الظفر

بأصول فقه المظفر

شرح كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الرابع

مباحث الحجة. القسم الأول

الشيخ علاء الدين عبد الزهراء آل بصيي نجفي

الظفر باصول فقه المظفر

شرح كتاب اصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الرابع

المقصد الثالث مباحث الحجة / القسم الاول

الشيخ علاء الدين عبد الزهراء آل صبي نجفي

أشرف على طبعه

جعفر الوائلي

سرشناسه	:	آل‌صبی نجفی، علاءالدین، ۱۹۵۶ م -
عنوان قراردادی	:	اصول‌الفقه .شرح
عنوان و نام پدیدآور	:	الظفرباصول فقه‌المظفر: شرح کتاب اصول‌الفقه للشیخ‌المظفر/ علاءالدین عبدالزهراء آل‌صبی‌نجفی؛ اشراف علی طبعه جعفر الوائلی.
مشخصات نشر	:	قم : آیه حیات= ۱۳۹۳ ؛ ۱۴۳۵ق.
مشخصات ظاهری و شابک	:	۶ جلد . - دوره ۶-۹۳-۲۶۲۵-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج۴ ۴-۹۶-۲۶۲۵-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا.
یادداشت	:	عربی.
یادداشت	:	کتاب حاضر شرحی بر کتاب"اصول فقه" اثر "محمدرضا مظفر" است.
یادداشت	:	ج. ۶-۱ (چاپ اول: ۱۳۹۳)
یادداشت	:	کتابنامه.
موضوع	:	مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴م . اصول‌الفقه -- نقد و تفسیر
موضوع	:	اصول فقه شیعه
شناسه افزوده	:	وائلی، جعفر، -۱۳۵۱
شناسه افزوده	:	مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴م . اصول‌الفقه . شرح
رده بندی کنگره	:	BP۱۵۹/۸/م۶الف۶۰۲۱۲ ۱۳۹۳
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی	:	۳۵۵۴۶۶۵

شبكة الفكر
alfeker.net

نشر آیه حیات

هوية الكتاب

الكتاب: الظفر باصول فقه المظفر ج٤

المؤلف: الشيخ علاء الدين عبدالزهراء آل صبي نجفي

الناشر: آيه حيات

التنظيم والإخراج: كمبيوتر المجتبى عليه السلام

الطبعة: الاولى ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م / العدد: ١٠٠٠ دورة

ردمك الكتاب: ٤ - ٩٦ - ٢٦٢٥ - ٩٦٤ - ٩٧٨

ردمك الدورة: ٦ - ٩٣ - ٢٦٢٥ - ٩٦٤ - ٩٧٨

مركز التوزيع: إيران - قم - شارع ارم - فرع ١٦ (ارك) جنب حسينية ارك

الرقم ٣٩٨ - تلفون ٣٧٨٣٠١٦٢ - ٠٠٩٨٩١٢٣٥١٢٠٣٣+

جميع حقوق الطبع شرعاً وقانوناً محفوظة للمؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

بحمد الله نستفتح مباحث الحجج، وبذكره نستنجح مقاصد الظفر، إياه نستخير وبعدله نستجير، وبحبله نعتصم، ولأمره نستسلم وإليه نجأر، وفضله نشكر، وعفوه نرجو، وسطوه نرهب، وعقابه نخشى، وثوابه نأمل، وإياه نستعين، وعليه نتوكل بشرح الرابع من اصول فقه المظفر.

احمده وهو المحمود على كل ما قدره وقضاه واستعينه استعانة من يعلم انه لا رب له غيره ولا إله له سواه واستهديه سبل الذين انعم عليهم ممن اختاره لقبول الحق وارتضاه واشكره والشكر كفيل بالمزيد من عطاياه واستغفره من الذنوب التي تحول بين القلب وهداه، واخلص له عملي ولا ابتغي سواه ابدا، ولا الى غيره تحولا، ولا عن طريقته المثلى بدلا، ولا الا اليه موئلا، ولا اجد عند غيره ملجئا، هو الله فاشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة اشهد بها مع الشاهدين واتحملها عن الجاحدين وأدخرها عند الله عدة ليوم الدين واشهد ان الحلال ما حلله والحرام ما حرمه والدين ما شرعه وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله

يبعث من في القبور..

واشهد ان محمدا عبده المصطفى ونبيه المرتضى ورسوله الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ارسله رحمة للعالمين وحجة للسالكين وحجة على العباد اجمعين.

واشهد ان امير المؤمنين عليا واولاده المعصومين المنتجبين حجج الله في ارضه على البرية اجمعين وانهم خلفاء الرسول الامين استخلفهم على الامة من بعده راشد بعد راشد حتى يقوم قائمهم بامر رب العالمين. والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

المقصد الثالث

مباحث الحجة

مباحث الحجة

التمهيد

وردت عدة تعاريف للحجة وماهيتها ولها عدة معاني لابد لنا من الوقوف عليها وعلى المعنى الذي يهمنا في المقام والذي من شأنه ان يبين المعنى الاصطلاحي بحيث لا يبقى فيه أي اجمال، فقد جرت عادة أهل العلوم عندما يأتون إلى موضوع ما ويريدون أن يعرفوه بأي تعريف كان فانهم يعرفونه بالتعريف اللغوي.

الحجة في اللغة

الحجة لغة: كل شيء يصلح ان يحتج به على الغير وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه والظفر على الغير على نحوين: إما بأسكاته وقطع عذره وباطاله. واما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة لدى الغير والحجة هي الدليل والبرهان. وقال الازهري: انما سميت حجة لانها تُحَج أي تقصد لأن القصد لها واليها وكذلك معنى المحجة أي محجة الطريق وهي المقصد

والمسلك[١].

الحجة في الاصطلاح

للحجة في الاصطلاح العلمي معنيان

الاول: معنى الحجة عند المناطقة ومعناها «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً» أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطهما إلى العلم بالمجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. وهناك تعريف آخر للحجّة المنطقيّة، وحاصله: انّ الحجّة هو الحدّ الاوسط الذي يكون طريقا للكشف عن ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر في القياس المنطقي، بقطع النظر عن كون الحدّ الأوسط علّة لوجود الأكبر أو معلولا له أو كان بينهما تلازم ناشئ عن كونهما معلولين لعلّة ثالثة. والمراد من الحدّ الاوسط هو الحدّ المشترك والمتكرّر في مقدمتي القياس« الصغرى والكبرى» ويعبّر عنه بالواسطة في الإثبات باعتبار طريقيّته لإثبات الحدّ الأكبر للأصغر، أي لإثبات الحكم في نتيجة القياس والذي هو الأكبر لموضوعه وهو الأصغر. ولغرض توضيح المطلب نشكّل قياسا نتعرّف بواسطته على الحدّ الاوسط والذي هو الحجّة بحسب هذا التعريف. فـ(الصغرى) صيغة افعل ظاهرة في الوجوب، والصغرى كانت موضوع البحث في المقصد الاول من

---

(١) لسان العرب مادة حجة.

مقاصد هذا الكتاب. و(الكبرى) وكل ظاهر حجة، والكبرى موضوع البحث في المقصد الثالث، وهي الحد الاوسط، والحجة المبحوث عنها.

فينتج: صيغة افعل حجة في الوجوب وهذه النتيجة هي الحكم الشرعي او العقلي، الذي يثبت للمستدل. فالحد الأوسط في هذا القياس هو عنوان (كل ظاهر حجة) فهو الحدّ المشترك والمتكرّر في المقدّمتين «الصغرى والكبرى» وبواسطته ثبت لنا انّ «صيغة افعل حجة في الوجوب» فهو واسطة في الكشف عن ثبوت الحدّ الأكبر (والذي هو محمول النتيجة) للحدّ الأصغر، (وهو موضوع النتيجة)، فلولا اشتراك وكل ظاهر حجة لما أمكن اثبات صيغة افعل حجة في الوجوب.

وبما ذكرناه يتّضح المراد من قول المناطقة انّ الحجّة هي الوسطية في الإثبات، فمرادهم من ذلك هو الحدّ الأوسط الذي يتوسّل به للتعرّف على ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر.

الثاني: معنى الحجة لدى الاصوليين

الحجة في الاصطلاح: بمعنى الطريق الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب . والطريق الموصل هو كل شيء يُثبت متعلقه بالاعتبار- مع انه لا يبلغ درجة القطع - ولا يكون سبباً للقطع بمتعلقه، وإلاّ القطع يكون هو الحجة بالمعنى اللغوي.

وبتعبير آخر «الحجة» هي الشيء الكاشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتاً له بالحجيّة الثابتة للدليل، وهذه الحجية

ثابتة للدليل بواسطة الجعل والاعتبار من قبل الشارع، بحيث لولا هذا الاعتبار منه لما كان الدليل مؤهلا للدليليّة والاحتجاج به، او الكاشفيّة والوسطية في الإثبات.

فاثباته يكون بحسب الجعل من الشارع لا بحسب ذاته، كخبر الثقة الذي تمم جعله واعتباره الشارع فصار حجة ودليلا معتبرا، وليس بما هو خبر ثقة صار حجة.

فيكون معنى اثباته له حينئذ انه يثبت الحكم الفعلي في حق المكلف بعنوان انه هو الواقع، وانما يصح ذلك ويكون مثبتاً له بضميمة دليلية الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف والحاكي وعلى انه حجة من قبل الشارع.

وهذا النحو من الأدلّة المفتقرة الى الجعل والاعتبار هي الأدلّة (الظنيّة) والتي تكون درجة كشفها عن الواقع ناقصة، إذ من الواضح عدم صلاحيّة الدليل الظني لأن يقع وسطا في الإثبات أو يكون وسيلة للاحتجاج به على المدعى، وذلك لعدم إحرازه للواقع.

نعم بواسطة الاعتبار يكون صالحا للدليليّة إلاّ انّ ذلك لا يعني صيرورته كاشفا تاما عن الواقع بالاعتبار، وذلك لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه بمجرّد الجعل والاعتبار. فيكون المراد من الحجيّة الاصوليّة هو الأدلة الاجتهاديّة المعتبرة شرعا والتي تكون طريقا موصلا لإثبات متعلقاتها، ولا يكون بينها وبين متعلقاتها أيّ رابطة واقعيّة، بمعنى انّ دور الأدلة الاجتهاديّة المعتبرة شرعا يتمحّض في الكشف دون أن يكون بينها

وبين متعلقاتها علاقة التلازم أو العليّة.

مثلا دليليّة البيّنة على خمرية هذا السائل لا تعبّر عن علاقة واقعيّة بين البيّنة وبين خمريّة هذا السائل بل انّ خمرية هذا السائل لو كانت ثابتة واقعا فهي ناشئة عن أسبابها التكوينيّة، وليس للبيّنة سوى دور الكشف عن ثبوت الخمريّة لهذا السائل.

وهكذا الكلام في كاشفيّة الأمارة المعتبرة ككاشفية خبر الثقة عن الحكم الشرعي كدلالته على تنجس العصير العنبي اذا اشتد غليانه، فإنّ هذه الكاشفية لخبر الثقة عن النجاسة لا تعبّر عن علاقة واقعيّة بينه وبين ثبوت الحكم بالنجاسة لموضوعه الذي هو غليان العصير العنبي.

بل انّ ثبوت الحكم لموضوعه ناشئ عن ملاك اي ناشئ عن مصلحة او مفسدة في متعلّقه اقتضى جعل الحكم (الذي هو النجاسة في مثال العصير العنبي) واعتباره شرعا.

ثمّ انّ الحجّة عند الاصوليين قد تطلق ويراد منها المنجّزيّة والمعذّرية، والمنجّزية هي المسئوليّة وثبوت العهدة، والمعذرية هي انتفاء المسئوليّة وصحّة الاعتذار عن منافاة الواقع.

لذا قال (قده): إن مقصودنا من هذا البحث، وهو (مباحث الحجة)، تنقيح ما يصلح أن يكون دليلا وحجة على الأحكام الشرعية، لنتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى. فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى، وإن

أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع.

فالظاهر أن الحجّة عند الأصوليين إنما هي ما كان قاطعا للعذر فيما بين العبد وبين المولى عزوجل وهو ما لو عمل العبد على طبقه لا يؤاخذه عليه على تقدير استلزام العمل به لمخالفة الواقع وإرتكاب مبغوضيته تعالى، ولو لم يعمل به له المؤاخذة عليه على تقدير مصادفته للواقع مع تضمّنه الحكم الإلزامي. هذا هو السر في كوننا معذورين عند عدم مصادفة الواقع، لان نسبة الخطأ اساسا موجودة في خبر الثقة مثلا كونه لايفيد القطع ومع ذلك ارتضاه الشارع حجة، وتمم جعله واعتبره حجة، فلو كان الخطأ ناجما عن سلوك ما ادى اليه خبر الثقة فهو مغتفر بهذا المقدار.

اما كيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنصوب حجة، مع أن الشارع هو الذي نصبه وجعله حجة. هذا سوف يأتي ان شاء الله مع بيان كيف يكون المكلف معذور عند عدم اصابته للواقع.

لذا قال (قده): والسرّ في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا ـ على سبيل القطع ـ أن هذا الدليل المعين. كخبر الواحد مثلا.

(يقصد اصطلاحا من خبر الواحد ما يقابل المتواتر فكل خبر لم يبلغ درجة التواتر فهو في المصطلح الاصولي خبر واحد وان كان بحسب

اللغة او الفهم العرفي ليس خبرا واحدا ولكن مادام لم يبلغ التواتر فالاصوليون يعدونه خبرا واحدا) .

قد ارتضاه الشارع لنا طريقا إلى أحكامه جعله حجة عليها. فالخطأ الذي نقع فيه انما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا. وسيأتي بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنصوب حجة، مع أن الشارع هو الذي نصبه وجعله حجة. ولا شك في أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول ألفقه، وهو العمدة فيها، لأنه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الأول والثاني) فإنه لما كان يبحث في المقصد الأول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية[1].

---

(١) إن بعض مشايخنا الأعاظم قدس سره التزم في المسألة الأصولية أنها يجب أن تقع كبرى في القياس الذي يستنبط منه الحكم الشرعي وجعل ذلك مناطا في كون المسألة أصولية، ووجه المسائل الأصولية على هذا النحو. وهو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق.

ما هو المبحوث عنه في هذا المقصد

تقدم في الابحاث السابقة من ابحاث المقصد الاول الذي كان يتركز البحث فيه في مباحث الالفاظ وتنقيح صغريات (اصالة الظهور) اي البحث عن مصاديق أصالة الظهور التي هي حجة، وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات كهيئة المشتق والامر والنهي، أو هيئات الجمل كالمفاهيم ونحوها.

فائدة ابحاث هذا المقصد

الغاية او الفائدة من ابحاث المقصد الاول، قلنا لتكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صغريات (اصالة الظهور) التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث.

اما البحث في المقصد الثاني كان في تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجة، أي يبحث هنا عن مصاديق احكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي.

اما في المقصد الثالث هذا الذي بين ايدينا فان البحث فيه يتعلق في حجية ودليلية ما فرض انه حجة كدليلية وحجية نفس اصالة الظهور او حجية ودليلية الدليل العقلي.

بتعبير آخر ان البحث في هذا المقصد ان شاء الله سوف يكون في مفاد كان التامة، او هل البسيطة ان جاز التعبير، اي في اصل الوجود كما يعبر عنه، اي باصل الكبرى، وليس بصغرياتها.

لذا قال (قده): فإنه في هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول، والكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعي، فيقال مثلا، صيغة افعل ظاهرة في الوجوب (الصغرى) وكل ظاهر حجة (الكبرى) فينتج: صيغة افعل حجة في الوجوب (النتيجة) فإذا وردت صيغة افعل في آية أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها.

وهكذا يقال في المقصد الثاني، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، وفي هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل فتتألف منهما صغرى وكبرى. وقد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدين (فراجع). وعليه، فلا بد ان نستقصي في بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن ان يقال باعتباره وحجيته، لنستوفي البحث، ولنعذر عند الله تعالى في أتباع ما يصح أتباعه وطرح مالا يثبت اعتباره.

فهرسة الابحاث المقبلة

خصّص الماتن هذا المقصد ببيان الحجج الشرعية، وطرح فيها: الكتاب، والسنة المطهرة الثابتة عن المعصوم، والإجماع المنقول، والعقل، وحجّية الظواهر، والشهرة، والسيرة، والقياس، والتعادل

والتراجيح. وانتهى إلى حجية أكثرها. ولكنّه قدّم على البحث في هذه الأُمور، أُموراً ترتبط بالقطع وجعلها مقدمة للبحث عن الحجج الشرعية.

والمعتاد عند اهل العلم يجعلون ابحاث المقدمة في كتبهم ومصنفاتهم في ما يعرف بالرؤوس التسعة او الستة او الثلاثة، على ما تقرر في مقاره.

فالمبحوث عنه هنا عن ماهية الحجية، اعني في ما هو موضوع الحجية، وما هو معنى الحجية، وماهي خصائص الحجية وما يتعلق بها من لواحق ولوازم ذاتية وغريبة وهكذا فهذه عدّة مباحث جعلها الماتن في هذه المقدمة.

وبما انّ الحجّة في الفقه عند الشيعة تنحصر بالكتاب والسنّة والعقل والإجماع كان الأولى عقد هذه المباحث في ماهية الحجية كي يقف المتعلّم على كلّ واحد من هذه الحجج وأدلّة حجّيتها.

ثم انهم أدخلوا البحث عن حجّية الكتاب في باب حجّية الظواهر على الإطلاق، كما أدخلوا البحث عن السنّة في البحث عن حجّية خبر الواحد، والبحث عن الإجماع في البحث عن حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد، والبحث عن العقل في ثنايا البحث عن حجّية القطع.

وهذا هو ايضا نهج الاعلام من علماء الاصول، وقد الفه الطالب والخروج عنه ربما يوجب صعوبة، والماتن هنا حذا حذوهم في فهرسة ابحاثه ومتابعتهم فيها.

لذا قال (قده): وينبغي بنا أيضا ـ من باب التمهيد والمقدمة ـ ان نبحث عن موضوع هذا المقصد، وعن معنى الحجية، وخصائصها: والمناط فيها، وكيفية اعتبارها، وما يتعلق بذلك، فنضع المقدمة في عدة مباحث، كما نضع المقصد في عدة أبواب:

مباحث المقدمة

وفيها مباحث:

الاول- موضوع الحجية

من خلال ما تقدم في التمهيد من تعريف الحجية في الاصطلاح تبين ما هو الموضوع لها، فان الموضوع في هذا المقصد (هو دليلية الدليل الذي يتوصل به الى الحكم الشرعي). او قل (هو البحث في لواحق كل شيء يدعي ثبوت الحكم الشرعي به).

لتكون هذه اللواحق المبحوث عنها عند ثبوت دليليتها واعتبارها عقلا او شرعا هي الحجة على ذلك الاعتبار والجعل والا فيرمى بها عرض الحائط اذا لم تثبت لها الحجية والدليلية على اعتبارها بدليل صحيح وصريح من قبل الشارع، لعدم الاستفادة منها او عدم الوثوق بها من انها مثبتة للحكم الشرعي، الذي تدور عليه رحى العبادة.

والبحث في اللواحق انما هو مفاد كان الناقصة وهو من المباديء التصورية التي تصور الموضوع وتبينه وليس من المسائل التي يبتني عليها علم الاصول، وتصور الموضوع هو من المبادي التصورية التي تبيَّن

في العلم إذ ليس لها موضع آخر تبيّن فيه فبيانُها من وظيفة العلم بالعرض على أن ذلك خارج عن أصل الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق.

نعم البحث في اصل الحجية هو من مسائل علم الاصول التي يتالف منها موضوعه ويكون جامعا لها، والا خرج هذا المقصد عن مسائل علم الاصول.

لذا قال (قده): اولا ـ موضوع المقصد الثالث: من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من (مباحث الحجة) يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته هو: (كل شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلا وحجة عليه). فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعي(١) إن هذا الطريق مثلا حجة، أخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية، وإلا طرحناه وأهملناه وبصريح العبارة نقول:

إن الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو (ذات الدليل) بما هو في نفسه، لا بما هو دليل.

وأما محمولاته (الموضوع) ولواحقه التي نفحصها ونبحث عنها

---

(١) سيأتي في المبحث السادس بيان انه لماذا يجب أن يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعي ولا يكفي الدليل الظني.

لإثباتها له، فهي كون ذلك الشيء دليلا وحجة، فأما أن نثبت ذلك أو ننفيه.

موضوع الحجية عند صاحب القوانين

المحقق القمي جعل من الادلة الاربعة(الكتاب والسنة والاجماع والعقل) بما هي ادلة موضوعا لعلم الاصول، حيث ذكر في قوانينه قائلا: (وأما موضوعه فهو أدلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل وأما الاستصحاب فإن اخذ من الاخبار فيدخل في السنة وإلا فيدخل في العقل وأما القياس فليس من مذهبنا)[1].

فقد اعتبر رحمه الله الموضوع هو الدليل بما هو دليل وليس بما هو حجة، فتخرج مباحث الحجية وكثير من مسائل علم الاصول عن حريم النزاع. لكن سياتي منه ان من حصر الموضوع بالادلة الاربعة دون سواها، فيعتبر هذا الحصر اعتراف ممن قال بالاربعة فقط، باعتبار حجيتها الثابتة لها بمرتبة سابقة على اعتبارها موضوعا لعلم الاصول، والا لما حصره بها دون غيرها. فلا يرد عليه شيء.

لذا قال(قده): ولا يصح إن نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل، أو الحجة بما هي حجة، أي بصفة كونه دليلا وحجة، كما نسب ذلك إلى المحقق القمي أعلى الله مقامه في قوانينه، إذ

---

(١) قوانين الأصول - الميرزا القمي - الصفحة ٩.

جعل موضوع أصل علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة.

ولو كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد (مباحث الحجج) **كلها عن علم الأصول.**

صاحب القوانين الشيخ القمي رحمه الله حصر موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة فقط، اما مسائل مبحث الحجية فعلى هذا تخرج منه تخصصا لانها ليس من الادلة الاربعة، فتدخل في المبادئ التصورية، وهذا واضح البطلان، لان مباحث الحجة او البحث عن حجية الدليل بحثا عن اصل الدليل وليس هو من الابحاث العرضية في الدليل وهو مفاد كان التامة وليس الناقصة. فتدخل ابحاث هذا المقصد في موضوع علم الاصول، لانه يعين ماهو حجة فيه.

وما كان كذلك يكون بحثا في اصل وجود الموضوع وثبوته وهذا هو ايضا معنى القول بان البحث فيه بنحو كان التامة، وليس هو بحثا لشيء ثبت له الوجود في الرتبة السابقة.

بل البحث في هذا المقصد بحث في اصل وجود الموضوع وثبوته، كالبحث في اصل حجية خبر الواحد، وهل ثبتت له الجية من الشارع، او حكم العقل، وهل حجيته ثابتة، بمعنى ان كل ما يقوله خبر الواحد اذا لم يكن له معارض فهو داخل في عهدة المكلف، وكل ما يحكم به العقل داخل ايضا في العهدة، فاذا ثبتت له الحجية في ابحاث هذا المقصد فهو مما يؤخذ به والا فلا.

والمتعارف عليه عند المناطقة ان ما كان يختص بالبحث كذلك، فهو من المبادئ التصورية لذلك العلم وليس من مسائله. وهذا راجع بطبيعة الحال الى ماهو المراد من الموضوع بعد امكان اطلاقه ولكن المراد احد معانيه الاربعة المتقدمة في الشرح الآتي فانتظر هنينة، قبل ان تمض.

لذا قال (قده): لأنها تكون حينئذ من مباديه التصورية (بمعنى الادراك) **لا من مسائله** (وهي القضايا أو المحمولات المنتسبة اليه).

وذلك واضح، لان البحث عن حجية الدليل يكون بحثا عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد كان التامة، لا بحثا عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد كان الناقصة.

لقد طرح الفلاسفة تعريفاً لموضوع اي علم، وهو الكبرى القائلة: «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، واصبحت هذه العبارة مثاراً للمناقشات الفلسفية والاصولية وذكرت فيها مختلف التفسيرات، متروكة لابحاث اعمق.

الموضوع يطلق على أربعة معاني

الأول: الموضوع مقابل المحمول

إن المناطقة ذكروا أن القضية - لفظية كانت أم ذهنية - إن كانت شرطية فهي مركبة من مقدم وتالي، له ان كانت حملية فهي مركبة من موضوع ومحمول، سواءاً كانت ثبوتية أو سلبية.

والثبوتية كما تحتاج لموضوع مقرر في الوعاء اللفظي أو الذهني تحتاج أيضاً لوجود الموضوع في ظرفه المحكي عنه، فإن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت، ولكن إذا كانت سلبية كما في قولنا زيد ليس بقائم فقد ذهب المعظم إلى كفاية تقرر الموضوع في الوجود اللفظي والذهني من أجل تأليف القضية بلا حاجة لوجود المسلوب عنه في الواقع.

وهذا المعنى غير مقصود لعدم انحصار القضايا المستعملة في العلوم بالقضايا الحملية حتى يفسر الموضوع بموضوع القضية بل قد تكون شرطية مؤلفة من مقدم وتالي .

ولأن موضوع العلم لا يجب أن يقع موضوعاً للمسائل المدونة بل قد يكون محمولاً فيها وقد لا يكون، فالمهم وجود المحور للبحوث فقط . فمثلاً موضوع الحكمة المتعالية هو الموجود بما هو موجود مع انه قد يقع محمولا للقضية كقولنا النفس موجود أم لا ؟ وقد يقع موضوعاً نحو الموجود واجب وممكن .

الثاني: الموضوع في مقابل العرض

ذكر الحكماء في بيان العرض والجوهر أن العرض ماهية لو وجدت كان وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها، والجوهر ماهية لو وجدت وجدت لا في موضوع، فالجوهر في غنىً عن أعراضه وإن لم يكن في غنىً عن جوهر آخر، فالمادة مع كونها جوهراً لا تستغني في وجودها عن الصورة النوعية المحصلة لها .

وهذا المعنى غير مقصود أيضاً، لعدم اطراده لسائر العلوم، فإن موضوع بعض العلوم خارج عن الجوهرية والعرضية كموضوع الإلهيات بالمعنى الأعم، فإن موضوعه الوجود بما هو وجود والوجود خارج عن الجوهرية والعرضية بل هو منشأ انتزاعهما بناءاً على اصالته . ولاسباب اخرى ليس محل البحث فيها ههنا .

الثالث: الموضوع بمعنى الأصل

ذكر ارباب العلوم أن لكل علم أصولاً موضوعة يعبر عنها بالمبادىء التصديقية، وهذه المبادىء لابد من ثبوتها بالبداهة أو في علم آخر، وعلم الأصول له مبادىء تصديقية أيضاً كالاذعان بموضوعه وغايته ونحو ذلك . وهذا المعنى ليس هو المراد لأن مقدمة العلم تنقسم لثلاثة أقسام: موضوع العلم . تعريفه . مبادئه التصورية والتصديقية . ولو كان الموضوع للعلم هو عبارة عن مبادئه التصديقية لم يكن قسماً ثالثاً في مقابلها وهو خلف .

الرابع: الموضوع بالمعنى اللغوي

وهو محور البحث والحديث في كل كلام وعلم فلا يخلو عنه علم، وهذا هو المقصود في كلماتهم بلفظ الموضوع . وهذا هو المتعين في ارادة الموضوع في كل علم، وهو أن معنى الموضوع هو محور بحوث العلم سواءا كان جوهراً أم عرضاً أم غير ذلك. وما كان كذلك فبمنطق المناطقة يعدونه من مبادئ العلم التصورية. ومن الطبيعي المقصود بالتصورية

بالمعنى العام، اي المشتملة على التصور الساذج والتصور المستتبع بحكم.

وهذا ليس من مسائل ذلك العلم، فان الموضوع مثلا في علم الاصول المقرر هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية>، واما مسائله فهي بالاضافة الى الادلة الاربعة كل ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي كمباحث الحجية مثلا.

لذا قال (قده): والمعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع- أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله- معدود من مبادئ العلم التصورية، لا من مسائله.

