...».((2))

لأنّ مراده من «الّذي وضع عليه القلم» إن كان من وضع عليه القلم شأناً، فهو خلاف الظاهر أيضاً. وإن كان فعلاً، فيرد عليه ما ذكر.

والحقّ عـدم ورود الإيراد المذكور علي العبارة؛ لأنّ المراد بالمكلّف هو المكلّف الفعلي؛ ومن المعلوم أنّ كلّ بالغٍ عاقلٍ يكون مكلّفاً فعلياً باعتبار تعلّق التكاليف

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص2.

2- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص5.

الضـرورية به وفعليّتها في حقّه، ثمّ ينقسم باعتبار غيرها من الأحكام والتكاليف إلي الأقسام المذكورة، ولا يلزم كونه تقسيماً للشيء إلي نفسه وإلي غيره، وهذا بيّن.

والظاهر أنّ مطلق الالتفات لا ـ يكون موجباً للقطع أو الظنّ أو الشكّ؛ فإنّه ربما يلتفت الإنسان إلي الموضوع والحكم والنسبة، وليس له التفات إلي وقوع هذه النسبة حتي يطلب العلم به، فيحصل له علمٌ قطعيٌ أو ظنيٌ به أو يبقي مردّداً بينهما. وبعبارة اُخري: لا يكون التفاته التفاتاً تصديقياً، فلا يفيد التفاته التصورّي إلّا تصوّر الموضوع والحكم والنسبة.

ص: 10

الأمر الثاني: مراتب الحكم

قد أفاد شيخنا العلّامةرحمه الله: أنّ للحكم مراتب أربع((1))وقسّمه باعتبارها إلي:

الشأني: وهو وجود شأنية الوجود له، واقتضاء وجوده من دون أن يكون بالفعل موجوداً؛ وذلك بأن تكون في الفعل مصلحةٌ مقتضيةٌ للبعث إليه، أو مفسدةٌ مقتضيةٌ للزجر عنه.

والإنشائي: وذلك بأن يكون للحكم وجودٌ إنشائيٌ من دون أن يكون له بعث وزجر وترخيص فعلاً؛ وذلك بأن يكون للمولي مثلاً سجلٌّ يسجّل فيها أحكامه الراجعة إلي عبيده ولكن لم يخاطبهم ولم يصل ما كتب فيه إلي مرتبة البعث والزجر.

والفعلي: وهو كونه متوجّهاً إلي العبد وباعثاً وزاجراً من دون أن يكون منجّزاً بحيث يعاقب عليه.

والمنجّز: وهو وجود ذلك له مع تنجّزه فعلاً.

وقد أفاد أخيراً بأنّ للحكم خمس مراتب:

أوّلها: مرتبة الاقتضاء.

ثانيها: مرتبة الإنشاء.

1- الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأُصول، ص36، 314؛ الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص8 .

ثالثها: مرتبة البعث والزجر، ويعبّر عنه في هذه المرتبة بالحكم الفعلي ما قبل التنجّز.

رابعها: مرتبة الفعلية، وهي مرتبة علم المكلّف بالحكم، ويعبّر عنه في هذه المرتبة بالحكم الفعلي مع التنجّز.

خامسها: مرتبة التنجّز.

هـذا، ولكن لنا أن نقول: إنّ الاختلاف في المرتبـة إنّما يتصوّر في الحقائق المختلفـة في الشدّة والضـعف وغيرهما. وبعبارة أُخري: فيما هو مقولٌ بالتشـكيك، وتكون الحقيقة في جميع المراتب محفوظةً. وأمّا إذا لم تكن الحقيقة في جميع المراتب محفوظةً بل كان كلّ منها حقيقةً خاصّةً، لا يصحّ عدّها من مراتب شيءٍ واحدٍ.

فعلي هذا، وجود المصلحة في الفعل أو المفسدة، بحيث تكون له شأنية ترتّب الحكم عليه، ليس من مراتب الحكم والتكليف.

كمـا أنّ الإنشـاء أيضـاً ليس من مراتبه؛ فإنّ الحكم عبارة عن البعث والزجر وهما مفاد قولنا: «إفعل» و«لا تفعل»، ومن الواضـح أنّ الحكم الإنشائي ـ بمعني تسجيله في السجلّ كما أفاده ـ ليس من مراتب الحكم والتكليف، لعدم تحقّق حقيقة الحكم وهو البعث والزجر فيه.

وأمّا التنجّز، فهو أيضاً ليس من مراتب الحكم، بل يحصل من تقارن الحكم مع أمر خارج عن حقيقته، وهو وصوله إلي المكلّف.

والّـذي ينبغي أن يقـال: إنّ الحكم، أي الأـمر والنهي، إنّمـا يقـال علي إنشائهما لانبعاث المكلّف نحو الفعل وإيجابه لبعثه وتحريكه إليه أو لزجره عنه. ولكن لا

يترتّب عليه انبعاث العبد أو انزجاره عن الفعل الّذي هو روح الحكم إلّا في صورة علم العبد به. فعلي هذا، تكون للحكم مرتبتان:

أوّلهما: مرتبة الإنشاء، وهي عبارة عن: إنشاء الحكم لينبعث العبد ويتحّرك نحو

الفعل، أو ينزجر عنه. وبعبارة اُخري: هذه المرتبة عبارة عن: إنشاء ما يصلح لأن يكون داعياً للعبد أو زاجراً له بعد علمه به.

لا نقول: إنّ إنشاءه وبعثه وزجره متوجّهٌ إلي من يعلم به، بل إنّما ينشأ أمره ونهيه مطلقاً، وهو لا يصلح إلّا لانبعاث من علم به.

ثانيتهما: مرتبة الفعلية وترتّب الانبعاث عليه، وهي فيما إذا حصل العلم به للمكلّف وهو الحكم الإنشائي الفعلي.

لا يقال: لا حاجة لترتّب الانبعاث علي الحكم إلي علم المكلّف به، بل يكفي في ذلك احتمال وجود الأمر.

فإنّه يقال: ليس الانبعاث علي هذا أثراً للحكم ومترتّباً عليه، بل هو مترتّب علي احتمال وجود الأمر، وهو حاصلٌ ولو لم يكن أمرٌ واقعاً، فلابدّ لوصول الحكم إلي مرتبة الفعلية من علم العبد به. وليس معناه أنّ الحكم مقيّدٌ بالعلم؛ لأنّه مستلزم للدور، بل المراد أنّ المولي لا يريد انبعاث العبد بالحكم الّذي أنشأه مطلقاً بل إذا كان عالماً به.

نعم، لا مانع من إيجاب المولي _ لحفظ المصلحة الكامنة في المأمور به، أو عدم وقوع العبد في مفسدة الفعل المنهيّ عنه استصلاحاً لحال العبد _ الاحتياط عليه فيما إذا احتمل وجود الأمر أو النهي حتي ينبعث نحو الفعل المأمور به أو ينزجر عن الفعل المنهيّ عنه، أو يعيّن له طريقاً وأمارةً علي الحكم لينبعث نحوه، كأن يقول: إذا قام خبر الواحد أو الشهرة علي وجوب فعلٍ أو حرمته إعمل به. وإذا كنت متيقّناً في حكمٍ ثم شككت فيه فابن علي بقائه. ويعبّر عن هذه الأحكام بالأحكام الظاهرية الطريقية الّتي ليست لها مصلحة إلّا مصلحة حفظ الأحكام الواقعيّة، وليس لها استقلالٌ ونفسيةٌ كالأحكام الواقعية.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده الشيخرحمه الله _ ولعلّه المرضيّ عند المحقّق الخراساني في مبحث الظنّ _ من القول بأنّ حجّية الطرق والأمارات إمّا أن تكون من باب الطريقية أو من باب الموضوعية. ليس في محلّه؛ لأنّ مثل هذه الأحكام الّتي ليست لها نفسيّةٌ ومصلحةٌ إلّا بملاحظة الأحكام الواقعية لا يتصوّر فيها موضوعيةٌ ومصلحةٌ حتي يصحّ هذا التقسيم.

ص: 14

الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلّف إلي القطع وغيره

اشارة

قد ظهر لك ممّا ذكر: أنّ ما هو المشهور من أنّ الحكم الظاهري هو الحكم الّذي يكون موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي.

ليس في محلّه؛ لأنّه يلزم منه إمكان أن تكون للحكم الظاهري نفسية واستقلال، وأن لا تكون رعاية للحكم الواقعي، وهو خلاف التحقيق. مع أنّ جعل الحكم الظاهري لا ـ يكاد يصحّ إلّا في مورد يكون الخطاب المتكفّل للحكم الواقعي قاصراً عن بعث المكلّف أو زجره، فلا يكون الشكّ موضوعاً للحكم الظاهري إلّا إذا كان لازماً لشأنية الحكم الواقعي وقصوره عن البعث والزجر من جهة عدم علم العبد به.

ففي الحقيقة: يكون موضوع الحكم الظاهري شأنية الحكم الواقعي وقصوره في إيجابه لانبعاث العبد، وهذا و إن كان ملازماً للشكّ في الحكم الواقعي لعدم قصور الخطاب إلّا في صورة الشكّ في الحكم الواقعي دون صورة العلم به ـ كما مرّ ـ ولكن موضوع الحكم الظاهري ليس إلّا شأنيّة الحكم الواقعي.

وبعبارة أُخري: الشكّ في الحكم الواقعي لازمٌ أعمّ لشأنية الحكم وقصور الخطاب. فربما نشكّ في الحكم الواقعي وهو موجود شأناً، وربما نشكّ فيه من غير أن يكون حكم في البين أصلاً، وقصور الخطاب إنّما يكون في الصورة الاُولي، وهو الموضوع للحكم الظاهري لهذه الصورة دون الثانية.

وكيف كان إذا عرفت ذلك كلّه، فاعلم: أنّ الشيخ رحمه الله أفاد في أوّل الرسالة بأنّ المكلّف إذا التفت إلي حكمٍ شرعيٍ، فإمّا أن يحصل له القطع أو الشكّ أو الظنّ.((1)) وبيّن حكم القطع في المقصد الأوّل. وأشار إلي حكم الشكّ هنا، وذكره مفصّلاً في المقصد الثالث. ولم يتعرّض في هذا المقام لحكم الظنّ وذكره في المقصد الثاني مفصّلاً.

وقد أشكل المحقّق الخراساني قدس سره علي تثليثه الأقسام بتداخل الظن والشك بحسب الحكم.

أمّا دخول الشكّ في الظنّ، كما إذا اعتبر مثلاً خبر من لم يتحرّز عن الكذب غالباً من جهة حكايته، فلا يبقي معه مجالٌ للرجوع إلي الأصل أصلاً.

وأمّا دخول الظنّ في الشكّ، كما في صورة حصول الظنّ الّذي لا يساعد علي اعتباره دليلٌ، فيلحقه ما للشكّ من الرجوع في مورده إلي الأُصول.

ولهذا عدل عنه وقال في الكفاية: «إنّ البالغ الّذي وضع عليه القلم إذا التفت إلي حكمٍ فعليّ واقعيٍ أو ظاهريٍ متعلّقٍ به أو بمقلّديه فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا... إلخ».((2))

وعبر بالحكم الفعلي لإخراج ما ليس بفعليٍ كالحكم الاقتضائي أو الإنشائي. وبالواقعيّ والظاهريّ لتقريب المسافة وتمهيداً لتثنية الأقسام.

ثم قال: «وإن أبيت إلّا عن ذلك، فالأولي أن يقال: إنّ المكلّف إمّا أن يحصل له القطع أو لا، وعلي الثاني إمّا أن يقوم عنده طريقٌ معتبرٌ أو لا».((3))

هذا، مضافاً إلي أنّ لازم ما أفاده الشيخ(قدس سره) كون التقسيم خماسياً، فإنّ في صورة

1- تقدّم تخريجه آنفاً.

2- (2) الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص5.

3- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص5.

الظنّ إمّا أن يقوم عنده دليلٌ علي اعتباره أو لا، فيرجع حكمه إلي حكم الشكّ، وفي صورة الشكّ إمّا أن يكون شكّه من الشكوك الّتي في مورده حكم للشارع أو لا؟

وقد أجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأنّ تثليث الأقسام إنّما هو باعتبار الحالات النفسانية واختلافها من حيث المنجزّية؛ فإنّ القطع منجّزٌ صرفٌ، والشكّ غير منجّز صرفٍ، والظنّ لا منجّز ولا غير منجّز، أي: هو برزخٌ بينهما.

وفيه أوّلاً: أنّه يأتي فيما بعد إن شاء الله إمكان عدم كون القطع منجّزاً في بعض الموارد.

وثانياً: أنّ اتّصاف الظنّ باللامنجزية والمنجزية وكونه برزخاً في ذلك بين القطع والشكّ محلّ إنكارٍ؛ فإنّ الظنّ لو قام علي اعتباره دليل يكون منجّزاً كالقطع، وإلّا فليس بمنجّزٍ ويكون حاله حال الشكّ.

أمّا الشكّ فهو أيضاً يمكن أن يكون منجّزاً كالقطع، كما في صورة احتمال أن يكون الغريق ابن المولي، فإنّ نفس هذا الاحتمال يكون منجّزاً أي موجباً لاستحقاق العقاب لو لم يعتنِ العبد به واتّفق كونه ابن المولي. ومثل احتمال صدق مدّعي النبوّة، فإنّ مجرّده منجّز وموجب لاستحقاق العقاب لتركه تصديق النبيّ لو اتّفق صدق مدّعيها. ومثل احتمال بقاء الحالة السابقة، فإنّه يكون منجّزاً لاستحقاق العقاب علي ترك التكليف بحكم الشارع.

ولا نقول: إنّ الاحتمال كاشف عن الواقع، بل نقول: إنّ الشكّ في مثل هذه الموارد منجّز للواقع عقلاً أو شرعاً.

هذا، ولكن يمكن الإشكال علي ما أفاده في الكفاية: بأنّ الحكم المتعلّق للقطع لابدّ وأن يكون صالحاً للتنجّز واستحقاق العقوبة علي مخالفته؛ والحكم الظاهريّ ليس صالحاً له _ كما أفاد أخيراً في مجلس بحثه بأنّه ليس في موارد الطرق والأمارات حكمٌ وجوبيٌ متعلّقٌ بالعمل بها، بل ليس مفادها إلّا جعل الحجّية والمنجزّية. ولو كان

المجعول حكماً وجوبياً فهو طريقيٌ صرفٌ لا مجال لتنجّزه واستحقاق العقوبة علي مخالفته بنفسه _ .

فلا يستقيم هذا التقسيم (الثنائي) بحسب الظاهر، لأنّه إنّما يكون باعتبار منجّزية القطع، مع أنّ الحكم الظاهريّ المقطوع به لا يتنجزّ بسبب القطع، وليس فيه صلاحية التنجّز واستحقاق العقاب علي مخالفته بنفسه.

وأمّا بيانه الآخر وهو تثليث الأقسام، فلا إشكال فيه.

وإن شئت تثنية الأقسام فقل: إنّ المكلّف إذا التفت (بالمعني الّذي ذكرنا للالتفات) إلي حكمٍ شرعيٍّ إنشائيٍّ، فإمّا أن يكون للحكم منجّزٌ في البين أو لا_ وعلي الأوّل فسيأتي الكلام في كونه موجباً لاستحقاق العقاب علي مخالفة التكليف، وأنّه لا_ معني لتنجّز الحكم إلّا استحقاق العقاب علي مخالفته، وعلي الثاني المرجع هو البراءة .

ويدخل _علي هذا البيان _في المنجِّز: القطع والأمارات المعتبرة والاحتمال والاستصحاب، فإنّه حكمٌ ظاهريٌ منجّز للتكليف الّذي احتمله العبد في ظرف وجود الحالة السابقة.

ويدخل في القطع: الاشتغال والتخيير، لوجود العلم بالتكليف الّذي يكون منجّزاً له في موردهما.

ولتوضيح المقام نقول: إنّ المكلّف إمّا أن يتعلّق قطعه بحكمٍ تفصيلاً أو إجمالاً،

سواءٌ كان إجماله من جهة نوع التكليف مع العلم بأصله، كالعلم بأنّ هذا الفعل إمّا واجبٌ وإمّا حرامٌ، أم كان من جهة تردّده بين شيئين أو أشياء مع معلومية نوع التكليف. وعلي كلّ حالٍ فإمّا أن يمكن فيه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية والموافقة الاحتمالية.

وإمّا أن لا يمكن الموافقة القطعية ويمكن الموافقة الاحتمالية والمخالفة القطعية.

وإمّا أن لا يمكن إلّا الموافقة الاحتمالية.

ففي الفرض الأوّل، _ أي فرض إمكان الموافقة القطعية والمخالفة القطعية _ يكون تعلّق العلم بالتكليف المردّد بينهما موجباً لتنجّزه واستحقاق العقوبة علي مخالفته، فلو ترك المكلّف أحد المشتبهين واتّفق مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال لكونه في الطرف الّذي تركه فإنّه يستحقّ العقوبة علي المخالفة ويكون كمن ترك كلّ واحد من المشتبهين.

واستحقاق العقوبة إنّما يكون علي مخالفة هذا التكليف الّذي تعلّق به العلم لا غيره. فلو فرض كون كلّ واحدٍ من المشتبهين متعلّقاً للحكم رأساً ولكنّ القطع تعلّق بأحدهما إجمالاً ولم يأت المكلّف إلّا بأحد المشتبهين فاتّفق وقوعه في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال استحقّ العقوبة عليه، وإن أتي بالتكليف الّذي لم يتعلّق به علمه بإتيانه بالطرف الآخر، وكذا لو لم يأت في هذا الفرض بأحد منهما لم يعاقب إلّا علي مخالفة تكليفٍ واحدٍ، وهو التكليف المعلوم بالإجمال دون المجهول .

فعلي هذا، تكون أصالة الاشتغال ووجوب الاحتياط _ فيما أمكنت فيه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية _ منجّزة للتكليف من جهة تعلّق القطع بالحكم المردّد بينهما وسببيته لتنجّز الحكم. وبعبارة أُخري: وجود المنجّز _ وهو العلم _ يكون سبباً لتنجّز التكليف المعلوم بالإجمال ، ولازمه وجوب الاحتياط.

وأمّا الفرض الثاني، وهو ما أمكنت فيه المخالفة القطعية والموافقة الاحتمالية دون القطعية، كما لو تردّد الوجوب بين صلاة الجمعة والظهر مع فرض عدم قدرته إلّا علي الإتيان بإحداهما، فلو ترك كلّ واحدة منهما واتّفق مصادفة قطعه مع الواقع استحقّ العقوبة علي المخالفة لتنجّز التكليف المعلوم بالإجمال بهذا النحو من التنجيز الّذي مقتضاه لزوم الإتيان بحكم العقل بإحداهما مع كونه مخيّراً في الإتيان بأيّهما شاء إذا كان احتماله في وجود التكليف المعلوم بالإجمال بالنسبة إلي كلا الطرفين علي السواء. وأمّا إذا كان احتمال التكليف في أحد الطرفين أقوي وأرجح من الآخر فيدور الأمر بين

التعيين والتخيير والعقـل يحكم بلزوم الإتيـان بـالطرف المظنون مصـادفته للواقع، فيصـير ظنّه هـذا موجبـاً لتنجز الواقع لو كـان في الطرف المظنون، فيستحق العقوبة علي المخالفة لو أتي بالطرف المرجوح دون الراجح.

وأمّا الفرض الثالث _ وهو عـدم إمكان الموافقـة القطعيـة والمخالفـة القطعية _ فلو كان احتمال مصادفة التكليف في أحد الطرفين أقوي من الآخر فالكلام هو ما ذكر في الفرض الثاني.

ولو كان احتمالها في كلّ واحـدٍ منهما علي السواء فالعقل يحكم بتخيير المكلّف بين ارتكاب الطرفين لكن لا بنحو الإلزام واللزوم كما كان في التخيير المـذكور في الفرض الثـاني لإمكـان المخالفـة القطعيـة فيه، فكان المكلّف ملزماً بحكم العقل باختيار أحـدهما، وأمّا في هـذا الفرض فلا مجال لإلزام العقل لدوران أمر المكلّف مدار الفعل والترك فلا يحكم العقل إلّا بعدم استحقاق العقاب عند

مخالفـة التكليف، ففي الحقيقـة حكم العقل إنّما هو البراءة عن العقاب وقبـح التوبيخ والعتاب. ولهذا قلنا: إن لم يكن منجّز في البين يكون المرجع هو البراءة ولم نذكر التخيير.

وقـد ظهر ممّا ذكرناه إشـكالٌ آخر علي عبارة الرسائل في قوله: «فالمرجع فيه هي القواعد الشـرعية الثابتة للشاكّ»،((1)) فإنّ هذه القواعد _ غير الاستصـحاب الّذي هو حكمٌ ظاهريٌ منجّز شـرعاً للحكم الـشرعي _ ليست إلّا من القواعد العقلية؛ إذ الاشتغال والتخيير من أحكام العقل والبراءة أيضاً كذلك، كما سيجيء إن شاء الله تعالي.

إذا عرفت ذلك كلّه، فاعلم: أنّ الكلام يقع في مقامين.

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص2.

المقام الأوّل: في القطع

اشارة

والكلام فيه يقع طيّ اُمورٍ:

الأمر الأوّل: اُصولية مبحث القطع

قـد ذكر في أوّل الكتـاب عنـد البحث عن المراد من موضوع العلم ـ الّـذي يكون تمـام الملاـك لامتيـاز العلوم بعضـها عن بعضٍ ـ ، وعن موضوع علم الأُصول ما يظهر منه دخول البحث عن حجّية القطع ومنجّزيته في مباحث هذا العلم.

وقد بيّنا هناك أنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّة في الفقه، فكلّ ما كان سبباً لاحتجاج المولي علي عبده وحجّةً له عليه لو خالفه وعصاه، أو كان حجّـة للعبـد عنـد المولي فيما لو وقع في مخالفته، يكون البحث عنه داخلاً في هذا العلم ومن مسائله؛ لأنّ المراد من العوارض الذاتية الّتي يجب أن يبحث عنهـا في العلم ليس مـا اصـطلح عليه الطبيعيون وقسّـموه إلي المقولات التسع وقابلوه بالجوهر، بل المراد منها ـ كما صرّح به شارح المطالع((1)) وغيره، ويظهر من تتبّع مسائل العلوم ـ ما اصطلح عليه المنطقيّون

1- قطب الـدين الرازي، شـرح المطالع، ص 18؛ وغيره في شـرح الشمسـية (قطب الدين الرازي، ص23؛ وشـرح المنظومة، قسم المنطق (السبزواري، ص29).

وقسّموه إلي الخاصّة والعرض العامّ ، وقابلوه بالـذاتي المنقسم إلي النوع والجنس والفصل، وهو الخارج المحمول، أي الكلي الخارج عن الشـيء مفهوماً المتّحد معه وجوداً. فعلي هذا، يكون القطع من المسائل الأُصولية؛ لأنّه حجّة للمولي علي العبد لو خالفه. ويكون مغايراً للحجّة في الفقه مفهوماً ومتّحداً معها وجوداً، فنقول: القطع حجّة. وهكذا الكلام في الشهرة وخبر الواحد وغيرهما، كما تقول: الشهرة حجّة وخبر الواحد حجّة.

فلا وجه للقول بكون البحث عن القطع أشبه بالمسائل الكلامية؛((1)) لأنّه لو كانت من جهة أنّ النزاع واقعٌ في صحّة معاقبة القاطع وحسن عقابه في صورة المخالفة ليرجع البحث فيه عمّا يصحّ صدوره من الله تعالي وما يمتنع.

ففيه: أنّ المبحوث عنه في علم الكلام إنّما هو جواز صدور الفعل القبيح وعدمه من الله تعالي، فجوّزه الأشعري لإنكاره الحسن والقبح العقليين وأنّ الحَسَن ما صدر منه والقبيح ما لم يصدر منه، وأنكره العدلية، ولا يبحث في علم الكلام عن مصاديق ذلك وخصوصياته.

وإن كانت أشبهيته بالمسائل الكلامية من جهة رجوعه إلي أنّ العمل بالقطع هل يوجب الثواب؟ أو أنّ مخالفته هل توجب العقاب في الآخرة أو لا؟ ليرجع إلي المباحث المتعلّقة بالمعاد.

ففيه: أنّ المبحوث عنه في المعاد أيضاً ليس إلّا أصل المعاد والجزاء والثواب والعقاب، ولا يبحث فيه عن فعلية العذاب بالنسبة إلي المعاصي. ولا مجال للبحث عنه؛ لأنّ فعلية الجزاء ليست ممّا يمكن الاطّلاع عليها بخصوصيّاتها.

1- قاله في الكفاية (الخراساني، ج2، ص4- 5).

إن قلت: كيف يكون القطع من مسائل علم الأُصول مع عدم ذكره في كتب القدماء؟

قلت: عـدم ذكره في كتب القـدماء إنّما هو من جهـة عـدم انقـداح شـبهةٍ في منجّزية العلم عندهم، وإنّما ذكره المتأخّرون حيث أنكر بعض الأخباريين حجّيته إذا كان مأخوذاً من الأدلّة العقلية.

ثم إنّه قـد ظهر ممّا ذكر أنّه لا تفاوت في إطلاق الحجّـة علي القطع وعلي سائر المنجّزات كالأمارات المعتبرة الشـرعية؛ لأنّ إطلاق الحجّة علي كلّ منهما إنّما هو من جهة كونه حجّة وسبباً لتنجّز الحكم الواقعي، ولا فرق في ذلك بين القطع وغيره.

فلا وجه لأن يقال بأنّ إطلاق الحجّـة عليه ليس كإطلاق الحجّة علي الأمارات المعتبرة شـرعاً؛ لأنّ الحجّة عبارة عن الأوسط الّذي به يحتجّ علي ثبوت الأكبر للأصـغر كالتغيّر لإثبات حـدوث العالم، فقولنا: «الظنّ حجّـة» أو «البيّنة حجّة» أو «فتوي المفتي حجّة» يراد به كون هذه الأُمور وسائط لإثبات أحكام متعلّقاتها.((1))

لأنّه يقال: مضافاً إلي أنّ الحجّة في اصطلاح المنطقيّين عبارة عمّا هو المركّب من القضيتين.

لو سلّمنا كونها عبارةً عن الوسط الّذي به يحتجّ علي ثبوت الأكبر للأصغر اصطلاحاً خاصّاً للأُصوليّين لا تكاد تتمّ به حجّية الأمارات وصحّة إطلاقها عليها؛ لأنّ إطلاق الحجّة علي خبر الواحد أو البيّنة وغيرهما ليس من جهة كونها وسائط لإثبات أحكام متعلقاتها، فإنّ المراد بقولنا: «خبر الواحـد حجّة» أو «فتوي المفتي حجّة» ليس كونه حجّةً علي الحكم الظاهري الّذي يسـتفاد من دليل حجّيته ويقع وسـطاً للقياس في قولنا: «هذا ما أخبر العادل بوجوبه، وكلّ ما أخبر العادل بوجوبه واجبٌ فهذا واجب» أو «هذا مظنون الوجوب، وكلّ مظنون الوجوب واجبٌ فهذا

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص2.

واجبٌ»، بل المراد كون خبر الواحد أو الظنّ أو غيرهما حجّة علي الحكم الشـرعي الواقعي وسـبباً لتنجّزه واستحقاق العقوبة علي مخالفته لو صادف الواقع، وفي القياس المذكور جعل ما أخبر به العادل وسطاً لإثبات الحكم الظاهري وهو وجوب كلّ ما أخبر به العدل، فتدبّر.

الأمر الثاني: معني حجّية القطع

لا ـ ريب في حكم العقـل بوجـوب متابعـة القطـع، ومعنـاه: حكمه بتنجّز التكليف المقطوع به في صورة الإصابـة واسـتحقاق العقوبـة علي المخالفة. ولا فرق في ذلك، أي حكم العقل بوجوب متابعته وتنجّز التكليف به، بين القاطع وغيره.

ولكن يظهر من الشـيخ(قـدس سـره) أنّ وجوب متـابعته عبـارةٌ عن أنّ القـاطع يري وجوب الإتيان بما لو أتي به لكان إتيانه به متابعـةً للقطع بالحمل الشائع الصـناعي. وبعبارة أُخري: لا يكون وجوب متابعته إلّا حكماً شرعياً بمعني أنّ القاطع يري وجوب الإتيان بمقطوع الوجوب، وحرمة الإتيان بمقطوع الحرمة. وقد علّل ذلك بأنّ القطع بنفسه طريقٌ إلي الواقع.((1))

وفيه: أنّ هذا غنيٌّ عن البيان، فإنّه لا مجال لإنكار أنّ القاطع بوجوب شـيءٍ قاطعٌ بوجوب هذا الشـيء، وأنّ من يري وجوب شـيءٍ شرعاً يري وجوبه شرعاً.

وأمّـا تعليله بـأنّ القطع بنفسه طريقٌ إلي الواقع، فمن قبيـل تعليل الشـيء بنفسه؛ فإنّ معناه أنّ القاطع يري وجوب ما قطع بوجوبه شـرعاً لأنّه قاطعٌ به، ويري وجوبه كذلك.

هذا، وإنّما لم نقل بكون القطع عذراً فيما أخطأ قصوراً؟ وإن أفاد في الكفاية كونه

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص2.

هكذا؛((1)) لأنّ ما يوجب العذر للمكلّف في مقام احتجاج المولي عليه إنّما هو عدم انكشاف التكليف لا القطع بضدّه.

وأمّا أنّ تأثير القطع في تنجّز الحكم ليس بجعل جاعل لعدم جعلٍ تأليفيٍّ حقيقةً بين الشيء ونفسه، فلا يحتاج إلي بيان. ومع ذلك فالأحسن عـدم التعبير عن هذا بما عبّر عنه في الكفاية بقوله: «لعدم جعلٍ تأليفيٍّ حقيقةً بين الشـيء ولوازمه بل عرضاً يتبع جعله بسـيطاً»،((2)) فإنّه لو قـال: بين الـشـيء ونفسه لكان أولي؛ إلّا أن يراد باللوازم اللوازم غير المتأخّرة عن الـذات، وأمّا اللوازم المتأخّرة فلا مانع من تعلّق الجعل التأليفي بها، كما لا يخفي.

الأمر الثالث: قيام الأمارات والاُصول مقام القطع الطريقي

لا يخفي: أنّه لا دخل للقطع ـ الّذي قلنا بأنّه منجّز للواقع ـ في تحصّل الواقع المقطوع به، وذلك غير خفيٍّ؛ لأنّه طريقٌ إلي الواقع وانكشافه، ولا يمكن أن يكون الطريق سبباً لتحصّل ذي الطريق.

نعم، لاـ مانع من تحصّل حكم آخر وتحقّقه بواسـطة هـذا القطع، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصـلاة فتصـدّق. وهـذا تارةً: يكون تمام الموضوع للحكم. واُخري: يكون جزء الموضوع بأن يكون الموضوع مركّباً من وجوب الصلاة والقطع به في المثال.

فظهر من ذلك عدم إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور، وكذا في موضوع مثله ، كما لو فرضنا تعلّق الحرمة بالخمر الواقعي وتعلّق حرمة اُخري به إذا كان مقطوع الخمرية، كقولنا: مقطوع الخمرية حرام؛ للزوم اجتماع المثلين

1- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص8 .

2- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص8.

بنـاءً علي أن يكون لازم تعلّق الحكم بشـيءٍ عروض عرضٍ عليه واتّصافه بـذلك كما اختاره المحقّق الخراساني رحمه الله، فيلزم من أخذ القطع في موضوع مثل هذا الحكم اجتماع المثلين في موضوعٍ واحدٍ. وأمّا بناءً علي ما اخترناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي من عدم كون الموضوع معروضاً للحكم بمعني عدم كون الحكم عرضاً من الأعراض، فلا مانع من أخذه في موضوع مثل هذا الحكم، فراجع.((1))

ثم إنّه قد ذكر الشـيخ رحمه الله قيام الأمارات والأُصول مقام القطع الطريقي،((2)) ومراده تنجّز الواقع بها؛ لأنّ الشارع إنّما اعتبر الأمارات وكذا الأُصول المحرزة لحفظ مصلحة الواقع ، وعدم وقوع المكلّف في مفسدة الحرام الواقعي ، فالحكم يتنجّز بها كما يتنجّز بالقطع.

نعم، لو قلنا في باب الأمارات بالسـببية والموضوعية وأنّ قيام الأمارة مثلاً علي وجوب فعلٍ سببٌ لوجوبه ، لا مجال للقول بقيام الأمارة مقام القطع؛ لأنّ الحكم الّذي يثبت بسـبب قيام الأمارة علي هذا المبني حكمٌ واقعيٌ موضوعه قيام الأمارة علي وجوب هذا الفعل مثلاً، بخلاف ما هو المختار من كون الأمارة حجّة من باب الطريقية.

وليعلم: أنّ المراد من اعتبـار الأمـارة إنّما هو تنزيل المؤدّي منزلـة الواقع، فمعني قوله: «صـدّق العادل» أو «اعمل بالبيّنـة» هو وجوب البناء علي أنّ ما أخبر به العادل واقعٌ، وترتيب آثار الواقع عليه. فلو قامت البيّنة علي موضوعٍ ذي حكمٍ مثل: «إنّ هذا المائع خمرٌ» فمعني اعتبارها ترتيب آثار الخمريـة عليه، ومن جملتها حرمته ووجوب الاجتناب عنه. ولو قامت علي حكمٍ شـرعيٍ، فمعني اعتبارها إلغاء احتمال خلافه، والبناء علي أنّه حكمٌ شرعي.

1- الصفحة 333-334 من المجلّد الأوّل.

2- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص3 - 4.

لكن يجب أن يكون الشيء الّذي قامت الأمارة عليه محتمل الوجود والعدم، وإلّا فلو كان مقطوع الوجود أو العدم فلا مجال لاعتبار الأمارة إذا قامت علي أحد الطرفين.

وفي الجملة: معني اعتبار الأمارة ليس إلّا تنزيل المؤدّي منزلة الواقع وإلغاء احتمال خلافه، وهو لا يكون إلّا في موردٍ شكّ فيه وتطرّق إليه احتمال كلّ من الوجود والعدم، وأمّا إذا قطعنا بوجود شيءٍ أو عدمه _ حكماً كان أم موضوعاً _ فلا مجال فيه للقول باعتبار الأمارة وتنزيل مؤدّاها منزلة الواقع.

وإذا عرفت ذلك تعرف أنّ معني قيام الأمارة مقام القطع الطريقي ليس إلّا كونها سبباً لتنجّز التكليف الواقعي، فكما أنّ في صورة القطع بشيءٍ _ حكماً كان أم موضوعاً _ يتنجّز الواقع بسببه ويستحقّ القاطع العقوبة علي تركه لو صادف قطعه الواقع، فكذلك في قيام الأمارة علي حكمٍ أو موضوعٍ ذي حكمٍ شكّ فيه يتنجّز التكليف بسببها أيضاً، ويستحقّ العقوبة علي مخالفته لو صادفت الواقع، وفي صورة عدم المصادفة وترك العمل علي مقتضي الأمارة فيكون متجرّياً كالقاطع.

وأنّه لا يمكن قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي؛ لأنّه إذا كان لمقطوع الخمرية بما أنّه مقطوع الخمرية حكم فلا يثبت هذا الحكم لما قامت الأمارة علي كونه خمراً، لتفرّع الحكم علي وجود الموضوع وهو في المقام معلوم الانتفاء، للعلم بعدم وجود مقطوع الخمرية، فالموضوع _ وهو مقطوع الخمرية _ معلوم العدم، وما قامت الأمارة عليه _ وهو هذا المائع _ ليس موضوعاً.

وممّا ذكرنا ظهر صحّة كلام الشيخ(قدس سره) وما أفاده أوّلاً بقوله: «ثم من خواصّ القطع الّذي هو طريقٌ إلي الواقع قيام الأمارات الشرعية والأُصول مقامه في العمل».((1))

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص3 - 4.

فإنّ قيام الطرق والأمارات والأُصول مقام القطع _ كما أفاد _ من خواصّ القطع الطريقي دون غيره.

وأمّا ما أفاده بعد ذلك _ ممّا يناقض بظاهره هذا الكلام _ بقوله: «بخلاف المأخوذ في الحكم علي وجه الموضوعية، فإنّه تابعٌ لدليل ذلك الحكم... إلخ»((1)) فنحن نحتمل أن يكون مراده ملاحظة الدليل الدالّ علي موضوع القطع في مقام الإثبات. فإن كان راجعاً في عالم الثبوت إلي أنّ الموضوع هو متعلق القطع وأنّه ليس للقطع دخلٌ في الموضوع، وإنّما أُخذ في لسان الدليل لكونه طريقاً إليه _ كما هو المتعارف في لسان أهل المحاورة، فيقولون: إذا علمت بمجيء زيدٍ فاستقبله، فإنّه ليس للعلم بالمجيء دخلٌ في وجوب الاستقبال _ قامت الأمارة والأصل مقامه، وإلّا فلا.

والدليل علي أنّ مراده هو هذا قوله: «ثم من خواصّ القطع... إلخ» وقوله: «علي وجه الطريقية للموضوع»، فإنّ الظاهر أنّ مراده من الموضوع هو موضوع الحكم.

وبالجملة: فهذا أقرب الوجوه الّتي يمكن أن تقال في توجيه كلام الشيخ(قدس سره).

وقد ذكروا له وجهين آخرين:

أحدهما: (وهو الأقرب من الوجه الآتي) أنّ القطع تارةً: يؤخذ بما أنّه صفةٌ قائمةٌ بنفس القاطع وهي اطمئنانه بانكشاف الواقع وعدم تزلزله فيه. وتارةً: يؤخذ في موضوع الحكم بما أنّه صفةٌ للمقطوع به، لأنّ لازم تعلق القطع بشيءٍ وحصول الصفة القائمة بنفس القاطع عروض صفةٍ علي ما قطع به ، وهي كونه مقطوعاً به منكشفاً. فلو أُخذ علي النحو الأوّل لم يمكن قيام الأمارات والأُصول مقامه، ولو أُخذ علي النحو الثاني قامت الأمارة مقامه.

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص3-4.

ولكنّ الحقّ عـدم تمامية هذا التوجيه، وقد أشار إليه وإلي جوابه في الكفاية بقوله: «وآخر بما هو صـفةٌ خاصةٌ للقاطع أو المقطوع به... إلخ». ((1))

ثانيهما: أنّ القطع تارةً: يؤخـذ في الموضوع بما هو انكشاف لا بما أنّه صـفةٌ للقاطع أو المقطوع به ، بل بما أنّه كشفٌ تامٌ للواقع. وتارةً: يؤخذ بما أنّه طريقٌ معتبرٌ إلي الواقع.

وبعبارةٍ أُخري: يلاحظ القطع ويؤخـذ في الموضوع بجهته الجامعة بينه وبين سائر الطرق المعتبرة، فملاحظته إنّما تكون من حيث كونه أحد مصاديق الطرق المعتبرة.

فعلي الأوّل لا تقوم الأمارة مقامه. وعلي الثاني لا مانع من قيام الطرق والأمارات المعتبرة مقامه.

إن قلت: إذا لم يكن العنوان الواقعي موضوعاً كما هو المفروض فـدليل الحجّيـة لا يشـمل الأمارة القائمة عليه حتي تصـير مصداقاً للطريق المعتبر؛ لأـنّ معني حجّيـة الأمـارة فرض مـدلولها الواقع وترتب آثـار الواقع عليه، والمفروض في المقام أنّ ما تعلّقت به الأمارة ليس له أثرٌ واقعيٌ بل الأثر إنّما يترتّب علي العلم إن كان تمام الموضوع، وعلي الواقع المعلوم إن كان قيده.

قلت: مـا ذكرته حقّ لاـ محيص عنه لو كـان العلم تمام الموضوع ولم يكن لمتعلّقه أثرٌ أصـلاً، ولكن إذا كان للمتعلّق أثرٌ آخر غير ما يترتّب علي العلم، كمـا إذا كان الخمر موضوعاً للحرمـة واقعاً، وما علم بخمريته موضوعاً للنجاسـة، أمكن إحراز الخمر تعبّـداً بقيام البيّنـة ، لكونها ذات أثرٍ شـرعيٍ، وبعـد قيـام البيّنـة يترتّب عليها ذلك الحكم الآخر الّـذي يترتّب علي العلم من حيث إنّه طريقٌ لتحقّق موضوعه قطعاً ، فلا مانع في مثل ذلك من قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي.

1- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص18 - 19.

وأمّا لو كان العلم قيداً للموضوع فيكفي في إثبات الجزء الآخر كونه ذا أثرٍ تعليقيٍّ بمعني أنّه لو انضمّ إلي الباقي لترتّب عليه الأثر الشرعي، وكم له من نظيرٍ، فإنّ إثبات بعض أجزاء الموضوع بالأصل أو بالأمارة والباقي بالوجدان، غير عزيزٍ.((1))

وفيه: أنّه بناءً علي هذا الوجه لا معني للقول بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الّذي لوحظ فيه القطع بما أنّه أحد أفراد الطرق المعتبرة، بل الأمارة علي هذا تكون كالقطع وفي عرضه لا في طوله، فلا فرق بينهما في الموضوعية ولا يقوم أحدهما مقام الآخر ، فإنّ القطع لم يؤخذ في الموضوع إلّا من حيث كونه أحد أفراد المنجّز ، فحاله وحال الأمارة واحدٌ.

وكيف كان، فأقرب الوجوه في توجيه كلام الشيخ(قدس سره) هو الوجه الأوّل. والله تعالي هو الهادي إلي الصواب والعالم به.

الأمر الرابع: في التجرّي

اشارة

بعدما علم طريقية القطع للحكم الواقعي الإلزامي وموضوعيته لحكم العقل بتنجّز هذا الحكم الإلزامي، وأنّ معني منجّزية الحكم استحقاق العقاب علي مخالفة التكليف المقطوع به في صورة إصابته، يقع الكلام في أنّه إذا قطع بوجوب شيءٍ أو حرمته ، فخالف مقتضي قطعه بترك ما قطع بوجوبه أو فعل ما قطع بحرمته مع عدم إصابة قطعه الواقع، لعدم كون ما قطع بوجوبه واجباً وما قطع بحرمته حراماً، هل يكون كما إذا قطع بوجوب شيءٍ وتركه وصادف قطعه الواقع أو لا؟

1- الحائري اليزدي، درر الفوائد، ص330 - 332.

تحرير محلّ النزاع

وقبل الخوض في الكلام ينبغي تحرير محلّ النزاع، فنقول: يمكن أن يكون محلّ النزاع في جهتين:

الجهـة الأُولي: في الحكم الشـرعي، وفيها يمكن أن يحرّر النزاع في حكم مطلق الفعل المقطوع وجوبه أو حرمته صادف القطع الواقع أم لم يصـادف. ويمكن أن يحرّر في حكم الفعـل المقطوع وجوبه أو حرمته إذا خـالف القطع الواقع، كمـا أفـاد المحقّق الخراسـانيرحمه الله في الحاشـية واسـتدلّ علي عـدم كونه محكوماً بحكم بخروجه عن تحت الاختيار،((1)) لأـنّ مصادفـة القطع الواقع ممّا لا تناله يـد الاختيار، وبلزوم اجتماع المثلين لدي القاطع.

الجهة الثانية: في الحكم العقلي، وهو اسـتحقاق العقاب علي الفعل وقبحه، بعد معلومية عدم كون الفعل متّصـفاً بالقبح مع قطع النظر عن تعلّق القطع به. وفي هـذه الجهـة أيضاً يمكن البحث في أنّ الفعل المتجرّئ به هل يكون قبيحاً بملاك العصـيان الموجود في مخالفة القطع الّذي صادف الواقع ليكون المتجرّي أيضاً عاصياً كما يكون هو عاصياً أو لا؟

وفي أنّه هل يكون قبيحاً بغير هذا الملاك؟

وبعبـارة أُخري نقول: لاـ ريب في أنّه إذا تعلّق أمر المولي ونهيه بفعـلٍ وإن كـان فعل ما تعلّق به الأمر بحسب ذاته حسـناً وما تعلّق به النهي قبيحـاً وإلّا لـم يقع الأوّل مورداً لأمر المولي والثاني لنهيه، ولكن بسـبب تعلّق الأمر أو النهي به ينطبق عليه في صورة المخالفـة عنوان يكون نفس هذا العنوان قبيحاً وملاكاً لاستحقاق العقاب، وهو

1- الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأُصول، ص13.

خروجه عن رسم العبوديـة وعصـيانه لأمر المولي ومخالفته له، كما أنّه في صورة الموافقـة ينطبق عليه عنوانٌ يكون نفس هذا العنوان حسـناً وملاكاً لاسـتحقاق الثواب، وهو الانقياد والأداء لرسوم العبوديـة. فعلي هـذا، يمكن وقوع النزاع في وجود هذا الملاك في الفعل المتجرّئ به وعدمه، ويمكن تحرير النزاع في أنّ الفعل المتجرّئ به هل يكون قبيحاً بغير هذا الملاك أو لا؟

إذا عرفت ذلـك، فـاعلم: أنّ مـا يظهر من بعض كلمـات الشـيخ(قـدس سـره) هو وقوع النزاع واقعاً في الحكم العقلي، كما في قوله في مقام الجواب عن الإجماع: «أمّا الإجماع فالمحصّل منه غير حاصلٍ، والمسألـة عقليةٌ».((1)) ومن بعضها أنّ النزاع واقعٌ في الحكم الشـرعي، مثـل قوله: «والحاصل: أنّ الكلام في كون هـذا الفعل ـ غير المنهيّ عنه باعتقاده ـ واقعاً مبغوضاً للمولي» إلي أن قال: «لكن لا يجـدي في كون الفعل محرّماً شرعيّاً»،((2)) هذا.

ولا يخفي: أنّ ما أفاده في صدر العنوان من أنّ الكلام واقعٌ في أنّ قطعه في صورة عدم المصادفة هل يكون حجّة عليه أو لا؟((3))

ليس في محلّه؛ لأنّ الحجّة ما يكون منجّزاً للحكم فلا يمكن أن يكون موضوعاً للحكم.

وكيف كان، فالّذي ينبغي أن يقال: إنّه لا مجال للنزاع في الحكم الشـرعي للفعل المقطوع به سواء صادف القطع الواقع أم لا ، لعدم وجود دليلٍ شـرعيٍّ عليه أصـلاً. وأمّا حكمه الشـرعي في صورة عدم الإصابة، فهو أيضاً مثله، مضافاً إلي الإشـكال الّذي ذكره في الحاشية من كونه خارجاً عن الاختيار.

وهكذا لا وقع لاحتمال كون النزاع في الحكم العقلي إذا كان راجعاً إلي استحقاق

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص5 .

2- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص5.

3- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص4.

العقوبة وقبح الفعل بغير ما هو الملاك في قبح الفعل واستحقاق العقوبة علي المخالفة في صورة الإصابة.

فالصحيح: أنّ محلّ النزاع ليس إلّا الحكم العقلي الراجع إلي أنّ ملاك القبح واستحقاق العقاب وانطباق عنوان القبيح علي الفعل الموجود في صورة الإصابة هل يكون موجوداً في صورة عدم الإصابة أو لا؟

وأنت لو تأمّلت في ذلك لا تجد تفاوتاً بين الفعل المتجرّئ به والمعصية الحقيقية في انطباق عنوان كفران نعمة المولي والظلم عليه والخروج عن رسم العبودية والطغيان عليه. ولا ينافي ذلك عدم كون الفعل المتجرّئ به بنفسه قبيحاً؛ لأنّ اتّصاف الفعل بالمفسدة الذاتية غير اتّصافه بالقبح من جهة تعلّق نهي المولي به وانطباق عنوان المخالفة عليه، وهذا هو الملاك لتحقّق العصيان واستحقاق الذمّ واللوم، ولا فرق فيه بين المتجرّئ به وغيره.

لا يقال: إنّ العقاب _ كما يستفاد من الآيات والروايات _ لا يكون إلّا علي المعصية الحقيقية.

لأنّه يقال: فرق بين فعلية العقاب واستحقاقه، والآيات والأخبار إنّما هي في مقام الإيعاد علي فعلية العقاب وهي غير استحقاق العقاب.

إن قلت: ليس الملاك لاستحقاق العقاب إلّا الإتيان بما هو مبغوضٌ للمولي، وهو لا يتحقّق إلّا في المعصية الحقيقية دون التجرّي.

قلت: إذا كان هذا ملاكه فما هو الملاك في استحقاق العقاب بالنسبة إلي الأوامر الامتحانية الصادرة من الموالي العرفية لأجل امتحان العبيد؟ مع أنّ في صورة مخالفتها لم يأت العبد بما هو مبغوضٌ للمولي قطعاً مع كونه مستحقّاً للعقاب والتوبيخ، هذا.

ثم إنّ الشيخ(قدس سره) _ بعدما ذكر الوجوه الّتي قيلت أو يمكن أن تقال لإثبات الحكم

العقلي للفعـل المتجرّئ به وهو قبحه وكونه موجبـاً لاسـتحقاق العقـاب؛ وحكمه الشـرعي، وهو حرمته، من الإجماع، وبناء العقلاء علي اسـتحقاق العقـاب، وحكم العقل بقبـح التجرّي؛ وتقرير دلالـة العقل _ أفاد في مقام الخدشـة في الإجماع بأنّ المحصّل منه غير حاصلٍ، والمسألة عقليةٌ، والمنقول منه ليس بحجّةٍ.

وأفاد في مقام الرّد علي بناء العقلاء بأنّه لو سـلّم فإنّما هو علي مذمّة الشـخص من حيث إنّ فعله كاشفٌ عن وجود صـفة الشقاوة فيه لا علي نفس فعله.((1))

أقول: لا مجال لدعوي الإجماع بعد كونه حجّة لأجل قول الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ)، أو كشفه عن وجود نصٍّ معتبرٍ في مثل هذه المسألة الّتي لم يقع البحث عنها عند القدماء.

وأمّا ما أفاد في مقام الردّ علي بناء العقلاء، ففيه: أنّا نمنع كون الفعل كاشفاً عن شقاوة العبد وكونه في مقام التمرّد والخروج عن رسم العبودية ، بل ربما يكون منشأه طغيان الشـهوة وغلبـة الهوي، مع عـدم كونه في مقام الطغيان وعدم الاعتناء بشأن المولي، بل مع كمال ميله إلي أداء رسم العبوديـة كما في الـدعاء:«إلهي لم أعصك حين عصـيتك وأنا بربوبيتك جاحدٌ ولا بأمرك مُسْتَخِفٌ ولا لِعقوبتك مُتَعَرِّضٌ ولا لِوَعدك مُتَهاوِنٌ، ولكن خطيئـةٌ عَرَضَتْ وَسَوَّلَتْ لي نفسـي وغَلَبني هَوايَ وأعانني عَليها شِقْوَتي وَغَرَّني سِتْرُكَ الْـمُرْخَي عَلَيَّ»((2))، ولذا لو وبّخه المولي علي ذلك لقام مقام الاعتـذار والاسـتغفار، كما تري في الخطيئـة الصادرة عن آدم(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) وزوجته(عَلَيْهَا السَّلاَمُ) لمّا وبّخهما الله تعالي بقوله: «أَلَـمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ»((3)) فإنّهما قاما مقام

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص5 .

2- فقرة من دعاء أبي حمزة الثمالي، انظرها في المصباح للكفعمي (ص594-595)؛ ومفاتيح الجنان، وغيرهما من كتب الأدعية.

3- الأعراف، 22.

الاعتذار و: «قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا»((1)) وهذا بخلاف صاحب السريرة الخبيثة والشقاوة ؛ فإنّه في مقام الطغيان وعدم الاعتناء بشأن المولي يكون حاله كإبليس في استكباره ومخالفته لأمره تعالي، ولذا أجاب عن قوله تعالي: «مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ».((2))

هذا، مضافاً إلي أنّه لا فرق في حركة الأخلاق الرذيلة والصفات المقبّحة الشأنية من القوّة إلي الفعلية بين من صادف قطعه الواقع ومن لم يصادف؛ إذ لا تفاوت بين عزم المتجرّي وبين عزم من كان مصيباً في قطعه، وكذا بين جزمهما وإرادتهما وبين فعلهما من جهة انطباق عنوان التمرّد والطغيان عليه، ما لم تصل شقاوته إلي المرتبة الفعلية. وبعبارة أُخري: ما لم تصل في حركتها إلي منتهاها، كما لو عزم علي الفعل ولكن لم يجزم به، أو جزم ولكن منع نفسه عنه ولم يرده، لم يستحقّ العقاب. وأمّا إذا عزم وجزم وأراد بالإرادة الجدّية ووصلت شقاوته في حركتها إلي المرتبة الفعلية، فلا عذر له ويتّصف فعله بالقبح من غير فرق بين أن يكون مصيباً في قطعه أم لا؛ وإلّا فلا وجه لاستحقاقه الذمّ واللوم من جهة وجود الصفة الكامنة فيه، مع كونها ذاتية وخارجة عن تحت الاختيار وإن أمكن علاجه بالاختيار بسبب العمل بالوظائف المقرّرة في علم الأخلاق والرياضات الشرعية. ولذا لا يؤاخذ المولي عبده علي عدم إقدامه لتعديل أخلاقه وإزالة الملكات الخبيثة لديه، بل يؤاخذ ويوبّخه علي العمل علي وفقها وما صدر منه بها، فتأمّل.

ردّ مقالة المحقّق الخراساني(قدس سره)

ثم إنّه قد ظهر ممّا اخترناه ضعف ما أفاد المحقّق الخراساني(قدس سره) من عدم استحقاق

1- الأعراف، 23.

2- الأعراف، 12.

العبد للذمّ واللوم من جهة وجود الصـفة الكامنة، وأنّ الموجب لذلك والسـبب لاستحقاق العقاب ليس إلّا الجري علي طبقها والعمل علي وفقها وجزمه وعزمه عليه مع بقاء الفعل المتجرّئ به والمنقاد به علي ما هو عليه من الحسن أو القبح.((1))

وجه الضـعف: أنّ الصـفات الكامنة في النفس سواءٌ رجعت إلي سوء السـريرة وخبث الباطن أو غلبة الشهوة وطغيان الغضب وغيرهما، أم رجعت إلي الصـفات الحسـنة، كلّها قوّةٌ محضـةٌ، ووصولها إلي الفعلية يحتاج إلي الحركة الّتي هي عبارة عن الخروج من القوّة إلي الفعل ، فإذا تهيّأت في عبدٍ موجبات خروج سوء سريرته وحركة خبث باطنه من القوّة إلي الفعلية كان الطغيان علي المولي عنده محبوباً، فيعزم علي ذلك ويجزم حتي إذا أراده تنتهي حركتها وسـيرها إلي منتهاها، فما لم تصل إلي منتهاها ، ومَنَعها العبـد عن سـيرها كان منعها عنه في مرتبة وصولها إلي حـدّ الحبّ والعزم أو الجزم لم يكن مسـتحقّاً للـذمّ ولم يجز تقبيحه وتوبيخه عقلاً، أمّا بعد وصولها إلي منتهي سـيرها وفعليّتها يصير الفعل قبيحاً لانطباق عنوان الطغيان عليه ، ويستحقّ الذمّ واللوم من جهة أنّه فعل فعلاً يكون له نحو ارتباطٍ بالمولي وجهة انتسابٍ إليه، بها يكون هذا الفعل قبيحاً وإن لم تكن مفسدته وقبحه ذاتية إلّا في صورة إصابة قطعه، فالملاك لاسـتحقاق اللوم والذمّ والعقاب ليس إلّا من جهـة كون انتسـاب فعله إلي المولي قبيحاً. وهـذا الملاك كما هو موجودٌ في المعصـية الحقيقيـة، كـذلك هو موجودٌ في الفعل المتجرّئ به أيضـاً. وأمّا القبـح الّـذي يكون فيه لا من هـذه الجهـة بل من جهـة نفس ذاته فهو علي حاله ولا يمكن إزالته، وليس مناطاً لاسـتحقاق الـذم والعقاب، ولا يمكن رفع أثره بالتوبة.

1- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص11.

تفصيل صاحب الفصول (قدس سره)

قد ظهر ممّا ذكر أنّ الفعل المتجرّئ به قبيحٌ وموجبٌ لاستحقاق العقاب، سواءٌ كان واجباً أو مستحبّاً أو مكروهاً أو مباحاً، خلافاً لصاحب الفصول (رحمه الله) فإنّه فصّل في المقام وأفاد بأنّ المتجرّي إذا قطع بتحريم شيءٍ غير محرّمٍ واقعاً استحقّ العقاب بفعله، إلّا أن يعتقد تحريم واجبٍ غير مشروطٍ بقصد القربة فإنّه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً، أو في بعض الموارد، نظراً إلي معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية. بل ربما يتّصف فعله بالحسن كما إذا اعتقد كون شخصٍ عدوّاً للمولي وكان مأموراً بقتله فتجرّأ ولم يقتله، وظهر كونه ابن المولي .

واستدلّ علي ذلك بأنّ قبح التجرّي ليس عندنا ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبارات.((1))

وأفاد بأنّه علي ذلك يكون التجرّي علي الحرام في المكروهات الواقعية أشدّ منه في مباحاتها، وهو فيها أشدّ منه في مندوباتها. ويختلف باختلافها ضعفاً وشدّةً كالمكروهات.

ويمكن أن يراعي في الواجبات الواقعية ما هو الأقوي من جهاته وجهات التجرّي.((2))

ولتوضيح ما أفاد وظهور الحقّ في المقام نشير إلي أُمورٍ:

أحدها: أنّ اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح إنّما هو من جهة ترتّب المصالح والمفاسد الّتي هي ملاكات الأحكام عليها، فمن الأفعال ما لا يترتّب عليه إلّا المصلحة. ومنها: ما لا يترتّب عليه إلّا المفسدة. ومنها: ما يترتّب عليه المصلحة والمفسدة، فإذا كانت المصلحة المترتّبة علي الفعل أقوي من المفسدة تتّصف بالحسن، وإذا كانت مفسدته أقوي اتّصف بالقبح. ولكن كون المصلحة أو المفسدة أقوي ليس

1- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص431. ونقل عنه في فرائد الأُصول (الأنصاري، ص6)؛ والكفاية (الخراساني، ج2، ص18).
2- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص432.

سبباً لزوال جهته الاُخري بحيث لا تكون فيه إلّا جهة القبح أو الحسن، بل هو باقٍ علي حاله من ترتّب المفسدة والمصلحة عليه. نعم، أقوائية المصلحة سببٌ لعروض عنوان الحسن عليه.

ثانيها: أنّ ما يقال بأنّ حسن بعض الاُمور أو قبحها ذاتيٌ كالعدل والظلم والإساءة إلي المحسن، إنّما هو بملاحظة نفس عنوانه، بحيث يحكم العقل بحسن هذا العنوان وعدم اتّصافه بالقبح أصلاً إذا تحقّق في الخارج، من دون أن يكون معنونه مصداقاً لعنوانٍ قبيحٍ. ولكن لا ينافي ذلك كونه مصداقاً لعنوانٍ قبيحٍ يكون قبحه أقوي من حسن هذا العنوان، وبالعكس. فعلي هذا، إن كان المراد من عدم كون قبح الفعل المتجرّئ به ذاتيّاً وإنّما يكون بالوجوه والاعتبار أنّه بحسب الوجود الخارجي وتحقّقه في فردٍ يكون مجمعاً للعنوانين يمكن أن يتّصف بالحسن، فهو كلامٌ متينٌ. وأمّا إن كان المراد من عدم كون قبحه ذاتياً أنّ قبحه ليس بذاتيٍّ حتي بملاحظة نفس عنوانه وفرض تحقّقه في الخارج مجرّداً عن تعنونه بعناوين اُخري، فليس في محلّه، كما لا يخفي.

ثالثها: أنّ ما هو ملاك استحقاق العقاب واللوم والذمّ وصدق العصيان علي الأفعال ليس إلّا الجهات الراجعة إلي المولي، وأمّا المصالح والمفاسد الّتي تترتّب عليها فلا تكون ملاكاً لذلك، ولا يكون الفعل بحسبها إلّا علّةً لوجود تلك المصالح أو المفاسد، من غير أن يكون سبباً لتحقّق عنوان العصيان وهتك حرمة المولي، وما يلازمه من استحقاق العقاب.

فملاكه ليس إلّا الجهة الراجعة إلي المولي، وليست هي إلّا انطباق عنوان مخالفة المولي والظلم عليه والخروج عن رسم العبودية وهتك حرمته وغيرها من أمثال هذه العناوين القبيحة علي الفعل. ولا تتحقّق هذه العناوين إلّا بعد أمر المولي عبده أو نهيه ومخالفة العبد، حتي لو فرضنا عدم كون ملاك أمره ونهيه ترتّب المصلحة علي

الفعل أو المفسدة، فلو أمره ومع ذلك خالف العبد يكون بفعله هذا مستحقّاً للعقاب واللوم والذمّ.

فالقبح الّذي ينطبق علي الفعل من جهة كونه معنوناً بهذه العناوين لايستتبع الحكم الشرعي؛ لأنّه من آثار الحكم وما يترتّب عليه ويقع متأخّراً عنه رتبةً.

وأمّا الحسن والمصلحة والقبح والمفسدة الكامنة في الأفعال الّتي هي ملاكات الأحكام الشرعية فلها التقدّم الطبعي بالنسبة إلي الأحكام، وإذا كانت في فعلٍ مصلحةٌ ومفسدةٌ، وكانت إحداهما مرجوحةً بالنسبة إلي الأُخري، أثّر الراجح في أمر المولي ونهيه. ولكن ليس المراد من ذلك أنّ المصلحة المرجوحة أو المفسدة المغلوبة تزول رأساً ولا تبقي علي حالها، بل هما علي حالهما كما كانتا. وعلي كلّ حالٍ فلا يمكن أن تكون المصلحة الكامنة في الفعل بحسب الذات مانعة عن فعلية قبحه من جهة انتسابه إلي المولي، وصحّة استحقاق عقوبته عليه.

إذا عرفت ذلك كلّه تعلم: أنّ المصلحة الذاتية الكامنة في الفعل المتجرّئ به لا تمنع عن انطباق عنوان الهتك والظلم والخروج علي المولي عليه. ولا تمنع من صحّة عقاب المتجرّي واستحقاقه للذمّ واللوم.

وقد ظهر أيضاً ما في كلام صاحب الفصول(قدس سره) من تداخل العقابين في المعصية الحقيقية؛((1)) لأنّه بعد فرض كون ملاك استحقاق العقاب في المتجرّي عين ما هو الملاك في استحقاق العاصي، وأنّهما يرتضعان من ثديٍ واحدٍ، لا يبقي مجالٌ لهذا الكلام، لعدم إمكان تحقّق التجرّي والمعصية الحقيقية في موردٍ واحدٍ، ولا دخالة لمصادفة الجزم مع الواقع وعدمها في استحقاق العقاب.

1- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص87 (مبحث مقدّمة الواجب). ونقل عنه في فرائد الأُصول (ج1، ص32) وردّ عليه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مراده من تـداخل العقابين فيما إذا شـرب مائعاً مع القطع بكونه خمراً واتّفق كونه ماءً مغصوباً فيتـداخل العقابان عقاب التجرّي وعقاب الغصب.

ولكن هذا أيضاً بعيدٌ عن الصواب؛ لأنّ حرمته الواقعية بما أنّه مغصوبٌ ليس ملتفتاً إليها لتكون ملاكاً للعقاب، فتأمّل جيّداً.

ثم إنّه لاـ يخفي عليـك: أنّه لاـ فرق فيمـا ذكر من قبـح التجرّي واسـتحقاق العقاب بين ما إذا كان الجزم منجّزاً للحكم الشـرعي أو أمارةً من الأمارات أو أصـلاً من الأُصول. بل ولو كان الاحتمال كما في الاحتمالين المذكورين في كلام الشـيخ(قدس سره) وهو التلبّس بما يحتمل كونه معصـية لعدم المبالاة بمصادفة الحرام، أو التلبّس برجاء أن لا يكون معصية والخوف من كونه معصية((1)) وإن لا يبعد أن يكون هذا أخفّ قبحاً من السابق.

وأمّا التلبّس به برجاء تحقّق المعصـية فهو خارج عن التجرّي، بل ربما يؤول أمره إلي الكفر، كما أنّ القصـد مع الاشـتغال بمقـدّمات الفعل سواء ارتدع عنه أو منعه مانع لا يكون تجرّياً، كما لا يخفي. والحمد لله ربّ العالمين وصلّي الله علي محمد وآله الطاهرين. اللّهم وفّقنا لما تحبّ وترضي.

تنبيه: ذكر المحقّق الخراساني(قـدس سـره) في هـذا المقام كلاماً لا يناسب أن يصـدر من مثله مع علوّ مقامه؛ لأنّه خلاف الحقّ والتحقيق، ولكنّ الجواد قـد يكبو، وهو مـا ذكره أيضاً في مبحث الطلب والإرادة من عـدم كون الاختيار اختيارياً وإن كان بعض مباديه غالباً بالاختيار. وأنّ حسن المؤاخـذة والعقوبـة إنّما يكون من تبعات البعـد عن المولي، وهو وإن كان خارجاً عن الاختيار إلّا أنّ الذاتيات ضـرورية الثبوت للذات.((2))

وهذا الكلام كما تري يكون بظاهره خلاف ما استقرّ عليه قول أهل العدل، وقد

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص8 .
2- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص14، 16.

أشبعنا الكلام في جوابه في مبحث الطلب والإرادة، ومجمله: أنّ ملاك اختيارية الفعل وصحّة توبيخ المولي عبده علي العصيان والمخالفة ليس مجرّد صدوره عن الإرادة في مقابل الأفعال الطبيعية القهرية وإلّا لكان الحيوان أيضاً مختاراً لأنّ فعله صادر عن الإرادة ومسبوق بها، فما هو الملاك في ذلك والمناط في باب صحّة التكليف وحسن المؤاخذة واستحقاق الثواب أنّ في الإنسان ميولاً مختلفة وغرائز متباينة فمنها الميل إلي إصلاح حال الجسم وتدبير حال البدن والأُمور الفانية الدنيوية، ومنها الميل إلي تدبير حال الروح وباطنه وإصلاح ما يتعلّق بالنشأة الآخرة، وقد أعطاه الله تعالي لأجل تشخيصه عواقب الأُمور وما يترتّب علي أفعاله من المصالح والمفاسد القوّة الملكوتية العقلية، وأيّده بما أنزل علي أنبيائه وبيّنه علي لسانهم ، فلا يصدر من الإنسان فعل من الأفعال الإرادية إلّا وهو مسبوق بتمكّنه لملاحظة مآله وعاقبته، بخلاف الحيوان. وهذا هو الملاك في كون الفعل اختيارياً، لا مجرّد صدوره عن الإرادة.

فالحاصل: أنّ توهّم كون القرب والبعد وما هو ملاك استحقاق العقاب وصحّة توبيخ العبد راجعاً إلي الذات، فاسد جدّاً. وتدلّ علي فساده ـ مضافاً إلي العقل ـ الآيات الكريمة والأخبار الشريفة.

قال الله تبارك وتعالي: (يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَي أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَي أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كانُوا كَافِرِينَ).((1))

فلو كان العقاب راجعاً إلي ما تقتضيه ذات العاصي لما كان مجال لهذا الخطاب، ولما صحّ توبيخهم بهذا التوبيخ .

1- الأنعام، 130.

وقال أيضاً تبارك وتعالي: (الّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ)((1)) فإنّ خسران النفس ليس بخسران المال، بل المراد منه أنّهم ضيّعوا أنفسهم واتلفوا الاستعداد واللياقة الذاتيّتين اللتين أعطاهم الله تعالي إيّاهما. والآيات الدالّة علي هذا المعني كثيرة جدّاً.

وأمّا الروايات، فمنها: ما روي عن أبي جعفر(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) قال : «ما من عبد إلّا وفي قلبه نكتة بيضاء فإذا أذنب ذنباً خرج في النكتة نكتة سوداء، فإن تاب ذهب ذلك السواد، وإن تمادي في الذنوب زاد ذلك السواد حتي يغطّي البياض، فإذا غطّي البياض لم يرجع صاحبه إلي خير أبداً، وهو قول الله عزّ وجلّ: (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَي قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)((2))».((3))

ومنها: ما روي عن أبي عبد الله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «ما من مؤمن إلّا ولقلبه في صدره أُذنان في جوفه: أُذن ينفث فيها الوسواس الخناس، وأُذن ينفث فيها الملك، فيؤيّد الله المؤمن بالملك، وذلك قوله: (وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ).((4))

ومنها: ما روي أيضاً عن أبي عبد اللّه (عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «ما من قلب إلّا وله أُذنان علي أحدهما ملك مرشد، وعلي الأُخري شيطان مفتن، هذا يأمره، وهذا يزجره ، الشيطان يأمره بالمعاصي والملك يزجره عنها، وهو قول الله عزّ وجلّ: (عَنِ اليَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ * مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ)».((5))

1- الأنعام، 12.

2- المطفّفين، 14.

3- الكليني، الكافي، ج2، ص273؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج73، ص332، ح17.

4- المجادلة، 22؛ الطبرسي، مجمع البيان، ج10، ص876 نقلاً عن العياشي.

5- ق، 17 - 18. الكليني، الكافي، ج2، ص266-267، ح1؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج3، ص129؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج5، ص60-61؛ البحراني، البرهان، ج5، ص133.

ومنهـا: مـا روي في كيفيّـة خلق الإنسـان بقوله(عَلَيْهِ السَّلاَـمُ): «إنّ الله عزّ وجـلّ لمّا أراد أن يخلق آدم بعث جبرئيل في أوّل ساعـة من يوم الجمعـة، فقبض بيمينه قبضة بلغت قبضـته من السـماء السابعة إلي السـماء الدنيا وأخذ من كلّ سـماء تربة، وقبض قبضة أُخري من الأرض السابعة العليا إلي الأرض السابعة القصوي ـ إلي أن قال: ـ ثم إنّ الطينتين خلطتا جميعاً... إلخ».((1))

ومنهـا: مـا ورد في أنّ لكـلّ واحـد من العبـاد بيتـاً في الجنّـة وبيتـاً في النار، وقـد فسّـر به قوله تعالي: (أُولَئِكَ هُمُ الوَارِثُونَ * الّـذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوسَ...).((2))

ومثل هذه الروايات كثيرة متفرّقة في أبواب كتب الحديث، وكلّها تدلّ علي أنّ للإنسان قوّة يتمايل بها إلي العالم الروحاني والتشبّه بالملائكة والروحـانيّين وكسب العادات الباقيـة وفعل الأعمال الحسـنة، وقوّة بها يتمايل إلي العالم الجسـماني وحظوظ النفس البهيميـة، وأنّ حقيقته تركّبت من جزءين: جزء من العالم العلوي، وجزء من العالم السـفلي، وأعطاه الله تعالي ـ لتمييز الصـلاح ـ القوّة العاقلـة، فلا يصـدر منه فعل

1- الكليني، الكافي، ج2، ص5، ح7؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج64، ص87، ح10.

2- المؤمنون، 10 - 11. روي عن النبيّ(صل الله عليه وآله): «ما منكم من أحـد إلّا وله منزلان: منزل في الجنّة، ومنزل في النار، فإن مات ودخـل النـار ورث أهل الجنّـة منزله». الطبرسـي، مجمع البيان، ج 7، ص159؛ الفيض الكاشاني، تفسـير الصافي، ج3، ص395. وعن الصادق(عليه السـلام)، قال:«ما خلق الله خلقا إلّا جعل له في الجنـة منزلاً، وفي النار منزلاً، فإذا سـكن أهل الجنّـة الجنّة وأهل النار النار، نادي منادٍ، يا أهل الجنـة أشـرفوا فيشـرفون علي أهل النار وترفع لهم منازلهم فيها، ثم يقال لهم: هذه منازلكم الّتي في النار لو عصـيتم الله لـدخلتموها، قال: فلو أنّ أحـداً مات فرحاً لمات أهل الجنّـة في ذلك اليوم فرحاً لما صـرف عنهم من العـذاب، ثم ينادي منادٍ، يا أهل النار ارفعوا رؤوسـكم فيرفعون رؤوسـهم فينظرون إلي منـازلهم في الجنّـة ومـا فيهـا من النعيم، فيقـال لهم: هـذه منـازلكم الّتي لو أطعتم ربّكم لـدخلتوها، قـال: فلو أنّ أحـداً مات حزناً لمات أهل النار حزناً فيورّث هؤلاء منازل هؤلاء، ويورّث هؤلاء منازل هؤلاء، فـذلك قول الله عزّ وجـلّ: (أُولَئِـكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِـدُونَ). القمّي، تفسـير، ج2، ص89؛ الفيض الكاشاني، تفسـير الصافي، ج3، ص395.

من الأفعال الإراديـة إلّا بعـد تصويب العقل. وهـذا هو ملاك اختياريـة الأفعال، والفرق بين الإنسان والحيوان، كما لا يخفي. فافهم واغتنم عصمنا الله تعالي من الزلل، وغفر لنا ولإخواننا الّذين سبقونا بالإيمان بحقّ محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين .

الأمر الخامس: في العلم الإجمالي

اشارة

هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في كونه منجّزاً وموجباً لاستحقاق العقوبة علي المخالفة أو لا؟

وبعبارة أُخري: إذا علم العبـد بحرمة المائع المردّد بين المائعين، أو علم بوجوب إحدي الصـلاتين (الجمعة أو الظهر). سواء كانت الشـبهة موضوعيـة، كما إذا علم بخمرية أحد المائعين. أو حكمية، كما إذا تردّد تكليفه بين القصـر والتمام ، أو بين الظهر والجمعة. فهل يكون علمه هذا منجّزاً للتكليف المعلوم في البين أو لا؟

في المسألة أقوال

نسب إلي المحقّق الخوانساري(قدس سـره) والقمّي(قدس سره) عدم تنجّزه به مطلقاً،((1)) وجواز المخالفة القطعية، وسيجيء الكلام فيما في هذه النسبة.

وذهب الشـيخ(قدس سـره) إلي كونه علّة تامّة لعدم جواز المخالفة القطعية، ومقتضياً لوجوب الموافقة القطعية،((2)) بمعني أنّه لو لم يمنع من اقتضائه مانع وارتكب المخالفة

1- الخوانساري، مشارق الشموس، ص281 - 282؛ القمّي، قوانين الأُصول، ج2، ص25؛ حاشية المحقّق القمّي علي كلام الخوانساري (ص37).

2- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص21 ، 240.

الاحتمالية وصادف المعصية استحقّ العقاب، ولكنّ للشارع المنع من اقتضائه بالنسبة إلي الموافقة القطعية والإذن في المخالفة الاحتمالية.

واختار المحقّق الخراساني(قدس سره) كونه مقتضياً مطلقاً، فيجوز أن يمنع الشارع من اقتضائه ويرخّص العبد حتي في المخالفة القطعية.((1))

وهنا وجه آخر هو المختار، وهو: كون العلم علّة تامّة لتنجّز التكليف المعلوم بالإجمال، فلا يجوز الترخيص في المخالفة وإن كانت احتمالية.

وأمّا الوجه الثالث من الوجوه المذكورة في كلام الشيخ(قدس سره) وهو الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأوّل دون الثاني،((2)) فلم أقف علي وجود قائل به، كالوجه الرابع، وهو: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيئين وبين اختلافه كوجوب شيء وحرمة آخر.((3))

وقبل الخوض في الكلام ينبغي التنبيه علي أمر وهو: أنّه لا ريب في أُصولية البحث عن حجّية العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي.

ولا اعتناء بما في بعض الكلمات من أنّ النزاع في العلم الإجمالي إنّما يكون من المسائل الأُصولية إن كان مرجعه إلي إثبات الحكم به وعدمه، وأمّا إن كان راجعاً إلي استحقاق العبد للعقاب في صورة المخالفة، فهو بالمسائل الكلامية أشبه.

فإنّ المراد من أشبهيته بالمسائل الكلامية إن كان هو النزاع في جواز عقابه وعدم قبحه حتي يرجع النزاع إلي ما يصحّ صدوره عنه وما يمتنع.

ففيه: أنّ المبحوث عنه في الكلام جواز صدور فعل القبيح عن الله تعالي وعدمه ـ

1- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص35.
2- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص22.
3- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص22.

فجوّزه الأشـعري لإنكاره الحسن والقبح العقليّين، وأنّ الحسن ما صدر منه والقبيح ما لـم يصدر، وأنكره العدلية _ ولا يبحث في علم الكلام عن مصاديق ذلك وخصوصياته.

وإن كـان المراد أنّ النزاع يرجع إلي المبـاحث المتعلّقـة بالمعاد، من جهـة انتهاء هـذا المبحث إلي البحث عن فعليـة العـذاب في الآخرة وعدمها.

ففيه: أنّ المبحوث عنه في المعاد ليس إلّا أصل المعاد والجزاء والثواب والعقاب والعذاب، ولا يبحث فيه عن فعلية العذاب بالنسـبة إلي كلّ واحد من المعاصي؛ لأنّ فعلية العذاب ليس أمراً يمكن الاطّلاع عليه بخصوصياته.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الحكم كما ذكرنا سابقاً هو إنشاء الخطاب ليكون باعثاً للعبد وسبباً لتحرّكه، أو زاجراً له وموجباً لانتهائه عن الفعل، ولا تتمّ سـببيّته لـذلك وعلّيته للانبعاث إلّا في ظرف وصوله إلي العبـد، فما لم يصل إليه لا يترتّب عليه الانبعاث أو الانزجار، ولا تتحقّق له المرتبة الفعلية، بل ليس له إلّا الشأنية والصـلاحية لأن ينبعث العبد به، ويصـير فعليّاً في ظرف الوصول. وليس عدم صيرورته فعلياً في ظرف عـدم وصوله إلي العبـد مع كونه صالحاً لأن يكون باعثاً للعبـد لقصور في ناحيـة الحاكم، بل لقصور الخطاب وعدم إمكان صـيرورته سـبباً للانبعاث في صورة الجهل، ولـذا لا يريـد الآمر انبعاث العبد بذلك الخطاب المتكفّل لهذا الحكم إلّا في صورة وصوله وعلم العبد به، مع كون حكمه مطلقـاً وغير مقيّـد بـالعلم والجهل؛ فإنّ تقييـده بالعلم موجب للـدور، وبالجهل تكليف بالمحال. ولـذا لا مانع من أن يوجب المولي الاحتياط أو ينصب طريقاً له في صورة الاحتمال حتي ينبعث العبد بأمره هذا بعد وصوله إليه أيضاً نحو التكليف الواقعي. وليس هذا إلّا من جهـة عـدم تقييـد الحكم بـالعلم والجهل؛ لأنّه لو كان مقيّـداً بالعلم لما كان مجال للخطاب الثاني رعايـة للخطاب الأوّل، كما لا يخفي.

لا يقال: لا يتوقّف انبعاث العبد بالأمر علي العلم به ووصوله إليه بل يكفي في ذلك احتمال الأمر.

فـإنّه يقـال: إنّ انبعـاثه باحتمـال الأمر أو تخيّل الأمر ليس انبعاثاً بالأمر؛ فإنّه لا يتحقّق إلّا في ظرف العلم ووصول الحكم إلي مرتبـة الفعلية لأجل وصوله إلي العبد.

والحاصل: أنّ وصول الحكم إلي العبـد موجب لفعليّته وترتّب الانبعاث عليه، بل ليس فعليّته غير وصوله إليه، فبعـد وصول الحكم إلي هذه المرتبة لا مجال لعدم كونه فعلياً. ولا فرق في ذلك بين العلم التفصـيلي والإجمالي؛ لأنّه علي الفرض ليس لفعليته مانع إلّا عدم وصوله إلي العبـد ، وبعـد وصوله لاـ مجـال لعـدم فعليته وترتّب الانبعاث أو الانزجار عليه ، سواء كان المعلوم مجملاً أم لا. فالحكم كمايكون موجباً لتحريك العبد وباعثاً له نحو الفعل إذا علم بالتكليف تفصيلاً ، كذلك يكون باعثاً له أيضاً إذا علم به إجمالاً.

ولا مجال للقول بعدم إمكان انزجاره به مثلاً من جهة التردّد في المائع المعلوم حرمته بين المشتبهين. لإمكان انزجاره بتركهما معاً.

نعم، إذا كـانت الشـبهة بدويـة حيث لم يصل الحكم فيها إلي العبـد ، لايمكن ترتّب الانبعاث أو الانزجار عليه، فلا يكون فعلياً وإن كان له شأنية ذلك، كما مرّ.

والحاصل: أنّا إذا فرضـنا علم العبد بأنّ المولي بعثه بعثاً أكيداً إلي فعل معيّن ، ولا يرضـي بتركه هذا الفعل ، ولكن متعلّق هذا البعث الأكيد والإرادة الحتمية اشـتبه بين شـيئين ، فالوجدان حاكم بلزوم الإتيان بالمشتبهين تحصيلاً لما هو مطلوب المولي؛ لعدم وجود قصور في بعثه وخطابه ، وإمكان موجبيّته لانبعاث العبد وصلاحيته لتحريكه كما في العلم التفصيلي.

فلو لم يأت العبـد بما هو مطلوب المولي لتركه كلا المشـتبهين، وعاقبه المولي علي مخالفته هـذه وعصـيانه وخروجه عن رسم العبودية لم يكن ظالماً ولا عقابه عقاباً بلا برهان.

وكـذا إذا ترك ما هو مطلوب المولي من جهـة تركه أحد المشـتبهين مع إتيانه بالآخر ، واتّفق كون ما تركه هو الواجب فللمولي أن يعاقبه علي ذلك ، لتحقّق عصيانه وخروجه عن رسم العبودية، فهو عند العقل مستحقّ للعقاب.

فلو فرضـنا أنّ أحـد عبـديه ترك كلّ واحـد من المشـتبهين وارتكب المخالفـة القطعيـة ، والآخر لـم يترك إلّا واحداً منهما وارتكب المخالفة الاحتماليـة ولكن اتّفق كون المـتروك هو الواجب في الـبين، فالعقـل يحكم باسـتحقاقهما للعقـاب علي وزان واحـد ، من غير فرق بين من ارتكب المخالفـة القطعيـة ، ومن ارتكب المخالفـة الاحتمالية مع عدم كون الواجب ما أتي به. ولا نعني بتنجّز التكليف المعلوم بالإجمال وفعليته إلّا هذا.

جواز المخالفة مع جعل البدل

ثم إنّه قـد ظهر ممّا ذكر أنّه لا يتمّ القول بجواز المخالفة الاحتمالية مع جعل البدل؛((1)) فإنّ جعل البدل إن كان في مقام الواقع بأن يجعل شيئاً عـدلاً له ولو بخطاب آخر في صورة عـدم العلم التفصـيلي بالمكلّف به، فيرجع إلي الوجوب التخييري، فيكون المكلّف مخيراً بينهما ، وهو خـارج عن محـلّ الفرض ، لأنّ الكلام واقع فيما إذا علم وجوب شـيء معيّن وبعث المولي نحوه مع تردّد متعلّقه بين شـيئين ، دون أن يكون كلّ واحـد منهما متعلّقاً لبعثه وزجره علي سبيل التردِيـد النفس الأمري. هـذا، مضافاً إلي أنّ الشـيخ(قدس سـره) لا يجوّز أخذ العلم بالموضوع في حكم نفس هذا الموضوع،((2)) كأن يقال: إذا جزمت بالجزم التفصيلي بوجود الخمر فاجتنب عنه.

وإن كان المراد جعل البدل في مقام الظاهر، فبعد فرض فعلية الحكم الواقعي وعدم

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص242.

2- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص3 - 4.

مانع عن انبعاث العبد به لا مجال لجعل البدل في مقام الظاهر والالتزام بشأنية الحكم وتأخّره عن مرتبة الفعلية الّتي وصل إليها.

وما في بعض الكلمات من انحفاظ موضوع الحكم الظاهري في مورد العلم الإجمالي ، فإنّ موضوعه إنّما يكون الشكّ في التكليف وهو موجود بالنسبة إلي كلا المشتبهين.

ففيه: أنّ جعل الحكم الظاهري كما ذكرنا إنّما يصحّ في مورد يكون الخطاب المتكفّل للحكم الواقعي قاصراً عن بعث المكلّف نحو الفعل أو زجره عنه ، والشكّ الّذي يكون موضوعاً للحكم الظاهري إنّما يكون كذلك إذا كان ملازماً لشأنية الحكم الواقعي وقصور خطابه عن البعث أو الزجر لا مطلقاً. ففي الحقيقة يكون موضوع الحكم الظاهري شأنية الحكم الواقعي وقصور خطابه عن بعث العبد وتحريكه نحو الفعل وإن كان هذا ملازماً للشكّ في الحكم الواقعي.

ثم إنّه قد تلخّص من جميع ما ذكرناه أنّه في مورد العلم الإجمالي بالتكليف والقطع بتعلّق إرادة المولي علي سبيل الحتم بفعل شيء أو تركه ، لا مجال للقول بصحّة جعل البدل وجواز المخالفة ، لعدم الفرق بين المخالفة الاحتمالية والقطعية في ذلك. ولا يوجب تردّد هذا الشيء _ المعيّن المتعلّق لإرادة المولي _ بين شيئين صحّة جعل البدل وتجويز المخالفة ، مع حفظ العلم بتعلّق إرادته الحتميّة به ، من غير فرق في ذلك بين الشبهة المحصورة وغيرها.

إن قلت: إنّ تجويز المخالفة والاكتفاء بأحد الطرفين واقع في الشرع، مثل موارد إجراء قاعدة الفراغ، وغيرها.

قلت: قد حقّقنا في مبحث الإجزاء((1)) أنّ دليل قاعدة الفراغ ونظائرها من القواعد إنّما تجعل المأتيّ به الناقص في ظرف الشكّ فرداً للمأمور به كالفرد التامّ الأجزاء، ولا

1- تقدّم في الصفحة 146 من المجلّد الأوّل من هذا الكتاب.

فرق بينهما في الامتثال والإجزاء، فلا يكون بدلاً عن الواقع ليكون المأمور به غيره واكتفي الشارع به عنه.

ثم إنّه لا يذهب عليك: أنّ ما نسب إلي المحقّق الخوانساري والقمي(قدس سره) من القول بعدم تنجّز التكليف إذا تعلّق به العلم الإجمالي.

ليس في محلّه؛ فإنّ مرادهما عدم تنجّز التكليف إذا قامت عليه حجّة إجمالية غير العلم ، فإنّ التكليف بشيء معيّن مشروط بالعلم التفصيلي بذلك الشيء ، لأنّ الطاعة لا تحصل إلّا بقصد التعيين، فلو أراده المولي ولم يبينه لزم تأخير البيان عن وقت الحاجّة ، فلا يتنجّز التكليف بالحجة الإجمالية. ولا ضير في مخالفة هذا التكليف الّذي قام عليه غير القطع من الحجج الإجمالية، إلّا إذا قام عليه إجماع كالإجماع القائم علي عدم جواز ترك صلاتي الظهر والجمعة معاً بأن لا يأتي بواحدة منهما.

وأمّا إذا علم إجمالاً بأنّ المولي أراد فعلاً معيناً بالإرادة الحتمية غير المشروطة بشيء من العلم بذلك الشيء، فلا يسعه إلّا تحصيل الموافقة القطعيّة.

فالمحقّقان المذكوران موافقان لنا في تنجّز التكليف إذا تعلّق به العلم الإجمالي.

وأمّا إذا كان غير العلم من الحجج مجملاً ، فلا مانع من جواز المخالفة القطعية فضلاً عن الاحتمالية، مثلاً: إذا تردّد الخمر بين مائعين، وكان دليل وجوب الاجتناب عن الخمر المعيّن في البين إطلاق «اجتنب عن النجس» أو «لا تشرب الخمر». أو دار الأمر بين وجوب صلاة الظهر والجمعة من جهة قيام رواية علي وجوب الظهر وقيام رواية أُخري علي وجوب الجمعة، ولم نقل بتساقطهما بالتعارض. فلا مانع فيما إذا كان من هذا القبيل من تجويز المخالفة الاحتمالية بل والقطعية ، وسيجيء إن شاء الله تعالي توضيح ذلك في مبحث البراءة مفصّلاً.

هذا كلّه في إثبات أصل التكليف بالعلم الإجمالي.

الامتثال الإجمالي

ثم إنّه حيث ذكر القوم هنا حكم الامتثال الإجمالي وكفاية الاحتياط، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلي بيان ما هو الحقّ في المقام، ولتوضيح المرام نقول:

إعلم: أنّه وإن كـان ظـاهر بعض الكلمـات ربمـا يوجب توهّم كبرويـة النزاع ، ولكن لاـ ريب في فسـاده؛ لأـنّه لا مجال للقول بعـدم كفاية الاحتياط والامتثال الإجمالي ، فإنّ الاحتياط عبارة عن الإتيان بالمأمور به بجميع ما احتمل دخله فيه جزءاً وشرطاً من غير إخلال بشـيء منه ، بحيث يعلم مع الإتيان به بإتيان ما هو المطلوب للمولي وعـدم الإخلال بشـيء ممّا اعتبر وأُخذ فيه شـرطاً أو شـطراً ، وكفايته غير قابلة للنزاع.

فمحلّ النزاع والكلام إنّما هو في الصغري وإمكان الاحتياط وعدمه في موارد:

أحدها: فيما إذا علم دخل شـيء في المأمور به شرطاً أو شطراً، وشكّ في أنّ دخله فيه هل هو علي نحو الوجوب أو الاستحباب؟ فاختلفوا في تحقّق الاحتياط مع الإتيان بالجزء المشكوك في وجوبه واستحبابه من جهة الإخلال بقصد الوجه الّذي احتمل دخله فيه.

متعلّقه القصر أو التمام ، فهل الإتيان بهما بداعي الأمر المتعلّق بأحدهما المعيّن واقعاً يكفي في حصول الامتثال؟ مع أنّ حاله حين الإتيان بكـلّ منهمـا يكون حـال من كان شاكّاً في أصل تعلّق الأمر بأمر معين معلوم خارجاً ، لأنّه لا يعلم كون هـذا مأموراً به أم لا، وإن علم بعد الإتيان بهما بالإتيان بالمأمور به.

خامسـها: فيما إذا شكّ في الجزء المأمور به بالأمر الضمنيّ مع دوران أمره بين المتباينين، كالجهر والإخفات. وهذا نظير القسم الرابع إلّا أنّ داعي الإتيـان في هـذا القسم ـ بكـلّ من الجزءين ـ هو الأـمر الضـمني الّذي تعلّق بأحـدهما بخلاـف القسم الرابع ، فـإنّ داعيه هو الأمر النفسي.

إذا عرفت ذلـك فنقول: أمّـا في القسم الأـوّل فلاـ إشـكال في صـحّة الاكتفاء بالاحتياط والامتثال الإجمالي ولو قلنا باعتبار قصـد الوجه في المأمور به. ووجهه يظهر ممّا ذكرناه في مبحث الصـحيح والأعمّ من أنّ الصـلاة عنوانٌ عرضـيٌ مقولٌ بالتشكيك ذو مراتب ودرجاتٍ مختلفة في الشدّة والضـعف والنقص والكمال، يصدق علي مصاديقها المختلفة في الكمال والتمامية ، فالفرد الّذي يتحقّق في ضمن تحقّق الأجزاء الواجبة والمسـتحبّة فردٌ لها ومعنون لهذا العنوان العرضـي، كما أنّ الفرد الخالي من الأجزاء المستحبّة مصداق لها أيضاً، ففي كلّ واحد من المصاديق تكون حقيقتها محفوظـة. فعلي هـذا، يكون ما هو مصداق الصـلاة برتبتها الكاملة الشديدة بتمام أجزائه مأموراً به ، وكلّ جزء من أجزائه يكون واقعـاً تحت الأـمر بالكـلّ ومتعلّقـاً للأـمر الضـمني الّذي تعلّق به من جهـة الأـمر بالكـلّ، من غير فرق بين الأـجزاء الواجبة والمستحبّة.

كما أنّ ما هو مصـداقها بغير هـذه المرتبـة مع فقـده لجميع الأجزاء المسـتحبّة يكون معنوناً بعنوان الصـلاة ، ويكون كلّ جزءٍ منه مأموراً به بالأمر الضمني ، وإن كان انطباق هذا العنوان علي ما هو جامع لجميع الأجزاء المستحبّة والواجبة أولي من غيره.

فبناءً علي ذلك لا مانع من قصد وجوب الكلّ من جهة كونه مصداقاً للصلاة ، وقصد وجوب أجزائه بالوجوب الضمنيّ، ولو لا ذلك لما أمكن تصور معني صحيحٍ لاستحباب الأجزاء المستحبّة.

وبالجملة: ليس معني استحباب شيء في الصلاة إلّا أنّ المكلّف لو أتي بها في ضمن فردٍ فاقد للجزء المستحبّ غير صادق عليه الصلاة بمرتبتها الكاملة كان مجزياً عنها مع كونه فاقداً لهذا الشيء المستحبّ، ولم يكن لأجل فقدانه هذا الجزء مصداقاً للصلاة بمرتبتها الكاملة. ولو أتي بها في ضمن فرد كان واجداً للجزء المستحبّ انطبق عليه الصلاة بالمرتبة الكاملة.

وأمّا ما أفاد بعض من عاصرناه _ من الأعاظم في مجلس ساعدنا التوفيق علي الالتقاء به _ في تصوير الأجزاء المستحبّة من أنّ للصلاة ماهيتين إحداهما: المركّبة من الأجزاء الواجبة وهي: الصلاة الواجبة المشتملة علي التكبير والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء الواجبة. وثانيتها: المركّبة منها ومن الأجزاء المستحبّة، وهي: الصلاة المستحبّة المتضمّنة للصلوات الواجبة.

ففيه: ما أوردنا عليه في المجلس المذكور بأنّ الصلاة لو كانت ماهيّة صادقة علي جميع الأجزاء والشرائط الواجبة ، فالأجزاء المستحبّة ليست منها لا محالة. وإن كانت مركّبة من الأجزاء المستحبّة والواجبة ، فلازمه تعلّق الأمر بما هو المركّب من الأجزاء والشرائط الواجبة والمستحبّة وهو منافٍ لاستحباب الأجزاء المستحبّة.

هذا كلّه في إمكان الاحتياط في القسم الأوّل. وأمّا غيره من الأقسام وما يمكن أن يقال بكونه مناطاً لعدم إمكان الاحتياط فيه غير ما يقال بكونه مناطاً في القسم الأوّل ، وهو لزوم الإخلال بقصد الوجه، لإمكان تحقّق قصد الوجه في هذه الأقسام وصفاً وغايةً، فلو دار الأمر بين المتباينين يحصل قصد الوجه إذا أتي بهما بقصد الصلاة

الواجبة عليه من بينهما، أو بقصد الصلاة المردّدة بينهما لوجوبها. فإنّ قصد الوجه ليس إلّا قصد المأمور به من حيث وجوبه واستحبابه ، فلا مانع من تحقّقه فيما نحن فيه ، لإمكان قصد الوجه بعد معلومية وجوب الصلاة المردّدة بينهما أو استحبابها.

فما يمكن أن يقال بكونه مناطاً لعدم تمشّي الاحتياط ليس إلّا الإخلال بقصد القربة لا قصد الوجه، لما ذكرنا. ولا قصد التعيين والتمييز؛ لأنّ المراد من دخل قصد التمييز إن كان توقف تعيين بعض الأفعال وتميّزها عن الآخر بالقصد لكونه من العناوين القصدية الّتي لا تتحقّق إلّا به، كالتعظيم والظهرية والعصرية وغيرها، فلا ربط له بما نحن فيه؛ لأنّ المأمور به إذا كان من هذا القبيل لا يتحقّق إلّا إذا أتي به مع القصد، ولا ينطبق عليه إلّا إذا أتي به كذلك.

وإن كان المراد أنّ قصد التعيين موجب لتعيّن المأمور به وتميّزه عن غيره ، فمن الواضح أنّ تميّزه وتعيّنه لا يتوقّف علي قصد التعيين؛ لأنّه بنفسه متعيّن ومتميّز عن غيره. ولا دخل لمعلومية كون الواجب صلاة الجمعة أو صلاة الظهر في تميّزه، لأنّه متميّز عن غيره علم المكلّف به أم لم يعلم.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد من اعتبار قصد التمييز هو أنّ عدم معلومية المأمور به ولو بكونه مردّداً بين المتباينين موجب للإخلال بقصد القربة ، فإنّه لا يتحقّق إلّا إذا أتي بالفعل بداعي أمره المعلوم تعلّقه به، لا ما إذا أتي به بداعي الأمر الّذي تردّد متعلّقه بين الفعلين.

فعلي هذا، تمام الإشكال في غير القسم الأوّل من الأقسام راجع إلي لزوم الإخلال بقصد القربة وعدم كفاية قصد التقرّب بما هو المطلوب من بينهما في تحقّق الامتثال والاحتياط.

ولا فرق في ذلك بين القول باعتبار قصد الوجه وعدمه.

فعلي القول باعتباره يشكل في كفاية الإتيان بالواجب المعيّن المردّد ظاهراً بين شيئين

بداعي التقرّب إلي الله تعالي في تحقّق الاحتياط، لعدم كفاية ذلك مع عدم قصد التقرّب بما هو مأمور به بالخصوص حين الإتيان به.

وعلي القول بعدم اعتباره يشكل كفاية الإتيان بما علم مطلوبيته إجمالاً _ إمّا بنحو الوجوب أو الاستحباب _ في تحقّق الاحتياط إذا أتي به بداعي الأمر المردّد متعلّقه بين المتباينين.

وكيف كان، فالّذي ينبغي أن يقال في دفع هذا الإشكال هو: أنّ الفاعل إذا أتي بالفعل بداعي المحبوبية أو امتثال الأمر بحيث كان محرّكه إلي الفعل تحصيل التقرّب إليه، لا مجال للقول بعدم كفاية ذلك في الامتثال وحصول التقرّب. ولا نعني بالتقرّب والتعبّد إلّا أن يكون داعيه نحو العمل أمر المولي أو محبوبية الفعل أو غيرهما من الوجوه الّتي يمكن أن يقال بكفايته لتحقّق التقرّب ، ولذا لو أتي بأحد المشتبهين بهذا الداعي وتبيّن قبل الإتيان بالآخر كونه هو المأمور به ، يكتفي به ولا يلزم الإتيان بالآخر.

ولا فرق فيما ذكر بين القول بتوصّلية المأمور به وتعبّديته تمسّكاً بالأصل اللفظي؛ لأنّ الأمر إنّما صدر ليكون داعياً نحو المتعلّق، أو بالأصل العملي وهو الاشتغال لوقوع الشكّ في كفاية الإتيان بالمتعلّق في حصول الغرض.

ووجه عدم الفرق هو أنّ كلامنا في المقام فيما تثبت عباديّته ، وقد ظهر لك إمكان الاحتياط في الموارد الّتي ذكرناها من غير إخلال بقصد القربة.

إن قلت: نعم، لا مانع من تحقّق قصد القربة مع الامتثال الإجمالي، ولكن من الممكن أن تكون معلومية الواجب في الخارج وعدم اشتباهه معتبرة في المأمور به.

قلت: لا وقع لهذا الاحتمال مع عدم وجود أثر له في الأخبار؛ لأنّ اعتباره كذلك مع عدم ذكره إخلال بالغرض، فمقتضي البراءة نفي اعتبار ذلك فيه، وإن لم يمكن نفيه بسبب التمسّك بإطلاق المتعلّق ، لأنّ العلم بالمأمور به متأخّر عن الأمر ، فلا يمكن أخذه في متعلّقه.

إن قلت: إنّ الإجماع قائم علي عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي.((1))

قلت: إنّ دعوي قيام الإجماع في مثل هذه المسألة _ الّتي لم يبحث عنها في كتب القدماء بل ذكرها المتأخّرون في كتبهم ، والظاهر أنّ أوّل من تكلّم فيها صاحب «الإشارات»((2)) _ مجازفة جداً.

ولو أُريد منه بناء المتشـرّعة علي الامتثال التفصيلي وجريان سيرتهم عليه دون الامتثال الإجماليّ.

فليس ذلـك من جهـة عـدم صـحّة الاكتفـاء به ولاـ كاشـفاً عنه ، بل اسـتقرار سـيرتهم عليه إنّما هو لموافقته للطبع والعادة، لأنّ في الامتثال الإجمالي كلفة ليست هي في التفصيلي.

إن قلت: نعم، لاـ مـانع من الاكتفاء بالامتثال الإجمالي إذا لم يسـتلزم التكرار، وأمّا إذا اسـتلزم التكرار فلا يجوز الاكتفاء به، لكونه لعباً بأمر المولي.((3))

قلت: لا اعتناء بهذا الإشكال؛ لأنّ عدم كونه لعبا بأمر المولي _ ولو استلزم التكرار _ بمكان من الوضوح.

ثم لاـ يخفي عليـك: أنّه كمـا لاـ مـانع من حصول التقرّب إذا كـان المأمور به مردّداً بين شـيئين بإتيان كلّ منهما بـداعي الأمر الّـذي تعلّق بأحـدهما المعين المردّد في الظـاهر وتحقّق الاحتيـاط فيه، لاـ مـانع أيضاً من حصوله لو أتي بهما بـداعي امتثال الأمر الّـذي احتمل تعلّقه بأحدهما.((4))

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص15.

2- وهو الحاج محمد إبراهيم بن محمد حسن الكافي الأصفهاني الكلباسي، صاحب «إشارات الأُصول».

3- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص15.

4- يمكن أن يقال بعدم تحقّق الاحتياط لو قلنا باعتبار قصد الوجه في صورة احتمال الأمر إذا لم يعلم أنّ مطلوبيته تكون علي نحو الوجوب أو الاستحباب لإخلاله حينئذٍ بقصد الوجه، فتأمل. [منه دام ظله العالي].

هذا كلّه في كفاية الامتثال الإجمالي والموافقة الإجمالية مع التمكن من الموافقة التفصيلية. وأمّا كفايته في صورة تعذّر الامتثال التفصيلي وإمكان الامتثال الظنّي ، سواء كان بالظنّ المعتبر أم لا ، فلا ريب فيه.

هذا تمام الكلام في القطع، وسيأتي الكلام في غيره من المباحث إن شاء الله تعالي.

وفّقنا الله تعالي لطاعته وطاعة رسوله وأوليائه صلواته عليهم، وغفرلنا ولوالدينا ولأساتيذنا جميعاً بحقّ محمد وآله الطاهرين. اللّهمّ صحّح بلطفك نيّاتنا، واستصلح بقدرتك ما فسد منّا، وارزقنا عافية الدنيا والآخرة، وصلّ علي محمد وعترته الطاهرة يا أرحم الراحمين.

ص: 57

المقام الثاني: في الظنّ

اشارة

في بيان ما يكون منجّزاً من الأمارات، أو قيل بكونه كذلك

وقبل الخوض في البحث لابدّ من تقديم اُمور:

الأمر الأوّل: في محلّ النزاع

إنّه وإن كان البحث في كتب القدماء واقعاً في إمكان التعبّد بخبر الواحد، إلّا أنّ ملاك النزاع ـ كما ذكره المتأخّرون ـ يعمّه وسائر الأمارات، فلا وجه لتخصيصه به.

الأمر الثاني: في المراد من الإمكان

في بيان ما هو مرادهم من الإمكان المذكور في عنوان البحث، فنقول:

إعلم: أنّه تارة: يطلق الإمكان، ويراد منه الإمكان الذاتي وهو علي قسمين:

أحدهما: الإمكان الذاتي الخاصّ ويطلق علي ما كان ممكناً ذاتاً وليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم، وفي مقابله الوجوب الذاتي الّذي يطلق علي ما كان بحسب ذاته ضروريّ الوجود، والامتناع الذاتي الّذي يطلق علي ما كان بحسب ذاته ضروريّ العدم.

ثانيهما: الإمكان الذاتي العامّ ويطلق علي ما كان سلب أحد طرفي الوجود والعدم

فيه ضروريا، وسلب ضروره طرف الوجود يجامع الامتناع والامكان، وسلب ضروره طرف العدم يجامع الوجوب والامكان.

وأُخري: يطلق الإمكان ويراد منه الإمكان الاستعدادي وهو تهيّؤ الشيء ليصير شيئاً آخر، باعتبار نسبته إلي الشيء المستعدّ له ، كما يقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة. وهذا غير الاستعداد ، فإنّه يقال علي تهيّؤ الشيء باعتبار نسبته إلي الشيء المستعدّ، كما يقال: إنّ النطفة مستعدّة للإنسانية.

وثالثة: يطلق ويراد منه الإمكان المذكور في كلام الشيخ الرئيس وهو الاحتمال،((1)) ويعبّر عنه في لسان الأُصوليّين بالإمكان الذهني.

ورابعة: يطلق ويراد منه الإمكان الوقوعي بالمعني المصطلح عند الأُصوليّين، وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه ولا وقوعه محال ، وفي مقابله الوجوب والامتناع الوقوعيّان. وأهل المعقول يعبّرون عن هذا الإمكان أيضاً بالإمكان الاستعدادي.

وربما يطلق الإمكان ويراد منه الإمكان الاستقبالي؛ لأنّ الشيء بوجود علّته يكون ضروريّ الوجود وبعدمها ضروريّ العدم، فلا يصحّ إطلاق الإمكان عليه إلّا بلحاظ الاستقبال.((2))

وفيه: أنّه لا تفاوت بين إطلاق الإمكان بلحاظ الحال وإطلاقه بلحاظ الاستقبال؛ لأنّه بلحاظ الاستقبال أيضاً يكون ضروريّ الوجود بوجود علّته وضروري العدم بعدمها.

1- وعبارته: «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان». ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج3، ص418، النمط العاشر في أسرار الآيات، نصيحة.

2- انظر تفصيل البحث في أقسام الإمكان في «نهاية المرام في علم الكلام» للعلّامة الحلّي المطبوع مع تحقيقنا (ج1، ص110 وما يليها). وأيضاً شرح الإشارات (الخواجة نصير الدين الطوسي، ج1، ص151) وما بعدها؛ والمباحث المشرقية (الفخر الرازي، ج1، ص211)؛ ونقد المحصّل (الخواجة نصير الدين الطوسي، ص106).

وكيف كـان لاـ إشـكال في أنّ مرادهم من الإمكـان المـذكور في كلمـاتهم في المقـام ليس هو الإمكـان الـذاتي بكلا معنييه، ولا الإمكان الاستعدادي ، ولا الإمكان المذكور في كلام الشيخ الرئيس، بل هو الإمكان الوقوعي،((1)) فتدبّر.

الأمر الثالث: في تأسيس الأصل

لاـ يخفي عليـك: أنّه لا أصل في المقام يتمسّك به عنـد الشكّ في الإمكان الوقوعي. ولا فائـدة في تأسـيسه لعـدم ترتّب أثر عليه، إذ مع قيام الحجّـة علي اعتبار الأمارة يجب الأخذ بها، ومع قيامها علي عدم اعتبارها فلابدّ من رفع اليد عن الدليل الظاهر في اعتبار الأمارة، ومع عدم قيام الحجّة علي اعتبارها لا تترتّب ثمرة علي تأسيس الأصل.

إن قلت: إنّ الأصل عدم التعبّد بالأمارة وغيرها من الأحكام الظاهرية.((2))

قلت: أوّلاً: أنّ هذا الأصل إنّما يجري بعد إحراز المقتضي، وهو مفقود في المقام.

وثانياً: أنّ الإمكان ليس أثراً شرعياً حتي يثبت بهذا الأصل.

وثالثاً: أنّه لو سـلّم ذلك فليس هـذا الأصل غير الاستصـحاب مع عـدم معلوميـة الحالـة السابقة فيه، لعدم معلوميّة وجود المانع من التعبّد بالأمارة وعدمه في الزمان السابق حتي يستصحب.

الأمر الرابع: في استدلال ابن قبة للامتناع

اشارة

في بيان ما قيل أو يمكن أن يقال في استحالة التعبّد بخبر الواحد وغيره من الأمارات بل وغيرها من الأحكام الظاهرية. والجواب عنه.

1- كما في نهاية الأفكار للعراقي، القسم الأوّل، من الجزء الثالث، ص56.
2- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص55.

فاعلم: أنّه قد حكي عن ابن قبة الاستدلال علي عدم جواز التعبّد بخبـر الواحد بوجهين.((1))

الأوّل: أنّه لو جاز التعبّـد بخبر الواحـد في الإخبار عن النبي(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) لجاز التعبّـد به في الإخبار عن الله تعالي، والتالي باطل إجماعاً.

وهـذا كمـا تري قياس اسـتثنائي مركّب من شـرطية متّصـلة وحمليـة، حكم فيها ببطلان التالي وهو: أنّه لا يجوز في الإخبار عن الله تعالي، فالإخبار عن النبيّ مثله. واستدلّ لبطلان التالي بالإجماع.

والّـذي ينبغي أن يقال فيه: إنّ المراد بجواز التعبّـد بالإخبار عن الله تعالي إن كان جواز تصـديق المتنبّي ولو لـم يظهر لإثبات نبوّته بيّنة وآية، فهـذا أمر بطلانه ثابت بحكم العقل واتّفاق العقلاء ، ولا معني للتمسّك بالإجماع لإثبات بطلانه إلّا أنّ الملازمـة بين المقـدّم والتالي محلّ الإنكار لعـدم كونهما من باب واحد وعدم مناسـبة وارتباط بينهما ، فإنّ المدّعي في باب حجّية خبر الواحد جواز التعبّد بالخبر مع الدليل لا بدون الدليل حتي يدّعي الملازمة.

وإن كان المراد من جواز التعبّد في الإخبار عن الله تعالي جوازه مع قيام الدليل عليه، كما لو أخبر النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) _ الّذي ثبتت نبوّته بالمعجزة والآية _ بوجوب تصديق المتنبّي في إخباره عن الله تعالي ، فلا يبعد جوازه ولا مجال لدعوي الإجماع علي بطلانه.

ويظهر من المحقّق الخراساني(قـدس سـره) في الحاشـية أنّ المراد بالإخبار عن الله تعالي _ المـذكور في التالي _ ليس إخبار المتنبّي ، بل المراد أنّه لو جاز التعبّد بالخبر عن النبيّ لجاز

1- انظر الوجهين في فرائد الأُصول (الأنصاري، ص 24) ؛ ومعارج الأُصول (العلّامة الحلّي، ص141)، وقد حكيا عن الجبّائي أيضاً، كما في فواتح الرحموت المطبوع في ذيل المستصفي من علم الأُصول (بحر العلوم، ج2، ص131).

التعبّد به عن الله، كما إذا قال النبيّ(صَلّي اَللّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) كلّما أخبر سلمان عن الله تعالي، فاعملوا به. ولذا قال لا مانع منه ولا دليل علي امتناعه، ولكن لا دليل علي وقوعه.((1))

ولكنّ الظاهر أنّ المراد ما ذكرناه ، لأنّ ابن قبة كان من علماء العامّة ثم استبصر وصار من الخاصّة ، وبعيد أن يكون مراد مثله ما زعمه(قدس سره).

الوجه الثاني: أنّ العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً وبالعكس.

والّذي ينبغي أن يقال في تقرير هذا الدليل وتشريحه: إنّ القائل بجواز التعبّد بخبر الواحد أو الأمارة أو أحد طرفي الشكّ إمّا أن يقول بأنّه ليس لله تعالي أحكامٌ متعلّقة بالأشياء بعناوينها الأوّلية يشترك فيها العالم والجاهل أو لا، والأوّل هو التصويب المجمع علي بطلانه ، مضافاً إلي دلالة الأخبار المتواترة عليه ، وعلي الثاني فإمّا أن يقول بأنّ حكم الله تعالي وإن كان بالنسبة إلي العالم والجاهل سواء ، إلّا أنّ قيام الأمارة يكون سبباً لتغيّر الحكم عمّا هو عليه وارتفاعه، أو لا يقول بذلك، والأوّل هو التصويب الانقلابي، وهو وإن كان دون الأوّل في الفساد ، إلّا أنّ الإجماع أيضاً قائم علي بطلانه مع دلالة الأخبار المتواترة عليه، وعلي الثاني (وهو القول بأنّ لله تعالي أحكاماً متعلّقة بالأشياء بعناوينها الأوّلية يشترك فيها العالم والجاهل من غير فرق بين قيام الأمارة علي طبقها أو علي خلافها، وعِلم المكلّف وجهله بها) يلزم من التعبّد بالأمارة أو أحد طرفي الشكّ إمّا محذور اجتماع المثلين لو كان الحكم الظاهري موافقاً للواقع، وهو محال، وإمّا محذور اجتماع الضدّين في صورة مخالفة الحكم الظاهري مع الواقعي ، والتكليف بالمحال لو كان الحكم الواقعي واجباً والظاهريّ حراماً مثلاً ، وتفويت

1- الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأُصول، ص33.

المصلحة الملزمة لو أدّت الأمارة إلي حرمة ما هو واجب واقعاً، والإلقاء في المفسدة لو أدّت إلي وجوب ما هو حرام واقعاً.

هـذا، مضافاً إلي أنّ الأحكام ظاهريـة كانت أم واقعيـة إنّما هي تابعـة للملاكات والمصالـح ، فالواجب الواقعي إنّما وجب بملاحظة وجود مصـلحة ملزمـة فيه ، والحرام الواقعي إنّما حرم لوجود مفسدة شديدة فيه ، فلو أدّت الأمارة إلي حرمة الواجب الواقعي ، فإمّا أن تكون حرمته بعد قيام الأمارة عليها بلا ملاك ، أو تكون مع الملاك من جهة وجود المفسدة الشديدة ، وعلي الثاني فالمصلحة الملزمة المؤثّرة في الحكم الواقعي ـ وهو الوجوب ـ إمّا أن تكون مغلوبةً لهذه المفسدة بحيث تؤثّر هذه المفسدة في رفع أثر المصـلحة في الوجوب ، فلا مجال لكون الفعـل محكومـاً بـالوجوب واقعـاً ، بل هو حرام ظاهراً وواقعاً ، وإن كان بالعكس فلا مجال لكون الفعل حراماً ظاهراً ، بل هو واجب ظاهراً وواقعاً ، وإن لم تكن لأحدهما غلبة علي الآخر ، بل كان الملاكان علي السواء من غير تفاوت بينهما ، فلا وجه للحكم بالوجوب والحرمة.

وكيف كان، فلا يكاد يفهم معني معقول للحكم الظاهري مع محفوظية الحكم الواقعي وكونه بحاله.

إذا عرفت حقيقـة هـذا الاسـتدلال فاعلم: أنّه بعـد ما بيّنا في مبحث اجتماع الأمر والنهي((1)) وغيره من المباحث السابقـة من عـدم كون الحكم عارضاً لفعل المكلّف وعدم كون معروضه الفعل الخارجي ، بل إنّما هو عرض يقوم بنفس المولي قياماً صدورياً؛ لأنّه لو كان عارضاً لفعل المكلّف للزم وجود العرض قبل المعروض ، فإنّ الحكم موجود قبل صـدور الفعل عن المكلّف. ولا اعتناء بما قيل من لزوم محـذور اجتماع المثلين في صورة إصابة الأمارة، لعدم استلزام أداء الأمارة إلي ما كان موافقاً للواقع لاجتماع

1- تقدّم في المجلّد الأوّل، الصفحة 266.

المثلين في صالمثلين في صورة إصابة الأمارة، لعدم استلزام أداء الأمارة إلي ما كان موافقاً للواقع لاجتماع المثلين أصلاً.

فما هو المهمّ من المحاذير المذكورة ليس إلّا محذور اجتماع الضدّين، ومحذور اجتماع تمامية ملاك الحرمة مثلاً مع تمامية ملاك الوجوب إذا قامت الأمارة علي حرمة ما يكون واجباً واقعاً، فنقول بعون الله تعالي:

أمّا الجواب عن محذور لزوم اجتماع الملاكين بناءً علي الوجهين المذكورين في كلام الشيخ(قدس سره)،((1)) _ وهو كون الملاك في باب حجّية الأمارات والتعبّد بها راجعاً إلي كونها طرقاً محضة ، وعدم كون مصلحة في حجّيتها إلّا حفظ مصلحة الواقع ورعايتها ؛ لأنّه ليس في باب التعبّد بالأمارات وجعل حجّيتها تأسيساً من الشارع _ فأظهر الأمارات وأوضحها الظواهر وخبر الواحد، مع أنّا لو تأمّلنا في جميع ما استدلّوا به علي حجّية الخبر مثلاً لوجدناه خالياً عن تأسيس ذلك ، بل ليس فيه إلّا ما يدلّ علي ردع الشارع عن بعض الموارد ، ويفهم من هذه الأدلّة كآية النبأ((2)) وجود العمل علي طبق الأمارة وبناء الناس واستقرار سيرتهم عليه ، وإنّما ردع الشارع عنه فيما إذا كان المخبِر مثلاً فاسقاً، فحجّية الأمارة ليس إلّا من جهة إمضاء الشارع ما عليه البناء وعمل العقلاء، ومن الواضح أنّ عملهم به ليس إلّا لمجرّد كونه طريقاً إلي الواقع.

فالشارع حيث لم يرد انبعاث الجاهل من الخطاب، لأجل عدم إمكان انبعاثه منه وقصوره عن ذلك؛ فإنّ الانبعاث مشروط بالوصول فمع عدم وصول الحكم إلي المكلّف لا ـ يريد الحاكم انبعاثه منه _ وليس معني ذلك تقييد الحكم بصورة العلم ، لأنّ علم المكلّف بالحكم متأخّر عن الحكم ، فلا يمكن أن يكون الحكم مقيّداً به _ فالحكم

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص25 - 26.

2- الحجرات، 6.

ينشأ مطلقاً _ ومعني إطلاق عدم لحاظ علم العبد وجهله به في مقام إنشائه، لا ملاحظة إطلاقه بالنسبة إلي العالم والجاهل _ فلابدّ للمولي الّذي يريد إيصال عبده إلي المصالح الواقعية وحفظه عن الوقوع في المفاسد الواقعية من جعل حكم وإنشاء خطاب آخر كإيجاب العمل بالاحتياط أو العمل بخبر الواحد _ إذا كان في العمل بالاحتياط عسر ، وهذا إنّما يصحّ فيما إذا كانت إصابة الأمارة بنظر الشارع أغلب من غيرها ، لأنّ في صورة كون غيرها كذلك يكون جعل الأمارة قبيحاً، وفي صورة تساوي الطرفين يكون لغواً ، وحيث إنّه ليست في إيجابه العمل بالخبر مثلاً مصلحة إلّا إيصال المكلّف إلي المصالح الواقعية ، ففي صورة الإصابة ليس الحكم إلّا الحكم الواقعي ، وفيما أخطأ لا يكون حكماً حقيقياً في البين بل يكون صورياً، ولمّا لم يتمكّن المكلّف من التفرقة والتمييز بين الأمارة المصيبة وبين غيرها فلابدّ من جعلها طريقاً مطلقاً حتي في صورة عدم الإصابة، إلّا أنّه في هذه الصورة ليس جعلاً وحكماً واقعياً بل يكون صورياً محضاً، وليس له ملاك أصلاً. نعم، يكون له ملاك بحسب أصل الجعل الّذي تعلّق بالأمارة، فهو باعتبار بلا ملاك، وباعتبار آخر ذو ملاك. وكيف كان، ليس فيه ملاك الحرمة في صورة الخطأ إذا أدّت إلي الحرمة، وملاك الوجوب إذا أدّت إلي الوجوب أصلاً.

وممّا ذكرنا ظهر: دفع إشكال لزوم تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة؛ فإنّ المصلحة إنّما تفوت لأجل جهل المكلّف بالواقع وكذا الوقوع في المفسدة، ولا دخل لجعل الأمارة وعدمه في ذلك.((1)) مضافاً إلي أنّه لا مانع من جلب الخير الكثير إذا كان مجامعاً ومستلزماً للشرّ القليل.

إن قلت: إنّ هذا إنّما يتمّ لو قلنا بانسداد باب العلم، وأمّا في صورة الانفتاح فلا.

1- فيه تأمّل. [منه دام ظلّه العالي].

قلت: فرق بين انفتـاح باب الجزم وانفتاح باب العلم بالواقع، فيمكن أن يري العبـد انفتاح باب علمه بالواقع مع كون علمه هـذا جهلاً مركباً، ولا مانع من جعل الطريق بعد ما يري المولي عدم إصابة علم عبده وكونه جهلاً مركّباً مطلقاً أو في أغلب الموارد.

هذا كلّه إذا قلنا في باب الطرق والأمارات بالطريقية المحضة، كما هو أحد الوجهين المذكورين في كلام الشيخ(قدس سره).

وأمّا علي القول بالموضوعيـة والسـببية: فإن أُريـد منه أنّ أداء الأمارة يوجب حدوث مصـلحة في المؤدّي مع عدم كونه في الواقع ذا مصـلحة ومفسـدة ، حتي يكون الحكم مطلقـاً تابعـاً للأمـارة ، بحيث لا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن الأمارة حكم، فهو تصويب باطل عقلاً ونقلاً وإجماعاً.((1))

وإن أُريـد منه أنّ لله تعالي أحكاماً مشتركة بين العالم والجاهل، ولكن بسـبب قيام الأمارة علي خلافها تحدث في الفعل مفسدة غالبة علي مصـلحة الواقع ، أو مصـلحة غالبة علي المفسدة الواقعية، حتي يكون مرجعه إلي تغيير الحكم الواقعي عمّا هو عليه بسبب قيام الأمارة علي خلافه ، فهو أيضاً تصويب باطل بالإجماع والروايات المتواترة.

ولو أُريد منه أنّ قيام الأمارة لا يصـير سـبباً لتغيير الواقع ، ولا يكون للأمارة القائمة علي الواقعة تأثير في الفعل ، ولا توجب حدوث مصلحة فيه ، ولاـ يكون نفس سـلوك الطريق والعمـل بالأمارة مشـتملاً علي مصـلحة موجبـة لإيجاب الشارع العمل علي طبقها ليكون ملاك جعل الأمارة المصـلحة السـلوكية، بل المصـلحة إنّما هي في نفس الأمر بالسلوك والعمل علي طبق الطريق والأمارة ، كما هو المذكور في بعض نسخ

1- الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج2، ص723 - 725؛ الشهيد الثاني، تمهيد القواعد، ص322.

«الفرائد» المطبوع قرب وفاة الشيخ(قدس سره)((1)) واختاره المحقّق الخراساني(قدس سره) في الكفاية((2)) بزعم عدم ابتناء الأحكام علي المصالح في المأمور بها وكفاية وجود المصلحة في نفس الأمر، وعدم خروج ذلك عمّا استقرّ عليه رأي أهل العدل من ابتناء الأحكام علي المصالح والمفاسد النفس الأمرية.

ففيه: أنّا لا نتصوّر وجود المصلحة في نفس الأمر مع عدم وجودها في المأمور به؛ لأنّه لا يمكن تحقّق الأمر والنهي من دون وجود مصلحة في المأمور به ، فالأمر إنّما يصدر لأجل التسبّب إلي وقوع المأمور به وانبعاث المكلّف نحوه وحصوله في الخارج، وليست له نفسية واستقلال ، بل وجوده لا يكون إلّا آلة وتبعاً لوجود المأمور به. ولو فرض استقلاله وعدم لحاظه كذلك، فهو خارج عن حقيقة الأمر والبعث. ولا تفاوت بين الأمر والنهي والإرادة والكراهة، فكما أنّ الإرادة لا نفسية لها ولا استقلال، وليست تلحظ إلّا بتبع المراد، ولو فرض استقلالها وملاحظتها مستقلّة لخرجت عن كونها إرادة، كذلك الأمر لا نفسية له ولا استقلال ، لأنّه متفرّع علي إرادة وقوع المأمور به في الخارج ويصدر للتسبيب له ، فلو صدر لغير هذا يخرج عن كونه أمراً.

هذا، مضافاً إلي أنّه لو سلّم ذلك فلا تتدارك بهذه المصلحة، المصلحة الفائتة علي المكلّف، ولا معني لتداركها بها.

نعم، لا مانع من أن يقال بأنّها توجب تدارك المفسدة المترتّبة علي نفس هذا الأمر بالسلوك، لكونه سبباً لتفويت الواقع أو وقوع المكلّف في مفسدة الحرام الواقعي،

1- حوالي سنة 1280 - 1281 هـ .

2- قال في الكفاية (الخراساني، ج2، ص111): «... هذا، مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهيّ عنها، بل إنّما هي تابعة لمصالح فيها، كما حقّقناه في بعض فوائدنا». وانظر: فوائد الأُصول له(قدس سره) (ص 129، الفائدة 14 في الملازمة بين العقل والشرع)؛ وحاشيته علي فرائد الأُصول (ص37).

فيتحقّق الكسر والانكسار بين هذه المصلحة وتلك المفسدة ويترجّح جانب المصلحة لكونها أقوي.