الادلة الاربعة وثبوت حجيتها

ان القائلين بان موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة معلوم لديهم ثبوت حجية هذه الادلة بمرتبة سابقة، والا لما حصروا الموضوع بالادلة الاربعة، فلابد ان يكون نظرهم اليها بما هي حجة لا بما هي ادلة وان لم يثبت عندهم حجيتها، والا لادخلوا غيرها فيه كالقياس والاستحسانات والمصالح المرسلة وغير ذلك.

ثم انهم لو التزموا بالقول بان الادلة الاربعة هي موضوع علم الاصول بما هي ادلة كما التزم به صاحب الفصول قدس سره لا بما ثبت لها الحجية يرد عليه اشكال خروج عمدة مسائل علم الاصول عنه. وحينها لا

وجه لتخصيصه بالاربعة، ولوجب تعميم الموضوع في علم الاصول الى كل ما يصلح أن يبحث عن دليليته وإن ثبت بعد البحث انه ليس بدليل.

لذا قال (قده): ولكن هنا ملاحظة ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد، هي: إن تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة- كما فعل الكثير من مؤلفينا- يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل صاحب القوانين، وذلك لان هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنما خصصوه بها لأنها معلومة الحجية عندهم، فلا بد أنهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هي أدلة، لا بما هي هي، وإلا لجعلوا الموضوع شاملا لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس والاستحسان ونحوهما، وما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة. وحينئذ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الأصول عنه.

قول المحقق القمي في قوانينه على الاصول

صاحب القوانين الشيخ القمي قدس سره بعد ان انكر على القوم طريقتهم في الارادة من لفظ(التفصيلية) الوارد في تعريف الفقه- من انه(معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية)- هو الاحتراز عن علم المقلد قال المحقق القمي قدس سره: ويمكن أن يقال: ان قيد (التفصيلية) لإخراج الأدلة الاجمالية كما بينا سابقا من أن ثبوت

الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام إجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والأخبار الدالة على ثبوت التكاليف إجمالا أدله لكن (إجمالا لا تفصيلا)، وهذا لا يسمى فقها، بل الفقه: (هو معرفة تلك الأحكام الاجمالية من الأدلة التفصيلية). والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني إلى ما ذكرته أحد فيما أعلم.

مناقشة قول صاحب القوانين

وناقش صاحب الفصول الغروية[1] قدس سره هذا القول بقوله:(وقد أغرب الفاضل المعاصر.. ووجه الحد بأن قيد التفصيلية لاخراج العلم بالأحكام الاجمالية فإنها مستندة إلى الأدلة الاجمالية من ضرورة أو عموم آية أو سنة وهي أدلة إجمالية لا تفصيلية والعلم الاجمالي المستفاد منها لا يسمى فقها بل الفقه معرفة تلك الأحكام الاجمالية عن الأدلة التفصيلية ثم تعجب من غفلة الفحول عن ذلك وفساده ظاهر مما مر فإن العلم بالأحكام الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا مع أن العلم الاجمالي كما اعترف به مستند إلى الضرورة فكيف يستند إلى الأدلة الاجمالية أو التفصيلية وعد الضرورة من جملة الأدلة يؤذن بغفلته عما ذكروه في معنى الدليل مع أنه قد اعترف قبل ذلك به حيث

---

(١)الفقيه ألأصولي الشهير والمحدث الواسع الإطلاع الشيخ محمد حسين ألأصفهاني الذي إشتهر بكتابه «الفصول الغروية> وفيه يعالج علم ألأصول.

التزم بخروج الضروريات عن حد الفقه معللا بأن العلم المستند إلى الضرورة لا يعد في العرف علما حاصلا عن الدليل وهنا قد التزم بدخولها في ذلك وأخرجها بقيد التفصيلية فبين كلاميه تدافع واضح).

عدم وجاهة مناقشة المحقق القمي

المحقق الماتن قدس سره يقول: ان هذه المناقشة من صاحب الفصول للمحقق القمي مما لا وجه لها وليست في محلها، بعد معرفة قولهم بخصوص الادلة الاربعة الثابت حجيتها، وليس خصوص الادلة الاربعة بما هي هي.

وعليه يتضح ان مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين الميرزا القمي واعتراضه عليه مما لا وجه له.

لذا قال (قده): وعلى هذا يتضح أن مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها، لان دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بان الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، وإن لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه.

قول صاحب الفصول في ماهو موضوع علم الاصول

قال صاحب الفصول: وأما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الأدلة لان المراد بها ذات الأدلة لا هي مع وصف كونها أدلة

(اي بما هي حجة) فكونها أدلة (اي حجة)من أحوالها اللاحقة لها فينبغي أن يبحث عنها أيضا[١].

ولو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي- كما ذهب إليه صاحب ألفصول- لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليليته وإن ثبت بعد البحث انه ليس بدليل.

في تخصيص موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة اتجاهان:

الاول: الالتزام بخصوص الادلة الاربعة بما هي حجة لا بما هي هي، وهو مذهب صاحب القوانين المحقق القمي قدس سره وهو الالتزام بخصوص الادلة الاربعة بما هي حجة لا بما هي هي، والا دخل غيرها فيه، ولازم هذا القول هو خروج مباحث الحجية عن علم الاصول، لانها ليس منها.

الثاني: التعميم لكل ما يصلح ان يكون دليلا على الحكم الشرعي

وهو قول صاحب الفصول الشيخ الغروي الاصفهاني+ وهذا لازمه التعميم لكل ما يصلح ان يكون دليلا على الحكم الشرعي، فلا يختص بالاربعة المذكورة، فتدخل مباحث الحجية فيه، وهو المختار.

ثم ان التخصيص بالاربعة يعني بما هي ادلة ثبتت لها الحجية

---

(١) الفصول الغروية: ١٢.

بالمرتبة السابقة، والا لماذا الحصر في الاربعة دون غيرها، فالمرجح لها هو ثبوت الحجية لها، هذا القول لا يجتمع مع القول بتعميم موضوع علم الاصول الى كل ما يصلح ان يكون دليلا على الحكم الشرعي او ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي كما يعبر عنه، لتضادهما، فهما من قبيل البياض والسواد فهما لا يجتمعان في محل من جميع الجهات. ودقة المطلب تحتاج التامل.

لذا قال (قده): والخلاصة: انه إما أن نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأصول، وإما أن نعمم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل، فلا يختص بالأربعة.

وحينئذ يصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم. فالالتزام بأن الموضوع هي الأربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هي هي لا يجتمعان. وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدلة الأربعة، وهو الذي نريد إثباته هنا. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك ص ٦ من المجلد الأول.

خلاصة موضوع الحجية

الموضوع في مباحث الحجية المبحوث عنه فيها هو (كل شيء يصلح أن يدعى انه دليل وحجة). اي كل ما يثبت لدينا في هذا البحث انه

حجة اخذنا به لاجل حجيته وكل ما كان ليس كذلك فليس بحجة ويكون خارجا عن الاعتبار، فمسائل هذا المبحث ستشمل كل ما يقال انه حجة، فان ثبتت حجيته من خلال البحث فيه وفي ماهيته فيكون داخلا في مسائل علم الاصول، وما لم يثبت له الحجية فسيطوى عنه كشحا ويصرف عنه النظر، بل سيضرب به عرض الجدار كالقياس كما سياتي.

ماهو المبحوث عن حجيته في هذا المبحث؟

المبحوث في هذا المقصد هو ثبوت او عدم ثبوت كلا من: حجية الكتاب العزيز، وهل هي ثابتة او لا، والبحث في حجية السنة المطهرة، والبحث في حجية الاجماع، والبحث في حجية العقل، والبحث في حجية الخبر الواحد، والبحث في حجية الظواهر، والبحث في حجية الشهرة، والبحث في حجية الاجماع المنقول، والبحث في حجية القياس، والبحث في حجية الاستحسانات ونحوها. وكل ما ثبت حجة اخذ به، والا فلا اعتبار له من الشارع، فلا يصح الاعتماد عليه في استنباط الاحكام الشرعية، او اتخاذها طرقا موصلة للواقع.

ويبحث ايضا في هذا المبحث في مسالة التعادل والتراجيح او ما يعرف بتعارض الادلة، فان المبحوث عنه فيها هو ما كان حجة من المتعارضين، فيكون داخلا في عنوان كل ما يصلح ان يكون او يدعى انه حجة، وقد تراجع عن تقسيمه للابحاث في الجزء الاول من الكتاب ولم يجعل مبحث التعادل والتراجيح خاتمة، لمناسبة الاختصار ووحدة

المبحوث عنه، فان المبحوث عنه فيها هو ما هو الحجة، فناسب البحث عنها ههنا.

لذا قال (قده): والنتيجة: أن الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو: (كل شيء يصلح أن يدعى انه دليل وحجة) فيعم البحث كل ما يقال انه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والإجماع والعقل. فما ثبت أنه حجة من هذه الأمور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل والتراجيح، لان البحث فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة.

ونحن جعلناها في المجلد الأول ص ٨ خاتمة لعلم الأصول أتباعا لمنهج القوم، ورأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها وللاختصار.

الثاني- معنى الحجة

والمبحوث عنه في المقدمة التي وضعها الماتن تمهيدا للدخول في ابحاث هذا المقصد هو البحث في معنى ماهية الحجة، وقد تقدم الكلام فيها من خلال التعريف المتقدم للحجية الاصطلاحية كما ذكرنا

فيما سبق في بداية البحث فراجع.

لذا قال (قده): ثانيا- معنى الحجة: اولا- الحجة لغة: كل شيء يصلح أن يحتج به على الغير. وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. والظفر على الغير على نحوين: أما بإسكاته وقطع عذره وإبطاله.

وإما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير.

٢- وأما الحجة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان أو اصطلاحان:

أ- ما عند المناطقة. ومعناها: (كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا) أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم المجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجة أيضا على نفس (الحد الأوسط) في القياس.

في معنى جعل الحجية

وقع تساؤل في المقصود من الحجيّة فماذا يقصد من كلمة حجة في قولهم:(جعل الشارع خبر الثقة حجة)؟ ففي ذلك مسالك ثلاثة:

أ. ان خبر الثقة لا يفيد الاّ الظنّ، والشارع بجعله الحجيّة له يرفعه

إلى درجة العلم والطريقِ التامّ بعد ان كان طريقاً ناقصاً.

وبتعبير آخر: إذا كان احتمال عدم اصابة الخبر للواقع بدرجة ٣٠% فالشارع بجعله الحجيّة له يلغي هذا الاحتمال ويرفعه إلى درجة ١٠٠%، ويسمى هذا المسلك (بمسلك جعل العلمية أو الطريقية أو تتميم الكشف)، وهو يلوح من كلمات الشيخ الأعظم في رسائله واختاره صريحاً الشيخ النائيني والسيّد الخوئي رضي الله تعالى عنهم اجمعين.

ب. ان الوجوب الواقعي لصلاة الجمعة مثلاً بما انه مجهول لا يكون منجّزاً ولكن إذا دلّ خبر الثقة عليه وجعله الشارع حجة صار منجّزاً، فحجيّة الامارة اذن عبارة عن جعلها منجّزة للواقع بمعنى استحقاق العقوبة على المخالفة، واختار هذا المسلك الآخوند في بعض عبائر الكفاية (لكن يظهر من بعظها الآخر المسلك الثالث).

جـ - ان الامارة إذا قالت: صلاة الجمعة واجبة مثلاً جعل الشارع وجوباً ظاهرياً لصلاة الجمعة فكل ما تقوله الامارة يجعل الشارع مماثله، ويسمى هذا المسلك بمسلك جعل الحكم المماثل.

وهناك فارق مهم بين المسلكين الاولين والمسلك الثالث، فالأخير يتضمن جعل حكم بينما المسلكان الأوّلان لا يتضمّنان ذلك وإنما يتضمّنان جعل العلمية أو المنجّزيّة لا أكثر. هذا ولكن الصحيح تفسيرها بالاحتمال الأوّل: أي جعلها علماً وطريقاً من دون أن يثبت على طبقها حكم جديد ليلزم عند اجتماعه مع الحكم الواقعي محذور اجتماع المثلين أو الضدّين (وقد استفاد الميرزا من مسلك جعل العملية فوائد

كثيرة في مسائل أصولية أخر كما سيتّضح انشاء الله)، هذا جواب النائيني في معنى جعل الحجية، وقريب منه جواب الآخوند في الكفاية حيث قال: ان معنى جعل الحجيّة هو جعل المنجزيّة من دون جعل حكم على طبقها حتى يلزم محذور اجتماع المثلين، اذن جواب النائيني لا يختلف عن جواب الآخوند من حيث الروح سوى ان الأوّل فسّر الحجيّة بالمسلك الأوّل، بينما الثاني فسّرها بالمسلك الثاني.

الماتن رحمه الله ذكر ان الحجية عند الاصوليين جرى استعمالها في كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع، والا تكون الحجية للقطع، فالحجية كل ما كان حاكيا عن شيء على وجه يكون مثبتا له بجعل من الشارع يعتبره فيه كالواقع.

لذا قال (قده): ب- ما عند الأصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها: (كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع). أي لا يكون سببا للقطع بمتعلقه، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوي.

أو قل بتعبير آخر: (الحجة كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتا له) ونعني بكونه مثبتا له: أن إثباته يكون بحسب الجعل من الشارع المكلف بعنوان أنه هو الواقع.

وإنما يصح ذلك ويكون مثبتا له فبضيمة الدليل على

اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي وعلى أنه حجة من قبل الشارع.

وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحجية وكيف يثبت الحكم بالحجة.

الحجية والقطع

المراد من القطع هو الانكشاف التام، والرؤية الواضحة لمتعلّقه والتي لا يشوبها أدنى شكّ مهما تضاءل، وهو تعبير آخر عن الجزم والعلم واليقين، فليس للاصوليين معنى خاصّ يختلف عن المعنى المتعارف للفظ القطع في اللغة وفي المتفاهم العرفي، فهو الجزم الذي لا يشوبه احتمال الخلاف بقطع النظر عن منشأ الجزم وانّه نشأ عن برهان أو عن مبرّرات عقلائيّة أو شخصيّة.

وقسم علماء الاصول القطع الى اقسام منها الطريقي وهو ما يكون وسيلة للكشف عن الواقع، وهذا ما يقتضي تأخّره عن متعلّقه، إذ انّ الكشف عن الواقع فرع وجود المنكشف في مرتبة سابقة، ومن هنا قالوا انّ القطع من العناوين ذات الإضافة.

والحجية الثابتة للقطع انما هي الحجية بالمعنى اللغوي المتقدم وليس بالمعنى الاصطلاحي. ولعله لاجل مبدأ الطريقية في كلا من القطع الطريقي والحجية التي هي الدليلية بقيد الطريقية قد يتوهم بوجه المشابهة بين القطع الطريقي والحجية المبحوث عنها في

هذا المقصد.

ثمّ انّه لا ريب في ذاتيّة الحجيّة للقطع وانّ ذلك ليس محلا للنزاع بين الأعلام، وذلك لأنّ المراد من القطع هو الانكشاف التام والإراءة التامّة، فالقطع هو عين الكشف والإراءة والطريقيّة وليس شيئا ثبت له الكشف والطريقيّة .

ويقصدون من ذاتية الحجية او الحجيّة الذاتيّة هو الحجيّة الثابتة للدليل دون جعل شرعي، بمعنى انّ ذات الدليل بنفسه يقتضي ثبوت الحجيّة له، وذلك في مقابل الدليل الذي تكون دليليته وكاشفيّته منوطة بالجعل الشرعي، اي مما تناله يد الجعل والتشريع كالامارات، وليس ثمّة دليل ادعي ثبوت الحجيّة الذاتيّة له سوى الدليل القطعي.

هذا كله بناء على انّ المراد من الحجيّة هي الحجيّة المنطقيّة والتي هي الوسطيّة في الإثبات، سواء قلنا بأن الطريقيّة هي عين القطع أو انّها لازم ذاتي له.

والمراد من الذاتي في المقام هو الذاتي في باب الكليّات الخمسة «الإيساغوجي» وهو عبارة عن مقوّم الماهيّة، كالحيوانية الناطقية بالنسبة الى الانسان التي لا يصح ان تنفك عنه بحال، اي من قبيل ان تكون جنس الماهية او فصلها او نوعها. وبتعبير آخر، ان الحجّية لا تنالها يد الجعل، والملاك فيها هو ان ذاتيتها من هذا الباب اي الايساغوجي وكل ما كان كذلك فلا تناله يد الجعل، لذاتيته.

اما الكاشفية فتكون تابعة للحجية فاذا كانت الحجية ذاتية

فالكشف فيها كشف ذاتي ايضا.

فإذا اتضح هذا يتّضح معنى قول الأصوليّين «أنّ القطع كاشف بذاته أو أنّ الكاشفية ذاتية للقطع» إذ أنّ هذا الكلام يعني أنّ الكاشفية هي مقوّم القطع وحقيقته كمقومية الجنس لماهيته كما في ثبوت الحيوانية الناطقية للانسان التي هي حقيقته وعينه ونفسه، إذن الكاشفية هي عين القطع لا أنّ القطع شيء ثبتت له الكاشفية، إذ يستحيل ثبوت الشيء لنفسه وذاته فلا يقال: الإنسان شيء ثبتت له الحيوانية الناطقية، إذ أنّ هذا يؤول إلى أنّ الإنسان غير الحيوانية الناطقية او هي شيء عارض عليه وهذا خلف ذاتية الحيوانية الناطقية للإنسان.

أمّا لو كان المراد من حجيّة القطع هو المنجّزيّة والمعذريّة فهل الحجيّة حينئذ ذاتيّة للقطع أو لا؟ وقع الخلاف بين الأعلام في ذلك وذكرت لذلك ثلاثة اتّجاهات، والمقام ليس محلا لبحثها.

واما الأمارة في اللغة هي العلامة، وهي في المصطلح الاصولي تعني الأدلة الظنية النوعية والتي لها نحو كشف عن الواقع إلاّ انّ هذا الكشف ليس تاما، بمعنى انّ المطلع عليها لا يصل لمرتبة اليقين والقطع بمطابقة مدلولها للواقع.

ويمكن التمثيل للأمارة بخبر الواحد وبالإجماع المنقول وبالشهرة الفتوائية وبالظهورات العرفية والقياس والاستقراء، فإنّ كلّ واحد من هذه الأمارات وسيلة من الوسائل الظنية العقلائية والتي لا تعطي الإراءة التامة عن الواقع.

ولهذا لا يصحّ التعويل عليها واستكشاف الحكم بواسطتها إلاّ مع قيام الدليل القطعي على حجيتها ودليليتها من الشارع، وهو المسمى بالامارات المعتبرة، وما لم يقم الدليل القطعي على حجيته من خلال البحث فيه في مباحث الحجية فلا يؤخذ به وان سميت امارة كالقياس المنهي عنه حينها تكون غير معتبرة عند الشارع وان سميت بذلك.

والكاشفية كما هي من شؤون القطع كذلك هي من شؤون الامارة، اي ان القطع يكشف عن متعلقه والامارة تكشف عن متعلقها كذلك، لكن الكشف في القطع ذاتي لا تناله يد الجعل، اما في الامارة فهو كشف تعبدي نالته يد الجعل والاعتبار، نعم الكشف في كل من القطع والامارة لا يعبّر عن علاقة واقعيّة بينه وبين ثبوت الحكم لموضوعه فيهما، بل انّ ثبوت الحكم لموضوعه ناشئ عن ملاك في متعلّقه اقتضى جعل الحكم واعتباره شرعا. كما في الكشف عن واقع السائل المعين فان مائيته او خمريته، وطهارته او نجاسته ثابتة لها باسبابها الطبيعية التكوينية، ودور الامارة او القطع الكشف عنها ليس الا، وهذا الدور لا يستوجب التاثير في الحكم او الموضوع المنكشف واقعا او اعتقادا.

فالقطع والامارة من الوسائل الإثباتيّة لا دخل لهما في واقع الأشياء الثابتة في نفس الأمر، بمعنى انّ وجودها وعدم وجودها ليس منوطا بتعلّق القطع بها، فدورهما انما هو متمحّض ومنحصر في الكشف عن الواقع واراءته دون أن يكون لهما تأثير عليه وجودا أو عدما، كما هو الحال في المرآة، فكما انّ المرآة لا تغيّر من واقع الأشياء ولا تولّد

واقعا ليس موجودا ولا تضفي على الواقع شيئا زائدا عمّا هو عليه وانّما يتمحّض دورها في عكس الواقع فكذلك القطع والامارة وسائر الادلة الاجتهادية الاخر التي يكون عملها متمحضا في الكشف فإنّها لا تثبت الوجود لشيء كما لا تثبت شيئا لشيء ولا تنفي شيئا عن شيء وانّما تكون كاشفة عن ثبوت الشيء أو عن ثبوت شيء لشيء أو انتفاء شيء عن شيء، ليس الا . وقد عرفت ايضا ان المعنى الاصطلاحي الاصولي للحجية المبحوث عنها في المقام انما هو الأدلة الاجتهاديّة المعتبرة شرعا والتي تكون طريقا لإثبات متعلقاتها ولا يكون بينها وبين متعلقاتها أيّ رابطة واقعيّة، كما هو الحال في كلا من القطع والامارة .

الخلاصة: انّ دور الأدلة الاجتهاديّة المعتبرة شرعا يتمحّض في الكشف دون أن يكون بينها وبين متعلقاتها علاقة التلازم أو العليّة مثلا، فدليليّة البيّنة على خمرية هذا السائل لا تعبّر عن علاقة واقعيّة بين البيّنة وبين خمريّة هذا السائل بل انّ خمرية هذا السائل لو كانت ثابتة واقعا فهي ناشئة عن أسبابها التكوينيّة، وليس للبيّنة سوى دور الكشف عن ثبوت الخمريّة لهذا السائل، وهكذا الكلام في كاشفيّة الأمارة المعتبرة عن الحكم الشرعي، فإنّها لا تعبّر عن علاقة واقعيّة بين الأمارة وبين ثبوت الحكم لموضوعه .

اما ما هي الحجة المبحوث عنها هنا، هل هي حجية القطع او انها حجية الامارة التي هي كل شيء يثبت به شيء ولا يبلغ القطع ؟ من الواضح ان الحجية المبحوث عنها ههنا هي بالمعنى المصطلح التي لا

تشمل القطع، اي الحجة بالمعنى اللغوي.

لذا قال (قده): وعلى هذا، فالحجة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أي أن القطع لا يسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوي. لان طريقية القطع - كما سيأتي - ذاتية غير مجعولة من قبل أحد.

نعم، الحجية بهذا الوصف تتطابق والامارة لانها تثبت متعلقها مع انها لا تبلغ القطع، وهذا هو المعروف بالاثبات التعبدي او بتتميم الجعل اي جعل، اي تتميم جعل الحجية للامارة من قبل الشارع، لامكان عدم اصابتها الواقع. فتكون بهذا الوصف المتقدم الحجية مرادفة للامارة من جهة اثباتها لمتعلقها ولو تعبدا، وهذا هو ايضا معنى كون الامارة التي ثبت لها الحجية منجزة للواقع من قبل المولى اي مما يحتج بها على المكلف من مولاه، وهي ايضا معذرة للمكلف في حال عدم اصابتها الواقع .

لذا قال (قده): وتكون الحجة بهذا المعنى الأصولي مرادفة لكلمة (الأمارة). كما أن كلمة (الدليل) وكلمة (الطريق) تستعملان في هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الأمارة والحجة أو كالمترادفتين.

وعليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة (مباحث الحجة): (مباحث الأمارات). أو (مباحث الأدلة). أو (مباحث

الطرق) وكلها تؤدي معنى واحدا.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد أن استعمال كلمة (الحجة) في المعنى الذي تؤديه كلمة (الأمارة) مأخوذ من المعنى اللغوي من باب تسمية الخاص باسم العام، نظرا إلى أن الأمارة مما يصح أن يحتج المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما انه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها ووقع في مخالفة الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفة.

الثالث - مدلول كلمة الأمارة

ان المراد الاستعمالي لكلمة الامارة هو الظن، فما هو مقصودهم من الظن بعد ان جاء النهي عنه في كثير من العمومات مثل قوله تعالى {وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ }[1].

ومنها قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ)[2].

نقول: يطلق الظن في اصطلاح الاصوليين على الأعم من الظن

---

(١) يونس: ٣٦.

(٢) الحجرات: ١٢.

المنطقي والشك والاحتمال المنطقيين، فمطلق ما ليس بيقين يعبّر عنه عندهم بالظن، والأصل هو عدم حجيّة مطلق الظن على اختلاف مراتبه وتفاوت مناشئه إلاّ مع قيام الدليل القطعي على جعل الحجيّة له امّا مطلقا أو في موارد خاصة عند ما ينشأ عن مناشئ معينة.

والأمارات هي عبارة عن الأدلّة الظنيّة التي لها نحو كشف عن الواقع إلا أنّ هذا الكشف ليس تاما، فمثلا خبر الثقة أمارة وذلك لأنّه دليل ظنّي يكشف عن الواقع كشفا ناقصا، وقلنا بأنّه ناقص لأنه لا يعطي الإراءة التامة للواقع ولا يورث القطع بالتطابق بين مفاده والواقع بل يبقى احتمال عدم المطابقة قائما معه.

وكذا الكلام في الظهورات العرفيّة فإنّها كواشف ظنية عن مرادات المتكلمين، إذ أنه يبقى احتمال عدم إرادة هذا المعنى الظاهر للمتكلّم قائما معه، وهكذا سائر الأمارات.

والذي يكون كاشفا عن حجيتها الشرعية قد يكون دليلاً لفظياً كظواهر الآيات والروايات، وقد يكون لبياً كالاجماع، وقد يكون العقل يستكشف في حال انسداد باب العلم أنّ الشارع جعل الظن حجّة في هذه الحالة، فيكون للشرع في مورده حكم شرعي مجعول.

إذا اتضح هذا فنقول: أنّ حجية الظن منحصرة بالجعل الشرعي. وأمّا مع عدم تعلّق الجعل بها، فلا يكون الظن بنفسه حجّة، بلا فرق في ذلك بين الثبوت والسقوط، فكما لا حجية للظن في ثبوت اصل التكليف عند الشك به ويكون موردا لاصل البراءة، كذلك لا حجية له في سقوط التكليف بعد ثبوته، ويكون موردا لقاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

فالدليل الظني (كخبر الثقة) له كشف عن الواقع لكنه بنسبة اقل من القطع فتكون كاشفيته للواقع غير تامة اي ناقصة، وكل ما كان كذلك لابد من اعتباره تام يكون بحاجة إلى تأييد وغطاء واعتبار من الشارع حتى يكون منجزًا ومعذرًا، وبالتالي يمكن الأخذ به والاعتماد عليه.

والأصل هو حرمة العمل بالدليل الظني إلا إذا سمح الشارع بالعمل به، فمثلا القياس دليل ظني، وخبر الثقة دليل ظني، ولكن الشارع سمح لنا بالاعتماد على خبر الثقة او الظهور العرفي في عملية الاستنباط، ولم يسمح لنا بالاعتماد على القياس في عملية الاستنباط .

لذا قال (قده): ثالثا- مدلول كلمة الأمارة: الظن المعتبر بعد أن قلنا: أن الأمارة مرادفة لكلمة الحجة باصطلاح الأصوليين، ينبغي أن ننقل؟ الكلام إلى كلمة (الأمارة) لنتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة الحجة في المباحث الآتية فنقول: إنه كثيرا ما يجري على السنة الأصوليين إطلاق كلمة الأمارة على معنى ما تؤديه كلمة (الظن).

ويقصدون من الظن (الظن المعتبر): أي الذي اعتبره الشارع وجعله حجة، ويوهم ذلك أن الأمارة والظن المعتبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحدا، مع أنهما ليسا كذلك.

وفي الحقيقة أن هذا تسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال لا أنه وضع آخر لكلمة الأمارة. وإنما مدلول الأمارة

الحقيقي هو كل شيء اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سببا للظن كخبر الواحد والظواهر.

والمجاز هنا: أما من جهة إطلاق السبب على مسببه، فيسمى الظن المسبب (أمارة) وأما من جهة إطلاق المسبب على سببه، فتسمى الأمارة التي هي سبب للظن (ظنا) فيقولون: الظن المعتبر والظن الخاص، والاعتبار والخصوصية إنما هما لسبب الظن.