وإن كـان المراد من القول بالموضوعيـة أنّ الأمـارة لاـ توجب تغيير الواقع ، بل هو علي حاله إلّا أنّ المصـلحة إنّما تكون في سـلوك الطريق المجعول ، ويكون نفس العمل بالأمارة مشـتملاً علي مصـلحة موجبة لإيجاب الشارع العمل علي وفقها، كما هو المذكور في بعض نسـخ الفرائـد المطبوع أوّلاً ، وإن كان قد نقل عنه بعض تلامذتهرحمه الله رجوعه عن هذا الوجه ـ لما أورد عليه بعض تلامذته ـ واختياره إمكان كون المصلحة في نفس الأمر بالسلوك، كما هو المذكور في بعض نسخه المطبوعة في سنة (1280).

وكيف كان، ففيه: أنّه ليس السـلوك الّذي تترتّب عليه المصـلحة خارجاً غير العمل علي طبق الأمارة وإتيان مؤدّاها ، فالمصلحة تترتّب علي المؤدّي لا بما أنّه مؤدّي، بل بما أنّه سلوك الطريق والعمل علي طبق الأمارة، وهذا يرجع إلي الوجه الثاني.

نقد القول بالمصلحة السلوكية

وتفصـيل الكلام فيه: أنّ الأمارة إمّا أن تؤدّي إلي وجوب ما هو حرام واقعاً أو استحبابه، أو إلي حرمة الواجب الواقعي أو إلي كراهته، أو إباحة الحرام الواقعي، أو إلي غيره من الصور المفروضة في المقام. فلو أدّت إلي وجوب الحرام الواقعي فالمصـلحة الّتي تترتّب علي سلوك الأمارة إنّما تترتّب علي هذا الفعل الّذي هو حرام واقعاً ، لأنّه لا معني لسلوك الأمارة إلّا إتيان هذا الفعل حيث إنّه معنونه ، فهذه المصلحة السلوكية إمّا أن تكون غالبـة علي مفسـدة الواقع ، فلا معني لكون الفعل حراماً واقعاً بل هو واجب واقعاً؛ وإمّا أن تكون مغلوبـة للمفسدة الواقعية، فلا معني لكونه واجباً بل هو حرام واقعاً؛ وإمّا أن تكون مساوية لمفسدة الواقع، فيجب أن لا يكون حراماً ولا واجباً.

وأمّا لو أدّت إلي حرمـة الواجب الواقعي، فإمّا أن يقال بترتّب المفسـدة علي الفعل الّذي يكون واجباً واقعاً، فمع تقدير غلبته علي المصـلحة الواقعية لا يكون غير الوجه الثاني؛ ولو قيل بترتّب مصلحة علي الترك تتدارك بها مصلحة الواقع، فالترك ليس قابلاً لترتّب مصلحة عليه.

ولو أدّت الأمارة إلي استحباب ما هو الواجب واقعاً، فيجب أن يصير سبباً لتأكّد مصلحة الوجوب، لا أن يكون مزاحماً لها، وفي صورة الترك لا يعقل ترتّب مصلحة عليه.

وهكذا لو أدّت إلي كراهة ما هو حرام واقعاً.

وأمّا لو أدّت إلي إباحـة الحرام الواقعي، أو الواجب الواقعي، فلا معني لترتّب المصـلحة علي الفعل الّذي أدّت الأمارة إلي كونه مباحاً. وقس علي هذا سائر الفروض الّتي تكون من هذا القبيل.

نعم، هنا فرض آخر ربما يكون السـبب لتوهّم المصلحة السلوكية، وهو فيما إذا أدّت الأمارة إلي وجوب صلاة الجمعة مثلاً، مع كونها حراماً واقعاً وكون الواجب الواقعي صـلاة الظهر، فتتدارك بالمصـلحة السـلوكية المصـلحة الفائتة وهي مصـلحة صـلاة الظهر، والمفسدة الّتي وقع المكلّف فيها وهي مفسدة ارتكاب الحرام الواقعي.

ولكن ليس حال هـذا الفرض خارجاً عن سائر الفروض؛ لأنّه بعـد فرض عـدم وجود واجب غير إحدي الصـلاتين فإمّا أن تكون المصـلحة المترتّبة علي صـلاة الجمعة غالبة علي مفسدة فعلها وفوت مصـلحة صـلاة الظهر فيجب أن يكون الواجب الواقعي صـلاة الجمعة، وإمّا أن تكون مساوية لهما فلا معني لوجوب إحدي الصلاتين إلّا علي وجه التخيير، هذا.

ويمكن أن يقال: إنّ القول بالموضوعية والسببية علي هذا الوجه ربما لا يكون خالياً عن المناقضة، فإنّ مرجعه إلي الأمر بسلوك الطريق الّذي في سلوكه مصلحة بما أنّه

طريق إلي الواقع وسلوكه، ولازم ذلك ملاحظة الطريق موضوعاً للحكم علي نحو يكون فانياً في ذي الطريق، وملاحظته في مقابل ذي الطريق وبحياله.

وكيف كان، فنحن لم نتعقّل وجهاً للوجه الثالث الّذي ذكره الشيخ(قدس سره)، ولا نفهم تفاوتاً وفرقاً بينه وبين الوجه الأوّل علي نحو لا يرجع إلي التصويب المجمع علي بطلانه.

ولا يخفي عليك: أنّا لم نجد أحداً من المحقّقين قال بالسببية والموضوعية في باب الأمارات والطرق.

وأنّ لازم القول بالموضوعية كون مؤدّي الأمارة حكماً واقعياً لا ظاهرياً. فالقول بالحكم الظاهريّ إنّما يكون صحيحاً علي القول بالطريقية ليس إلّا. هذا كلّه فيما يرجع إلي المحذور الملاكي، ودفعه.

وأمّا الكلام في المحذور الخطابي وهو لزوم اجتماع الضدّين، كاجتماع البعث مع الزجر، أو البعث الأكيد مع الزجر إذا كان غير الأكيد، أو عكس ذلك، أو البعث أو الزجر مع الترخيص.

فما قيل في دفعه وجوه:

أحدها: ما عن السيّد العلّامة الميرزا الشيرازي، وتلميذه المحقّق السيّد محمد الأصفهاني. ومرجعه إلي عدم وجود التضادّ بين الحكم الظاهري والواقعي لاختلاف مرتبتهما، واجتماع الضدّين إنّما يكون ممتنعاً لو تحقّق في شيء واحد وفي مرتبة واحدة.

بيان هذا الوجه: أنّ ما هو الموضوع للحكم الواقعي ليس موضوعاً إلّا بعنوانه الأوّلي النفس الأمري ولا يكون متعلّقاً بالمكلّف إلّا بعنوانه الأوّلي، فالحكم يتعلّق بموضوعه وبالمكلّف بما هما عليه من العنوان الأوّلي الواقعي النفس الأمري، وإطلاقه يشمل تمام الحالات الّتي تعرض للموضوع أو للمكلّف قبل تعلّق الحكم بهما، ولا يشمل الحالات والأوصاف المتأخّرة عن الحكم، كالعلم والجهل والشك، فلا يمكن

لحاظ الموضوع مقيّداً بالعلم أو الجهل به، ولا ملاحظة إطلاقه بالنسبة إليهما؛ وما هو الموضوع للحكم الظاهريّ إنّما هو الموضوع بعنوان كونه مجهول الحكم أو مشكوك الحكم، فتكون مرتبته متأخّرة عن الحكم الواقعي، ومع هذا الاختلاف في الرتبة لا مانع من تعلّق البعث بأحدهما والزجر بالآخر. ألا تري أنّ في مسألة الترتّب ليس ملاك تصحيح طلب الضدّين إلّا اختلاف مرتبتهما، فإنّ الأمر بالأهمّ إنّما تعلّق بأحد الضدّين مطلقاً، لكن لا يشمل إطلاقه الحالات الّتي تعرض الموضوع بعد تعلّق الحكم به كالعصيان، فلا يشمل إطلاقه ما هو الموضوع للأمر بالمهمّ لأنّه مقيّد بعصيان الأهمّ.

أقول: يمكن أن يقال بأنّ موضوع الحكم الواقعي وإن لم يشمل إطلاقه حال العلم والجهل بالإطلاق اللحاظي _ لأنّ ما لا يمكن لحاظ تقييده لا يمكن لحاظ إطلاقه _ إلّا أنّه بإطلاقه الذاتي محفوظ في ظرف الشكّ والجهل بالحكم الواقعي.

وقد بيّنّا في المطلق والمقيّد((1)) أنّ معني الإطلاق ليس إلّا إرسال الموضوع وعدم كونه مقيداً بقيد، بمعني كون الطبيعة تمام متعلّق الحكم، خلافاً لما ذهب إليه جماعة من الأُصوليّين ومنهم المحقّق الخراساني(قدس سره)، فإنّهم ذهبوا إلي أنّ الإطلاق عبارة عن جعل الموضوع آلة لملاحظة الخصوصيات،((2)) ولازم ذلك ملاحظة الخصوصيات وهذا عين التقييد.

وأمّا علي ما اخترناه يكون الموضوع مطلقاً بالنسبة إلي جميع حالاته سواء كانت من الحالات المفروض وجودها قبل تعلّق الحكم به ككون الصلاة مثلاً في مكان كذا وزمان كذا، أو بعده كالجهل والعلم والعصيان، فإطلاقه هذا محفوظ حتي في مرتبة الشكّ والجهل.

1- تقدّم في المجلّد الأوّل، الصفحة 426 _ 427.

2- الخراساني، كفاية الأُصول، ج1، ص378 _ 383.

ولا ـ يقاس ما نحن فيه بمسألة الترتّب، فإنّ ما هو الملاك في صحّة القول بالترتّب وعدم كون طلب الضدّين من قبيل التكليف بالمحال ـ الّذي هو الملاك في استحالة الأمر بالضدّين بعد كون الأمر بكل واحد منهما في حدّ ذاته ممكناً ـ أنّ المولي حيث يري أنّ بعثه ليس ممّا لا ينفكّ عنه المبعوث إليه لإمكان عدم انبعاث عبده منه، ولكن يمكن أن ينبعث العبد من الأمر بالمهمّ لأجل خصوصية تكون فيه فيأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهمّ وفي ظرف عدم تأثير أمره بالأهمّ في انبعاث العبد وعدم قابليته لذلك حتي لا يكون زمان عصيانه فارغاً. وهذا ممّا لا يري العقل مانعاً منه والوجدان حاكم بصحّته وإمكانه، فلا ينبغي أن يقاس بما نحن فيه، فإنّ تعلّق أمرين بشيئين يمكن الإتيان بكل واحد منهما في ظرفه أمر ممكن بخلاف مسألتنا هذه، فإنّ التكليف الأوّل محفوظ حال التكليف الثاني.

هذا، مضافاً إلي أنّه لو كان ملاك إمكان الأمرين بالضدّين وعدم انتهائه إلي التكليف بالمحال اختلاف مرتبة الحكمين يكون عنوان أحدهما مقيداً ومشروطاً بعصيان الآخر، فيجب الالتزام بإمكانه إذا كان أحدهما مشروطاً بإطاعة الآخر أو العلم به، مع اتّفاق الكلّ علي عدم إمكانه.

ثانيها: ما أفاده المحقّق الخراساني(قدس سره) في الحاشية،((1)) بعد إفادة مقدمة ذكر فيها مراتب الحكم، وهو: أنّ التضادّ بين الأحكام إنّما يتحقّق فيما إذا وصلت إلي مرتبة الفعلية، وهي المرتبة الثالثة من المراتب الأربع الّتي ذكرها(قدس سره) للحكم، وأمّا في المرتبة الأُولي والثانية فلا تضادّ بينها ولا تزاحم بين إنشاء الإيجاب وإنشاء التحريم.

وعلي هذا، نقول: لا مضادّة بين الحكم الظاهري والواقعي، إذ البعث الفعلي أو

1- الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأُصول، ص36.

الزجر الفعلي لا يكون إلّا بالنسبة إلي مؤدّي الأمارة، وأمّا الحكم الواقعي فلم يصل بعدُ إلي مرتبة الفعلية لعدم وصوله إلي المكلّف وعدم تجاوزه عن مرتبة الإنشاء، وقد مرّ عدم التنافر بين الحكم الإنشائي والفعلي.

إن قلت: إنّ تصوير الحكم الواقعي بهذه المرتبة وإن كان بمكان من الإمكان إلّا أنّه لا يدفع إشكال لزوم التصويب المجمع علي بطلانه.

قلت: كما يكون الإجماع قائماً علي اشتراك العالم والجاهل، كذلك الإجماع قائم علي عدم فعلية الأحكام بالنسبة إلي جميع المكلّفين، كالجاهل بالحكم ـ الّذي تقوم عنده الأمارة مع خطأها ـ. فالحكم بحسب المرتبتين الأُوليين لا يختلف بحسب اختلاف الآراء والأزمان، وأمّا بحسب المرتبة الثالثة والرابعة فالإجماع قائم علي اختلافه.

فإن قلت: إذا لم يكن الحكم الواقعي الّذي اشترك فيه الجاهل والعالم فعلياً، فلا يجب اتباعه إذا تعلّقت به الأمارة وأصابت، ولا قبح في مخالفته، ضرورة عدم لزوم متابعة الخطاب التحريمي أو الإيجابي ما لم يصل إلي حد الزجر أو البعث الفعلي، وإنّما يجب اتّباع الأمارة فيما لو كان مؤدّاه حكماً فعلياً لا حكماً شأنياً.

قلت: وإن كان ما أفاد في الحاشية((1)) في مقام الجواب عن هذا الإشكال ليس كافياً في دفعه، لكنّه أفاد أخيراً في دفع هذا الإيراد: أنّ للحكم في مرتبة الفعلية درجتين، الأُولي: ما يعبّر عنها بفعلية ما قبل التنجز، والثانية: ما يعبّر عنها بفعلية حال التنجّز، والأُولي عبارة عن البعث أو الزجر إذا لم يصل إلي المكلّف ولم يتعلّق به علمه، والثانية عبارة عن مرتبة وصوله إليه، فعلي هذا إذا تعلّقت الأمارة بالحكم في هذه المرتبة تجب موافقته وتقبح مخالفته.((2))

1- الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأُصول، ص37.

2- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص49.

وقـد أوردوا علي هـذا الوجه أيضاً بأنّه إن كان المراد من الحكم الشأني والمرتبـة الشأنيـة مجرد الإنشاء من غير أن يكون للمولي بعث وزجر وترخيص فعلاً، كأن يكون له طومار مثبت فيه الأحكام الراجعة إلي عبيده مع عدم مخاطبتهم بها، فلا يدفع ما أفاده إشـكال لزوم التصويب المجمع علي بطلانه، لأنّ الحكم في هذه المرتبة ليس حكماً حقيقة.

وإن كان المراد من شأنيـة الحكم أنّه كلّما وجـد موضوعه في الخارج يكون محكوماً بهذا الحكم، فلا يرفع به محذور اجتماع الضدّين، كما لا يخفي.

ولكن لنا أن نقول جواباً عن هذا الإيراد: إنّ تقييد الأحكام بالعلم موجب للدور، وبالجهل لغو؛ لأنّ في ظرف العلم لا يكون المكلّف معنوناً بعنوان الجاهل، وفي ظرف الجهل لا فائـدة له، فالحاكم ينشأ مطلقاً ومن غير تقييـد بصورة العلم والجهل ولكن لا يريد انبعاث المكلّف إلّا في ظرف العلم به لعدم إمكان انبعاثه في غير هذا الظرف. وهذا لا يكون لقصور في ناحية الحاكم وبعثه وزجره، بل لأجل القصور في ناحية الخطـاب. فلو أراد الآـمر انبعـاثه مطلقاً يجب أن يتوسّل بأمر آخر مثل إيجاب الاحتياط أو جعل الطريق أو غيرهما. فالحكم الواقعي الّـذي يشترك فيه العـالم والجاهـل هو الحكم الّـذي أنشـأه مطلقـاً وإن كان المولي لم يرد انبعاث العبـد منه إلّا في ظرف وصوله إليه لعـدم إمكان انبعاثه إلّا في ظرف العلم به، وإنّما توسّل بإيجاب الاحتياط أو جعل الطريق لحصول غرضه وهو انبعاث العبد في ظرف الجهل أيضاً.

وأظن أنّ هذا مراد المحقّق الخراساني(قدس سره) من الحكم الفعلي في مرحلة ما قبل التنجّز، وهو المناسب لكلامه.

ثالثها: ما أفاده المحقّق المذكور في الكفاية:((1))من أنّ ما هو المجعول في باب الطرق

1- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص44.

والأمارات ليس إلّا الحجّيـة، والحجّيـة المجعولـة غير مسـتتبعة للأحكام التكليفيـة، وفائدة جعل الحجّية تنجّز التكليف في صورة الإصابة وصحّة الاعتذار في صورة الخطأ، فلا منافرة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي؛ لأنّ الأوّل وضعيّ غير مستتبع للحكم التكليفي، والثاني تكليفيّ محض، فلا مضادّة بين جعل الأمارة حجّة وبين وجوب فعل أو حرمته أو استحبابه أو كراهته أو إباحته.

والحاصل: أنّ معني وجوب العمل علي طبق الأمارة ليس إلّا جعلها حجّة. ولا فرق بين القطع ـ وهو الحجّة الذاتية ـ في كونها سـبباً لتنجّز التكليف إذا أصابت وصـحّة الاعتـذار بها في صورة الخطأ وكون موافقتها انقياداً ومخالفتها تجرّياً، وبين الحجّـة المجعولة، فإنّها أيضاً تكون كالحجّة الذاتية.

فبنـاءً عليه ليس في موارد الطرق والأمارات حكم من الأحكام الخمسـة التكليفيـة حتي يسـتلزم محـذور اجتماع الضـدّين في صورة الخطأ واجتمـاع المثلين في صورة الإصابـة، بل ليس إلّا الحكم الوضـعي المجعول بجعل الشارع كسائر الأُمور الاعتباريـة الوضـعية نحو الملكيّة وغيرها.

رابعها: ما أفاده المحقّق المذكور أيضاً((1)) بناءً علي الإباء عن الوجه السابق، والقول باستتباع جعل الحجّية للأحكام التكليفية، أو القول بأنّه لا ـ معني لجعلهـا إلّا جعل تلك الأحكام وانتزاع الحجّيـة من الأحكام التكليفيـة، فإنّ وجوب اتّباع الأمارة ينحلّ إلي وجوب الفعل إذا كان مؤدّاها وجوبه، وحرمته إذا كان المؤدّي حرمته، ومن هذا ينتزع تنجّز الواقع في صورة الإصابة ومعذورية المكلّف في صورة الخطأ.

وهو: أنّ اجتماع الحكمين وإن كان يلزم إلّا أنّهما ليسا بمثلين ولا ضدّين؛ فإنّ

1- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص49.

وجوب اتّباع الأمارة طريقيّ له مصلحة بحسب نفسه وهو رعاية الواقع ووصول المكلّف إلي الواقعيات، من دون أن تكون بالنسبة إلي متعلّقه بحسب كونه مؤدّي للطريق إرادة وكراهة ومصـلحة ومفسدة، بل أُنشأ لأجل طريقيته إلي الواقع رعايةً لحفظ الواقع من جهة كون موارد إصابته أكثر من الطرق الّتي يستعملها العبد كالقطع وغيره.

فبناءً علي هذا، إذا قامت الأمارة علي وجوب شيء أو حرمته مثلاً ففي صورة الإصابة ليس في البين حكمٌ وإرادةٌ إلّا الحكم الواقعي والإرادة الواقعيـة، وأمّـا الحكم الظـاهري فيكون فانيـاً فيه فنـاء الطريق في ذي الطريق والمرآة في المرئيّ، وفي صورة الخطـأ ليس في البين إلّا حكم ظاهريّ صوريّ من غير أن يكون متعلّقاً لإرادة المولي وكراهته، ومن غير أن تكون له في نفسه مصلحة لعدم كونه طريقاً إلي الحكم الواقعي، وإنّما أمر المولي عبـده به صورةً لأجل عـدم إمكان تميّز موارد إصابة الأمارة وعدمها، فأمر باتّباع الأمارة مطلقاً حفظاً لما تعلّق به غرضه من حفظ الواقعيات في موارد الإصابـة. فعلي هـذا، لا يلزم محذور اجتماع المثلين ولا الضدّين، لأنّه في صورة الإصابة يكون الحكم الظاهري مندكّاً وفانياً في الحكم الواقعي، وفي صورة الخطاء لا يكون الحكم الظاهري إلّا صوريّاً محضاً.

ولا يخفي عليك الفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني؛ فإنّ الوجه الثاني مبنيّ علي القول بفعلية الحكم الظاهري وإسـقاط الحكم الواقعي عن الفعلية، وهذا الوجه مبنيّ علي كون الحكم الواقعي فعلياً وعدم كون الحكم الظاهري حكماً كسائر الأحكام.

هذا كلّه في تقرير الوجوه الّتي أفادها المحقّق الخراساني(قدس سره).

أقول: والـذي ينبغي أن يقال تتميماً وتوضـيحاً لما حقّقه المحقّق الخراساني(قدس سـره) (في الوجه الثاني والرابع) هو: أنّ روح الحكم ليس إلّا إرادة المولي أو كراهته المطلقة

صدور الفعل عن جميع عباده أو تركه، ويكون المولي متسبّباً للمراد بإنشاء الخطاب المطلق ـ الّذي لا يكون مقيّداً بالعلم والجهل ـ ولكن لا ـ يريد انبعاث المكلّف منه إلّا في ظرف علمه به، وذلك لا لقصور في ناحية المولي بل لقصور الخطاب لأن ينبعث منه العبد في حال الجهل، ولكن حيث يري عدم كون هذا الخطاب باعثاً لانبعاثه إلّا في صورة العلم فلابدّ وأن يتوسّل لحصول مراده إلي خطاب آخر مثل إيجاب الاحتياط أو إيجاب العمل علي طبق الأمارة.

وهذا الخطاب لا ـ ينشأ إلّا من الإرادة الّتي أُنشأ منها الخطاب الأوّل، فالمولي بكلا الخطابين يكون متسبّباً لحصول مراده. ولا فرق بينهما أصلاً، ففي صورة قيام الأمارة علي الوفاق لا يكون حكماً في البين إلّا الحكم الواقعي، وفي صورة قيامها علي الخلاف لا يكون هنا حكم أصلاً بل هو حكم صوريّ ظاهريّ.

فإذا نظرنا إلي الخطاب الأوّل وأنّه لا يمكن أن يكون باعثاً للمكلّف نحو المراد ولا يريد المولي انبعاث عبده عنه ـ مع كون إرادته مطلقة ـ إلّا في ظرف علمه به لقصور الخطاب عن البعث والتحريك في غير هذا الظرف، نقول: إنّ الحكم الواقعي إذا قامت الأمارة علي الخلاف شأني.

وإذا نظرنا إلي الإرادة الّتي تكون علّةً لإنشاء الخطابين وأنّ المولي أراد صدور الفعل من المكلّف مطلقاً وأنّ دائرة إرادته تكون أوسع ممّا تكون الخطابات الأوّلية باعثة إليه، نقول: إنّ الحكم الواقعي فعليّ.

فيوجّه بهذا كلا الوجهين (الوجه الثاني والرابع)، إلّا أنّ الوجه الرابع هو الأقرب.

وحاصل هذا الوجه: أنّ الحكم الواقعي يكون فعلياً في صورة علم المكلّف به أو قيام الأمارة عليه، ولا يكون حكماً في البين إلّا الحكم الواقعي الفعلي. وفي صورة الأمارة يكون الحكم الواقعي شأنياً، والحكم الظاهريّ صوريّاً محضاً.

هذا كلّه بناءً علي كون الأحكام الظاهرية طريقية صرفة، كما هو الحقّ، وقد مرّ عدم صحّة القول بالموضوعية.((1))

تذنيبات

الأوّل: مرادنا من فعلية الحكم الواقعي فعليته في صورة إصابة العلم، أو الأمارة القائمة عليه. وأمّا في صورة المخالفة فلا فعلية له، بل هو باقٍ علي شأنيته كما لا يخفي.

الثاني: إعلم: أنّ المناط لاستحقاق العقاب وصحّة احتجاج المولي علي العبد في صورة المخالفة، واحتجاجه علي المولي في صورة عدم إصابة الأمارة ووقوعه في مخالفة الواقع، هو: أمر المولي. كما لو أمره باتّباع الأمارة أو الأخذ بالحالة السابقة أو بأحد طرفي الاحتمال؛ فإنّ لازم هذا الأمر تنجّز الواقع واستحقاق العقاب علي المخالفة في صورة الإصابة، ومعذوريته في صورة الخطأ إن قلنا بأنّ معذورية المكلّف في صورة الخطأ من آثار الأمر باتّباع الأمارة، ولم نقل باستناد معذوريته بجهله بالحكم الواقعي _ كما قوّيناه في مبحث القطع _ دون الأمارة.

وهذا، أي تنجّز الواقع واستحقاق العقاب علي المخالفة في صورة الإصابة، هو معني حجّية الأمارة أو الاحتياط أو غيرهما.

وأمّا ما أفاد المحقّق الخراساني(قدس سره) من كون المناط: جعل الحجّية الّتي تكون من آثارها استحقاق العقاب علي المخالفة في صورة الإصابة، وتنجّز التكليف ومعذوريته في صورة الخطأ.((2))

ففيه: أنّ معني الحجّية إن كان تنجّز الواقع واستحقاق العقاب علي المخالفة

1- تقدم في الصفحة 65 _ 66.

2- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص44.

والمعذورية، فلا يكون هذا من الأُمور الجعلية والاعتبارية. وإن كان معناها شيئاً آخر ـ يكون تنجّز الواقع واستحقاق العقاب علي المخالفة في صورة الإصابة، والمعذورية في صورة عدمها أثره ـ فنحن لا نتعقّل هذا المعني.

ولا ـ يخفي: أنّه لا ـ فرق بين الحجّية ـ في عدم كونها قابلة للجعل ـ وغيرها من العناوين المذكورة في كلّمات بعض المعاصرين((1)) كالطريقية والمحرزية والوسطية في الإثبات.

هذا مضافاً إلي أنّ جعل الحجّية، والوسطية أو الطريقية أو المحرزية منافٍ لما هو التحقيق من كون حجّية الأمارات والأُصول إمضائية وعدم كونها تأسيساً واقتراحاً من الشارع، وسيأتي إن شاء الله تعالي مزيد توضيح لذلك.

الثالث: لا ـ يخفي عليك: أنّ ما ذكرناه في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي، إنّما يجري فيما إذا كان مؤدّي الأمارة والحكم الظاهري وجوب فعل مع كونه حراماً في الواقع، أو العكس.

وبعبارة أُخري: ما ذكرناه إنّما يجري إذا أدّي الطريق أو الأصل إلي حكم في قبال الواقع مخالف له، كوجوب فعل مع كونه محكوماً بحكم آخر.

وأمّا إذا كان الحكم الظاهري دالّا علي توسعة موضوع الحكم الواقعي، وراجعاً إلي كيفيّة دخل جزء أو شرط في المأمور به وتوضيحه، كالأمارات والأُصول الجارية في الشكّ في أجزاء الصلاة أو شرائطها في الشبهة الموضوعية، مثل قوله: «كلّ شيء طاهر حتي تعلم أنّه قذر»، ((2)) فلا يتأتّي فيه ما ذكرنا من وجه الجمع والتوفيق، ولا حاجة إليه. ووجهه: أنّ

1- يقصد به المحقّق النائيني(قدس سره) في فوائد الأُصول (ج3، ص106 - 108).

2- المحدّث النوري، مستدرك الوسائل، ج1، ص164، ب 29، ح4. ومثله (بلفظ «نظيف» بدل «طاهر» في تهذيب الأحكام (الطوسي، ج1، ص284- 285، ح199، ب12، باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات)؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج3، ص467، ب 37، من أبواب النجاسات، ح4.

مثل قوله: «كلّ شيء... إلخ» يدلّ علي توسعة موضوع الحكم الواقعي ـ وهو الصلاة مثلاً ـ في ظرف الشكّ، وفردية الصلاة مع الطهارة المشكوكة للصلاة المأمور بها، وانطباقها عليها، من غير تفاوت بينها وبين الصلاة مع الطهارة الحقيقية. ولذا اخترنا في مبحث الإجزاء، إجزاء هذه الصلاة عن الواقع، وقلنا بأنّ منشأ توهم عدم الإجزاء ليس إلّا توهّم كون هذه الصلاة مع الطهارة المشكوكة وفي حال الشكّ في طهارة البدن أو اللباس متعلّقاً لأمر خاصّ غير الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، والحال أنّه ليس في البين إلّا أمر واحد وهو الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة الّتي أحد أفرادها الصلاة مع الطهارة الواقعية، وأحدها الصلاة مع الطهارة المشكوكة، كما أنّ أحد أفرادها الصلاة مع الطهارة المائية في حال الاختيار وأحدها الصلاة مع الطهارة الترابية في حال الاضطرار، كما يدلّ عليه قوله تعالي: (إِذا قُمْتُمْ إِلَي الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ...) الآية،((1)) فما هو المأمور به في حال الاضطرار وفي حال الشكّ هو المأمور به في ظرف الاختيار وفي ظرف العلم، إلّا أنّ مصداق طبيعة الصلاة في حال الاختيار الصلاة مع الطهارة المائية، وفي ظرف الاضطرار مع الطهارة الترابية، وفي حال الشكّ مع الطهارة المستصحبة مثلاً. فتوهّم وجود أمر آخر في البين غير الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، ليس في محلّه.

وقلنا هناك أيضاً: إنّ ما وقع محلّا للنزاع في مبحث الإجزاء ليس إلّا فيما إذا كان للشارع أمر متعلّق بطبيعة كان لها فرد بحسب حال وفرد بحسب حال آخر، كالاختيار والاضطرار، أو العلم والجهل بوجود الشرط أو الجزء، وأنّ الإتيان بأحد الفردين في حال يجزي عن الإتيان بما هو فردها في حالة أُخري أم لا؟ وإلّا فلو قلنا بتعلّق أمر مستقلّ بكل واحد من الفردين، فلا يعقل القول بالإجزاء؛ فإنّه لا ريب في عدم إجزاء

1- المائدة، 6 .

الإتيان بما هو مأمور به بأمر عمّا هو المأمور به بأمر آخر، ويصير من قبيل الصلاة والصوم في عدم إجزاء كلّ واحد منهما عن الآخر.

وبالجملة: أدلّة الاُصول والأمارات الجارية في الشكّ في أجزاء الصلاة أو شرائطها حاكمة علي الأحكام الواقعية، لكن ليس هنا أمران ظاهري وواقعي، بل أمر واحد تعلّق بالواقعي.

إن قلت: إنّ معني الحكومة هو كون دليل الحاكم مفسّراً لدليل المحكوم إمّا بتضيق دائرته بلسان التخصيص وإفادة عدم شمول الحكم لجميع الأفراد ورفع حكم الخاصّ الّذي يكون ملاكه مع ملاك الأحكام المتعلقة بسائر أفراد العامّ واحداً، أو بلسان التقييد وإفادة عدم كون الطبيعة المذكورة في دليل المحكوم تمام الموضوع للحكم.

وإمّا موسّعاً لها بإدخال ما كان خارجاً عنه. ولازم ذلك كون دليل الحاكم في عرض دليل المحكوم وفي مرتبته، مثل قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «لا شكّ لكثير الشكّ»((1)) الحاكم علي أدلّة سائر الشكوك. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، لتأخّر دليل الحكم الظاهري ـ كدليل الأصل مثلاً ـ عن دليل اشتراط الصلاة بالطهارة الواقعية بمرتبتين إحداهما الشكّ في الطهارة المأخوذة في موضوع الحكم الواقعي وثانيتهما أخذ الطهارة في موضوع الحكم الواقعي، ولازم ذلك تعدّد الحكمين وعدم الإجزاء؛ فإنّ الحكم الواقعي باقٍ علي حاله، والحكم الظاهري بعد انكشاف الخلاف يزول بزوال موضوعه، فلا وجه للإجزاء.

قلت: نعم، وإن كان دليل الحكم الظاهريّ ودليل الحكم الواقعي ليسا في مرتبة

1- لم نعثر علي هذا النصّ، والظاهر أنّها قاعدة مصطادة من عدّة روايات، انظرها في وسائل الشيعة (الحرّ العاملي، ج8، ص 227-229، ب16، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة).

واحدة، ولكن بعد اتّفاق الكلّ علي ورود دليل الأصل وتسليم ظهوره اللفظي في جعل الحكم الظاهري، وعدم كون دليل الحكم الظاهري مخصِّصاً أو مقيِّداً بالمعني المصطلح، يبقي الكلام في تقديم ظهور دليل الواقعي وظهور دليل الظاهري، والمدّعي هو تقديم الثاني علي الأوّل، وإلّا يلزم لغوية الجعل في صورة الشكّ.

إن قلت: يكفي في عدم اللغوية كونه محكوماً بإتيان الصلاة ما لم ينكشف الخلاف، بل يمكن القول باستفادة ذلك من نفس أدلّة الأحكام الظاهرية لكونها مغيّاة بعدم كشف الخلاف؛ فإنّ قوله: «كلّ شيء نظيف حتي تعلم أنّه قذر»((1)) مثلاً، بغايته يدلّ علي امتداد هذا الحكم إلي زمان العلم، لا مطلقاً.

قلت: أوّلاً: الغاية مسوقة لبيان عدم العلم بالواقع والشكّ فيه، ودخالة الشكّ في موضوع الحكم، لا لبيان عدم وجود حكم المغيّي بعد كشف الخلاف.

وثانيا: العلم بالقذارة مثلاً بعد الشكّ فيها يكشف عن فقدان الطهارة في الصلاة مثلاً، لا عن عدم ترتّب الأثر _ أعني انطباق عنوان المأمور به علي المأتيّ به _ وعدم إتيان المكلّف بالصلاة المأمور بها؛ فإنّ المفروض انطباقه ظرف الشكّ ومن جملتها انطباق عنوان المأمور به المشروط بالطهارة عليه، وبعد ترتّب ذلك الأثر لا مجال لارتفاعه.

إن قلت: هذا إذا لم نقل في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بمقالة المحقّق الخراساني(قدس سره) في الكفاية من جعل الحجّية والعذرية،((2)) وإلّا فلا مجال إلّا للقول بعدم الإجزاء.

1- مرّ تخريجه آنفاً.

2- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص44.

قبل العلم. فكشف الخلاف لا يوجب رفع ذلك الأثر بعد تسليم ظهور دليل الحكم الظاهري في توسعة الواقع، وأنّه ظاهر في ترتّب جميع آثار الطهارة مثلاً في

قلت: أمّا جعل الحجّية فلا يمكن تصحيحه في المقام، لأنّ الفرض أنّ الحكم المتعلّق بالصلاة المركّبة من الأجزاء والشرائط الكذائية معلوم للمكلّف، فلا معني لجعل الحجّية وتنجّز التكليف في صورة موافقة الحكم الظاهري مع الواقعي. وأمّا العذرية فهي بالنسبة إلي الأُصول في بعض الموارد غير مستندة إلي الأصل، وإنّما تكون مستندة إلي الجهل، وفي بعض الموارد لا يمكن فرضه أصلاً، كما لو أتي المكلّف بالصلاة مع اللباس المشكوك في أوّل الوقت إستناداً إلي الأصل فبان عدم كونه طاهراً واقعاً في الوقت، فإنّه لا مجال لعذرية الأصل في مثله.

هذا مضافاً إلي أنّ جعل الشارع حكماً يوجب مخالفة الواقع، في غاية البعد. ومضافاً إلي خصوص الروايات الواردة في المقام، وعدم إمكان الالتزام بتحقّق العذر فقط دون تحقّق المأمور به، كما عن علي(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «إني لا أُبالي أَبَوْلٌ أصابني أم ماءٌ إذا لم أعلم»((1))، فإنّ الالتزام بأنّه(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) ترك الصلاة أصلاً وكان معذوراً في تركها، بعيد جدّاً.

إن قلت: إنّ الإجزاء منافٍ لجعل الأحكام الظاهرية علي نحو الطريقية؛ لأنّ مقتضي طريقية الحكم الظاهري عدم الحكم واقعاً في صورة الخطأ.

قلت: إنّا وإن لم نقل بكون الأوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد الّتي تكون فيها، ولكن لا مانع من كون المصلحة في تحقّق الإطاعة بما هي إطاعة بالنسبة إلي العمل الّذي عيّنه الشارع من بين الأعمال بعد ملاحظة المرجّحات، ومع ذلك لا منافاة بين الإجزاء وطريقية الأحكام الظاهرية، لحصول المصلحة علي كلّ حال.

والحاصل: أنّ بعد الفراغ من عدم كون دليل الحكم الظاهري مخصّصاً أو مقيّداً بالمعني المصطلح، يبقي الكلام في تقديم دليل الحكم الظاهري أو الواقعي، وحيث إنّ

1- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج1، ص253-254، ح735 ؛ الطوسي، الاستبصار، ج1، ص180، ح629؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج3، ص467، ب37، من أبواب النجاسات، ح5 .

دليل الحكم الظاهري إنّما دلّ علي توسعة موضوع الحكم الواقعي، وحكم بكون البدن واللباس المشكوك طهارته مثلاً بحكم الطاهر، فلابدّ حينئذٍ من أحد المعنيين: فإمّا يكون المراد كون المصلّي كذلك معذوراً في المخالفة إذا خالف الحكم الظاهري الحكم الواقعي، ومستحقّاً للعقاب والتوبيخ من قبل المولي إذا تركها في صورة الإصابة. أو أنّ العمل الكذائي ينطبق عليه عنوان الصلاة. والأوّل غير معقول؛ إذ في صورة كشف الخلاف في الوقت لا مخالفة أصلاً فلا معني للعذر، و لا عذر في خارج الوقت فلأنّ جعل العذر متفرّع علي استناد مخالفة الواقع إلي الجهل وشبهه حتي يكون جعل العذر للامتنان والتسهيل موجّهاً، وأمّا هنا فتكون المخالفة مستندة إلي نفس هذا الحكم والجعل، فكيف يصحّ أن يكون نفس هذا الجعل الموجب للمخالفة جعلاً للعذر في صورة المخالفة؟

إن قلت: فما وجه الجمع هنا بين الحكم الظاهري والواقعي؟

قلت: لا يمكن التوفيق بينهما بأحد الوجهين المتقدمين.

أمّا كون الحكم الواقعيّ شأنياً والظاهريّ فعلياً؛ فلأنّ الشأنية هناك((1)) حيث تكون متوقّفة علي عدم إمكان انبعاث العبد بالخطاب الأوّل في ظرف الشكّ تكون الإرادة الأوّلية المنكشفة بالخطاب الثاني شأنية في صورة عدم الإصابة لا محالة، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لتعيّن الأمر والمأموربه وتمكّن المأمور من تحصيل شرائطه الواقعية، وحكم العقل بلزوم تحصيلها لولا حكم الشارع بتوسعة الموضوع وجعل الحكم الظاهري.

وأمّا الوجه الثاني وهو كون الحكم الظاهريّ حجّة وعذراً وحكماً صوريّاً والواقعي حقيقيّاً، فلما مرّ من عدم تحقّق الحجّية والعذرية هنا من غير فرق بين انكشاف الخلاف في الوقت وخارجه.

1- أي في باب الإجزاء.

ولكن يمكن أن نلتزم بشأنية الواقع وعدم حكم فعلي للشارع غير الشأنية المصطلحة، فإنّها كما ذكرنا لا تدفع الإشكال.

وتقريبه: أنّه لا ريب في أنّ الأحكام لابدّ لها من ملاكات ومصالح وأنّ العبد في مقام الامتثال يقع في الكلفة والمشقّة، ولا تعارض المشقّة والكلفة اللازمة _ الّتي يقتضيها طبع الحكم والإتيان بنفس الطبيعة _ المصلحة الثابتة في متعلّق الحكم، بخلاف المشقّة الزائدة علي هذه المشقة، كالمشقة الحاصلة من إتيان نفس الطبيعة وغيرها مقدّمة لها، فإنّه يمكن معارضة المشقّة الزائدة للمصلحة الّتي تكون في متعلّق الحكم، فترفع اليد عن هذه المصلحة لمعارضتها مع هذه المشقّة الزائدة، لئلّا يقع المكلف فيها.

والحاصل: أنّ المستفاد من أدلّة الأحكام الظاهرية أنّ الشارع لا يرضي بتحمّل المشقّة زائداً علي الكلفة الّتي اقتضاها نفس الإتيان بالمأمور به، ورَفَع اليد عن اشتراط الشرائط والأجزاء الواقعية في ظرف الشكّ، فيكون العلم بالنجاسة مضرّاً لا أنّ العلم بعدمها شرط.

إن قلت: إذا كان الحكم الواقعي في هذه الموارد شأنياً _ بالمعني المذكور _ والحكم الظاهري فعلياً، فلا معني لجعل الحكم الواقعي وجعل الشرط إبتداءً وواقعاً الطهارة الواقعية، وأعمّ منها ومن الظاهرية ظاهراً وثانياً، وتنزيل المشكوك منزلة المعلوم، فلا ينبغي حينئذٍ إلّا جعل الشرط أعمّ منهما واقعاً حتي يرجع إلي كون الشرط عدم العلم بالنجاسة.

قلت: من الممكن أن يكون الوصول إلي مصالح متعلّقات الأحكام غير مترتّب علي وجود المتعلّق بجميع خصوصياته ومشخّصاته في الخارج، وكان مترتّباً علي شيء آخر هو حقيقة موضوع الأمر الواقعي وروحه مثل: عنوان الإطاعة أو الخضوع أو الخشوع وإظهار العبودية لله عزّ وجلّ، وكانت الخصوصيات والمشخّصات الموجبة لاختلاف

صور العبادات كالأجزاء والشـرائط من قبيل المشخّصات الفردية الخارجة عن حقيقة الطبيعة، إلّا أنّ تعلّق الأمر بهذه الخصوصيات والصور الخاصّة والهيئات المخصوصة وتعيّنها لمكان وجود مصلحة مقتضية مؤثّرة في ذلك ما لم تزاحمها مصلحة أقوي كمصلحة التسهيل أو دفع المشـقّة الزائدة، فهذه المصـلحة إنّما توجب تعيّن تلك الخصوصيات ما لم توجب هذه الخصوصيات كلفة زائدة علي المكلّف. فعلي هذا، لابدّ من جعل الشرط واقعاً وابتداءً الطهارة الواقعية، وأعمّ منها ومن الظاهرية في ظرف الشكّ مثلاً. وهذا يكفي في مقام تصوير إمكان جعل الحكمَين ولو لم يكن في عالم الإثبات دليل في البين، فتدبّر جيّداً.

تتمّة

استشـكل بعض الأعـاظم من المعاصـرين ـ كمـا في تقريرات بحثه ـ علي مختار المحقّق الخراساني(قـدس سـره) في الكفايـة في مبحث الإجزاء من إجزاء الحكم الظاهري في الشـبهة الموضوعيـة إذا كان دليله أحـد الأُصول الجارية في الشـبهات الموضوعية لكون دليله حاكماً علي دليل الاشتراط ومبيّناً لدائرة الشـرط وأنّه أعمّ من الطهارة الظاهرية والواقعية.((1))

أوّلاً: بعدم استقامة ما أفاده علي مسلكه من تفسير الحكومة من كون أحد الدليلين مفسّراً للدليل الآخر علي وجه يكون بمنزلة كلمة «أعني» و«أردت» و«أي» وأشـباهها من أدوات التفسير، لوضوح أنّ قوله: «كلّ شيء طاهر» أو «حلال» ليس مفسّـراً لما دلّ علي أنّ «الماء طاهر» و«الغنم حلال»، ولا لما دلّ علي أنّه يعتبر الوضوء بالماء المطلق الطاهر، والصلاة مع اللباس الطاهر المباح، وأمثال ذلك.

وثانياً: التوسعة والحكومة إنّما تستقيم إذا كانت الطهارة أو الحلّية الظاهرية مجعولة

1- الخراساني، كفاية الأُصول، ج1، ص133.

أوّلاً، ثم يأتي دليل علي أنّ ما هو الشـرط في الصـلاة أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، حتي يكون هذا الدليل موسّعاً وحاكماً علي أدلّة اعتبار الطهارة الواقعية، مع أنّ المفروض عدم وجود دليل سوي نفس دليل قاعدة الطهارة وهو قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «كلّ شيء طاهر»، وهو لا يمكن أن يكون معمِّماً أيضاً.

وثالثاً: الحكومة المتصوّرة في باب الطرق والأمارات والأُصول غير الحكومة الموجبة للتوسـعة أو التضـييق؛ فإنّ الحكومة الموجبة للتوسـعة والتضـييق إنّمـا تكون فيمـا إذا كـان دليل الحاكم في مرتبـة دليل المحكوم، ولا يكون الشكّ في المحكوم مأخوذاً في دليل الحاكم، وهي لا تتحقّق إلّا بالنسـبة إلي أدلّـة الأحكام الواقعية بعضـها مع بعض، كقوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «لا شكّ لكثير الشكّ»((1)) الحاكم علي قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن علي الأربع».((2))

وبعبارة أُخري، نقول: إنّ الحكمين اللذين يتكفّلهما الدليل الحاكم والدليل المحكوم في الأدلّة الواقعية إنّما يكون أحدهما موسّـعاً أو مضيّقاً لموضوع الآـخر لأجل كونهما مجعولين في عرضٍ واحـدٍ؛ فإنّ الحكومـة بمنزلـة التخصـيص، والحكم الخاصّ إنّما يكون مجعولاً واقعاً في عرض جعل الحكم العامّ من دون أن يكون بينهما ترتّب وطولية، فكان هناك حكم مجعول علي كثير الشكّ، وحكم آخر مجعول علي غيره، وإنّما يسمّي ذلك بالحكومة لا التخصيص لعدم ملاحظة النسبة بين الدليلين، وإلّا فنتيجة الحكومة التخصيص.

وأمّا الحكمان اللذان يتكفّلهما دليل الحكم الظاهري ودليل الحكم الواقعي،

1- مرّ تخريجه في الصفحة 82.

2- انظر الروايـات بهـذا المضـمون في وسائـل الشـيعة (الحرّ العاملي، ج8، ص212، ب8، أبواب الخلـل الواقع في الصـلاة، ص216، ب10).

فأحدهما ـ وهو الّذي يتكفّله دليل الحكم الظاهري ـ مجعول في طول الحكم الواقعي وفي المرتبة المتأخّرة عنه، لأنّ الشكّ مأخوذ في موضوعه.

وبعبارة ثالثة: المجعول الظاهري إنّما هو واقعٌ في رتبة إحراز الواقع والبناء العمليّ عليه بعد جعل الواقع وانحفاظه علي ما هو عليه من التوسعة والتضييق، فلا يمكن أن يكون المجعول الظاهري موسّعاً أو مضيقاً للمجعول الواقعي مع عدم كونه في رتبته.

فبناءً علي هذا، لا تكون حكومة الحكم الظاهري علي الواقعي إلّا في مقام الظاهر والإحراز، ولذا نسمّيه بالحكومة الظاهرية في مقابل الحكومة الواقعية، وهي القسم الأوّل. فيجوز ترتّب آثار الواقع عليه ما لم ينكشف الخلاف، وأمّا بعد كشف الخلاف فينكشف عدم وجدان المأتيّ به لشرطه، ومقتضي القاعدة عدم إجزائه عن الواقع.

وبالجملة: بعد انقسام الحكومة إلي قسمين ظاهرية وواقعية، يتوقف الإجزاء علي كون الحكومة في المقام واقعية مع أنّها مستحيلة لأجل أخذ الشكّ في موضوع أدلّة الأصل، ولا ريب أنّ هذا يكون من الحكومة الظاهرية وهي غير مستلزمة للإجزاء.

ورابعاً: اختصاص الاُصول دون الأمارات بذلك تخصيص بلا مخصّص، بل الأمارة أولي من الاُصول بالحكومة المدّعاة في المقام وإجزائها عن الواقع، فإنّ الموجود في الأمارة جعل المحرز للواقع، وفي الأصل ليس إلّا فرض المحرز وجعل آثار المحرز عند الشكّ لا جعل نفس المحرز.

وخامساً: لو كانت الحكومة كما ادّعاه المحقّق المذكور واقعيّة، وقلنا بأنّ الطهارة المجعولة لقاعدة الطهارة واستصحابها موسّعة للطهارة الواقعية، فلابدّ من ترتّب جميع آثار الواقع لا خصوص الشرطية، والحكم بطهارة ملاقي مستصحب الطهارة وعدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف والعلم بنجاسة الملاقي (بالفتح)، لأنّ الملاقي

حين الملاقاة كان طاهراً بمقتضي التوسعة المستفادة من القاعدة أو الاستصحاب، مع أنّه ممّا لم يلتزم به أحد.((1))

هـذا، ولكن لا يـذهب عليك ضـعف ما أفاده المعاصـر المذكور(قدس سـره)، فإنّ المناقشة في عدم تحقّق الحكومة في المقام علي مختار المحقّق الخراساني(قـدس سـره) مناقشة لفظية؛ لأنّ المقصود تقدّم دليل الأصل علي دليل الاشتراط، وأنّه مبيّن لدائرة الشـرط بأنّه أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، وأنّ مقتضي ملاحظة قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «كلّ شيء طاهر... إلخ» مع أدلّة اشتراط الصلاة بالطهارة الواقعية كون الشـرط في حال الشكّ أعمّ من الطهارة الظاهريـة والواقعية، سواء اسـتمرّ الشكّ أو لا. ولا دخالة لكون ذلك حكومة علي اصـطلاح وعدم كونه كذلك علي اصطلاحه.

والحاصل: أنّ الإشـكال متوجّه إلي المحقّق المـذكور من حيث اعتباره في الحكومـة كون الدليل الحاكم مفسـراً للدليل المحكوم ومصدّراً بـأدوات التفسـير، لأـنّه يكفي في الحكومـة أن يكون الـدليل الحـاكم نـاظراً إلي المحكوم بحيث لو لم يكن المحكوم لكان لغواً، سواء كان موسّعاً لدائرة المحكوم بإدخال ما يكون خارجاً عنه أو مضيّقاً له بإخراج ما يكون داخلاً فيه.

مضافاً إلي أنّه ربما لا يوجد دليل يكون مفسـِّراً لدليل آخر ومصدّراً بأدوات التفسـير، إلّا أنّ هذا الإشـكال لا يكون وارداً علي ما اختاره في المقام من تقديم دليل الأصل علي أدلّة الاشتراط، وأنّه يستظهر من ملاحظتهما معاً أعمّية الشـرط في حال الشكّ، كما لا يخفي.

وأمّا ما أفاده في الإيراد الثاني، فهو أيضاً مؤاخذة للمحقّق المذكور بظاهر عبارته،

1- النائيني، فوائد الأُصول، ج1، ص249 - 251.

والحـال أنّ مراده أنّ مقتضـي الاسـتظهار من قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «كلّ شـيء طاهر...» ودليل الاشتراط أنّ ما هو الشـرط أعمّ من الواقعيّ والظاهريّ.

وبعبارة أُخري: فردية الصـلاة مع الطهارة المشـكوكة للصلاة الواقعة تحت الأمر ومصداقيتها لها في حال الشكّ، كفردية الصلاة مع الطهارة الواقعيـة لها. ومعني ذلك أنّ القاعدة ناظرة إلي نفس دليل الصـلاة وموسّـعة لدائرة العنوان المترقّب حصوله وانطباقه علي المأتيّ به، فالحكم بالطهـارة الظاهريـة معنـاه الحكم بتحقّق العنوان المترقّب انطبـاقه علي الفعـل، وحصول ذلـك العنوان في ظرف الشكّ، وبعـد تحقّق ذلك العنوان والحكم بكون المأتيّ به فرداً له لا معني لانكشاف الخلاف.

وأمّا إيراده الثالث، ففيه: مضافاً إلي أنّه لا معني لتقسـيم الحكومـة إلي الظاهريـة والواقعية، ما يظهر ممّا ذكرناه في التذنيب الثالث، فإنّ دليل الأصـل ودليـل الحكم الواقعي وإن لم يكونـا في عرض واحـد، ولكن بعـد اتّفاق الكلّ علي ورود دليل الأصل وجعل الحكم الظاهري في مورد الشكّ وعدم كونه مخصّـصاً أو مقيّداً بالمعني المصـطلح، يجب الجمع بينه وبين دليل الحكم الواقعي بتقديم ظهور أحدهما، وحيث إنّ جعل الحكم الظاهريّ الـدالّ علي توسـعة موضوع الحكم الواقعي لا يمكن أن يكون جعلاً للحجّية والعذرية كما مرّ تفصـيله، فلابدّ من القول بكون الصلاة المأتيّ بها كذلك فرداً لطبيعة الصلاة المأمور بها، وأنّ الشـرط أعمّ من الطهارة الظاهرية والواقعية، فتدبّر.

وأمّـا الإيراد الرابع، فهو وإن كان وارداً علي ما سـلكه المحقّق الخراساني(قـدس سـره) وذهابه إلي التفصـيل بين الأُصول والأمارات، ولكن يدفعه ما اخترناه من عدم الفرق بينهما في الإجزاء.((1))

1- تقدّم في المجلّد الأوّل.

وأمّا إيراده الخامس، فمدفوع بأنّ انطباق الصلاة علي الفرد المأتيّ به مع الطهارة الظاهرية في حال الشكّ بمقتضي قاعدة الطهارة لا يقتضي ترتب جميع آثار الواقع حتي بعد العلم وانكشاف الخلاف، فتدبّر جيّداً.

الأمر الخامس: في تأسيس الأصل فيما لا يعلم حجّيته

إعلم: أنّ بعد إثبات إمكان التعبّد بغير العلم، ودفع الشبهات المتصوّرة في المقام، وبيان الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعي، يقع الكلام في وقوعه في الأحكام الشرعية وعدمه، ولابدّ قبل الورود في المطلب من تأسيس الأصل حتي يكون هو المعوّل عليه عند الشكّ وفقد الدليل علي وقوع التعبّد بغير العلم، فنقول:

احتجّ الشيخ(قدس سره) علي حرمة التعبّد والاستناد قولاً أو عملاً بالظن الّذي لم يقم علي التعبّد به دليل بالأدلّة الأربعة.

قال: ويكفي من الكتاب قوله تعالي: (قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَي اللهِ تَفْتَرُونَ)((1)) دلّ علي أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلي الشرع فهو افتراء.

1- يونس، 59.لا يخفي عليك، أنّ الآيات في هذا المعني كثيرة، كقوله تعالي: (وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ) إلي قوله: (إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَي الله مَا لَا تَعْلَمُونَ) (البقرة، 168 - 169). ومثل قوله تعالي: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ الله الّتي...) الآية، إلي قوله تعالي: (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَي اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونِ) (الأعراف، 32 - 33). ويمكن أن يقال: إنّ الآيات القرآنية المذكورة ليست في مقام إنشاء الحكم، ولا يستفاد منها أنّ التعبّد بغير العلم محرّم شرعاً كسائر المحرّمات الشرعيّة، بل الآيات إنّما تكون مسوقة للإرشاد إلي ما هو المرتكز في الأذهان من قبح التعبّد والالتزام بما لم يعلم كونه من قبل الله تعالي من غير فرق بين الالتزام القولي والعملي، فإنّ الثاني أيضاً إذا كان علي سبيل الالتزام والتعبّد يكون حاكياً عنه. ولا يرد علي ما ذكر كون أكثر هذه الآيات في مقام المحاجّة مع الكفّار، فإنّ ملاك الاحتجاج فيها استقلال العقل بقبح إسناد ما لم يعلم أنّه من جانب المولي إليه، فكلّها إرشاد إلي حكم العقل، كما لا يخفي. [منه دام ظلّه العالي] .

ومن السنّة قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) في عداد القضاة من أهل النار: «وَرَجُلٌ قَضـي بِالْـحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَم».((1))

ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيّاً عند العوام، فضلاً عن العلماء.

ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولي ولو كان عن جهل مع التقصير.

نعم، قـد يتوهّم متوهمٌ أنّ الاحتياط من هـذا القبيل، وهو غلط واضح؛ إذ فرق بين الالتزام بشـيء من قبل المولي علي أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه، وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، وشتّان ما بينهما، لأنّ العقل يستقل بقبح الأوّل وحسن الثاني.

والحاصل: أنّ المحرم هو العمل بغير العلم متعبّداً به متديّناً به.((2)) انتهي كلامه(قدس سره).

وأورد عليه المحقّق الخراساني(قدس سره) بعدم ارتباط حرمة الالتزام بما يؤدّي إليه الظنّ من الأحكام ونسبته إليه تعالي بالمقام؛ لأنّ المقام واقع في حجّيـة الظنّ وغيره كأحـد طرفي الشكّ وعـدمها وليس بينها وبين صـحّة الالتزام والاسـتناد ملازمة، فإنّ من الممكن أن يكون الظنّ حجّة مع عدم صـحّة الالتزام والاستناد بمؤدّاه بأنّه حكم الله تعالي، كحجّية الظنّ علي تقرير الحكومة في حال الانسداد. كما أنّه لا مانع من عدم حجّيته وصحّة الالتزام والاستناد إليه تعالي إذا دلّ عليها دليل.((3))

1- الحديث مرويّ عن الصادق(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) قال:«القضاة أربعة، ثلاثة في النار، وواحد في الجنّة: رجلٌ قضـي بجورٍ وهو يعلم به فهو في النار، ورجلٌ قضـي بجورٍ وهو لايعلم فهو في النار، ورجلٌ قضـي بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار، ورجلٌ قضـي بالحقّ وهو يعلم فهو في الجنّة». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج27، ص22، ب4، ح6. [منه دام ظله العالي].

2- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص30 - 31.

3- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص55 - 58. راجع أيضاً حاشيته علي فرائد الأُصول (ص41)؛ ودرر الفوائد (ج2، ص28).

فالّذي ينبغي أن يقال في مقام تأسيس الأصل: إنّ الآثار المرغوبة من الحجّة، بل ما يكون منشأً لانتزاع الحجّية ككون شيءٍ منجّزاً للواقع فيما أصاب وعذراً فيما أخطأ، لا يتحقّق إلّا في ظرف العلم بالحجّية وإحراز جعله حجّة وطريقاً مثبتاً، وإلّا فمع عدم العلم وعدم اتّصافه بالحجّية فعلاً لا تكاد تترتّب عليه الآثار المرغوبة، بل لا يتّصف بالحجّية لكون هذه الآثار منشأً لانتزاعها. ولو فرض جعله حجّة في الواقع، فالأصل يقتضي عدم حجّية ما شكّ في اعتباره بالخصوص شرعاً ولم يحرز التعبّد به واقعاً.

وليس هذا أصلاً من الأُصول المعروفة، بل المراد عدم كونه حجّة جزماً ووجداناً، لحكم العقل بعدم حجّيته عند الشكّ.

ولا يخفي: أنّ ما أفاده المحقّق الخراساني(قدس سره) حقّ، ولا اعتناء بما قد استشكل عليه بأنّ دخل العلم بحجّية شيء في حجّيته مستلزم للمحال، للزوم تقدّم الحجّية علي العلم بها وتأخّرها عنه.

لأنّه يمكن أن يقال في جوابه: بأنّ الحجّية تكون مثل الإيقاعات كالطلاق والعتاق، فإنّ الطلاق بوجوده الاعتباري الّذي يعتبره جميع العقلاء ويرتّبون عليه الآثار الخاصّة لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق شرائطه مع أنّه موجود في ذهن المطلق واعتباره، ويعتبره هو قبل أن يعتبره العقلاء منشأً للآثار الخاصّة، إلّا أنّ العقلاء لا يعتبرونه إلّا بعد إنشائه وتحقّق سائر شرائطه.

فعلي هذا، نقول: وجود الحجّية يكون مقدّماً علي العلم بها في اعتبار جاعلها، ولكن ترتّب الآثار واعتبار وجودها عند جميع العقلاء بحيث يعاملون معها معاملة الحجّة موقوف علي العلم بها ويكون متأخّراً عنه.

هذا لو قلنا بأنّ الحجّية قابلة للجعل، أمّا لو لم نقل به فالجواب سهلٌ، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله في مبحث حجّية الظواهر.

فصل: في حجّية ظاهر كلام الشارع

اشارة

وقبل الورود في المطلب ينبغي التنبيه علي اُمور:

الأمر الأوّل: في كون البحث من الاُصول

قد ذكرنا عند البحث عمّا هو الموضوع لعلم الاُصول((1)): أنّ جميع أرباب العلوم العقليـة والنقلية _ سوي من شذّ من متأخّري الاُصوليّين _ اتّفقوا علي أنّ لكلّ علم موضوعاً علي حدة؛ وأنّ تمايز العلوم إنّما يكون بتمايز الموضوعات؛ وأنّ موضوع كلّ علمٍ هو الّذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيـة، ولاـزم ذلك أن يكون موضوع العلم _ كما يكون جهـة امتياز مسائل العلم عن مسائل سائر العلوم _ جهـة وحـدة لمسائله المختلفـة أيضاً، لاشتراك جميع المسائل في كونها باحثة عن عوارض هذا الموضوع؛ وأنّه، أي موضوع العلم، يكون مقدّماً في التحصّل علي مسائله، لأنّ المسائل إنّما تكون باحثـة عن عوارض هـذا الموضوع، فالمعلوم الأوّل _ الّـذي يجعله مـدوّن العلم تجاه عقله لأن يبحث فيما يـدوّنه من المسائل عن شؤونه المجهولة _ هو موضوع العلم. ألا تري أنّ النحويّ يجعل هيئة الكلمة من جهة آخرها تجاه عقله ويبحث عن مصاديقها؛

1- تقدّم في المجلّد الأوّل.

والصـرفيّ يجعـل هيئـة الكلمـة من غير جهـة آخرهـا تجـاه عقله؛ والمنطقيّ يجعـل تجاه عقله المعلوم التصـديقي الموصل إلي المجهول التصديقي، والمعلوم التصوّري الموصل إلي المجهول التصوّري؛ والحكيم يجعل الموجود بما هو موجود تجاه عقله.

ولا يخفي عليك: أنّ مرادهم ـ كما ذكرنا ـ من العارض ليس ما اصـطلح عليه الطبيعيون، وقسّـموه إلي المقولات التسع، وقابلوه بالجوهر ـ الّـذي إذا وجـد وجـد لا ـ في موضوع ـ بخلاـفه، فإنّه إذا وجـد وجـد في موضوع. بل المراد منه العارض المصـطلح عنـد المنطقيّ في باب الإيساغوجي الّذي قسّموه إلي الخاصّة والعرض العامّ، وقابلوه بالذاتي المقسّم إلي النوع والجنس والفصل وهو الخارج المحمول، أي الكلّي الخـارج عن الشـيء مفهوماً المتّحـد معه وجوداً، مثل قولهم: الجنس عرضٌ عامٌّ للفصل، والفصل خاصّـةٌ غير شاملـةٍ للجنس، وكلّ منهما عرضٌ بالنسـبة إلي الآخر، وهما ذاتيان للنوع، فالعرض المنطقيّ إضافيٌ، يعني كلّ مفهومٍ يحمل علي مفهومٍ آخر ويتّحـد معه وجوداً عرضٌ بالنسبة إليه. بخلاف العرض المصطلح عند الطبيعي، فإنّ عرضيته ليست نسبية بل هو عرضٌ دائماً، كما أنّ الجوهر جوهرٌ دائماً.