ومنشأ هذا التسامح في الإطلاق هو أن السر في اعتبار الأمارة وجعلها حجة وطريقا هو إفادتها للظن دائما أو على الأغلب، ويقولون للثاني الذي يفيد الظن على الاغلب: (الظن النوعي) على ما سيأتي بيانه.

الرابع- الظن النوعي

ثم انهم قسموا الظن الى اقسام وسميت بمسميات لاتخلو عن المسامحة.

منها الظن الخاص، والمراد منه هو الظنّ الناشئ عن الأمارات التي قام الدليل القطعي على حجيّتها كالظن الناشئ عن خبر الثقة أو الخبر الموثوق. ومنشأ التعبير عنه بالظنّ الخاصّ هو الاحترازعن الظنون الناشئة عن الامارات التي لم يقم الدليل القطعي على حجيتها.

ومنها الظن المطلق، الذي هو خصوص الظنّ المنطقي، والمقصود من الإطلاق هو الإطلاق من جهة منشأ الظن فمنشأ الظن ملحوظ بنحو اللابشرط، أي سواء نشأ عن مبرّرات عقلائيّة كخبر الثقة

أو الإجماع أو الشهرات أو نشأ عن مبرّرات شخصيّة.

ويبحثون تحت هذا العنوان حجيّة الظنّ المطلق وما هي الأدلّة التي يمكن أن يستدل بها على حجيّته.

ومنها الظن الطريقي والظن الموضوع، فالأوّل يكون كاشفا عن ثبوت الحكم للموضوع، والثاني يكون مولّدا للحكم باعتباره موضوعا له أو جزء موضوع له. وبيان هذه الاقسام محل غير المقام.

ومنها الظن الشخصي، وهو الظن الذي ينشأ بواسطة الحدس أو لأسباب غير عقلائية والتي لا تنتج الظنّ عند نوع العقلاء فإنّ هذا النحو من الظنّ يعبّر عنه بالظنّ الشخصي.

ومنها الظن النوعي، والمراد منه هو الظنّ المنطقي المقابل للشكّ والاحتمال المنطقيّين، ووصفه بالنوعي لغرض التمييز بينه وبين الظنّ الشخصي. فحينما ينشأ الظنّ عن مبرّرات عقلائيّة منتجة للظنّ عند نوع العقلاء واغلبهم لو اتّفق وقوفهم على تلك المبرّرات فإنّ هذا النحو من الظنّ يعبّر عنه بالظنّ النوعي . وهو معتبر شرعا، لانه سببا في اثبات متعلقه كالامارات التي هي حجة في اثبات متعلقاتها، والحجية فيه مجعولة من الشارع.

لذا قال (قده): رابعا ـ الظن النوعي ومعنى (الظن النوعي): أن الأمارة تكون من شأنها أن تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم. واعتبارها عند الشارع انما يكون من هذه الجهة، فلا يضر في اعتبارها وحجيتها الا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت

عنده الأمارة، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضا حيث أن دليل اعتبارها دل على أن الشارع انما اعتبرها حجة ورضي بها طريقا لان من شأنها أن تفيد الظن وان لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الأشخاص. ثم لا يخفى عليك أنا قد نعبر فيما يأتي تبعا للأصوليين فنقول:

الظن الخاص أو الظن المعتبر أو الظن الحجة، وأمثال هذه التعبيرات، والمقصود منها دائما سبب الظن، أعني الأمارة المعتبرة وان لم تفد ظنا فعليا. فلا يشتبه عليك الحال.

الخامس - الأمارة والأصل العملي

الامارات هي الأدلة التي تؤدي إلى الظن بالحكم الشرعي الواقعي، وتكشف عن الواقع كشفا ظنيا ناقصا محتمَل الخطأ، والكشف الناقص يأتي من الدليل الظني كخبر الثقة أو ظهور الكلمة في معنى معيَّن أو ظهور مادة الأمر وصيغته في الوجوب، والأدلة الظنية التي يعطيها الشارع الحجية تُسَمَّى (الأمارات) بمعنى العلامات أي علامات على الحكم الشرعي، والدليل الظني كاشف ناقص عن الحكم الشرعي ويعطينا حكما شرعيا ظاهريا، والحكم الشرعي الذي نستنبطه من الدليل الظني نظن أنه مطابق للواقع، فهذا الدليل يحرز لنا الواقع إحرازا ظنيا ناقصا .

مثال ذلك: خبر الثقة دليل ظني لأن الثقة لا يكذب ولكنه قد يخطئ أو يشتبه، ولكن توجد روايات قطعية الصدور وقطعية الدلالة على أن الشارع أمر بتصديق الثقة واتّباعه والأخذ بخبره، فهذه الروايات

دليل قطعي على أن الشارع سمح لنا الأخذ بخبر الثقة، فارتفع خبر الثقة إلى مستوى الدليل القطعي .

اما الأصول العملية أو الأدلة العملية لا تكشف عن الواقع وعن الحكم الشرعي ولا تعيِّن الحكم الشرعي، وإنما هي أدلة تعيِّن الوظيفة العملية للمكلف بظرف الشك او الجهل بالحكم الشرعي، والاصول العملية وظيفتها انها تحدّد كيف يتصرّف المكلف في ذلك الظرف، وذلك لرفع الحيرة عنه، عند فقد الدليل الاجتهادي الاعم من الواقعي المتمثل بكل الاحكام الواقعية والظاهري الذي يتمثل بالامارات التي تكشف الواقع كشفا ظنيا للمكلف لتلك المسائل او الوقائع التي يحتاج المكلف معرفة احكام الشارع فيها . فياتي دور الاصول العملية بصفتها الوظيفة العملية بعد فقد الدليل او الحكم الشرعي الواقعي والظاهري للواقعة، وهذا هو معنى حاكميتها على الاصل العملي.

بتعبير ثاني: إن الأصل العملي هو المرجع العام للفقيه في الحالات التي لا يوجد فيها دليل محرِز، فإذا وجد الفقيه دليلا محرزا رفع يده عن الأصل العملي وأخذ بالدليل المحرِز لوجود قاعدة تقول بتقدّم الأدلة المحرزة بقسميها القطعية والظنية على الأصول العملية عند التعارض .

مثال: إذا كان خبر الثقة يقول بنجاسة الإناء، وأصالة الطهارة تقول بطهارة الإناء، فيقع التعارض بينهما، وعند التعارض يتقدم خبر الثقة على أصالة الطهارة لأن الأمارة تتقدّم على الأصل العملي عند

وقوع التعارض بينهما ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي .

إذن: يبيِّن الشارع الوظيفة من الناحية العملية بواسطة الاصول العملية لرفع حالة الحيرة عن المكلف في ظرف الشك او الجهل بالحكم الشرعي. ثم ان هذه الاصول العملية هي بنفسها احكام شرعية امر بها الشارع لهذا الغرض وهو رفع الحيرة ومعرفة الوظيفة العملية في ذلك الظرف للمكلف.

ولازم ذلك التنجيز والتعذير كما هو لازم القطع او الظن المعتبر من الشارع كالامارات بلا فرق في ذلك لان الاصول العملية هي مجعولة ايضا من الشارع او مما يدركه العقل مستقلا بعد ثبوت حجيته، او غير مستقل لوجود النصوص الشرعية في اعتبار هذه الاصول والامر بها في ذلك الظرف حتى العقلية منها كالبراءة العقلية التي يوازيها البراءة الشرعية او الاحتياط العقلي الذي دلت وارشدت اليه النصوص الشرعية كذلك .

لذا قال(قده): خامسا ـ الأمارة والأصل العملي: واصطلاح الأمارة لا يشمل (الأصل العملي) كالبراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، بل هذه الأصول تقع في جانب والإمارة في جانب آخر مقابل له فإن المكلف إنما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأمارة، أي إذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي. على ما سيأتي توضيحه وبيان السر فيه.

ولا ينافي ذلك أن هذه الأصول أيضا قد يطلق عليها إنها حجة، فإن إطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة في باب الأمارات، بل بالمعنى اللغوي باعتبار إنها معذورة للمكلف إذا عمل بها واخطأ الواقع، ويحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب.

ولأجل هذا جعلنا باب (الأصول العملية) بابا آخر مقابل باب (مباحث الحجة). وقد أشير في تعريف الأمارة إلى خروج الأصول العملية بقولهم: (يثبت متعلقه)، لان الأصول العملية لا تثبت متعلقاتها، لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وإنما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه.

وغاية شأنها أنها تكون معذرة للمكلف. ومن هنا اختلفوا في (الاستصحاب) انه أمارة أو أصل، باعتبار أن له شأن الحكاية عن الواقع وإحرازه في الجملة، لان اليقين السابق غالبا ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، ولان حقيقته - كما سيأتي في موضعه - البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشك في بقائه. ولأجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلا: (أصلا محرزا).

فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من إحراز وأنه يوجب

الظن واعتبر حجيته من هذه الجهة عدة من الأمارات.

ومن لاحظ فيه أن الشارع إنما جعله مرجعا للمكلف عند الشك والحيرة واعتبر حجيته من جهة دلالة الأخبار عليه عده من جملة الأصول. وسيأتي إن شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

السادس - المناط في إثبات حجية الأمارة

السؤال: ماهي الضابطة التي يعول عليها في حجية الامارة؟ وقبل الاجابة على هذا السؤال لابد من مقدمة تمهيدية فنقول: ان هذا البحث في حقيقته بحث في الأدلة المحرزة، فان الفقيه في عملية الاستنباط اول ما يعتمد عليه هو (الأدلة المحرزة)، وهي على نوعين: الأدلة القطعية، والأدلة الظنية المعتبرة التي تسمى بـ (الأمارات)، وتنقسم من حيثية أخرى إلى قسمين: أدلة شرعية وردت بنص من الشارع، واخرى يدركها العقل اما مستقلا واما غير مستقل وانما يستعين بالنص الشرعي.

والأدلة المحرزة تنقسم من حيث مقدار كشفها إلى أقسام، وهي:

١ـ الدليل القطعي: وهو الدليل الذي يؤدي إلى القطع واليقين والعلم الجازم بالحكم الشرعي كالخبر المتواتر، أو كل ما كان قطعي الصدور والدلالة من الشارع كآيات الكتاب العزيز مثل الآية الكريمة:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[1]. فانها نص بتحريم الميتة وليست ظاهرة في التحريم، وما كان كذلك تكون حجيته من حجية القطع والعلم لأن القطع بنفسه وبذاته حجة عقلا، فالعقل يَحْكُم ـ أي يُدْرِك ـ أن الحجية ثابتة للقطع والعلم، فحجية الدليل القطعي تكون على أساس حجية القطع، وحجية القطع تكون ثابتة بحكم العقل وبقطع النظر عن الشارع، فلا نحتاج إلى أن يأتي الشارع ويقول: (جعلت الدليل القطعي حجة)، فالدليل القطعي لا يحتاج إلى تتميم وإعطاء الحجية له من الشارع لأنه بنفسه حجة، وهذا هو معنى قولهم القطع او العلم حجيته ذاتية.

ومعنى حجية القطع كونه منجِّزا ومعذِّرا، فالقطع بالتكليف منجِّز للتكليف، والقطع بعدم التكليف معذِّر للمكلف، فالقطع منجِّز ومعذِّر، والحجية لها جناحان هما المنجزية والمعذرية، فالدليل القطعي يكون منجِّزا للتكليف إذا دلّ على ثبوت التكليف، ويكون معذِّرا للمكلف إذا دلّ على نفي التكليف . والمقصود من ان المكلف قاطع اي عالم بالحكم الشرعي او الموضوع، فالقطع هو علم المكلف.

٢ـ الدليل الظني: وهو الدليل الذي لو خلي ونفسه لا يرتقي الى مستوى القطع او العلم الجازم واليقين الكامل، لانه يؤدي إلى الظن بالحكم الشرعي، ولكن الشارع تمم له ما نقص عن القطع وجعل له الحجة كما في القطع الكامل والعلم بلا اي فارق بينهما . وذلك لتمامية

---

(١) المائدة: ٣ .

ما به من ملاك .

اما اذا لم يكن فيه ذلك الملاك الذي يرغب فيه الشارع فلا يعتبره الشارع ولا يجعل له الحجية، بل ينهى عنه، ويعتبر كاللاشيء، اي وجوده وعدمه سواء.

فإذا أتى الشارع وقال خذ به فنسمّي هذا الدليل الظني (أمارة)، وإذا لم يعط الشارع الحجية لهذا الدليل الظني فإنه ساقط ولا حجية له .

ومثال عدم الحجية واضح في القياس فانه لا قيمة علمية له في الاستنباط لأنه توجد أدلة كثيرة تنهى عنه، كالمروي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (من قاس شيئا من الدين برأيه قرنه الله تبارك وتعالى مع إبليس في النار فإنه أول من قاس حيث قال: خلقتني من نار وخلقته من طين، فدعوا الرأي والقياس فإن دين الله لم يوضع على القياس)[1].

وعنه عليه السلام قال: (ولم يُبْنَ دين الإسلام على القياس)[2].

والمروي عن الامام علي بن الحسين زين العابدين عليهما السلام قال: (إن دين الله لا يُصَاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائيس الفاسدة، ولا يصاب إلا بالتسليم، فمن سَلَّمَ لنا سَلِمَ، ومن اهْتَدَى بنا

---

(١) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٨٦ ح ٣ .

(٢) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٨٧ ح ٤ .

هُدِيَ، ومن دان بالقياس والرأي هلك)[١].

فالروايات ليست ساكتة عن القياس بل تدل على عدم حجية القياس، والسكوت عن الدليل الظني دليل على عدم حجيته حيث يشترط وجود دليل قطعي على الحجية لأن الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية .

ويشترط في الدليل على الدليل الظني أن يكون قطعيا، فمن ناحية شرعية لا بدّ من وجود دليل قطعي على حجية الدليل الظني، فإذا علمنا بأن المولى عز وجل أمر باتّباعه فإنه يكون حجة بموجب الجعل الشرعي.

ومثال جعل الحجية خبر الثقة دليل ظني دلّ دليل قطعي على حجيته، وحجية الدليل الظني مجعولة من الشارع وليست بحكم العقل.

ولا يكفي في حجية الدليل الظني سوى العلم بدليل قطعي على حجيته وهذا هو المناط في حجية واثبات الحجة والاعتبار الشرعي للامارة وما سواها من ادلة محرزة ظنية، ولولا علم المكلف خرج عن كونه قاطعا بحال من الاحوال وهذا واضح.

ثم ان الحجية بالنسبة الى الدليل الظني ليست ذاتية وانما هي عارضة له وللقاعدة العقلية (كل ما كان بالعرض ينتهي الى ما بالذات)، وهذا يعني الحجية العارضة للدليل الظني لابد ان ينتهي الى ما بالذات،

---

(١) بحار الأنوار ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١ .

والا للزم التسلسل.

وتصور التسلسل كالآتي: إذا كان الدليل الظني الثاني دليل على الدليل الظني الأول، ونحتاج إلى وجود دليل ثالث على الدليل الثاني، فإن كان الدليل هو دليل ظني ثالث نأتي إلى هذا الدليل الثالث ونسأل: ما هو الدليل عليه ؟ فإذا كان الدليل عليه هو دليل ظني رابع فنأتي إلى هذا الدليل الرابع ونسأل: ما هو الدليل عليه ؟وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا ننتهي إلى حد نقف عنده مالم ينتهي الى دليل قطعي يقيني جازم. فنحتاج إلى دليل قطعي لإثبات حجية الدليل الظني، فالدليل الظني يكون حجة لأن الشارع جعله حجة يقينا، والا الأصل أن الظن ليس بحجة، ولكن عندما يعطيه الشارع الحجية فإن الدليل الظني يخرج من دائرة هذا الأصل ـ وهي دائرة عدم الحجية ـ ويدخل إلى دائرة الحجية لوجود الدليل القطعي على حجيته. وهكذا نرى أنه نحتاج إلى وجود أدلة قطعية دائما. وتارة الدليل القطعي بنفسه يعطيك حكما، وتارة أخرى الدليل القطعي يعطيك حجية للظنون، فلا بد من وجود الأدلة القطعية دائما إما بنفسها وإما بكونها أدلة على الأدلة الظنية بأن تعطي الحجية للدليل الظني .

لذا قال (قده): سادسا ـ المناط في إثبات حجية الأمارة: مما يجب أن نعرفه ـ قبل البحث والتفتيش عن الأمارات التي هي حجة ـ المناط في إثبات حجية الأمارة وأنه بأي شيء يثبت لنا أنها حجة يعول عليها. وهذا هو أهم شيء تجب معرفته قبل الدخول في

المقصود، فنقول: إنه لا شك في أن الظن بما هو ظن لا يصح أن يكون هو المناط في حجية الأمارة ولا يجوز أن يعول عليه في إثبات الواقع، لقوله تعالى: (إن الظن لا يغني من الحق شيئا)، وقد ذم الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: (أن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون)، وقال تعالى: (قل الله أذن لكم أم على الله تفترون). وفي هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتراء عليه، فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراءا بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون أذن منه فلا محالة يكون افتراءا محرما مذموما بمقتضى الآية. ولا شك في أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون أذن منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرم. وعلى هذا التقرير، فالقاعدة تقتضي أن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه، لأنه لا يغني من الحق شيئا، فيكون خرصا باطلا، وافتراءا محرما. هذا مقتضى القاعدة الأولية في الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولكن لو ثبت بدليل قطعي وحجة يقينية أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من سبب مخصوص طريقا لأحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه أمارة يرجع إليها وجوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق

للظن. فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولية، إذ لا يكون خرصا وتخمينا ولا افتراء. وخروجه من القاعدة يكون تخصيصا بالنسبة إلى آية النهي عن أتباع الظن، ويكون تخصصا بالنسبة إلى آية الافتراء لأنه يكون حينئذ من قسم ما أذن الله تعالى به، وما أذن به ليس افتراء. وفي الحقيقة إن الأخذ بالظن المعتبر الذي ثبت على سبيل القطع بأنه حجة لا يكون أخذا بالظن بما هو ظن وإن كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظنا، بل يكون أخذا بالقطع واليقين ذلك القطع الذي قام على اعتبار ذلك السبب للظن، وسيأتي أن القطع حجة بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد. ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعة من الأخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنية الخاصة كخبر الواحد ونحوه إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذي لا يغني من الحق شيئا. وقد فاتهم أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة إنها ظنون فقط، بل أخذوا بها من حجة أنها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها في الحقيقة أخذا بالقطع واليقين، لا بالظن والخرص والتخمين. ولأجل هذا سميت الأمارات المعتبرة بالطرق العلمية نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، لان حجيتها ثابتة بالعلم. إلى هنا يتضح ما أردنا أن نرمي إليه، وهو أن

المناط في إثبات حجية الأمارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟ ـ انه العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، فإذا لم يحصل العلم بحجيتها واليقين بأذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها، لا يجوز الأخذ بها وإن أفادت ظنا غالبا لان الأخذ بها يكون حينئذ خرصا وافتراء على الله تعالى. ولأجل هذا قالوا: يكفي في طرح الأمارة أن يقع الشك في اعتبارها، أو فقل على الأصح: يكفي الا يحصل العلم باعتبارها، فإن نفس عدم العلم بذلك كاف في حصول العلم بعدم اعتبارها، أي بعدم جواز التعويل عليها والاستناد إليها. وذلك كالقياس والاستحسان وما إليهما وإن أفادت ظنا قويا. ولا نحتاج في مثل هذه الأمور إلى الدليل على عدم اعتبارها وعدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل، وبعدم صحة التعويل عليه، فيكون القطع مأخوذا في موضوع حجية الأمارة. ويتحصل من ذلك كله أن أمارية الأمارة وحجية الحجة انما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشيء أمارة وحجة، ولذا قلنا: إن مناط إثبات الحجة وقوامها (العلم). فهو مأخوذ في موضوع الحجية فإن العلم تنتهي إليه حجية كل حجة. ولزيادة الأيضاح لهذا الأمر، ولتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية، نقول من

طريق آخر لإثباتها:

أولا - إن الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته. وهذه مقدمة واضحة قطعية، وإلا لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهي عن أتباعه والعمل به ولو في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية، لان ما هو بذاته حجة يستحيل النهي عن الأخذ به، كما سيأتي في حجية القطع (المبحث الآتي) ولا شك في وقوع النهي عن أتباع الظن في الشريعة الإسلامية المطهرة، ويكفي في إثبات ذلك قوله تعالى: (إن يتبعون إلا الظن).

ثانيا - إذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجيته تكون عرضية، أي أنها تكون مستفادة من الغير. فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفادة منه حجية الظن. فإن كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب). وإن لم يكن قطعا، فما هو؟ وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن، فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته. ولكن الظن الثاني القائم على حجية الظن الأول أيضا ليس حجة بذاته، إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحية. فننقل الكلام إلى هذا (الظن الثاني)، ولا بد أن تكون حجيته أيضا مستفادة من الغير، فما هو ذلك الغير؟. فإن كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب). وإن لم يكن قطعا، فظن ثالث. فننقل الكلام إلى هذا (الظن الثالث)، فيحتاج إلى (ظن رابع). وهكذا إلى غير النهاية، ولا

ينقطع التسلسل الا بالانتهاء إلى ما هو حجة بذاته وليس هو إلا (العلم).

ثالثا ـ فانتهى الأمر بالأخير إلى (العلم). فتم المطلوب. وبعبارة أسد وأخصر، نقول: إن الظن لما كانت حجيته ليست ذاتية، فلا تكون الا بالعرض، وكل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقة. وما هو حجة بالذات ليس الا (العلم). فانتهى الأمر بالأخير إلى (العلم). وهذا ما أردنا إثباته، وهو أن قوام الأمارة والمناط في إثبات حجيتها هو (العلم) فانه تنتهي إليه حجية كل حجة، لان حجيته ذاتية.

السابع- حجية العلم ذاتية

مما يجب التنبيه عليه أن المراد من العلم هنا في العنوان هو القطع أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، واقعا واعتقادا او اعتقادا فقط، فالقطع الذي هو حجة تجب متابعته أعم من اليقين والجهل المركب. يعني أن المبحوث عنه هو العلم من جهة أنه جزم لا يحتمل الخلاف معه ولو بنظر القاطع.

ومما تقدم صار واضحا معنى كون الشيء حجيته ذاتية، اي الحجية منبعثة في الشيء من ذاته ونفسه في قبال الحجية العرضية الثابتة للشيء بواسطة دليل قطعي كما في الدليل الظني (الامارات) التي هي من هذا القبيل.

اما ما كان حجيته ذاتية فالحجية فيه لايمكن ان تنفك عنه كذاتية الزوجية للاربعة فبقائها ورفعها يتوقف على وجودها، فمتى ما وجودت الاربعة كانت الزوجية ثابتة ايضا لها، وهكذا في القطع والعلم وثبوت الحجية فيه، فمتى ما كان قطع او علم كانت الحجية ثابتة لهما عقلا، غير مجعولة لها من قبل الشارع، لانه تحصيل للحاصل.

وبالجملة: انّ الجعل إمّا بسيط وهو جعل الشيء، أو مركب وهو جعل الشيء شيئاً ومفاد الأوّل مفاد كان التامة، ومفاد الثاني مفاد كان الناقصة، ويسمّى جعلاً تأليفياً أيضاً.

ثمّ الجعل التأليفي ينقسم إلى: جعل تأليفي حقيقي كجعل الجسم أبيض، وجعل تأليفي مجازي كجعل الأربعة زوجاً.

ثمّ إنّ ذاتي الشيء أو لازمه غنيان عن الجعل التركيبي الحقيقي، وذلك لأنّ مناط الجعل الحقيقي هو الحاجة وعدم إغناء جعل الموضوع عن جعل المحمول كما هو الحال في جعل الجسم فانّ إيجاده لا يغني عن إيجاد البياض، إذ ليس الجسم بما هو هو واجداً للبياض فيحتاج البياض إلى جعل أمر، بخلاف الأربعة بالنسبة إلى الزوجية فانّ جعلها تُغني عن تعلّق جعل مستقل بها، فجعلها جعل بالنسبة إلى لازمها، وإذا كان هكذا حال اللازم، فكيف بالذاتي كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان. والحجية الذاتية من هذا القبيل.

اقول: ما كان حجيته الذاتية من هذا الباب فهو لا يفتأ الواقع ولا ينفك عنه ابدا. فيدخل في الذاتي الذي هو من باب الايساغوجي بتعبير

المناطقة، اي من قبيل الجنس والفصل والنوع في الماهية، فان جنس الماهية عين وجودها ونفسها وذاتها.

فان قلتَ: القطع في بعض الاحيان لا يكون مطابقا للواقع لاحتمال ان يكون بمقدمات شخصية غير يقينية يعتمد عليها القاطع، وهذا انفكاك وخروج عن كونه لا يفتأ الواقع ولا ينفك عنه، ولو كانت الحجية من لوازم وجوده لزم عدم صحّة الانفكاك بينهما مع أنّا نرى أنّ الإنسان غارق في الجهل المركّب وكم من قاطع ليس قطعه إلا ضلالة. فهذا دليل على انه ليس من الذاتي في باب الايساغوجي لانه في هذه الحالة لا حجية لمثل هكذا قطوع.

قلتُ: القطع وان كان حاصل من مبررات ومقدمات شخصية، غير عقلائية، الا ان القاطع دائما يرى قطعه مصيبا للواقع ولا يرى انه مشمول بالترخيص لانه قاطع، والا يكون خلف كونه قاطعا، فهو دائما يرى حجية قطعه من هذا الباب.

نعم، يصح تعلّق الجعل البسيط باصل وجود الشيء، اما الحجية فلا تنالها يد الجاعل، لانها من لوازم الذات على قول، وهي الذات نفسها على آخر، وكيف ما كان فان الجعل لا ينال الحجية بحال. بل الحجية مما يدركها العقل ويدرك ايضا وجوب متابعتها للوصول الى واقع الاشياء.

سابعا ـ حجية العلم ذاتية: كررنا في البحث السابق القول بأن (حجية العلم ذاتية) ووعدنا ببيانها، وقد حل هنا الوفاء بالوعد،

فنقول: قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجيته ذاتية، فان معناه أن حجيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادة من الغير ولا تحتاج إلى جعل من الشارع ولا إلى صدور أمر منه بأتباعه، بل العقل هو الذي يكون حاكما بوجوب أتباع ذلك الشيء. وما هذا شأنه ليس هو إلا العلم.

في بيان قول الشيخ الاعظم

قال الشيخ الاعظم قدس سره في فرائده على الاصول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفيا [1].

والذي يظهر من كلام الشيخ هو أنه لا إشكال بالنسبة للمكلف القاطع في وجوب متابعة المقطوع به الواقعي وجوبا شرعيا، بمعنى انه يتوجب على القاطع الجري بموجب ما قطع به، فإذا قطع المكلف بوجوب صلاة الجمعة، أو قطع بوجوب ترك شرب الخمر، فلا إشكال عند القاطع في وجوبهما عليه، فيرجع إلى أن القاطع بوجوب صلاة الجمعة وترك شرب الخمر، قاطع بوجوب العمل بهما شرعا، فتصير القضية ضرورية، اي من تلك القضايا التي تكون قياساتها معها فيكون المحمول فيها عين الموضوع. فتكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين،

---

(١) فرائد الأصول - الشيخ الأنصاري - ج ١ - الصفحة ٢٩.

وهذا البناء قد أمضاه الشارع لذلك يجب اتباعه. وقيل القاطع في وجوب متابعة المقطوع به الواقعي وجوبا مستفادا من العقل، اي مما يدركه العقل بنحو الاستقلال، بمعنى أنه لو خالف قطعه، وكان مصادفا للواقع، ليستحق العقوبة على الواقع. واي كان فان الشيخ الاعظم علل وجوب المتابعة على المكلف بقوله لانه بنفسه طريق الى الواقع. اي وجوب المتابعة وعدم الاشكال فيها لاجل ان القطع بنفسه وذاته طريقا للايصال الى الحكم الواقعي اذا كان في الاحكام او الى الموضوع كذلك اذا كان في الموضوعات.

لذا قال (قده): ولقد أحسن الشيخ العظيم الأنصاري (قده) مجلي هذه الأبحاث في تعليل وجوب متابعة القطع فانه بعد أن ذكر أنه (لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجودا) علل ذلك بقوله: (لأنه بنفسه طريق إلى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفيا).

في كلام صاحب الرسائل الشيخ الاعظم المتقدم ذكر امران:

الاول: وجوب متابعة القطع والاخذ به.

والسؤال هل هذا الوجوب هو وجوب شرعي او عقلي؟ وبتعبير ثاني: هل متابعة القطع من الاوامر التشريعية، او انه من الاوامر العقلية التي يحكم بها العقل؟ والجواب: لعل لقائل ان يقول: أنّ العقل شأنه الادراك ليس إلاّ، نعم تارة يكون هذا الادراك حصل نتيجة من مقدمات جميعها

عقلية، فيكون ادراكه مستقلا، وقد يحصل نتيجة لتدخل مقدمة شرعية تعتبر صغرى القياس وكبرى عقلية فلا يكون مستقلا في ادراكه على ما بينّا في المقصد الثاني. وأمّا الالزام والبعث التشريعي فهو من وظائف المولى المشرع في الاوامر التشريعية.

اما في الاوامر التكوينية قد يقال ان تحريك المكلف فيها نحو متعلق قطعه يكون من وراءه التكوين، فان الانسان مجبول على دفع الضرر المحتمل فضلا عن الضرر المقطوع به، فلو قطع بوجود الاسد في محيطه تحرك مسرعا الى حيث مأمنه بلا تردد، او علم بوجود الماء ببقعة سعى اليها طلبا له لاطفاء عطشه. وهذا مما لا ينبغي الاختلاف فيه. فالتحريك نحو المقطوع به قد يحصل تكوينا فيكون وجوب المتابعة فيه من الاوامر التكوينية التي هي سعي ايضا وراء المطلوب وتحصيلا له، نعم الاوامر التشريعية يكون التحريك فيها من وظائف المشرع، كما في حكم العقل بوجوب متابعة قطعه في الاحكام الشرعية فيكون فيها وجوب المتابعة مما يدركه العقل بتوسط الاوامر الشرعية، اي يعد تكليفا من الشارع بالعمل في متابعة القطع والحرمة على تقدير المخالفة له. وان كان مرده ايضا الى التكوين من جهة دفع الضرر المحتمل فضلا عن الضرر المقطوع به تجنبا لسخط المولى عزوجل.

وقريب منه القول من أنّ العقل شأنه الادراك ليس إلاّ، وأمّا الالزام والبعث التشريعي فهو من وظائف المولى. نعم، الانسان يتحرّك نحو ما يراه نفعاً له، ويحذر ممّا يراه ضرراً عليه، وليس ذلك بالزام من العقل، بل

المنشأ فيه حبّ النفس، ولا اختصاص له بالانسان، بل الحيوان أيضاً بفطرته يحبّ نفسه ويتحرّك إلى ما يراه نفعاً له، ويحذر ممّا أدرك ضرره. وبالجملة حبّ النفس وإن كان يحرّك الانسان إلى ما قطع بنفعه، إلاّ أ نّه تحريك تكويني لا بعث تشريعي [١].

والصحيح ان يقال: ان حجية القطع ووجوب متابعته من لوازم القطع التي يدركها العقل وانه يدرك قبح واستحقاق العقاب على مخالفه كما ادرك عدم صحة معاقبة العامل بقطعه ولو لم يصب الواقع، وادراك العقل ذلك لم يكن مجعولا من الشارع او مما تبانى عليه العقلاء ليكون فيه الحجية من الامور المجعولة او من القضايا المشهورة، بل من الأُمور الواقعية الأزلية، كما هو الحال في جميع الاستلزامات العقلية.

فتبين ان حجيته ذاتية ووجوب متابعته كذلك من الامور الذاتية التي يدركها العقل. وهو ايضا ظاهر بعض اعاظم عصرنا رحمهم الله.

ومن الجهات التي ذكرها الشيخ الاعظم في كلامه المتقدم جهة (طريقية القطع للواقع). وطريقيته: بمعنى انكشاف المقطوع به بالقطع.

فالسؤال هو: هل هذه الطريقية ذاتية أو جعلية ؟

والصحيح ان الطريقية من انحاء القطع والقطع ذاتي بجميع انحاءه، فلا يمكن الجعل فيه أصلاً بجميع أنحائه، لعدم امكان تصور

---

(١) مصباح الاصول السيد الخوئي مباحث القطع: ١: ١٥.

الجعل في الذات والذاتيات ـ أي ما هو جزء للماهية والذات ـ فلا معنى لجعل الانسان إنساناً، أي حيواناً ناطقاً، ولا لجعله ناطقاً أو حيواناً.

لذا قال (قده): وهذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده، فنقول لبيانه: إن هنا شيئين أو تعبيرين: (أحدهما) وجوب متابعة القطع والأخذ به. (ثانيهما) طريقية القطع للواقع. فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟ هل المراد أن وجوب متابعته أمر ذاتي له، كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين، أم أن المراد أن طريقيته ذاتية؟.

عرفت فيما تقدم ماهو المراد من قولهم كون القطع حجة بذاته، وعرفت ايضا ماهو المراد من قولهم طريقية القطع، وذكرنا في الشرح ان كل ما كان داخل في انحاء القطع فهو ذاتي، وقد بينا ذلك فيما تقدم فراجع. والآن السؤال هل يمكن ان يقاس القطع في حجيته على حجية الظن المعتبر؟، فاننا عندما نقول الظن المعتبر حجة، هل هذه الحجية فيه تقاس على الحجية في القطع؟

طبيعي انك عرفت ان منشأ الحجية في القطع هو الذات ولا تنسى مثال الزوجية والاربعة، او الانسان والانسانية، او الانسان والحيوانية الناطقة، فالحجية ذاتية كما هذه الذاتي والذاتيات بلا فرق.

الحجية والطريقية في المظنونات

وللجواب عنها لابد من تصور منشأ الحجية فيها كمقدمة لمعرفة الجواب. وقد تقدم شيء منه فيما سبق من الشرح، وعلى الجملة ان الدليل الظني كالامارة المتمثلة بخبر الثقة (اقول خبر الثقة احترازا عن الخبر المتواتر الذي يورث العلم واليقين والقطع والاطمئنان في صدوره)، فان خبر الثقة وان كان ظني بمعنى انه لايورث العلم الواقعي واليقين الحقيقي كما في الدليل القطعي ليس من جهة كذب الراوي بل الراوي من هذه الجهة ثقة والا ان كان غير صادق بتعمده الكذب فهو يضرب به عرض الجدار لانه يصنف في الظنون المنهي عنها ولم يجعل الشارع له الحجية، وانما من جهة انه خبر احاد فيكون عرضة للنسيان والغفلة، وكل ما كان كذلك فيكون فيه احتمال المطابقة وارد كما ان احتمال عدم المطابقة ايضا وارد، لكن احتمال المطابقة فيه يكون اكبر من عدمها، فالشارع تمم له الحجية واعتبره حجة على المكلف فعلى كل من قامت لديه امارة معتبرة من الشارع وجب عليه متابعة مؤداها لانها حجة وكل حجة واجب فيها المتابعة من جهة جعل الشارع لها ذلك.

وهذا يعني ان الحجية فيها مجعولة وايضا وجوب المتابعة فيها بجعل من الشارع وكذلك الطريقية التي هي الكاشفية ايضا معتبر من الشارع لانه كشف ناقص تممه الشارع بمعنى جعل له الحجية التي هي بمعنى المنجزية والمعذرية.

والخلاصة: ان الدليل الظني بجميع انحائه مجعول من الشارع،

وحجيته ووجوب متابعته وطريقيته من انحائه، فجميعها مجعولة منه.

الفرق بين الحجية الذاتية والمجعولة

اما من جهة الفرق بين الحجية الذاتية والمجعولة، فان في الاول القول بوجوبها فيه مسامحة لانها لاتنفك عن القطع، اي الوجوب يحصل لشيء تقدم سببه على حكمه، اما في القطع فان الوجوب ثابت في القطع بمجرد الوجود ويحصلان في نفس الآن، وانهما جهة واحد لا جهتان، لا ان القطع يحصل فيجب بعد ذلك متابعته، إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الإنسان.

وهذا القول مبني على التحليل الفلسفي الذهني التحليلي، اي ان الذهن يتصور هذه العملية ويحللها ويجزئها.

نعم هذا يمكن ان يحصل في المظنونات كالامارات فان بعض منه وان كان هو امارة الا انه منع من الاخذ به، فيمكن ان تنفك الحجية عن الامارة في بعض مصاديقها والامر ليس كذلك في القطع فان القاطع دائما يرى ان الواقع ما قطع به ولو اعتقادا. فلابد فيه من المتابعة له.

وهذه اللابدية العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي. لأنه داخل في الآراء المحمودة التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني.

فيصح السؤال عن وجوب متابعة ما جعله الشارع من حجة كما في الحجية المجعولة في الامارة، فلسائل ان يسال هل الحجية المجعولة

في الامارة على المكلف متابعتها او ليس عليه ذلك؟، وصح السؤال لان الحجية فيها ليست ذاتية وانما مجعولة.

اما في القطع فالامر مختلف لان حجيته ذاتية وليست بجعل من الشارع حتى يسئل على وجوب اتباعها، الا مسامحة لامكان التحليل الذهني من جهة وحملها على شاكلة الدليل الظني من جهة اخرى، لانه كما بينا مرارا ان الدليل الظني فيه جهتين لا جهة واحدة كالقطع.

احداهما: طريقية الدليل الظني الى الواقع، فعندما يجعل الشارع له حجيته، معناه تمم طريقيته واعتبرها بعد نقص لاحتمال الخلاف فيه، فياتي الشارع ويرفع النقص الذي هو احتمال مخالفته للواقع.

ومعنى ذلك ان الشارع بجعله الحجية بجعل العلمية لخبر الثقة دون المنجّزيّة كما اختاره الآخوند مع ان تفسيرها بالمنجزية لعله أقرب إلى الصواب، فان المولى حينما يجعل شيئاً معيّناً حجّة فلا يقصد من ذلك الا جعله موجباً لاستحقاق العقوبة على تقدير المخالفة، فما هي النكتة العلمية في ذلك؟

والجواب: هو ان النكتة تكمن في ان الامارة لا تفيد الاّ الظن فكيف يجعلها المولى منجّزة وموجبة لاستحقاق العقوبة والحال ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفض ذلك، وان الامارة ما دامت لا تفيد العلم فلا يمكن ان يجعلها المولى موجبة لاستحقاق العقوبة، فلابد أوّلاً من جعل الامارة علماً لتصير مخالفتها بعد ذلك موجبة لاستحقاق العقوبة، فانه مع العلم تصح العقوبة سواء كان العلم علماً حقيقياً أم كان ظناً رُفع إلى

درجة العلم.

والاخرى: يصبح الدليل الذي جعل الشارع الحجية له واجب الاتباع كالقطع في ترتب الاحكام الشرعية التكليفية كالوجوب والحرمة او الوضعية كالطهارة والنجاسة، مالم ينكشف الخلاف الواقعي ان لم يكن مصيبا واقعا.

وهذا هو معنى المجعول الشرعي وهو لزوم الاخذ بمؤدى الامارة مالم يثبت الواقع فان اصاب الواقع فهو منجز من اول الامر، والا، اي اذا انكشف الواقع وكان بخلاف مؤدى الامارة التي سلكه المكلف فهو معذور فيما ادت اليه الامارة، ويستانف بعد ذلك بحسب ما انكشف اليه الواقع، لانه قطع وما كان كذلك فحجيته ذاتية، والعقل يوجب متابعته .

وهذا هو السر في تعليل الأنصاري رحمه الله لوجوب متابعته بكونه طريقا بذاته ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقته الذاتية.

لذا قال (قده): وانما صح أن يسأل هذا السؤال، فمن أجل قياسه على الظن حينما نقول: أنه حجة، فأن فيه جهتين:

١ـ (جهة طريقيته للواقع): فحينما نقول: أن حجيته مجعولة، نقصد أن طريقيته مجعولة، لأنها ليست ذاتية له، لوجود احتمال الخلاف. فالشارع يجعله طريقا إلى الواقع بالغاء احتمال الخلاف، كأنه لم يكن فتتم بذلك طريقيته الناقصة

ليكون كالقطع في الأيصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول للشارع.

٢ـ (جهة وجوب متابعته): فحينما نقول: أنه حجة، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والأخذ به أمرا مولويا، فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع ومنجز له. فيكون المجعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى حجية الظن. وإذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغي أن يكون له أيضا هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلا: إن حجيته ذاتية أما من جهة كونه طريقا بذاته وأما من جهة وجوب متابعته لذاته. ولكن ـ في الحقيقة ـ أن التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضيق العبارة عن المقصود، إذ يقاس على الظن، والسر في ذلك واضح، لأنه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلا عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الإنسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به. وهذه اللابدية لابدية عقلية منشأها أن القطع بنفسه طريق إلى الواقع، وعليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون القطع بنفسه

طريقا إلى الواقع، وأن نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة. وهذا هو السر في تعليل الأنصاري رحمه الله لوجوب متابعته بكونه طريقا بذاته ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقته الذاتية. ويظهر لنا - حينئذ - أنه لا معنى لان يقال في تعليل حجيته الذاتية: أن وجوب متابعته أمر ذاتي له.

معنى كون القطع طريقا ذاتيا

ذكرنا فيما مر من الشرح ان الحجيّة الذاتيّة هي الحجيّة الثابتة للدليل دون جعل شرعي، بمعنى انّ ذات الدليل بنفسه يقتضي ثبوت الحجيّة له، وذلك في مقابل الدليل الذي تكون دليليته وكاشفيّته منوطة بالجعل الشرعي، وليس ثمّة دليل ادعي ثبوت الحجيّة الذاتيّة له سوى الدليل القطعي.

وتحرير المراد من حجيّة القطع هو السبيل للتعرّف على انّ الحجيّة الثابتة له هل هي ذاتيّة أو غير ذاتيّة، فنقول :

انّ حجيّة القطع تارة يراد منها الحجيّة المنطقيّة، واخرى يراد منها المنجّزيّة والمعذرية، ونقصد بالحجيّة المنطقية الوسطية في الإثبات، أي الطريقيّة والكاشفيّة للواقع بواسطة مقدمات منطقية يقينية يتالف منها القياس المنطقي نحصل بواسطتها على نتيجة يقينية تكشف لنا الواقع كشفا يقينيا، واذا كان المراد من حجيّة القطع هي

الحجيّة المنطقيّة فالحجيّة الثابتة له ذاتيّة بلا ريب، وذلك لأن المراد من القطع هو الانكشاف التام والإراءة التامّة، فالقطع هو عين الكشف والإراءة والطريقيّة، وليس شيئا ثبت له الكشف والطريقيّة. وإذا كان كذلك فالطريقيّة ـ والتي هي الحجّة المنطقيّة ـ ذاتيّة للقطع، وثبوت الذاتي لذاته لا يفتقر للجعل لا بنحو الجعل التأليفي بل ولا بنحو الجعل البسيط، وذلك لأنّ الجعل التأليفي يلازم المباينة بين المجعول والمجعول له، وهو خلف الفرض، إذ قلنا انّ الطريقيّة هي عين القطع وثبوت الشيء لنفسه ضروري، فكما انّ ثبوت الإنسانيّة للإنسان ضروري وقضيّة بشرط المحمول فكذلك ثبوت الطريقيّة للقطع.

وأمّا عدم تعقّل الجعل البسيط للطريقيّة والحجيّة المنطقيّة فلأنّه تحصيل للحاصل بعد وجود القطع، نعم يكون الجعل البسيط للطريقيّة والحجيّة متعقلا إذا كان بنحو إيجاد القطع، فإيجاد القطع هو عينه ايجاد الطريقيّة، وذلك في مقابل رفع الطريقيّة واعدامها بواسطة اعدام القطع. هذا اذا قلنا بان القطع هو عين الانكشاف والاراءة التامة للواقع.

وأمّا لو تنزلنا وقلنا مع من يقول بأنّ القطع من الحالات النفسانيّة القائمة بالنفس فإنّ لا بدّ من التسليم بأنّ الطريقيّة لازم ذاتي للقطع بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص والذي يكون معه تصوّر الموضوع كافيا في تصوّر الحكم.

فالذاتية على هذا الاعتبار تكون بمعنى الذاتية في باب البرهان

وليس في باب الايساغوجي كما هو الحال كما هو مقتضى المبنى الاول.

وحينئذ لا تكون الطريقيّة مفتقرة للجعل أيضا، فمحض وجود القطع كافيا لحمل الطريقيّة عليه، ولذلك يكون جعل الحجيّة والطريقيّة للقطع تحصيلا للحاصل. وبهذا اتّضح ثبوت دعوى ذاتيّة الحجيّة للقطع بناء على انّ المراد من الحجيّة هي الحجيّة المنطقيّة والتي هي الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات، سواء قلنا بأن الطريقيّة هي عين القطع أو انّها لازم ذاتي له. أمّا لو كان المراد من حجيّة القطع هو المنجّزيّة والمعذريّة فهل انّ الحجيّة حينئذ ذاتيّة للقطع أو لا ؟، وقع الخلاف بين الأعلام في ذلك وذكرت لذلك ثلاثة اتّجاهات . وما يهمنا فيها ثالثها ومحصله: هو ان انّ الحجيّة الثابتة للقطع من اللوازم الذاتيّة له، وذلك بمقتضى ما يدركه العقل من التلازم بين القطع وبين المنجزيّة والمعذريّة. فهذا الاتجاه يبتني على انّه ليس للعقل سوى دور الإدراك للتلازم الذاتي بين القطع والحجيّة، فالعقل بناء على هذه النظريّة يدرك انّ العمل بمؤدّى القطع حسن وانّ المؤاخذة على ترك العمل بمقتضى القطع حسن، كما انّه يدرك قبح التخلّف عمّا يقتضيه القطع وقبح المؤاخذة على العمل بمؤدى القطع حتى مع اتفاق منافاة القطع للواقع.

وحتى يتجلّى المراد من هذا الاتّجاه لابدّ من بيان معنى اللازم الذاتي، هو المحمول الخارج عن الذات اللازم لها، وذلك مثل الزوجيّة بالنسبة للأربعة، فإنّ الزوجيّة ليست هي عين الأربعة كما انّها ليست جزء

مقوما لها إلاّ انّها لازمة للاربعة بحيث يستحيل تخلّفها عن الأربعة. فالزوجيّة محمول خارج عن ذات الأربعة لازمة لها، وهذه الملازمة ناشئة عن مقام الذات للأربعة، فهي بمقتضى ذاتها تستلزم حمل الزوجيّة عليها، وليس للعقل سوى دور الإدراك للملازمة. وهكذا الكلام في القطع فإنّ الحجيّة نابعة عن مقام ذاته وان كانت مباينة لذات القطع، فهي محمول خارج عن ذات القطع لازمة له، ودور العقل متمحض في إدراك هذا التلازم، فليس هو واسطة في الثبوت كما هو مقتضى الإتجاه الثاني بل هو واسطة في الإثبات. هذا هو حاصل الاتّجاه الثالث في نحو ثبوت الحجيّة للقطع.

اقول: ان الذي يدركه العقل هو ان لزوم المتابعة للقطع اذا كان المقطوع به من الاوامر المولوية فمتابعتها والجري بوفقها امر حسن، ومخالفته مما يحسن عقلا المؤاخذة عليه، واما اذا كان المقطوع به ليس من الاوامر الصادرة عن المولى فهل يدرك العقل ذلك الحسن والوجوب في متابعتها كذلك؟. بتعبير آخر، ان العقل يدرك ان مخالفة اوامر المولى الحقيقي الذي له رسم حق الطاعة المقطوع بها ظلم، يستحق عقلا المؤاخذة على تلك المخالفة والعقاب على عدم المتابعة لذلك المقطوع به والصادر من المولى الذي له حق الطاعة، وهذا مما لا يختلف فيه ذو حجى، اما اذا كان المقطوع به صادر ممن ليس له حق الطاعة فهل العقل يدرك قبح المخالفة للمقطوع به؟

من الطبيعي ان العقل يدرك ذلك الحق في المتابعة للاوامر

المقطوع بها اذا كانت ممن له حق الطاعة في الجري وفق ما امر كما امر وعلم بذاك الامر، اما اذا كانت الاوامر ممن ليس له ذلك الحق فهو لا يدرك ولا يرى لزوم المتابعة لها وان كان قد قطع بها، ففي هذه الحالة يمكن ان يقال انه قد حصل التفكيك لا اقل في هذا المورد بين القطع وبين لزوم متابعته، وان لزم منه انكشاف الواقع.

فيتحصل، ان ما يحكم به العقل بمعنى الادراك ليس لاجل القطع بما هو قطع، بل بما هو قطع بالاوامر الصادرة ممن له حق الطاعة بلزوم الاخذ باوامره، هذا في لزوم المتابعة فتامل.

اما من ناحية الانكشاف فلا علاقة للمتابعة برسم اللزوم او عدمها، فان كل قطع هو كاشف عما تعلق به، اعم من ان يكون العقل يدرك لزوم المتابعة في المقطوع كما لو كان صادرا عمن له ذلك الحق، او لا يدرك العقل ولا يحكم بذلك اللزوم، فالقطع كاشف ذاتي عن الواقع بل هو عين الكشف وليس بشيء جديد آخر يختلف عنه. نعم بالتحليل الذهني الدقي قد يتبين منه التعدد في الجهات.

اما بالنظر العرفي فهو جهة واحدة وليس هو شيء ثبت له الكشف والاراءة بل هو عين الكشف والاراءة. والمتحصل، ان القطع بذاته حجة وبذاته طريق للواقع ليس لاحد يمكن سلبها عنه، لان القاطع دائما يرى في نظره انه يرى الواقع الذي انكشف له والذي ادى اليه قطعه، سواء كان واقعا او اعتقادا او هما معا.

الا اذا تبدل قطعه السابق بقطع آخر فيدخل الشك في الاول

فيخرجه عن كونه قطعا، نعم يمكن التشكيك في المقدمات التي ادت الى ذلك القطع. وهذا شيء آخر لم يقم البحث في ههنا عليه، وله محل آخر.

لذا قال (قده): وإذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا، وهو كل البحث عن حجية القطع وما وراءه من الكلام فكله فضول، وعليه فنقول: تقدم أن القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأنه حقيقة نورية محظة لا غطش فيها ولا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف لا أنه شيء له الانكشاف.

اقول: وصف القطع بالنور فيه مسامحة كبيرة حيث ان طبيعة النور تختلف عن القطع من جهة ان النور ذات طبيعة تشكيكية، وهذا بخلافه في القطع، لانه لا يناله التشكيك بمعنى الشدة والضعف، لانه قطع وعلم وحقيقة والحقيقة دائما هي ثابتة ولا يوجد حقيقة او قطع بنسبة اشد او اضعف من اخرى على شاكلة النور الذي يتراوح بين نور الشمس والمصباح.

وما قيل في حق اليقين وعلم اليقين وعين اليقين، هذه طرق للواقع وكل منها حقيقة تامة في نفسها والاخذ باحدها اخذ بما هو علم وبما هو قطع وجزم، لا ان حق اليقن اضعف مرتبة من عين اليقين بل هي طرق يعرف بها الواقع باي آلة من آلات الحواس للانسان . ثم ان النور من مقولة المعنى، والقطع الذي هو العلم فهو من مقولة الكيف النفساني،

كون الصورة المعلومة بالذات في النفس، وهو الإضافة الاشراقية بين النفس والمعلوم بالذات، وله إضافة بالعرض إلى المعلوم بالعرض الذي هو المتعلق المتحقق في الخارج.

والاولى ان يقال تبعا لاساطين هذا العلم: بأن العلم له قيام بالنفس وإضافة إلى المعلوم بالذات وإضافة إلى المعلوم بالعرض، بل هذه الإضافة على التحقيق هي علم النفس، وهو أمر بسيط، لكن للعقل أن يحلله إلى أصل الكشف وتمامية الكشف، فعليه يكون للقطع جهات ثلاث:

الاولى: جهة القيام بالنفس مع قطع النظر عن الكشف، كسائر أوصافها مثل القدرة والإرادة والحياة.

الثانية: جهة أصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الأمارات.

الثالثة: جهة كمال الكشف وتمامية الاراءة المختص به المميز له عن الأمارات.

ولا يخفى أن تلك الجهات ليست جهات حقيقية حتى يكون العلم مركبا منها، بل هو أمر بسيط في الخارج، وإنما هي جهات يعتبرها العقل ويحلله إليها بالمقايسات، كالأجناس والفصول للبسائط الخارجية[1]. وكاعتبار كون الوجود الكامل الشديد ممتازا عن الناقص الضعيف بجهة التمامية، مع أن الوجود بسيط، لا شديده مركب من أصل الوجود والشدة،

---

(١) أنوار الهداية - السيد الخميني - ج ١ - الصفحة: ٩٢- ٩٣.

ولا ضعيفه منه ومن الضعف، كما هو المقرر في محله[١].فوصف العلم والقطع بالنور والجهل الى الظلام، والى موت العالم حياة وحياة الجاهل موت وما كان من قبيل ذلك كلها محمولات مجازية لضيق الخناق، والا فحقيقة النور تختلف عن حقيقة العلم اختلافا ظاهرا للعيان، فتأمل.

الذات والذاتي واستحالة جعلها بالجعل التاليفي

الذاتي ينقسم الى قسمين:

اولا: الذاتي في باب البرهان

ويراد منه عادة المحمول الخارج عن ذات الموضوع اللازم له، ويكون هذا اللزوم ناشئا عن مقام الذات للموضوع، وليس ثمّة أمر خارج عن الذات هو الذي اقتضى ثبوت المحمول للموضوع.

ومثال ذلك الزوجيّة بالنسبة للأربعة فإنّها من الذاتي في باب البرهان، وذلك لأنّها تحمل على الأربعة رغم انّها خارجة عن ذات الأربعة، إذ ليست الزوجيّة جنسا للأربعة ولا هي فصل لها إلاّ انّها لازمة لذات الأربعة وهذا اللزوم تقتضيه ذات الأربعة نفسها. وقد يطلق الذاتي في باب البرهان على مطلق العرض الذاتي.

---

(١) راجع شرح المنظومة: ٢٢ - ٢٣.

ثانيا: الذاتي في باب الكليّات

والمقصود منه الجزء المقوم للماهيّة، كالناطقيّة المقوّمة للإنسان باعتبارها فصله، والحيوانية المقوّمة للإنسان باعتبارها جنسه. وقد يطلق الذاتي على مطلق المقوم للذات بقطع النظر عن كونه تمام المقوم أو جزء المقوم، وبهذا يكون كلّ محمول يمثّل جزء المقوّم أو تمام المقوّم فإنّ هذا المحمول يعبّر عنه بالذاتي في باب الكليّات. وبتعبير آخر: الذاتي في باب الكليّات هو ما يكون وجود الموضوع بوجوده وانعدامه يعني انعدام الموضوع.

قاعدة الذاتي لا يعلّل

المراد من الذاتي في هذه القاعدة هو الذاتي في باب البرهان إلاّ انّه لا يختصّ بالمحمول الخارج عن الذات اللازم لها بل يشمل مطلق ما لا يمكن تخلّفه عن الذات، أي سواء كان جزء الذات المقوّم لها وهو الذاتي في باب الكليّات، أو كان المحمول خارج عن الذات لازم لها بنحو يكون هذا اللزوم ناشئا عن مقام الذات، فإنّ الذاتي في باب البرهان قد يطلق على الأعمّ.

وأمّا المقصود من قولهم «لا يعلّل» فمعناه انّ وجوده لا يفتقر الى علّة، وذلك لأنّ منشأ الافتقار الى العلّة هو الإمكان، ومن هنا لا يكون الواجب محتاجا الى علّة في وجوده، ولا يكون ممتنع الوجود محتاجا الى علة في امتناعه، وذلك لأنّ الوجوب والامتناع معناه الضرورة وهي

مستغنية عن العلة، فثبوت الوجود للواجب لا يعلّل كما انّ العدم لممتنع الوجود لا يعلل. وهكذا الكلام في ثبوت الناطقيّة للإنسان فإنّه لا يعلّل، وذلك لاستغناء ثبوت الناطقيّة للإنسان عن الجعل، فثبوتها للإنسان واجب، وهو مناط الاستغناء عن العلّة، فلا يقال لم كان الانسان ناطقا.

لذا قال (قده): وقد عرفتم في مباحث ألفلسفة أن الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل التأليفي، لان جعل شيء لشيء انما يصح أن يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول والمجعول له. وواضح أنه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته أي بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته. وهذا معنى قولهم المشهور: (الذاتي لا يعلل).