وقـد ذكرنـا هنـاك أيضـاً: أنّ الموضـوع لعلم الاـُصول ومـا يجعله الاـُصولي تجـاه عقله هو «الحجـة في الفقه». وأنّ مـا استشـكله المحقّق القمّي(قـدس سـره) بأنّ لازم كون مرادهم بالأدلّـة هو الحجّيـة ـ حتي يكون مرجع كلامهم كون الموضوع حيثية الحجّة في الفقه ـ خروج المسائل الباحثة عن حجّية الحجج كخبر الواحد والإجماع والظاهر وغيرها عن مسائل العلم ودخولها في مباديه، إذ الحجّية تكون علي هذا مقوِّمةً للموضوع لا من عوارضه.

مردودٌ؛ فإنّ منشأ هذا الإشـكال عدم الالتفات إلي ما هو مراد القوم من موضوع العلم ومن عوارضه الذاتية، وتخيّل أنّ موضوع العلم يلزم أن يكون موضوعاً لمحمولات المسائل أيضاً.

وجوابه: أنّه لا منافاة بين كون الحجّة محمولة في المسائل كخبر الواحد والظاهر، وكون البحث في تلك المسائل عن عوارض الحجّة، فإنّ عوارض الحجّة _ الّتي يبحث في مسألة حجّية الظاهر وخبر الواحد مثلاً عن عروضها واتّحادها مع الحجّة في نفس الأمر _ هي خبر الواحد والظاهر والإجماع وغيرها ممّا وقع موضوعاً في المسائل، لا الحجّية حتي يقال بأنّها مقوّمة للموضوع.

بل لنا أن نقول: بأنّ الظاهر أنّ القضايا الباحثة عن حجّية شيء وعدم حجّيته هي المسائل لهذا العلم، ولذا نري أنّ الشافعي لم يذكر في رسالته الّتي صنّفها في أواخر القرن الثاني وهي أوّل ما صنّف في علم الأُصول (فيما نعلم) غير مسألة حجّية الكتاب والسنّة غير المنسوخين والإجماع وخبر الواحد والقياس والاجتهاد والاستحسان.

والحاصل: بناءً علي ما ذكرناه في بداية البحث (والكتاب) مفصّلاً((1)) وأشرنا إليه هنا إجمالاً: لا ريب في كون مسألة حجّية الظواهر من المسائل الأُصولية، فتدبّر.

الأمر الثاني: أقسام الألفاظ الموضوعة

اشارة

قد مرّ منّا عند البحث في وضع الألفاظ أنّها علي قسمين((2))، أحدهما: ما وضع لأن يستعمل في إيجاد المعني، والآخر: ما وضع لأن يستعمل في حكايته وإفهامه.

والأوّل منهما، أي الألفاظ الموضوعة لإيجاد المعني، علي نحوين: لأنّه إمّا أن يكون اللفظ فانياً ومندكّاً في المعني والمعني مندكّاً في معني تصوّري آخر، كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات؛ فإنّ أسماء الإشارة وضعت لإيجاد حقيقة الإشارة مندكّةً في المشار إليه. فهاهنا اندكاكان أحدهما: اندكاك «هذا» وغيره في حقيقة الإشارة الّتي

1- تقدّم في المجلّد الأوّل.
2- تقدّم في المجلّد الأوّل.

يستعمل اللفظ لإيجادها، والثاني: اندكاك المعني، أي حقّيقة الإشارة في المشار إليه. ولابدّ في المبهمات ـ في تعيّنها خارجاً ـ من معيّن، وما به تتعيّن الإشارة هو: وجود المشار إليه، والإشارة إليه إمّا أن تكون بالامتداد الاعتباري كما في «هذا» وإمّا أن تكون بتقدّم الذكر كما في بعض الضمائر، وإمّا أن تكون بالحضور والمخاطبة، كما في بعضها الآخر، وتارة: تكون بالمعهودية كقولنا: «جاء الّذي ضربناه».

وحيث إنّ الألفاظ المذكورة تكون مندكّةً في معانيها المتصوّرة مستقلّةً، فإذا كانت معهودية في البين فهي الجهة المعيّنة. ولو لم تكن جهةٌ معيّنةٌ في البين، فلابدّ من القول بالتعميم ليحصل بذلك التعيّن في جميع أفراده، كقوله(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) «رفع عن أُمّتي تسعة، ومنها ما لا يعلمون».((1))

وإمّا أن لا ـ يكون اللفظ كذلك أي ليس له هذا الفناء والاندكاك، وهو ما وضع لإيجاد المعاني الاعتبارية، كقولنا: «بعت» و«أنكحت» و«أعتقت» و«إضرب» لإنشاء البيع والنكاح والعتق وطلب الضرب وغيرها من المعاني الّتي ليس لها ما بحذاء في الخارج وإنّما تنتزع من جعل الجاعل وإنشائه. ومثل الحروف الّتي وضعت لأن يشار بها إلي ربط بين المرتبطين مندكّةً فيهما، كما في مثل: «سرت من البصرة إلي الكوفة»، فكلمة «من» تكون موضوعة لمعني لا نفسية له. والاستقلال والنفسية إنّما يكون للمرتبطين بسبب تصوّر السير مستقلّا متخصّصاً بخصوصية كون أوّله من البصرة وآخره الكوفة، وتصوّر زيد متخصّصاً بخصوصية صدور السير الكذائي منه.

وليس بحذاء «من» ـ منفرداً ـ شيءٌ، وإنّما يحصل منه المعني حين التركّب. ولذا لو

1- الصدوق، التوحيد، ص353، باب 56، ح24؛ الصدوق، الخصال، ص 417، ح9، باب التسعة؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج1، ص36، باب14، ح4، فيمن ترك الوضوء أو بعضه أو شكّ فيه؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب جهاد النفس، ج15، ص369، ب 56 ، ح1.

قـال قائل: السـير، الصـدور، زيـد، الابتـداء، البصـرة، الانتهاء، الكوفـة، يتصوّر من كلّ منها معني بعضـها جوهر وبعضـها عرض وبعضـها ارتباطات بالحمل الذاتي، من غير أن يفهم ارتباط بعضـها مع بعض بنحو من أنحاء الارتباط. وأمّا لو قيل: «سار زيد من البصرة إلي الكوفة» فيفهم منه وجود سـير مرتبط بزيـد بسـبب صـدوره منه، وبالبصـرة والكوفـة بابتدائه من البصـرة وانتهائه إلي الكوفة. ففي الأوّل لا يفهم من الكلمات المذكورة إلّا تصوّر معانٍ منفردة، بخلاف الثاني.

قـال قائل: السـير، الصـدور، زيـد، الابتـداء، البصـرة، الانتهاء، الكوفـة، يتصوّر من كلّ منها معني بعضـها جوهر وبعضـها عرض وبعضـها ارتباطات بالحمل الذاتي، من غير أن يفهم ارتباط بعضـها مع بعض بنحو من أنحاء الارتباط. وأمّا لو قيل: «سار زيد من البصرة إلي الكوفة» فيفهم منه وجود سـير مرتبط بزيـد بسـبب صـدوره منه، وبالبصـرة والكوفـة بابتدائه من البصـرة وانتهائه إلي الكوفة. ففي الأوّل لا يفهم من الكلمات المذكورة إلّا تصوّر معانٍ منفردة، بخلاف الثاني.

والحاصل: أنّ كلّمة «من» وغيرها من الحروف وضعت لإفادة حقيقة الارتباط، كالابتداء وما هو بالحمل الشائع ابتداءٌ، لا مفهوم الابتداء وما هو الابتـداء بالحمـل الـذاتي. وبعبـارة أُخري: وضـعت لإفـادة ارتباط شـيءٍ بشـيءٍ آخر وكونهما مرتبطين بالحمل الشائع، فلا تكون في الخارج ولا في الـذهن إلّا بأن يكون الارتباط منـدكّاً فيهما موجوداً بعين وجودهما. وهـذا لا يمكن إلّا بأن يكون اللفظ موضوعاً لأن يجعل في الكلاـم بجنب اللفظين الـدالّين علي طرفي الارتباط، لا لأن يتصوّر بحـذائه ذلك الارتباط حتي يخرج عن كونه ارتباطاً حقيقياً وينتقض الغرض، بل لأن يفهم بسـببه ما يفهم من اللفظين من المعني متخصّصـين بخصوصية تكون منشأً لانتزاع ذلك الارتباط منهما إذا نظر العقل إليهما بنظر آخر غير هذا النظر الّذي يكون الارتباط بحسبه ارتباطاً بالحمل الشائع ومندكّاً في الطرفين.

والثاني: علي قسمين:

قسمٌ: وضع لإفهام المعاني إفهاماً تصوّرياً، كالألفاظ المفردة، مثل: زيـد، وعمرو، وبكر، وأمثال ذلك من الألفاظ الّتي تدلّ علي معانيها عند العالم بها ولو سمع من مجنون أو نائم وغيرهما. وممّا وضع لإفادة المعاني التصوّرية: أسماء المبهمات كالموصولات، وأسماء الإشارة.

وقسم: وضع لإفهام المعاني التصديقية، والمراد بها المعاني الارتباطية الّتي هي النسب. والمراد من المعني الارتباطيّ الّذي يدلّ عليه اللفظ كون المعني بحيث لاـ يكون له مـا بحـذاء لا في الخارج ولا في الـذهن بل نفس الارتباط الّـذي يكون بالحمل الشائع ارتباطاً، لا ما يكون بالحمل الأوّلي الذاتي ارتباطاً، وهذا كالمعاني الحرفية.

المراد من تبعيّة الدلالة للإرادة

إذا عرفت ذلـك كلّه، فاعلم: أنّ الألفاظ الموضوعـة لإفهام المعاني التصوّريـة دلالتها علي المعني لا تتوقّف علي إرادة المتكلّم، ولا يحتاج إلي أزيـد من كون اللفظ موضوعاً لهـذا المعني التصورّي. وأمّا الألفاظ الموضوعـة لإفهام المعاني التصديقيـة فدلالتها علي المعني تتوقف علي مقدمات: إحداها: وضع ألفاظ مفرداتها لمعانيها التصورّية، ووضع هيئاتها التركيبية لإفهام المعني التصديقي.

ثانيتها: كون المتكلّم عاقلاً.

ثالثتها: كونه مريداً لمعني اللفظ، وعدم احتمال كونه في مقام إغراء المخاطب بالجهل.

رابعتها: علم المخاطب بعلم المتكلّم بالوضع ومطابقة علمه الواقع.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ إرادة المعاني إنّما تكون من مقـدّمات دلالـة اللفظ علي المعني التصـديقي، وهذا مراد (العلمين)((1)) من أنّ الدلالة تتبع الإـرادة، لا ما ذهب إليه المحقّق الخراساني(قـدس سـره) من كون مرادهما أنّ دلالـة الألفاظ علي كونها مرادة للافظها تابعـة لإرادتها منها.((2))

1- أي ابن سـينا، وفي الشـفاء، قسم المنطق، الفصـل الثامن من المقالـة الأُولي من الفنّ الأوّل، ص42؛ وشرح الإشارات (الخواجة نصير الدين الطوسي، ج1، ص32).

2- الخراساني، كفاية الأُصول، ج1، ص23.

الأمر الثالث: تحرير محلّ النزاع

اشارة

إنّ اعتناء الإنسان بكلام كلّ متكلّم إمّا أن يكون لأجل تحصيل التصديق بما يعلمه المتكلّم كبعض الأُمور الاعتقادية. فإذا كانت جميع المقدّمات المذكورة قطعية تكون النتيجة أيضاً قطعية. ولو كانت جميعها أو بعضها ظنّية تكون نتيجتها ظنّية. وإن كانت جميعها أو بعضها احتمالية تكون النتيجة احتمالية، وهذا القسم خارج عن محط بحث الأُصولي.

وإمّا أن يكون غرضه تحصيل العلم مقدمةً للعمل.

فلو كان مقصوده من الاعتناء بكلام الغير وفهم مراده حصول العلم بأمر مقدّمةً للعمل به ممّا يكون راجعاً إلي الأُمور الدنيوية من غير أن تكون في البين خصوصيات أُخري كمولوية المتكلّم واستعلائه علي المخاطب وعبودية المخاطب له، كالتاجر الّذي يسأل غيره عن قيمة جنس في بلد يريد حمل متاعه إليه، فالأخذ بظاهر قول المتكلّم والاعتناء بالاحتمالات المتطرّقة فيه وعدمه يدور مدار الاهتمام بشأن سلعته وعدمه، وهذا أيضاً خارج عن محلّ بحث الأُصولي.

وأمّا إن كان غرضه تحصيل العلم بمراد المتكلّم مقدّمةً للعمل به مع كون المتكلّم صاحب مولوية واستعلاء عليه، وكان العمل بقوله واجباً علي المخاطب عقلاً كالعبيد بالنسبة إلي المولي الحقيقي، أو عرفاً كالموالي والعبيد العرفيين، وهذا هو الّذي يكون محطّ نظر الأُصولي وموردا لكلامه دون غيره.

فإذا صدر من المولي كلامٌ ظاهرٌ في معني من المعاني ولم ينصب علي خلافه قرينة ولم يعمل العبد علي طبق ظاهر كلامه، فهل له الاحتجاج علي العبد ومؤاخذته علي ذلك، كما في قوله تعالي: (مَا مَنَعَكَ أَلّا تَسْجُدَ إِذَ أَمَرْتُكَ)،((1)) وهل يجوّز العقل عقوبته إن

1- الأعراف، 12.

أراد المولي معاقبته، كما قال تعالي لإبليس: (اِهْبِطُوا مِنْهَا جَميعاً)((1)) لمّا خالف أمره سبحانه أو لا يصحّ له ذلك؟ وأيضاً هل يكون للعبد إذا عمـل علي طبق ظـاهر كلاـم المولي واعترض عليه المولي بأنّي ما أردت ظاهر كلامي بل أردت خلافه، الاحتجاج علي المولي بأنّك لو أردت خلاف ما هو ظاهر كلامك فلِمَ لـم تنصب القرينة عليه أو لا؟

فإذا عرفت ذلك كلّه، فاعلم: أنّ الكلام في مبحث حجّية الظواهر يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في تعيين ظواهر الألفاظ وأنّ لفظ الصعيد مثلاً ظاهر في أيّ معني من المعاني.

والمقام الثاني: في حجّية الألفاظ الدائرة في ألسنة أهل المحاورة الظاهرة في معانيها المخصوصة.

والكلام علي الأوّل يكون صغروياً، وعلي الثاني يكون كبروياً، وما يهمّنا البحث عنه هو المقام الثاني، فنقول وبالله نستعين:

إعلم: أنّ أقدم الأمارات وأشـملها وأعمّها ظواهر الألفاظ، فإنّ عليه مدار مدنيّة الإنسان، وعليه تدور رحي اُموره الاجتماعية، فهو من أوّل يوم دخـل في الحياة الاجتماعيـة أحسّ باحتياجه إلي ما به يُفهِم مراده إلي غيره، ويسـتفهم مراد غيره، ولـم يجـد شـيئاً أسـهل وأخفّ مؤونـة من الأصوات، فاختارها وسيلة لذلك، حتي صار بعض الألفاظ قالباً لبعض المعاني إمّا من جهة جعله كذلك، أو كثرة استعماله، أو غير ذلك.

ودلالـة الألفاظ الظاهرة في معني من المعاني إذا كانت من الألفاظ المفردة أو المركّبات غير التامّـة لا تحتاج إلي أزيـد من التلفّظ بها، كان المتلفّظ بها عاقلاً أم لا، فمجرّد التلفظ بهذه الألفاظ موجِد لتصوّر معانيها وحصولها في ذهن السامع العالـم بظهورها في هذه المعاني.

1- البقرة، 38.

وهـذا بخلاف ألفاظ المركّبات التامّـة، فإنّ دلالتها علي معانيها التصديقيـة تتوقّف علي أزيد من ذلك، ككون اللافظ عاقلاً حكيماً، وإن كان ارتكاز هـذه المقـدّمات في أذهان العرف والعقلاء يغني عن عنايتهم بها، ولذا تري أنّهم يحملون ظواهر كلام المتكلّم الحكيم علي معانيها التصورية والتصديقية بمجرّد استماعهم منه.

وممّن يحتاج إلي اسـتعمال الألفاظ وإفادة المعاني واستفادتها بسببه هم الموالي والعبيد؛ فإنّ المولي محتاج في مقام تفهيم مراده إلي العبد باستعمال الألفاظ، والعبد محتاج أيضاً في مقام فهم مراد المولي إلي معرفة ذلك من قبله، ولا يمكن ذلك عادة إلّا بواسطة استعمال الألفاظ وما كان من هـذا القبيل كالإشارة، وإن كان غير اللفظ لا يقوم هـذا المقام ولا يؤدّي هـذه الوظيفـة في جميع الموارد، بل لا يمكن الاتّكال عليه عـادة إلّا في الموارد الّتي لا يتمكّن المولي من إفهـام مراده بتوسّط الألفاظ، فما يكون غير الألفاظ من الوسائط حتي الكتابـة لا يكون كاللفظ في إظهار ما في الضمير، ولا يكون مثله مناسباً لوضع الإنسان وحياته الاجتماعية. فاللفظ هو أسهل ما يمكن أن يتمسّك الإنسان به لإظهار مراداته وأشمله. ولولا هذه الألفاظ لاختلّ نظام حياته الاجتماعية.

والحاصل: أنّ حجّيـة الظواهر إنّما تكون مقصورة بهـذا المورد، أي الامور المربوطـة بالموالي والعبيد دون غيره، فإنّه يصحّ للمولي أن يحتجّ علي عبـده إذا خالف ظاهر كلامه، ولا يعـدّ العقلاء عقابه لمخالفته هـذه ظلماً وقبيحاً. وللعبـد أن يحتجّ علي المولي إذا وافق ظاهر كلامه، وليس للمولي عقابه لو ارتكب خلاف مراده الواقعي بعد موافقته ظاهر كلامه.

وهذا بخلاف الألفاظ المسـتعملة بين سائر الناس، فإنّه ليس لأحدهم هذا الاحتجاج علي الآخر، وإنّما يعوّلون عليها لمكان احتياجهم إلي إفهام مراداتهم واستفادة مقاصد غيرهم.

وكيف كان، لا إشكال في حجّية ظواهر الألفاظ الدائرة بين الموالي والعبيد إذا كان صادراً من المولي في مقام إعمال المولوية، وحجّيتها غنية عن البيان، وعليها بناء العقلاء.((1))

الاستدلال بسيرة العقلاء علي حجّية الظواهر

وحيث إنّ بناء العقلاء هو عمدة ما استدلّ به في باب الظواهر وخبر الواحد، بل جميع ما ذكر من الأدلّة راجع إليه والمباحث المذكورة في الكتب الأُصولية أكثرها إمّا تكون من المبادي، أو ممّا تتفرّع علي المباحث المتعلّقة بنفس العلم، ومسألة حجّية الظواهر وحجّية خبر الواحد وما يتفرّع عليها من حجّية الشهرة والإجماع المنقول من أهمّ المسائل الأُصولية ومورد الاحتياج في جلّ مباحث الفقه ولا ينبغي طي هذا الاستدلال وإهماله كما صنع بعض الأُصوليّين، فيجب علينا التكلّم فيه بمقدار يتّضح به المراد، فنقول:

يمكن تقرير هذا الاستدلال بوجهين:

أحدهما: أنّ العقلاء في أُمورهم الاجتماعية من المعاشرات والمعاملات وغيرها استقرّ بناؤهم علي اتّباع الظاهر والعمل به، ويستكشف من عدم ردع الشارع عن تلك الطريقة المستمرّة والسيرة المستقرّة جواز العمل بما يقتضيه الظاهر شرعاً.

ثانيهما: أنّ العقلاء في الخطابات الصادرة من الموالي لتحريك العبيد وبعثهم أو زجرهم استقرّت سيرتهم علي حجّية ظواهرها ما دام لم يتّخذ المولي طريقة أُخري في تفهيم مراداته غير الطريقة المتداولة بين سائر الموالي والعبيد.

ومعني استقرار طريقتهم وبنائهم علي الحجّية حكمهم بصحّة مؤاخذة العبد من

1- لا يخفي عليك، أنّ البحث في حجّية ظواهر الألفاظ يشمل أبواب الأقارير والعقود والإيقاعات وما يدور به نظام الاجتماع. [منه دام ظلّه العالي].

جانب المولي إذا خالف ظاهر خطابه، وعـدم كونه في عقابه العبـد علي ذلك ظالماً؛ وعدم صـحّة مؤاخذة العبد إذا خالف مراده الواقعي مع موافقته مقتضي ظاهر كلام المولي، وكون عقابه في ذلك الفرض قبيحاً وظلماً.

الاستدلال بحكم العقل

لا يخفي: أنّ الوجه الثاني هو أمتن الوجهين، إلّا أنّ اللازم أن يعلم مرادهم من بناء العقلاء، وأنّ الاسـتدلال به يكون الاستدلال بما يقتضي بناء غيرنا من العقلاء، بمعني أنّ كلّ أحـد يرجع في ذلك إلي سائر العقلاء من غير أن يجـد من نفسه وعقله هذا، حتي يكون الحدّ الأوسـط في البرهان بناء غيره من العقلاء، وكان البرهان لـمّياً، لأجل كون اسـتقرار طريقتهم علّة لحجّية الظاهر، فيقال في مقام الاستدلال مثلاً: هذا ممّا استقرّت عليه طريقة العقلاء، وكلّ ما استقرّت عليه طريقة العقلاء فهو واقع، فهذا واقع.

أو يكون المراد من بناء العقلاء والاسـتدلال به حكم العقلاء بصـحّة المعاقبـة المذكورة واحتجاج المولي علي العبد، وقبحها إذا وافق العبد مقتضـي ظاهر كلام المولي، حتي يكون مرجع الـدليل إلي التحسـين والتقبيـح العقليّين، بمعني تقبيـح العقل مؤاخذة المولي عبده إذا اتّبع ظاهر كلامه، وتحسـينه مؤاخـذته إذا خالف ظاهر كلامه. فكلّ واحـد من العقلاء إذا راجع إلي عقله يجده حاكماً بقبح مؤاخذة المولي عبده واحتجاجه عليه في الصورة الأُولي، وعدم قبحها في الصورة الثانية.

والحاصل: أنّ معني التمسّك باسـتقرار سـيرة العقلاء وبنائهم، ليس أنّ كلّ واحـد منّا إذا راجع إلي عقله لم يجد منه الحكم بحجّية الظواهر، حتي يتوقّف إثبات حجّيته علي استقرار سيرة العقلاء.

بل المراد من هذا الاسـتدلال: الاستدلال بضرورة العقل، وإطباق جميع العقول علي هذا الحكم، وكونه من الضروريات غير المحتاجة إلي إقامة البرهان والدليل.

فعلي هذا، يكون البرهان إنّياً لاستفادة استقرار طريقة العقلاء من حجية الظواهر وحكم العقل بالتقبيح والتحسين المذكورين، فيقال مثلاً: الظاهر ممّا يصحّ به احتجاج المولي علي عبده، وكلّ ما يكون كذلك فعليه استقرار طريقة العقلاء، فالاحتجاج بالظاهر ممّا استقرّت عليه سيرة العقلاء.

حجّية الظواهر ليست ذاتية

ثم إنّ الظاهر أنّ ملاك حكم العقل واتّفاق العقلاء علي حجّية ظواهر الخطابات الصادرة من الموالي إلي العبيد لتحريكهم أو زجرهم ليس ذات الظاهر حتي يكون باب حجّية الظواهر كباب القطع في كون حجّيته ذاتية، بل ما هو المقتضي لذلك في مقام الثبوت وتمام الملاك: ما يري العقل من احتياج الإنسان في حياته الاجتماعية ونظم أُمور معاشه ومعاده إلي تفهيم مقاصده لغيره، وتفهّم مرادات غيره، مع عدم وجود طريق يكون وافياً لذلك عادة إلّا التلفّظ بالألفاظ والتكلّم، فالعقل مع انسداد الطريق وانحصاره في ظواهر الألفاظ وعدم اتّخاذ المولي طريقة خاصّة لتفهيم مراداته يحكم بحجّية ظاهر كلامه.

وكيف كان، فلا ريب ولا خلاف في حجّية الظواهر الصادرة من الموالي لتحريك العبيد أو زجرهم عند العقلاء، وعليها اتفاق عقولهم.

كما أنّه لا ريب في عدم اعتنائهم باحتمال كون المتكلّم ساهياً أو غافلاً أو لاغياً، أو احتمال إرادة المتكلّم ترتّب غاية أُخري علي فعله غير ما هو غايته بحسب المتعارف؛ وذلك لأنّ بناء العقلاء استقرّ علي حمل الفعل الصادر من العاقل المختار علي صدوره مع الالتفات، ولأجل ترتّب فائدته عليه.

كما أنّهم لا يعتنون باحتمال احتفاف الكلام بما يوجب صرفه إلي غير معناه الظاهر

فيه، أو بما يوجب طرّو الإجمال، أو احتمال كونه في مقام الإجمال والإهمال مع القطع بعدم وجود القرينة الصارفة.

ولا فائـدة في البحث عن رجوع الأُصول الجاريـة في هذه الموارد إلي الأُصول العدمية كأصالة عدم وجود قرينة دالّة علي عدم إرادة المتكلّم المعني الحقيقي؛ أو إلي الأُصول الوجودية كأصالة الظهور، وهي عبارة عن بنائهم علي اتّباع الظاهر عند تطرّق جميع هذه الاحتمالات.

إنّما الخلاف واقع في مقامين:

أحدهما: التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره

ذهب بعض إلي اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه دون غيره.

ووجهه احتمال أن يكون بين المتكلّم والمقصود بالإفهام قرائن معهودة اتّكل عليها المتكلّم في مقام التخاطب.

ولا فرق في ذلك التفصيل بين كون غير من قصد إفهامه شريكاً مع المقصود بالإفهام في التكليف، وبين عدم كونه كذلك.

وهذا الوجه هو مختار المحقّق القمّي(قدس سـره)((1)) ونسب إلي ظاهر كلام صاحب المعالم(قـدس سـره). وقـد بني عليه حجّية الظنّ المطلق، لأـنّه بعـد البناء علي اختصاص حجّيتها بمن قصـد إفهامه مع كون أكثر أدلّـة الفقه بل جلّها ظواهر ألفاظ القرآن العظيم والروايات والأحـاديث الواردة عن أهله(عليهم السـلام) ينسـدّ بـاب العلم والعلمي إلي الأحكـام، فنحتـاج إلي إجراء دليـل الانسـداد لإثبـات حجّية الظواهر.((2))

1- القمّي، قوانين الأُصول، ج1، ص398.

2- العاملي، معالم الدين، ص192. وقد صرّح بذلك في الصفحة 112. ونسبه إليه الشيخ في الفرائد، ص43.

وأمّا ما توهّم بعض من أنّ منشأ ذهاب المحقّق القمّي(قدس سره) إلي القول بحجّية الظنّ المطلق هو ضعف سند أكثر الروايات.

فليس في محلّه، لعدم عين ولا أثر من ذلك في كلماته.

ثانيهما: مقالة الأخباريّين

اختار بعض إخواننا الأخباريّين ـ رحمهم الله تعالي ـ عدم حجّية ظواهر الكتاب بدون التفسير عنهم(عليهم السلام)((1)) حرصا علي التمسّك بالروايات والأخذ بما ورد عنهم عليهم الصلاة والسلام.

وسيأتي في أنّ التمسّك بالكتاب العزيز لا يمنع من التمسّك بالأحاديث المروية عن أهله(عليهم السلام). ولا ينبغي لمسلم أن يرضي لنفسه بجعل الكتاب المبين ـ الّذي تقشعرّ منه جلود الّذين يخشون ربهم،((2)) وأنزله الله علي عبده ليكون للعالمين نذيراً((3)) ـ كتاباً من الكتب الرمزية، مع قيام ضرورة المسلمين واتّفاقهم علي خلاف ذلك، ومع كون الروايات الشريفة الدالّة علي فساد هذا التوهّم الضعيف أكثر من أن تحصي.

والحاصل: أنّ الخلاف وقع في المقامين المذكورين.

توجيه الشيخ(قدس سره) لتفصيل القمّي(قدس سره)

أمّا الكلام في التفصيل المنسوب إلي المحقّق القمّي(قدس سره)، فنقول: إنّ الشيخ(قدس سره) قد وجّه هذا التفصيل بأنّ الظاهر إنّما يكون حجّة إذا كان الكلام بحيث لو خلّي وطبعه مفيداً للظنّ النوعي بكون المراد ظاهره وما هو قالب له. وأمّا إذا لم يكن كذلك، فلا يكون حجّة عند العقلاء. والكلام الملقي لإرادة الإفهام والإفادة إنّما يكون كذلك ـ أي

1- انظر: هداية الأبرار (الكركي العاملي، ص162).
2- إشارة إلي الآية 23 من سورة الزمر.
3- إشارة إلي الآية 1 من سورة الفرقان.

موجباً للظنّ النوعي ـ لمن كان مقصوداً بالإفهام، لأنّه ليس في البين ما يوجب التردّد في حجّيته وكون الظاهر مراده إلّا احتمال غفلة المتكلّم عن نصب قرينة صارفة عمّا يكون اللفظ ظاهراً فيه وقالباً له، واحتمال غفلة المخاطب عن الالتفات إلي ما كان الكلام محفوفاً به من القرينة، ولا اعتناء بهما إمّا لوجود الظنّ بالخلاف أي بعدم الغفلة، أو عدم اعتناء العقلاء باحتمال الغفلة في اُمورهم.

وأمّا إذا كان الشكّ في الحجّية وكون ظاهر اللفظ مراداً للمتكلّم لاحتمالات اُخري، كاحتمال اختفاء القرينة المنفصلة ـ مع نصبها وعدم غفلة المقصود بالإفهام عنها ـ عن غير المقصود بالإفهام لجهات موجبة للاختفاء، أو اتّكال المتكلّم علي القرائن العقلية والحالية في إفهام من قصد إفهامه، واحتمال اختفاء القرينة المتّصلة بسبب تقطيع الكلام، فلا يكون الظاهر حجّة، لعدم كون الظاهر بحيث لو خلّي وطبعه موجباً للظن النوعي بالمراد، إذ الكلام ليس بحيث يدفع ذلك الاحتمال. فإنّ الواجب علي المتكلّم إلقاء الكلام علي وجه يفي بإفهام مراده عند من قصد إفهامه، أمّا إلقاء الكلام علي نحو لا يفهم مراده منه كلّ من سمع كلامه وحكي له، فلا يكون حجّة له لاحتمال اتّكال المتكلّم في إفهام مراده علي القرائن الحالية أو المقالية الّتي اختفت علي غير من قصد إفهامه، أو القرائن المتّصله مثل ما قال قبله أو بعده، أو احتمال كون الكلام بحيث لو نقل إلينا من أوّله إلي آخره كان وافياً بمراد المتكلّم ولكن بعروض التقطيع صار ظاهره خلاف مراده.

ولا مجال لدفع هذه الاحتمالات بالتمسّك بأصالة العدم أو أصالة عدم القرينة، لعدم حجّيتها في مثل المقام، لعدم حصول الظنّ بانتفائها في مثل المقام.

اللّهمّ إلّا أن يدّعي كون أصالة عدم القرينة حجّة من باب التعبّد، ودون إثباتها خرط القتاد.((1))

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص41. وقد أجاب(قدس سره) عن التفصيل المذكور، ص42. كما أجاب عنه المحقّق الخراساني(قدس سره) في حاشيته علي فرائد الأُصول (ص47).

إن قلت: نعم، لا يحصل الظنّ بانتفاء القرينة قبل الفحص عنها، وأمّا بعد الفحص وعدم وجدان القرينة فيحصل الظنّ بأنّ الظاهر هو المراد.

قلت: مضافاً إلي أنّه يمكن منع حصول الظنّ بالمراد، لا دليل علي حجّيـة هذا الظنّ لو سـلّمنا حصوله، لعدم كونه مسـتنداً إلي الكلام وكونه ظنّاً خارجياً حاصلاً من الفحص، ولا دليل علي حجّيته بالخصوص.

ولاـ يخفي عليك: أنّه علي هـذا التوجيه يكون مقتضـي التفصـيل في محل ابتلائنا _ وهو ظاهر الكتاب والأخبار _ القول بحجّيـة كلّ ظاهر مقطوع كونه مراد المتكلّم، وعـدم حجّيـة غيره؛ لأـنّ الفرض أنّ من قصـد إفهـامه لاـ يشـكّ في كون الظاهر مراد المتكلّم إمّا لاحتمال غفلة المتكلّم وهو مقطوع العـدم في محلّ الابتلاء، وإمّا لغفلة المخاطب وهو أيضاً مقطوع العدم، لأنّ المخاطب لا يكون غافلاً عن حال نفسـه فإمّا يري نفسه غافلاً فلا يكون الظاهر حجّـة بالنسـبة إليه، وإمّا لا يري نفسه غافلاً فيقطع بعـدم اختفاء شـيء _ ممّا احتفّ بكلام المتكلّم _ عنه.

ردّ تفصيل القمّي(قدس سره)

وكيف كان، فالّـذي ينبغي أن يقال جواباً عن هذا التفصـيل: عدم ابتناء بناء العقلاء في حجّية الظواهر علي جريان أصالة عدم القرينة، بمعني أنّهم يبنون أوّلاً علي عدم وجود القرينة وعدم الغفلة بسبب الأصل، ثم يأخذون بظاهر اللفظ.

بـل يتّبعون ظاهر اللفظ ويحتجّون به في موارد الاحتجاج من غير توجّه إلي ذلك، لأنّ بناءَهم اسـتقرّ علي أنّ صـدور الفعل من الفاعل وهو التكلّم بالإرادة والاختيار لأجل تحصـيل غايته الطبيعيـة الّتي تترتّب عليها وهو في المقام إفهام الغير وإفادة المعني الّذي يكون اللفظ ظاهراً فيه، وهذا كما تري ليس متوقّفاً ومبتنياً علي إجراء أصالة عدم الغفلة والقرينة.

والحاصل: أنّ التفصيل بين من قصد إفهامه وبين غيره إن كان لمجرّد ذلك، فلا وجه له أصلاً. ألا تري عدم صحّة اعتذار العبد ـ إذا لم يكن مقصوداً بالإفهام ومع ذلك علم أنّ المولي أمره ـ : بأنّي لم أكن مقصوداً بالإفهام.

وإن كان لاختلافهما من جهات أُخري، فإن كان لاحتمال وجود قرينة حالية اتّكل عليها المتكلّم في إفهام مراده؛ فلا فرق في عدم الاعتناء به بين المقصود بالإفهام وغيره، فكما أنّ المقصود بالإفهام يأخذ بظهور اللفظ ولو لم يكن مخاطباً به، يأخذ غيره أيضاً بظهور اللفظ.

وإن كان لاحتمال اتّكاله في إفهام مراده علي ما هو الموجود في ذهن من قصد إفهامه؛ فهذا الاحتمال أيضاً ممّا لا اعتناء به عند العقلاء. مضافاً إلي وجود هذا الاحتمال بالنسبة إلي من قصد إفهامه أيضاً، لاحتمال اتّكال المتكلّم علي بعض ما في ذهن المقصود بالإفهام.

الفحص عن المخصّص وعدمه ـ من غير فرق بين المقصود بالإفهام وبين غيره.

والحاصل: أنّا لم نجد فرقاً بينهما في حجّية الظهور، فهذا التفصيل بظاهره غير متين.

ثم إنّه قد أفاد بعض الأعاظم من المعاصرين ـ كما في تقريرات بحثه ـ بأنّا لو سلّمنا ما أفاده المحقّق القمّي(قدس سره) من التفصيل، لكنّه لا تتمّ النتيجة الّتي رتّبها عليه من حجّية مطلق الظنّ، فإنّ الأخبار والروايات بالنسبة إلينا تكون مثل كتب التأليف والتصنيف، لأنّ نقلة الروايات في مبدء السلسلة كانوا هم المخاطبين بالكلام غالباً، وقد اعترف المفصّل بأنّ ظاهر الكلام حجّة في حقّهم، وبعد ذلك أُودعت تلك الروايات في الأُصول ثم في الجوامع والكتب، ولابدّ أن يكون الراوي عن الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ)

يودع أو ينقـل مـا سـمعه من الكلاـم مع كـلّ مـا احتفّ به من القرائن الحاليـة والمقاليـة، لأنّ غرضه من نقله هو إفهام الغير، فتكون الكتب المودّعة فيها الروايات كالكتب المؤلّفة الّتي اعترف بحجّية ظواهرها لكلّ من نظر فيها وقرأها.((1))

وفيه: أنّ المقصود بالإفهام في روايـة رواها مثلاً محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن يحيي، عن محمد بن الحسـين، عن صـفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) ليس إلّا محمد بن مسلم، وأمّا محمد بن مسلم فيحكي ما صدر من الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) وينقل لفظه، ومقصوده إفهام العلاء بأنّ الإمام قال هكذا، لا إفهام مراد الإمام، ومراد العلاء أيضاً في نقله إفهام صـفوان أنّ محمد بن مسـلم قال هكذا، وهكذا صفوان ومن روي عنه، وليس مرادهم من كلامهم إفهام ما أراد الإمام. فعلي هذا، لا يكون غير محمد بن مسلم ـ الّـذي هو مخـاطب للإمـام في المثال ـ مقصوداً بالإفهام بالنسـبة إلي متن الروايـة المنقولـة عن الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ). هـذا تمام الكلام في التفصيل المنسوب إلي المحقّق القمّي(قدس سره).

ردّ مقالة الأخباريين

وأمّا الخلاف الثاني المنسوب إلي بعض المتأخّرين من المنتحلين للإماميـة، فيرجع إلي منع حجّيـة ظواهر الكتاب بعد ما لم يكن لاحتماله عينٌ ولا أثرٌ عنـد أحـدٍ من المسـلمين فضـلاً عن العلماء المحقّقين، وذلك لوضوح أنّ الكتاب العزيز إنّما أُنزل لينذر به الكافرين والظالمين ويبشّـر به المؤمنين، كما قال الله تعالي: (قُلْ أَيُّ شَـيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ الله شَهِيدٌ بَيْني وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا القُرآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ).((2))

1- الخراساني، فوائد الأُصول، ج3، ص139.

2- الأنعام، 19.

ولا ـ شكّ أنّه بلسانٍ عربيٍ مبينٍ، وأنّه هـديً وبيانٌ وتبيانٌ، ويهـدي إلي صـراطٍ مسـتقيمٍ، ويبشّـر به المؤمنين، وينـذر الكافرين، وتقشـعرّ منه الجلود، وأنّ أمر التبليغ والرسالة ما قام عمدها إلّا بوسـيلة القرآن وقراءة النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) الآيات المنزلة عليه علي الناس، وقد أمر الله تعالي نبيه بإرسال عليّ(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) ليقرأ سورة البراءة علي المشركين.((1))

وبالجملة: لا ريب في حجّيته، ولا خلاف فيها بين المسلمين، ولم ينقل الخلاف إلّا عن بعض المنتحلين إلي الإمامية من الأخباريين.

أدلّة الأخباريّين

وما يمكن أن يكون وجهاً لهذا التوهّم الفاسد ليس إلّا أحد الوجوه الخمسة المذكورة في الكفاية((2)):

أحدها: دعوي اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به.

وهذا الوجه يمكن أن يكون راجعاً إلي ما ذكره المحقّق القمّي(قدس سره)، فإنّ غير من خوطب به ليس مقصوداً بالإفهام.

ويمكن أن يكون راجعاً إلي:

الوجه الثاني من الوجوه الخمسة المذكورة، وهو: أنّه لأجل احتوائه علي مضامين

1- راجع: العياشي، تفسير، ج2، ص73 - 74، ح 4؛ الحاكم الحسكاني، شواهد التنزيل، ج1، ص240؛ الترمذي، سنن، ج13، ص164 - 165؛ أحمد بن حنبل، مسند، ج1، ص151؛ ج3، ص283؛ النسائي، خصائص أمير المؤمنين، ص28 - 29؛ الطبري، تفسير، ج10، ص46؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك، ج3، ص51 - 52؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج7، ص29؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج2، ص376، ترجمـة أمير المؤمنين(عَلَيْهِ السَّلاـمُ)؛ ابن الدمشـقي، جواهر المطـالب في منـاقب الإمام عليّ بن أبي طالب(عَلَيْهِ السَّلاَمُ)، ج1، ص96.

2- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص59 - 61 .

عالية شامخة غامضة لا تكاد تصل إليها أيدي أُولي الأفكار والأنظار غير الراسخين في العلم، كيف ولا يكاد يصل إلي فهم كلمات الأوائل إلّا الأوحديّ من الأفاضل، فما ظنّك بكلامه تعالي.

ثالثها: دعوي شمول المتشابه الممنوع عن اتّباعه للظاهر، ولا أقلّ من احتمال شموله لتشابه المتشابه.((1))

رابعها: دعوي أنّه وإن لم يكن منه ذاتاً إلّا أنّه صار منه عرضاً؛ للعلم الإجمالي بطروّ التخصيص والتقييد والتجوّز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر.((2))

خامسها: دعوي شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام الظاهر في معني علي إرادة هذا المعني.((3))

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه مقالة الأخباريّين.

والجواب عن كون احتواء الكتاب علي مضامين عالية شامخة موجباً لعدم وصول أيدي أُولي الأفكار والأنظار غير الراسخين في العلم إليها، أوّلاً: أنّ الآيات المتضمّنة لتلك المضامين الشامخة إنّما هي غير آيات الأحكام الظاهرة في معانيها المتضمّنة لمطالب ليست أجنبية عن إدراك أحد من ذوي العقول من أهل اللسان، كقوله تعالي: (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ)؛((4)) وقوله تعالي: (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَي إِنَّه كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً)؛((5)) وقوله تعالي: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)؛((6))

1- قال به السيّد الصدر كما في فرائد الأُصول (ص38).

2- انظر: البحراني، الدرر النجفية، ص171.

3- انظر: الكركي العاملي، هداية الأبرار، ص155؛ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية، ص191 - 192.

4- النساء، 22.

5- الإسراء، 32.

6- النساء، 23.

وقوله تعالي: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِالله

وَالْيَوْمِ الآخِرِ).((1))

ومثل بعض الآيات الراجعة إلي الوعد والوعيد وغيرها.

وثانيـاً: قياس الكتاب المبين ـ الّـذي أنزله الله نوراً وتبياناً وذكري للمؤمنين الّـذين إذا تُليت عليهم آياته زادتهم إيماناً ـ بكتب الأوائل قياس مع الفـارق، فإنّ الأوائل إنّما كتبوا ما كتبوا لأجل اسـتفادة أهل الاطّلاع وطلبـة العلوم خاصّـة علي اصـطلاحاتهم دون غيرهم، حتي أنّهم لو أرادوا أن يكتبوا ويبيّنوا مطالبهم الغامضة لاسـتفادة العامّة لما يمكنهم ذلك، وهذا إنّما يكون من ضـعف المتكلّم وضـيق دائرة علمه وقدرته علي بيان مراده. ولكن أين هـذا من القرآن المجيد فإنّه كتاب الله الّذي أنزله لهداية عباده عالمهم وجاهلهم أبيضـهم وأسودهم، وقد بيّن الله تعالي بقدرته الكاملة المطالب العالية ـ الّتي لا يمكن أداء حقّ بيانها إلّا بإلقاء الخطابات المفصّـلة البليغة ـ في آية مختصـرة بأحسن بيان وأجود تقرير، يسـتفيد منه العالم والجاهل، ويبعث كلّا منهما إلي العمل ويسوقهما إلي طريق الكمال والحركة والتفكير، ويوقظ النفوس من نوم الغفلة، وتتحرّك به العواطف، وتستعدّ به النفس الإنسانية لقبول الإفاضات الربانية.

وتأثير القرآن في ذلك إنّما هو من وجوه إعجازه، فإنّه قد بلغ في ذلك حدّاً لم يمكن أن يبلغ إليه كلام البـشـر. فالقرآن هو السبب لتحويل أخلاق عرب الجاهليـة إلي الأخلاق الكاملـة الإنسانيـة. كما يجـد المتتبّع في كتب التاريـخ أنّه لا يوجد سـببٌ لرقيّ العرب ـ في الجهات الروحانية والاجتماعية والسياسية وغيرها، ورفضها أشدّ العادات الذميمة والأخلاق الرذيلة، وتخلّقها بالأخلاق الملكوتية،وتجنّبها عمّا ينافي شعار

1- النور، 2.

التقوي والفقه والأمانة وغيرها _ إلّا القرآن، فهو القائم بهذه الوظيفة في زمان قليل جدّاً. كما أنّ تأثيره في النفوس في زماننا هذا أيضاً أكثر من كلّ كلام وبيان، حتي أنّه لا يمكن قياس الأخبار والأحاديث في هـذه الفوائـد بالقرآن المجيـد حتي الأخبار النبويـة(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) والخطب والكلمات العلوية(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) مع كونها في غاية المتانة والبلاغة.

نعم، توجـد في القرآن المجيـد بعض الآيـات الراجعـة إلي الاُمور التكوينيـة الّتي ليس فهم حقيقتهـا قريبـاً من اُفق أذهـان جميع الناس؛ ومصـلحة النبوات لا تقتضـي إظهار حقيقتها صـراحةً، لعـدم اهتـداء عقول غالب الناس إلي فهمها إمّا لكونها مخالفـةً لما يكون عنـدهم كالضـروريات والاُمور المحسوسـة، أو لنقصان اسـتعداداتهم وإدراكاتهم. ومع ذلك كلّه قـد اُدّي حقّ البيان في هـذه الآيات أيضاً بقـدر ما تقتضيه مصلحة النبوّة.

ويمكن أن يكون المراد من المتشـابه هـذا النوع من الآيـات، وليس هـذا القسم محلّاً للابتلاء. هـذا، مع أنّ الأخبار أيضاً متضـمنةٌ لهـذه المطالب العالية الغامضة.

والحاصل: أنّه لا اعتناء بهـذا الكلام، أي كون احتواء القرآن علي المضامين الشامخـة مانعاً عن حجّيـة ظهوراته، لكونه مخالفاً لحكمة إنزال القرآن وكونه معجزاً، ومخالفـاً للسـيرة القطعيـة من المسـلمين خلفـاً عن سـلف، وعمل النبيّ الأكرم(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) كقراءته الآيات الكريمة علي الناس.

وأمّا الجواب عن كون الأخذ بالظاهر تفسيراً بالرأي

فهو: أنّ التفسير هو كشف القناع وليس منه حمل الكلام علي ظاهره.

نعم، لو كان الكلام يحتمل وجوها وحملناه علي بعضها، أو كان ظاهراً في معني وحملناه علي غيره فهذا من التفسير بالرأي.

فلا يقال لمن قال بحرمة منكوحة الأب لقوله تعالي: (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ

آبَاؤُكُمْ)،( ) أو حرمة نكاح الأم لقوله تعالي: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُم أُمَّهَاتُكُمْ)،( ) أو محبوبية الإحسان إلي الوالدين لقوله تعالي: (وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً)،( ) أو وجوب جلد الزاني والزانية لقوله عزّ اسمه: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي...)( ) الآية، أنّه فسّر القرآن.

وبالجملة: فالتفسير هو القول بغير العلم وليس هو الأخذ بظاهر الكلام.

وأمّا الاستدلال بالعلم الإجمالي

ففيه: أنّه ليس لنا علمٌ إجماليٌ بطروّ التخصيص والتقييد لعمومات الكتاب ومطلقاته، أو وجود قرينة التجوّز مع قطع النظر عن المراجعة إلي كتب الأخبار ممّا بأيدينا فلا مجال لدعوي هذا العلم قبل المراجعة إليها.

نعم، يمكن دعوي العلم الإجمالي بطروّ التخصيص أو التقييد لبعض عمومات الكتاب أو مطلقاته، ولكنّه بعد المراجعة إلي الأخبار والظفر بموارد التخصيص والتقييد ممّا في أيدينا ينحل إلي العلم التفصيلي والشكّ البدويّ.

وأمّا الاستدلال ببعض الأخبار الدالّة علي أنّ علم القرآن إنّما يكون عند من خوطب به دون غيره _ الّذي هو السبب العمدة في ذهاب الأخباريين إلي عدم حجّية ظواهر الكتاب _.ففيه: أنّه ليس المراد منها عدم حجّية الظواهر وعدم جواز التمسّك بالكتاب مطلقاً، لمخالفته لسيرة كافة المسلمين والأئمّة(عليهم السلام) وأصحابهم، لأنّهم كثيراً ما يستدلّون بظواهر القرآن ويرشدون أصحابهم إلي الرجوع إليه، وعرض الأحاديث والروايات عليه، كما يظهر ذلك لمن تتبّع كتب الأحاديث.

بل المراد من هذه الأخبار مذمّة الناس من الّذين تركوا أحد أركان الحجج وعمدتها واكتفوا بالكتاب والسنّة دونه ويفتون بالقياس فيما ليس حكمه مذكوراً في الكتاب والسنّة من دون أن يرجعوا في ذلك إلي العترة مع كونهم مأمورين بذلك، ومقتضي حديث الثقلين((1)) حجّية قولهم وتوافقهما وعدم افتراقهم عن الكتاب. وهذا غير مسألة الخلافة والرئاسة، فإنّه مع قطع النظر عن ذلك _ والقول بأنّ الخلافة والرئاسة العامّة _ كما زعمه العامّة _ ليست إلّا من قبيل السلطنة والأمارة وتتحقّق بإجماع الأُمّة واتّفاقهم علي تولية واحد لها، وليست من المناصب الإلهية حتي يكون طريق إثباتها منحصراً بالنصّ _ كما تقوله الفرقة المحقّة الإمامية _ يجب القول بحجّية أقوال أهل البيت(عليهم السلام) وفتاويهم وأحكامهم لحديث الثقلين.

فالأخبار المذكورة إنّما وردت لذمّ هذه الطائفة، لا مَن يتمسّك بأذيال ولاية الأئمّة(عليهم السلام) ويهتدي بهداهم ويستضيء بنورهم ويذهب إلي تخصيص عمومات الكتاب وتقييد مطلقاته بالروايات الصادرة عنهم.

وليس معني هذه الروايات عدم حجّية الظواهر مطلقاً حتي بعد المراجعة إليهم(عليهم السلام) وإلي رواياتهم وعدم الظفر بقرينة التجوّز أو المخصّص والمقيّد.

1- يأتي تخريجه في الصفحة 124.

والحاصل: أنّ الأخبار كما تنادي به روايـة مخاطبة الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) مع أبي حنيفة((1)) وقتادة((2)) إنّما وردت في ذمّ أبي حنيفة وقتادة ومن يحـذو حـذوهما ممّن يجلس مجلس الفتوي ويفتي من غير أن يراجع إحـدي الحجج وهو قول العترة صـلوات الله عليهم، ويسـتغني عنهم، ويدّعي الاستقلال في فهم الكتاب والسنّة، ولا يأخذ بما صدر عن أئمّة أهل البيت(عليهم السلام) ممّا يدلّ علي تخصيص عمومات الكتاب أو تقييد مطلقاته أو يكون قرينة علي التجوّز.

ولا نظر لها إلي من ليس كذلك ممّن يأخذ بفتوي أئمّة أهل البيت(عليهم السلام) ويأخذ بما صدر عنهم من الفتاوي والأحكام وما هو مقيّدٌ لإطلاقات الكتاب أو مخصّص لعموماته.

ومن الواضح: أنّ مجرّد طروّ التخصيص أو التقييد لا يصير سبباً لعدم حجّية الظواهر، وإلّا فلا فرق في ذلك بين الكتاب والروايات، فكما أنّه في الروايات لا يصير ذلك سبباً لسقوطهما عن الحجّية كذلك الكتاب لا يسقط عن الحجّية بمجرّد ذلك.

الاستدلال بأخبار التحريف

إن قلت: لا مجال للتمسّك بظواهر الكتاب مع وقوع التحريف، للعلم الإجمالي

1- قال أبو عبـد الله (عَلَيْهِ السَّلاَمُ) لأبي حنيفـة: «أنت فقيه العراق؟». قال: نعم، قال: «فبم تفتيهم؟». قال: بكتاب الله وسـنّة نبيّه(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ)، قـال: «يا أبا حنيفـة تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟ وتعرف الناسـخ والمنسوخ؟» قال: نعم، قال: «يا أبا حنيفـة لقـد ادّعيت علماً، ويلك، ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الّذين أنزل عليهم، ويلك! ولا هو إلّا عند الخاصّ من ذريّة نبيّنا محمّد(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ)، وما ورّثك الله من كتابه حرفاً». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج27، ص47 - 48، ب 6، ح 27.

2- قـال أبو جعفر(عَلَيْهِ السَّلاَـمُ) لقتـادة: «أنت فقيه أهل البصـرة؟» فقال: هكـذا يزعمون، فقال أبو جعفر(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «بلغني أنّك تفسّـر القرآن؟» قال، نعم، إلي أن قال: «ويحك يا قتادة! إن كنت إنّما فسّـرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّـرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت. ويحك يا قتادة! إنّما يعرف القرآن من خوطب به». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج27، ص185، ب 13، ح 25.

باحتفاف بعض الآيات الظاهرة في معني من المعاني بما يفيد خلافه، أو وقوع بعض الزيادات المغيّرة للمعني.

قلت: أمّا الزيادة، فالضرورة قائمة علي خلافها، ولا أظنّ أحداً يلتزم بها.

وأمّا النقيصة، فربما يحتمل لما نقل عن بعض المؤرّخين من العامّة في كيفية جمع القرآن في زمان خلافة أبي بكر بتوسّط زيد بن ثابت، مع أنّ كلّ ما نقل عنهم هؤلاء ليس إلّا روايات مرسلة ضعيفة((1)).

ولما روي من أنّ أمير المؤمنين(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) بعد وفاة الرسول(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) قال: «لا أضع ردائي حتي أجمع القرآن»، لأنّ رسول الله أمره بجمعه وأوصاه به»،((2)) وقد أتي به بعد جمعه إلي المسلمين، فلم يقبلوا منه وقالوا حسبنا ما عندنا، وقال(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «لا يظهر ذلك إلّا بعد خروج...» الحديث.

ولبعض روايات أُخري تقضي البديهة بتأويلها أو طرحها لما فيها ممّا يخالف القطع والضرورة، كما في بعضها من نقص ثلث القرآن، أو ربعه، أو نقص أربعين إسماً في سورة «تبّت» منها أسماء جماعة من المنافقين.

ومن الوضوح أنّ ذلك مخالف لبديهة العقل؛ لأنّه لو كان ذلك ممّا أبرزه النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) قرأه علي المسلمين وكتبوه، كما قرأ عليهم الآيات المنزلة عليه، لافتضح المنافقون، مع أنّ النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) لم يكن مأموراً إلّا بالستر عليهم. ولقامت الحرب علي ساق، وكان في ابتداء الإسلام من الفتن ما ظهر بعد وفاة النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ). مع أنّه لو كان لتواتر نقله؛ لأنّهم

1- انظر هذه الروايات في صحيح البخاري (ج3، ص206؛ ج 5، ص31؛ ج6، ص22 ، 98؛ ج8 ، ص177)؛ كنز العمّال (المتّقي الهندي، ج2، ص 575- 576 ، 581) ؛ مسند أحمد (ج5 ، ص188)؛ سنن الترمذي، (ج4، ص347)؛ تاريخ المدينة المنوّرة (ابن شبّة النميري، ج3، ص1001). يدّعي زيد بن ثابت في هذه الروايات أنّه فقدت آيات من القرآن وجدها عند خزيمة بن ثابت الأنصاري.
2- انظر: ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف، ج7، ص197؛ المتّقي الهندي، كنز العمّال، ج13، ص127-128.

كـانوا يضـبطون جميع آياته وحروفه وكلماته تمام الضـبط، فكيف يغفلون عن مثل ذلك؟! ولعرف بين الكفّار والمعانـدين من أعظم معائب الإسلام والمسلمين. ولكان القرآن غير محفوظ، وقد أخبر الله بحفظه. ولعرف بين الشيعة وأعدائهم من أعظم الأدلّة علي خروج الأوّلين من الدين؛ لأنّ النقص علي تقدير ثبوته مستند إليهم.

ثم العجب كلّ العجب من قوم يزعمون أنّ الأخبار محفوظـة في الألسن والكتب في مـدّة أكثر من ألف وثلاثمائـة سـنة وأنّه لو حـدث فيها نقص لظهر، ويحكمون بنقص القرآن وخفائه في جميع الأزمان.

أقول: احتمـال النقيصـة مع كونه مرجوحـاً بعيـد في نفسه؛ لأـنّ ما روي في بعض الروايات أنّه من القرآن، يكون من حيث المضـمون ومن حيث الأُسـلوب والعبارة والإنشاء علي نحو لا يكاد يحتمل من له أدني معرفة بأساليب الكلام أنّه من القرآن وصدر من المصدر الّذي صدر منه الكتاب المجيـد. بل لو قيس ما نقلوه مع الكلمات الفصـيحة المنقولـة عن الفصـحاء والأُدباء لرأينا رتبته أدني من هـذه المقايسـة أيضا، فكيف بالكلام المعجز الصادر عن الله تعالي النازل علي رسوله(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) بلسان عربيٍ مبينٍ؟!

وأيضاً احتماله مخالفٌ لما ثبت من أنّ أمير المؤمنين(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) وسائر الأئمّـة صـلوات الله عليهم كثيراً ما يستشـهدون بالقرآن المجيد، ويقرّرون أصـحابهم علي الاسـتدلال به، وأنّ هـذا القرآن هو القرآن الّـذي أُنزل علي النبيّ، كمـا يظهر ذلك بالمراجعـة إلي الروايات ونهج البلاغة وكثيرٍ من الأدعية مثل بعض أدعية الصـحيفة السـجّادية، كدعائه عند ختم القرآن، وغيره.((1)) والروايات الدالّة علي وجوب الأخذ بالقرآن، كقوله: «إذا التبست عليكم الفتن كقِطع الليل المظلم...» الخبر،((2)) وخبر الثقلين، وغيرهما.

1- الصحيفة السجادية، دعاء 42 (ص174 - 182).

2- الكليني، الكافي ، ج2، ص599؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج6 ، ص171.

هذا، مع أنّ هذا الاحتمال الضعيف المرجوح البعيد ليس مضرّاً بما نحن بصدده، وهو حجّية ظواهر آيات الأحكام، لأنّ العلم الإجمالي بالتحريف لو فرضنا تماميته وقبلناه مماشاةً مع الخصم ليس إلّا في غير آيات الأحكام ممّا تكون الدواعي علي إسقاطه موجودة، كإسقاط كلمة «في عليّ» من قوله: (بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ).((1))وأمّا ما ليس لهم داعٍ علي تحريفه كآيات الأحكام فليس متعلّقاً للعلم الإجمالي أصلاً.

ولو سلّم كونه طرفاً للعلم الإجمالي، فليس هذا العلم منجّزاً مؤثّراً لكون بعض أطرافه وهو آيات غير الأحكام خارجاً عن محلّ الابتلاء فيصير بالنسبة إلي آيات الأحكام شكّاً بدويّاً، كما لا يخفي.

اختلاف القراءات

ثم إنّ الاختلاف في القراءات وإن كان لا يوجب الشكّ في جواز القراءة لكل واحد منها، لكون جواز القراءة بكل واحد من القراءات المعروفة السبعة بل والثلاثة الأُخري في زمان الصادق(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) من المسلّمات عند جميع الشيعة فضلاً عن غيرهم، ولكن في مقام التمسّك لابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن ولا مجال لإعمال القواعد المقرّرة في باب الخبرين المتعارضين بالنسبة إلي اختلاف القراءات، لعدم كونه من هذا الباب.

هذا تمام الكلام في حجّية الظواهر.((2))

والحمد لله ربّ العالمين، وصلّي الله علي محمد وآله أجمعين. اللّهمّ اغفر لنا ولوالدينا ولمعلّمينا ولإخواننا الّذين سبقونا بالإيمان ولمن استغفر لنا وترحّم علينا بحقّ محمد وآله.

1- المائدة، 67 .

2- وإن شئت المزيد في صيانة الكتاب من التحريف راجع كتابنا: «مع الخطيب في خطوطه العريضة». [منه دام ظلّه العالي].

فصل: في حجّية خبر الواحد

اشارة

إعلم: أنّ الخبر ما يحتمل الصدق والكذب،((1)) أي يكون له واقع يطابقه أو لا يطابقه؛ ولا يلزم فعلية ذلك، بل يكفي كونه في حدّ ذاته كذلك.

وفي مقابله الإنشاء، لأنّه ليس له واقع يطابقه أو لا يطابقه، ولا يحتمل الصدق والكذب.

وهو (أي الخبر) علي قسمين: المتواتر، و خبر الواحد.

الخبر المتواتر وأقسامه

أمّا المتواتر،((2)) فهو: الخبر الّذي أخبر به جماعة كان تواطؤهم علي الكذب ممتنعاً عقلاً أو عادة.((3))

1- الجرجاني، التعريفات، 96.

2- المتواتر: اسم فاعل، مشتقّ من التواتر، أي التتابع، تقول: تواتر المطر، تتابع نزوله. وتواترت الخيل، إذا جاءت يتبع بعضها بعضاً. لسان العرب، ج5، ص275، مادّة «وتر»؛ المعجم الوسيط، ج2، ص1009.

3- قال السرخسي: المتواتر: هو أن ينقله قوم لا يتوهّم اجتماعهم وتواطؤهم علي الكذب، لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم هكذا إلي أن يتّصل برسول الله (صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ). السرخسي، أُصول، ج1، ص282. وعرّفه الخطيب بقوله: هو ما يخبر به القوم الّذين يبلغ عددهم حدّاً يعلم عند مشاهدتهم بمستقرّ العادة أنّ اتّفاق الكذب منهم محال، وأنّ التواطؤ منهم في مقدار الوقت الّذي انتشر الخبر عنهم فيه متعذّر، وأنّ ما أخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس والشبهة في مثله، وأنّ أسباب القهر والغلبة والأُمور الداعية إلي الكذب منتفية عنهم. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص32.

وقد قسّم في لسان أساتيذنا وأساتيذ أساتيذنا إلي الإجماليّ والتفصيليّ.