توضيح مصطلح (الجعل التكويني والجعل التشريعي)

انّ الجعل إمّا بسيط وهو جعل الشيء، أو مركب وهو جعل الشيء شيئاً ومفاد الأوّل مفاد كان التامة، ومفاد الثاني مفاد كان الناقصة، ويسمّى جعلاً تأليفياً أيضاً. ثمّ الجعل التأليفي ينقسم إلى جعل تأليفي حقيقي كجعل الجسم أبيض، وجعل تأليفي مجازي كجعل الأربعة زوجاً. ثمّ إنّ ذاتي الشيء أو لازمه غنيان عن الجعل التركيبي الحقيقي، وذلك لأنّ مناط الجعل الحقيقي هو الحاجة وعدم إغناء جعل الموضوع عن جعل المحمول كما هو الحال في جعل الجسم فانّ إيجاده لا يغني عن إيجاد البياض، إذ ليس الجسم بما هو هو واجداً للبياض فيحتاج البياض

إلى جعل أمر، بخلاف الأربعة بالنسبة إلى الزوجية فانّ جعلها تُغني عن تعلّق جعل مستقل بها، فجعلها جعل بالنسبة إلى لازمها، وإذا كان هكذا حال اللازم، فكيف بالذاتي كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان. والجعل مصطلح من المصطلحات القرآنية التي اشترك معناها بين الجعل التكويني البسيط وبين الجعل التشريعي المركب، وبحسب السياق يتعين اي المعاني يراد منه عند اطلاقه، فقد قال الله تعالى {جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ}(١). فالجعل هنا إما خلقي تكويني وهو التصيير، وإما أمري تكليفي وهو التشريع، والمعنى على الوجه الأول في الجعل: أن الله تعالى جعل الكعبة التي هي البيت الحرام قياما للناس الذين يقيمون بجوارها والذين يحجونها، أي سببا لقيام مصالحهم ومنافعهم بإيداع تعظيمها في القلوب، وجذب الأفئدة إليها، وصرف الناس عن الاعتداء فيها وعلى مجاوريها وحجابها، وتسخيرهم لجلب الأرزاق إليها، فهذا هو الجعل الخلقي التكويني. ويؤيده دعاء إبراهيم صلى الله على نبينا محمد وآله وعليه وآله وسلم الذي حكاه الله تعالى عنه بقوله: {رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ}(٢).

---

(١) المائدة: ٩٧.

(٢) ابراهيم: ٣٧.

وفي معناه قوله تعالى: {وَقَالُوا إِنْ نَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ}[1].

وقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ۚ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ}[2].

والمعنى على الوجه الثاني: أنه جعلها قياما للناس في أمر دينهم المهذب لأخلاقهم المزكي لأنفسهم، بما فرض عليهم من الحج الذي هو من أعظم أركان الدين لأنه عبادة روحية بدنية مالية اجتماعية وما شرع في مناسك الحج من الصدقات والذبائح التي تطهر فاعلها من رذيلة البخل وتحببه إلى الفقراء وتحبب إليه الفقراء والمساكين، ويتسع بها رزق أهل الحرم، وهذا هو الجعل الأمري التشريعي .

والمختار أن جعل الله تعالى هذه الأشياء قياما للناس هو جعل تكويني تشريعي معا، وهو عام شامل لما تقوم به وتتحقق مصالح دينهم ودنياهم، وشامل لزمن الجاهلية وعهد الإسلام، لكن له في كل من العهدين صورة خاصة به ففي عهد الجاهلية كان التكويني أظهر والتشريعي أخفى، لأنهم على إضاعتهم لشريعة إبراهيم وإسماعيل صلى الله عليهما وسلم إلا قليلا من مناسك الحج مزجوها بالوثنية والخرافات

---

(١) القصص: ٥٧.

(٢) العنكبوت: ٦٧.

الوضعية، وكانت آيات الله تعالى التكوينية ظاهرة فيهم كما تقدم بيانه آنفا، وسبق ما في معناه في سورة آل عمران، وأما في عهد الإسلام فالتشريعي أظهر.

لذا قال (قده): وإنما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط أي خلقه وإيجاده. وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقية للقطع جعلا تأليفيا (الجعل التاليفي انّه ما كان بمفاد كان الناقصة والذي هو جعل شيء لشيء أو جعل شيء شيئا)، **بأي نحو فرض للجعل سواء كان جعلا تكوينيا** .(الجعل التكويني هو الايجاد والانوجاد الطبيعي والمعنى انه لا معنى لايجاد الطريقية للقطع بمعزل عن ايجاد نفس القطع).

وهناك كلمة لابن سينا يقول: (ما جعل الله عز وجل المشمش مشمشا بل أوجدها) . اي ان الله تعالى لم يجعل المشمشية للمشمشة وانما اوجد المشمشة فوجدت المشمشية بنفس وجود المشمشة لا بوجود ثاني، وهذا ما يسمى بالجعل البسيط، أما الجعل المركب أو الجعل التأليفي فإنه يكون بعد تحصل الشيء بذاته وذاتياته، ويحصل ذلك بإنضياف الأعراض أو الخواص العرضية التي لا دخل لها في أصل تكون الشيء، وهذا هو معنى ما اشتهر من القول أنّ الله (سبحانه وتعالى) ما جعل المشمشة مشمشة بل أوجدها، فيمكن للمولى القادر إيجاد القطع الذي هو الانكشاف للعبد، بل يمكن للمولى العرفي أيضاً إيجاد

القطع بايجاد المعدّات والمقدّمات.

فوجود القطع هو وجود الطريقية بل القطع هو بنفسه وذاته طريقا للواقعا وكاشفا عنه لا انهما وجودان مختلفان، فانها تثبت باثباته وتنفى بنفيه وهذا لا يقتضي الاثنينية وانما هي الوحدة الابدية واللابدية بينهما ايجادا ونفيا، بمعنى متى ما وجد القطع وجدت الطريقية له ومتى ما انتفى وتبدل اضمحلت الطريقية للواقع بذهابه وتبدلت بتبدله .

لذا قال (قده): **أم جعلا تشريعيا** (الجعل التشريعي هو الجعل المتمم للطريقية كما في جعل الحجية للامارة فيتم بهذا الجعل ما نقص من الطريقية في كشف الواقع واعتباره تام بعد النقص وحجة بعد عدمها)، **فان ذلك** (اي جعل الطريقية للقطع) **مساوق** (المساوقة اصطلاح فلسفي يعني اعلى رتبة من المساواة). **لجعل القطع لنفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق**. والمعنى جعل الطريق بعد وجوده والطريقية بعد وجودها انما هو تحصيل للحاصل وهو مستحيل عقلا. **وعلى تقدير التنزل عن هذا** (اي لو تنزلنا عن الوحدة بين القطع والطريقية وقلنا بان القطع شيء جعل له الطريقية تكوينا او شرعا)**وقلنا مع من قال: أن القطع شيء له الطريقية والكاشفية عن الواقع، كما وقع في تعبيرات**

بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ (الاعظم الانصاري) - فعلى الأقل (اي على اقل تقدير) تكون الطريقية من لوازم ذاته (القطع) التي لا تنفك عنه، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة (اي كملازمة الزوجية للاربعة مثلا، فالزوجية وان كانت من الاعراض الغريبة عن الاربعة الا انها ملازمة لها في الثبوت والنفي). ولوازم الذات كالذات يستحيل أيضا جعلها بالجعل التأليفي على ما هو الحق، وإنما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلا بسيطا (اي في اصل وجود الذات الواحدة) لا بجعل آخر وراء جعل الذات. وقد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة. وإذا استحال جعل الطريقية للقطع استحال نفيها عنه، لأنه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفي الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التأليفي. بل نحن انما نعرف استحالة جعل الذات والذاتي ولوازم الذات بالجعل التأليفي لاننا نعرف أولا امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه. على أن نفي الطريقية عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع وفي نظره، فانه - مثلا - حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانيا بأن هذا القطع ليس طريقا موصلا إلى الواقع، فان معنى هذا أن يقطع ثانيا بأن ما قطع

بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله. وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجد انه يستحيل أن يقع منه حتى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الأول ولا يصح هذا إلا إذا تبدل قطعه وزال. وهذا شيء آخر غير ما نحن في صدده. والحاصل أن اجتماع القطعين بالنفي والإثبات محال كاجتماع النفي والإثبات بل يستحيل في حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقا إلى الواقع. فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ (الانسلاخ هو التغير والتبدل والخروج عن حقيقة الشيء) القطع عنده (اي في نظر القاطع)، وانقلابه إلى الظن. فما فرض أنه قطع لا يكون قطعا، وهو خلف محال(اي خلف ما فرض انه قطع). وهذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال غير المعين في نوع خاص ولا في زمن من الأزمنة كان على خطأ (لاننا نعلم مبدئيا انه ليس كل ما يقطع به المكلف هو الواقع فانه كثيرا من القطوع منشأها الجهل المركب اي القاطع فيها لا يعلم انه لا يعلم وبعض القطوع تكون مقدماتها ليست يقينية والقاطع لا يعلم بذلك او سببها العوامل النفسية او من قبيل قطع القطاع ككثير الشك، كل ذلك يمكن لكن مع ذلك هذه النسبة لا تمنع من ان يرى القاطع خاصة دائما ان قطعه مصيب للواقع، والا خرج عن كونه قاطع)، فانه

بالنسبة إلى كل قطع فعلي بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطأه، وإلا لو اتفق له ذلك لانسل عن كونه قطعا جازما. نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة ومعينة في وقت واحد فانه لا بد أن تتسل كلها عن كونها اعتقادا جازما، فان بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان.

الخلاصة: ان القطع اذا حصل عند المكلف العاقل لا يعدو كونه ذاتيا في ذاته وذاتياته، وفي جميع انحائه ولوازمه الذاتية. فحجيته ذاتية ولا يعقل جعلها كما ان طريقيته في كشف الواقع تامة ولا يعقل جعلها لان حجيته وطريقيته من ذاتياته الذاتية، وهما يعنيان القطع وليس القطع شيء ثبتت له الحجية او الكاشفية والطريقية بل هو هما بلا فرق بينهما انما العقل لاجل ادراك سير العملية العلمية يبدأ بالتحليل الذهني للشيء الواحد، كما في تحليله الذهني للانسان يقوم بتفكيكه اليه والى الحيوانية الناطقية مع انهما في الواقع شيء واحد لا يعقل تفكيكه الا في صقع الذهن لاجل الادراك والتمييز. والكلام هو الكلام في القطع لامكان تحليله الى حجية وطريقية في الكاشفية، اما في الواقع لا فرق بينها.

وحتى على القول الآخر في ان الطريقية لازم تكويني للقطع وليس من ذاتياته وانما شيء ثبتت له الطريقية ايضا الامر لا يختلف في عدم

انفكاك ذلك اللازم الغريب عن ملزومه الذي هو القطع كاستحالة انفكاك الزوجية عن الاربعة. فالذي يتحصل مما ذكرنا عدة نقاط :

اولا: لو حصل القطع عند المكلف باي طريق كان سواء بمقدمات جميعها عقلية، او بعضها شرعي او غير ذلك، يستحيل عقلا جعل الطريقية له، باي نوع من انواع الجعل. وما كان كذلك ايضا يستحيل سلب الحجية عنه، وذلك ثابت بالوجدان العرفي والعقلائي. فلا يعقل التصرف باسبابه مطلقا.

ثانيا: لا يعقل التمييز بين قطع وأخر من جهة اعتبار قطع فئة من القاطعين دون فئة اخرى، بان يخرج قطع القطاع الذي يحصل عنده القطع من ادنى سبب واعتباره ككثير الشك، فان كثير القطع لا يرى انه مشمول بادلة الترخيص لانه لا يرى نفسه الا قاطعا فكيف يعتبر نفسه مشمولا بادلة الترخيص وما هو الا خلف لما فرض من انه قاطع وهذا يستحيل، وكذلك لا يعقل التمييز بين القطوع الحاصلة في زمن عن زمن آخر، وكذلك في القطوع الحاصلة في مكان عن مكانآخر فكلها سواء في ذلك، ولا يعقل اعتبار فئة معينة دون اخرى.

ثالث: اذا قطع المكلف في حكم او موضوع يجري عليه احكام القطع بلا فرق بين القطوع ولا يعقل اعتبار بعضها وعدم اعتبار البعض الآخر. فان القطع في كل ذلك طريقيته ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفيا وإثباتا. نعم يمكن التدخل في التنبيه من جهة اعتبار المقدمات التي لاجلها حصل القطع

او عدم اعتبارها، بان يقول الشارع ان القطع الذي يحصل من المنامات مثلا ليس بقطع، وما الى ذلك.

لذا قال (قده): والخلاصة: أن القطع يستحيل جعل الطريقية له تكوينا وتشريعا، ويستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له. وعليه. فلا يعقل التصرف بأسبابه، كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سَببه من مقدمات عقلية، وقد أشرنا إلى ذلك في المجلد الأول (ص ١٩٦). وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياسا على كثير الشك الذي حكم شرعا بعدم الاعتبار بشكه في ترتب أحكام الشك. وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة ولا من جهة متعلقه بأن يفرق في اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر، وبين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر. فان القطع في كل ذلك طريقيته ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفيا واثباتا. وإنما الذي يصح ويمكن أن يقع في الباب هو ألفات نظر الخاطئ في قطعه إلى الخلل في مقدمات قطعه، فإذا تنبه إلى الخلل في سبب قطعه فلا

محالة أن قطعه سيتبدل إما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف ولا ضير في ذلك، وهذا واضح.

الثامن- موطن حجية الأمارات

الأمارة مجعولة حجة مطلقة

لو قدر لمكلف ان يكون في عصر الظهور للمعصوم عليه السلام سواء كان فيما مضى قبل عصر الغيبة او في المستقبل ايام ظهوره عجل الله تعالى فرجه الشريف، والسؤال هو: هل الاخذ بالامارة التي هي من الادلة الظنية كما تقدم ممكن او لا لا تصل النوبة الى العمل بالامارة الظنية، لعدم انسداد باب العلم على مافرض ان المكلف يعيش عصر الظهور المبارك للمعصومين عليهم السلام؟ ومن الواضح ان سيرة المعصومين عليهم السلام كانت قائمة على الامر بالاخذ بمثل خبر الثقة، فعليه يكون موطن حجية الأمارات وموردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه على الفرض المتقدم ومنه يتضح حال المكلف وفرضه في فرض انسداد بابه في الاخذ بالامارة . وبهذا يتبين معنى القول الامارة حجة مطلقة، اي هي مجعولة في نفسها حجة بقطع النظر عمن قامت عنده الامارة كان ممن يمكنه تحصيل العلم بالشيء الذي قامت عليه الامارة او لم يكن متمكنا من ذلك، وسواء كان في فترة عصر الظهور من الزمن او الغيبة، فحجية الامارة عند جعلها من الشارع كخبر الثقة تكون مطلقة من هذه الجهة. فلو قدر للمكلف ان

يصل الى الواقع تبقى الامارة قائمة في حجيتها رغم امكان المكلف بالرجوع الى المشرع والاخذ عنه مباشرة، نعم على فرض خلافها للواقع لا يجوز العمل بها.

فاتضح انها حجيتها مطلقة، حتى في زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأسا فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل اليقين، فانه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة، يجوز للمكلف أن يرجع إليه، ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم عليه السلام.

اقول: من هنا نكتشف ايضا مدى سخافة القول في ان علم الأصول في الفقه السنّي كعلم يبحث عن الحكم المجهول أسبق منه في الفقه الشيعي، لأن المذاهب السنيّة افترضت انتهاء عصر النصّ برحيل الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) إلى الرفيق الأعلى.

بل الصحيح الذي يعتمد عليه هو ان الاصول العملية وحجيتها والامارات وحجيتها انما هي بيد الشارع من الاول وهي لا تختص بعصر احدهم عليهم السلام بل الكثير منها مالم يكون جميعها انما هي طرق جعلت لها الحجية من الشارع المقدس، وكان اهل البيت عليهم السلام يوصون شيعتهم وخواصهم وعموم المسلمين ممن يطلب منهم السؤال والنصيحة بالعمل بمؤداها، فتامل.

ولقائل ان يقول: كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع إلى الأمارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالأحكام، إذ قد يوجب سلوكها تفويت مصلحة الواقع عند خطأها، وهو ايضا تفويتا لاغرض الشارع ولا يحسن

من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله. بل ذلك قبيح على الحكيم يستحيل في حقه. ولتصحيح حجية الجعل والاجابة على هذا السؤال ذهبوا الى عدة اقوال وطرق سياتي بيانها في مبحث الانسداد الآتي، ان شاء الله تعالى فانتظر.

لذا قال(قده): ثامنا ـ موطن حجية الأمارات: قد أشرنا في مبحث الإجزاء إلى أن جعل الطرق والامارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم، وأحلنا بيانه إلى محله، وهذا هو محله، فنقول: إن غرضنا من ذلك القول هو أننا إذ نقول: أن أمارة حجة كخبر الواحد ـ مثلا ـ فإنما نعني أن تلك الأمارة مجعولة حجة مطلقة، أي أنها في نفسها حجة مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الأمارة متمكنا من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهي حجة يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقا حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأمارة، أي كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحا. فمثلا، إذا قلنا بحجية خبر الواحد فانا نقول أنه حجة حتى في زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأسا فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل اليقين، فانه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة، يجوز للمكلف أن يرجع إليه، ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم. وعلى هذا، فلا يكون موطن

حجية الأمارات في خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعم من ذلك. فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه. نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلا لا يبقى موضع للرجوع إلى الأمارة بل لا معنى لحجيتها حينئذ، لا سيما مع مخالفة للعلم، لان معنى ذلك انكشاف خطأها. ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الأصوليين وبحثهم، إذ للسائل - كما سيأتي - أن يسأل: كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع إلى الأمارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالأحكام، إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها، ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله. بل ذلك قبيح يستحيل في حقه. ولأجل هذا السؤال المحرج سلك الأصوليون عدة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الأمارات.

وسيأتي بيان هذه الطرق والصحيح منها في البحث. وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا: من أن موطن حجية الأمارات وموردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه. ومن هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما

صنع صاحب المعالم، فانه لما كان المقصود إثبات حجية خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد. على أن دليل الانسداد أنما يثبت فيه حجية مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتي بيانه، فلا يثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص. نعم، استدل بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير ولا يبعد صحة ذلك، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له. ولا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنة في هذه الأخبار التي بأيدينا وحينئذ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الأخبار وهذا ما نعنيه بخبر الواحد. وألفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: أن الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، والمفروض أنه ليس لدينا الا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم، وبعضها حجة قطعا وموصل إلى الواقع.

التاسع - الظن الخاص والظن المطلق

ذكرنا في ما تقدم ان الظن لغة واصطلاحا هو عبارة عن الطرف الراجح من طرفي الترديد في الذهن، وقد يطلق اصطلاحا على الاسباب الذى تورث الظن بحسب الغالب، وتقدم ايضا في طيات البحث ان لمطلق الظن عند الاصوليين تقسيمات: كتقسيمه إلى الظن الشخصي والظن النوعى.

وقلنا في الظن الشخصي هو: الظن اللغوى وهى صفة نفسانية تنقدح في النفس نظيرالعلم والشك. والنوعي هو: الاسباب التى تكون غالبا سببا لانقداح الظن الشخصي في الذهن، كخبر العدل والثقة والاجماع المنقول وكون الشئ متيقن الوجود في السابق ونحوها فيطلق عليها الظنون النوعية، وقد تقدم الكلام فيه وكررناه على سبيل التذكرة.

وتقسيمه ايضا إلى الظن الخاص والمطلق، والخاص: كل ظن شخصي أو نوعي دل على حجيته دليل خاص من عقل أو نقل كالظن بركعات الصلوة أو خبر العدل والثقة. والمطلق: هو الظن الذى ثبتت حجيته بدليل الانسداد ومعونة مقدمات الحكمة ويطلق عليه الظن الانسدادى ايضا. وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى.

لذا قال(قده): تاسعا ـ الظن الخاص والظن المطلق: تكرر منا هذا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للأصوليين

المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما، فنقول: اولا - يراد من (الظن الخاص): كل ظن قام دليل قطعي على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير. وعليه فيكون المراد منه الأمارة التي هي حجة مطلقا حتى مع انفتاح باب العلم، ويسمى أيضا (الطريق العلمي) نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم.

توضيح مصطلح الانسداد الكبير

دليل الانسداد أحد الأدلة التي يستدلّ بها على حجية الظن المطلق. والمراد منه هو انسداد باب العلم والعلمي بالاحكام الشرعية، بمعنى عدم وجود طرق تورث العلم بالأحكام الشرعية، وعدم وجود طرق ظنية خاصة قام الدليل القطعي على حجيتها.

ودليل الانسداد مكوّن من أربع أو خمس مقدمات على الخلاف، وتسميته بذلك ناشئ عن انّ احدى مقدماته هي دعوى انسداد باب العلم والعلمي.

والمراد من العلم هو العلم الوجداني بالأحكام الإلهية الشرعية، وأما المراد من العلمي فهو العلم التعبدي الناشئ عن الأدلة الظنية الخاصة والتي قام الدليل القطعي على حجيتها بالخصوص دون سائر الظنون. ولو تمت مقدمات الانسداد لكانت النتيجة المتحصلة عنها هي حجية الظن المطلق، بمعنى منجزيّة ومعذريّة مطلق الظن وبقطع

النظر عن منشئه، فحينما يحصل الظنّ بوجوب شيء او حرمته يكون داخلا في عهدة المكلّف ويكون مسئولا عنه حتى وان كان منشأ الظن به خبر الواحد الضعيف أو النص الشرعي المجمل أو غير ذلك، وهكذا.. ثم ان الماتن لا يبحث في الظن المطلق باعتبار انه قد ثبت بضرس قاطع حجية بعض الضنون التي قام عليها الدليل القطعي، فلا حاجة للتعرض له في المقام.

لذا قال (قده): ثانيا ـ يراد من (الظن المطلق): كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته واعتباره. فيكون المراد منه الأمارة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلمي، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلمية المؤدية إليها.

ونحن في هذا المختصر لا نبحث إلا عن الظنون الخاصة فقط، أما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجية جملة من الأمارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمي. فلا تصل النوبة إلى هذا ألفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجية مطلق الظن.

ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغي ألا يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويرا لذهن الطالب، فنقول:

العاشر - مقدمات دليل الانسداد

دليل الانسداد هو من أحد الأدلة التي يستدلّ بها على حجية الظن المطلق. والمراد منه هو انسداد باب العلم والعلمي بالاحكام الشرعية، بمعنى عدم وجود طرق (كالاخبار المتواترة) تورث العلم بالأحكام الشرعية، وعدم وجود طرق ظنية خاصة (كالامارات) قام الدليل القطعي على حجيتها.

ودليل الانسداد مكوّن من أربع أو خمس مقدمات - على الخلاف - وتسميته بذلك ناشئ عن انّ احدى مقدماته هي دعوى انسداد باب العلم والعلمي.

والمراد من العلم: هو العلم الوجداني بالأحكام الإلهية الشرعية.

والمراد من العلمي: هو العلم التعبدي الناشئ عن الأدلة الظنية الخاصة والتي قام الدليل القطعي على حجيتها بالخصوص دون سائر الظنون.

وحتى يتجلّى المراد من دليل الانسداد أكثر، لا بدّ من استعراض مقدمات هذا الدليل بما يتناسب مع الغرض، فقد ذكر الماتن تبعا للشيخ الأنصاري رحمهما الله انّ لهذا الدليل أربع مقدمات اذا تمّت فإنّها تنتج حجية الظن، بمعنى ان العقل يدرك بنحو القطع واللزوم الاخذ بالظن مهما كان منشئه، كالقياس او المصالح المرسلة التي لم يقم دليل قطعي على اعتبارها تكون داخلة في الحجية ايضا ولزوم الاخذ بها على القول بتمامية هذه المقدمات. لانها تكون منجزة ومعذرة، وهذا هو المعنى

الاصولي لحجيتها.

لذا قال(قده): عاشرا- مقدمات دليل الانسداد: أن الدليل المعروف بـ (دليل الانسداد) يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الأحكام أي ظن كان، عدا الظن الثابت فيه- على نحو القطع- عدم جواز العمل به كالقياس مثلا. ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات:

اولا - (المقدمة الأولى): دعوى انسداد باب العلم والعلمي

قلنا ان معنى انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية هو عدم وجود طرق تورث العلم بالأحكام الشرعية، وعدم وجود طرق ظنيّة خاصة قام الدليل القطعي على حجيتها واعتبارها. هذا هو المدعى في هذه المقدمة.

واما منشأ القول بهذه الدعوى او المدرك فيها هو انّ الأحكام الواصلة لنا بواسطة العلم الوجداني قليلة جداً، حيث انّ نسبتها الى الكم الهائل من الأحكام الشرعية المتصلة بحياة الإنسان الخاصّة والعامّة ضئيلة جداً لا تكاد تذكر.

والوسيلة الوحيدة. دون مجازفة. التي يمكن الاتّكال عليها في مقام التعرّف على الأحكام الشرعية هي الروايات المودعة في الكتب المعتمدة عند الطائفة، وهي وان كانت مستوعبة تقريبا لتمام الأحكام المتصلة بحياة الإنسان الخاصّة والعامّة إلاّ انّ المشكلة في طريقيّتها لإثبات

الاحكام الشرعية، بمعنى انّ طريقيّتها وحجيتها منوط بتمامية دعويين :

الاولى: حجيّة أخبار الثقات، ثم إثبات وثاقة الواقعين في طرق هذه الروايات. وهي من اختصاص علم الرجال والدراية.

الثانية: حجيّة ظواهر هذه الروايات، أي حجية ما يفهمه العرف من متون هذه الأخبار. ويتكفل فيها علمي الاصول واللغة.

ومع سقوط كلا الدعويين او احداهما تكون النتيجة هي انسداد باب العلمي. فلو لم نتمكن من اثبات حجيّة خبر الثقة أو لم نتمكن من اثبات وثاقة الواقعين في طرق هذه الروايات فإنّه حينئذ لا تكون ثمة قيمة علمية لهذه الروايات، ولو أمكن إثبات حجيّة خبر الثقة وإثبات وثاقة الواقعين في طرق هذه الروايات إلاّ انّه لم نتمكن من إثبات حجيّة ما يظهر من متون هذه الروايات أو كان الدليل مقتضيا لعدم حجيّة الظواهر لغير المشافهين أو المقصودين بالافهام فإنّ النتيجة هي انسداد باب العلمي أيضا، إذ انّ ما ينفهم من الروايات لا مبرّر لاعتماده بعد ان كانت حجيّة ودليليّة هذا الفهم ساقطة عن الاعتبار.

وأما القرآن الكريم فهو وان كان لا يواجه المشكلة الاولى، حيث انّ صدوره قطعي إلاّ انّ المشكلة الثانية وهي عدم حجية الظواهر تشمل ظواهر الكتاب المجيد ـ لو تمّت ـ وهي كافية في انسداد باب العلمي بالاحكام المودعة في القرآن المجيد. هذا ملخصا لهذه المقدمة الاولى وهذه المقدمة هي اساس كل المقدمات وقد اشتق العنوان من هذه المقدمة.

وقد ثبت عند الكثيرين من اعاظم العلماء فساد هذه الدعوى في هذه المقدمة وان باب العلم غير مسدود، بل باب الظن الخاص مفتوح بل وباب العلم في معظم ابواب الاحكام الشرعية منفتحا فضلا عن الظن فيثبت عدم تمامية هذه المقدمة.

لذا قال (قده): اولا - (المقدمة الأولى): دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم أبواب ألفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام. وقد علمت أن أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، وهي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب ألفقه فانهار هذا الدليل من أساسه.

ثانيا - (المقدمة الثانية): أنه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية

انا نعلم اجمالا بوجود احكام واقعية كثيرة في الشرع، وهذا معناه مسئولية المكلف عن التصدّي لامتثالها ولا يجوز له اهمالها وتجاوزها.

وهذه المقدمة مكوّنة من دعويين :

الاولى: هي العلم الإجمالي بوجود تكاليف شرعية، والثانية: هي انّ هذه التكاليف المعلوم ثبوتها اجمالا بالغة مرتبة الفعليّة والتنجّز.