والمراد بالإجماليّ، هو: إخبار جماعة عن القضايا المتفرّقة ـ الّتي بينها جامعٌ واحدٌ أو لازمُ جميعها مطلبٌ واحدٌ ـ بحيث يمتنع تواطؤهم علي الكذب، ويقطع بصدق واحدٍ منها.

وأمّا التفصيلي، فهو: إخبار جماعة ـ يمتنع تواطؤهم علي الكذب ـ عن مطلبٍ واحدٍ، سواء كان المخبر عنه قول شخص، أو غيره كوجود زيد وطلوع الشمس وغيرهما.

فإن كان المخبر عنه قول أحد، وكان إخبارهم عنه نفس الكلام واللفظ بأن أخبروا كلّهم عن اللفظ الصادر من شخص يسمّي ب ـ : «التواتر اللفظي» كما ربما يقال في قول: «إنّما الأعمالُ بِالنِّيات»،(1) فإنّ نقلة هذا اللفظ عن النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) جماعة يمتنع تواطؤهم علي الكذب.

1- لكنّ الظاهر عدم كونه منه؛ لأنّ سنده ينتهي إلي شخص واحد عن النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) فهو بذلك خبر واحدٍ. هذا، مضافاً إلي أنّه مطعونٌ جدّاً. والأولي بالمثال للمتواتر، أحاديث الثقلين المتواترة، وحديث الولاية، وأحاديث المهديّ، والسفينة، والأمان، وغيرها. [المقرّر دام ظلّه العالي]. والحديث المذكور «إنّما الأعمال بالنيّات» كما أفاد المقرّر المحترم ـ مد ظلّه العالي ـ ليس متواتراً لا لفظاً ولا معنيً. وإنّما تعرفه العامّة من غرائب الحديث ومتفرّداته، إذ هو متفرّد في السند ويستمرّ التفرّد في جميع رواته، حيث انفرد به علقمة بن وقّاص عن عمر؛ وانفرد به عن علقمة، محمد بن إبراهيم التيمي؛ وانفرد به يحيي بن سعيد عن محمد؛ ثم انتشر بعد يحيي بن سعيد، وهو من صغار التابعين المتوفّي سنة 143 أو 144 أو 146هـ. والحديث أخرجه البخاري في أوّل صحيحه، ومسلم في الإمارة (ج6، ص48) من حديث عمر. فالصحيح من المثال ما ذكره المقرّر المحترم ـ دامت بركاته ـ من الأحاديث فهي كلّها متواترة لفظاً ومعنيً عند الرواة ومحدّثي الفريقين. فحديث الثقلين ـ مثلاً ـ قد رواه عن النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) 33 صحابياً و19 تابعياً وأكثر من 300 من علماء ومشاهير وحفظة الحديث لدي أهل السنّة من القرن الثاني حتي القرن الرابع عشر. راجع: مسلم النيسابوري، صحيح، ج4، ص1874، ح36 - 37؛ الترمذي، سنن، ج5 ، ص662، ح 2786 ، 2788 ،3786؛ البيهقي، سنن، ج2، ص148، ج7، ص30؛ ج10، ص114؛ الدارمي، سنن، ج2، ص889، ح 3198؛ أحمد بن حنبل، مسند، ج4، ص30، ح11104، ص36، ح 11131، ص54، ح11211؛ ج7، ص84، ح19332؛ ج8 ، ص138، ح21634، ص154، ح21711، ص118، ح11561؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك، ج3، ص109، 148؛ النسائي، خصائص أمير المؤمنين، ص150، ح79؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج8 ، ص443؛ ابن سعد، الطبقات الكبري، ج2، ص194؛ الطبراني، المعجم الصغير، ج1، ص131- 135؛ الطبراني، المعجم الكبير، ج3، ص65 - 67، ح2678 - 2681 - 2683؛ السيوطي، الدرّ المنثور، ج2، ص60 ؛ المتّقي الهندي، كنز العمّال، ج1، ص172، 185-189، باب الاعتصام بالكتاب والسنة؛ القندوزي، ينابيع المودّة، ج1، ص95-126، 132؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج9، ص163؛ ابن الاثير الجزري، أُسد الغابة، ج3، ص136/2739 و 219/2907؛ الهيتمي، الصواعق المحرقة، ص228؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج7، ص383؛ ابن الأثير، جامع الأُصول، ج9، ص158؛ المرعشي النجفي، شرح إحقاق الحقّ، ج9، ص309 - 375؛ الصدوق، الخصال، ص65/97، 457-460/2؛ الطوسي، الأمالي، ص255 ، 548؛ الصدوق، كمال الدين، ص234 - 241؛ الصدوق، معاني الأخبار، ص90؛ المفيد، الأمالي، ص135؛ الصدوق، الأمالي، ص500، ح15؛ الخزّاز القمّي، كفاية الأثر، ص92، 128، 137، 163. ومن الأحاديث المتواترة لفظاً ومعنيً عند العامّة حديث الحوض، عن النبي(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) قال: «ليردنّ عليّ ناس من أصحابي الحوض حتي إذا عرفتهم

اختلجوا دوني، فأقول: أصحابي، فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك». رواه خمسون من الصحابة فيهم أبو بكر وعمر وأبو سعيد الخدري وأنس وابن عمر وابن مسعود وجابر بن عبد الله وأبو هريرة وغيرهم. وقد جمعها الحافظ أبو بكر البيهقي في كتابه «البعث والنشور» بأسانيدها وطرقها.

وإن كان إخبارهم عمّا أفاده بالكلام، وكان غرضهم من الإخبار الإخبار عن معني اللفظ والكلام يسمّي ب_ «التواتر المعنوي».((1))

وكيف كان، فلا إشكال في حجّية الخبر المتواتر لحصول القطع بصدوره، ولا اعتناء

1- هـذا وما أخـذته في أوائل أمري من والـدي المحقّق العلّامـة الفقيـد _ شـكر الله مساعيه الجميلة في إعلاء كلمة الإسـلام، والذبّ عن الـدين، ودفع المبـدعين والمبطلين _ في تقسـيم المتواتر هكـذا: المتواتر الإجمـالي هو: المتواتر المعلوم وجوده بالإجمال بين أخبار باب واحد من الأخبار. والتفصيلي: ما علم بالتفصيل وبخصوصه. والمتواتر المعنوي هو: القدر المشترك والجامع بين أخبار كثيرة يحصل العلم منها به، كالأخبار الدالّة علي شجاعة أمير المؤمنين، وجود حاتم. واللفظي: ما يدلّ علي لفظ معين وهو: أخبار يحصل العلم بسبب تواترها بصدور لفظ كتواتر قوله(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه». فالتواتر الإجمالي والتفصيلي يشملان ما كان المخبر عنه قول الشخص أو فعله، والمعنوي يشمل الفعل دون القول، كما أنّ اللفظي يشمل اللفظ دون الفعل. [منه دام ظلّه العالي].

بعدم حصوله لبعض غير المستقيمين في الاستعداد والسليقة،((1)) ومن وقع في ظلمة الشكّ والوسوسة وصار من السوفسطائية.((2))

خبر الواحد وأقسامه

وأمّا خبر الواحد، فهو: ما ليس بمتواتر.

وقد قسّموه إلي تقسيمات عديدة:

منها: تقسيمه إلي المستفيض، وهو: الخبر الّذي كان رواته أكثر من ثلاثة أو ثلاثة وأكثر، وغير المستفيض.

ومنها: تقسيمه إلي المحفوف بالقرائن القطعية، وغيره.

ولا ريب في أنّ خبر الواحد غير المحفوف بالقرائن القطعية غير مفيد للقطع وإن كان المنقول عن بعض من العامّة كأحمد بن حنبل إفادة كلّ خبرٍ للقطع؛((3)) ونقل أيضاً

1- زعم إبراهيم النظّام المعتزلي، أنّه لا حجّة في الخبر المتواتر، وأجاز وقوعه كذباً. راجع: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 241؛ ابن المرتضي، طبقات المعتزلة، ص49؛ البغدادي، أُصول الدين، ص11، 20.

2- قال الغزالي، أما إثبات كون المتواتر مفيداً للعلم فهو ظاهر، خلافاً للسُّمُنية حيث حصروا العلوم في الحواسّ، وأنكروا هذا. وحصرهم باطل. الغزالي، المستصفي، ج1، ص251. راجع أيضاً: الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج1، ص69. والسُّمُنية، فرقة ضالّة منسوبة إلي سومان بلد بالهند، كان يعبد أهله صنماً، كسره السلطان محمود بن سبكتكين. يقولون بتناسخ الأرواح، ولا يجوّزون علي الله بعث الرسل، ويقولون بقدم العالم، ولا يؤمنون إلّا بما يثبت بالحواسّ الخمس، ولهم مناقشات مع علماء الإسلام حول نظرية المعرفة. كذا في الفرق بين الفرق (البغدادي، ص241)؛ الفرق الإسلامية للبشبيشي (ص86) ؛ الفهرست (ابن النديم، ص408)؛ تحقيق ما للهند (البيروني، ص19).

3- نسب كثير من علماء العامّة إلي أحمد بن حنبل، أنّه يذهب إلي أنّ أحاديث الآحاد تفيد العلم، منهم الإسفراييني، وابن حزم، وابن تيمية، وابن القيّم، والسبكي، والشوكاني. ونقل ابن حزم وابن القيّم وابن تيمية وغيرهم أنّ الفقيه المالكي ابن خويز منداد ذكر في كتابه «أُصول الفقه» أنّ مالكاً صرّح بأنّه يري أنّ أحاديث الآحاد تفيد العلم. وهذا قول داود الظاهري أيضاً. راجع: آل تيميّه، المسودّة في أُصول الفقه، ص242؛ ابن قيم الجوزي، الصواعق المرسلة، ج2، ص274 و 27؛ الآمدي، الاحكام في أُصول الأحكام، ج1، ص107.

عن بعض الأخباريين إفادة الأخبار المنقولة في الكافي القطع، وعن بعضهم ما في الكافي والفقيه، وعن بعضهم ما فيهما وفي التهذيب والاستبصار، وعن بعضهم الآخر إفادة كلّ خبر للقطع سواء كان من الأخبار المدوّنة في الكتب الأربعة أو غيرها. وهذا الادّعاء أيضاً ـ كادّعاء عدم إفادة المتواتر القطع ـ لا يصدر إلّا عمّن ليس له سليقةٌ مستقيمةٌ، ويحصل له القطع من غير تحقّق موجبه.

وأمّا حجّية الخبر غير المحفوف بالقرائن القطعية، فلا ريب فيها في الجملة.

والمشهور بين العامّة في تمام الأعصار ـ قولاً وعملاً ـ حجّية خبر الواحد،((1)) كما يظهر ذلك عند المراجعة إلي كتبهم الفقهية مثل: موطّأ مالك وغيره، حتي أنّهم ربما اتّفقوا علي فتوي مع كون مستندها منحصراً بخبر الواحد مثل: مسألة منجّزات المريض، فإنّهم اتّفقوا علي أنّها من الثلث لا الأصل لرواية واحدة رووها عن عمران بن حصين عن النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ)،((2)) وكثيراً ما يعتذرون عمّن أفتي في مسألة علي خلاف رواية بعدم وصولها إليه، كما اعتذر محمد بن الحسن الشيباني ـ أحد تلامذة أبي حنيفة ـ عن كون فتوي أُستاذه في خيار المجلس علي خلاف الخبر المرويّ عن النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) وهو: «البيّعان بالخيار ما لم يفترقا، فإذا افترقا وجب البيع»،((3)) بعد ما رواه الشافعي بسنده المتّصل إلي النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) بأنّ أبا حنيفة لو وصل إليه هذا الخبر لعدل عن هذه الفتوي.

1- قال الغزالي: «تواتر واشتهر من عمل الصحابة والعلماء من العمل بخبر الواحد في وقائع شتّي لا تنحصر...». المستصفي، ج1، ص276.

2- انظر منتقي الأخبار مع نيل الأوطار، ج6 ، ص48.

3- أخرجه أحمد في المسند (ج2، ص183)؛ وأبو داود في السنن (ج3، ص736)، كتاب البيوع، باب في خيار المتبايعين، ح 3456)؛ والترمذي في السنن (ج3، ص541)، كتاب البيوع، باب البيّعان بالخيار ما لم يفترقا، ح 1247) وغيرهم. وانظر فتوي أبي حنيفة في شرح معاني الآثار (الطحاوي، ج4، ص12 ـ 17)؛ وشرح فتح القدير (ابن الهمام السيواسي، ج6 ، ص257 ـ 259)؛ وغيرهما.

وكيف كان، فالمسألة بينهم من المسلّمات، لأنّهم لم ينقلوا الخلاف فيها بل نقلوا اتّفاق جميع الأصحاب علي العمل بخبر الواحد.

نعم، نقل الشافعي: أنّ قائلاً طالبه بالدليل علي حجّية الخبر، ونقلوا عن بعض متكلّميهم وعن الخوارج القول بعدم الحجّية، ونسبوه أيضاً إلي الإمامية،((1)) هذا.

والظاهر: أنّ أصحاب رسول الله التابعين كانوا متّفقين علي العمل بخبر الواحد، ولم ينقل منهم خلاف إلّا في بعض الموارد عن أبي بكر وعمر.((2))

وأمّا الإمامية، فالمشهور بين متكلّميهم نفي الحجّية،((3)) ولذا كثيراً ما يجيبون عن الاستدلال بالأخبار غير المتواترة بأنّها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً. وأمّا المحدّثون والفقهاء منهم وهم معظمهم، وأصحاب الأئمّة صلوات الله عليهم فيعملون بالخبر وإن لم يكن متواتراً.((4))

ولا ريب في تحقّق الشهرة بين جميع أصحابنا في جميع الأعصار علي حجّية خبر الواحد.

1- انظر: الفخر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص41؛ النووي، شرح صحيح مسلم، ج1، ص131؛ آل تيميّة، المسوّدة في أُصول الفقه، ص238.

2- بل المشهور والمسلّم عنهما أنّهما كانا يمنعان عن رواية سنّة الرسول(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ)، فراجع كتاب: أضواء علي السنة المحمدية؛ وكتابنا: أمان الأُمّة من الضلال والاختلاف؛ وغيرهما. [منه دام ظله العالي]. روي عن أبي بكر أنّه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجَدّة حتي شهد معه محمد بن مسلمة. أبو داود السجستاني، سنن، ج2، ص16، باب 5؛ الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج1، ص119. وروي عن عمر أنّه لم يقبل خبر أبي موسي الأشعري في الاستئذان حتي شهد معه أبو سعيد الخدري. رواه البخاري في كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثا، ومسلم، والترمذي، وابن ماجة، وأبو داود. انظر أيضاً: الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج1، ص119.

3- راجع: الشريف المرتضي، الذريعة إلي أُصول الشريعة، ج2، ص529 ؛ ابن زهرة الحلبي، غنية النزوع، ص28؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر، ج1، ص50.

4- راجع: الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج1، ص100؛ العلّامة الحلّي، مبادئ الوصول إلي علم الأُصول، ص205 - 207؛ العاملي، معالم الدين، ص188؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص271.

وأمّا الإجماع الّذي ادّعاه السيّد،((1)) فسيأتي ما ينبغي أن يقال فيه،((2)) فإنّه لا يخلو من الغموض. مع أنّ الشيخ ادّعي الإجماع علي حجّية الخبر، فإنّ الشيخرحمه الله تتلمذ عند السيدرحمه الله من سنة 413 إلي 436، ومع ذلك ادّعي الإجماع علي حجّية الخبر في مقابل الإجماع الّذي ادّعاه أُستاذه السيّدرحمه الله وأنّ العمل بخبر الواحد كالعمل بالقياس في قيام الضرورة علي بطلانه.

ولا يصحّ رفع التنافي بما زعمه بعض الأعلام من المعاصرين، حيث قسّم الخبر إلي الموثوق الصدور وإلي غيره، وأنّ الإجماع المدّعي علي حجّية الخبر قائم علي حجّية الخبر الموثوق الصدور، والإجماع المدّعي علي عدم حجّيته قائم علي عدم حجّية الخبر غير الموثوق بالصدور؛((3)) لعدم المجال لحمل الإجماع المدّعي علي عدم الحجّية علي ما حمله.

أدلّة المنكرين لحجّية خبر الواحد ونقدها

وكيف كان، فقد استدلّوا علي عدم حجّية الخبر:

أوّلاً: بالآيات الناهية عن اتّباع غير العلم،((4)) كقوله: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...)((5)) الآية، وقوله تعالي: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً)،((6)) وغيرهما.

1- الشريف المرتضي، رسائل، ج3، ص309؛ ج1، ص24.

2- يأتي في الصفحة 168 وما يليها.

3- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص290، نقله عن بعض المتأخّرين وردّ عليه. وأوّله الشيخ(قدس سره) أيضاً بأنّ معقد الإجماع، الأخبار الّتي يرويها المخالفون.

4- قال في الكفاية (الخراساني، ج2، ص79): «فالمحكي عن السيّد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس عدم حجّية الخبر، واستدلّ لهم بالآيات الناهية عن اتّباع غير العلم...». راجع أيضاً: الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 288.

5- الإسراء، 36.

6- يونس، 36.

وفيه: أنّ اتّباع الخبر ليس اتّباع غير العلم، بل هو اتّباع العلم، لأنّا نتّبع الخبر بعد قيام الدليل القطعيّ علي حجّيته ووجوب اتّباعه، لا بدونه. نعم، لو لم يقم دليل علي حجّيته يكون اتّباعه عملاً بالظنّ وغير العلم، وأمّا معه فيكون اتّباعه اتّباع العلم، وتكون النسبة بين ما يدلّ علي حجّية الخبر وهذه الآيات نسبة الورود.

والحاصل: أنّه لا فائدة للاستدلال بهذه الآيات؛ فإنّه لا يخلو إمّا أن لا تقوم حجّة علي اعتبار الخبر، فلا حاجة إلي هذا الاستدلال، فإنّ الشكّ في الحجّية يغنينا عن الاستدلال علي عدم جواز العمل، وإمّا أن يقوم الدليل علي حجّيته كما يدّعيه القائل باعتبار خبر الواحد، فليس إذن اتّباعه اتّباع غير العلم.

فإن قلت: ما يدلّ علي جواز اتّباع الخبر يكون مخصِّصاً للآيات الناهية لا وارداً عليها، فإنّ الأدلّة الدالّة علي جواز العمل بالخبر إنّما تقتضي جواز اتّباع الظنّ وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف.((1))

قلت: إذا كان موضوع الدليل ـ الّذي توهم كونه مخصِّصاً للعام ـ خارجاً عن موضوع دليل العامّ قبل ورود هذا الدليل كما يكون بعد وروده خارجاً، كقوله: «لا تكرم زيداً» و«أكرم العلماء» إذا لم يكن زيد من العلماء تكون النسبة بين الدليلين التخصّص، ومعني ذلك في الحقيقة عدم وجود ارتباط بينهما، بل عدم تحقّق نسبة بينهما، وأنّ كلّ واحدٍ منهما غير الآخر وغير مرتبطٍ به. وهذا، بخلاف التخصيص، كقوله: «لا تكرم زيداً العالم»، فإنّه يدلّ علي عدم وجود الحكم الثابت لهذا الفرد بمقتضي «أكرم العلماء».

وأمّا في الورود فليس الفرد الخارج بسبب الدليل الوارد خارجاً عن موضوع العامّ

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص69 .

قبل وروده، بل إنّما يخرج بسبب ورود هذا الدليل عن موضوعه، لا خروجاً تعبّدياً بل خروجاً تكوينياً، كما إذا دلّ الدليل علي وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإنّ مقتضـي دلالة الدليل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال عن شـمول قوله(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) «مَا لَا يَعلَمُونَ» تكويناً وكون التكليف به مقطوعاً، مع أنّه لولا هذا الدليل يكون واقعاً تحت عموم قوله: «مَا لَا يَعلَمُونَ» وكان مرفوعاً.

نعم، لا مانع من القول بكون الورود أيضاً قسـماً من التخصـيص، فيقال: إنّه علي قسمين، فتارة: يكون موضوع دليل خارجاً عن تحت الآخر قبل وروده كما يكون خارجاً بعـده. وتارة: لا يكون خارجاً قبله بل يكون بحيث لو لـم يرد هذا الدليل يبقي مندرجاً فيه، ولكن بعد ورود هذا الدليل خرج من موضوع الدليل الآخر تكويناً.

فعلي هـذا، نقول جواباً عن الإشـكال: إنّ العمل بخبر الواحد وإن كان في نفسه اتّباع غير العلم ومتابعة الظنّ الّذي لا يغني من الحقّ شـيئاً، وداخلاً تحت موضوع الأدلّـة الدالّـة علي حرمة اتّباع غير العلم، وتكون أدلّة الاعتبار الدالّة علي جواز اتّباع مفاده مع كونه غير موجب للعلم بالحكم الشـرعيّ الواقعي مخصِّصة للأدلّة المانعة، إلّا أنّ أصل الأدلّة الدالّة علي حجّية الأمارة ووجوب اتّباعها يكون وارداً علي هذه الأدلّة المانعـة عن اتّباع الظنّ، لحصول القطع بالحكم الشـرعي الظاهري وهو وجوب اتّباع الأمارة بعـد قيام الدليل القطعي علي حجّيتها، فيصـير العمل بالخبر بهـذا الـدليل الدالّ علي هذا الحكم الظاهريّ خارجاً عن تحت موضوع دليل عدم الجواز تكويناً لعدم كون هذا العمل عملاً بغير العلم.

وثانيـاً: بالأخبـار، مثـل: مـا يـدلّ علي طرح الخبر المخـالف للكتـاب، أو الخبر الّـذي لـم يكن موافقـاً له، أو عـدم صـدور ما كان كـذلك عنهم(عليهم السلام).((1))

1- تقدّم تخريج هذه الأخبار في المجلّد الأوّل.

وفيه: أنّ الظاهر من هـذه الطائفـة أنّها صـدرت لردّ الأخبار المجعولة المناقضة للكتاب والأحاديث المكذوبة الّتي دسّوها في الروايات كثير من أرباب الآراء الفاسـدة والمقاصـد الباطلـة وجماعـة من المنتحلين إلي التشـيّع، لأن يفرّقوا بين الشـيعة ويميلوا الناس عن أئمّتهم لإبطال أمرهم وتحقير كلمتهم بين الناس وإطفاء نورهم (وَ يَأْبَي اللهُ إلّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ).((1)) فهذه الأخبار إنّما صدرت في مقابل هؤلاء، وما يكذبون عليهم(عليهم السلام).

كما أنّ الظاهر أنّ جلّ هـذه الروايات المجعولـة راجعة إلي أُصول الدين وما ينافي التوحيد الإسـلامي وسائر مبانيه المحكمة المسـلّمة عند الكـل. وأنّ مثـل قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «لا يصـدق علينا إلّا ما يوافق كتاب الله وسـنّة نبيّه(صَـلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ)»((2)) راجـع إلي الردع عن الأخذ بهذه الروايات.

ومثل: ما ورد عنهم من الأخبار في علاج الخبرين المتعارضين ووجوب الأخذ بما كان موافقاً للكتاب وطرح المخالف.((3))

وأنت خبير بأنّه لا ربط لهذه الأخبار بمحلّ الكلام، بل تدلّ علي حجّية الخبر في الجملة.

ومثل ما يدلّ علي طرح الخبر الّذي لم يوجد له شاهد أو شاهدان من الكتاب.((4))

وفيه: أنّ فساد الاستدلال بهذه الأخبار ـ مع كونها أخبار آحاد بل ربما لا تتجاوز عن اثنين ـ لإثبات عدم حجّية الخبر أوضح من أن يخفي.

اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّا إمّا أن نقول بحجية الخبر أم لا، فعلي الثاني لا كلام بيننا؛ وأمّا

1- التوبة، 32.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج27، ص123، ب 9، ح 47.

3- الكليني، الكـافي، ج1، ص69، ح 3 و 4 باب الأخذ بالسـنّة وشواهد الكتاب؛ الحرّ العاملي، وسائل الشـيعة، أبواب صـفات القاضي، ج27، ص109-111، ب 9، ح 10 و 12 و 14 وغيرها.

4- الكليني، الكافي، ج1، ص69، ح2، باب الأخذ بالسـنّة وشواهد الكتاب؛ ج 2، ص222، ح 4، باب الكتمان؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج27، ص110، 112، ب 9، ح 11 و 18.

علي الأوّل فتكون هذه الأخبار نافية لحجّية الخبر فتقع المعارضة بينهما، فلا يبقي ما يدلّ علي الحجّية.

وفيه: أنّ بعد قيام الدليل القطعي علي حجّية الخبر ـ كما سيأتي إن شاء الله تعالي((1)) ـ لا مجال لمعارضة هذه الأخبار معه.

وثالثاً: بالإجماع، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالي.((2))

وحاصل الكلام: أنّ إثبات عدم حجّية الخبر مع عدم قيام دليل قطعي عليها غير محتاج إلي إقامة البرهان، لكونه موافقاً للأصل؛ ومع قيام الدليل القطعي فلا مجال إلّا للأخذ به.

فعلي هذا، ينبغي لنا طيّ المقال وصرف عنان الكلام إلي بيان ما أفادوا لإثبات حجّية الخبر.

أدلة حجّية خبر الواحد

استدلّوا لإثبات حجّية الخبر بالأدلّة الأربعة، فنبدأ في بيانها، وعلي الله التوكّل وبه الاعتصام:

أمّا الكتاب

آية النبأ

إعلم: أنّه استدلّ لحجّية خبر الواحد بآيات من الكتاب الكريم، منها قوله

1- آنفاً تحت عنوان «أدلّة حجّية الخبر».

2- يأتي في الصفحة 168 وما يليها.

تعالي في سورة الحجرات: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنبإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَي مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ).((1))

وقد أُفيد في مقام الاستدلال بهذه الآية بأنّه قد علّق وجوب التبيّن علي مجيء الفاسق بالخبر، فينتفي عند انتفائه. فإذا انتفي وجوب التبيّن والاستيضاح عند مجيء غير الفاسق به فإمّا أن يجب القبول وهو المطلوب، وإمّا أن يجب الردّ وهو فاسد للزوم كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق.((2))

ولكن لا يخفي عليك: أنّه ليس التبيّن وطلب الوضوح والتثبّت في خبر الفاسق واجباً نفسيّاً بالأصالة، ولا يفهم من الآية كونه واجباً نفسيّاً رأساً، لعدم كون الآية في مقام بيان وجوب هذا التثبّت وكونه كسائر الواجبات الشرعية، بل الظاهر أنّ الآية مسوقة لبيان حرمة العمل بالخبر الّذي جاء به الفاسق قبل التثبّت وهذا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في أنّ الاستدلال بهذه الآية هل يكون مبنيّاً علي مفهوم الشرط أو الوصف؟ ويظهر من الكفاية أنّ الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط، فيكون الموضوع لحرمة العمل هو النبأ الّذي جيء به إذا كان الجائي به فاسقاً، فبانتفاء هذا القيد ينتفي الحكم.((3))

وفيه: أنّ الظاهر أنّ القضية المستفادة من الآية مسوقة لبيان تحقّق الموضوع مثل: «إن رزقت ولداً فاختنه»، ولا يؤخذ الموضوع فيه _ خارجاً _ مفروض الوجود حتي يكون انتفاء الشرط مستلزماً لانتفاء الجزاء، فليست الآية من قبيل قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «الماء إذَا

1- الحجرات، 6.

2- هكذا ذكره كثير من الأُصوليّين، كما في قوانين الأُصول (القمّي، ج1، ص433).

3- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص83؛ الخراساني، فوائد الأُصول، ج3، ص169؛ العراقي، نهاية الأفكار، القسم الأوّل من الجزء الثالث، ص111 - 112.

كانَ قدر كرّ لم ينجّسه شيء»، فإنّ موضوعه وهو «الماء» محقّق الوجود في الخارج، فبانتفاء الشـرط ينتفي حكمه. أمّا شرط وجوب الختان ـ أعني رزق الولد ـ لو انتفي فلا ينبغي أن يقال بانتفاء حكمه، لعدم وجود أصل موضوعه في البين.

والآيـة أيضاً تكون في مقام إفادة أنّ مجيء الفاسق بالنبأ لو تحقّق يحرم العمل به قبل التثبّت، لا أنّ النبأ إذا كان الجائي به فاسـقاً يحرم العمل به، فلا ينبغي الالتفات إلي الاستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط ولو فرضنا لها مفهوماً، ولا يكون إلّا من السالبة بانتفاء الموضوع.

وإن شـئت مزيد توضـيح لذلك نقول: إنّ القضـيّة الشـرطية مسوقة لبيان تحقّق الموضوع إذا كان وجود الجزاء ـ المذكور فيها ـ متوقّفاً علي وجود الشـرط مثل: «إن ركب الأمير فخـذ ركابه»، فإنّ وجوب أخـذ الركاب لا يتحقّق إلّا إذا ركب الأمير، ومع عدم الركوب لا يمكن تحقّق الجزاء؛ وهـذا بخلاف «إن جاءك زيد فأكرمه»، فإنّ وجوب إكرام زيد لا يتوقّف علي المجيء بل هو ممكن مع عدم مجيئه، فالقضـيّة الأُولي لا تكون مسوقة لإفادة المفهوم بل لبيان تحقّق الموضوع، بخلاف القضيّة الثانية.

ومـا يسـتفاد من الآيـة هو كونها مسوقـة لبيان تحقّق الموضوع، فإنّ الجزاء معلّق فيها علي مجيء الفاسق بالخبر، فيكون وجوب التبيّن متوقّفاً علي مجيء الفـاسق بـالخبر، أمّـا مع عـدم مجيئه بـالخبر فلاـ يمكن تحقّق التبيّن. ومجرّد ذكر الشـرط في حيّز الشـرط لاـ يوجب كون القضيّة ذات مفهوم.

فعلي هذا، لا يتمّ الاستدلال بمفهوم الشرط، لعدم كون القضيّة مسوقة لإفادة المفهوم.

نعم، لو كان الموضوع في القضيّة الشرطية المستفادة من الآية نفس النبأ، وعلّق الجزاء علي الشرط، كما لو قيل في جواب من سأل عن حكم النبـأ: «إذا جـاء به الفـاسق فتبيّن» يتمّ الاسـتدلال بـالمفهوم. وأمّـا في مثل الآيـة الّتي ظاهرها أنّها مسوقـة لبيان تحقّق الموضوع فليس أخذ المفهوم في محلّه.

والحاصل: أنّ القول بالمفهوم من جهة الجملة الشـرطية هنا لا يتمّ إلّا بالتمحّل والتكلّف.

وهكـذا من جهة الوصف: فإنّ القضـيّة الوصـفيّة ليست ذات مفهوم عند المتأخّرين، خصوصاً إذا كان الوصف المذكور فيها غير معتمد علي الموصوف. هذا كلّه بناءً علي مسـلك المتأخّرين، وكون المفهوم قسـماً من المدلول بالدلالة الالتزامية، كما أفادوا وقالوا بأنّ حجّيته ـ لو ثبت أصـله ـ غنيّـة عن البيـان، وصـاروا في مقام إثبات أصل المفهوم من طريق ظهور ذكر العلّـة في انحصارها، وجعلوا النزاع في باب المفاهيم صغروياً.

وأمّا بناءً علي ما حقّقناه في مبحث المفاهيم ـ تبعاً لقدماء الأُصوليين ـ من عدم كون المفهوم من سـنخ المنطوق أصـلاً، بل هو مستفاد من إتيان المتكلّم بقيـد زائد في كلامه لكونه فعلاً اختيارياً يفعله الحكيم لغاية وفائدة، وغايته الظاهرة في الكلام إفادة معني القيد الزائد الّذي أتي به في كلامه، فيستفاد من هذا القيد دخالته في الحكم صوناً لفعل الحكيم عن اللغوية، ولا يفيد ذلك أكثر من دخالة القيد وأنّ المقيّد بما هو هو لا يكون موضوعاً للحكم، فلا مانع من ضمّ قيـد آخر إليه وقيامه مقامه، كما أفاده السـيّد(قدس سـره). ولا فرق في ذلك بين ما كان القيد الزائـد المـأتيّ به في الكلاـم من أدوات الشـرط أو الوصف أو الغايـة؛ لأـنّ كلّها في ما ذكر علي وزان واحـد، ولـذا تري القـدماء في مقام الاستدلال بالآية المذكورة لم يفرّقوا بين مفهوم الوصف والشرط، وإنّما أفادوا بأنّ اشتمال الكلام علي القيد الزائد مفيد لدخله في الحكم.

فعلي هذا، لا مانع من القول بالمفهوم من جهة اشـتمال الآية علي قيدٍ زائد وهو الوصف المذكور فيه؛ فإنّ ذكره يدلّ علي دخالته في الحكم، فإنّ النبأ لو كان تامّاً في الموضوعيـة لكان الإتيان بقيد «كون الجائي به فاسـقاً» لغواً، فيسـتفاد من الإتيان بهذا القيد دخل صـفة فسق الجائي بالنبأ في موضوع وجوب التبيّن، وأنّه ليس بنفسه ـ ومجرّداً ـ مَركباً لحكم الشارع بوجوب التبيّن.

ولا ـ يأتي هـذا التقريب في الشـرط، لما قـد ذكرنا من أنّه إذا كان الجزاء متوقّفاً علي وجود الشـرط لا يمكن أخـذ المفهوم ولا تكون القضـيّة مسوقة لإفادة المفهوم، بل القضيّة إذا كان كذلك تكون مسوقة لبيان تحقّق الموضوع.

والحاصل: أنّ الوصف المأتيّ به في الآية يدلّ علي دخله في الحكم، وعليه يتّجه القول باسـتفادة المفهوم من الآية. هذا تمام الكلام في بيان ما يمكن أن يقال في مقام الاستدلال بمفهوم آية النبأ، والله تعالي أعلم.

نقد الاستدلال بآية النبأ

وقد أوردوا علي استفادة المفهوم والاستدلال به بوجوه نذكر بعضاً منها.

أحدها: ما عن بعض المتقدّمين كالشـيخ(قدس سـره) في العدّة((1)) وغيره،((2)) وهو: أنّ الإتيان بالوصف وكلّ قيـدٍ زائـدٍ إنّما يـدلّ علي المفهوم ودخـل القيـد في الحكم إذا لم تكن في البين قرينـة علي خلاـف ذلك، كأن تكون للقيـد المأتيّ به فائـدة ظاهرة عرفاً غير دخله في الحكم، مع أنّها موجودة في ما نحن فيه وهي عبارة عن: التعليل المذكور في ذيل الآية، فإنّه يدلّ علي أنّ ما هو العلّة لوجوب التبيّن ليس إلّا عدم إصابة القوم في الجهالة والوقوع في الندامة، وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق.

هذا مضافاً إلي إمكان أن يكون ذكر ذلك القيد لإظهار فسق الوليد؛((3)) فإنّ مورد

1- الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج1، ص111.

2- الشريف المرتضي، الذريعة إلي أُصول الشريعة، ج2، ص535 - 536 .

3- هو الوليـد بن عقبة بن أبي معيط الأُموي، أُمّه أروي بنت كريز بن ربيعة أُمّ عثمان بن عفّان، ولّاه عثمان الكوفة، وعزله بسـعيد بن العاص، توفّي بالرقّة ودفن بالتليـح. انظر: ابن الأثير الجزري، أُسـد الغابـة، ج5 ، ص90-92. وبنو المصـطلق: هم فخـذ من قبيلـة خزرج العربية الشهيرة.

نزول الآية كان إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، وذكر الوصف إنّما يكون لأجل التنبيه علي فسق هذا الفاسق.((1))

ثانيهـا: أنّ من المعلوم كون المعلول تابعـاً لعلّته في العموم والخصوص، فالعلّـة كمـا تخصّـص مورد المعلول تكون معمّمـة له أيضـاً، فإنّ التعليل المذكور في قولنا مثلاً: «لا تأكل الرّمان لأنّه حامض» كما يخصّـص الحكم بالأفراد الحامضة من الرمّان، يكون معمّماً له بالنسـبة إلي غير الرّمان ممّا يكون متّصفاً بالحموضة.

فعلي هـذا، لاـ يصـحّ التمسّك بالمفهوم مع وجود التعليل المـذكور في ذيل الآيـة، فإنّ حرمـة العمل بقول الفاسق بـدون التبيّن قـد علّلت بمقتضي هذا التعليل بكونه معرضاً لإصابة القوم بالجهالة الموجبة لحصول الندامة، وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق وإن كانت معرضية خبر الفاسق لـذلك آكـد من جهـة أنّ احتمال الخلاف في نبأ الفاسق يكون لأجل احتمال تعمّـده الكذب ولأجل خطأه واشـتباهه، وفي نبأ العادل لأجل احتمال اشتباهه دون تعمّده، ولو سلّم ذلك فلا مجال لإنكار ضعف احتماله.

وأُجيب عن هذا الإشكال بكون النسبة بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص المطلق فيجب أن يحمل العامّ علي الخاصّ.

وفيه: أنّ حمـل العـامّ علي الخـاصّ إنّمـا يكون لأجـل نصوصـية الخـاصّ وظهور العـامّ في مورد الخاصّ فيحمل العامّ علي الخاصّ حملاً للظاهر علي النص، وليس ظهور الجملـة في المفهوم أقوي من ظهور العامّ حتي يحمل العامّ عليه. هذا مضافاً إلي أنّ التعليل المذكور مانع عن انعقاد ظهور الجملة في المفهوم حتي يقال بتعارضهما وحمل إحداهما علي الآخر.

1- قـال ابن حجر: «لاـ خلاـف بين أهـل العلم بالتأويل أنّ قوله عزّ وجلّ: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ...) نزلت في الوليـد». ابن حجر العسـقلاني، تهذيب التهذيب، ج11، ص125. راجع أيضاً: البصـري، المعتمد في أُصول الفقه، ج2، ص117؛ الطبري، تفسير، ج26، ص78 _ 79؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج6 ، ص321.

وقد يجاب عنه: بأنّ الجهالة المذكورة ليس معناها عدم العلم حتي يكون مشتركاً بين العمل بخبر العادل والفاسق، بل المراد منها هو السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره عن العقلاء، وهذا غير موجود في العمل بخبر العادل.((1))

وفيه أوّلاً: أنّ هذا خلاف الظاهر من لفظ الجهالة.

وثانياً: لو سلّمنا احتمال هذا اللفظ لهذا المعني يصير التعليل مجملاً، ومعه لا يمكن التمسّك بالمفهوم لوجود ما يصلح للقرينية علي إرادة الخلاف. ولا يرفع هذا الإشكال وجود القدر المتيقّن؛ لأنّ إجمال التعليل مانعٌ عن انعقاد ظهورٍ للمعلّل.

وربما يجاب عن هذا الإشكال بأنّ وزان ذيل الآية ووزان سائر الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واتّباع الظنّ واحدٌ، ولكن يخصّص هذا العموم بظهور الجملة في المفهوم.((2))

وقد أُجيب أيضاً عن الإشكال المذكور بأنّ العلّة الموجبة لوجوب التبين وإن كانت إصابة القوم بجهالة ومعرضية خبر الفاسق لإصابة القوم بها، ولكن ليست هذه بنفسها علة لوجوب التبين بل بملاك حصول الندامة علي الأخذ بقول الفاسق والعمل علي طبقه، والظاهر أنّ الندامة المذكورة هي الندامة الأُخروية الحاصلة من رؤية العذاب وحين المحاسبة، كما قال الله تعالي: (وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَـمَّا رَأَوُا العَذَابَ)((3)) لا الندامة الدنيوية، وحيث إنّ ملاك الندامة الأُخروية غير معلوم لنا ولا يعلم إلّا من قبل الشارع يصير التعليل مجملاً ولا يمكن استفادة عمومه لخبر غير الفاسق، فلا مانع من استفادة

1- راجع: الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص86 ؛ الخراساني، فوائد الأُصول، ج3، ص172.
2- لا يخفي عليك ما في هذا الجواب أيضاً ممّا أورده السيّد الأُستاذ دام ظلّه وعلاه علي الجواب الأوّل، فإنّ هذا الجواب أيضاً راجع إليه، فالجواب الجواب والإيراد عليه الإيراد. وليس حاضراً في ذهني خصوص ما أورده علي هذا الجواب. [منه دام ظلّه العالي] .
3- سبأ، 33.

المفهوم لانعقاد ظهوره، فالتعليل يكون شبيهاً بالإيعادات المذكورة في بعض الآيات بعد بيان الأحكام ليكون مؤكّداً في البعث والزجر.

وفيه أوّلاً: أنّا لا نسلّم أن يكون المراد بالندامة الندامة الأُخروية، بل المراد بها الندامة الدنيوية.

وثانياً: أنّه وإن كانت سببية الأفعال للعذاب والعقاب وحصول الندامة في الآخرة علي الأعمال لا تعلم إلّا من قبل الشارع وبيانه، إلّا أنّه قد بيّن في الآية الشريفة كون إصابة القوم بجهالة علّة لحصول الندامة وهي مشتركة بين خبر العادل والفاسق، كما لا يخفي.

وقد أجاب بعضٌ من أعاظم المعاصرين عن التعارض المذكور بين التعليل وظهور الجملة في المفهوم بحكومة المفهوم علي التعليل؛ لأنّ المفهوم يدلّ علي إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وكون الأخذ به أخذاً بالعلم تشريعاً وجعله محرزاً للواقع وكاشفاً عنه، فلا يشمله عموم التعليل، لا لأجل تخصيصه بالمفهوم بل لحكومة المفهوم عليه وكونه كالمفسّر له. فأقصي ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضي أن يكون خبر العدل علماً في عالم التشريع وموجباً لتضييق موضوع عموم التعليل وإخراج خبر العادل عنه موضوعاً بجعله محرزاً للواقع وحجةً، فلا تعارض بينهما، لأنّ المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوي منه. ((1))

وفيه أوّلاً: أنّ اتّصال التعليل بصدر الآية مانعٌ عن ظهوره في المفهوم، ودليل علي أنّ الإتيان بالقيد الزائد إنّما يكون لأجل إفادة نكتةٍ أُخري.

وثانياً: سلّمنا أنّه مقيّدٌ للمفهوم وأنّ خبر العادل لا يجب فيه التبيّن، ولكن ليس للمفهوم لسانٌ حتي يقال بكونه كالمفسّر لدليلٍ آخر وناظراً إليه وحاكماً عليه، هذا.

1- النائيني، فوائد الأُصول، ج3، ص172 - 173.

ويمكن أن يقال: إنّ الإتيان في الكلام بقيدٍ زائدٍ يدلّ علي دخله في الحكم مع ذكر التعليل الشامل لهذا القيد وغيره لا يكون عند العرف خالياً عن التهافت والمناقضة، فلو كان الكلام صادراً من المتكلّم الحكيم يوجّهونه علي نحو يصير خارجاً عن التهافت واللغوية. وفي المقام يمكن أن يقال بأنّ العرف حيث يري أنّ احتمال كون خبر الفاسق علي خلاف الواقع ينشأ من تعمّده الكذب وإلقاء الغير في خلاف الواقع ومن احتمال النسيان والخطأ، وأمّا في خبر العادل فلا ينشأ إلّا من احتمال نسيانه وخطأه، وأمّا احتمال تعمّد الكذب فهو بالنسبة إليه بعيدٌ للغاية ولا يعتني به، يحكم بأنّ مناسبة التعليل لوجوب التبيّن في خبر الفاسق دون العادل هي وجود احتمال تعمّد الكذب في خبر الفاسق دون العادل وعدم الاعتناء باحتمال الخطأ والنسيان فكأنّهم يفرضون الخبر _ الّذي لا يتطرّق إليه احتمال كونه علي خلاف الواقع وإصابة القوم بجهالة إلّا من جهة احتمال النسيان والخطأ _ كالعلم في عدم تطرّق احتمال الخلاف إليه، وعدم كون العمل به إصابة القوم بجهالة، ولا يعتنون بالاحتمال المذكور في مقام العمل، ولهذا أُتي بالقيد في الآية تنبيهاً علي الفرق الموجود بين الفاسق والعادل الّذي هو الموجب لحرمة العمل بخبر الفاسق قبل التبيّن وجوازه في خبر العادل.

ثالثها: ما لا يختصّ بمفهوم آية النبأ بل أُورد علي مطلق ما استدلّ به علي حجّية الخبر وهو: أنّ الآية وغيرها إنّما تقتضي حجّية الخبر إذا كان بلا واسطة، وأمّا الأخبار مع الواسطة فليست مشمولةً لها لانصراف النبأ عن الخبر مع الواسطة، وليست الروايات والأخبار المرويّة عن الأئمّة(عليهم السلام) إلّا كذلك، فلا تشملها أدلّة حجّية الخبر.((1))

وفيه: أنّ إخبار الشيخرحمه الله عن خبر المفيد وإخبار

1- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص82 .

الصـدوق عن خبر الكليني وكـذا الكليني إلي أن ينتهي إلي الإمـام(عَلَيْهِ السَّلاَـمُ)، كلّها أخبار بلا واسـطةٍ، فإنّ الشـيخ أخبر عن المفيـد بلا واسـطةٍ وهو أخبر عن خبر الصدوق بلا واسـطةٍ والصدوق أخبر عن الكليني بلا واسطةٍ وكذا الكليني إلي أن ينتهي إلي الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ)، فليس في البين خبرٌ مع الواسـطة حتي يقال بانصـراف النبأ عنه، بل كلّ واحـدٍ خبرٌ بلا واسـطةٍ. وكأنّه توهّم هذا المستشـكل أنّ أدلّة حجّية الخبر إنّما تشـمل نفس الخبر المرويّ عن الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) فتنصـرف إلي الخبر بلا واسطةٍ فلا تشمل الروايات المأثورة عنهم بوسائط أو واسطتين.

إن قلت: نعم، ولكن شـمول دليـل الحجّيـة لخـبر الصـدوق الّـذي أخـبر به الشـيخ متوقّـف علي كونه محرزاً بالوجـدان مع أنّه ليس محرزاً بالوجدان. نعم، إخبار الشـيخ(قدس سره) عن الصدوق محرز بالوجدان وأمّا خبر الصدوق وسائر الوسائط فليست محرزةً كذلك بل إنّما يراد إحرازها بالتعبّد وبسـبب دليل الحجّية. ولو قلنا بكفاية إحرازها بالتعبّد وبسبب دليل الحجّية في ترتّب الحكم عليه يلزم أن يكون الحكم مثبتاً لموضوعه، وهو محال.

وبالجملة: لا يكاد أن يشمل الحكم فرداً تتوقّف فرديّته علي نفس الحكم ويكون ثبوته في مورد فردٍ آخر.

فلو قلنا بأنّ الحكم بتصـديق العادل يجعل خبر الصـدوق الّذي أخبر به الشـيخ محرزاً تعبّداً، وقلنا بشـمول هذا الحكم، أي الحكم بتصديق خبر العادل، لـذلك أي خبر الصدوق ـ الّذي أُحرز بنفس الحكم بتصديق خبر العادل ـ يلزم أن يكون الحكم مثبتاً لموضوعه، لتوقّف فردية خبر الصدوق علي فرديّة خبر الشيخ.

قلت: نعم، وإن كـان لاـ يجوز أن يكون الحكم مثبتـاً لموضوعه، إلّا أنّ لنا أن نقول بأنّ الحكم بوجوب تصـديق خبر الشـيخ ـ الّـذي يكون محرزاً لخبر الصدوق تعبّداً ـ ليس نفس الحكم بوجوب تصديق خبر الصدوق بل هو غيره، والحكم الّذي يمتنع أن

يكون مثبتاً لموضوعه هو نفس حكم ذلك الموضوع، ولكن لا مانع من إثبات موضوع بسبب حكم موضوع آخر، وبعد ثبوته يترتّب عليه حكمه كما فيما نحن فيه؛ فإنّ بسبب الحكم بوجوب تصديق خبر الشيخ أُحرز خبر الصدوق، وهو موضوعٌ لوجوب تصديقه الّذي يكون وجوبه غير وجوب تصديق خبر الشيخ.

هذا مضافاً إلي أنّ خبرية خبر الصدوق بوجوده الخارجي وفرديّته للحكم بوجوب التصديق كذلك لا تكون متوقّفةً علي الحكم وثبوته في مورد فرد آخر، بل إنّما تكون خبريّته بوجوده العلمي متوقّفةً علي ثبوت الحكم لبعض الأفراد، وهذا لا مانع منه.((1))

إن قلت: نعم، ولكن التعبّد بالخبر وبكلّ أمارة إنّما يصحّ إذا كان للموضوع _ الّذي قامت عليه الأمارة _ بنفسه أثرٌ حتي يترتّب عليه ذلك الأثر بسبب التعبّد، وإلّا فلو لم يكن له أثرٌ لما صح جعله طريقا والتعبّد به، فالتعبّد بخبر العدل القائم علي عدالة أحدٍ ووجوب تصديقه يجوز لأجل ما يترتّب علي عدالته من الآثار من جواز الصلاة خلفه والطلاق عنده ووجوب قبول شهادته ونحو ذلك.

فعلي هذا، لابدّ من أن يكون ترتّب الأثر علي الموضوع مفروغاً منه حتي يصحّ التعبّد بالأمارة القائمة علي ذلك الموضوع، فبناءً علي ذلك لا مانع من التعبّد بخبر زرارة عن الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) بوجوب شيءٍ أو حرمته لما يترتّب عليه من وجوب هذا الشيء أو حرمته. وأمّا إذا كان الخبر خبراً مع الواسطة كخبر المفيد عن الصدوق الّذي أخبر به الشيخ فلا يترتّب عليه أثرٌ شرعيٌ حتي يجوز التعبّد بخبر الشيخ الّذي أخبر عنه، ولا يجوز الحكم بوجوب تصديقه.

ولا يكفي في ترتّب الأثر الشرعي علي خبر الصدوق نفس هذا الحكم بوجوب

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص75 - 76.

التصديق، لأنّ هذا الأثر لم يكن ثابتاً له قبل دليل الحجّية، بل لم يجئ إلّا من قبل دليل الحجّية، فيتوقّف الحكم بوجوب تصديق خبر الشيخ علي كون خبر الصدوق ـ الّذي أخبر به الشيخ ـ محكوماً بوجوب التصديق، وكونه محكوماً بوجوب التصديق متوقّف علي هذا الحكم.

قلت: نعم، هـذا إنّمـا يتمّ إذا كان الحكم بوجوب التصـديق بلحاظ الأفراد وأشـخاص الآثار، ولكن لنا أن نقول: إنّ الحكم إنّما يكون بلحاظ طبيعة الأثر وكون القضـية طبيعية، دون لحاظ خصوصـيات الآثار، فيسـري الحكم علي هذا إلي نفس هذا الحكم ضرورة سراية الطبيعة إلي جميع أفرادها.((1))

إن قلت: سـلّمنا ذلك، ولكن الحكم بوجوب تصديق خبر الشـيخ متوقّفٌ علي الحكم بوجوب تصديق خبر الصدوق مثلاً، وهو متوقّفٌ علي كونه محرزاً بالتعبّد، وكونه كذلك متوقّفٌ علي الحكم بوجوب تصديق خبر الشيخ، وهذا دور.

قلت: كما أنّ في قيام الطريق علي الحكم الواقعي أو موضوعه تكون مرتبـة الحكم الواقعي متقدّمـة علي الأمارة، والحكم الظاهري واقعاً في طول الحكم الواقعي ولا ـ يتوقّف وجود الحكم الواقعي علي الحكم الظـاهري، لأـنّه موجود إمّا علي نحو الشأنيـة أو الفعليـة؛ كـذلك إذا قام الطريق علي الطريق والحكم الظـاهري علي الحكم الظـاهري يكون الحكم الظـاهري الّـذي قـام عليه الطريق بحسب الرتبـة متقـدّماً علي طريقه، مثلاً: إذا أخبر زرارة عن الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) بشـيءٍ يكون ما أخبر به من الحكم الواقعي كوجوب هذا الشـيء أو حرمته متقدّماً علي إخبار زرارة ويكون إخبار زرارة الّذي هو الطريق للحكم الواقعي متقدّماً علي الطريق القائم عليه وهو إخبار حريزٍ عن زرارة، وإخباره

1- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص89 .

عن زرارة أيضا متقـدّماً علي الطريق القائم عليه وهو إخبار حمّاد، وهو أيضاً يكون متقـدّماً علي إخبار أحمد بن محمد عنه، وهو أيضاً متقدّم علي خبر محمد بن يحيي عنه، وهو متقدّم علي خبر الكليني عنه. فعلي هذا، وإن كان الحكم بوجوب تصديق الكليني مثلاً وشمول «صدّق العادل» له متوقّفاً علي الحكم بوجوب تصديق خبر محمد بن يحيي لكنّه ليس متوقّفاً علي وجوب تصديق خبر الكليني، لكونه موجوداً بنحو الشأنية أو الفعلية مع قطع النظر عن قيام خبر الكليني عليه.

فإن قلت: إنّ هـذا يتمّ لو لم يكن شـمول الحكم لخبر الكليني ومحمد بن يحيي وأحمد بن محمد وجميع الوسائط في عرضٍ واحدٍ، أمّا مع كون شـموله لجميع أخبار الوسائط علي حـدٍّ سواءٍ وعـدم وجود ترتّبٍ وطوليةٍ بينها فلا يكفي ما قلت في الجواب. وبعبارة أُخري: لا يمكن إنشاء الحكم بلحاظ الأفراد الطولية؛ لأنّ هذه الأفراد إنّما تتولّد بعد شـمول الحكم لها، دون الأفراد العرضـية لإمكان لحاظها في مقام جعل الحكم.

قلت: هـذا إذا لم تكن القضـيّة المنشأة للحكم من القضايا المحصورة الحقيقيـة، فإنّها لو كانت كـذلك فلا مانع من شـمول الحكم لجميع الأفراد العرضية والطولية.((1))

ولا ـ يخفي عليك: أنّه لا يلزم في جعل وجوب التصـديق وترتيب الأثر علي خبر العادل كونه ذا أثرٍ شـرعيٍّ عملي، بل يكفي في ذلك انتهاؤه إلي الأثر الشـرعي العملي فهذا يكفي مصحّحاً لجعل الحكم. هذا تمام الجواب عن هذا الإشكال.

وأمّا ما جاء في بعض كلمات الأكابر في مقام الجواب عن هذا الإيراد بأنّه يكفي في دفع الإشكال كون كلّ واحد من الوسائط جزء الموضوع لدخله في ثبوت قول الإمام، فيشمله الحكم بوجوب التصديق لأجل هذا الأثر.((2))

1- راجع أيضاً: العراقي، نهاية الأفكار، القسم الأوّل من الجزء الثالث، ص123 - 124.

2- النائيني، فوائد الأُصول، ج3، ص178.

ففيه: أنّ هـذا إنّما يتمّ إذا قامت الأمارات المتعدّدة علي أجزاء موضوع حكمٍ واحدٍ، مثل: قيام خبرٍ علي إخبار زيد بكذا، وقيام خبرٍ آخر علي عدالته، فيشـمل كلّاً منهما دليلُ التعبّد بالخبر لإثبات ما هو الموضوع للحكم الشرعي بسببهما، وهو خبر العادل. وما نحن فيه ليس من هذا القبيـل؛ لأنّ خبر كلّ واحـدٍ من الكليني ومحمـد بن يحيي وأحمـد بن محمـد وحماد وزرارة يكون خبراً مسـتقلًّا وموضوعاً خاصّاً لوجوب تصديق خبر العادل.

رابعها: وهو ممّا أُورد علي الاسـتدلال بخصوص آية النبأ: أنّ الالتزام بصـحّة هذا الاستدلال يستلزم خروج المورد عن عموم المفهوم مع أنّ العامّ نصٌ في مورده، وإخراج مورده وتخصـيصه به مسـتهجنٌ قبيحٌ؛ وذلك لأنّ مورد نزول الآية الشـريفة هو الإخبار بالارتداد وهو كغيره من الموضوعات الخارجيـة لا يثبت إلّا بالبينـة وخبر العـدلين لا عـدلٌ واحدٌ، سـيّما في مثل المورد الّذي يكون من الأُمور المهمّة في نظر الشرع، فلابدّ من تخصيص عموم المفهوم علي نحو ينطبق مع المورد، ومع تخصيصه يسقط الاستدلال به لحجّية خبر الواحد.

وقد أجاب الشيخ(قدس سره) عن هذا الإشكال كما يستفاد من رسائله أوّلاً: بعدم كون المورد داخلاً في المفهوم بل هو داخلٌ في المنطوق، فإنّ المورد هو إخبار الوليـد الفاسق بارتداد بني المصـطلق، والآية تدلّ بمنطوقها علي وجوب الفحص والتبيّن في خبر الفاسق سواءٌ كان في الموضوعات الخارجيـة أو الأحكام، ولا ربط لـذلك بمسألة عدم إثبات الموضوعات الخارجية إلّا بالبينة، ولا يكون هذا إخراجاً لمورد الآية عن عموم المنطوق.

وثانياً: لو أغمضـنا عن هـذا، وقلنا بأنّ أصل الإخبار عن الارتـداد يكون مورداً للحكم بوجوب التبيّن إذا كان الجائي به فاسـقاً وعـدم وجوب التبيّن إذا كان عادلاً، نمنع كون ذلك تخصيصاً ومن إخراج المورد المستهجن، بل غاية الأمر كونه تقييداً

للحكم في طرف المفهوم، وكون حجّية خبر العدل الواحد مقيّداً بقيام خبر عدل آخر علي طبقه أيضاً.((1))

ولا يخفي عليك: ما في جوابه الأوّل؛ فإنّ المفهوم ليس حاله حال غيره من الأدلّة الابتدائية مثل عموم المنطوق في الآية الشريفة، بل هو ما يستفاد من الخصوصية الموجودة في المنطوق وهي إتيان المتكلّم بقيد زائدٍ في المنطوق، وليس له استقلاليةٌ ونفسيةٌ كالمنطوق، بل هو تابعٌ للمنطوق ومن لوازمه وخواصه، فيكون تابعاً للمنطوق في الإطلاق والاشتراط والتعميم والتخصيص والسعة والضيق.

وأمّا جوابه الثاني ففيه: أنّ البيّنة القائمة علي الموضوعات حجّة واحدةٌ وليس كلّ واحدٍ من الخبرين حجّة بشرط ضمّ الآخر به، كما لا يخفي.

آية النفر

ومن جملة الآيات الّتي استدلّ بها علي حجّية خبر الواحد آية النفر.

قال الله تبارك وتعالي في سورة البراءة: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ).((2))

تفاسير مختلفةٌ للآية

إعلم: أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستفاد من ظاهر الآية أنّها في مقام بيان كمال التأكيد والترغيب إلي تحصيل العلم والتفقّه في الدين، وأنّه من الحوائج المهمّة لنوع الإنسان،

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص76 - 77.

2- التوبة، 122.

ويقتضي لشدّة أهمّيته والاحتياج إليه أن ينفر جميع الناس للتفقّه في الدين وإنذار قومهم إذا رجعوا إليهم إلّا أنّ مزاحمته مع القيام بسائر الأُمور الحياتية والمدنية منعت عن تأثيره في وجوب النفر علي الجميع للتفقّه في الدين، فحينئذٍ يجب أن يعامل معه معاملة سائر الأُمور الحياتية المهمّة، وأن ينفر من كلّ فرقةٍ وجمعيةٍ وأهل كلّ صقعٍ وبلدٍ بعضهم لتحصيل العلم وتعلّم الأحكام، كما يتعهّد كلّ واحد منهم شأناً من شؤونهم وحاجةً من حوائجهم، وعليه بنوا نظام معاشهم وتمدّنهم، وإذا كان هذا حالهم في أمر الدنيا فكيف بما كان مؤثّراً في مصلحة دنياهم وآخرتهم ونظم جميع جهاتهم الروحانية والجسمانية وكمال القوّة العلمية والعملية وهو: التفقّه في الدين، فيجب بحكم الآية أن ينفر من كلّ فرقةٍ طائفةٌ.

ولا يصغي إلي ما قيل بأنّ مقتضي سياق آيات سورة البراءة كون هذه الآية أيضاً في مقام بيان وجوب النفر إلي الجهاد والمقاتلة مع الأعداء وما يحصل منه من الفوائد للنافرين والمتخلّفين.

فإنّه مضافاً إلي أنّ ملاحظة وحدة السياق بهذا النحو في القرآن الّذي أنزله الله تعالي منجّماً مرجوحة في نفسها، وممّا يقطع بخلافه، فيه: أنّ سورة البراءة وإن كانت نزلت لذلك وكانت فيها آياتٌ كثيرةٌ راجعةً إلي الجهاد والمقاتلة مع المشركين إلّا أنّها متضمّنةٌ لآياتٍ كثيرةٍ أُخري متضمّنةٍ بيان الأحكام وغيرها من المطالب، كقوله تعالي: (مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ الله شَاهِدِينَ عَلَي أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ...)((1)) الآية.

وقوله سبحانه: (إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ الله...).((2)) الآية.

1- التوبة، 17.

2- التوبة، 18.

وآية: (أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْـحَاجِّ... الآية)((1))، وغيرها من الآيات في هذه السورة المباركة.

فوحدة السياق ولو كانت ممّا يعتني به في موارد من الكتاب الكريم إلّا أنّها ليست قاعدةً عامَّةً شاملةً لجميع آيات الكتاب حتي تفسّر لأجلها الآيـة بالآيات السابقـة عليها ويترك ما هو الظاهر منها، وقـد ورد أنّ الآيـة يمكن أن يكون صـدرها في أمرٍ وذيلها في أمرٍ آخر. نعم، وحـدة السـياق أيضاً كسائر القرائن وما يحفّ به الكلام لها دخلٌ ـ حسب الموارد ـ في استظهار المراد، ولكنّها ليست في جميع الكتاب قرينة علي حمل ما تكون الآية ظاهرةً فيه بنفسها علي غيره.

ولا يخفي عليك: أنّ المراد بالإنـذار المذكور في الآية الشـريفة ـ الّذي جعل كالتفقّه في الدين وفي عرضه فائدة للنفر وغاية له ـ ليس مجرّد الإنـذار والتخويف وتلاوة آيات العـذاب عليهم من غير بيان الأحكام والتكاليف، لعـدم ترتّب ثمرةٍ وفائـدةٍ علي هذا الإنذار، بل المراد من الإنـذار تبليغ الأحكام وتعليم الناس، وتذكيرهم بأنّهم لم يخلقوا عبثاً ولم يهملوا كالبهائم، وأنّ الله تعالي جعل عليهم ـ لحفظ مصالحهم ووصولهم إلي مقام الكمال ـ تكاليف في جميع أُمورهم، وبيان ما يجب عليهم وما يحرم، وما يهديهم إلي طريق الرشد والكمال ويبعّدهم عن الغيّ والضـلال، وهـذا هو المراد من الإنـذار المذكور في قوله تعالي: (وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ)،((2)) وفي قوله عزّ اسـمه: (وَلِتُنْذِرَأُمَّ الْقُرَي وَمَنْ حَوْلَهَا)؛((3)) فـإنّ المراد من إنزال القرآن ليس مجرّد إنـذار القوم ومن بلغ وأُمّ القري ومن حولهـا بتلاـوة آيات العذاب والعقاب، بل الإنذار بهذا المعني إنّما يكون من توابع تبليغ المعارف والأحكام وتنبيه الناس وسوقهم إلي

1- التوبة، 19

2- الأنعام، 19.

3- الأنعام، 92.

سبيل الكمال، لعدم ارتداع أكثر الناس عن المعاصي والسيّئات بمجرّد النهي وعدم قيامهم بأداء الواجبات والحسنات بمجرد الأمر، فلابدّ من الإنذار والتوعيد بالعقاب والعذاب علي المخالفة والعصيان، هذا.

وأيضا لا يخفي عليك: أنّ المراد بالحذر ليس مجرّد التخوّف والتحذّر القلبي، بل المراد منه هو التحذّر في العمل. هذا ما يستفاد من ظاهر الآية بحسب العرف وما يفهم أهل اللسان.

وربما تفسّر الآية الشريفة علي نحوٍ آخر((1)) وهو: أنّ رسول الله(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) كان إذا خرج غازياً لم يتخلف عنه إلّا المنافقون والمعذرون، فلمّا أنزل الله تعالي عيوب المنافقين وبين نفاقهم في غزوة تبوك، قال المؤمنون: والله لا نتخلف عن غَزاة يغزوها رسول الله(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) ولا سرية أبداً، فلمّا أرسل رسول الله السرايا إلي الغزو نفر المسلمون جميعاً وتركوا رسول الله(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) وحده، فأنزل الله سبحانه: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً...).((2)) الآية.

وهذا التفسير خلاف ظاهر الآية الشريفة وإنّما فسّرت به اهتماماً بحفظ وحدة السياق. والدليل علي كونه خلاف الظاهر: أنّ المستفاد من قوله: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا)((3)) هو النفي، وأنّه ليس لهم أهلية النفر كافة وشأنية ذلك، أو ليس لهم كافّةً قصد ذلك علي قول بعض أهل الأدب، ولا يستفاد منها النهي، فإنّ النهي يستفاد من أمثال المقام إذا دخلت اللام علي المنهيّ، كقوله عزَّ من قائل: (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ

1- كما في مجمع البيان (الطبرسي، ج5، ص126) وفيه عن الباقر(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) في شأن نزول الآية المباركة: «كان هذا حين كثر الناس فأمرهم الله أن تنفر منهم طائفة، وتقيم طائفة للتفقّه، وأن يكون الغزو نوباً». وانظر هذا التفسير أيضاً في قوانين الأُصول (ج1، ص438)؛ والفصول الغروية (الأصفهاني، ص272)؛ وفرائد الأُصول (الأنصاري، ص79).

2- التوبة، 122.

3- التوبة، 122.

وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ الله)،((1)) وأمّا إذا دخلت علي الفعل مثل هذه الآية ومثل: (مَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ)((2)) و (مَا كَانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَي مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ)((3)) و(لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ)((4)) فتدلّ علي النفي.

هذا مضافاً إلي أنّ المستفاد من قوله تعالي: (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ

فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ) هو الترغيب والتحريص علي النفر، وعلي هذا التفسير لا يبقي مجال للترغيب، كما لا يخفي.

والحاصل: يرد علي هذا التفسير أوّلاً: أنّه خلاف ما يستفاد من ظاهر جملة: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً)، حيث إنّ المستفاد منها النفي وعدم كون المؤمنين أهلاً لأن ينفروا كافّةً لكونه سبباً لاختلال النظام.

وثانياً: أنّه مخالفٌ لما يستفاد من جملة: (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٍ)

وهو كون المتكلّم في مقام التحريص والترغيب إلي النفر. مع أنّه لا معني للفظة «لولا» التحضيضية بمقتضي هذا التفسير.

وثالثاً: يلزم أن يكون الضمير في قوله: «ليتفقّهوا» و«لينذروا» راجعاً إلي غير المذكورين في الكلام وهم المتخلّفون.

ورابعاً: هذا التفسير لا يخلو من الاعوجاج وعدم الاستقامة، ومن كان له أُنسٌ بكلام الله تعالي وبلاغته في بيان المطالب والمقاصد يعرف مرجوحية هذا التفسير.

هذا مع أنّ الأمر ليس خارجاً كذلك، فإنّ التاريخ الإسلامي محفوظٌ ومضبوطٌ بحمد الله تعالي ولم يكن الحال كما ذكر، حتي أنّ في الغزوات لم يكن المؤمنون نافرين

1- التوبة، 120.

2- الأنفال، 33.

3- آل عمران، 179.

4- النساء، 168.

للجهاد جميعاً بل ربما يتسامح كثيرٌ منهم في أمر الجهاد، ولهذا كثر نزول الآيات في ترغيبهم إلي الجهاد وذمّ المتقاعدين عنه، فضلاً عن السرايا الّتي لم يكن النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) ليخرج إلي الجهاد معها.

هذا مضافاً إلي أنّ أمر الجهاد ليس أمراً من الأُمور العادية بل كان من الأُمور المهمّة، وتجهيز الجيوش والعساكر وتنظيم أمر المجاهدين لم يكن إلّا بأمر النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ)، وما كان أمراً يعمل فيه كلّ أحدٍ علي رأيه وسليقته ومن غير استئذان عن رسول الله(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ).

وبالجملة: فهذا التفسير ممّا يمكن دعوي القطع علي خلافه.

وأمّا ما قيل في تفسير الآية بوجهٍ آخر وهو: أنّ المراد تحريض المؤمنين علي أن ينفر من كلّ فرقةٍ منهم طائفةٌ للجهاد ليتفقّهوا في الدين، أي: ليروا آيات الله تعالي في غلبة المسلمين علي أعدائه، ونصرته إيّاهم عليهم.

أو ليتفقّهوا في الدين، أي: يتعلّمون من النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) أحكام الدين حتي ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم.

فهو أيضاً خلاف الظاهر؛ لأنّ الغاية في الآية هي التفقّه في الدين، وعلي هذا التفسير تكون غايته الجهاد مع الأعداء.

فما هو الظاهر ليس إلّا التفسير الأوّل، والله هو العالم.

نكتة

ثم إنّه ينبغي الإشارة إلي نكتة وهي: أنّه قد قلنا بأنّ المراد من الإنذار ليس مجرّد الإيعاد بالعقاب، بل المراد منه هو التبليغ والتعليم وبيان الأحكام الشرعية، وإنّما عبّر عنه بالإنذار ليكون أوقع في النفوس، فاعلم: أنّ ذلك يتصوّر علي ثلاثة أوجه:

أحدها: بنحو التذكير وهو شغل الوعّاظ، فإنّ الوعظ عبارة عن: تنبيه الناس بما هو مركوزٌ في أذهانهم ومعلومٌ لهم ولكنّهم غفلوا عنه وصرفت الاشـتغالات الدنيوية توجّههم عنه، فالواعظ يتعلّم المطالب الّتي كانت من هذا القبيل ويعلّم الناس ويذكّرهم إذا جلس علي كرسيّ الوعظ والإرشاد.

ثانيها: تعليم الفقيه وتبليغه، وهو ليس إلّا بيان نتيجة ما تعلّمه وإظهار رأيه وما استقرّ عليه نظره في مقام الاجتهاد والحكم الشرعي، ولا يكون حجّة إلّا لمن يقلّده.

ثالثها: نقل الحـديث من غير أن يكون نظر الناقل إلي بيان رأي نفسه. وهـذا تارة: يكون نقل الحديث بألفاظه من غير تصـرّفٍ فيها سواءً علم مضـمون ما ينقله أم لا. وتارة: يكون نقلاً بالمعني، بمعني أن لا يكون مراده نقل ألفاظ الإمام بل نقل معني ما سمعه منه بنحو كان نقله هذا مفهماً ومفيداً لما قاله الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) بألفاظه. هذا تمام الكلام فيما هو راجع إلي تفسير الآية.

كيفية الاستدلال بآية النفر

وأمّا الكلام في بيان الاستدلال بالآية علي حجّية خبر الواحد، فنقول:

اسـتدلّ علي حجّيـة الخبر بالآية الشـريفة بتقريب: أنّ مقتضـي كلمة «لولا» التحضيضـية وجوب النفر لتعلّم الأحكام والتفقّه في الدين ووجوب تبليغ الأحكام وإنـذار الناس ووجوب التحذّر والعمل بالأحكام عند التبليغ مطلقاً؛ لإطلاق وجوب الإنذار وعدم كونه مقيّداً بإفادته للعلم، وإطلاق كلمة «طائفة» وعدم تقييدها بجمع يكون تواطؤهم علي الكذب محالاً عقلاً أو عادة، ولإفادة قوله: «لينذروا» وجوب الإنذار علي كلّ واحد من النافرين بما هو هو لا بما أنّه أحد النافرين ـ الّذين يوجب إخبار جميعهم العلم بالمخبر به ـ لعدم معهودية ذلك،

ولوضوح أنّ المراد ليس وجوب الإنذار علي كلّ واحد بما أنّه أحد الجميع، بل بما أنّه منذر ومبلّغ، كما لا يخفي.((1))

إشكال الشيخ علي الاستدلال بالآية

استشكل الشيخ(قدس سره) علي الاستدلال بالآية بوجوه:

أحدها: يرجع إلي الشكّ في شمول الآية إذا كان المنذر واحداً، فيمكن أن يكون وجوب التحذّر متوقّفاً علي حصول العلم وليس في الآية إطلاقٌ يثبت به وجوب الحذر مطلقاً.

ثانيها: راجعٌ إلي عدم شمول الآية لما استدلّوا بها علي حجّيته وهو خبر الواحد بتقريب: أنّ الآية إنّما تكون مسوقة لبيان وجوب التفقّه وتعلّم أحكام الله تعالي والأُمور الدينية الواقعية والتحريض علي التعلم والتعليم لحفظ أحكام الله الواقعية عن المهجورية وإخراجها من زاوية الخمول والمستورية والمجهولية، فلا تدلّ علي أزيد من وجوب الحذر عقيب الإنذار بهذه الأُمور الدينية الواقعية، ومع عدم العلم بأنّ الإنذار هل وقع بهذه الأُمور أو بغيرها خطأً أو عمداً من المنذر (بالكسر) لا يجب الحذر، فينحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذَر صدق المنذِر في إخباره عن أحكام الله تعالي.

ثالثها: أنّه لو سلم دلالة الآية علي وجوب الحذر عند إنذار المنذرين ولو لم يفد العلم، لكنّه يمكن منع دلالتها علي وجوب العمل بالخبر من حيث إنّه خبر ووجوب الحذر عند نقل الراوي ومن يتحمّل الحديث والرواية، فإنّه من الممكن أن يكون وجوب الحذر عقيب إنذار الوعّاظ لكون الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف وهو من

1- راجع: القمّي، قوانين الأُصول، ج1، ص435 ؛ الأصفهاني، الفصول الغرويّة، ص272؛ الأنصاري، فرائد الأُصول، ص78.

شـأن الوعّـاظ لاـ الرواة والمحـدّثين، فتكون الآيـة مسوقـةً لبيـان إلزام التعلّم والتفقّه ومـا يتوقّف عليه أداء شـغل الوعظ بين الناس من تعلّم الأحكام والآيات وكلّ ما يرتبط بالأُمور الدينية ووجوب الإرشاد والتنبيه والتذكير، ووجوب الحذر والاتّعاظ عند وعظ الوعّاظ، أو عقيب بيان حكم الله تعالي بنحو الإفتاء وأنّه ذات حكم الله تعالي لا أنّه خبرٌ كما هو شأن الفقيه، ويدلّ عليه قوله عزّ اسـمه: (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ)،((1)) فإنّ التفقّه عبارة عن: تعلّم أحكام الله وحقيقة التكاليف والوظائف الـشـرعية. فعلي هذا، يكون الحذر واجباً علي المقلّد دون غيره، وتكون الآية مسوقة لبيان وجوب التفقّه وتعلّم الأحكام والإفتاء ووجوب قبوله علي المقلّدين، هذا...((2))

ويمكن الجواب عن الإشكال الثالث: بأنّ التزام كون الآية في مقام إلزام الوعظ والاتعاظ؛ بعيدٌ للغاية.

وأمّا كونها في مقام بيان وجوب تحصيل الأحكام علي نحو هو من شأن الفقيه.

ففيه: أنّه ليس ما بين شأن الفقيه وشأن نقلة الأخبار في زمن النبيّ والأئمّة ـ صـلوات الله عليهم ـ كثير فاصلة، وأكثر ما اتّفق في تلك الأزمنة ليس إلّا سـماع الأحكام من المعصومين(عليهم السـلام) ونقل قولهم إلي الغير للعمل به. نعم، ربما كان بين نقلـة الأخبار من كان عالماً بحقائق الأحكام كما هو شأن الفقيه في ذلك الزمان. ولـذا ربما نري أنّ رجلاً سأل من الإمام حكماً وسـمع جوابه عنه، ولكن بعـد نقله هـذا الحـديث إلي من له بصـيرة بعلوم أهل البيت وفقههم لا يعمل به ويقول بأنّه أعطاه من جراب النورة، والإمام أيضاً يصـدّقهم في هذا العمل، كما ورد في من سأل عن حكم إرث البنت إذا كان للميّت أخ، وجواب الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) بتنصيف تركته، وردّ الأصحاب ذلك

1- التوبة، 122.

2- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص80 - 81 .

وأنّ الإمام أعطاه من جراب النورة وأنّ الحكم كون تمام المال للبنت، وبعد أخذه بذلك وردّ تمام المال إلي البنت سأل عن الإمام فأجابه بصحّة ما قالوه.((1))

والحاصل: أنّه ليس في تلك الأزمنة كثير فرق بين ناقل الأخبار والفقيه، كما هو الحال في زماننا، لأنّ في زماننا بواسطة بعده عن عصور الأئمّة الطاهرين(عليهم السلام) لابدّ في فهم الأحكام من الاطّلاع علي علم الرجال وأُصول الفقه والدراية وغيرها، وصار هذا الاحتياج سبباً لكون الفقيه باصطلاحنا غير المحدّث، فإنّ الثاني ربما يكون محتاجاً إلي الأوّل في تعلّم الأحكام والرجوع إليه في مقام التقليد، بخلاف زمان الأئمة(عليهم السلام)، فإنّ كثيراً ممّا يطلق علي المحدّثين ونقلة الأخبار لفظ الفقهاء، وكان من ينفر إلي الإمام ويسأله عن المسائل العامّة الابتلاء مرجعاً لغيره، لكن لا علي نحو المتداول في زماننا في مرجعية الفقهاء، بل بما أنّه ناقل لرأي الإمام وحاكٍ لِما سمع منه، فكان شأنهم شأن نقلة الفتوي في زماننا هذا.

ولقائل أن يقول: إنّ المستفاد من الآية الشريفة ربما يكون وجوب تحصيل العلم بالأحكام أزيد من ذلك، فإنّ التفقّه ليس شأن نقلة الأخبار والمحدّثين ولا يطلقون عنوان الفقيه عليهم حتي في أزمنة الأئمّة(عليهم السلام)، بل المراد بالفقه هو العلم بالأحكام الشرعية وحقائقها.

فالّذي ينبغي أن يقال: إنّ تحمّل الحديث يكون علي أنحاء:

أحدها: تحمّل خصوص الألفاظ بسماعها عن أحد من غير فرقٍ بين أن يكون المتحمّل ممّن يري حجّية قول من تحمّل عنه، أو لم يكن كذلك؛ ومن غير فرق بين أن يفهم للكلام الّذي يتحمّله ظهور في العرف، أو يعرف حجّية ظهوره إذا كان عالماً

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ج26، ص101، ب 4، ح 3، ص104 - 106، ب 5، ح 4 و 7.

بظهوره العرفي، وبين أن لا يفهم ذلك؛ ومن غير فرق بين أن يكون عارفا بكون ما يحمله أو يتحمّله عامّاً بالنسبة إلي غيره أو خاصّاً، فلا يكون في البين إلّا مجرّد نقل الألفاظ.

ثانيها: أن يكون نقلاً بالمعني بأن يكون الّذي يتحمّل الحديث ممّن يفهم مراد المتكلّم من كلامه وعالماً بحجّية ظهوره العرفي، وكان غرضه من تحمّل الحديث إفادة معناه وما استفاده من ظاهر الكلام بحسب الظهور العرفي من غير أن يكون كلام من يتحمّل عنه حجّة عنده.

ثالثها: أن يكون الحامل للحديث حاملاً له بأن يراه حجّة ويعرف ما كان عامّاً أو خاصّاً أو مطلقاً أو مقيّداً بالنسبة إليه، وكان غرضه من نقل الحديث إفادة معناه وما هو عقيدة من تحمّل عنه، فهو وإن كان ربما ينقل الحديث بألفاظٍ سمعها إلّا أنّ نظره إلي نقل معناه وبيان ما هو رأي غيره وعقيدته دون الألفاظ.

والظاهر أنّ القسمين الأوّلين ليسا من التفقّه وإن كان ربما يعتني بهما أيضاً كثير اعتناء خصوصاً في الأزمنة السالفة، فإنّه كان لأمثال هولاء المحدّثين شأنٌ عظيمٌ بين الناس، وكانت لهم مكانةٌ عظيمةٌ، حتي أنّ مثل المأمون ـ الخليفة العباسي ـ حينما ورد سفيان بن حرب ـ أحد المحدّثين ـ ببغداد ـ كما في تاريخ بغداد ـ جعله مورداً للاحترام والتكريم، وأمر بعقد مجلس قرب دار الخلافة لأن يملي الرجل الحديث، وكان يجتمع عليه جماعات كثيرة لأخذ الحديث بحيث احتاج إلي عدّة من المستملين، والمأمون نفسه أيضاً يستمع الحديث في مكانه المخصوص.((1))

وكيف كان، يعدّ هذا القسم من تحمّل الحديث من الشؤون المهمّة، ولا مانع من

1- لم يكن مثل ذلك من الحكّام المتغلّبين علي الأُمّة بالاستبداد والاضطهاد غالباً إلّا من الأغراض السياسية فنراهم لم يفعلوا ذلك إلّا للمحدّثين المؤيّدين لطغيانهم وقبائح أعمالهم، وكان أكثر همهم في ترويج هؤلاء أن يمنعوا الناس عن الرجوع إلي أهل البيت أعدال الكتاب عليهم السلام. [المقرّر دام ظله العالي].

القول بشمول حديث: «من حفظ علي أُمّتي أربعين حديثاً»((1)) له، إلّا أنّه مع ذلك ليس هذا القسم من تحمّل الحديث تفقّهاً ولا إنذاراً.

وأمّا القسم الثالث، فهو داخل في التفقّه ويطلق علي متحمّله الفقيه وتشمله الآية الشريفة.

فإنّ التفقّه وتعلّم الأحكام في الصدر الأوّل كان بالنسبة إلي زماننا في غاية السهولة. فإنّ من يتشّرف بالحضور عند النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) مثلاً ويسمع منه الأحكام أوّلاً لا يحتاج إلي علم الرجال وملاحظة حال الرواة ونقلة الحديث. وثانياً بواسطة حضوره في مجلس الإمام ووجود القرائن الحالية والمقالية ربما لا يشكّ في جهة صدور قول الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) وأنّ الكلام صدر لبيان حكم الله الواقعي أو غيره، أو أنّه هل يكون لهذا الكلام معارضٌ أو خاصٌّ أو مقيّد أم لا، حتي يحتاج إلي الفحص من الأدلّة وبعد الفحص وعدم الظفر يعمل بمقتضي الأصل من الحكم بعدم وجود المعارض أو عدم كونه في مقام التقيّة مثلاً، ومع الشكّ أيضاً لا يحتاج إلي إتعاب النفس والتفحّص لحضور الإمام عنده وإمكان السؤال منه غالباً. وثالثاً: لا يخفي عليك: أنّ الفقه في زماننا هذا قد بلغ مدارجه وحاز مكانه اللائق به من الدقّة والمتانة ونهاية الاستحكام، وحيث لم يكمل في الصدر الأوّل ولم يدرج مدارجه ربما لا يحتمل في الألفاظ الصادرة من الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) من إطلاقها وتقييدها وعمومها وخصوصها وظاهرها وأظهرها ما نحتمله، ولا يصير الكلام مورداً للدقة وكمال العناية به، ولا ملاحظة جميع الجهات الراجعة إلي الكلام كما يلاحظ في زماننا، فإنّ لملاحظة هذه الجهات دخلاً كثيراً في فهم الروايات واستنباط الأحكام، وحيث كان الفقه في زمانهم في مراتبه الأوّلية ربما لم ينقدح في أذهان كثيرٍ من الفقهاء ما ينقدح في أذهان من تأخّر عنهم.

1- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج1، ص95؛ ج4، ص79؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج27، ص99.

وبالجملة: فالفقيه بالنسبة إلي كلّ زمان بحسب هذه الملاحظات ربما يحتاج إلي ما لا يحتاج إليه غيره في غير هذا الزمان. وهذا ليس سبباً لعدم كون من يتحمّل الحديث علي النحو الثالث من الفقهاء؛ لأنّ الفقه في تلك الأزمنة ليس إلّا هذا. وإن شئت فقل: إنّ هذا النحو من تحمّل الحديث اجتهادٌ صغيرٌ سهلٌ.

إذا عرفت ذلك تعلم: أنّ الآية إنّما تدلّ علي وجوب النفر للتفقّه في الدين علي أهل كلّ زمانٍ بحسب حالهم، ووجوب الإفتاء والإنذار علي الفقهاء، والتحذّر العملي وقبول رأيهم علي غيرهم.

وأمّا وجوب تحمّل الحديث علي النحو الأوّل والثاني فليس المراد من الآية ظاهراً.

وبالجملة: فرقٌ بين المحدّث الّذي شغله تحمّل الحديث والتحديث، وبين المجتهد والمفتي والفقيه الّذي من شأنه الإفتاء.

فإنّ الأوّل ربما يتحمّل الحديث ويحدّث بما تحملّه من غير أن يعتقد حجّية كلام المتكلّم، بل ومن غير أن يكون عالماً بمفاد ما يخبر به بحسب المتفاهم العرفي وإنّما ينقل ما سمعه من غيره، ولذا لو سئل عن حجّية كلّامه لغيره فليس له أن يجيب بحجّيته، ولا يكون مخبراً عن اعتقاده ورأيه في نقله وإخباره. وأيضا المحدّث بعد التحديث لو مات أو زال عقله لا يضرّ ذلك بما حدّثه، ولا تزول حجّية حديثه وخبره بما أنّه خبرٌ وحديثٌ.

بخلاف المجتهد والمفتي والفقيه، فإنّه يخبر عن عقيدته ورأيه. ولو حدّث بحديث فيحدّث به بما أنّه مستند رأيه وعقيدته، ولذا لو سئل عن حجّيته يجيب بكونه هكذا. وأيضاً المجتهد والفقيه إذا مات أو تبدّل رأيه أو اختلّ عقله تزول آثار فتواه ولا يجوز الأخذ بفتواه وعقيدته، فإنّها تزول بموته أو غيره من أسباب زوالها، ولا دليل علي حجّيتها لمقلّديه بعد زوالها، ولا علي بقائها بعد موته لعدم معلومية كيفيات ما بعد الموت وتفصيلاته، ولذا نري في مسألة الإجماع اتّفقوا علي كفاية إجماع العلماء في عصرٍ

واحـدٍ لعدم احتسابهم آراء الأموات رأياً واعتقاداً لهم بعد الموت، فلا يعتبرون لموافقة آرائهم مع آراء الأحياء دخلاً في تحقّق الإجماع، ولا يعتنون بمخالفتهم.((1))

والحاصل: أنّ المحـدّث غير المفتي، والتحـديث ونقل الخبر غير الإفتاء. نعم، لا مانع من اجتماعهما في مورد واحدٍ، كما إذا أخبر فقيهٌ في مقام نقل رأيه وفتواه بخبرٍ يرويه عن المعصوم عليه الصلاة والسلام. ولكن كثيراً مّا يتّفق انفكاكهما عن بعضهما، كما لا يخفي.

فتلخّص من جميع ما ذكر: أنّ الصواب ذكر الآيـة الشـريفـة في مباحث الاجتهاد والتقليـد دون مبحث حجّية خبر الواحد، لعدم ارتباطها بحجّية الخبر من حيث إنّه خبرٌ، فافهم وتأمّل.

وأمّا الإشـكال علي الاستدلال بالآية بمنع إطلاقها في وجوب التحذّر إمّا من جهة أنّ القدر المتيقّن ممّا يستفاد من الآية وجوب التحذّر في الجملة. وأمّا إطلاقه بحيث يشـمل وجوبه ولو لم يكن الإنذار مفيداً للعلم فمحلّ تأمّلٍ، بل منعٍ. وإمّا من جهة أنّ الآية مسوقة لأجل التوطئة والتمهيد لتعليم الأحكام وتبليغها ونشـرها ووجوب بيانها صوناً لوقوع التعطيل في الشـريعة سواءٌ كان مفيداً للعلم أم لا. ولا يستفاد منها غير التحريض علي إخراج أحكام الله الواقعيـة من حجاب الاسـتتار وتفقّهها وإنـذارها ووجوب التحـذّر عنـد الإنـذار والإبلاغ إذا كان ما يبلّغه المبلّغ والمنذِر من الأحكام الواقعية.

ففي الحقيقـة تكون الآية متكفّلة للترغيب في كون بعض الناس واسـطة بين المعصوم وسائر الناس في بيان الأحكام، ومؤدّياً لما هو وظيفته. ولا ملازمة بين هذا ووجوب التحذّر مطلقاً عند تبليغ كلّ مبلّغٍ وحجّية قوله ولو لم يكن مخبراً عن الأحكام الواقعية. فعلي هذا، يقيّد وجوب التحذّر بصورة إفادة العلم ليس إلّا.

1- لا يستقيم هذا إلّا علي بعض المباني في الإجماع، فتأمّل. [منه دام ظلّه العالي].

ففيه: أنّ الآيـة مسوقة للتسبيب إلي التفقّه وتعلّم الأحكام، ووجوب الإبلاغ والإنذار والحذر العملي، والتحريض علي نفر طائفةٍ من كلّ فرقةٍ ليتفقّهوا في الـدين، والتفقّه في الـدين أمر يقتضـي نفر الجميع له إلّا أنّ امتناعه عادةً ولزوم اختلال النظام من وجوب النفر علي الجميع منع من ذلك وصار موجباً لوجوب نفر البعض علي سبيل الكفاية.

ولا يتمّ منع إطلاقها إلّا بالتصـرّف في ظاهرها إمّا بتقييـد الطائفـة علي جماعـةٍ كثيرةٍ لا يمكن تواطؤهم علي الكذب عادةً، وهو كما تري. أو تقييـد وجوب الحذر بصورة حصول العلم بما ينذر، وهو مسـتلزم لنقض الغرض والوقوع في المفسدة الّتي أوجب دفعها تخصـيص وجوب التفقّه بـالبعض مع وجود المقتضـي لوجوبه علي الجميع؛ فـإنّ الغرض ـ من النفر والترغيب إليه ووجوبه كفايـةً علي البعض لأجـل وجود المـانع عن وجوبه العيني علي الكلّ ـ هو التفقّه في الـدين وتبليغ الأحكام إلي المتخلّفين الّـذين لم يتمكّنوا من النفر لأجل إخلاله بوضـع معاشهم ونظم امورهم، وعلي هذا لو كان وجوب التحذّر مقيّداً بصورة العلم يكون منافياً لإطلاق الطائفة الصادقة علي الواحد فما زاد.

وربما لا يتّفق عـدم احتمال الخلاف في إخبار المنـذر، وعليه فإمّا أن يجب علي المنذر (بالفتح) القبول أم لا، وعلي الثاني، فإمّا أن لا يجب عليه تحصـيل العلم مقدّمةً للتحذّر العملي وإمّا أن يجب، ولا سبيل إلي الأوّل، وعلي الثاني فليس له طريقٌ إلّا نفر كلّ واحدٍ من المكلّفين وتفقّههم، وهو مستلزم لنقض الغرض واختلال اُمورهم الاجتماعية.

لا يقال: إنّ من الممكن تحصيل العلم بإخبار جماعة من النافرين.

فـإنّه يقـال: ليس امتناعه عادةً وإخلاله بالنظام بالنسـبة إلي جميع المتخلّفين أقلّ مرتبـةً من تطرّق ذلك في نفرهم؛ لعـدم كونهم غالباً بهـذه الكثرة، وعدم إمكان الاطّلاع علي رأي جميعهم غالباً.

فإن قلت: يمكن منع الإطلاق بالروايات الواردة في تفسير الآية الكريمة، كصحيحة يعقوب بن شعيب، وعبد الأعلي، ومحمد بن مسلم الدالّة علي وجوب النفر لمعرفة الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) مع الاستشهاد لوجوبه بالآية الشريفة.((1))

وجه المنع: أنّ معرفة الإمام ليست ممّا يكتفي فيه بغير العلم وما يفيد الظنّ بل هي مقيّدة بالعلم، ومقتضي ذلك كون الآية في مقام وجوب النفر للتفقّه والإنذار بعد الرجوع ووجوب التحذّر في الجملة، والقدر المتيقّن منه وجوبه إذا أفاد العلم.

قلت:((2))

فذلكة: في نقد وجوهٍ اُخري للاستدلال بالآية

لا يخفي عليك: أنّهم استدلّوا بالآية الشريفة تارةً: بأنّ كلمة «لعلّ» حيث يمتنع استعمالها في معناها الحقيقي وهو الترجّي لامتناعه في حقّه تعالي، فهي ظاهرةٌ في كون مدخولها محبوباً للمتكلّم، وأنّها استعملت في طلب الحذر.

وفيه: أنّ استعمال «لعلّ» في الطلب أو بداعي الطلب هنا خلاف البلاغة؛ فإنّه عدولٌ عمّا يقتضيه سياق الكلام ويناسب المقام، فإنّ الآية إنّما تكون في مقام إفادة وجوب النفر وترتّب التفقّه عليه، وبيان كون التفقّه لتحذّر نفس المتفقّهين غاية له، وأنّ الإنذار غاية للتفقه لحصول التحذّر للمنذرين (بالفتح)، وكون التحذّر غاية

1- الكليني، الكافي، ج1، ص378 - 380، ح1 - 3، باب ما يجب علي الناس عند مضيّ الإمام؛ العيّاشي، تفسير، ج2، ص117، ح 159.

2- لم أحفظ هنا ما أفاده سيّدنا الأُستاذ(قدس سره) في الجواب. ويمكن أن يقال، إنّ الاستدلال بالآية علي وجوب النفر لمعرفة الإمام يمكن أن يكون بالأولويّة في خصوص وجوب النفر، وأنّه إذا وجب النفر إلي النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) والإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) لمعرفة الأحكام وجب النفر لمعرفة شخص الإمام بالأولوية القطعية، وكذا وجوب الإنذار والإخبار. وهذا المعني لا ينافي ما يستفاد من منطوق الآية من وجوب النفر والإنذار والقبول ولو لم يحصل منه العلم. [منه دام ظلّه العالي].

للإنـذار؛ ولو قيـل بكونهـا في مقام جعل الوجوب والإلزام وطلب التحـذّر بعـد قوله: (إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ) يلزم منه قطع سـياق الكلام، كما لا يخفي.

إن قلت: إذا لـم يكن هذا معناها فما هو المستعمل فيه كلّمة «لعل» في المقام مع أنّها بمعناها الحقيقي وهو الترجّي محالٌ في حقّه تعالي؟

قلت: إنّما تسـتعمل كلّمـة «لعلّ» لإفادة ترتّب مدخولها علي غيره ممّا يكون مذكوراً قبلها وكونه في معرضـية الترتّب والحصول، وحيث إنّ جميع الناس لا يحذرون بل بعضـهم يحذر وبعضهم لا يحذر يكون الحذر عند الإنذار في معرض الحصول وعدمه. ولا يجب أن يستعمل اللفظ في الترجّي الّـذي يكون مسـتعمله جاهلاً بوقوع الشـيء المترجّي، بل يكفي كونه في معرضـية الترتّب والحصول وإن كان المتكلّم يعرف من يحذر ومن لا يحذر بعينه ولا يكون جاهلاً بالحال.

وتارة أُخري: استدلوا بأنّ الإنذار واجب لكونه غاية للنفر الواجب، وإذا ثبت وجوبه وجب التحذّر وإلّا يلزم لغوية وجوب الإنذار.

وأجاب في الكفايـة عن هذا الوجه: بعدم انحصار فائدة الإنذار بوجوب التحذّر مطلقاً حتي يلزم اللغوية، بل يمكن تقيّده بصورة إفادة الإنذار العلم لو لـم نقل بكونه مشروطاً به.((1))

والحقّ في الجواب أن يقال: إنّ وجوب التحذّر الّذي توهّم كونه غايةً للواجب أو لوجوبه إمّا أن يكون حكماً ظاهرياً أو حكماً واقعياً، فإن كان حكماً ظاهرياً، ففيه: _ مضافاً إلي أنّ ظاهر الآية كون الحذر غايةً لوجوب الإنذار أو الإنذار نفسه، لا وجوب الحذر _ أنّ وجوب الحذر ليس ممّا يترتّب علي وجوب الإنـذار، لأنّهما في عرضٍ واحـدٍ. وإن كان المراد كونه غايـةً للإنـذار، فوجوب الحذر ليس ممّا وقع غايةً له ويترتّب عليه.

1- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص93.

و أمّا إن كـان حكمـاً واقعياً، ففيه: أنّ الوجوب الواقعي للحـذر ليس غايـةً لوجوب الإنـذار أو الإنـذار نفسه، بل هو ممّا يترتّب علي وجوب الأحكام الثابتة والواقعية ليس إلّا، لا علي وجوب الإنذار.

وثالثة: يستدلّ بها بأنّ الحذر وقع في الآية غايةً للنفر الواجب، والغاية المترتّبة علي فعل الواجب مطلوبة للشارع وواجبةٌ شرعاً.

لا يقال: إنّ الإنذار يجب أن يكون بالأحكام الواقعية، والحذر والعمل أيضاً إنّما يجب إذا كان الإنذار بها.

فإنّه يقال: تقييد وجوب العمل بالعلم بكون الإنذار بالأحكام الواقعية موجب لنقض الغرض، كما مرّ ذكره.((1))

ثم إنّه لا يخفي عليك الفرق بين ما قلنا في وجه عـدم دلالـة الآيـة علي حجّية الخبر بما هو خبر وكونها في مقام حجّية الفتوي، وبين ما أفاده الشـيخ(قدس سـره) وغيره في وجه ذلك. فإنّ جهة إشكالنا راجعةٌ إلي ما يستظهر من لفظ التفقّه، وعدم شموله لمجرّد نقل الخبر والحديث. وجهـة إشـكاله راجعـة إلي ما يسـتفاد من لفظي الإنـذار والحـذر، وأنّ المحدّثين والمخبرين ليس شأنهم الإنذار، وليس مقام حديثهم مقام الحذر.

ولكن فيه: أنّ منشأ هـذا التوهم حسـبان أنّ المراد من الإنـذار هو: التهديد والتوعيد والتخويف، ومن الحذر: التخوّف القلبي، مع أنّه بمكان من الضعف والفساد، كما مرّ((2)). فإنّ المراد من الإنذار في المقام هو الإبلاغ، كما هو المراد من قوله سبحانه: (وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَـخَافُونَ أَنْ يُـحْشَرُوا إِلَي رَبِّهِمْ)،((3)) وقوله عزّ من قائل: (وَأُوحِيَ

1- مرّ في الصفحة 161.

2- مرّ في الصفحة 150.

3- الأنعام، 51.

إِلَيَّ هَذَا الْقُرآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ).((1)) والمراد من الحذر هو العمل علي وفق الإبلاغ لا مجرّد التخوّف القلبي، والله هو العالم.

الاستدلال بالسنّة علي حجّية خبر الواحد

من الأدلّة الّتي تمسّكوا بها لإثبات حجّية خبر الواحد، السنّة.

وليعلم: أنّ ما يظهر من أُصول الشافعي المسمّي بالرسالة تمسّكه لحجّية خبر الواحد بالسنّة فقط، ولم يذكر الآيات من الأدلّة أصلاً. ويظهر من ذلك أنّ الاستدلال بالآيات لم يكن معهوداً بينهم في الصدر الأوّل، فلا مجال لاستنكار إنكار تمامية الاستدلال بالآيات لكونه إنكاراً لما تمسّك به الأوائل لحجّية خبر الواحد. وعلي كلّ حال، فلا يجب علينا إلّا متابعة الدليل، فلو لم يتمّ الاستدلال بالآيات فليس لنا أن نلتزم بتماميته، ذكرها القدماء من جملة الأدلّة أم لم يذكروها.

ولا يخفي عليك: أنّ تمسّكه بالروايات إن كان بأخبار الآحاد بحيث كان دليله علي حجّية خبر الواحد هو خبر الواحد نفسه، فلا إشكال في فساده واستحالته. وإن كان استدلاله بها من باب دعوي تواترها، فإمّا يراد منه التواتر اللفظي أو المعنويّ أو الإجماليّ.

فإن أُريد بالتواتر في المقام التواتر اللفظي؛ فلا إشكال في عدم تحقّق هذا التواتر، ومن ادّعاه فلا تسمع دعواه، لأنّه لا يوجد لفظ دالّ علي حجّية الخبر متواتراً بأن أخبر جماعة _ يمتنع عادة تواطؤهم علي الكذب _ بصدور هذا اللفظ الدالّ علي هذا المعني من المعصوم(عَلَيْهِ السَّلاَمُ).

وإن أُريد به التواتر المعنوي بأن أخبر جماعةٌ _ يمتنع تواطؤهم علي الكذب عادةً _

1- الأنعام، 19.

عن المعصوم بحجيـة خبر الواحـد، لكن لا بلفظٍ واحـدٍ بل بألفاظٍ مختلفـةٍ بحيث كان غرضـهم من إخبارهم بـذلك مجرّد نقل حجّية خبر الواحد عن المعصوم من دون عناية باللفظ الصادر منه؛ فهو أيضاً غير متحقّق في المقام قطعاً.

وإن كان المراد من دعوي التواتر دعوي التواتر الإجمالي، كأن يدّعي دلالة الروايات الكثيرة الواردة في الموارد المختلفة ـ الّتي تكون بحيث يمتنع تواطؤ رواة كلّ واحـدة منها علي الكـذب، ويقطع بصـدق واحـدة منها ـ علي حجّيـة خبر الواحد بالالتزام، بأن كان لازم جميع هذه الروايات المختلفة حجّية خبر الواحد؛ فهو ممّا ينبغي الاعتناء به ويصغي إليه وإن كان علي مدّعيه إثباته.

فعلي هذا، لا يتمّ الاستدلال بالأخبار علي حجّية خبر الواحد إلّا إذا ثبت تواترها الإجمالي.

ولا يخفي عليك: أنّ لدعوي ذلك مجالاً إذا كان المدّعي من الإمامية لسـعة دائرة السنّة عندنا، فإنّها عبارة عن قول النبيّ والأئمّة صلوات الله عليهم وفعلهم وتقريرهم، بخلاف العامّة، فإنّهم جعلوا أنفسـهم ـ من هذه الجهة ـ في ضـيقٍ وتركوا الرجوع إلي العترة ـ الّتي أُمروا بالرجوع إليها ـ فالسنّة عندهم عبارةٌ عن قول النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) وفعله وتقريره.

وإذ قد عرفت ذلك، فاعلم: أنّ ما يظهر من الشيخ(قدس سره) في رسائله هو التمسّك لحجّية الخبر بطوائف أربع من الروايات:

الأُولي: بعض ما ورد في الخبرين المتعارضين المسمّي بالأخبار العلاجية مثل: ما رواه صاحب عوالي اللئالي.((1))

الثانية: ما يستفاد منه إرجاع بعض الناس إلي بعض الرواة مثل: زرارة، ومحمد بن

1- وهي المرويّة عن العلّامة المرفوعة إلي زرارة.

مسلم، وأبي بصير، وغيرهم.

الثالثة: ما يستفاد منه الإرجاع إلي الرواة بطريق العموم لا إلي أشخاص معيّنين. فالفرق بين هذه الطائفة والطائفة الثانية أنّ في الثانية أُمروا بالرجوع إلي أشخاص معيّنين بخلاف الطائفة الثالثة.

الرابعة: بعض الأخبار الدالّة علي الأمر بأخذ الأخبار أو كتابتها وغير ذلك؛ فإنّه يستفاد منها وجوب الأخذ بما يرويه الراوي أو ما كتبه أحد الرواة، لأنّ فائدة حفظ الروايات وكتابتها ليس إلّا الأخذ بها.

وقد أفاد الشيخ(قدس سره) بأنّه وإن لم يمكن الاستدلال بكلّ فردٍ فردٍ من هذه الروايات إلّا أنّه يمكن الاستدلال بمجموعها.((1))

وفيه: أنّ المجموع ليس إلّا الأفراد، فإن لم تكن الأفراد قابلة لأن يستدلّ بها فكيف يكون المجموع قابلاً له؟ هذا.

ويمكن أن يزاد علي الطوائف الّتي ذكرها الشيخ(قدس سره) من الأخبار طوائف أُخري:

إحداها: الروايات الواردة في احتجاجات الأئمّة(عليهم السلام) مع علماء المخالفين في باب القضاء.((2))

ثانيتها: الروايات الدالّة علي أنّ الأئمّة(عليهم السلام) يبعثون بعضاً من خواصّهم أو أصحابهم لتبليغ الأحكام وبيان الفتاوي.((3))

ثالثتها: الروايات الدالّة علي أنّ الشيعة يبعثون رجلاً من بينهم للاستفتاء

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص84 - 88. وقد فصّل فيه بذكر الروايات وتحليلها، فراجع.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج27، ص19، ب3، ح 9، ص47-48، 51، ب 6، ح 27، و ح 33، وغيرها كثيرة في كتاب القضاء.

3- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج27، ص33، ب 5 ، ح 8 .

وسؤال الأحكام عن الأئمّة(عليهم السلام) وأنّهم كانوا يعملون بما يخبرهم من أرسلوه للسؤال عن الأحكام.

رابعتها: الأخبار الدالّة علي أنّ أصحاب الأئمّة(عليهم السلام) إذا اختلفوا في مسألة من المسائل واستند الآخذ بأحد طرفي المسألة في مقابل الآخر بروايةٍ يرويها عن المعصوم قبل منه ولا يردّ مختاره في المسألة((1)). نعم، ربما يردّ قوله لعدم إفادة ما رواه لرأيه، ولكن لا يردّون روايته قدحاً في سندها. فتدل هذه الطائفة بالالتزام علي إمضاء الأئمّة(عليهم السلام) العمل بخبر الواحد.

وغير هذه الطوائف من الروايات الّتي يطّلع عليها المتتبّع في الروايات في موارد كثيرة. فظهر ممّا ذكرنا صحّة دعوي التواتر الإجمالي في المقام، وإمكان إثبات تواتر هذه الروايات الكثيرة إجمالاً.

الاستدلال بالإجماع لحجّية خبر الواحد

اشارة

من الأدلّة الّتي أقاموها لإثبات حجّية خبر الواحد: الإجماع. ويمكن ادّعاؤه تارة: بقيام إجماع جميع العلماء قولاً علي حجّية الخبر. وإجماعهم حجّة من جهة ملازمة ذلك مع المجمع عليه إمّا من جهة العلم بدخول الإمام في المجمعين، وإمّا من جهة قاعدة اللطف، أو الحدس، كما سيأتي تفصيله إن شاء اللّه في مبحث الإجماع المنقول.

وتارة: يمكن ادعاؤه بأنّ العلماء أجمعوا علي العمل بالخبر. وبعبارة أُخري: ادّعي

1- انظر: الكليني، الكافي، ج6 ، ص423، ح 7 ؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج27، ص37 - 38، ب 6 ، ح 2 و ص206- 208ص86، ب 14، ح 1، وأبواب القراءة في الصلاة، ب 46، ح 2، وأبواب صلاة المسافر، ب 25، ح 33، وأبواب المواقيت، ب 8 ، ح 13 و ح 33 و ب 18، ح 19، وأبواب القبلة، ب 2، ح 2، وكتاب المواريث، أبواب موجبات الإرث، ج26، ص86، ب 8 ، ح 4، وكتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادة، ب 2، ح 12، وكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي، ب 30، ح 1 و 2، وغيرها كثيرٌ.

إجماعهم العملي علي حجّيـة الخبر، وبناؤهم علي العمل به. والمراد منه إمّا اسـتقرار سـيرتهم وبنائهم بما أنّهم علماء، بمعني أنّ كلّ واحد واحـد منهم بمـا أنّه عـالم بحجّيـة الخبر عامـل به، فهو راجع إلي ادّعـاء الإجمـاع القولي. وإمّـا أن يكون المراد اسـتقرار سـيرتهم بما أنّهم مسـلمون، ومعنـاه كون العمل بالخبر ممّا اسـتقرّ عليه عمل المسـلمين دون غيرهم، كالصـلوات الخمس في أوقاتها المخصوصـة. وإمّا أن يكون المراد به استقرار بنائهم بما أنّهم عقلاء، حتي يكون راجعاً إلي حكم العقل بحجّية خبر الواحد.

تقريرات الشيخ للإجماع

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الشيخ قد ذكر في تقرير الإجماع وجوهاً:

أحدها: إجماع العلماء جميعاً _ عدا السيّد وأتباعه _ علي حجّية خبر الواحد.

ثانيها: دعوي إجماع العلماء علي نحو يكون السيّد وأتباعه داخلين في المجمعين، وتقريره:

إمّا بادّعاء إجماع العلماء علي وجوب العمل بالخبر غير العلمي في مثل زماننا هـذا وشـبهه ممّا انسـدّ فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر، فإنّ الظاهر أنّ السـيّد إنّما منع عن حجّية الخبر غير العلمي سواء كان في الكتب المعروفة أم لا، لعدم الحاجة إلي مثل هذا الخبر في زمانه لوجود قرائن مفيدة للعلم.((1))

وإمّا بادّعاء حجّيـة الأخبار المدوّنـة في الجوامع المعتبرة ووجوب العمل بها عنـد الكلّ وإن كانت وجه وجوب العمل بها عند السـيّد وابن إدريس احتفافها بالقرائن المفيدة للعلم.

ثالثها: استقرار سيرة المسلمين بما أنّهم مسلمون وإجماعهم علي استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات، وهذا كاشف عن مطابقة ذلك للواقع قطعاً.

1- راجع إبطال العمل بأخبار الآحاد، رسائل الشريف المرتضي، ج3، ص312.

والفرق بينه وبين بناء العقلاء: أنّ السيرة عبارة عن تداول فعل بين المسلمين وإجماعهم علي عمل بما أنّهم مسلمون، بحيث يعدّ ذلك ممّا يمتازون به عن غيرهم ويختصّون به دون غيرهم، وذلك علامة مطابقة ما استقرّت سيرتهم عليه مع الواقع قطعاً.

رابعها: دعوي إجماع أصحاب النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) علي العمل بخبر الواحد إجماعاً عملياً.

خامسها: استقرار طريقة العقلاء بما أنّهم عقلاء علي ذلك، وهو أيضاً كاشف قطعيٌ عن مطابقة ما استقرّت عليه السيرة مع الواقع.

وقد أفاد في طريق تحصيل الإجماع علي الوجه الأوّل بأنّ طريق تحصيله أحد الوجهين علي سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: تتبّع أقوال جميع العلماء من زمان الشيخين إلي زماننا هذا، فيحصل من ذلك القطع بالاتّفاق، وهو كاشفٌ عن رضا الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) بالحكم، أو وجود نصّ معتبرٍ عند الكلّ.

ثانيهما: تتبّع الإجماعات المنقولة.

ثم ذكر ادّعاء الشيخ الإجماع علي حجّية خبر الواحد، وذكر كلامه المحكيّ عنه في العُدّة((1)) بطوله. وذكر أيضاً ادّعاء الإجماع من السيّد رضيّ الدين عليّ بن طاووس، ومن العلاّمة والمجلسي قدّس سرّهم.

وأفاد في جواب الإشكال _ بأنّ ذلك لا يفيد القطع بتحقّق إجماع العلماء _: أنّ هذا الإجماع _ مضافاً إلي كون مدّعيه هؤلاء الأكابر من العلماء _ معتضد بقرائن كثيرة تدلّ علي صدق مضمونه، وتوجب القطع بتحقّقه.

منها: ما ادّعاه الكشّي من إجماع العصابة علي تصحيح ما يصحّ عن جماعة.((2)) فإنّه لا معني للتصحيح المجمع عليه إلّا عملهم به.

1- الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج1، ص126 - 127.
2- الكشي، رجال، ص206 و322 و466.

ومنها: دعوي النجاشـي كون مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب.((1)) وهذا كلامٌ يدلّ علي عمل الأصحاب بخبر الواحد إذا كان راويه ثقة. وليست مقبولية مراسـيله لأجل القطع بالصدور، بل لأجل أنّه لا يروي إلّا عن الثقة، كما لا يخفي. وقد ادّعي الشـهيد في الذكري أيضا هذا الاتّفاق. وعن كاشف الرموز تلميذ المحقّق: أنّ الأصحاب عملوا بمراسيل البزنطي.

ومنها: ما ذكره ابن إدريس في رسالة «خلاصة الاستدلال» الّتي صنّفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوي الإجماع علي المضايقة، وأنّها ممّا أطبقت عليه الإمامية إلّا نفرٌ يسـيرٌ من الخراسانيّين. قال في مقام تقريب الإجماع: إنّ ابني بابويه، والأشعريّين كسعد بن عبد الله وسعيد بن سعد ومحمد بن عليّ بن محبوب، والقميّين أجمع كعليّ بن إبراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالأخبار المتضمّنة للمضايقة؛ لأنّهم ذكروا أنّه لا يحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته. انتهي.

فهو، ـ أي ابن إدريس(قدس سره) ـ استدلّ علي مذهب الإمامية بذكرهم لأخبار المضايقة وذهابهم إلي العمل برواية الثقة.

ومنها: كلام المحقّق(قدس سـره) في المعتبر الّذي يستفاد منه بأنّ العلماء قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل وإن لم يكن مفيداً للعلم.((2))

ومنها: ما ذكره الشـهيد ـ رفعت درجته ـ في الذكري، والمفيد الثاني ابن شيخنا الطوسي(قدس سره) من عمل الأصحاب بشرائع الشيخ أبي الحسن عليّ بن بابويه(قدس سره) عند إعواز النصوص تنزيلاً لفتاويه منزلة رواياته.

1- النجاشي، رجال، ص326، رقم، 887.

2- المحقّق الحلّي، المعتبر، ج1، ص29 .

ومنها: شهادة المحدّث المجلسي(قدس سره) في البحار بأنّ عمل أصحاب الأئمّة(عليهم السلام) بالخبر غير العلمي متواترٌ بالمعني.

ومنها: ما ذكره البهائي(قدس سره) بأنّ الصحيح عند القدماء: ما كان محفوفاً بما يوجب ركون النفس إليه. وذكر فيما يوجب الوثوق أُموراً لا تفيد إلّا الظنّ. ومعلوم أنّ الصحيح هو المعمول به، وليس هذا مثل الصحيح عند المتأخّرين في أنّه قد لا يعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخللٍ آخر، فالمراد أنّ المقبول عندهم ما تركن إليه النفس وتثق به.((1))

هذا ملخّص ما أفاده الشيخ ـ رضوان الله تعالي عليه ـ في المقام في عدّة صفحات.((2))

نقد كلام الشيخ الأنصاري

أقول: أمّا الإجماع القولي علي حجّية خبر الواحد.

ففيه: أوّلاً: لو فرض تحقّق الإجماع القولي، فهو إنّما يفيد صحّة المجمع عليه إذا لم يكن من المسائل الفرعية. وأمّا إذا كان من المسائل الفرعية الّتي استنبطوا حكمها من الأُصول ومن باب تطبيق الكبري علي الصغري وردّ الفرع علي الأصل، فلا يفيد صحّة المجمع عليه، لعدم كشف ذلك عن وجود دليلٍ معتبرٍ، ولعدم كونه موجباً للحدس وحصول القطع برأي الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ).

كما أنّه لا حجّية للإجماع إذا كان المجمع عليه من المسائل العقلية، ولذا نري أنّ قدماء العلماء من أهل المعقول وغيرهم من قبل الإسلام إلي عصرنا هذا أجمعوا علي كون الصوت مثلاً غير قارٍّ بالذات، مع أنّه قد ثبت في عصرنا هذا خلاف ذلك بالحسّ.

وثانياً: لا طريق لتحصيل ذلك الإجماع علي الوجه الأوّل الّذي ذكره؛ فإنّا بعد تتبّع

1- البهائي، مشرق الشمسين، ص269.

2- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص 88 - 98 .

كلمات العلماء لم نظفر علي كلمات القائلين بحجّية الخبر إلّا قليل منهم.

وأمّا ثبوته من طريق تتبّع الإجماعات المنقولة.

فهو أيضاً كـذلك؛ فإنّ مجرّد نقل بعض العلماء الإجماع علي ذلك مع كون حالهم في الظفر بأقوال العلماء حالنا، وعدم عثورهم علي أقوال كثير من العلماء، بل ربما يمكن أن يكون الظفر بأقوال العلماء في زماننا أسهل من زمانهم، كما لا يخفي.

هـذا مضافاً إلي أنّ الإجماع الّـذي ادّعاه الشـيخ ـ رضوان الله عليه ـ كما أفاد الشـيخ الأنصاري(قـدس سـره) لا يفيـد إجماع من بعده من العلماء واتّفاقهم علي ذلك، وهكذا إجماع غيره ممّن ادعي الإجماع.

ومضافاً إلي أنّ الشـيخ لم يدع الإجماع القولي، بل ادعي الإجماع العملي كما ينادي بذلك قوله: «والذي يدلّ علي ذلك إجماع الفرقة» إلي قوله: «إلي زمان جعفر بن محمد(عَلَيْهَا السَّلاَمُ) الّذي انتشر منه العلم وكثرت الرواية من جهته».

وهكذا السيد الجليل رضيّ الدين بن طاوس والعلّامة والمجلسي(قدس سره) فإنّهم إنّما ادّعو الإجماع العملي لا القولي.

وأمّا ادّعاء إجماع المسـلمين علي العمل بالخبر، وادّعاء إجماع الصـحابة كما ادّعاه الشافعي فغير مفيـدٍ لعدم تحقّق إجماع المسـلمين ولا الصـحابة علي العمـل بـالخبر بمـا أنّهم مسـلمون، بـل بما أنّهم عقلاء. نعم، لو ثبت إجماعهم علي العمل بخصوص الأخبار المدوّنـة في الكتب المعروفة يمكن دعوي ذلك.

وأمّا ادّعاء الإجماع علي حجّيته حتي من السـيّد(قدس سـره) وأتباعه، لانسداد باب القطع بالأحكام بالنسـبة إلي زماننا دون زمانه بأنّه ذهب إلي عدم حجّية الخبر في مثل زمانه دون زماننا.

ففيه: أنّه لا فرق في انسداد باب القطع والعلم بين زماننا وزمانه بل وزمان المعصومين(عليهم السـلام)، لعدم تمكّن المسلمين الساكنين في البلاد النائية والممالك البعيدة غالباً

من درك فيض حضورهم وسعادة زيارتهم، فلم يكن لهم طريقٌ إلّا الروايات الواردة عنهم. مع أنّ الروايات ما كانت مجموعة ومضبوطة مثل زماننا، بل ربما كان عند أحدٍ حديثٌ وعند الآخر حديثان وعند غيره أزيد أو أقلّ، بخلاف زماننا فإنّ الجوامع الأربعة وغيرها من الكتب تكون بيد أكثر أهل العلم، فيمكن أن يدّعي أنّ إنفتاح باب العلم في زماننا هذا تكون دائرته أوسع من زمان السيّد(قدس سره) وأتباعه.

وكيف كان، فالإنصاف عدم تمامية هذه الوجوه لإثبات حجّية الخبر.

ومثلها الآيات والأخبار، فإنّ استفادة حجّيته _ ولو إمضاءً _ من الآيات لا تخلو من إشكالٍ.

وأمّا الأخبار فاستفادة ذلك منها لا تكون إلّا إمضاءً من باب عدم الردع بعد قيام سيرة العقلاء علي العمل بالخبر كما تدلّ عليه رواياتٌ كثيرةٌ دالةٌ علي عمل الأصحاب بالخبر بمرئي ومسمعٍ من المعصومين(عليهم السلام) مع أنّهم لم يردعوهم عن ذلك.

وكيف كان، فما هو عمدة الدليل في باب حجّية الخبر بل ربما يرجع إليه أكثر الأدلّة _ الّتي أقاموها علي حجّية الحجج _ هو بناء العقلاء.

سبب إنكار المتكلّمين حجّية خبر الواحد

لا يخفي عليك: أنّ ما هو المتداول في ألسنة الأصحاب مثل المفيد والمرتضي وابن قبة وعامّة المتكلّمين((1)) إلي زمان الشيخ _ رضوان الله عليه _ وتلامذته عدم جواز

1- راجع: الشريف المرتضي، الذريعة إلي أُصول الشريعة، ج2، ص529؛ المفيد، التذكرة بأُصول الفقه، ص38. وقال المفيدرحمه الله: «لا يجب العلم ولا العمل بشيء من أخبار الآحاد، ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين إلّا أن يقترن به ما يدلّ علي صدق راويه علي البيان، وهذا مذهب جمهور الشيعة وكثير من المعتزلة والمحكّمة وطائفة من المرجئة، وهو خلاف لما عليه متفقّهة العامّة وأصحاب الرأي. المفيد، أوائل المقالات، القول في أخبار الآحاد، ص122.

العمل بخبر الواحد، وبذلك يردّون كثيراً _ في مقام الاحتجاج علي العامّة حينما تمسّكوا بالأخبار _ بأنّها أخبار آحاد لا تفيد علماً ولا عملاً وقد تكرّر ذلك في ألسنتهم.

والشيخ أوّل من ردّ علي ذلك وكسر صولة هذه العبارة، وبيّن ما هو الحقّ في المقام ومراد الأصحاب بقوله في العدّة: «وأمّا ما اخترته من المذهب فهو: أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويّاً عن النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) أو عن واحدٍ من الأئمّة(عليهم السلام)، وكان ممّن لا يطعَن في روايته ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينة تدلّ علي صحّة ما تضمّنه الخبر، لأنّه إن كانت هناك قرينة تدلّ علي صحّة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجباً _ ونحن نذكر القرائن فيما بعد _ جاز العمل به... إلخ».((1))

وليس معني ما ذكره تقييد الحجّية بما إذا كان مرويّاً عن النبيّ والأئمّة صلوات الله عليهم وكان الراوي ممّن لا يطعَن في روايته وسديداً في نقله ولم تكن هناك قرينة تدلّ علي صحّة ما تضمنته الرواية؛ فإنّ لزوم كون الخبر مرويّاً عن النبيّ ممّا اتّفق عليه الكلّ، وكفاية كونه مرويّاً عن أحد الأئمّة أيضاً من جهة أنّهم بمنزلته في ذلك وحجّية قولهم لخبر الثقلين وغيره، وكذا استحكام الراوي وكونه ممّن لا يطعَن في روايته، وكذا عدم وجود القرينة فإنّ مع القرينة ليس الاتّكال علي الخبر بل علي القرينة.

نعم، ما يكون قيداً لحجّية الخبر علي ما اختاره هو كونه مرويّاً من طرق أصحابنا القائلين بالإمامة.

ثم إنّه بعد ما أفاد إجماع الفرقة المحقّة علي العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصنيفاتهم من عهد النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) ومن بعده من الأئمّة إلي جعفر بن محمد(عَلَيْهَا السَّلاَمُ) قال : «فإن قيل: كيف تدَّعون الإجماع علي الفرقة المحقّة في العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنّها لا تري

1- الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج1، ص126.

العمل بخبر الواحد، كما أنّ المعلوم من حالها أنّها لا تري العمل بالقياس، فإن جاز ادّعاء أحدهما جاز ادّعاء الآخر؟ قيل لهم: المعلوم من حالها الّذي لا ينكر ولا يدفع أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد الّذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصّون بطريقه، فأمّا ما يكون راويه منهم وطريقة أصحابهم فقد بيّنا أنّ المعلوم خلاف ذلك، وبيّنا الفرق بين ذلك وبين القياس أيضاً، وأنّه لو كان حظرُ العمل بخبر الواحد معلوماً لجري مجري العلم بحظر القياس، وقد علم خلاف ذلك».((1))

ولا يخفي عليك: أنّ الإشكال بحسب الظاهر واردٌ علي الشيخ ـ رضوان الله عليه ـ ولكن المتتبّع البصير يري أنّه أجاد فيما أفاد، فإنّ الإمامية قد ابتلوا بقومٍ كان تمام أساس مذهبهم من الأُصول والفروع مبنيّاً علي خبر الواحد وهم العامّة، فإنّ الروايات المتواترة قليلة جدّاً بل لا يبعد ادّعاء عدم وجودها أصلاً، فالخبر المعروف المرويّ عن النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) «إنّما الأعمال بالنيات» من الأخبار الّتي ذكر كثيرٌ من علمائهم في كتبهم تواتره بل ربما كان في نظرهم بحيث لم يكن في جهة التواتر خبرٌ أقوي منه بل ربما لا يعرفون خبراً متواتراً غيره إلّا أنّنا بعد التتبّع التامّ وجدنا انتهاء سند هذا الخبر إلي شخص واحدٍ وهو عمر بن الخطّاب.

فعلي هذا، يتمسّكون في الأُصول والفروع بكلّ خبر واحد ويقولون بعدالة كلّ واحد من الصحابة، ولذا دخل في مذهبهم سيّما في الأُصول المطالب العجيبة والعقائد السخيفة الّتي قامت الضرورة علي بطلانها كالتجسيم وغيره من الخرافات الّتي جلّ شأن الإسلام ونبيّه الكريم من أن يسندها إليه تعالي. تعالي الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

وبالجملة: فالقوم من أوّل الأمر تمسّكوا بخبر الواحد في أمر الخلافة الّتي هي من أهم الأُمور، وهو ما رواه أبو بكر عن النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) «الأئمّة من قريش».((2))

1- الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج1، ص127 - 128.