والشيخ الآخوند صاحب الكفاية رحمه الله فصل بين الدعويين، وجعل الدعوى الاولى هي المقدمة الاولى، وجعل الدعوى الثانية

المقدمة الثالثة، ولذلك فإنّ مقدمات دليل الانسداد خمس بنظر صاحب الكفاية رحمه الله. والماتن وحد بينهما، وذهب لفساد المدعى الى القول بعدم جواز اهمال امتثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالا وعدم جواز طرحها في مقام العمل والامتثال بحجة التمسك باصالة البراءة لانه من قبيل الشك في اصل التكليف، او القول بانه لا توجد بحق المكلف غير العلم بالتكاليف احكام شرعية فيتساوى حاله بحال غير العاقل من الحيوانات التي لا تكليف عليها. وكلا الفرضين ضروري البطلان ببداهة العقل.

لذا قال (قده): ثانيا - (المقدمة الثانية): أنه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالا، ولا يجوز طرحها في مقام العمل. وإهمالها وطرحها يقع بفرضين:

أما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم أصل لا تكليف علينا. وأما بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمته. وكلا ألفرضين ضروري البطلان.

ثالثا - (المقدمة الثالثة): الامر في افراغ الذمة يدور بين حالات اربع

لو اراد المكلف الذي يعتقد اعتقادا جازما بانسداد باب العلم واراد ان يفرغ ذمته مما اعتقد من وجود احكام شرعية اجمالا، فاما ان يقلد من يقول بانفتاح باب العلم فياتي بما علم من التكليف في الاحكام

الشرعية القطعية دون الظنية، واما ان ياخذ بالاحتياط في كل مسالة وذلك بواسطة الإتيان بكلّ ما يحتمل وجوبه وترك كل ما يحتمل حرمته، واما يرجع الى الاصول العملية كالبراءة او الاحتياط او التخيير او الاستصحاب بحسب تمامية اركان الاصل المعمول به او الذي يكون مجرى للمسالة او ان يرجع الى الظن في كل مسالة فيها ظن بالحكم، وما عداها يكون مجرى لاحد الاصول العملية الاربعة بحسب ما تقتضيه المسالة. هذه حالات اربعة يدور حولها امر فراغ الذمة والحصر عقلي اي لا خامسة لها. ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولى، فتتعين الرابعة.

لذا قال (قده): ثالثا ـ المقدمة الثالثة: أن بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومة إجمالا فإن الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ ـ تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب ـ الأخذ بالاحتياط في كل مسألة.

ج ـ الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة.

د ـ الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العملية. ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولى، فتتعين الرابعة.

وبيان ذلك، اما الحالة الاولى فقد افترض ان المكلف كان يعتقد بانسداد باب العلم، فلا يتاتى له تقليد الانفتاحي الذي تمّت عنده حجية الروايات سندا ودلالة، وهذا ما لا يمكن المصير اليه، وذلك لأنّ الذي يبني على انسداد باب العلم والعلمي يرى انّ الانفتاحي مخطئ في مذهبه وعليه يكون الرجوع اليه معناه رجوع العالم للجاهل وهو غير جائز كما هو واضح.

لذا قال (قده): أما (الأولى) وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز، لان المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطأه وأنه على جهل.

والعمل بالاحتياط - وذلك بواسطة الإتيان بكلّ ما يحتمل وجوبه وترك كل ما يحتمل حرمته - غير لازم أو غير جائز، أمّا انّه غير لازم فهو ما لو كان الاحتياط متعذّرا، وحينئذ يكون التكليف به تكليفا بغير المقدور، أو كان الالتزام به موجبا للوقوع في العسر والحرج المنفيين شرعا. وأما انّه غير جائز فهو ما لو كان الالتزام به موجبا لاختلال النظام.

لذا قال (قده): وأما (الثانية) وهي الأخذ بالاحتياط، فانه يلزم منه العسر والحرج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

والعمل بالاصول العمليّة في كل مسألة ينافي العلم الإجمالي، كما انّ العمل بمثل القرعة مما لم يقم الدليل على اعتباره خصوصا في

الشبهات الحكمية، بل الضرورة الفقهية قاضية بعدم صحة الاعتماد على مثل هذه الوسائل لإثبات الأحكام الشرعية .

لذا قال (قده): وأما (الثالثة) وهي الأخذ بالأصل الجاري فلا يصح أيضا لوجود العلم الإجمالي بالتكاليف ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير منظمة إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهولة الحكم.

والحاصل أن وجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة والاستصحاب، ولو في بعضها.

رابعا - (المقدمة الرابعة): الرجوع الى الطرف الراجح

هو انّ عدم العمل بمطلق الظن يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا، وذلك لأنّ المكلّف لمّا كان يعلم بثبوت تكاليف بالغة مرتبة الفعليّة وكان الاحتياط متعذّرا أو موجبا لاختلال النظام أو الوقوع في العسر والحرج، وكان الرجوع الى الاصول العمليّة ينافي العلم الإجمالي، والرجوع الى مثل القرعة أو الانفتاحي غير جائز، فالعمل حينئذ بغير الظن لا يكون إلاّ عملا بالشك أو الوهم، ومن الواضح انّ الأخذ بمقتضاهما وترك ما يؤدي اليه الظن من ترجيح المرجوع على الراجح.

وقد يقال انّه لماذا لا يكون العمل على وفق الظنون الخاصة التي

يرى الانفتاحي حجيتها، وحينئذ لا يكون العمل بها من ترجيح المرجوح، لانّها إذا لم تكن أرجح من سائر الظنون فهي في عرضها.

والجواب عن ذلك هو انّ العمل بالظنون الخاصة وان لم يكن من ترجيح المرجوح إلاّ انّه من الترجيح بلا مرجح، وذلك لعدم قيام الدليل الخاص على حجيّة الظنون الخاصة كما هو مقتضى الفرض.

لذا قال (قده): رابعا ـ (المقدمة الرابعة): انه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح أي الموهوم. ولا شك في أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلا. وعليه، فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالقياس. (وهو المطلوب). وفي فرض الظن المقطوع بعدم حجيته يرجع إلى الأصول العملية، كما يرجع إليها في المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظن أصلا. ولا ضير حينئذ بالرجوع إلى الأصول العملية لانحلال العلم الإجمالي بقيام الظن في معظم المسائل ألفقهية إلى: علم تفصيلي بالأحكام التي قامت عليها الحجة، وشك بدوي في الموارد الأخرى، فتجري فيها الأصول.

هذا تمام الكلام في مقدمات دليل الانسداد. وتلاحظون انّ هذا

الدليل لا يكون منتجا لحجيّة مطلق الظن ما لم تكن جميع مقدماته تامّة، إذ يكفي في سقوطه سقوط احدى مقدماته، فحينما نتمكن من إثبات حجية أخبار الثقات وإثبات وثاقة الواقعين في طرق الروايات أو إثبات حجيتها بطريق آخر، هذا بالاضافة الى التمكن من إثبات حجية الظواهر وانّها غير مختصة بالمشافهين فحينئذ يكون باب العلمي منفتحا وبه ينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، فلا يكون الالتزام بأطرافه متعذرا أو موجبا للعسر والحرج أو اختلال النظام.

لذا قال (قده): هذه خلاصة (مقدمات دليل الانسداد)، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، ويكفي ما ذكرناه عنها بالاختصار.

الحادي عشر - اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

محل البحث هو أنه إذا ثبت حكم لأحد المكلفين أو لطائفة أو لمخاطب أو غير مخاطب سواء كان بدليل لفظي (الذي فيه إطلاق) أو بدليل لبي كالإجماع ونحوه فهل يكون شاملا لجميع المكلفين في جميع الأزمنة أو لا يكون؟. بعبارة ثانية ان الأحكام الشرعيّة سواء كانت تكليفيّة كالأحكام الخمسة، أو كانت وضعيّة كالصحّة والفساد والجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة والسببيّة والطهارة والنجاسة. على قول. لا تختصّ بالعالم بها، وإنّما هي مجعولة من قبل الشارع لكلّ الناس سواء في ذلك العالم بها والجاهل ؛ فالصلاة مثلا علم بها المكلف او لم يعلم فان وجوبها ثابت

على اي حال، على كل من بلغ سن التكليف، نعم قد لا يكون التكليف في مرحلة الاثبات منجزا على المكلف لعدم الوصول اليه من غير تقصير، وهذا شيء آخر يتولاه البحث الكلامي لانه فيما يتعين فيه العقوبة على المخالفة او لا يتعين عليه ذلك، فتبين ان ثبوت التكليف واقعا ليس موقوفا على العلم به، وغايته أنّه لا منجزيّة على الجاهل إذا كان جهله عن قصور لا عن تقصير وتفريط منه، وهذا الحكم بالاشتراك موجود في غالب الأحكام الشرعيّة لا في جميعها.

اذن هل الأحكام التي شرعها الله تعالى مختصة بمن يعلم بها أو أعم من العالمين ومن الجاهلين؟ سواء علم بالحكم أو لم يعلم فإن هذا الحكم ثابت في حقه، وهذا هو الذي اصطلح عليه بأن الأحكام الواقعية مشتركة بين العالمين والجاهلين، نعم إذا لم يعلم بالحكم الواقعي عند ذلك يأتي الحكم الظاهري، هذه المسألة مورد خلاف شديد بين علماء الأصول وعلماء الكلام لأن المسألة كلامية وليست مسألة أصولية. نعم هي من المسائل الوفاقية بين الاصوليين انفسهم. حيث انه لا مخالف في ثبوت الحكم عند ثبوت موضوعه، فان الحرمة التكليفية للخمر تثبت كل ما ثبت موضوعها خارجا، ولا علاقة لعلم المكلف بالحرمة او علمه بان هذا المائع الخارجي خمرا. فلا يكون العلم به دخيلا في ثبوت الحرمة او الوجوب اساسا.

لذا قال (قده): الحادي عشر- اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل: قام إجماع الإمامية على أن أحكام الله تعالى

مشتركة بين العالم والجاهل بها، أي أن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فانه مكلف به على كل حال. فالصلاة - مثلا - واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلا في ثبوت الحكم أصلا.

فقاعدة اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل تكون بلحاظ عالم التشريع لا بلحاظ استحقاق العقاب وعدمه لأن الجاهل لا يتنجز عليه الحكم فلا يستحق العقاب، والعالم بالحكم يتنجز عليه الحكم، فإذا لم يعمل بقطعه فإنه يستحق العقاب، لذلك فإن الحكم الشرعي بلحاظ استحقاق العقاب يكون مختصا بالعالم فقط ولا يشمل الجاهل، أما بلحاظ عالم التشريع فإن الحكم عند تشريعه لا يكون مختصاً بالعالم به، بل يشمل جميع الناس بما فيهم الجاهل .

لذا قال (قده): وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي، بمعنى أنه لا يتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب الا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيليا أو إجماليا [1]، أو قامت لديه حجة

---

(١) سيأتي في الجزء الرابع إن شاء الله تعالى مدى تأثير العلم الإجمالي في تنجيز الأحكام الواقعية.

معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم.

هل العلم علة تامة للتكليف بالحكم او شرط في تنجزه؟

الجواب: ان العلم التفصيلي وما يقوم مقامه من علم اجمالي وما يثبت بالامارة او الاصل العملي ليس هو علة تامة في ثبوت الحكم لموضوعه، وانما العلة التامة لذلك هو ثبوت الموضع للمحمول، اي ثبوت الخمر الذي هو موضوع الحرمة، اما نفس العلم بالخمرية فليس هو علة الحكم التامة وانما العلم بها هو ثبوت التجز في الاحكام على المكلفين بها. والمحقق الخراساني صاحب الكفاية رحمه الله ذهب الى خلاف ذلك، حيث اعتبر علم المكلف بالموضوع الخارجي علة تامة في ثبوت الحكم لذلك الموضوع، وبعبارة ثانية، الخمر لا تثبت فيه الحرمة الا مع علم المكلف بخمرية ذلك المائع الخارجي، ومع عدم العلم فليس بحرام.

لذا قال (قده): فالعلم وما يقوم مقامه يكون- على ما هو التحقيق- شرطا لتنجز التكليف لا علة تامة، خلافا للشيخ الآخوند صاحب الكفاية قدس سره. فإذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس لا يتنجز عليه التكليف الواقعي، يعني لا يعاقب المكلف لو وقع في مخالفته على جهل، والا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان، وهو قبيح عقلا، (وسيأتي إن شاء الله تعالى في أصل البراءة شرح ذلك).

توضيح مصطلح (التصويب)

عرفت من الابحاث السابقة ان القول بالتصويب : معناه أن أحكام الله تعالى هي ما يؤدي إليها الأمارة أوالأصل العملي، وله صورتان :

الأولى: لا يوجد لله عز وجل في حق الجاهل أحكام واقعية في اللوح المحفوظ، وإنما يحكم الشارع تَبَعًا للأمارة أوالأصل حيث إن الحكم الواقعي لا يتخلف عنهما، فهما يولّدان الواقع .

رد الصورة الأولى: هذه الصورة واضحة البطلان لأن الأدلة جاءت لتكشف لنا عن حكم الله الموجود في الواقع، فكيف نفترض أنه لا توجد أحكام واقعية عند الله أصلا ؟ وما الذي ستكشف عنه هذه الأدلة؟!

الصورة الثانية: وهي صورة مخففة للتصويب وأقل محذورا، ومؤداها أن الله تعالى له أحكام واقعية مشتركة بين العالم والجاهل في اللوح المحفوظ، ولكنها مقيَّدة بعدم قيام الأمارة أو الأصل على خلافها، فإن قامت أمارة أو أصل عملي على خلافها تبدّلت إلى ما أدّيا إليه .

رد الصورة الثانية: هذه الصورة باطلة أيضا لأنها مخالفة لإطلاق أدلة الأحكام حيث لم تقيِّد بخصوص العالم بها، فهي تشمل بإطلاقها جميع الناس العالم والجاهل منهم، ومخالفة أيضا للأدلة المستفيضة الدالة على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الواقعية .

القول بالتخطئة: بعد أن عرفنا أن الحكم الشرعي شامل للعالم والجاهل تترتب على ذلك ثمرة هي أنه توجد أحكام واقعية في اللوح المحفوظ محفوظة في حق الجميع نحاول كشفها ومعرفتها والوصول

إليها، والمكلف الجاهل في الشبهة الحكمية أو الموضوعية يرجع إلى الأمارات والأصول العملية التي قد تصيب الواقع وقد تخطئه إلا أن خطأها مغتفر والمكلف يكون معذورا ولا يستحق العقاب لأن الشارع جعلها حجة، وهذا هو معنى القول بالتخطئة، أي أن الأمارة أو الأصل العملي قد تصيب أو تخطئ الواقع .

لذا قال (قده): وفي قبال هذا القول زعم من يرى أن الأحكام انما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجة عليه لا حكم في حقه حقيقة وفي الواقع. ومن هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد، إذ يقول: إن كل مجتهد مصيب، وسيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى في هذا الجزء.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري قد ادّعى كون الأخبار الدالّة على هذه القاعدة أي اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل متواتر بالتوتر المعنوي[1]، إلا أنّه في الحقيقة لا يوجد ما يدلّ على ذلك سوى بعض

---

(١) الشيخ الأنصاري في فرائده ١: ١١٣ قال بالتواتر. والظاهر أنّ المقصود بها أخبار الاحتياط الوارد جلّها في كتاب الوسائل الجزء ٢٧ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، وذلك بدعوى أنّ هذه الأخبار لو لم تتمّ دلالتها على وجوب الاحتياط عند الشكّ، فلا أقلّ من دلالتها على شمول الحكم الواقعي للإنسان الشاكّ، وإن كان محكوما بالبراءة ظاهرا.

أخبار الآحاد، فدعوى التواتر أو الاستفاضة غير تامّة. ومن تلك الاخبار التي استدل بها على الاشتراك ما مضمونه: يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له: هلاّ عملت . فيقول: لم أعلم . فيقال: هلاّ تعلّمت[1]. ووجه الاستدلال به هو فقرة(هلا تعلمت)فهي ظاهرة في ثبوت الأحكام في حق الجاهل وإلا لم يكن للتوبيخ معنى .

لذا قال (قده): وعن الشيخ الأنصاري ـ أعلى الله مقامه ـ وعن غيره أيضا كصاحب الفصول رحمه الله، إن أخبارنا متواترة معنى(اي تواتر معنوي) في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك.

ولكن يكفي دليلا على قاعدة الاشتراك إطلاقات أدلّة الأحكام سواء التكليفيّة أو الوضعيّة، فإنّ إطلاقها وعدم تقييدها بالعالم يعني كونها شاملة للعالم بها والجاهل على حدّ سواء، فيتمسّك بهذا الإطلاق الظاهر في العموم والشمول لكلّ الأفراد من دون تقييد أو تخصيص للعالم فقط. وهذا الإطلاق حجّة ويكون كاشفا على أساس مقدّمات الحكمة أنّ المراد الجدّي للشارع هو الاشتراك لا الاختصاص. وعلى هذا الأساس أصبحت قاعدة الاشتراك من الأمور المقبولة على وجه العموم

---

(١) البحار ج ١ ص ١٧٧ ح ٥٨ .

بين الأصحاب، بحيث يمكن دعوى الإجماع والتسالم على هذه القاعدة، حيث إنّه لم يشذّ منهم أحد على دعوى الاشتراك، ولهذا يكون الإجماع من الأصحاب دليلا آخر على صحّة هذه القاعدة.

نعم، هناك بعض الموارد الخاصّة دلّ الدليل الخاصّ على عدم شمولها للجاهل، وإنّما هي مختصّة بالعالم فقط. ومن هذه الموارد موارد الجهر والإخفات والإتمام والقصر، فإذا جهر في مورد الإخفات جهلا أو بالعكس صحّ ذلك، وكذا لو قصّر من حكمه الإتمام جهلا بالحكم فحكموا بصحّة صلاته.

قد يقال في مقام الاستدلال على اشتراك الأحكام: إنّ اختصاص الأحكام بالعالم بها مستحيل ؛ حيث يلزم من ذلك أن يكون العلم قد أخذ موضوعا للعلم بالحكم، وهذا يلزم منه عدّة محاذير لا يمكن الالتزام بها لاستحالتها، وهي :

أوّلا: محذور الدور ببيان: أنّ العلم إذا أخذ قيدا في الحكم فيلزم كون الحكم موجودا في رتبة سابقة ليتعلّق به العلم ؛ لأنّ العلم مضاف إلى المعلوم وهو هنا الحكم، والمفروض أنّ الحكم لا يثبت إلا إذا علم به، وهذا لازمه أنّ الحكم متوقّف على العلم به، والحال أنّ العلم متوقّف على ثبوت الحكم أوّلا فيدور.

وثانيا: محذور الخلف ببيان: أنّ العلم معناه الإراءة والانكشاف، ففرض العلم بالحكم يعني كونه منكشفا لدى العالم، فإذا أخذ العلم قيدا في الحكم فمعناه أنّ الإراءة والانكشاف غير تامّين للعالم، وهو خلف

؛ لأنّه عند ما يحصل العلم لا يحتاج إلى شيء آخر معه لتحقّق الانكشاف والإراءة لديه، فإذا لا معنى لكون الانكشاف قيدا لثبوت الحكم ؛ إذ أخذه قيدا خلاف حقيقته، فيؤدّي إلى لزوم التعارض والتناقض ولو في نظر المكلّف.

وثالثا: برهان عقلي على القاعدة: محذور التقدّم والتأخّر ببيان: أنّ الحكم متأخّر رتبة عن العلم به ؛ وذلك لأنّ الحكم متوقّف على العلم به، وطبيعة العلاقة بين الحكم وموضوعه تقتضي أن يكون الموضوع ثابتا أوّلا، وهذا يعني فرض ثبوت العلم بعد ثبوت الحكم مع أنّ أخذ العلم قيدا معناه ثبوت العلم أوّلا ثمّ ثبوت الحكم ثانيا ؛ لأنّ المقيّد لا يوجد إلا بعد وجود القيد، فيلزم كون العلم متقدّما ومتأخّرا عن الحكم معا وكذا العكس وهو محال.

وبعبارة ثانية: من المستحيل اختصاص الحكم بالعالم لأن ذلك يعني أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، وينتج عن ذلك تأخّر الحكم رتبة عن العلم به وتوقفه عليه مع أن الحكم متقدّم على العلم به وعلة له حيث إن العلم بالحكم متوقف على ثبوت الحكم لأن العلم بالشيء فرع ثبوت الشيء، فيلزم منه الدور حيث يصير العلة معلولا والمعلول علة .

لذا قال (قده): و (الدليل على هذا الاشتراك): ـ مع قطع النظر عن الإجماع وتواتر الأخبار ـ واضح، وهو أن نقول:

١ ـ أن الحكم لو لم يكن مشتركا لكان مختصا بالعالم به

إذ لا يجوز أن يكون مختصا بالجاهل به، وهو واضح.

٢ـ وإذا ثبت انه مختص بالعالم، فان معناه تعليق الحكم على العلم به.

٣ـ ولكن تعليق الحكم على العلم به محال، لأنه يلزم منه الخلف.

٤ـ أذن يتعين أن يكون مشتركا بين العالم والجاهل.

(بيان لزوم الخلف): انه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصلاة مثلا، فانه يلزمه ـ بل هو نفس معنى التعليق ـ عدم الوجوب لطبيعي الصلاة، إذ الوجوب يكون حسب ألفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما أن تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقا بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقا بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقا بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب. وهذا هو الخلف المحال.

وببيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول: إن تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المحال، وهو استحالة العلم بالحكم، والذي يستلزم منه المحال محال، فيستحيل نفس الحكم. وذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم ـ حسب ألفرض، فإذا أراد أن يعلم يعلم بماذا؟ فلا يعقل حصول

العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول. وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. وهو واضح. وعلى هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به.

وإذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركا بين العالم والجاهل، أي بثبوته واقعا في صورتي العلم والجهل، وان كان الجاهل القاصر معذورا أي انه لا يعاقب على المخالفة. وهذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه.

التقابل بين الاطلاق والتقييد

هل الاطلاق والتقييد في مقام الاثبات هما من قبيل العدم والملكة او هما من قبيل الايجاب والسلب؟

تقرير الاشكال: انكم تقولون اننا نستكشف او نستدل على تمامية قاعدة الاشتراك باطلاقات الادلة، فالمستشكل يقول كيف تستدلون بذلك والتقييد بالعلم في الاطلاقات ممتنع، وما كان ممتنع التقييد فهو ممتنع الاطلاق، بعد معرفة ان التقييد والاطلاق من مقولة العدم والملكة، التي يكون مفادها استحالة التقييد في موارد استحالة الاطلاق؟، ومن هنا جاءت فكرة متممية الجعل عند الشيخ النائيني رحمه الله، واستدل على متممية الجعل بالاخبار التي ذكرها الشيخ الانصاري وقال بتواترها.

لذا قال (قده): ولكنه قد يستشكل في استكشاف اشتراك الأحكام في هذا الدليل بما تقدم منا في المجلد الأول[١]، من أن الإطلاق والتقييد متلازمان في مقام الإثبات لأنهما من قبيل العدم والملكة، فإذا استحال التقييد في مورد استحال معه الإطلاق أيضا. فكيف - أذن - نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم. والاطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلى قيد العلم في أدلة الأحكام. وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله مقامه على امتناع الإطلاق في ذلك، وقال بما محصله: انه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الأحكام، بل لا بد لإثباته من دليل آخر سماه (متمم الجعل)، على أن يكون الاشتراك من باب (نتيجة الإطلاق)، كاستفادة تقييد الأمر العبادي بقصد الامتثال من دليل ثان (متمم للجعل) على أن يكون ذلك من باب (نتيجة التقييد) وكاستفادة تقييد وجوب الجهر والاخفات والقصر والإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل، على أن يكون ذلك أيضا من باب نتيجة التقييد.

وقال بما خلاصته: يمكن استفادة الإطلاق في المقام من

---

(١) المجلد الأول (ص ٦٩ و ١٥٩).

الأدلة التي ادعى الشيخ الأنصاري تواترها، فتكون هي المتممة للجعل.

أقول: ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله: أن هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقفة على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة. فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والإيجاب، لا من باب تقابل العدم والملكة، لان المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم. وهذه السلب يكفي في استفادته من أدلة الأحكام من نفس إثبات امتناع الاختصاص، ولا يحتاج إلى مؤنة زائدة لإثبات الإطلاق أو إثبات نتيجة الإطلاق يتمم الجعل من إجماع أو أدلة أخرى، لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم. نعم يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلا من جهة بيانية وفي مرحلة الإنشاء في دليل نفس الحكم، وان كان واقعه يمكن أن يكون مقيدا أو مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فإنه حينئذ لا يمكن بيانه بنفسه دليله الأول فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر

نسميه متمم الجعل ولأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض أنهما مستحيلان كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبدي. أما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت- كما فيما نحن فيه- يستحيل تقييده سواء أدى ذلك ببيان واحد أو ببيانين أو بألف بيان، فإن واقعه لا محالة ينحصر في حالة واحدة، وهو أن يكون في نفسه شاملا لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه. وعليه، فلا حاجة في مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأول ولا من دليل ثان متمم للجعل. ولا نمانع أن نسمي ذلك (نتيجة الإطلاق) إذا حلا لكم هذا التعبير.

الحكم الشرعي مشترك بين العالم والجاهل إلا إذا دلَّ دليل خاص على خلاف ذلك، كما في مورد الجهر والإخفات، أو القصر والتمام في الصلاة، فالحكم الشرعي في هذه الموارد مقيَّد بالعالم .

ويبقى الكلام حينئذ في وجه تقييد وجوب الجهر والاخفات والقصر والإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى بمتمم الجعل، والمفروض أن هذا التقييد ثابت في الشريعة، فكيف تصححون ذلك؟- فنقول: انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن نلتمس توجيها لهذا الظاهر من الأدلة.

وينحصر التوجيه في أن نفرض أن يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الإعادة والقضاء وإسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كإعفاء الناسي، وان كان الوجوب واقعا غير مقيد بالعلم. والاعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما. ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات في البابين عبرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعا: (إن كانت قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعا أعاد، وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة).

الثاني عشر: تصحيح جعل الامارة

ماهو الملاك في جعل الحجية للامارة؟ قيل في تصحيح جعل الامارة مسلكان: احدهما: مسلك السببية، والذي تبناه الشيخ الانصاري، ومن ثم عبرّ عنه الشيخ النائيني بمسلك المصلحة السلوكية، وهو من النظريات التي تصدّت لتفسير ما هو المجعول في الأمارات، ومجمل المراد من هذه النظريّة هو انّ الأمارة جعلت سببا لتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع. وقد عالج الشيخ الأنصاري رحمه الله بهذه النظريّة اشكال ابن قبة على التعبّد بالظن وانّه يستلزم تفويت مصلحة الواقع على المكلّف كما يوجب ايقاعه في مفسدة الواقع لو اتّفق منافاة مؤدى الأدلّة الظنيّة للواقع، وقد تصدى الاعلام للإجابة عن هذه الشبهة، ومن

هذه الإجابات ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله من انّ المجعول في الأمارات هو السببيّة. كما ذكر ان لهذه النظرية اعني مسلك السببية ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الاشعري، وهو الذي تبنته جملة من اصوليي الاشاعرة في الجواب على اشكالات ابن قبة في جعل الحكم الظاهري، ومفاد هذا الاتجاه هو انّه ليس لله جلّ وعلا أحكام وراء قيام الأمارات، بمعنى انّه ليس ثمّة أحكام واقعيّة تابعة لملاكات في متعلقاتها، والموجود انما هي أحكام مستفادة من مؤديات الأمارات وانّ قيامها يكون سببا في حدوث مصلحة في جعل الأحكام واعتبارها على طبق مؤديات تلك الامارات. وهذا الاتجاه معلوم البطلان قطعا، لانه قول بالتصويب.