2- قال: الفخر الرازي: «إنّ الأنصار لمّا طلبوا الإمامة، احتجّ عليهم أبو بكر بقوله(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) «الأئمّة من قريش». الفخر الرازي، المحصول، ج2، ص357.

واستند هو أيضاً في منع فاطمة(عَلَيْهَا السَّلاَمُ) عن فدك بما رواه نفسه وحده عن النبيّ(صَلّي اَللّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) «نحنُ معاشرَ الأنبياء لا نورّث، ما تركناه صدقة».((1))

وكثيراً ما يرجعون إلي الناس في حكم ما يتّفق من الحوادث والوقائع، فإذا أخبر أحدٌ: أنّ النبيّ(صَلّي اَللّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) فعل كذا، أو قال كذا، يأخذون به، كما نري هذا كثيراً بالنسبة إلي أبي بكر وعمر. ومن الواضح: أنّه لابدّ لهم من ذلك، لعدم وجود مستندٍ علي مذهبهم لفقههم كما يكون للإمامية وهو الإمام المعصوم الّذي لا تخلو الأرض منه في عصر من أعصار التكليف. والإمامية في مباحثاتهم ومجادلاتهم مع العامّة لم يروا بدّاً إلّا نفي حجّية خبر الواحد بالمرّة، فإنّ مع الاعتراف بحجّية الخبر في مقام الاحتجاج لابدّ لهم من التسليم، لعدم إمكان الخدشة في سند الروايات الواردة من طرقهم حتي ما رواه أمثال أبي هريرة والوليد بن عقبة ـ الّذي نزلت الآية في فسقه ـ ومعاوية والمغيرة بن شعبة وعمران بن حطّان الخارجي،((2)) فإنّ تفسيق هؤلاء في مثل تلك الأزمنة يؤدّي إلي فتنٍ عظيمةٍ ومفاسد كبيرةٍ، فلذا أنكروا في مقابلهم حجّية الخبر رأساً، مع عملهم فيما بينهم بما كان وارداً من طرقهم عن النبيّ والأئمّة(عليهم السلام).

ولأجل ما في هذه الأخبار المروية عن طرق العامّة ممّا لا يقبله عقلٌ سليمٌ ولا يوافقه كتاب الله الكريم ظهر مذهب الاعتزال، وقامت المعتزلة علي خلاف الأشاعرة، ووقعت بينهم الوقائع والفتن العظيمة، ورمت الأشاعرة المعتزلة بالتكفير والزندقة والإلحاد

1- السيوطي، الفتح الكبير، ج3، ص349؛ الشوكاني، المنتقي من الاخبار، ج2، ص474؛ الشافعي، مسند، ص108. وقال الفخر الرازي في بحث الخبر الّذي لا يقطع بكونه صدقاً أو كذباً: «إنّ الصحابة عملوا علي وفق خبر الواحد... (إلي أن قال:) فبيانه من وجوه، الأوّل: رجوع الصحابة إلي خبر الصدّيق في قوله عليه الصلاة و السلام: «الأنبياء يُدفنون حيث يموتون»، وفي قوله: «الأئمّة من قريش»، وفي قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث». المحصول، ج4، ص368 - 369.

2- راجع في ذلك كتابنا: «أمان الأُمّة من الضلال والاختلاف». [منه دام ظلّه العالي].

والرجوع عن سنّة النبيّ(صَلّي اَللّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) وغير ذلك من الافتراءات، ونسبت المعتزلة الأشاعرة إلي الجمود والإعراض عن حكومة العقل بالمرّة، والعقائد الباطلة الّتي لا يشكّ في بطلانها من له أدني التفات بما يحكم به العقل مستقلاً. وتفصيل ذلك خارجٌ عن وضع الكلام.

ص: 178

فصل: في الإجماع

اشارة

إعلم: أنّ من المسائل المتفرّعة علي مسألة حجّية الخبر مسألة الإجماع.

وهو لغةً يستعمل في معنيين:((1))

أحدها: العزم، ومنه ما روي عن النبي(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) «لا صيام لمن لم يُجمِع الصيام من الليل».((2))

ثانيها: الاتّفاق، ومنه قولهم: «أجمع العلماء علي كذا» إذا اتّفقوا عليه.

وما يضاف إليه علي هذا المعني إن كان أهل حرفةٍ وطبقةٍ خاصّةٍ، فلا يرتبط بما نحن فيه، لعدم كون هذا الإجماع ممّا يحتجّ به. وأمّا إن أُطلق وأُضيف إلي أُمّة نبيّنا(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ)،

1- الأشعري، اللمع في أُصول الفقه، ص179؛ الفخر الرازي، المحصول، ج4، ص19؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج2، ص349.

2- بهذا اللفظ وبلفظ: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له» و «من لم ينو الصيام من الليل فلا صيام له». ورد في التلخيص بحاشية المجموع (ج6، ص304)؛ كما أورده النووي فيه (ج6، ص288)؛ وفي الجامع ا لصغير، السيوطي، ج2، ص645؛ رواه أحمد في المسند عن حفصة (ج6، ص287)؛ والدارقطني (سنن، ج2، ص152)؛ والبيهقي عن عائشة (السنن الكبري، ج2، ص316)؛ وأخرجه ابن ماجة عن حفصة كما في الفتح الكبير، (السيوطي، ج3، ص346)، وكذا أخرجه النسائي عنها (السنن الكبري، ج2، ص116-117)؛ كما في الفتح الكبير (السيوطي، ج3، ص238)، وصحيح ابن خزيمة (ج3، ص212-213)؛ وابن حجر في الدراية (ج1، ص275، ح 359).

فهو الّذي وقع الخلاف في حجّيته، وذهبت العامّة إلي حجّيته، وحكي عن النظّام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر القول بعدم حجّيته. ((1))

واختلف من قال بحجّيته في تفسيره، فذهب داود الظاهري وكثيرٌ من أصحاب الظاهر إلي أنّه عبارةٌ عن اتّفاق الصحابة دون غيرهم من أهل الأعصار.((2)) وذهب أنس بن مالك ومن تابعه إلي أنّه عبارةٌ عن اتّفاق أهل المدينة، وهو حجّة في كلّ عصرٍ من الأعصار. وفسّره الأكثر بأنّه عبارةٌ عن إجماع أهل الحلّ والعقد من المسلمين علي مطلب في عصرٍ واحدٍ.

الاستدلال لحجّية الإجماع بالكتاب

استدلّوا لحجّية الإجماع تارة:

بقوله تعالي: (وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدي وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّي وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصيراً). ((3))

فإنّه تعالي جمع في الوعيد بين مشاققة الرسول واتّباع غير سبيل المؤمنين، ولا شكّ في حرمة مشاققته استقلالاً، فلابدّ من أن يكون اتّباع غير سبيل المؤمنين مثله، وإلّا لم يحسن الجمع بينهما.

كما أنّه لا ريب في كون سبيل المؤمنين عبارةً عن أقوالهم وفتاويهم وسلوكهم في الأُمور الدينية.

1- راجع: المفيد، أوائل المقالات، ص121، القول في الإجماع؛ الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج2، ص601 - 602؛ الغزالي، المستصفي، ج1، ص325؛ السرخسي، أُصول، ج1، ص295؛ الفخرالرازي، المحصول، ج4، ص35؛ الآمدي، الاحكام في أُصول الأحكام، ج1، ص200.

2- (2) انظر نفس المصادر.

3- النساء، 115. وانظر الاستدلال بهذه الآية وغيرها من الأدلّة والإشكالات عليها في المصادر المذكورة آنفاً.

وأُجيب عنها بوجوه:

منها: منع كون اللام في المؤمنين للاستغراق.

ومنها: أنّه لا يستفاد من الآية إلّا حرمة اتّباع غير سبيلهم ومخالفتهم، لا وجوب موافقتهم.

ويمكن أن يقال: إنّ سبيل المؤمنين عبارةٌ عمّا عليه المؤمنون بما أنّهم مؤمنون وما هو مقتضي إيمانهم لا مطلق ما عليه المؤمنون.

وأُخري بقوله تعالي: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ).((1))

وقوله: (وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً).((2))

وجه الاستدلال بهما: اقتضاء كونهم أُمّةً وسطاً وخير أُمّةٍ أُخرجت للناس عدم اجتماعهم علي الباطل لوجود المنافاة بينهما.

وفي الاستدلال بهما أيضاً مضافاً إلي أنّ في بعض القراءات: «كُنْتُمْ خَيْرَ أَئِمَّةٍ»،((3)) و ورود بعض الروايات علي أنّ المراد بها أئمّة أهل البيت(عليهم السلام)، وكونهم واسطة بين الخلق والخالق، وأنّ المخاطب بخطاب (جَعَلْنَاكُمْ) في الآية الثانية الأئمّة الطيّبين(عليهم السلام): أنّ ظاهر الآية الأُولي كونها مسوقة لأجل الترغيب إلي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله. والثانية مسوقة لأجل الدعوة إلي الطريق السوي الوسط العدل، والترغيب إلي اتّباعه، وهو الطريق الّذي دعانا إليه نبيّنا(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ)، فلا ربط لهما بالإجماع، ولا مجال للاستدلال بهما.

1- آل عمران، 110.

2- البقرة، 143.

3- العيّاشي، تفسير، ج1، ص195، ح 128 و 129؛ القمّي، تفسير، ج1، ص110؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج4، ص2؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج1، ص371، ذيل الآية.

وهكذا حال سائر الآيات الّتي استدلوا بها، كقوله تعالي: (وَمِـمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْـحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ).((1))

فـإنّ الأُمّـة تقع علي الواحـد وعلي الجماعـة. وتقع علي جميع الأُمّـة علي وجه الاسـتغراق، والشاهـد علي ذلك قوله في حقّ إبراهيم: (إِنَّ إِبرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً)،((2)) وقوله عزّ من قائل: (وَلَـمـّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النّاسِ).((3))

فيمكن أن يكون المراد واحـداً من الأُمّـة، فلا دلالة لها علي حجّية الإجماع بما هو إجماع بل تدلّ علي حجّية هذا الواحد ويمكن أن يكون المراد بالأُمّة الأنبياء.

الاستدلال لحجّية الإجماع بالسنّة

اشارة

واسـتدلّوا بالسـنّة، وهي ما رووه عن النبيّ(صَـلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) أنّه قال: «لا تجتمع أُمّتي علي الخطأ» أو «لا تجتمع أُمّتي علي الضلالة» أو «مـا كـان الله ليجمع أُمّـتي علي الخطـأ» أو «لم يكن الله ليجمع أُمّـتي علي الخطـأ». وقوله(صَـلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) «يـد الله علي (أو مع) الجماعة» و«كونوا مع الجماعة».((4))

وجه الاسـتدلال بها: أنّ المراد باجتماع الأُمّة ليس اجتماع الجميع من الأوّل إلي يوم القيامة؛ فإنّ معه تنتفي فائدة هذا الكلام ويصـير لغواً. وليس أيضاً اجتماع الموجودين وغيرهم ممّن انقضـي زمانهم؛ لعدم صدق الاجتماع علي توافق المعدومين مع الموجودين. فالمراد به هو اجتماع أهل عصرٍ واحدٍ والموجودين من الأُمّة علي مسألةٍ واحدةٍ.

1- الأعراف، 181.

2- النحل، 120.

3- القصص، 23.

4- انظر هذه الأحاديث في المصادر المذكورة في هامش الصفحة 202، خصوصاً هامش رقم 9 من كتاب المحصول (الفخر الرازي، ج4، ص83)، تحقيق طه جابر فيّاض العلواني.

نقد الاستدلال بالسنّة

وأُجيب عن الاستدلال بهذه الرواية:

أوّلاً بضعف سندها، حتي أنّ الشافعي لم يذكرها في أدلّة حجّية الإجماع.

وما يتراءي من بعض الروايات المذكورة في كتب أصحابنا كالاحتجاج من إسناد هذا الحديث إلي النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) فيمكن أن يكون ذلك في مقام الاحتجاج علي العامّة، وتعليم الشيعة الاستدلال علي بطلان مذهب مخالفيهم بما هو مقبولٌ عندهم.

هذا مضافاً إلي ما في هذه الروايات من اضطراب المتن وضعف السند أيضاً، فراجع.

وثانياً: بعدم تمامية دلالته لاحتمال أن يكون عدم اجتماعهم علي الخطأ من جهة وجود المعصوم فيهم، لا أن يكون الإجماع بما هو هو حجّة كما هو مذهب العامّة.

إن قلت: هذا الاحتمال مخالف لظاهر الرواية، فإنّ ظاهرها أنّ اجتماع الأُمّة بما هم أُمّة حجّة لا بما أنّ الإمام فيهم وواحدهم.

قلت: كما يمكن أن يكون المراد به اجتماع الأُمّة بما هم أُمّة، يمكن أن يكون المراد به اجتماعهم بما أنّ الإمام المعصوم فيهم، وليس لأحدِ الاستظهارين تقدّمٌ علي الآخر، مع أنّ الدليل موافقٌ لنا. هذا بعض من الكلام في وجه حجّية الإجماع عند العامّة، والجواب عنه.

الإجماع عند الإمامية

وأمّا الإمامية،((1)) فليس هذا الإجماع عندهم حجّة رأساً وبنفسه لو تحقّق، بل بملاك دخول الإمام في المجمعين، وكونه واحداً من الفقهاء وأهل الحلّ والعقد، لعدم خلوّ

1- راجع: الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج2، ص628 .

زمان التكليف من إمامٍ معصومٍ علي ما تقتضيه اُصول مذهبهم، بل هم أركان الأرض((1)) وأمانٌ لأهلها((2)) وأعدال الكتاب((3)) وسفن النجاة.((4))

لا ـ يقال: إذا كان ملاك حجّية الإجماع عندكم رأي الإمام المعصوم من غير أن يكون لغيره دخل في الحجّية فما وجه عنوان الإجماع في كتبكم وذكره في كلماتكم وعدّه من جملة الأدلّة؟

فإنّه يقال: إنّ القوم، أي العامّة سبقونا في طرح مسألة الإجماع في كتبهم، فذكرناها ورددنا عليهم وأوضحنا ما هو الحقّ فيها، ولو لم يسبقنا هؤلاء في ذلك لم تذكر هذه المسألة في كتبنا.

هذا مضافاً إلي أنّ بعضهم كصاحب الغنية والسيّد(قدس سره)((5)) إنّما أرادوا بالإجماع المتكرّر ذكره قول المعصوم(عَلَيْهِ السَّلاَمُ)، والتعبير بالإجماع عن قول المعصوم لمكان كون تصنيفاتهم غالباً في مقابل العامّة وفي أوساطهم الفقهية، فيمكن أنّهم أرادوا بذلك الجري علي مجراهم في كتبهم حتي لا يدخل النزاع الواقع بينهم في الإمامة ـ الّتي من لوازمها حجّية قول المعصوم في جميع الأعصار ـ في كلّ واحدة من المسائل الفقهية، فذكروا في

1- الكليني، الكافي، ج1، ص198، ح 3، و196، ح 1، و197، ح 2؛ المفيد، الاختصاص، ص21؛ الصفّار، بصائر الدرجات، ص199، ح1؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج6، ص28، ح53 ؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج2، ص591 ، ح 3197؛ ابن قولويه القمي، كامل الزيارات، ص45.

2- أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، ج2، ص671 ، ح 1145؛ الديلمي، فردوس الأخبار، ج4، ص311، ح 6913؛ القندوزي، ينابيع المودّة، ج1، ص71، ح1؛ الطوسي، الأمالي، ص379، ح812 ؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك، ج3، ص162، ح 4715.

3- بمقتضي حديث الثقلين، وقد سبق تخريجه.

4- الحاكم النيسابوري، المستدرك، ج3، ص163، ح4720؛ القندوزي، ينابيع المودّة، ج1، ص94، ح5 ؛ الطوسي، الأمالي، ص60 ، ح 88 ؛ الطبري، بشارة المصطفي، ص63، 145.

5- راجع: الشريف المرتضي، الانتصار، مقدّمة المؤلّف؛ الشريف المرتضي، الذريعة إلي اُصول الشريعة، ص630.

أوّل كتبهم مرادهم من الإجماع وما يقتضيه أُصول مذهبهم، وعبّروا عن قول الإمام بالإجماع، وأشاروا إلي أنّ مرادهم ليس ما أراده العامّة.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالإجماع بالمعني الّذي فسّر به في كلّمات العامة وهو: إجماع أهل الحلّ والعقد من أُمّة محمد(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) في عصرٍ واحدٍ علي أمرٍ.

وأمّا إجماع غيرهم كاتّفاق طائفةٍ خاصّةٍ، فإن كانوا غير الفقهاء والعلماء كأهل الحِرف والصنائع فلا كلام في عدم حجّية إجماعهم.

وأمّا إن كان ذلك اتّفاق علمائنا، أي علماء الإمامية علي مطلب، فقد قيل بحجّيته لوجهين:

أحدهما: قاعدة اللطف، كما أفاد الشيخ(قدس سره) وهي: أنّ علماء الإمامية إذا اتّفقوا علي مطلبٍ وكان خلاف الواقع يجب علي الإمام ـ بمقتضي هذه القاعدة ـ الإظهار أو إلقاء الخلاف، فحيث وقع الاتّفاق نقطع بموافقة قول الإمام لأقوال المجمعين لا محالة.

ونقل مخالفة السيّد(قدس سره) لهذا البيان، ومَنْعه لزوم موافقة الإمام لما استقرّ عليه رأي علمائنا واتّفقوا عليه، أو إلقاء الخلاف إذا كان رأيه مخالفاً لرأي هؤلاء المجمعين.

وأجاب عن بيان السيّد(قدس سره) بأنّ ذلك لو تمّ لبطلت جميع استدلالات أصحابنا بالإجماع، وأنت خبير بأنّ بطلان استدلال من استدلّ بالإجماع لا يوجب القول بحجّيته.((1))

فهذا الكلام بظاهره غير مستقيم، وقد استشكل عليه بعده أكثر الفقهاء.

ثانيهما: دعوي الحدس، بتقريب: أنّ اتّفاق جميع فقهائنا مع اهتمامهم ودقّتهم في الفتاوي وعدالتهم كاشفٌ عن موافقة فتواهم لرأي الإمام وملازمٌ لقول المعصوم إمّا لكون نفس ذلك الاتّفاق كاشفاً عن إصابتهم للواقع وموافقة رأيهم لرأي الإمام، أو

1- الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج2، ص631 .

لملازمة ذلك لوجود دليلٍ معتبرٍ، أو روايةٍ معتبرةٍ عند الكلّ وكشف ذلك الاتّفاق عنه.

وفيه: أنّ المسألـة المجمع عليها إن كانت من المسائل العقلية أو المسائل الّتي للعقل دخل في اسـتنباطها فليس لازمه القطع برأي الإمام أو وجود روايـةٍ معتبرةٍ؛ لأنّا نري أنّ أهل المعقول كثيراً ما أجمعوا علي أمرٍ عقليٍّ مع ظهور خلافه وبطلانه بعد زمان طويلٍ، وهذا كاتّفاقهم في كثيرٍ من المسائل المذكورة في الطبيعيات مع ظهور بطلان ما اتّفقوا عليه في زماننا.

وإن لم يكن كـذلك كالأُصول المتلقّاة، فـدعوي ملازمـة إجماعهم للقطع برأي الإمام أو وجود دليل معتبرٍ قريبةٌ جدّاً. وأمثلة ذلك كثيرة في الفقه، مثل مسألـة العول والتعصـيب الّتي ذهبت الإمامية فيها إلي خلاف العامّة، ولذا قلنا مكرّراً: إنّ في المسائل التفريعية لا اعتناء بدعوي إجماع الفقهاء، بل لا اعتـداد بإجماعهم لدخالة العقل في اسـتنباط أحكامها، بخلاف الأُصول المتلقّاة والمسائل المعنونة في كتب القدماء لعدم دخل شيءٍ في استنباطها إلّا السمع والنقل، وليس للعقل فيها سبيلٌ. فما ليس طريقه منحصراً في السمع والنقل بل يكون العقل دخيلاً أيضاً في اسـتنباطه ليس إجماعهم فيه كاشـفاً عن رأي الإمام ومستلزماً لوجود دليلٍ معتبرٍ أو روايةٍ معتبرةٍ. بخلاف المسائل النقلية المحضة، فإنّه لا مانع من الملازمة المذكورة فيها، ومن يدّعيها فليس بمجازفٍ. هذا تمام الكلام في أصل الإجماع.

الإجماع المنقول

وأمّا الكلام في الإجماع المنقول، فقد ذكر الشيخ(قدس سره) لمنع حجّيته مقدّمتين:

إحـداهما: أنّ أدلّـة حجّية خبر العادل لا تدلّ علي أزيد من إلغاء احتمال تعمّد الكذب في خبر العادل، وجعله بالنسـبة إليه كالعدم بخلاف الفاسق. وأمّا احتمال

الخطأ والاشتباه فلا فرق في تطرّقه بين خبر العادل والفاسق، ولا دلالة للأدلّة المذكورة علي نفيه.

نعم، لا اعتناء بهذا الاحتمال من جهة الأصل _ وهو بناء العقلاء علي عدم الاعتناء بذلك الاحتمال _ إذا كان المخبَر به أمراً حسيّاً، أو كان من الأُمور الحدسية الّتي تكون مباديها أُموراً حسّية كالإخبار عن شجاعة زيد وسخاوة عمرو، فإنّ شجاعة زيد مثلاً تعرف بسبب بعض الأُمور الحسية مثل مواقفه ومقاماته في الحروب ومبارزته الأبطال والشجعان، ففي مثل هذا لا يعتني العقلاء باحتمال الخطأ. وأمّا إذا كان المخبر به أمراً حدسيّاً من دون أن تكون مباديه من الأُمور الحسيّة بل كان استنباطاً واجتهاداً، فليس لرفع اليد وعدم الاعتناء بهذا الاحتمال أصلٌ وبناءٌ من العقلاء.

ثانيتهما: أنّ الإجماع في مصطلح الخاصّة بل العامّة _ الّذين هم الأصل له ويدّعون أنّه الأصل لهم((1)) _ هو: اتّفاق جميع أهل العصر، أو اتّفاق أهل الحلّ والعقد، أو اتّفاق جميع العلماء في عصرٍ واحدٍ علي أمرٍ((2)). إلّا أنّه حجّة عند العامّة بنفسه بحيث يكون قول كلّ واحدٍ من المجمعين جزءاً من الحجّة((3)). وعند الإمامية حجّة لكونه مشتملاً علي قول المعصوم، وفي الحقيقة الحجّة عندهم قول الإمام لا أقوال غيره من المجمعين.

والمدّعي للإجماع إن كان ينقل قول الإمام وقول غيره من العلماء، بحيث يكون

1- قال مؤلّف موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (ج1، ص27): «الإجماع مقطوع به في دين الله عزّ وجلّ وأصل عظيم من أُصول الدين...».

2- راجع: البخاري، كشف الأسرار ، ج3، ص423؛ الآمدي، الاحكام في أُصول الأحكام، ج1، ص254؛ الفخر الرازي، المحصول، ج4، ص20؛ ابن النجّار الحنبلي، شرح الكوكب المنير، ج2، ص211؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص85، 269-270.

3- قال في موسوعة الإجماع (ج1، ص33): «والحق الّذي عليه جمهرة أهل العلم هو أنّ الإجماع لا يختصّ بالصحابة وحدهم دون غيرهم، أو أحدهما، أو أهل أيّ مصر، أو آل البيت... ، لأنّ هؤلاء جزء من كلّ...».

طريقه لاستكشاف قول الإمام أقوال غيره من العلماء، يكون مستنده لاعتبار هذا الإجماع _ من حيث نقل المنكشف والمسبّب وهو قول الإمام وعلم حاكيه بقوله _ إمّا قاعدة اللطف، أو التقرير وإن كان ذلك أيضاً راجعاً إلي قاعدة اللطف، أو الملازمة العادية بين قول المجمعين وبين قول الإمام لقضاء العادة باستحالة توافقهم علي الخطأ مع كمال بذل الجهد والوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام، واستحالة توافق المرؤوسين عادةً علي رأي يكون مخالفاً لرأي رئيسهم، أو الملازمة الاتّفاقية.

وإن كان ناقلاً لقول الإمام وقول غيره لكن لا علي النحو المذكور من الطولية وكون العلم بقول الإمام مترتّباً علي العلم بأقوال غيره من العلماء، بل علي نحو من العرضية بأن يحصل قول الإمام من طريق الحسّ باستماع قوله في ضمن استماعه أقوال جماعة لا يعرفهم بأعيانهم، فيحصل له القطع بقول المعصوم. فدلالة الإجماع علي قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) تكون بالتضمّن. وهذا القسم من الإجماع في غاية القلّة لو لم نقل بعدم وقوعه واتّفاقه جزماً.

وأنت خبيرٌ بعدم كفاية واحدٍ من هذه الوجوه لإثبات حجّية نقل الإجماع من حيث المنكشف والمسبّب.

أمّا إذا كان اعتباره عند ناقله من جهة الحسّ واشتماله علي قول الإمام للعلم بدخوله في المجمعين لاستماع الحكم من جماعةٍ كان الإمام فيهم وإن كان لا يعرفه بعينه، فهو ممّا لا يتّفق إلّا نادراً، بل يمكن دعوي عدم اتّفاقه جزماً.

وأمّا اشتماله علي قول الإمام من جهة قاعدة اللطف أو التقرير، فهي مردودة عند المحقّقين من المتأخّرين.

وأمّا اشتماله علي قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) بدعوي وجود الملازمة بين تطابق رأي الفقهاء ورأي الإمام، فهو يبتني علي الحدس الّذي قد يتّفق لنا وقد لا يتّفق. هذا ملخّص ما أفاده

الشيخ(قدس سره) في نفي حجّية الإجماع المنقول من حيث المنكشف((1)). وأمّا من حيث الكاشف فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله.

ولا يخفي عليك: أنّ المتراءي من كلامه(قدس سره) أنّه توهّم حصـر بحثهم عن حجّية الإجماع المنقول بالإجماعات المنقولة المتحقّقة في زمان الغيبـة، وأنّ الإمام الّـذي يكون قوله مسـتنداً لحجّيـة الإجماع هو إمام العصـر ـ أرواحنا فداه ـ دون غيره، ولذا في بيان إمكان كون مسـتند علم الحاكي بقول الإمام هو الحسّ مثّل بما إذا سـمع الحكم من الإمام في جملـة جماعة لا يعرف أعيانهم، فيحصل له العلم بقول الإمام. مع أنّه لا فرق فيما هو مسـتند الإجماع بين زمان الغيبة وغيره من الأعصار السابقة وأزمنة الحضور. وليس في كلمات القدماء حصـر العلم بدخول الإمام باسـتماع ناقل الإجماع قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) في ضـمن جماعة لا يعرفهم بأعيانهم، بل كما يمكن أن يكون هذا وجه علم الحـاكي بقول الإمام يمكن أن يكون وجه علمه دلالـة الروايات المأثورة عنهم. وإنّما ادّعوا الإجماع لأجل كون كتبهم في معرض ملاحظة علماء العامّة وفقهائهم فرأوا أنّ التمسّك بالروايات والأخبار المرويّة عن أهل البيت(عليهم السلام) في كلّ مسألة يوجب تجديد النزاع الواقع بينهم في الخلافـة والإمامـة في كلّ بابٍ من الفقه، فادّعوا الإجماع تخلّصاً من تجديـد هـذا النزاع في الفقه واكتفاءً بما ذكروه في غير الكتب الفقهيـة من الكتب الكلامية والأُصولية، لوجود ما هو الملاك في حجّية الإجماع عندنا وهو قول الإمام. ومع ذلك يشـيرون إلي ذلك، أي أنّ المراد من هـذا الإجمـاع ليس اتّفـاق جميع الأُمّـة أو جميع الفقهاء، كما أشار إليه ابن زهرة في الغنيـة في مقام الاسـتدلال للمسألـة بقوله: «الإجماع المتكرّر ذكره» وغيره بقوله: «الإجماع المشار إليه».

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص47.

وغرضـهم هو الإجماع المشار إليه في صدر الكتاب وهو قول الإمام. ولذا تري أنّهم في مثل مسألة العول والتعصيب((1)) وحرمان الزوجة مع وجود الروايات المتواترة يتمسّكون بالإجماع، مع أنّ من الواضح عدم كون مراد ناقله أنّه تشرّف بحضور الإمام في ضمن ملاقاته جماعة لم يعرفهم بأعيانهم، بل المراد حصول العلم برأي الإمام لهذه الروايات المتواترة القطعية، هذا.

ويشـهد علي ما ذكرناه ما يجده المتدبّر في كلمات الشيخ(قدس سره)، فإنّه بعد ما ذكر في العدّة عدم كون ملاك حجّية الإجماع عندنا ما هو ملاكٌ لحجّيته عنـد العامّـة، وتعرّض لما تمسّك به العامّـة لإثبات مـذهبهم وأبطل ما ذهبوا إليه وأجاب عن اسـتدلالاتهم، قال: «فصلٌ: في كيفية العلم بالإجماع ومَن يُعتَبر قوله فيه».

إذا كان المعتبر في باب كونهم حجّة قول الإمام المعصوم(عَلَيْهِ السَّلاَمُ)، فالطريق إلي معرفة قوله شيئان:

أحدهما: السماع منه، والمشاهدة لقوله.

والثاني: النقلُ عنه بما يوجب العلم، فيعلم بذلك أيضاً قوله.

هـذا إذا تعيّن لنا قول الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ)، فإذا لم يتعيّن لنا قول الإمام ولا يُنقل عنه نقلاً يوجب العلم، ويكون قوله في جملة أقوال الأُمّة غير متميّزٍ منها، فإنّه يحتاج أن ينظر... إلخ».((2))

وليس في كلامه ما يستفاد منه انحصار طريق العلم بقول الإمام لناقل الإجماع بالأُمور الّتي ذكرها الشيخ الأنصاري(قدس سره)، كما ينادي بأعلي صوته استدلاله في الخلاف

1- راجع مراتب الإجماع لابن حزم (تحقيق حسن أحمد أبسر)، ص174، كتاب الفرائض. وانظر حول هذه المسألة كتابنا «مع الشيخ جادّ الحقّ شيخ الجامع الأزهر». [منه دام ظلّه العالي].
2- الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، ج2، ص628 .

بالإجماع، فإنّ مراده ليس إلّا قول الإمام المستكشف عن النصّ القطعي الّذي يستكشف منه قول غيره من فقهائنا.

ولا وجه لأن يقال بأنّ مراده ـ في كلّ مسألةٍ من هذه المسائل ـ من دعوي الإجماع نقل قول الإمام وغيره علي أحد النحوين المذكورين.

ألاـ تري أنّه قال في الخلاف (في مسألة العدول من الفرادي إلي الجماعة، وفي مسألة صلاة ذات الرقاع) بالجواز للأصل، (وفي صلاة الجماعة أيضاً) قال بجوازه للأصل، وقال في محلٍّ آخر من صلاة الجماعة:

(مسألة، فيها ثلاث مسائل:

أوّلها: من صلّي بقومٍ بعض الصلاة ثم سبقه الحدث فاستخلف إماماً فأتمّ الصلاة جاز ذلك، وبه قال الشافعي في الجديد.((1))

وكذلك إن صلّي بقومٍ وهو محدثٌ أو جنبٌ ولاـ يعلم حال نفسه ولاـ يعلمه المأموم ثم علم في أثناء الصلاة حال نفسه، خرج واغتسل واستأنف الصلاة. وقال الشافعي إذا عاد أتمّ الصلاة، فانعقدت الصلاة في الابتداء جماعة بغير إمام ثم صارت جماعة بإمام.

الثانية: نقل نيّة الجماعة إلي الانفراد قبل أن يتمّ المأموم يجوز ذلك، وتنتقل الصلاة من حال الجماعة إلي حال الانفراد، وبه قال الشافعي.((2)) وقال أبو حنيفة: تبطل صلاته.((3))

الثالثة: أن ينقل صلاة الانفراد إلي صلاة جماعةٍ، فعندنا أنّه يجوز ذلك، وللشافعي

1- النووي، المجموع، ج 4، ص242 ، 245؛ السرخسـي، المبسوط، ج1، ص169 ، 180؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ج3، ص216؛ ابن قدامة، المغني، ج1، ص779.

2- الوجيز، ج1، ص58 ؛ النووي، المجموع، ج4، ص245 - 246.

3- شرح فتح القدير، ج1، ص260؛ النووي، المجموع، ج4، ص247.

فيه قولان أحدهما: لا يجوز، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه.((1)) والثاني: يجوز، وهو الأصحّ عندهم، وهو اختيار المزني مثل ما قلناه).

دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وقد ذكرناها في الكتاب الكبير، ولأنّه لا مانع يمنع منه، فمن ادّعي المنع فعليه الدلالة.((2)) انتهي.((3))

وقد تتبّعنا بالتتبّع التامّ كتابيه الكبيرين التهذيب والاستبصار فلم نجد فيهما روايةً يمكن أن تكون مدركاً لهذه المسائل إلّا روايات الاستخلاف وهي لا تدل إلّا علي المسألة الأُولي، ولا دلالة لها علي ما ذكره في الفرع الثاني والثالث؛((4)) إلّا أنّه استفاد حكم المسألة الثالثة وهو العدول من الانفراد إلي الجماعة من هذه الأخبار من جهة أنّ

1- النووي، المجموع، ج4، ص208؛ الوجيز، ج1، ص58 .

2- الطوسي، الخلاف، ج1، ص551 - 552 .

3- وجدت في هامش بعض نسخ الخلاف لبعض الأفاضل الأعلام نقل العبارات الآتية عن سيّدنا الأُستاذ المحقّق الطباطبائي دام ظلّه وعلاه، أُحبّ نقلها بلفظه في المقام توضيحا لما أفاده في مجلس البحث، وهذا لفظه: «أقول: أمّا المسألة الأُولي فقد وردت فيها أخبار الفرقة وعليه إجماعهم كما ذكره. وأمّا الثالثة فلم نجد عليها نصّاً لا في كتابه ولا في غيره، ولا أفتي بها فقيهٌ. نعم، يوجد في كلام بعض المتأخّرين تجويزها تمسّكاً بإطلاقات ما دلّ علي فضل الجماعة، فإنّها تعمّ الجماعة في الكلّ والبعض، وبأخبار الاستخلاف حيث إنّ الصلاة تصير فرادي ثم جماعةً. وهو استنباطٌ ضعيفٌ؛ لأنّ الإطلاقات واردة لبيان جهة أُخري، وصيرورة الصلاة فرداً في مورد الاستخلاف ممنوعة. وأمّا الثانية، فلم نجد فيها خبراً سوي ما رواه الحلبي وعلي بن جعفر في جواز تسليم المأموم قبل الإمام عند عروض الحاجة، وإثباتها به محلّ إشكال لاختصاصه بالتسليم وبمورد العذر، مع أنّه ليس من العدول إلي الانفراد بل أتي ببعض الأقوال من الصلاة قبل الإمام وتمّت صلاته قبله، لأنّ ما قدّمه كان آخر أفعالها. حسين ط». [منه دام ظلّه العالي].

4- انظر من روايات الاستخلاف في تهذيب الأحكام (الطوسي، ج3، ص283 - 284، ح 843). وأمّا رواية عليّ بن جعفر، فهي سؤاله عن أخيه موسي بن جعفر(عَلَيْهَا السَّلاَمُ) عن الرجل يكون خلف إمام فيطول في التشهد فيأخذه البول، أو يخاف علي شيء أن يفوت، أو يعرض له وجع كيف يصنع؟ قال: «يسلّم وينصرف ويدع الإمام». الطوسي، تهذيب الأحكام، ج3، ص283، ح 842 .

صلاة المؤتمين بعد صيرورتها فرادي بسبب عروض عارضٍ للإمام تصير جماعةً لصحة ائتمامهم فيما بقي من الصلاة بمن استخلفه الإمام السابق أو استخلفوه بمقتضي هذه الروايات. واستفاد حكم الفرع الثاني وهو جواز العدول من الجماعة إلي الفرادي من صيرورة صلاة المؤتمّين بالإمام الّذي حدث له حادث فرادي بعد حدوث الحادث.

والحاصل: أنّ الشيخرحمه الله في هذه المسائل تمسّك بالإجماع مع وضوح عدم وجود مستندٍ له لقول الإمام إلّا الأخبار، وما جعله مدركاً لحكم هذه المسائل، ومبني دعوي الإجماع ليس إلّا أخبار الاستخلاف.

فظهر من جميع ما ذكر أنّ اشتمال الإجماع علي قول الإمام وكونه معتبراً من حيث المنكشف ليس منحصراً في استماع قول الإمام في ضمن استماع أقوال جماعة لا يعرفهم بأعيانهم، ولا غير هذا الوجه ممّا قيل بكونه كاشفاً عن رأي الإمام(عَلَيْهِ السَّلاَمُ) في زمن الغيبة.

ص: 193

فصل: في حجّية الشهرة

ممّا قيل بحجّيته ومنجّزيته بالخصوص: الشهرة الفتوائية.

واستدلّ علي حجّيتها بمرفوعة زرارة،((1)) ومقبولة عمر بن حنظلة.((2))

والاستدلال بالمرفوعة مبنيٌّ علي كون المراد من قوله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر» مطلق المشهور فتويً كان أو روايةً. أو علي كون إناطة الحكم بالاشتهار دليلاً علي حجّيته في نفسه.

وأمّا المقبولة، فوجه الاستدلال بها: أنّ المراد بالمجمع عليه المأمور بأخذه بقرينة قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «ويترك الشاذّ الّذي ليس بمشهور» ليس ما يكون كذلك حقيقةً، بل ما يكون كذلك عرفاً ومسامحةً، فيكون التعليل المذكور في الرواية وهو قوله(عليه السلام): «فإنّ المجمع

1- وهي: عن زرارة، قال: قلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما نعمل؟ قال(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر»، قلت: يا سيّدي إنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «خذ بما يقوله أعدلهما...» الحديث.

2- عن أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلاَمُ) في حديث: «ينظر إلي ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الّذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الّذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه... » الحديث. الكليني، الكافي، ج1، ص67 _ 68 ، ح10؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج6 ، ص301-303، ح 845 ؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج3، ص10، ح2؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج27، ص106، ب 9، ح 1.

عليه لا ريب فيه» دالّا علي كون المشهور مطلقاً ممّا يجب العمل به. ومع ما ذكر لا اعتناء بكون مورد التعليل الشهرة في الرواية.

وقد أجاب الشيخ رحمه الله عن الاستدلال بالرواية الأُولي: بأنّه يرد عليه، مضافاً إلي ضعفها حتي أنّه ردّها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدّث البحراني: أنّ المراد بالموصول ليس إلّا خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق المشهور، ألا تري أنّك لو سئلت عن أنّ أيّ المسجدين أحبّ إليك؟ فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبية كلّ مكانٍ يكون فيه الاجتماع أكثر بيتاً كان أو سوقاً أو خاناً.

هذا مع أنّ الشهرة الفتوائية لا تتحقّق في طرفي المسألة، فقوله: «يا سيّدي إنّهما مشهوران مأثوران» أوضح شاهد علي أنّ المراد الشهرة في الرواية الحاصلة، بأن تكون الرواية ممّا اتّفق الكلّ علي روايته أو تدوينه، وهذا ممّا يمكن اتّصاف الروايتين المتعارضتين به.

ومن هنا يعلم الجواب عن الاستدلال بالمقبولة، وأنّه لا تنافي بين إطلاق المجمع عليه علي المشهور وبالعكس حتي تصرف أحدهما عن ظاهره بقرينة الآخر، فإنّ إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إطلاقٌ حادثٌ مختصٌّ بالأُصوليّين، وإلّا فالمشهور هو الواضح المعروف ومنه «شَهَر فلان سيفه» فالمراد أنّه يؤخذ بالرواية الّتي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها أحدٌ منهم، ويترك ما لا يعرفه إلّا الشاذّ ولا يعرفه الباقي. ((1)) هذا ملخّص ما أفاده الشيخ(قدس سره).

وتوضيح الكلام وبيان ما هو الحقّ في المقام يقع في مقامين:

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص65 - 66 .

المقام الأوّل: في ما هو أوّل المرجّحات، فهل هو الشهرة الفتوائية أو الشهرة بحسب الرواية؟

والمقام الثاني: في حجّية الشهرة الفتوائية _ ولو لم تكن علي طبقها روايةٌ _ وعدمها.

أمّا المقام الأوّل: فيمكن أن يـدّعي أنّ الإرجاع إلي ما هو المجمع عليه وأخذه في مقابل الشاذّ إن كان بملاحظة كون الرواية ممّا اتّفقوا علي روايتها أو تدوينها _ كما ذكره الشـيخ(قدس سره) أثناء كلامه _ وإن كان ربما يستظهر خلافه ممّا ذكره ثانياً في ذيل كلّامه بقوله: «فالمراد أنّه يؤخذ بالرواية الّتي يعرفها جميع أصـحابك ولا ينكرها أحدٌ منهم»؛ فإنّ معرفة الرواية وعدم إنكارها ظاهرٌ في كون مضـمونها كذلك، إلّا أنّ الحقّ موافقة ما أراده من هذه العبارة مع عبارته الأُولي.

فيمكن دعوي عـدم اسـتقامة ما يسـتفاد من الروايـة بحسب هـذا البيان، فإنّ المراد من المجمع عليه إن كان اتّفاق الكلّ علي روايته وتدوينه فيجب ترجيـح الروايـة به ولو كـان الخبر المشـهور بحسب الروايـة شاذّاً بحسب الفتوي بأن كان رأي أكثر الأصـحاب علي خلافه وبطلان مضـمونه، ومثل هذا لا ينبغي أن يكون مرجّحاً. والشاهد علي ذلك التعليل المذكور في الرواية وهو قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» فإنّ ما يصحّ أن يتّصف بكونه ممّا ليس فيه ريبٌ هو مضمون إحدي الروايتين لا لفظها.

إن قلت: إنّ هـذا مخـالف لظـاهر الروايـة، فإنّ الظاهر من لفظ المجمع عليه ما اتّفق عليه الكلّ من إحـدي الروايتين، وهو يتّفق في الرواية لإمكان اتّفاقهم في روايتها أو تـدوينها مع رواية بعضـهم ما يعارضـها أيضا، ولا يتّفق ذلك في الفتوي لعدم إمكان اتّفاق الكلّ علي رأي مع كون رأي بعضهم غيره.

قلت: المراد بكون المجمع عليه ليس اتّفـاق الكـلّ لعـدم وجود روايـة بهـذه الصـفة، ولو وجـدت فليس ممّا يعتني بشأنه لقلّته، وليست في الأخبار المتعارضة رواية اتّفق

جميع القـدماء علي تـدوينها أو روايتهـا. فالمراد من المجمع عليه والمشـهور أن تكون الروايـة بحسب المضـمون أو بحسب اللفظ بحيث يعرفهـا هـذا الراوي وذاك الراوي وغيرهما من الرواة، بخلاف الشاذّ فإنّه ممّا لا يعرفه هـذا الراوي وذاك وغيرهما من الرواة ولكن يعرفه الشاذّ من الرواة دون غيره.

فـإن قلت: يمكن أن يكون مورد الروايـة ممّا توافق فيه الشـهرة الفتوائيـة والروائيـة، فلا مجال لحملها علي الأُولي والقول بكونها بنفسـها أوّل المرجّحات.

قلت: ما هو الملاك في الحكم بالترجيح ليس إلّا الشهرة في الفتوي دون غيرها، لكونه بالنسبة إليها كالحجر بجنب الإنسان، فالشهرة الفتوائية مرجّحةٌ سواءٌ كانت الرواية مشهورةً أم لا.

إن قلت: إنّ هذا الاسـتظهار خلاف ما ذكر في الرواية وهو كون الخبرين مشهورين لعدم إمكان كونهما مشهورين بحسب المضمون، وهذا بخلاف الشهرة في الرواية لإمكان كونهما مشهورين وممّا اتّفق الكلّ علي روايته وتدوينه.

قلت: إنّ الخبرين مشهوران بحسب المضمون إذا كان مضمون كلّ واحدٍ منهما ممّا أفتي به كثيرٌ من الأصحاب وكان معروفاً عندهم بحيث لا يكون من الأقوال والآراء الشاذّة.

هـذا ملخّص الكلام في المقام الأوّل وهو: كون الشـهرة في المضـمون أوّل المرجّحات وهو مطابق لعمل الفقهاء؛ فإنّهم يأخـذون في مقام التعارض بالخبر الّذي يكون مشهوراً بحسب المضمون.

وأمّا المقام الثاني: وهو حجّية الشهرة الفتوائية ولو لم تكن علي طبقها رواية.

فيمكن أن يقال بعـد ما ذكرنا أنّه لا دخل لوجود الخبر في مرجّحيـة الشـهرة بل هي بنفسـها كـذلك، كما هو مقتضـي التعليل المـذكور في قوله(عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، فإنّ الشهرة ممّا لا ريب فيه، ولا دخالة لوجود الخبر وعدمه في كونها هكذا.

إن قلت: فعلي هـذا، يلزم أن تكون مخالفـة العامّـة أيضـاً كـذلك؛ فإنّ وجوب الأخـذ بما خالفهم أيضاً معلّل بأنّ فيه الرشاد وأنّ الرشـد في خلافهم، كما في غير هـذه الروايـة، ولا دخل لكون الرشد في خلافهم بين وجود الخبر وعدمه، فلو دار الأمر بين الأخذ بفتوي الموافق لهم وفتوي المخالف لهم يجب الأخذ بفتوي المخالف.

قلت: ما ذكرت إنّما يتوجّه إذا كانت فتوي المخالف للعامّة متعيّنة، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة وكان أحدهما مخالفاً لهم والآخر موافقاً. أمّا مع عدم كونها متعيّنة لاحتمال كون الفعل الّذي هو بحسب الفتوي الموافقة لهم حرامٌ واجباً كان أو مباحاً أو مكروهاً أو مسـتحبّاً، فلا يمكن الإحالة إليه، وهذا بخلاف فتوي المشهور فإنّها تكون بنفسها متعيّنة، هذا.

ولكنّ الظاهر عدم صحّة إلغاء الخصوصية بالمرّة. نعم، لا مانع من إلغاء خصوصية كون الخبر الّذي يكون مشهوراً بحسب المضمون «أحد الخبرين المتعارضـين» فلو لم يكن منهما يجب العمل به أيضاً ويكون حجة إذا كان مشـهوراً بحسب المضـمون. ولكن يشكل القول بكون الاشتهار بحسب المضمون بنفسه حجّة ولو لم يكن علي وفاقه خبرٌ، لاحتمال دخالة وجود الخبر في حجّيته.

وبهذا يمكن الاسـتدلال علي ما يتكرّر كثيراً في كلام متأخّري المتأخّرين من جبر ضـعف السند بفتوي المشهور ولو لم يستندوا في فتواهم إلي هذا الخبر الضعيف. فالاشتهار بحسب المضمون يكون جابراً لضعف سند الخبر وسبباً لحجّيته ووجوب الأخذ به.

هذا، ويمكن أن يقال في مقام حجّية الشهرة: إنّ الفتاوي المذكورة في الكتب الفقهية علي ثلاثة أقسام:

إحداها: الفتاوي المتلقّاة بنفسها من المعصوم الّتي لا يعمل في معرفتها استنباط ولا يتوسّط النظر في فهم ما أُريد منها.

ثانيتها: الفتاوي المتلقّاة من المعصوم الّتي لابدّ من إعمال النظر والاستنباط في معرفتها، لوجود الإجمال والإبهام فيها.

ثالثتها: الفتاوي التفريعية، والفروع الّتي تستنبط من الأُصول الأوّلية الفقهية.

ولا ـ ريب في عـدم حجّيـة الشـهرة في المسائـل التفريعيـة الّتي لم يرد فيها نصٌّ بالخصوص، وإنّما اسـتنبطوا حكمها من الروايات والأخبار الواردة عنهم(عليهم السلام) بسبب إعمال النظر والاستنباط.

وكذا لا حجّية في الفتاوي المتلقّاة الّتي تكون من القسم الثاني؛ فإنّها تكون بمنزلة محفظةٍ حاويةٍ لأشـياء كثيرةٍ أخذتها الرواة وأوصـلوها إلينا يداً بيد، فعلينا فتح باب هذه المحفظة وتحصيل العلم بما فيها من الذخائر والمطالب.

وأمّا في الفتاوي المتلقاة الّتي تكون من القسم الأوّل، فعدم الاعتناء بفتوي المشـهور من القدماء فيها في غاية الإشـكال؛ فإنّ ديدنهم ودأبهم في كتبهم ليس إلّا ذكر الأحكام الصادرة عنهم(عليهم السـلام) من دون إعمال النظر واسـتعمال الاسـتنباط، بل لا يتجاوزون في مقام ذكر الفتوي الألفاظ الواردة في الروايات.

نعم، قد عدل الشيخ(قدس سره)((1)) عن هذه الطريقة في كتابه المبسوط، لما ذكر في أوّله من أنّه كتبه دفعاً لإيراد العامّة علينا من خلوّ فقهنا عن المسائل التفريعية وسدّ باب الاجتهاد في مذهب الشيعة، من جهة كوننا من أصحاب النصّ.

ولأجل ما ذكر من اسـتقرار عادتهم علي ذكر الأحكام الصادرة عن المعصومين(عليهم السـلام) في كتبهم من دون إعمال النظر والاجتهاد، ربما يقال بالنسبة إلي بعض كتبهم الفتوائية: بكون الفتاوي المذكورة فيها عبارات الروايات وألفاظها. فلو أفتي المشهور في مسألة

1- الطوسي، المبسوط، ج1، ص3.

علي أحـد طرفيهـا، بـل أفتي عـدّة منهم كـابني بابويه والشـيخين وأمثالهم، فليس للفقيه عـدم الاعتناء بفتواهم والجرأة علي مخالفتهم؛ فإنّ اشـتهار المسألـة عنـدهم كـاشف عن وجود دليلٍ معتبرٍ، خصوصاً لو ضمّ إلي ذلك دقّتهم في الفتاوي وعثورهم علي الجوامع الأوّليـة الّتي ليست بأيدينا.

ومع ذلك كلّه، لا ينبغي الاغترار بمجرّد ذلك والأخـذ بكلّ شـهرةٍ في كلّ مسألـة، بل يجب الوقوف والتأمّل عند الموارد والمسائل بحسـبها، وتتبّع كلمات القوم والتدبّر فيها.

والله تعالي أعلم بالصواب، ونسأل منه التوفيق والعصـمة عن السـيّئات، ونعوذ به من كلّ زلّةٍ وسوءٍ في الدنيا والآخرة، ونسأله أن يحفظ ديننا، ويرزقنا العلم والعمل، ويغفر لنا ولأساتيذنا ولوالدينا ولإخواننا الّذين سبقونا بالإيمان، ويصلّي علي محمدٍ وآله الطاهرين.

ص: 201

فصل: في دليل الانسداد

اشارة

إعلم: أنّ دليل الانسداد علي ما أفاد الشيخ(قدس سره) مركّبٌ من أربع مقدّمات.((1)) وزاد عليها المحقّق الخراساني(قدس سره) مقدّمةً أُخري وجعلها الأُولي منها.((2)) والشيخ(قدس سره) وإن لم يجعل هذه المقدّمة من المقدّمات إلّا أنّه ذكرها في ضمن كلماته، ولعلّ وضوحها هو السبب لعدم ذكرها في ضمن المقدّمات. وزاد المحقّق المذكور علي المقدّمة الرابعة ذكر ملاك حكم العقل بلزوم الموافقة الظنّية وهو: قبح ترجيح المرجوح علي الراجح. وكيف كان، لابدّ لنا من ذكر هذه المقدّمات والكلام فيها، ثم بيان أصل دليل الانسداد إن شاء الله تعالي، فنقول:

الأُولي منها: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف كثيرةٍ فعليةٍ في الـشريعة (وهذه هي المقدمة الّتي أضافها المحقّق الخراساني(قدس سره).

ثانيتها: انسداد باب العلم والعلمي إلي كثيرٍ من هذه التكاليف.

ثالثتها: عدم جواز إهمالها وترك التعرّض لامتثالها.

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص111 - 112. وكذلك درر الفوائد (الخراساني، ج2، ص64).

2- الخراساني، كفاية الأُصول، ص114 - 115.

رابعتها:((1)) عدم وجوب الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة. كما لا يجوز الرجوع إلي الأصل الجاري في كلّ مسألةٍ، ولا إلي فتوي الّذي يري انفتاح باب العلم.

أمّا عدم وجوب الرجوع إلي الاحتياط، فلأنّه موجبٌ لاختلال النظام وتعطيل الأُمور الاجتماعية الراجعة إلي مدنيّة نوع الإنسان. ولأنّه مستلزم للعسر والحرج المنفيّين، وعدم وفاء عمر المجتهد باستقصاء موارد الاحتياط وتعليمه المقلّدين، فإنّ طرق الاحتياط تختلف بحسب الوجوه والاعتبارات المختلفة، مثلاً في التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ما يقتضيه الاحتياط في نفسه هو ترك التطهير به، لكن إذا لم يكن له غير هذا الماء فالأحوط التطهير به مع التطهير بالتراب. وأيضاً إذا لم يكن له غير هذا الماء ولم يجد التراب فالأحوط التطهير به وأداء الصلاة وقضاؤها مع التطهير بغيره من المياه، وهكذا. فيختلف الاحتياط في المسألة بحسب الوجوه المتصوّرة. وهذا ممّا لا يمكن استقصاؤه للمجتهد والمقلّد. هذا مضافاً إلي إجماع العلماء علي عدم وجوب الاحتياط.

لا يقال: إنّ إجماعهم لو كان فليس في صورة الانسداد بل هو قائمٌ علي عدم وجوبه في حال الانفتاح.

فإنّه يقال: لا فرق في ذلك بين الحالتين وإن كان ليس لهم تصريح بذلك في حال الانسداد، إلّا أنّ الإجماع التقديري قائمٌ علي ذلك، فإنّه لا شكّ في أنّه لو سئل كلّ واحد منهم عن وجوب الاحتياط في حال الانسداد أيضاً لما أفتي إلّا بعدم وجوبه.

وأمّا الرجوع إلي الأصل الجاري في كلّ مسألةٍ، فلا يجوز لمنافاته مع علمنا الإجمالي.

وأمّا الرجوع إلي الغير، فهو أيضاً لا يجوز لكونه من قبيل رجوع العالم إلي الجاهل دون العكس، كما هو واضح.

1- وهي الثالثة في الفرائد، وتوضيحها في ص118.

خامستها: أنّه بعد الحكم ببطلان لزوم الاحتياط، وهكذا الرجوع إلي الأصل الجاري في كلّ مسألة أو إلي من كان يري انفتاح باب العلم، يستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنّية لتلك التكاليف المعلومة، وإلّا لزم الحكم بكفاية الامتثال الشكّي والوهمي مع التمكّن من الموافقة الظنّية، وهو باطلٌ لقبح ترجيح المرجوح علي الراجح.

والأولي أن يقال في بيان هذه المقدّمة: بأنّه بعد بطلان الرجوع إلي الاحتياط أو الأصل الجاري أو إلي تقليد غيره ممّن يري باب العلم أو العلمي منفتحاً، يحكم العقل بلزوم الموافقة الظنّية وعدم الاكتفاء بالموافقة الشكّية أو الوهمية لا لقبح ترجيح المرجوح علي الراجح لعدم كون قبحه معلوماً، بل لاستقلال العقل باستحقاق عقاب تارك الموافقة الظنّية لو وقع في المخالفة وعدم استحقاقه في صورة ترك الموافقة الشكّية والوهمية مع وجود الإطاعة الظنّية إذا دار الأمر بين الموافقة الظنّية وبين الموافقة الشكّية والوهمية.

فإن قلت: إنّ مقتضي ذلك كما أفاد الشيخ(قدس سره) ليس إلّا عدم جواز ترك المخالفة الوهمية، إلّا أنّه لا يقتضي الاكتفاء بالموافقة الظنّية وترك الموافقة الشكّية، فلا محيص عن الاحتياط في جانب الموافقة الظنّية والشكّية وتركه بالنسبة إلي الوهمية.

قلت: نعم، ذلك صحيح إن لم تستلزم مراعاة الاحتياط بالنسبة إلي الإطاعة الشكّية العسر والحرج المنفيّين واختلال النظام مع أنّها كذلك لكثرة مواردها، هذا.

ولكن يمكن منع كون مراعاة الاحتياط في الموارد المشكوكة مستلزماً للعسر والحرج، كما أفاد الشيخ(قدس سره).((1))

أقول: يمكن أن يقال جواباً عن استدلالهم بدليل الانسداد لحجّية مطلق المظنّة: بأنّ

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص125.

المراد من العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرةٍ فعليـةٍ في الشـريعـة إن كان العلم بأنّ الشارع كلّفنا بتكاليف بعثيةٍ وزجريةٍ كثيرةٍ مجهولةٍ، وأراد انزجارنـا عن أفعـالٍ خاصّـةٍ وانبعاثنا نحو أفعالٍ خاصّـةٍ أُخري بحيث لا يرضـي بتركها علي كلّ حال، فلازمه وجوب الاحتياط، لما قد ذكرنـا سابقـاً من أنّه إذا علم إجمالاً بتعلّق تكليفٍ زجريٍّ أو بعثي من جـانب المولي وتردّد متعلّقه بين أمرين أو أُمورٍ فإمّا أن يكون الامتثال الإجمالي اليقيني مقـدوراً للمكلّف ويكون متمكّناً من فعل كلّ واحد منها، أو لا يكون مقدوراً له. فعلي الأوّل يجب بحكم العقل الامتثال القطعيّ الإجمـالي. وأمّـا علي الثـاني فلـو لم يمكن له التعرّض للامتثـال أصـلاً ولـو بنحو الإجمـال يكون في وقوعه في المخالفـة القطعية معـذوراً، لعـدم تمكّنه لا من الموافقـة القطعيـة ولا الاحتماليـة منها؛ وإن كان متمكّناً من الموافقـة الاحتماليـة فيجب عليه بحكم العقل تحصـيلها، فلو تركهـا واتّفق وقوعه في المخالفـة يسـتحقّ العقوبـة، كمـا أنّه لو أتي بالامتثـال الاحتمالي ووقع مع ذلك في المخالفـة يكون معذوراً. هذا إذا كان كلّ واحدٍ من الطرفين مساوياً.

وأما إذا كان احتمال كون التكليف في طرف أرجـح، فلابـدّ بحكم العقل من الإتيان بالراجح دون غيره. ولو أتي بالمرجوح ولم يأت بالراجح واتّفق وقوعه في مخالفـة المولي فلا مـانع من عقـابه من طرف المولي عقلاً. ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان العلم متعلّقاً بتكليفٍ مردّد بين امورٍ أو تكاليف مردّدةٍ بين أُمورٍ.

وإن كان المراد من العلم الإجمالي العلم الإجمالي بتعلّق إرادة الشارع بانبعاث العبد نحو هذه الأفعال الخاصّة وانزجاره عن أفعال خاصّـةٍ أُخري، لكن بقـدر ما يقتضـي طبع كلّ حكمٍ من غير عروض عارض له وطروّ طارئ عليه، كاختفائه وعدم تعلّق علمنا به تفصـيلاً، فلازمه عدم وجوب الاحتياط.

نعم، يمكن أن يكون المراد العلم الإجمالي بهذه التكاليف لا علي النحو الأوّل

ولا علي النحو الثاني، بل بنحو لا يرضي الشارع بتركها بالمرّة وعدم التعرّض لامتثالها أصلاً.

وعلي كلّ حالٍ بعد تسليم وجود العلم الإجمالي بتكاليف كثيرة ووجوب التعرّض لامتثالها، وعدم وجوب الاحتياط بل عدم إمكانه في الجملة بمقتضي المقدّمة الرابعة، ووجوب الامتثال الإجمالي الظنّي بمقتضي المقدّمة الخامسة، نقول: إنّا بعد الورود في الفقه ومراجعتنا إلي موارد قيام الطرق والأمارات ـ من ظاهر الكتاب وخبر الواحد والشهرة وغيرها ـ يحصل لنا الظنّ بوجود التكاليف المعلومة بالإجمال في موارد قامت الطرق والأمارات عليها، فتجب رعاية الاحتياط في هذه الموارد.

ويمكن أن يقال: بأنّا نمنع العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرةٍ في مؤدّيات الطرق والأمارات وغيرها، بل ما يحصل للمتتبّع المتفحّص في كتب الأخبار هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرةٍ في مؤدّيات الطرق والأمارات المعتبرة دون غيرها؛ فإنّ منشأ العلم الإجمالي ليس إلّا ملاحظة تلك الروايات والآيات الدالّة علي وجود أحكامٍ كثيرةٍ من الواجبات والمحرّمات، فلا منشأ للعلم الإجمالي الكبير، بل ما يحصل عند تفحّص كتب الأخبار والآيات الراجعة إلي الأحكام ليس إلّا العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرةٍ في مورد هذه الآيات والأخبار وغيرها من مؤدّيات الطرق والأمارات المعتبرة، ولازمه لزوم الاحتياط في هذا المقدار دون غيره.

ويمكن أن يقال أيضاً: بانحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، فإنّ بعد مراجعة كتب الأخبار وغيرها من الطرق والأمارات المعتبرة يحصل لنا العلم بوجود تكاليف كثيرةٍ في مؤدّيات هذه الطرق بمقدارٍ يمكن انطباق ما علم إجمالاً أوّلاً عليه، فينحلّ العلم الإجمالي الكبير بهذا العلم الإجمالي الصغير، ولازمه لزوم الاحتياط في موارد الطرق والأمارات المعتبرة، وعدم مانع من إجراء الأُصول في غير هذه الموارد.

ولا يخفي عليك: ما في هذا البيان من الفرق بينه وبين انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، من جهة نهوض الأدلّة علي حجّية الظنون الخاصّة الوافية بمعظم الفقه بمقدار يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليه، فينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشكّ البدويّ في غير مؤدّيات الظنّون الخاصّة؛ فإنّ لازم هذا البيان العمل بمقتضي الطرق والأمارات المعتبرة بدليلٍ خاصٍّ، ولازم البيان الأوّل هو الاحتياط. هذا كلّه بالنسبة إلي المقدّمة الأُولي والثانية.

وأمّا المقدّمة الثالثة: فما جعلوه دليلاً علي عدم جواز ترك التعرّض لامتثال التكاليف من لزوم الخروج من الدين.((1)) فإن كان مرادهم كون ذلك بمنزلة كبري كلّيّةٍ محرّمةٍ، فليس له معني محصّلاً، لعدم كون ذلك محرّماً من المحرّمات. وإن كان مرادهم أنّ تارك التعرّض لامتثال هذه التكاليف المعلومة بالإجمال يعدّ عند العرف خارجاً من الدين، فهو يرجع إلي دعوي الضرورة علي وجود التعرّض لامتثال الأحكام.