الاتجاه الثاني: السببية المعتزلية، والذي ذهب اليه جمع من المعتزلة في الجواب على اشكالات ابن قبة، وهو اخف شناعة من الاول لانه يسلم فيه بوجود احكام شرعية، الا انه كسابقه في البطلان، ومفاد هذا الاتجاه في تفسير مسلك السببية هو انه وحاصل المراد منها هو التسليم بوجود أحكام واقعيّة تابعة لملاكات واقعيّة إلاّ انّه عند قيام الأمارة تنشأ مصلحة في مؤداها أقوى من مصلحة الواقع فيقتضي ذلك تبدّل الحكم الواقعي الى حكم مطابق لمؤدى الأمارة، فيكون ذلك من قبيل طرو العناوين الثانويّة المقتضية لتبدّل الحكم الاولي الى حكم يتناسب مع العنوان الثانوي الطارئ. ومع انكشاف منافاة الأمارة للواقع تزول المصلحة عن مؤداها ويلزم التعبّد بما هو مقتضى الواقع إلاّ انّ

تبدّل الحكم حينئذ يكون بسبب تبدّل الموضوع، بمعنى انّه قبل انكشاف الواقع لا مصلحة في متعلّق الحكم الواقعي وانّ المصلحة متمحّضة في مؤدى الأمارة، وأمّا بعد انكشاف منافاة الأمارة للواقع تنتفي المصلحة المتعلّقة بمؤدى الأمارة وتصبح المصلحة في متعلّق الواقع، وهذا هو الذي يوجب تبدّل الحكم.

اما الاتجاه الثالث الذي تبناه الشيخ الانصاري رحمه الله، في الجواب على شبهة ابن قبة، وهو الذي اصطلح عليه فيما بعد في مدرسة النائيني الاصولية بمسلك المصلحة السلوكية كما اشرنا اليه فيما تقدم وحاصل هذا الاتجاه هو انّ لله جلّ وعلا أحكاما واقعيّة تابعة لملاكات واقعيّة في متعلقاتها وانّ هذه الملاكات لا تنتفي بقيام الأمارات على خلاف الواقع، غايته انّ قيام الأمارة يقتضي نشوء مصلحة في سلوك الأمارة والجري على وفقها، هذه المصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقعة.

فلو صلّى المكلّف صلاة الجمعة استنادا الى الأمارة ثمّ انكشف له انّ الواقع هو وجوب صلاة الظهر، فتارة يكون الانكشاف بعد أوّل الوقت وحينئذ يكون ما تداركته المصلحة السلوكيّة بمقدار ما فات من مصلحة الواقع والذي هو في الفرض مصلحة الوقت الفضيلي لصلاة الظهر، فلا تقتضي المصلحة السلوكيّة تدارك مصلحة أداء صلاة الظهر في الوقت، ومن هنا يلزم المكلّف أداء صلاة الظهر في الوقت، إذ لا يقتضي أداء صلاة الجمعة أكثر من تدارك ما فات من مصلحة أول الوقت.

أمّا لو انكشف الواقع بعد انتهاء وقت صلاة الظهر فإنّ المصلحة السلوكيّة تقتضي حينئذ تدارك ما فات من مصلحة الوقت، ولا تقتضي تدارك مصلحة أصل الصلاة، ولهذا يلزم المكلّف قضاء صلاة الظهر بعد الوقت، نعم لو لم ينكشف الواقع فإنّ مصلحة سلوك الأمارة تقتضي تدارك ما فات من مصلحة أصل الصلاة.

ثم انهم قد اعتبروا ان المصلحة في سلوك الأمارة ثبتت بواسطة مقدمتين الاولى هي أدلّة الحجيّة للأمارة، والثانية هي قبح تفويت مصلحة الواقع.

هذا هو حاصل المراد من السببيّة بنحو المصلحة السلوكيّة والتي تبناها الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني رحمهما الله.

هذا كله في مسلك السببية اعني تصحيح جعل الامارة بمسلك السببية واستعرضنا الاتجاهات الثلاثة المتقدمة فيها.

لذا قال (قده) الثاني عشر ـ تصحيح جعل الأمارة: بعدما ثبت أن جعل الأمارة يشمل فرض انفتاح باب العلم ـ مع ما ثبت مع اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ـ تنشأ (شبهة عويصة) في صحة جعل الأمارة قد أشرنا إليها فيما سبق، وهي: ـ انه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع بأتباع الأمارة الظنية، وهي ـ حسب ألفرض ـ تحتمل الخطأ المفوت للواقع.

والأذن في تفويته قبيح عقلا، لان الأمارة لو كانت دالة على جواز الفعل - مثلا - وكان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فإن الأذن بأتباع الأمارة في هذا الفرض يكون أذنا بترك الواجب أو فعل الحرام، مع أن الفعل لا يزال باقيا على وجوبه الواقعي أو حرمته الواقعية مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفة الواقع حسب الفرض. ولا شك في قبح ذلك من الحكيم. وهذه الشبهة هي التي الجأت بعض الأصوليين إلى القول بأن الأمارة مجعولة على نحو (السببية)، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمارة على نحو (الطريقية) التي هي الأصل في الأمارة على ما سيأتي من شرح ذلك قريبا. والحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأمارة على نحو الطريقية، لان المفروض أن الأمارة قد ثبتت حجيتها قطعا فلابد أن يفرض - حينئذ - في قيام الأمارة أو في أتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون أذن الشارع بتفويت الواقع قبيحا، ما دام أن تفويته له يكون لمصلحة أقوى وأجدى أو مساوية لمصلحة الواقع فينشأ على طبق مؤدى الأمارة حكم ظاهري بعنوان انه الواقع، إما أن يكون مماثلا للواقع عند الإصابة أو مخالفا له عند الخطأ.

ثانيا: مسلك الطريقية في تصحيح جعل الامارة ومنهم الماتن رحمه الله وعبّر عنه المحقق النائيني بمسلك متمم الجعل وهو من

متبنيات السيّد الخوئي رحمه الله ايضا، فيما هو المجعول في الأمارات حيث ذهبوا الى انّ المجعول في الأمارات هو الطريقيّة، بمعنى انّ الشارع أعطى للأمارة دور الطريقيّة والكاشفيّة والمحرزيّة للواقع، فهي وان لم تكن محرزة وكاشفة عن الواقع بذاتها إلاّ انها بواسطة الجعل الشرعي تأهّلت لهذا الاحراز التعبدي المعتبر من الشارع.

وبيان ذلك: هو انّ الذي له دور الكشف والمحرزية للواقع حقيقة انّما هو القطع، فهو بمقتضى ذاته يكشف عن متعلّقه ويحرزه وأما الأمارات فليست لها هذه الخاصيّة بمقتضى ذاتها، وذلك لأنّ كاشفيتها غير تامّة، ومن هنا كان ثبوت هذه الخاصيّة للأمارة منوط بالجعل والاعتبار.

وبهذا يتضح انّ المراد من مسلك الطريقيّة في الأمارات هو اعتبار الشارع الأمارة كاشفة ومحرزة للواقع كإحراز القطع للواقع، غايته انّ محرزيّة القطع للواقع ذاتيّة للقطع فلا تخضع للجعل والاعتبار، وأما محرزيّة الأمارة للواقع فيكون بواسطة الجعل، ودور الجعل الشرعي هو تتميم كاشفيّة الامارة واعتبارها علما، فيكون لها نفس الدور الثابت للقطع وهو الوسطيّة في الإثبات والكاشفيّة عن الواقع، وهذا لا يعني انّ الشارع قد تصرّف في الواقع وجعل مؤدى الأمارة وما تكشف عنه واقعا تنزيلا بل يظل الواقع على ما هو عليه فلا تقتضي الأمارة تبدله كما لا تقتضي صيرورة مؤدى الأمارة واقعا تنزيلا، فغاية ما يقتضيه جعل الطريقيّة للأمارة هو تتميم ما نقص من كاشفيتها ويبقى الواقع على

حاله قد تصادفه الأمارة وقد لا تصادفه، فالتوسع انّما هو في خاصيّة الكشف التام، فبعد ان كانت مختصّة بالقطع تصبح بواسطة الجعل ثابتة للأمارة، فكأنّما الشارع وسع من دائرة العلم وجعل الأمارة فردا منه، ولذلك صار للأمارة دور الوسطيّة في الإثبات كما هو شأن القطع فيكون ثبوت المنجّزية والمعذريّة للأمارة غير مفتقر للجعل بعد ان وسّع الشارع من موضوع المنجزيّة والمعذرية بواسطة جعل الطريقيّة للأمارة، أي انّ المنجّزيّة والمعذريّة من اللوازم الذاتيّة للقطع لكونه كاشفا تاما عن متعلّقه وباعتبار انّ الشارع تمّم كاشفية الأمارة فإنّ هذا يقتضي أن تكون الأمارة موضوعا حقيقة للمنجّزيّة والمعذريّة، غايته انّ موضوعيّة القطع للمنجّزيّة والمعذريّة ثابتة بالوجدان وأمّا موضوعيّة الأمارة لهما فثابتة بالتعبّد، وهذا هو الورود.

وبهذا المسلك ايضا تندفع شبهة نقض الغرض وتفويت الواقع مع التمكن من الوصول اليه بحسب الفرض. هذا هو حاصل المراد من مسلك الطريقية. وهو ايضا فحوى ما سياتي من المواضيع الآتية في هذا البحث، فاعتمدنا بيانها في ههنا طلبا للاختصار وعدم الاطناب والاطالة وهذا الذي قدمناه هو لب الموضوع ولبابه.

تقرير الشبهة

تقدم ان مع فرض فتح باب العلم في الاحكام وامكان وصول المكلف الى الحكم الواقعي للواقعة يكون الاذن في متابعة ما دلت عليه الامارة نقضا لغرض المولى المشرع لان الامارة لو كانت دالة على جواز

الفعل وكان الواقع الواجب او الحرام، فالاذن من الشارع في اتباع الامارة يكون اذنا في تفويت وترك الواجب او اذنا في فعل الحرام، مع بقاء الفعل واقعا على ما هو عليه من وجوب او حرمة مع فرض تمكن المكلف من الوصول اليه بحسب الفرض. وهذا ممتنع على الحكيم.

ولدفع هذه الشبهة من الماتن رحمه الله ان يقال:

انه بعد ان قام الدليل القطعي على حجية الامارة ووجوب متابعتها حتى مع فرض التمكن من تحصيل العلم، فمعنى ذلك الوجوب في المتابعة لا يخرج على معنيين اثنين لا ثالث لهما:

اولا: يكون معنى وجوب المتابعة من المولى المشرع هو علمه ان نسبة اصابة الامارة اذا جرى المكلف بحسب مؤداها هي نسبة ما علم بالقطع بلا فرق بينهما.

الثاني: إنما رخص المولى المشرع في أتباع الأمارات الخاصة مع امكان الوصول الى الواقع بحسب الفرض الملاك فيه والغرض هو مصلحة التسهيل في الأخذ بأحكامه والوصول إليها. لعلمه ان الامر بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمر فيه مالا يخفى من العناء والحرج والضيق والمشقة، لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية.

الخلاصة: ان دفع شبهة تفويت الغرض او مصلحة الواقع وتصحيح جعل الامارة يكون ليس في تفسير جعل الحجية على مسلك السببية،

وانما يكون على مسلك الطريقية في اعتبار متممية الجعل فيها واعتبارها من الشارع حجة وذلك اما لعلم المشرع الحكيم بان ما ادت اليه الامارة هو بطول ملاك الواقع من المصلحة او المفسدة، او لمصلحة التسهيل على المكلف لاسيما وقد جرت طريقة المتشرعة في اخذهم الاحكام مبني على الاخذ بما ادت اليه الامارة كخبر الثقة، فالكثير من الاحكام انما ثبتت بهذه الطريقة، وهو الاقرب الى التصديق. ثم ان الرسالة السمحاء مبنية على التيسيير في مسالة الاحكام والاخذ بالامارة من ذلك . لقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[1]. وروي عنه صلى الله عليه وآله(يسروا ولا تعسروا بشروا ولا تنفروا)[2].

ومن هدْيه صلى الله عليه وآله أنه ما خُيِّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً، كان أبعد الناس عنه.

لذا قال (قده): ونحن - بحمد الله تعالى - نرى أن الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقية، فلا حاجة إلى فرض السببية. والوجه في دفع الشبهة: انه بعد أن فرضنا أن القطع قام على أن الأمارة الكذائية - كخبر الواحد - حجة يجوز أتباعها

---

(١) البقرة: ١٨٥ .

(٢) مروي عن طرق العامة.

مع التمكن من تحصيل العلم، فلا بد أن يكون الأذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لأمر علم به وغاب عنا علمه. ولا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، وكل منهما جائز عقلا لا مانع منه:

الاول- أن يكون قد علم بأن إصابة الأمارة للواقع مساوية لإصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو أكثر منها. بمعنى أن العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويا لخطأ الأمارة المجعولة أو أكثر خطأ منها.

الثاني- أن يكون قد علم بأن في عدم جعل أمارات خاصة لتحصيل الأحكام والاقتصار على العلم تضييقا على المكلفين ومشقة عليهم، لا سيما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها في شؤونهم الخاصة وأمورهم الدنيوية وبناء العقلاء كلهم كان عليها.

وهذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق جدا، فإنه لا نشك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمر فيه مالا يوصف من الضيق والمشقة، لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية.

وعليه، فمن القريب جدا أن الشارع إنما رخص في أتباع الأمارات الخاصة فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه والوصول إليها. ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد نفوت أحيانا على بعض المكلفين عند العمل بالأمارة لو أخطأت.

وهذا أمر معلوم من طريقة الشريعة الإسلامية التي بنيت في تشريعها على التيسير والتسهيل.

وعلى التقديرين والاحتمالين فإن الشارع في أذنه بأتباع الأمارة طريقا إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الأمارة، أي أن الأمارة تكون معذرة للمكلف فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع، لا انه بقيام الأمارة يحدث حكم آخر ثانوي، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع بلا فرق.

ولذا إن الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال أمر بأتباع الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء والفروج.

الثالث عشر: الأمارة طريق أو سبب

بعد بيان مسلكي السببية والطريقية في جعل الامارة، عقد هذا المبحث لبيان على اي نحو من النحوين جعلت حجية الامارة.

الثالث عشر ـ الأمارة طريق أو سبب: قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببية والطريقية في الأمارة وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف. فإن ذلك من الأمور التي وقعت أخيرا موضع البحث والرد والبدل عند الأصوليين، فاختلفوا في أن الأمارة هل هي حجة مجعولة على نحو (الطريقية)، أو أنها حجة مجعولة على نحو (السببية)، أي أنها طريق أو سبب.

والمقصود من كونها (طريقا): أنها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فإن أصابته فانه يكون منجزا بها وهي منجزة له، وإن أخطأته فإنها حينئذ تكون صرف معذر للمكلف في مخالفة الواقع. والمقصود من كونها (سببا): انها تكون سببا لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكما ظاهريا على طبق ما أدت إليه الأمارة. والحق أنها مأخوذة على نحو (الطريقية). والسر في ذلك واضح بعدما تقدم، فإن القول بالسببية ـ كما قلنا ـ مترتب على القول بالطريقية، يعني إن منشأ قول من قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو

الطريقية، فيلتجئ إلى فرض السببية.

أما إذا أمكن تصحيح الطريقية فلا يبقى دليل على السببية ويتعين كون الأمارة طريقا محضا، لان الطريقية هي الأصل فيها. ومعنى إن الطريقية هي الأصل: ان طبع الأمارة لو خليت ونفسها يقتضي أن تكون طريقا محضا إلى مؤداها، لان لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه.

على أن العقلاء انما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلأجل كشفها عن الواقع، ولا معنى لان يفرض في بناء العقلاء أنه على نحو السببية، وبناء العقلاء هو الأساس الأول في حجية الأمارة كما سيأتي. نعم إذا منع مانع عقلي من فرض الأمارة طريقا من جهة الشبهة المتقدمة أو نحوها، فلا بد أن تخرج على خلاف طبعها ونلتجئ إلى فرض السببية. ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقية فلا تصل النوبة إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقيتها، إذ لا موضع للترديد والاحتمال لنحتاج إلى الدليل. هذا وقد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الأمارة بأن يقال: أن دليل الحجية - لا شك - يدل على وجوب أتباع الأمارة.

ولما كانت الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، فلا بد أن يكون في أتباع الأمارة مصلحة تقتضي وجوب أتباعها وإن كانت على خطأ في الواقع. وهذه هي السببية بعينها.

أقول: والجواب عن ذلك واضح فانا نسلم إن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ولكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس أتباع الأمارة مصلحة، بل يكفي أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب أتباع الأمارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع. بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك، لأنه - لا شك - أن الغرض من جعل الأمارة هي الوصول بها إلى الواقع فالمحافظة على الواقع والوصول إليه هو الباعث على جعل الأمارة لغرض تنجيزه وتحصيله، فيكون الأمر بأتباع الأمارة طريقا إلى تحصيل الواقع.

ولذا نقول: إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع، وما هي إلا المعذرية في مخالفته ورفع العقاب على المخالفة، لا أكثر وهذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في أتباع الأمارة التي قد تخطئ.

وعلى هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق بأتباع الأمارة بما هو أمر طريقي مخالفة ولا موافقة، لأنه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي إلى ألفعل الذي هو مؤدى الأمارة مستقلا عن الأمر الواقعي وإنما هو جعل للأمارة منجزة للأمر الواقعي، فهو موجب لدعوة الأمر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي فلا تكون له مصلحة الا مصلحة الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع،

إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع.

الرابع عشر - المصلحة السلوكية: تقدم في البحث السابق فراجع الرابع عشر - المصلحة السلوكية: ذهب الشيخ الأنصاري قدس سره إلى فرض المصلحة السلوكية في الأمارات لتصحيح جعلها - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الإجزاء. ففي بحث الإجزاء يُبحث ثلاثة أقسام من الإجزاء:

الأول: ان الامتثال الواقعي هل يجزئ عن الامر الواقعي؟

الثاني: الحكم الاضطراري الواقعي هل يجزي عن الأولي الواقعي؟

الثالث: الحكم الظاهري هل يقتضي الإجزاء عن الواقع أم لا ؟

فهنا بات عندهم أمر مسلم وفق هذه القاعدة عدم الإجزاء أما القول بالإجزاء فكأنما هو السببية و التصويب، فمبحث الإجزاء هو فيما إذا أخطأ الحكم الظاهري للواقع فهل يجزئ أو لا يجزئ؟، لذا فقد أصر متأخري الأعصار من تلاميذ الوحيد البهبهاني الى الآن هو انه بناء على ان حقيقة الحكم الظاهري الطريقية والتخطئة فالازم عدم الإجزاء عند عدم مطابقة الحكم الظاهري للواقع وبات هذا عندهم من الامور المسلّمة، بينما مشهور المتقدمين أي من زمان الشيخ المفيد والطوسي والمرتضى الى صاحب الجواهر بل حتى صاحب العروة شذ عن

المتأخرين فمشهور أعلام تلك الطبقات هو القول بأن الحكم الظاهري اذا تبدّل الى حكم ظاهري آخر فهذا التبدل لايستلزم عدم الاجزاء بل يقتضي الإجزاء.

لذا قال (قده): وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة والعلامة في النهاية. وإنما ذهب إلى هذا ألفرض لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأمارة على نحو الطريقية المحضة، ووجد أيضا أن القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية فسلك طريقا وسطا لا يذهب به إلى الطريقية المحضة ولا إلى السببية المحضة وهو أن يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمارة وتطبيق العمل على ما أدت إليه، وبهذه المصلحة بتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ. فتكون الأمارة من ناحية لها شأن الطريقية إلى الواقع، ومن ناحية أخرى لها شأن السببية.

وغرضه من فرض المصلحة السلوكية إن نفس سلوك طريق الأمارة والاستناد إليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث في نفس المؤدى- أي في ذات ألفعل والعمل - مصلحة حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الأمارة الذي هو نوع من التصويب.

وقد تقدم في الشرح الكلام في التصويب الباطل وعلى ما بينه الشيخ الطوسي رحمه الله في عدة الاصول ان التصويب على نحوين: (الأول) ما ينسب إلى الأشاعرة وهو أن يفرض أن لا حكم ثابتا في نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشئ أحكامه على طبق ما تؤدي إليه آراء المجتهدين.

(الثاني) ما ينسب إلى المعتزلة وهو أن تكون هناك أحكام واقعية ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم والجاهل. ولكن لرأي المجتهد أثرا في تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث على وفق ما أدى إليه رأيه مصلحة غالبة على مصلحة الواقع، فينشئ الشارع أحكاما ظاهرية ثانوية غير الأحكام الواقعية.

وهذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببية المحضة. وإنما كان هذا تصويبا باطلا لان معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الأمارة على خلافه.

لذا قال (قده): قال رحمه الله في رسائله فيما قال: (ومعنى وجوب العمل على طبق الأمارة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع). ولا ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقية من فرض مصلحة التسهيل، لان الغرض من القول بالمصلحة السلوكية أن

تحدث مصلحة في سلوك الأمارة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما أن غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأمارة، وتلك المصلحة النوعية مقدمة في مقام المزاحمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

وإذا اتضح الفرق بينهما نقول: أن القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل. يعني انه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، ولم يصح عندنا أيضا احتمال مساواة خطأ الأمارات للعلوم- فانا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية إذا استطعنا تصحيحها، فرارا من الوقوع في التصويب الباطل.

وأما نحن فإذ ثبت عندنا أن هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمارة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع، أصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكية على أن المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فإن في عبارته شيئا من الاضطراب والأبهام،

وكفى أن يقع في بعض النسخ زيادة كلمة (الأمر) على قوله: (إلا إن العمل على طبق تلك الأمارة) فتصير العبارة هكذا (إلا أن الأمر بالعمل) فلا يدرى مقصوده هل انه في نفس العمل مصلحة سلوكية أو في الأمر به. وقيل: أن هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث.

وعلى كل حال، فإن الظاهر أن ألفارق عنده بين السببية المحضة وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور أن المصلحة على الأول تكون قائمة بذات الفعل وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تزاحم مصلحته مصلحة ألفعل.

ولكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لأنه انما يتم إذا استطعنا أن نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا في وجوده عن ذات ألفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تزاحم مصلحته مصلحة ألفعل، وتصوير هذا في غاية الإشكال.

ولعل هذا هو السر في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على إضافة كلمة (الأمر)، ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلا يقع التزاحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال: (أولا) إننا لا نفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الأمارة إلا عنوانا للفعل الذي تؤدي إليه الأمارة بأي معنى فسرنا السلوك والاستناد، إذ ليس للسلوك ومتابعة الأمارة وجود آخر مستقل غير نفس وجود ألفعل المستند إلى الأمارة.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمارة معنى آخر، وهو ألفعل القصدي من النفس، فإن له وجودا آخر غير وجود ألفعل لأنه فعل قلبي جوانحي لا وجود له إلا وجودا قصديا.

ولكنه من البعيد جدا أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لان هذا ألفعل القلبي انما يصح أن يفرض وجوبه ففي خصوص الأمور العبادية.

ولا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأمارة.

(ثانيا) على تقدير تسليم اختلافهما وجودا فإن قيام المصلحة بشيء إنما يدعو إلى تعلق الأمر به لا بشيء آخر غيره وجودا وان كانا متلازمين في الوجود. فمهما فرضنا من معنى للسلوك وإن كان بمعنى ألفعل القلبي فإنه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر قائمة به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات ألفعل والمفروض أن له وجودا آخر لم تقم به المصلحة.

وأما إضافة كلمة (الأمر) على عبارة الشيخ فهي بعيدة جدا عن مراده وعباراته الأخرى.

الخامس عشر - الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي

وقبل البيان لابدّ من تقديم مقدمة حاصلها انه وقع تساؤل في المقصود من الحجيّة في قولهم جعل الشارع الامارة ؟

يذكر في ذلك مسالك ثلاثة:

الاول: مسلك متممية الجعل

مسلك الشيخ الاعظم ومختار الشيخ النائيني والسيد الخوئي رحمهم الله وهو مسلك متممية الجعل ومفاده، ان الامارة كخبر الثقة لا تفيد الاّ الظنّ، والشارع بجعل الحجيّة لها يتمم كشفها ويعتبره طريقا تامّا بعد ان كان طريقاً ناقصاً. فإذا كان احتمال اصابة الخبر للواقع بدرجة ٧٠% فالشارع بجعله الحجيّة للامارة يلغي هذا الاحتمال ويرفعه إلى درجة مائة في المائة ويسمى هذا المسلك بمسلك جعل العلمية أو الطريقية أو تتميم الكشف، وهو يلوح من كلمات الشيخ الأعظم في رسائله واختاره صريحاً الشيخ النائيني والسيّد الخوئي. حيث قال رحمه الله في مباحثه الاصولية: (أن معنى الحجية في الامارة الناظرة إلى الواقع هو جعلها علما تعبديا في حكم الشارع، فيكون الطريق المعتبر فردا من أفراد العلم، ولكنه فرد تعبدي لا وجداني فيترتب عليه كلما يترتب على القطع من الآثار، فيصح الإخبار على طبقه كما يصح أن

يخبر على طبق العلم الوجداني، ولا يكون من القول بغير علم. ويدلنا على ذلك سيرة العقلاء، فإنهم يعاملون الطريق المعتبر معاملة العلم الوجداني من غير فرق بين الآثار، فان اليد مثلا امارة عند العقلاء على مالكية صاحب اليد لما في يده، فهم يرتبون له آثار المالكية، وهم يخبرون عن كونه مالكا للشيء بلا نكير، ولم يثبت من الشارع ردع لهذه السيرة العقلائية المستمرة).

الثاني: مسلك جعل المنجزية واستحقاق العقاب على المخالفة

وهو مسلك الشيخ الآخوند الخراساني رحمه الله وهو مسلك جعل المنجزية واستحقاق العقاب على المخالفة ومفاده، ان الوجوب الواقعي لصلاة الجمعة مثلاً بما انه مجهول لا يكون منجّزاً ولكن إذا دلّ خبر الثقة عليه وجعله الشارع حجة صار منجّزاً، فحجيّة الامارة اذن عبارة عن جعلها منجّزة للواقع بمعنى استحقاق العقوبة على المخالفة، واختار هذا المسلك الآخوند في بعض عبائر الكفاية .

الثالث: هو مسلك جعل الحكم المماثل

ومفاده، ان الامارة إذا قالت: صلاة الجمعة واجبة مثلاً جعل الشارع وجوباً ظاهرياً لصلاة الجمعة فكل ما تقوله الامارة يجعل الشارع مماثله، ويسمى هذا المسلك بمسلك جعل الحكم المماثل.

وهناك فارق مهم بين المسلكين الاولين والمسلك الثالث، فالأخير يتضمن جعل حكم بينما المسلكان الأوّلان لا يتضمّنان ذلك وإنما

يتضمّنان جعل العلمية أو المنجّزيّة لا أكثر.

وقريب من جعل العلمية اعني المسلك الاول المسلك الثاني للآخوند في الكفاية حيث قال: ان معنى جعل الحجيّة هو جعل المنجزيّة من دون جعل حكم على طبقها حتى يلزم محذور اجتماع المثلين، اذن جواب النائيني لا يختلف عن جواب الآخوند من حيث الروح سوى ان الأوّل فسّر الحجيّة بالمسلك الأوّل، بينما الثاني فسّرها بالمسلك الثاني.

وقد تسأل: لماذا فسّر النائيني الحجية بجعل العلمية دون المنجّزيّة كما اختاره الآخوند مع ان تفسيرها بذلك لعله أقرب إلى الصواب، فان المولى حينما يجعل شيئاً معيّناً حجّة فلا يقصد من ذلك الا جعله موجباً لاستحقاق العقوبة على تقدير المخالفة ؟

والجواب: ان النكتة تكمن في ان الامارة لا تفيد الاّ الظن فكيف يجعلها المولى منجّزة وموجبة لاستحقاق العقوبة والحال ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفض ذلك، أن الامارة ما دامت لا تفيد العلم فلا يمكن ان يجعلها المولى موجبة لاستحقاق العقوبة، فلابد أوّلاً من جعل الامارة علماً لتصير مخالفتها بعد ذلك موجبة لاستحقاق العقوبة، فانه مع العلم تصح العقوبة سواء كان العلم علماً حقيقياً أم كان ظناً رُفع إلى درجة العلم.