وأمّا المقدّمة الرابعة: ففي الإجماع التقديريّ المدّعي لعدم وجوب الاحتياط التامّ:((2)) أنّ الإجماع يجب أن يكون مدركاً لحصول العلم، وفي ما نحن فيه جعل العلم مدركاً لتحقّق الإجماع. ودعواه علي هذا النحو يرجع إلي دعوي وضوح ذلك بحيث لو سئل من المصنّفين والعلماء لأجابوا كذلك، وهذا ليس استدلالاً بالإجماع، بل هو استدلال بالضرورة والوضوح، ويمكن إنكاره من جانب الخصم.

وأمّا الاستدلال له بأنّ الاحتياط يوجب اختلال النظام. فبالنسبة إلي الاحتياط التام لا كلام فيه. وأمّا فيما لا يوجب ذلك، فقد استدلّ الشيخ(قدس سره) بقاعدة نفي العسر

1- الأنصاري، فرائد الأُصول (المقدّمة الثانية) ص113. وقال: إنّه تعبير في لسان بعض مشايخه.
2- الأنصاري، فرائد الأُصول (المقدّمة الثالثة)، ص118 .

والحرج((1))، فإنّ المستفاد من أدلّتها عدم وجود العسر والحرج في الإسلام، ولازم ذلك عدم وجود حكم يستلزم الحرج والعسر في الإسلام ووجود أحكام لولاها تحقّق العسر والحرج.

وأمّا المحقّق الخراساني(قدس سره) فاختار أنّ المستفاد من أدلّتها وكذا أدلة نفي الضرر إنّما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع،((2)) فيكون مفادها نفي الحكم المترتّب علي موضوع قد يكون ضرريّاً أو حرجيّاً وقد لا يكون بلسان نفي هذا الموضوع.

ولقائل أن يقول: إنّ أدلتها لو كانت في مقام نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان مفادها نفي الحكم المترتّب أو المترقّب لموضوع العسر والحرج بلسان نفي أصل العسر والحرج، وفساده واضح.

ولا يقاس المقام بقوله في حديث الرفع: «ما استكرهوا عليه، وما اضطرّوا إليه»، فإنّ حرف الموصول للإشارة إلي صلتها. وقد قلنا بأنّ الفرق بين «ما» الموصولة والموصوفة هو: أنّ الأُولي معناها ما يعبّر عنه بالفارسية بـ «آن چيز» والثانية بـ «چيزي». وكيف كان، ليس ما نحن فيه من قبيل رفع ما استكرهوا عليه وما اضطرّوا إليه.

فالتحقيق: أنّ ما أفاده الشيخ(قدس سره) هو الحقّ والأظهر، كما لا يخفي. هذا كلّه فيما يتعلّق بالمقدّمة الأُولي والثانية والثالثة (والرابعة علي مختار المحقّق الخراساني(قدس سره)).

وأمّا الكلام في المقدمة الرابعة (والخامسة علي مختار المحقّق المذكور)، فنقول _ بعدما بيّناه من انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير _ : لا حاجة إليها لوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الصغير أي مؤدّيات الطرق والأمارات الخاصّة.

وهكذا الكلام بالنسبة إلي المقدّمة الخامسة، ولا حاجة في الحكم بلزوم الإطاعة

1- الأنصاري، فرائد الأُصول (المقدّمة الثالثة، ص118).

2- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص118.

الظنّيـة وعـدم الاكتفاء بالشـكّية والوهميـة بقبـح تقـديم المرجوح علي الراجـح؛ فإنّ نفس كون العبـد مسـتحقّاً للعقاب ـ في صورة الأخذ بالتكاليف المشـكوكة والموهومـة دون المظنونات ـ من المسـتقلّات العقليـة، فلا يحتاج اسـتحقاقه للعقاب إلي قاعدة اُخري تكون ملاكاً لحكم العقل، لعدم الفرق بين المقام وبين سائر المستقلّات العقلية.

هذا مضافاً إلي أنّ قبح تقديم المرجوح علي الراجح لو كان من المستقلّات العقلية فإنّما هو في قبح تقديم المرجوح الخارجي علي الراجح الخارجي، كما إذا أمر المولي عبده بإعطاء درهمٍ لشـخصٍ وتردّد بين عمرو الفاضل العادل وبين زيدٍ الّذي ليس بعالمٍ، فأعطي زيداً وفضّل المفضول علي الفاضل، وأمّا تقديم المرجوح الذهني علي الراجح الذهني مثل ما نحن فيه، فليس قبيحاً.

وكيف كان، لا حاجـة إلي ذلك بعـد اسـتقلال العقل بصـحّة مؤاخـذة المولي عبـده علي المخالفـة في صورة الاكتفاء بالموافقة الوهمية أو الشكّية وترك الإطاعة الظنّية.

ثم اعلم: أنّه علي تقدير تمامية المقدّمات، فليس مقتضاها إلّا تبعيض الاحتياط؛ لكون العلم الإجمالي منجّزاً ومقتضياً للاحتياط في جميع الأـطراف إلّا أنّ محـذور اختلال النظام ولزوم العسـر والحرج المنفيّين صار سـبباً لرفع اليـد عن الاحتياط التامّ وتبعيضه في المظنونات في الموارد الّتي قـامت الطرق والأمـارات علي التكليف فيها بناءً علي انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصـغير، أو مطلق المظنونات لو لم نقل بانحلاله، لا حجّية المظنّة كالقطع، لعدم إفادة المقدّمات حجّية الظنّ رأساً كالعلم.

فما ربما يدّعي أنّه يسـتفاد من بعض كلمات الشـيخ(قدس سـره) من كون مفاد دليل الانسداد ـ علي تقدير تماميته ـ حجّية المظنة، وأمّا لو قلنا بعـدم تماميـة دلالته علي رفع اليـد عن الاحتياط التامّ إلّا بقـدر ما يوجب العسـر والحرج لا مطلقاً، فيجب تبعيض الاحتياط في جانب المشكوكات أيضاً.

فليس بظاهره مستقيماً؛ لأنّ عدم رفع اليد عن الاحتياط رأساً لازم العلم الإجمالي من غير فرق بين القول بلزوم العسر والحرج واختلال النظام في مراعاته في الموارد المشكوكة والموهومة أو في مراعاته في الموارد الموهومة خاصّةً، فتدبّر.

تقريرٌ آخر لدليل الانسداد

تقريرٌ آخر لدليل الانسداد((1))

إعلم: إنّ الّذي ينبغي أن يقال: إنّ تقرير دليل الانسداد بهذا النحو الّذي استقرّت عليه عادة متأخّري المتأخّرين ليس مناسباً للشريعة الكاملة الإسلامية، وإنّما يكون مناسباً لشريعةٍ تكون جميع أحكامها راجعة إلي الأُمور العباديّة وما هو وظيفة العبد فيما بينه وبين خالقه، كشريعة المسيح الّتي ليست فيها أحكام راجعةٌ إلي السياسات والانتظامات وقطع المحاكمات والمنازعات وغيرها من شؤون الحياة الاجتماعية والانفرادية؛ فإنّ المقدّمة الثانية _ وهي عدم جواز إهمال تلك التكاليف المعلومة بالإجمال وترك التعرّض لامتثالها _ لا تناسب إلّا شريعةً كانت جميع أحكامها أو أكثرها راجعاً إلي العبادات، لا مثل الشريعة الإسلامية الجامعة الكافلة لجميع ما يحتاج إليه نوع الإنسان في أمر معاشه ومعاده وسياساته ومعاملاته وغيرها، فإنّ أكثر تلك الأحكام ليست من الأُمور العبادية المحضة حتي نجعل أنفسنا بالنسبة إليها كالرهبان ونستدلّ لعدم جواز ترك التعرّض للامتثال.

وهكذا المقدّمة الثالثة _ وهي استلزام الاحتياط والامتثال الإجمالي للعسر والحرج مع وجوبه لولا استلزامه لهما _ فإنّه لا معني للاحتياط في الأحكام الراجعة إلي المعاملات والمرافعات وإجراء الحدود والديات والقضاء وغيرها.

1- وهو مناسب لمسلك القدماء، وقدّ من علينا سيّدنا الأُستاذ أدام الله ظلّه وعلاه ببيانه وتحقيقه، وكم له من مثل هذه الفوائد الجليلة في الأُصول والفقه وغيرهما من العلوم ممّا لعلّه لم يتفطّن إليها غيره من معاصريه بل المتأخّرين. (منه دام ظله العالي)

ولـذا ليس في لسان من تقدّم علي المحقّق جمال الدين الخوانساري(قدس سـره) ذكر هذه المقدّمات((1)). فما هو المناسب لشريعتنا في تقريره، وهو مـذكور في كلام من تعرّض لهـذا الـدليل قبل المحقّق المـذكور: أنّ مقت_ضـي آيـة النفر وأشـباهها من الآيات كآية الكتمان وغيرها، والأخبار الكثيرة: وجوب تعلّم الأحكام وتعليمها ووجوب الاسـتفتاء والإفتاء والقضاء، وأنّ صاحب الش_ريعة لم يجعل الناس في أُمورهم الدنيويـة والأُخرويـة مطلق العنـان ولم يرض بفوت فوائـد أحكامه عن الناس، بل أوجب عليهم التعليم والتعلم حفظاً لتلك الفوائد وإيصالهـا للنـاس، فـإذا انسـدّ بـاب العلم بهـذه الأحكام أو بطرقها المعلومـة حجّيتها من جانب الش_رع، فإمّا أن يقال بالاكتفاء بالأحكام المعلومـة المقطوعـة المسـلمة، فهو باطل بص_ريح هذه الآيات والروايات كقوله(صَـلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) «بعثت أنا والساعة كهاتين»((2)) الدالّة علي بقاء دين الإسلام إلي يوم القيامة، وغيرها من الروايات، فإنّ الاكتفاء بهذا المقدار القليل من الأحكام مرغوب عنه قطعاً لاستلزامه فوت جلّ فوائد الأحكام لو لم نقل بفوات كلّها عن الناس. وإمّا أن يقال بتحصيل تلك الأحكام ووجوب تعليمها وتعلّمها علي نحو لا يكون القول به والإفتـاء به قولاً بغير علمٍ، فهو لا يمكن إلّا من الطرق المتعارفـة المتداولـة الّتي لا يكون الإفتاء وتعليم الأحكام فيها إفتاءً بغير علمٍ لإطلاق العلم علي مثل هذا في القرآن والأخبار كقوله تعالي: (أَوْأَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ).((3))

1- يقول الشـيخ الأنصاري(قدس سـره): «لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجّية الظنّ الخبري غير انسداد باب العلم، وأمّا الاحتمالات الآتية في ضـمن المقدّمات الآتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ إلي شيء آخر غير الظنّ فإنّما هي أُمور احتملهـا بعض المـدقّقين من متـأخّري المتـأخّرين، أوّلهم فيمـا أعلم المحقّق جمـال الـدين الخوانسـاري حيث أورد علي دليل الانسـداد باحتمـال الرجوع إلي البراءة واحتمـال الرجوع إلي الاحتيـاط، وزاد عليهـا بعض من تـأخّر احتمالاـت أُخر». الأنصـاري، فرائـد الاـُصول، ص112.

2- السـيوطي، الجامع الصغير، ج1، ص126؛ النووي، المجموع، ج4، ص516؛ المتّقي الهنـدي، كنز العمّال، ج14، ص190، 194- 195، 547.

3- الأحقاف، 4.

فظهر أنّ مع انسـداد بـاب العلم ووجوب التفقّه والتعلّم وحرمـة الكتمان ووجوب الإفتاء وبيان حكم الله لابـدّ من الرجوع إلي هـذه الطرق المتداولة والقول بحجّيتها عند الشارع العالم ببقاء أحكامه إلي يوم القيامة.

والحاصل: أنّ تقرير دليل الانسـداد علي النحو المذكور في كلمات من تأخّر عن المحقّق الخوانساري ليس مناسـباً للشـريعة الإسـلامية، وليس الكلاـم في أنّ للشارع أحكاماً فعليـة ليس لنا إليها طريقٌ حتّي تصل النوبـة إلي مقام الامتثال ووجوب الامتثال الإجمالي والاحتياط. بل ما هو مناسبٌ للشـريعة الإسلامية الحاوية للأحكام التكليفية والوضعية بكثرتها الراجعة إلي جميع الشؤون الحياتية ويستفاد من كلمات من تعرّض لـدليل الانسـداد ممّن تقـدّم علي المحقّق الخوانساري(قدس سـره) هو: أنّا إمّا أن نقول بفعلية الأحكام الشـرعية وإرادة الشارع انتفاع عبيـده بفوائد هذه الأحكام أم لا، ولا سبيل إلي الثاني، فعلي الأوّل فإمّا أن نقول بفعلية خصوص ما قام عليه الطريق القطعي دون غيره أم لا، ولا سبيل إلي الأوّل لكونه مؤدّياً إلي فوت فوائـد هذه الأحكام الكثيرة في جلّ أبواب الفقه ونقض غرض الشارع وهو انتظام اُمور الناس بسبب الرجوع إلي هذه الأحكام، ولذا أوجب علي الناس التفقّه والتعليم وحرّم الكتمان، وعلي الثاني لابدّ أن يكون الطريق إلي إحرازها بعد انسـداد باب العلم إلي جلّ الأحكام أو بطرقها المعلومـة حجّيتها عند الشارع: الطرق المتعارفة الظنّية دون غيرها، لدوران الأمر بين فعلية ما قام عليه الطريق الظنّي ومتابعة الظنّ أو متابعة الوهم، ولا شكّ في كون العقل قاطعاً بحجّية الظنّ وعدم جواز الاكتفاء بالوهم.

ولا يخفي عليك: أنّ مع هـذا البيان لا معني للمقدّمة الثالثة وهي إبطال العمل بالبراءة، ولا المقدّمة الرابعة وهي إبطال الاحتياط، ولا معني لـدوران الأمر بين الامتثال الظنّي والشـكّي والوهمي كما ذكر في المقدّمـة الخامسـة، فإنّه إنّما يتصوّر بالنسـبة إلي جميع الأحكام بعد عدم إمكان الاحتياط والتعرّض للامتثال الشكّي والوهمي والظنّي.

وأمّا علي ما ذكرنا فيدور الأمر في كلّ واقعةٍ بين الأخذ بالظنّ أو الوهم، فالمفتي والقاضي

والسائس في مقام الفتوي والقضاء وإجراء السياسة يدور أمره بين الأخذ بالطريق الظنّي أو الوهمي. ولا ريب في أنّ العقل قاطع بفعلية الحكم إذا قام عليه الطريق الظنّي.

وأيضاً لا حاجة إلي المقدّمة الأُولي _ وهي دعوي العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة _ لكون احتمالها أيضاً منجّزاً، هذا.

تنبيهات دليل الانسداد

اشارة

وهنا ينبغي التنبيه علي أُمور:

التنبيه الأوّل: هل مقتضي التقرير الثاني لدليل الانسداد حجّية الظنّ من باب الكشف ومقام إحراز التكليف أو الحكومة ومقام الامتثال.

يمكن أن يقال: إن كان المراد من الكشف أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة تأسيساً لإحراز الواقع، فليس لازم هذا البيان حجّيته كذلك.

وإن كان المراد أنّه بعد بقاء فعلية الأحكام وعدم اختصاص فعليتها بصورة قيام الطريق القطعي علي الحكم ووجوب الإفتاء والقضاء ورفع المخاصمات وإجراء السياسات، يقطع العقل بحجّية الظنّ وإمضاء حجيته للكشف عن الواقع من طرف الشارع من الصدر الأوّل. لا يقال: إنّ الانسداد في الأعصار المتأخّرة لا يلازم الانسداد في عصر الحضور والصدر الأول.

فإنّه يقال: لا فرق في الانسداد بين الأزمنتين، لو لم نقل بأنّ الوصول إلي الأحكام في زماننا أسهل من الأزمنة الماضية.

ثم إنّه لا يأتي علي البيان الثاني في ردّ القول بالكشف ما أفاده الشيخ(قدس سره) في ضمن بيان المقدّمات الّتي ذكرها لدليل الانسداد:((1)) أنّ وجوب الامتثال وكيفيّته ليس أمره بيد

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص139.

الشارع بل العقل حاكمٌ بوجوب امتثال أوامر المولي علي العبد، وتقدّم الإطاعة القطعية التفصيلية علي الإجمالية وهي علي الظنّية التفصيلية وإن كان يحتمل عدم تقدّمها عليها وكونها في عرضٍ واحدٍ، أو تقدّم هذه عليها وهما علي الإطاعة الاحتمالية.

والمتراءي منه في ضمن كلماته كون نتيجة دليل الانسداد الحكومة لا الكشف.

وأفاد لبطلان كون النتيجة هي الكشف وجوهاً ثلاثة،((1)) نشير إليها في التنبيه الثالث.

والغرض هنا أنّ ما ذكره من كون العقل حاكماً بوجوب إطاعة المولي، لا ريب فيه؛ فإنّه ليس للإطاعة نفسيّةٌ واستقلالٌ حتي تكون موضوعاً للوجوب، فإنّها أمرٌ منتسبٌ إلي أمر المولي أو نهيه، وعبارةٌ عن إتيان الفعل بداعي أمر المولي، ومعه كيف يمكن الأمر بها ليصير ذلك الأمر داعياً للمكلّف، فيكون صيرورة هذا الأمر داعياً له معدماً لموضوع الإطاعة الّتي هي موضوع لذلك الأمر الثانوي. وأيضاً يحتاج في إثبات وجوب إطاعة الأمر الثاني إلي أمرٍ آخر بإطاعة هذا الأمر إلي أن يتسلسل، فيلزم أن يكون العاصي بترك الصلاة مثلاً مرتكباً لمعاصي كثيرةٍ.

والحاصل: أنّه لا معني للأمر بالإطاعة مولوياً. نعم، لا مانع منه إرشاداً كقوله سبحانه وتعالي: (أَطِيعُوا الله).((2)) ومن هنا يظهر بطلان القول بكلّية قاعدة الملازمة وهي: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع».

فعلي هذا، ليس الحاكم بلزوم الامتثال إلّا العقل، وليس للشرع دخلٌ في ذلك. وإذا كان هو الحاكم بأصل لزوم الامتثال وقبح ترك إطاعة أمر المولي، فهو الحاكم أيضاً في كيفيّة الامتثال ومراتبه.

ولكن أنت خبيرٌ بأنّ هذا البيان ـ وإن يقال قبال تقرير دليل الانسداد علي ما ذكره

1- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص140.

2- آل عمران، 32 ، 132؛ النساء، 59؛ وآيات أُخري.

المتـأخّرون والقول بـأنّ نتيجته الكشف _ لا_ يجيء علي الوجه الصـحيح _ الّـذي قرّرناه في بيان دليل الانسـداد _ فإنّا قـد قلنا بأنّ الأحكام الشـرعيـة إمّا أن تكون فعليةً مطلقاً بمعني: أنّ الشارع أراد ترتب منافعها عليها، وكونها مرجعاً للمكلفين في جميع أُمورهم، وملاكاً وميزاناً لدفع الاختلافات والمخاصـمات، ووصول كلّ ذي حقّ إلي حقّه، ومبني لحفظ النظام، وغيرها من الفوائد الدنيوية والأُخروية مطلقاً، أي ولو لم يكن إليها طريقٌ. وإمّا أن يقال بفعليّتها مع وجود الطريق إليها. ولا سبيل إلي الأوّل.

وعلي الثاني: فإمّا نقول بأنّ الشارع أراد انتفاع المكلّفين بهذه الأحكام إذا قام إليها طريقٌ قطعيٌ وثبت بالعلم والقطع، أم لا.

فعلي الأوّل، يلزم حرمانهم عن فوائـد جلّ الأحكام وتفويت منافعها، ومن المقطوع أنّه لا يريـد ذلك، فيدور الأمر بين أن يكون المرجع هو الطرق الظنّيـة المتعارفة، أو الرجوع إلي العقل، ولا ريب في تعيّن الأوّل. فإنّ الرجوع إلي العقل وكونه ملاكاً في اسـتنباط الأحكام بالخرص والتخمين والاسـتحسان أمرٌ مرغوبٌ عنه وقبيحٌ شرعاً وعقلاً، قال الله تعالي: (وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ).((1))

فلا مجال لتطرّق الاستحسانات والتخمينات العقلية في استنباط الأحكام الإلهية، فإنّ العقل قاصر عن الإحاطة بجميع المصالح والمفاسد، وإدراك تمـام ملاكـات الأحكـام ومناطاتهـا. ألا_ تري أنّ العالم الخبير في كلّ فنٍ يري إحالـة إدراك بعض المطالب العاليـة الغامضـة إلي الجاهـل غير المطّلع علي هـذا الفنّ قبيحـاً، ويري حكومته وإظهـار رأيه رجمـاً بـالغيب والخرص والتخمين. فكيف إذا كان ذلك الأحكام الإلهية

1- الأنعام، 116.

الصادرة من منبع الوحي الكافلة لجميع مصالح البشر، وما لعقل الإنسان من الشأن والقدر حتي يكون له شأنية الردّ والقبول في ذلك. ولو كانت له هذه الأهلية فلا حاجة إلي بعث الأنبياء بالشرائع والأحكام.

فعلي هذا، ليس مفاد دليل الانسداد أزيد من حجّية الطرق الظنّية المتعارفة وإمضائها من قبل الشارع. وليس مرادهم من الاستدلال به إثبات مطلق الظنّ بحيث يكون واجباً علي كلّ من يتصدّي للاستنباط والاجتهاد المراجعة إلي قلبه، فإن وجد منه الظنّ إلي طرفٍ دون آخر يأخذ بالطرف الراجح في نظره.

ومن هنا يظهر: أنّ إخراج الظنّ القياسي من تحت دليل الانسداد ليس محتاجاً إلي تجشّم الاستدلال؛ فإنّه خارج من الأوّل، لعدم كون المرجع العقل حتي تكون حجّية الظنّ القياسي داخلة، ولعدم كونه من الطرق الظنّية المتعارفة، وإنّما استند إليه العامّة لمكان قلّة الروايات المرويّة عن النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) في الأحكام من طرقهم ـ فإنّها لا تزيد عن أربعمائة حديث ـ وتركهم التمسّك بقول العترة الّتي أُمروا بالتمسّك بها، فألجأهم ذلك إلي العمل بالقياس وهو: استفادة حكم ما لا رواية فيه عن النبيّ(صَلَّي اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) عن حكم أشباهه ونظائره ممّا ثبت حكمه عندهم بروايةٍ. وحيث إنّ ذلك أيضاً لا يفي باستنباط جميع الأحكام الراجعة إلي أبواب الفقه أضافوا علي العمل بالقياس العمل بالاستحسان فيما ليس له شبيه ولا نظير في الروايات. وحيث إنّ العمل بالقياس ليس من الاستحسان المحض ورفع اليد عن النقل بالمرّة بزعمهم كان العامل بالقياس بينهم أكثر من العاملين بالاستحسان وإن كان لا فرق بينهما في البطلان لما ذكرنا من أنّ ذلك ليس من شأن العقل، وعدم اطّلاعنا علي ملاكات الأحكام الشرعية والمصالح والمفاسد بحسب الموارد المختلفة الّتي لا يعلمها كما ينبغي إلّا الله علّام الغيوب. فافهم واغتنم ما في هذا التنبيه.

التنبيه الثاني: عدم حجّية مطلق الظنّ

قد ظهر ممّا ذكرنا في تقرير دليل الانسداد وما ذكرنا في ضمن التنبيه السابق: أنّه ليس مفاد هذا الدليل طريقية مطلق الظنّ في إحراز الحكم، بمعني أنّ كلّ أحد يرجع في إحرازه إلي نفسه ويأخذ بكلّ طرفٍ يكون راجحاً عنده مطلقاً. ولا طريقية مطلق الطريق الظنّي، ولا مطلق النقل من الشارع. بل المستفاد منه حجّية النقل الّذي تعارف الأخذ به بين العقلاء.

فإنّ القول بكون النتيجة طريقية مطلق الظنّ، مخالفٌ لما يستفاد من آية النفر وغيرها ممّا يدلّ علي وجوب الفحص عن الأحكام ووجوب تحصيلها. مضافاً إلي أنّ نتيجة هذا الدليل ليست الرجوع إلي حكم العقل والاستحسانات والأقيسة.

وبالجملة: فلا يستفاد منه أزيد من طريقية النقل الّذي تعارف بين العقلاء الأخذ به؛ فإنّه بعد عدم كفاية النقل القطعي في إحراز الأحكام لابدّ من التنزّل إلي النقل الظنّي المتعارف الأخذ به عند العقلاء، كما لا يخفي.

فعلي هذا، لا حاجة لإخراج القياس عن نتيجة دليل الانسداد إلي بيان الوجوه السبعة. وقد ذكرنا في ذيل التنبيه السابق ما يناسب ذكره في ما يرجع إلي هذا التنبيه مفصّلاً.

التنبيه الثالث: نقاشٌ مع صاحب المعالم(قدس سره) والشيخ الأنصاري(قدس سره)

لا يخفي عليك: أنّ ما ذكرناه في تقرير دليل الانسداد مناسبٌ لما ذكره صاحب المعالم(قدس سره)، فإنّه في مقام ذكر أدلّة حجّية خبر الواحد جعل الدليل الرابع منها دليل الانسداد.((1)) فإنّه لا يستفاد منه أكثر من حجّية الخبر وإن كان يظهر من بعض عباراته كون الظنّ مرجعاً، فإنّه أفاد في ما إذا دار الأمر بين الأخذ بالخبر المفيد للظنّ والأخذ بالظنّ الأقوي منه بلزوم الأخذ بالظنّ الأقوي.

1- العاملي، معالم الدين، ص192.

ولكنّه ظهر لك ممّا فصّلناه _ من عدم كون الأحكام فعلية مطلقاً بل ومع قيام الطريق القطعي إليها، وأنّه لا تفاوت في انسداد باب العلم بين زماننا وعصر النبيّ والأئمّة(عليهم السلام) والأعصار المتقدّمة علي عصرهم لو لم نقل بانفتاحه في زماننا بالنسبة إلي الأزمنة السابقة لسهولة العثور علي الروايات بسبب جمعها مع الترتيب والتنظيم في الكتب المدوّنه بعدما لم تكن كذلك وكانت متفرّقة عند الرواة _ : أنّ الشارع أراد فعليّة أحكامه وانتفاع عبيده منها من طريق النقل الموجب للظن النوعي _ المعتبر عند العقلاء الاتّكال عليه _ لا مطلق النقل ولو لم يكن ناقله موثّقاً، أو ضابطاً، أو ولو كان ناقله ممّن يحصل له العلم والظنّ بما لم يحصل لغالب الناس، ولا مطلق الظنّ ولو كان حاصلاً من الاستحسانات والقياسات والجفر والرمل والرؤيا، بل الظنّ الموجب للظنّ النوعي الّذي لا يعدّ العامل به عاملاً بغير العلم بل يعدّ أنّه عامل بالعلم، كما أُطلق العلم علي مثل هذا الظنّ في سورة الأنعام: (أَمْ تَقُولُونَ عَلَي الله مَا لَا تَعْلَمُونَ)؛((1)) وفي آية أُخري: (أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ)؛((2)) فإنّ المراد بالعلم القابل للإخراج والعلم المأثور هو النقل المعتبر.

وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام الشيخ(قدس سره) من أجوبته الثلاثة عن كون نتيجة دليل الانسداد الكشف.((3))

أمّا وجهه الأوّل، وهو: أنّ المقدّمات المذكورة لا تستلزم جعل الظنّ _ مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصّة _ حجّةً من قبل الشارع، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتثال.

1- البقرة، 80 .

2- الأحقاف، 4.

3- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص140.

ففيه: أنّه إن أراد ـ بجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتثال ـ جعل الطريق تأسيساً، فهو مسلّمٌ. وإن أراد جوازه حتّي إمضاءً، فممنوعٌ.

وأمّا الوجه الثاني، وهو: أنّه علي مبني الكشف لا يجب أن يكون الظنّ حجّة بجعل الشارع، بل من الممكن جعله طريقاً آخر غير مفيدٍ للظنّ فمن أين ثبت جعل الظنّ حجّة من قبله؟

ففيه: أنّه بعد القطع بعدم جعله طريقاً غير هذه الطرق المتعارفة، لا مجال للاعتناء بهذا الاحتمال.

وأمّا الوجه الثالث، وهو: أنّ تعيين بعض الظنّون من بينها، كالظنّ الحاصل من النقل، لا يتمّ إلّا بضميمة الإجماع، مع أنّ هذا خلاف تسمية هذا الدليل بالدليل العقلي.

وفيه: أنّه ليس في هذا كثير إشكالٍ، فبعد تمامية الدليل سمّه ما شئت.

والحاصل: أنّ نتيجة دليل الانسداد هي: كون النقل الّذي يعتمد عليه العقلاء مرجعاً في إحراز الأحكام، كما مرّ ذكره في التنبيه الثاني. والقول برجوع هذا الدليل أيضاً إلي بناء العقلاء قريبٌ جدّاً. نعم، يوجد فرقٌ بينهما وهو أنّ في تقرير دليل العقل لا تذكر مقدّمة انسداد باب العلم إلي الأحكام، لكونها مركوزة في أذهان العقلاء وابتناء حكمهم علي حجّية خبر العادل عليها، وفي دليل الانسداد يصرّحون بتلك المقدمة، وهذا لا يمنع من رجوع هذا الدليل إلي بناء العقلاء. فلا مانع من أن نقول برجوع جميع الأدلّة إلي بناء العقلاء. أمّا الآيات من أنّ واحدة منها لا تدلّ علي حجّيته تأسيساً. وهكذا حال الأخبار. وأمّا الإجماع، فقد ظهر أنّ الإجماع القولي ليس في البين، وأنّ ما هو في البين هو الإجماع العملي واستقرار طريقتهم علي العمل بالخبر، ولا ريب في أنّ ذلك ليس بما أنّهم مسلمون أو فقهاء بل بما أنّهم عقلاء، كما هو دأب أهل سائر الفرق والمذاهب.

التنبيه الرابع: نتيجة دليل الانسداد

لا يخفي عليك: أنّهم اختلفوا في أنّ نتيجة دليل الانسداد هل هي حجّية الظنّ بطريقيّة الطريق أو حجّية الظنّ بالواقع أو حجّية كليهما.((1))

فاختار الأوّل بعضهم كالشيخ محمد تقي صاحب الحاشية((2)) وأخيه المحقّق صاحب الفصول((3)) قدّس سرّهما. واختار الثاني شريف العلماءرحمه الله. والشيخ وغيره اختاروا الثالث.((4))

ولكن بعد ملاحظة ما تلوناه عليك لا وقع لهذا الاختلاف ويسقط البحث رأساً، فإنّ مقتضي ما ذكر حجّية الظنّون النقلية الّتي توجب الظنّ عادةً، وليس في حجّية الظنّ تأسيساً من الشارع وجعلاً مستقلّا، لمعلومية أنّ ذلك لو كان لنقل إلينا لتوفّر الدواعي علي نقله وكونه من أهمّ ما يحتاج إليه الناس في أمر دينهم وعدم وجود سببٍ لاختفائه، وهذا بخلاف إيكال الناس إلي حالهم وما هو المتعارف بينهم من الأخذ بالطرق النقلية، فإنّ إمضاء ما استقرّت عليه طريقتهم ليس أمراً نقلياً بل هو أمرٌ يعرف من بناء المسلمين بما استقرّت عليه سيرتهم من الأخذ بالظنون النقلية ومعاملتهم في ما هو بينهم وبين صاحب الشرع بحسب ارتكازهم علي نحو ما هو المتعارف بينهم بالنسبة إلي سائر الموالي والعبيد. فعلي هذا، لا مجال للاختلاف المذكور.

التنبيه الخامس: انحصار الطرق الظنّية في الخبر

إعلم: أنّ الطرق النقلية الظنّية المتعارفة منحصرة في الخبر، بل حجّيتها نتيجة جميع

1- الخراساني، كفاية الأُصول، ج2، ص125.

2- الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص391.

3- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص277.

4- الأنصاري، فرائد الأُصول، ص128- 129.

المباحث المذكورة في مبحث حجّية الظنّ. فإنّ الإجماع المنقول لو قيل بحجّيته فإنّما هو باعتبار كشفه ونقله عن قول المعصوم(عَلَيْهِ السَّلاَمُ). وكذا الشهرة إنّما تعتبر لكونها سبباً للقطع بوجود خبر معتبر مذكور في الجوامع الأوّلية.

نعم، مبحث حجّية الظواهر ليس راجعاً إلي مبحث الخبر.

وربما يقال: بأنّ استقرار طريقة العقلاء علي الأخذ بظواهر الكلمات أقوي من الأخذ بالطرق النقلية، خصوصاً هذه الطرق النقلية الّتي كثرت الوسائط فيها بين الناقل والمنقول عنه خصوصاً في أعصارنا، فلو لم نقل بعدم استقرار طريقتهم علي الأخذ بمثل هذه الطرق لا مجال لإنكار ضعف استقرار طريقتهم علي ذلك.

ولا يخفي عليك: أنّ هذا الكلام بظاهره متينٌ لولا ما بيّناه في دليل الانسداد من كون حجّية هذه الطرق النقلية _ وإن بلغت الوسائط ما بلغت _ هو مقتضي وضع الشريعة الكاملة الإسلامية وبقاء أحكامها إلي يوم القيامة لقوله: «بعثت أنا والساعة كهاتين»،((1)) مع عدم وجود طريق متعارف عند العقلاء غير النقل.

هذا تمام الكلام في دليل الانسداد. ولا يخفي عليك أنّا وإن ابتعدنا عمّا هو المذكور في كلمات المتأخّرين وخالفنا مسلكهم، إلّا أنّه لا اعتناء به بعد قربنا إلي ما هو المقصود من دليل الانسداد في المقام.

والحمد لله أوّلاً وآخراً وأُصلّي علي رسوله وآله الهادين المعصومين. وأسأله أن يوفّقنا لصالح الأعمال، وما يوجب رفع الدرجات وحطّ السيّئات وغفران الخطيئات. اللّهمّ اغفر لنا ولوالدينا ولمعلّمينا وللمؤمنين والمؤمنات.

1- النووي، المجموع، ج4، ص516؛ السيوطي، الجامع الصغير، ج1، ص126؛ المتّقي الهندي، كنز العمّال، ج14، ص190، 194- 195، 547.

مصادر التحقيق

1. القرآن الكريم.

2. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، عليّ بن عبد الكافي (م. 756ق.).

3. الاحكام في أُصول الأحكام، الآمدي، عليّ بن محمد (م. 631ق.)، الرياض، المكتب الإسلامي، 1387ق.

4. الاختصاص، المفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، قم، مؤسّسة النـشر الإسلامي، 1414ق.

5. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحقّ من علم الأُصول، الشوكاني، محمد بن عليّ (م. 1250ق.).

6. الاستبصار، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1390ق.

7. أُسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير الجزري، عليّ بن محمد (م. 630ق.)، طهران، مؤسّسة إسماعيليان.

8. إشارات الأُصول، الكلباسي، محمد إبراهيم بن محمد حسن (م. 1262ق.)، طهران، الطبعة الحجرية، 1245ق.

9. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، حسين بن عبد الله (م. 428ق.)، قم، نـشر البلاغة، 1383ش.

10. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (م. 852ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415ق.

11. أُصول السرخس_ي، السرخس_ي، محمد بن أحمد (م. 483ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414ق.

12. اعتقادات فرق المسلمين وال_مشركين، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م. 606ق.)، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1413ق.

13. الأمالي، الصدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة البعثة، 1417ق.

14. الأمالي، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، قم، دار الثقافة، 1414ق.

15. الأمالي، المفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، بيروت، دار المفيد، 1414ق.

16. أمان الأُمة من الضلال والاختلاف، الصافي الگلپايگاني، لطف الله، قم، المطبعة العلمية، 1397ق.

17. الانتصار، الشريف المرتضي، عليّ بن حسين (م. 436ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1415ق.

18. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، بيروت، دار المفيد، 1414ق.

19. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار(عليهم السلام)، المجل_سي، محمد باقر (م. 1111ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403ق.

20. البداية والنهاية، ابن كثير، إسماعيل بن عمر (م. 774ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408ق.

21. البرهان في تفسير القرآن، البحراني، السّيد هاشم الحسيني (م. 1107ق.)، طهران، مؤسّسة البعثة، 1416ق.

22. بشارة المصطفي(صَلّي اَللّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) لشيعة المرتضي(عَلَيْهِ السَّلاَمُ)، الطبري، محمد بن أبي القاسم (م. 525ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1420ق.

23. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد(عليهم السلام)، الصفّار، محمد بن حسن (م. 290ق.)، طهران، مؤسّسة الأعلمي، 1404ق.

24. تاريخ المدينة المنوّرة، ابن شبة النميري، عمر بن شبة (م. 262ق.)، قم، دار الفكر، 1410ق.

25. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، أحمد بن عليّ (م. 463ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417ق.

26. تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، عليّ بن حسن (م. 571ق.)، بيروت، دار الفكر، 1415ق.

27. تحقيق ما للهند، البيروني، أبو ريحان محمد بن أحمد (م. 440ق.)، بيروت، عالم الكتب، 1403ق.

28. التذكرة بأُصول الفقه، المفيد، محمد بن محمد (م.413ق.)، بيروت، دار المفيد، 1414ق.

29. التعريفات، الجرجاني، علّي بن محمد (م.816ق.)، طهران، منشورات ناصر خسرو، 1412ق.

30. تفسير الصافي، الفيض الكاشاني، محسن بن مرتضي (م. 1091ق.)، طهران، مكتبة الصدر، 1416ق.

31. تفسير العيّاشي، العيّاشي، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، طهران،المكتبة العلمية الإسلامية.

32. تفسير القمّي، الفيض الكاشاني، محسن بن مرتضي (م. 1091ق.)، طهران، منشورات الصدر، 1415ق.

33. تمهيد القواعد، الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العاملي (م. 965ق.)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1416ق.

34. التوحيد، الصدوق، محمد بن عليّ (م.381ق.)، قم، مؤسّسة الن_شر الإسلامي، 1398ق.

35. تهذيب الأحكام، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1364ش.

36. تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن عليّ (م. 852ق.)، بيروت، دار الفكر، 1404ق.

37. جامع الأُصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير، مبارك بن محمد (م. 606ق.)، بيروت، دار الفكر، 1403ق.

38. جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري، محمد بن جرير (م. 310ق.)، بيروت، دار المعرفة، 1412ق.

39. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، السيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، بيروت، دار الفكر، 1401ق.

40. جواهر المطالب في مناقب الإمام عليّ بن أبي طالب(عَلَيْهِ السَّلاَمُ)، ابن الدمشقي، محمد بن أحمد (م. 871ق.)، قم، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، 1415ق.

41. حاشية كتاب فرائد الأُصول، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، قم، مكتبة بصيرتي.

42. خصائص أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب7، النسائي، أحمد بن شعيب (م. 303ق.)، طهران، مكتبة النينوي الحديثة.

43. الخصال، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة ال_نشر الإسلامي، 1403ق.

44. الخلاف، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، قم، مؤسّسة الن_شر الإسلامي، 1414ق.

45. الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي، 1404ق.

46. درر الفوائد، الحائري اليزدي، عبد الكريم، قم، مؤسّسة الن_شر الإسلامي، 1408ق.

47. الدرر النجفية، البحراني، يوسف بن أحمد (م. 1186ق.)، بيروت، دار المصطفي لإحياء التراث، 1423ق.

48. الذريعة إلي أُصول الشريعة، الشريف المرتضي، عليّ بن حسين (م. 436ق.)، طهران، جامعة طهران، 1346ق.

49. رجال ال_كشّي، ال_كشّي، محمد بن عمر (م. قرن4)، مشهد، جامعة مشهد، 1409ق.

50. رجال النجّاشي، النجاشي، أحمد بن علي (م. 450ق.)، قم، مؤسّسة الن_شر الإسلامي، 1416ق.

51. رسائل الشريف المرتضي، الشريف المرتضي، عليّ بن حسين (م. 436ق.)، قم، دار القرآن الكريم، 1405ق.

52. سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث (م. 275ق.)، دار إحياء السنة النبويّة.

53. سنن الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسي (م. 279ق.)، بيروت، دار الفكر، 1403ق.

54. سنن الدار قطني، الدارقطني، عليّ بن عمر (م. 385ق.)، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1417ق.

55. سنن الدارمي، الدارمي، عبد الله بن الرحمن (م. 385ق.)، دمشق، مطبعة الاعتدال، 1349ق.

56. السنن الكبري، البيهقي، أحمد بن حسين (م. 458ق.)، بيروت، دار الفكر، 1416ق.

57. شرح إحقاق الحق، المرعشي النجفي، السّيد شهاب الدين (م. 1411ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي، 1409ق.

58. شرح الإشارات والتنبيهات، الخواجة نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد (م. 672ق.)، قم، نشر البلاغة، 1383ش.

59. شرح الشمسية، قطب الدين الرازي، محمد بن محمد (م. 776ق.)، إيران، الطبعة الحجرية، 1304ق.

60. شرح الكوكب المنير، ابن النجّار، محمد بن أحمد (م. 972ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية.

61. شرح المطالع في المنطق، قطب الدين الرازي، محمد بن محمد (م. 776ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي.

62. شرح المنظومة، السبزواري، هادي بن مهدي (م. 1289ق)، قم، مكتب العلّامة، 1369ش.

63. شرح صحيح مسلم، النووي، محيي الدين بن شرف (م. 676ق.)، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407ق.

64. شرح فتح القدير، الشوكاني، محمد بن عليّ (م.1250ق.).

65. شرح معاني الآثار، الطحاوي، أحمد بن محمد (م. 321ق.)، القاهرة.

66. الشفاء (المنطق)، ابن سينا، حسين بن عبد الله (م. 428ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي، 1405ق.

67. شواهد التنزيل، الحاكم الحسكاني، عبيد الله بن عبد الله (م. 506ق.)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1411ق.

68. صحيح ابن خزيمة، ابن خزيمة، محمد بن اسحاق (م. 311ق.)، المكتب الإسلامي، 1412ق.

69. صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل (م. 256ق.)، بيروت، دار الفكر، 1401ق.

70. صحيح مسلم، المسلم النيسابوري، مسلم بن الحجّاج (م. 261ق.)، بيروت، دار الفكر.

71. الصحيفة السجادية، الإمام عليّ بن الحسين(عَلَيْهَا السَّلاَمُ).

72. الصواعق المحرقة، الهيتمي، أحمد بن حجر (م. 974ق.).

73. الصواعق المرسلة علي الجهمية والمعطّلة، ابن قيّم الجوزي، محمد بن أبي بكر (م. 691ق.).

74. الطبقات الكبري، ابن سعد، محمد بن سعد (م.230ق.)، بيروت، دار صادر.

75. العدّة في اصول الفقه، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، قم، مطبعة تبريز، الطبعة الحجرية، 1314ق.

76. عوالي اللئالي العزيزيـة في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن عليّ (م. 880ق.)، قم، مطبعة سيّد الشهداء(عَلَيْهِ السَّلاَمُ)، 1403ق.

77. الفتح الكبير، السيوطي، جلال الدين (م. 911ق.).

78. فرائد الاصول، الأنصاري، مرتضي (م. 1281ق.)، تبريز، الطبعة الحجرية، 1314ق.

79. الفرق الإسلامية، البشبيشي، محمود، القاهرة، المكتبة التجارية الكبري، 1350ق.

80. الفصول الغروية في الأُصول الفقهية، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. 1254ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث.

81. فضائل الصحابة، أحمد بن حنبل (م. 241ق.)، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1403ق.

82. فوائد الأُصول، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1407ق.

83. الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن (م. 1104ق.).

84. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، بحرالعلوم، محمد بن محمد (م. 1225ق.)، قم، دار الذخائر، 1368ش.

85. الفهرست، ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب (م. 438ق.)، طهران، منشورات المروي، 1392ق.

86. قوانين الأُصول، ، القمي، الميرزا أبو القاسم بن الحسن (م. 1231ق.)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، الطبعة الحجرية، 1378ق.

87. الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1363ش.

88. كامل الزيارات، ابن قولويه القمّي، جعفر بن محمد (م. 367ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1417ق.

89. كشف الأسرار، البخاري، عبد العزيز بن أحمد (م. 730ق.).

90. كفاية الأثر في النصّ علي الأئمّة الاثني عشر(عليهم السلام)، الخزاز القمّي، عليّ بن محمد (م. 400ق.)، قم، منشورات بيدار، 1401ق.

91. كفاية الأُصول، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1414ق.

92. الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (م. 463ق.)، المدينة المنوّرة، المكتبة العلمية.

93. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، المتّقي الهندي، علاء الدين عليّ (م. 975ق.)، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1409ق.

94. اللمع في أُصول الفقه، الشيرازي، إبراهيم بن عليّ (م. 476ق.).

95. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م. 606ق.).

96. مبادي الوصول إلي علم الأُصول، العلّامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404ق.

97. المبسوط في فقه الإمامية، الطوسي، محمد بن الحسن (م.460ق.)، المكتبة المرتضوية، 1388ق.

98. المبسوط، السرخس_ي، محمد بن أحمد (م. 483ق.)، بيروت، دار المعرفة، 1406ق.

99. مجمع البحرين، الطريحي، فخر الدين (م.1085ق.)، طهران، المكتبة المرتضوية، 1375ش.

100. مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، فضل بن الحسن (م. 548ق.)، طهران، منشورات ناصر خسرو، 1373ش.

101. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، عليّ بن أبي بكر (م. 807ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408ق.

102. المجموع شرح المهذّب، النووي، محيي الدين بن شرف (م. 676ق.)، دار الفكر.

103. المحصول في علم أُصول الفقه، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م. 606ق.)، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1412ق.

104. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ابن حزم الاندلسي، عليّ بن أحمد (م. 456ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية.

105. مستدرك الوسائل، المحدّث النوري، ميرزا حسين (م. 1320ق.)، بيروت، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث، 1408ق.

106. المستدرك علي الصحيحين، الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله (م. 405ق.)، بيروت، دار المعرفة.

107. المستصفي في علم الأُصول، الغزالي، محمد بن محمد (م. 550ق.)، قم، دار الذخائر، 1368ش.

108. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل (م. 241ق.)، بيروت، دار صادر.

109. مسند الشافعي، الشافعي، محمد بن إدريس (م. 204ق.).

110. المسودة في أُصول الفقه، آل تيمية، القاهرة، مطبعة المدني.

111. مشارق الشموس في شرح الدروس، الخوانساري، حسين بن محمد (م. 1099ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث.

112. مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، البهائي، محمد بن حسين (م.1031ق.)، قم، مكتبة بصيرتي.

113. المصباح، الكفعمي، إبراهيم بن عليّ (م. 905ق.)، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، 1418ق.

114. المصنّف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة الكوفي، عبد الله بن محمد (م. 235ق.)، بيروت، دار الفكر، 1409ق.

115. معارج الأُصول، المحقّق الحلّي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام)، 1403ق.

116. معالم الدين وملاذ المجتهدين، العاملي، حسن بن زين الدين (م. 1011ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.

117. معاني الأخبار، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة النشـر الإسلامي، 1361ق.

118. المعتبر في شرح المختصر، المحقّق الحلّي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، قم، مؤسّسة سيّد الشهداء(عَلَيْهِ السَّلاَمُ)، 1364ش.

119. المعتمد في أُصول الفقه، البصريّ، محمد بن عليّ (م. 436ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403ق.

120. المعجم الصغير، الطبراني، سيلمان بن أحمد (م. 360ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1404ق.

121. المعجم الكبير، الطبراني، سليمان بن أحمد (م.360ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1404ق.

122. المغني، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (م. 620ق.)، بيروت، دار الكتاب العربي.

123. مفاتيح الجنان، المحدّث القمي، عبّاس (م. 1359ق.).

124. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمد بن علي (م.381ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1404ق.

125. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، محمد بن عليّ (م. 588ق.)، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، 1376ق.

126. منتقي الأخبار، الشوكاني، محمد بن عليّ (م. 1250ق.).

127. نقد المحصّل (تلخيص المحصّل)، الخواجة نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد (م. 672ق.).

128. نهاية الأفكار، العراقي، ضياء الدين (م. 1361ق.)، قم، مؤسّسة ال_نشر الإسلامي، 1405ق.

129. نهاية المرام في علم الكلام، العلّامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.).

130. نيل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار، الشوكاني، محمد بن عليّ (م. 1250ق.)، بيروت، دار الجيل، 1973م.

131. وسائل الشيعة، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن (م. 1104ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث، 1414ق.

132. هداية الأبرار إلي طريقة الأئمّة الأطهار(عليهم السلام)، الكركي العاملي، حسين بن شهاب الدين (م. 1076ق.).

133. هداية المسترشدين في شـرح معالم الدين، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. 1254ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث.

134. ينابيع المودّة لذوي القربي، القندوزي، سليمان بن إبراهيم (م.1294ق.)، دار الأُسوة، 1416ق.

فهرس المحتويات

المقصد السادس: في المنجّز للحكم الشرعي شرعاً أو عقلاً. 7

الأمر الأوّل: المراد من «المكلَّف» في تقسيم الشيخ. 9

الأمر الثاني: مراتب الحكم 11

الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلّف إلي القطع وغيره 15

المقام الأوّل: في القطع. 21

الأمر الأوّل: أُصولية مبحث القطع. 21

الأمر الثاني: معني حجّية القطع. 24

الأمر الثالث: قيام الأمارات والأُصول مقام القطع الطريقي. 25

الأمر الرابع: في التجرّي.. 30

تحرير محلّ النزاع. 31

ردّ مقالة المحقّق الخراساني(قدس سره). 35

تفصيل صاحب الفصول(قدس سره). 37

الأمر الخامس: في العلم الإجمالي. 44

في المسألة أقوال. 44

جواز المخالفة مع جعل البدل. 48

الامتثال الإجمالي. 51

المقام الثاني: في الظنّ. 59

الأمر الأوّل: في محلّ النزاع. 59

الأمر الثاني: في المراد من الإمكان. 59

الأمر الثالث: في تأسيس الأصل. 61

الأمر الرابع: في استدلال ابن قبة للامتناع. 61

نقد القول بالمصلحة السلوكية. 69

تذنيبات.. 79

تتمّة. 87

الأمر الخامس: في تأسيس الأصل فيما لا يعلم حجّيته. 92

فصل: في حجّية ظاهر كلام الشارع. 95

الأمر الأوّل: في كون البحث من الأُصول. 95

الأمر الثاني: أقسام الألفاظ الموضوعة. 97

المراد من تبعيّة الدلالة للإرادة 100

الأمر الثالث: تحرير محلّ النزاع. 101

الاستدلال بسيرة العقلاء علي حجّية الظواهر. 104

الاستدلال بحكم العقل. 105

حجّية الظواهر ليست ذاتية. 106

ردّ تفصيل القمّي(قدس سره). 110

ردّ مقالة الأخباريين. 112

أدلّة الأخباريّين. 113

الاستدلال بأخبار التحريف.. 119

اختلاف القراءات.. 122

فصل: في حجّية خبر الواحد 123

الخبر المتواتر وأقسامه. 123

خبر الواحد وأقسامه. 126

أدلّة المنكرين لحجّية خبر الواحد ونقدها 129

أدلة حجّية خبر الواحد 133

أمّا الكتاب.. 133

آية النبأ 133

نقد الاستدلال بآية النبأ 137

آية النفر. 147

تفاسير مختلفةٌ للآية. 147

نكتة. 152

كيفية الاستدلال بآية النفر. 153

إشكال الشيخ علي الاستدلال بالآية. 154

فذلكة: في نقد وجوهٍ أُخري للاستدلال بالآية. 162

الاستدلال بالسنّة علي حجّية خبر الواحد 165

الاستدلال بالإجماع لحجّية خبر الواحد 168

تقريرات الشيخ للإجماع. 169

نقد كلام الشيخ الأنصاري.. 172

سبب إنكار المتكلّمين حجّية خبر الواحد 174

فصل: في الإجماع. 179

الاستدلال لحجّية الإجماع بالكتاب.. 180

الاستدلال لحجّية الإجماع بالسنّة. 182

نقد الاستدلال بالسنّة. 183

الإجماع عند الإمامية. 183

الإجماع المنقول. 186

فصل: في حجّية الشهرة 195

فصل: في دليل الانسداد 203

تقريرٌ آخر لدليل الانسداد 211

تنبيهات دليل الانسداد 214

التنبيه الثاني: عدم حجّية مطلق الظنّ. 218

التنبيه الثالث: نقاشٌ مع صاحب المعالم(قدس سره) والشيخ الأنصاري(قدس سره). 218

التنبيه الرابع: نتيجة دليل الانسداد 221

التنبيه الخامس: انحصار الطرق الظنّية في الخبر. 221

مصادر التحقيق. 223

ص: 238

الصورة

آثار سماحة آية الله العظمى الصافي الگلپايگاني مدّظلّه الوارف

الرقم	اسم الكتاب	اللغة	الترجمة
القرآن و التفسير			
١	تفسير آيه فطرت	الفارسية	—
٢	القرآن مصون عن التحريف	العربية	—
٣	تفسير آية التطهير	العربية	—
٤	تفسير آية الانذار	العربية	—
٥	پيام‌هاى قرآنى	الفارسية	—
الحديث			
٦	منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر عليه السلام في ثلاث مجلّدات	العربية	الاردية/الانجليزية/ الفارسية
٧	منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر عليه السلام في سِتّ مجلّدات	الفارسية	—
٨	فضائل العترة الطاهرة عليهم السلام	العربية	—

٩	غيبة المنتظر	العربية	—
١٠	قبس من مناقب أمير المؤمنين عليه السلام (مئة وعشر حديث من كتب عامة)	العربية	—
١١	پرتوی از فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث	الفارسية	—
١٢	أحاديث الأئمة الاثني عشر، أسنادها وألفاظها	العربية	—
١٣	أحاديث الفضائل	العربية	—
	الفقه		
١٤	توضيح المسائل	الفارسية	—
١٥	منتخب الاحكام	الفارسية	—
١٦	احكام نوجوانان	الفارسية	الانجليزية
١٧	جامع الاحكام	الفارسية	—
١٨	آیین قضاوت در اسلام (استفتائات قضایی)	الفارسية	—
١٩	استفتائات پزشکی	الفارسية	—
٢٠	مناسک حج	الفارسية	العربية
٢١	مناسک عمره مفرده	الفارسية	العربية

٢٢	هزار سؤال پيرامون حج	الفارسية	—
٢٣	پاسخ كوتاه به ٥٧٠ پرسش از احكام	الفارسية	—
٢٤	احكام خمس	الفارسية	—
٢٥	اعتبار قصد قربت در وقف	الفارسية	—
٢٦	رساله در احكام ثانويه	الفارسية	—
٢٧	فقه الحج في أربع مجلّدات	العربية	—
٢٨	هداية العباد في المجلّدين	العربية	—
٢٩	هداية السائل	العربية	—
٣٠	حواشى على العروة الوثقى	العربية	—
٣١	القول الفاخر في صلاة المسافر	العربية	—
٣٢	فقه الخمس	العربية	—
٣٣	أوقات الصلاة	العربية	—
٣٤	التعزير (أحكامه وملحقاته)	العربية	—
٣٥	ضرورة وجود الحكومة	العربية	الفارسية
٣٦	رسالة في معاملات المستحدثة	العربية	—
٣٧	التداعى في مال من دون بينة ولا يد	العربية	—
٣٨	رسالة في المال المعيّن المشتبه ملكيته	العربية	—

٣٩	حكم نكول المدعى عليه عن اليمين	العربية	—
٤٠	ارث الزوجة	العربية	—
٤١	مع الشيخ جاد الحق فى ارث العصبة	العربية	—
٤٢	حول ديات ظريف ابن ناصح	العربية	—
٤٣	بحث حول الاستسقام بالأزلام (مشروعية الاستخارة)	العربية	—
٤٤	الرسائل الخمس	العربية	—
٤٥	الشعائر الحسينية	العربية	—
٤٦	آنچه هر مسلمان بايد بداند	الفارسية	اذربيجان
٤٧	الرسائل الفقهية من فقه الإمامية	العربية	—
٤٨	الإتقان في أحكام الخلل والنقصان	العربية	—
اصول الفقه			
٤٩	بيان الأُصول في ثلاث مجلّدات	العربية	—
٥٠	رسالة في الشهرة	العربية	—
٥١	رسالة في حكم الأقل والأكثر في الشبهة الحكمية	العربية	—
٥٢	رسالة في الشروط	العربية	—

الصورة

العقائد والكلام			
٥٣	عرض دين	الفارسية	العربية
٥٤	به‌سوی آفریدگار	الفارسية	—
٥٥	الهيات در نهج البلاغة	الفارسية	—
٥٦	معارف دين	الفارسية	—
٥٧	پيرامون روز تاريخی غدير	الفارسية	—
٥٨	ندای اسلام از اروپا	الفارسية	—
٥٩	صبح صادق	الفارسية	—
٦٠	نگرشی بر فلسفه و عرفان	الفارسية	—
٦١	نيايش در عرفات	الفارسية	—
٦٢	سفرنامه حج	الفارسية	—
٦٣	شهيد آگاه	الفارسية	—
٦٤	امامت و مهدويت	الفارسية	—
٦٥	نويد امن و امان/١	الفارسية	—
٦٦	فروغ ولايت در دعای ندبه/٢	الفارسية	العربية
٦٧	ولايت تكوينی و ولايت تشريعی/٣	الفارسية	—
٦٨	معرفت حجّت خدا/۴	الفارسية	—

الصورة

٦٩	عقیده نجات‌بخش/۵	الفارسیة	—
٧٠	نظام امامت و رهبری/۶	الفارسیة	—
٧١	اصالت مهدویت/۷	الفارسیة	العربیة
٧٢	پیرامون معرفت امام/۸	الفارسیة	—
٧٣	پاسخ به ده پرسش/۹	الفارسیة	اذربیجان
٧٤	انتظار، عامل مقاومت و حرکت/۱۰	الفارسیة	—
٧٥	وابستگی جهان به امام‌زمان/۱۱	الفارسیة	—
٧٦	تجلی توحید در نظام امامت/۱۲	الفارسیة	—
٧٧	باورداشت مهدویت/۱۳	الفارسیة	—
٧٨	به‌سوی دولت کریمه/۱۴	الفارسیة	الانجلیزیة
٧٩	گفتمان مهدویت/۱۵	الفارسیة	العربیة
٨٠	پیام‌های مهدوی/۱۶	الفارسیة	—
٨١	توضیحات پیرامون کتاب عقیده مهدویت در تشیّع امامیه	الفارسیة	الانجلیزیة
٨٢	گفتمان عاشورایی	الفارسیة	—
٨٣	مقالات کلامی	الفارسیة	—
٨٤	صراط مستقیم	الفارسیة	—
٨٥	إلی هدی کتاب الله	العربیة	—

٨٦	ايران تسمع فتجيب	العربية	—
٨٧	رسالة حول عصمة الأنبياء والأئمة عليهم السلام	العربية	—
٨٨	تعليقات على رسالة الجبر والقدر	العربية	—
٨٩	لمحات في الكتاب والحديث والمذهب في ثلاث مجلّدات	العربية	—
٩٠	صوت الحقّ ودعوة الصدق	العربية	—
٩١	ردّ أُكذوبة خطبة الإمام عليّ عليه السلام، على الزهراء عليها السلام	العربية	—
٩٢	مع الخطيب في خطوطه العريضة	العربية	الاردية/ فرنسا
٩٣	رسالة في البداء	العربية	—
٩٤	جلاء البصر لمن يتولى الأئمة الاثني عشر عليهم السلام	العربية	—
٩٥	حديث افتراق المسلمين على ثلاث وسبعين فرقة	العربية	—
٩٦	مَن لهذا العالم؟	العربية	—
٩٧	بين العلمين، الشيخ الصدوق والشيخ المفيد	العربية	—
٩٨	داورى ميان شيخ صدوق و شيخ مفيد	الفارسية	—

۹۹	مقدّمات مفصّلة على «مقتضب الاثر» و «مكيال المكارم» و «منتقى الجمان»	العربية	—
۱۰۰	أمان الأمّة من الضلال والاختلاف	العربية	—
۱۰۱	البكاء على الامام الحسين عليه السلام	العربية	—
۱۰۲	النقود اللطيفة على الكتاب المسمّى بالأخبار الدخيلة	العربية	—
۱۰۳	پيام غدير	الفارسية	—
التربوية			
۱۰٤	عالی‌ترين مكتب تربيت و اخلاق يا ماه مبارک رمضان	الفارسية	—
۱۰٥	بهار بندگی	الفارسية	—
۱۰٦	راه اصلاح (امر به معروف و نهی از منکر)	الفارسية	—
۱۰۷	با جوانان	الفارسية	—
التاريخ			
۱۰۸	سيرحوزه‌های علمی شيعه	الفارسية	—
۱۰۹	رمضان در تاريخ (حوادث تاريخی)	الفارسية	—
السيرة			

۱۱۰	پرتوی از عظمت امام‌حسین علیه‌السلام	الفارسية	—
۱۱۱	آینه جمال	الفارسية	—
۱۱۲	از نگاه آفتاب	الفارسية	—
۱۱۳	اشک و عبرت	الفارسية	—
التراجم			
۱۱٤	زندگانی آیت‌الله آخوند ملا محمدجواد صافی گلپایگانی	الفارسية	—
۱۱۵	زندگانی جابر بن حیّان	الفارسية	—
۱۱٦	زندگانی بوداسف	الفارسية	—
۱۱۷	فخر دوران	الفارسية	—
الشعر			
۱۱۸	دیوان اشعار	الفارسية	—
۱۱۹	بزم حضور	الفارسية	—
۱۲۰	آفتاب مشرقین	الفارسية	—
۱۲۱	صحیفة المؤمن	الفارسية	—
۱۲۲	سبط المصطفی	الفارسية	—
۱۲۳	در آرزوی وصال	الفارسية	—

المقالات والمحاضرات			
١٢٤	حديث بيداری (مجموعه پيام‌ها)	الفارسية	—
١٢٥	ديدارها و رهنمودها	الفارسية	—
١٢٦	حديث خوبان	الفارسية	—
١٢٧	شب‌پرگان و آفتاب	الفارسية	—
١٢٨	شب عاشورا	الفارسية	—
١٢٩	صبح عاشورا	الفارسية	—
١٣٠	با عاشوراييان	الفارسية	—
١٣١	رسالت عاشورايی	الفارسية	-

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم 129، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 88318722 ـ 021

قسم البيع 09132000109شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