وايضا مما يجب ان يعلم، هو انّ إشكال اجتماع المثلين أو الضدّين ينشأ من تفسير الحجيّة بالاحتمال الثالث، إذ بناءً عليه إذا قامت الامارة

على وجوب الجمعة أو حرمتها نشأ حكم مماثل لما تقوله ويلزم اجتماعه مع الحكم الواقعي.

والخلاصة: ان الصحيح في معنى جعل الحجية هو المسلك الاول أي جعلها علماً وطريقاً من دون أن يثبت على طبقها حكم جديد ليلزم عند اجتماعه مع الحكم الواقعي محذور اجتماع المثلين أو الضدّين هذا جواب النائيني. فاذا عرفت هذا بقي ان تعرف معنى كون الحجة اعتبارية او انتزاعية، فنقول بعد التوكل على الله ان المعاني الاعتبارية من الامور التي تعرف باضدادها، فحري بنا ان نعرف ضد الاعتبار الذي هو الحقيقي ليتسنى لنا معرفة الاعتبار الذي هو الضد الآخر. فالمقصود بالمعاني الحقيقية هي المعقولات الأولية نفسها، أو قل هي الماهيات. والمعقولات الأولية، هي تلك المعاني التي توجد في الخارج بوجود خارجي وتوجد في الذهن بوجود ذهني، أي إنّ المعقول الأول هو ذلك المعنى الذي يكون لا بشرط من حيثُ الخارجُ ومن حيثُ الذهنُ، يعني يمكن أن يوجد في الخارج ويمكن أن يوجد في الذهن، فإذا وجد في الخارج وُجِدَ بوجود خارجي، وإذا وجد في الذهن وُجِدَ بوجود ذهني، مثل ماهية الانسان توجد في الخارج بوجود خارجي وتوجد في الذهن بوجود ذهني. وعلى هذا الأساس يرتبط الانسان بالخارج من خلال الماهيات الخارجية. وبعبارة أخرى إن ما في ذهن الانسان وما في الخارج هو أمر واحد متحد من حيثُ الماهيةُ، فإن ماهية الانسان التي في الخارج مثلاً هي نفس ماهية الانسان التي في الذهن، وإن كانت ماهية الانسان التي

في الخارج متلبسة بوجود خارجي وماهية الانسان التي في الذهن متلبسة بالوجود الذهني. هذا هو المفهوم الحقيقي.

فاذا عرفت هذا، فاعلم ان المعاني الاعتبارية، او المدركات الاعتبارية بخلاف المدركات الحقيقية .

فالمفاهيم الاعتبارية هي المفاهيم التي حيثية مصداقها إنّها في الذهن وليس في الخارج، وهي من قبيل الكلي والجزئي، والجنس والفصل، وكافة المعقولات الثانية المنطقية. هكذا المعقولات الثانية الفلسفية .

المحقق النائيني رحمه الله قال في الاعتبار انه نحو من الوجود إلاّ انّ وعاء هذا النحو من الوجود هو عالم الاعتبار، وذلك في مقابل الوجودات العينيّة فإن وعاء وجودها هو الخارج، ولا فرق بينهما من جهة الانقسام الى الموجودات المتأصلة والموجودات الانتزاعية. فكما انّ الوجودات العينية قد تكون من قبيل الوجودات المتأصلة مثل الجواهر «الانسان، الحجر» والاعراض والتي هي موجودة في اطار الجواهر وقائمة بها مثل القيام والإحاطة. وقد تكون من قبيل الوجودات الانتزاعية التي ليس لها ما بإزاء في الخارج، بمعنى ان لا وجود لها في الخارج يمكن ان يشار اليه بل انّ الموجود في الخارج هو منشأ انتزاعها، مثل العلّية والفوقية، فإنّ العلية لا وجود لها في الخارج إلاّ انّ منشأ انتزاعها له ما بإزاء في الخارج وهو العلّة والمعلول، فإنّهما من الوجودات العينية، والعقل حينما لاحظ العلة والمعلول انتزع عنهما عنوان العلّية، فالعلية

من الوجودات الانتزاعية. فكما انّ الوجودات العينية تنقسم الى متأصلة وانتزاعية فكذلك الوجودات الاعتبارية، فقد تكون من قبيل الوجودات المتأصلة مثلا الحلية والحرمة والملكية والرقية، فإنّ لهذه الوجودات ما بإزاء في عالم الاعتبار، وقد تكون من قبيل الوجودات الانتزاعية والتي ليس لها ما بإزاء في عالم الاعتبار إلاّ انّ منشأ انتزاعها موجود في عالم الاعتبار ويمكن ان يشار اليه بالنحو المناسب للوجود الاعتباري، وذلك مثل ما لو اعتبر المولى الملكية مترتبة على الصيغة فإنّ العقل حينئذ ينتزع عنوان السببية والمسببيّة، فالسببيّة والمسببيّة ليس لهما وجود متأصل في عالم الاعتبار إلاّ ان منشأ انتزاعهما موجود متأصل في عالم الاعتبار.

ومن هنا صحّ ان يقال: انّه ليس للاعتبار وجود وراء اعتبار المعتبر، حيث انّه ـ كما ذكرنا ـ فعل نفساني اختياري، فبمجرّد ان يرفع المعتبر اليد عن اعتباره فإنّ المعتبَر (بالفتح) يكون في حيّز العدم. والفعل النفساني يعني افتراض شيء لشيء أو افتراض انّ شيئا شيء، والاول من قبيل جعل الحرمة على موضوع والثاني من قبيل تنزيل الشك منزلة اليقين.

ثم انّ الاعتبار وان يتفق صدوره من كل عاقل ملتفت أيّا كان غرضه، ولهذا قيل انّ الاعتبار سهل المئونة. الا انه ليس ملزما ومقتضيا لأن ترتّب آثاره إلاّ ان يكون صادرا عمّن له حقّ الاعتبار سواء كان هذا الحق مدركا بواسطة العقل العملي القطعي والذي هو إدراك العقل لاستحقاق

المولى جلّ وعلا للطاعة وترتيب الآثار على معتبراته أو كان هذا الحق ناشئا عن الآراء المحمودة والمتبنيات العقلائية، وهذا النحو من الاعتبارات هو المعبّر عنه بالاعتبارات العقلائية.

اما نسبة المعاني الحقيقية والاعتبارية إلى مصاديقها: أن نسبة المفاهيم الحقيقية إلى مصاديقها هي بنحو نسبة الكلي إلى أفراده، أي كنسبة الماهية إلى مصاديقها، بينما نسبة المفاهيم الاعتبارية إلى مصاديقها هي ليست نسبة الماهية إلى أفرادها ومصاديقها.

إذاً المعنى والمفهوم الحقيقي يمثل تمام ماهية الفرد، ومأخوذ في ماهية وحدّ الفرد، أما المعنى الاعتباري فإنّه كمعنى الوجود عندما ينطبق على مصداقه في الخارج، فليس هو بنحو انطباق الماهية على فردها، أي ليس هو بنحو يكون جزءً للمصداق كانطباق الانسان على زيد.

وبعبارة أخرى عندما نقول: (زيد موجود)، فليست الموجودية مأخوذة في حد زيد، لأن حد زيد هو الانسانية، والانسانية مأخوذة فيها الناطقية والحيوانية. من هنا يقولون إنّ المعنى الحقيقي صدقُهُ على مصاديقه بنحو صدق الكلي على أفراده، بينما نسبة المعنى الاعتباري إلى أفراده هي نسبة المفهوم إلى مصداقه.

ثم إنّ المفاهيم الاعتبارية ليس لها حد، يعني لا يمكن أن نحصل لها على تعريف حقيقي، لأنّ الحد عادةً يتألف من الجنس والفصل، وهذان يرتبطان بالماهية، ولذلك قالوا: إنّ الحد بالماهية وللماهية، يعني إذا كانت هناك ماهية يكون لها حد، حيثُ نحلل هذه الماهية

ونجزئها إلى أجزائها التي هي الجنس والفصل، لأنّ الحد والتعريف هو التجزئة والتحليل، وإذا لم يكن هذا المفهوم مفهوماً ماهوياً فهو مفهوم بسيط غير قابل للتجزئة والتحليل.

إذن المفاهيم الاعتبارية، يعني المعقولات الثانية، لا حد لها، لأنّ الحد للماهية، وهذه المعقولات ليست مفاهيم ماهوية، كما إنّها لا تكون حداً لشيء، يعني لا تؤخذ في حد ماهية، لأن الحد كما إنّه للماهية هو أيضاً بالماهية، فعندما تريد أن تأخذ أمراً ما في حد أمر آخر فلا بد أن يكون هذا الحد ماهية، تأخذ الجنس، كالحيوان مثلاً في تعريف الانسان.

المعاني الانتزاعية

الانتزاع هو وصف للعمليّة الذهنيّة المنتجة لاستنباط عنوان من ملاحظة الوجود الخارجي أو الاعتباري، وبذلك لا يكون للأمر الانتزاعي أو قل المنتزع ما بإزاء في عالم الوجود الخارجي ولا في عالم الاعتبار.

فالأمر الانتزاعي ليس له تقرّر ووجود في العالمين إلاّ بالإضافة إلى منشأ انتزاعه، فمنشأ الانتزاع هو الذي يكون له تقرّر ووجود، فهو إمّا أن يكون من الموجودات المتأصّلة الخارجيّة وإمّا أن يكون وجودا اعتباريّا، وأمّا الأمر الانتزاعي فليس كذلك، ولهذا ليس من شيء في عالم الوجود العيني أو الاعتباري يقال له بأنّه أمر انتزاعي.

وبما ذكرناه يتّضح أنّ الأمر الانتزاعي هو كلّ عنوان تمّ تحصيله واستنباطه من ملاحظة العقل للوجودات العينيّة أو الاعتباريّة، مثلا:

حينما يلاحظ العقل الترتّب بين وجود النار والاحتراق بحيث يكون وجود الآخر مترتّبا على وجود الأوّل فإنّ العقل ينتزع من ذلك عنواني العليّة والمعلوليّة، وهما ليس لهما ما بإزاء ما في الخارج يمكن أن يشار إليه، والموجود خارجا ليس سوى النار والاحتراق.

فالموجود هو منشأ الانتزاع وهما النار والاحتراق، وأمّا الأمر الانتزاعي فهو عنوان استنبطه الذهن من ملاحظة الوجود العيني في المثال.

وهكذا الحال بالنسبة لعنوان الفوقيّة والتحتيّة والقبليّة والبعديّة فإنّها جميعا عناوين انتزاعيّة استنبطها الذهن من ملاحظة نحو العلاقة بين شيئين.

هذا فيما يتّصل بالانتزاع عن الوجودات العينيّة، وأمّا الانتزاع عن الأمور الاعتباريّة. والتي هي نحو من الوجود أيضا إلاّ أنّ وعاءها هو عالم الاعتبار. فيمكن التمثيل لذلك بما لو اعتبر المولى الزوجيّة مترتّبة عن العقد، فإنّ العقل ينتزع من ملاحظة ذلك عنوان السببيّة أي أنّ العقد سبب لاعتبار الزوجيّة.

وهكذا لو قال المولى (إذا استطعت وجب عليك الحجّ) فإنّ العقل ينتزع عن ذلك عنوان الشرطيّة أي أنّ الاستطاعة شرط في اعتبار الحجّ واجبا. وكذلك لو قال المولى (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه) فإنّ العقل ينتزع عنوان المانعيّة أي مانعيّة اشتمال المكلّف على جلد ممّا لا يؤكل لحمه لصحّة الصلاة. فالسببيّة والشرطيّة والمانعيّة ليس لها وجود

وتقرّر في عالم الاعتبار والموجود إنّما هو منشأ انتزاعها، فالموجود في عالم الاعتبار. مثلا . هو الزوجيّة المترتّبة عن العقد، وأمّا السببيّة فهي منتزعة عن ذلك وهكذا.

ومن الملاحظ إنّ التفكيك بين الادراكات الحقيقية والاعتبارية أمر مهم جداً في العلوم، وبالذات العلوم العقلية، لأنه كثيراً ما يقع الالتباس والخلط في توظيف العلوم الحقيقية في محل العلوم الاعتبارية، أو الادراكات الحقيقية في موضوع الادراكات الاعتبارية، وربما يجري العكس حينما يعتمد على الادراكات الاعتبارية في مورد الادراكات الحقيقية، فيقع كثير من الخلط والالتباس.

وهذا ما يلاحظ ايضا بوضوح في علم أصول الفقه، فإنّ الادراكات والمعاني في علم الأصول هي ادراكات اعتبارية، بينما يجري التعامل أحياناً مع هذه الادراكات على أساس إنّها معاني حقيقية، ولذلك قد تستخدم براهين لا تستخدم إلاّ في مورد الادراكات والمعاني الحقيقية، فيقع الالتباس والخلط، وتنشأ المشاكل، إذ يعتمد على برهان الدور والتسلسل، بينما المورد ليس من الموارد التي يصح فيها برهان الدور والتسلسل.

اذا عرفت هذا فاعلم ان الحجية المبحوث عنها في المقام هي كما الكثير من الماهيات الاصطلاحية في علم الاصول من المدركات او المعاني الاعتبارية، بحسب ما تقدم مما للاعتبار من فهم سائد عند اصحاب المعقول.

لذا قال (قده): الخامس عشر- الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي: من الأمور التي وقعت موضع البحث أيضا عن المتأخرين مسألة أن الحجية هل هي من الأمور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها، أو إنها من الانتزاعيات التي تنتزع من المجعولات. وهذا النزاع في الحجية فرع- في الحقيقة- عن النزاع في أصل الأحكام الوضعية. وهذا النزاع في خصوص الحجية- على الأقل- لم أجد له ثمرة عملية في الأصول. على أن هذا النزاع في أصله غير محقق ولا مفهوم لان لكلمتي الاعتبارية والانتزاعية مصطلحات كثيرة، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، وفي البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة.

ونكتفي أن نقول على سبيل الاختصار: إن الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة أن المراد من الأمر الانتزاعي هو المجعول ثانيا وبالعرض في مقابل المجعول أولا وبالذات، بمعنى أن الأيجاد والجعل الاعتباري ينسب أولا وبالذات إلى شيء والمجعول حقيقة ثم ينسب الجعل ثانيا وبالعرض إلى شيء آخر.

فالمجعول الأول هو الأمر الاعتباري والثاني هو الأمر الانتزاعي. فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات والى الثاني بالعرض، لا أنه هناك جعلان واعتباران ينسب أحدهما إلى شيء ابتداء وينسب ثانيهما إلى آخر يتبع الأول، فإن هذا ليس مراد

المتنازعين قطعا. فيقال في الملكية ـ مثلا ـ التي هي من جملة موارد النزاع أن المجعول أولا وبالذات هو إباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها أنه مالك، أي أن الجعل ينسب ثانيا وبالعرض إلى الملكية.

فالملكية يقال لها: إنها مجعولة بالعرض ويقال لها: أنها منتزعة من الإباحة.

هذا إذا قيل إن الملكية انتزاعية، أما إذا قيل إنها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة أولا وبالذات للشارع أو العرف.

وعلى هذا، فإذا أريد من الانتزاع هذا المعنى ـ فالحق أن الحجية أمر اعتباري، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الأحكام الوضعية. وشأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلم فيها أنها من الاعتباريات الشرعية.

توضيح معنى (جعل الحكم)

جعل الحكم عبارة أخرى عن الايجاد، وهو على نحوين منها الايجاد التكويني وهو ايجاد الشيء واحضاره في الخارج العيني، والايجاد بمعنى إنشاء الحكم وتشريعه كقوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع﴾ فانه يستفاد منه ايجاد او انشاء او تشريع وجوب الحج على المستطيع، وهذا الايجاد والتشريع للحكم هو نحو من انحاء الجعل.

وأما إذا صار الحكم فعلياً وذلك عند تحقق الاستطاعة بالفعل

للمكلف سمي بالمجعول. فالحكم الإنشائي هو الجعل والحكم الفعلي هو المجعول.

لذا قال (قده): توضيح ذلك: إن حقيقة الجعل هو الأيجاد. والأيجاد على نحوين:

الاول- ما يراد منه إيجاد الشيء حقيقة في الخارج. ويسمى: الجعل التكويني، أو الخلق.

الثاني- ما يراد منه إيجاد الشيء اعتبارا وتنزيلا، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعي.

ويسمى: الجعل الاعتباري، أو التنزيلي. وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل، وان كان نفس الاعتبار أمرا واقعيا حقيقيا لا اعتباريا. مثلا حينما يقال: زيد أسد، فإن الأسد مطابقة الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعا مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني، ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسدا. فزيد أسدا اعتبارا وتنزيلا من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالأسد الحقيقي.

ومن هذا المثال يظهر كيف أن الأحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لان الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلا ما فبدلا عن يدفعه بيده مثلا ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر

بداعي جعل في دخيلة نفس المأمور.

فيكون هذا الإنشاء للأمر دفعا وتحريكا اعتباريا تنزيلا له منزلة الدفع الخارجي باليد مثلا.

وكذلك النهي زجر اعتباري تنزيلا له منزله الردع والزجر الخارجي باليد مثلا.

وكذلك يقال في حجية الأمارة المجعولة، فان القطع لما كان موصلا إلى الواقع حقيقة وطريقا بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الأمارة الظنية طريقا إلى الواقع تنزيلا لها منزلة القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمارة قطعا اعتباريا وطريقا تنزيليا.

ومتى صح وأمكن أن تكون الحجية هي المعتبرة أولا وبالذات فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولة ثانيا وبالعرض، حتى تكون أمرا انتزاعيا، الا أن يريدوا من الانتزاع معنى آخر، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الإلتزامية كأن تستفاد الحجية للأمارة من الأمر بأتباعها مثل ما لو قال الإمام (ع): (صدق العادل) الذي يدل بالدلالة الإلتزامية على حجية خبر العادل واعتباره عند الشارع.

وهذا المعنى للانتزاعي صحيح ولا مانع من أن يقال للحجية أنها أمر انتزاعي بهذا المعنى، ولكنه بعيد عن مرامهم لان هذا

المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه.

وعلى كل حال فدعوى انتزاعية الحجية بأي معنى للانتزاعي لا موجب لها، لاسيما انه لم يتفق ورود أمر من الشارع بأتباع أمارة من الأمارات في جميع ما بأيدينا من الأيات والروايات حتى يفرض أن الحجية منتزعة من ذلك الأمر.

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود. والان نشرع في البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدلة التي هي حجة على الأحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس. ونضعها في أبواب.

الباب الأول

الكتاب العزيز

هذا بيانٌ للناسِ وهُدىً وموعظةٌ للمتّقين

الكتاب العزيز

تمهيد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجَا ۜ قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا[1].

وقال تعالى في سورة هود: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ الر ۚ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ.

وقال تعالى في فصلت: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ.

وقال تعالى في سورة البقرة: ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ.

---

(١) الكهف: ١-٣.

وقال تعالى في سورة النحل: قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ.

وقال تعالى في سورة يوسف: لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.

وقال تعالى في سورة الزخرف: وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ.

وروى الحارث الهمداني قال: دخلت المسجد فإذا أناس يخوضون في أحاديث فدخلت على علي (عليه السلام) فقلت: ألا ترى أن أناسا يخوضون في الاحاديث في المسجد؟ فقال: قد فعلوها؟ قلت: نعم، قال: أما إني قد سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: ستكون فتن، قلت: وما المخرج منها؟ قال: كتاب الله، كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم. هو الفصل ليس بالهزل، هو الذي من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، فهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الاهواء، ولا تلتبس به الالسنة، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه. وهو الذي لم ينته الجن إذ سمعته أن قالوا: إنا سمعنا قرآنا عجبا، هو الذي من قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن

عمل به اجر، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم، خذها اليك يا أعور[١].

كتاب الله عز وجلّ، الذي أنزله على نبيه محمد(صلى الله عليه وآله) ألفاظاً ومعاني وأسلوباً، واعتبره قرآناً دون أن يكون للنبي(صلى الله عليه وآله وسلم) دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته . فليس منه ما أنزله الله تعالى على نبيه من الاحكام وأدّاها بأُسلوبه الخاص، كما ليس منه ما ثبت من الحديث القدسي، وهو ما أثر نزوله على النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ولم يثبت نظمه من قبله في سلك القرآن، وكذلك ما نزل من الكتب السماوية على الانبياء السابقين كالتوراة والانجيل والزبور، لعدم اعتبارها قرآناً.

وتفسير القرآن وترجمته ليسا من القرآن في شيء، فلا تجري عليهما أحكام القرآن الخاصة . وثبوت الحجية للتفسير اذا كان صادراً عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) أو أهل بيته فإنما هو لاعتبار كونه ـ أي التفسير ـ من السنَّة لا من الكتاب .

وعلى هذا فالقرآن هو خصوص ما بين الدفتين دون أن يزاد فيه حرف أو ينقص، ولقد أحصيت آياته فبلغت ستة آلاف وثلاثمائة واثنتين

---

(١) بحار الانوار ج ٩ ص ٧ عن تفسير العياشي. وعن طرق العامة كما في سنن الدارمي ج ٢ ص ٤٣٥، كتاب فضائل القرآن ومع اختلاف يسير في ألفاظه في صحيح الترمذي ج ١١ ص ٣٠ أبواب فضائل القرآن.

وأربعين آية، منها خمسمائة آية فقط تتعلق بالاحكام، وقد انتظمت هذه الايات في سور بلغ مجموعها مائة وأربع عشرة سورة، أولها (الحمد) وآخرها (الناس) .

وآخر ما نزل من آياته قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا)، وقد نزلت في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة في غدير خم عند عودته(صلى الله عليه وآله وسلم) من حجة الوداع، وبعد أن أعلن الولاية لامير المؤمنين عليه السلام، كما ورد ذلك في كثير من الروايات المأثورة لدى الطرفين.

والحديث حول حجيته موقوف على تمام مقدمتين :

أولاهما: ثبوت تواتره الموجب للقطع بصدوره

وهذا ما لا يشك فيه مسلم امتحن الله قلبه للايمان .

والثانية: ثبوت نسبته لله عز وجل

وعقيدة المسلمين قائمة على ذلك، وحسبهم حجة ثبوت إعجازه بأسلوبه ومضامينه وتحدّيه لبلغاء عصره ونكولهم عن مجاراته، وإخباره بالمغيبات التي ثبت بعد ذلك صدقها ومطابقتها لما أخبر به، كما ورد في سورة الروم وغيرها، وارتفاعه عن مستوى عصره بدقة تشريعاته، الى ما هنالك مما يوجب القطع بسموّه عن قابليات البشر مهما كان لهم من الشأن.

والقرآن فيه محكم ومتشابه، لقوله سبحانه: (منه آيات محكمات

هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات)[١].

وقد اختلف في تعريفهما على أقوال: قيل: المحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعداً . وقيل: المحكم ما يعلم تعيين تأويله، والمتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله .

وقيل: المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه . ولعل هذا التفسير يتلاءم مع ما يبدو من ظهور هذه الاية (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلاّ أولو الالباب)[٢] بناء على ظهورها في ان كلمة (يقولون) خبر الى (الراسخون) فيكون المتشابه مما استأثر الله عز وجل بعلمه، وما ورد تأويله من غوامض الايات عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته(عليهم السلام) فهو من المحكم .

وللشريف الرضي في تحقيق المراد من هذه الاية حديث يحسن الرجوع اليه في هذا المجال، في خصوص القراءة والوقوف على لفظ الجلالة، فيخرج العلماء به والمقصود اهل البيت عليهم السلام من العلم

---

(١) سورة آل عمران: الاية ٧ .

(٢) سورة آل عمران: الاية ٧ .

بالتاويل[١] .

ولعل كلماتهم ظاهرة في ان الوجه الذى يختلفان فيه، هو أن المحكم إذا كان فى موضوع اللغة أو لمضامّة القرينة، لا يحتمل إلا الوجه الواحد، فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدل فى الحال على ما يدل عليه.

وليس كذلك المتشابه، لأنه وإن كان من العلماء باللغة ويحمل القرائن، فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدّد ليحمله على الوجه الذى يطابق المحكم أو بأن يدل عليه كلام الرسول صلّى الله عليه وآله، او دليل العقل إلى ما يجرى مجراه.

ويبين صحة ذلك أنه عز وجل بيّن فى المحكم أنه أصل للمتشابه، فلا بد أن يكون العلم بالمحكم أسبق ليصح جعله أصلا له، ثم إن المتشابه هو الذى لا يعلم تأويله الا الله، وهو الذى لا سبيل للمكلف الى العلم به وانما كلف الإيمان به.

وانما يفارق المحكم بأن لا يمكن أن يعلم المراد به كالمحكم، ولا يصح كونه دلالة كما يصح ذلك فى المحكم.

وعلى هذا الوجه قال قوم إن المتشابه هو نحو قوله عز وجل: (المص)، (كهيعص) إلى ما يشاكله مما لم يوضع فى اللغة لشيء، فيكون دلالة على المراد بوجه من الوجوه، وقوله عز وجل: (وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ

---

(١) حقائق التأويل: ٥ / ١ وما بعدها .

الله)[1] بعد تقدم ذكر المتشابه يدل أيضا على صحة هذا القول.

ومهما أريد من لفظ المحكم والمتشابه فان الذي يكون حجة من آيات الكتاب. من دون توسط التأويل ـ هو خصوص ما كان منها نصاً في مدلوله أو ظاهراً فيه.

أما حجية ما كان نصاً منها فللقطع بمدلوله، لان النص هو ما لم يحتمل فيه الخلاف، والقطع حجيته ذاتية ـ كما سبق ـ وأما الظاهر فحجيته من صغريات مسألة حجية الظواهر.

وعلى سبيل الاجمال واعطاء فكرة عن الاخذ بالظواهر هو ان القرآن نزل بلغة العرب وتبنّى طريقتهم في عرض أفكاره، وكان لكلامه ظاهر يفهمونه ويسيرون على وفقه.

وايضا كان يعتمد في تبليغ احكامه على القرائن المنفصلة أحياناً، وإن القرآن سار على الطريقة نفسها، وبذلك خصصت بعض عمومات الكتاب بقسم من الايات الاخر وبالسنة،، بحكم ان القران يفسر بعضه البعض الآخر، وكون السنة مبينة للمراد من الكتاب وشارحة له .

لذلك يتوجب الفحص عن القرائن المنفصلة اذا لم توجد المتصلة في الكلام وسياقه لتخصيص تلك العمومات قبل ان نعتمد على اصالة الظهور، او العمل بالعمومات. والكلام في هذا مرجوء لمحله ان شاء الله تعالى.

---

(١) آل عمران: ٧ .

القرآن معجزة خالدة

قد عرفت أن طريق التصديق بالنبوة والايمان بها، ينحصر بالمعجز الذي يقيمه النبي شاهدا لدعواه، ولما كانت نبوءات الانبياء السابقين مختصة بأزمانهم وأجيالهم، كان مقتضى الحكمة أن تكون معاجزهم مقصورة الامد، ومحدودة، لانها شواهد على نبوءات محدودة، فكان البعض من أهل تلك الازمنة يشاهد تلك المعجزات فتقوم عليه الحجة، والبعض الاخر تنقل إليه أخبارها من المشاهدين على وجه التواتر، فتقوم عليه الحجة أيضا.

أما الشريعة الخالدة، فيجب أن تكون المعجزة التي تشهد بصدقها خالدة أيضا، لان المعجزة إذا كانت محدودة قصيرة الامد لم يشاهدها البعيد، وقد تنقطع أخبارها المتواترة، فلا يمكن لهذا البعيد أن يحصل له العلم بصدق تلك النبوة، فإذا كلفه الله بالايمان بها كان من التكليف بالممتنع، والتكليف بالممتنع مستحيل على الله تعالى، فلا بد للنبوة الدائمة المستمرة من معجزة دائمة.

وهكذا أنزل الله القرآن معجزة خالدة ليكون برهانا على صدق الرسالة الخالدة، وليكون حجة على الخلف كما كان حجة على السلف.

لذا قال (قده): إن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد صلى الله عليه وآله، والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى ورحمة (وما

كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله).

فهو - أذن - الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى، التي لا شك ولا ريب فيها، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر.

العلاقة بين القرآن وما سواه من مصادر التشريع

تعرض القرآن الكريم لمواضيع كثيرة العدد، متباعدة الاغراض من الآلهيات والمعارف، وبدء الخلق والمعاد، وما وراء الطبيعة من الروح والملك وإبليس والجن، والفلكيات، والارض، والتاريخ، وشؤون فريق من الانبياء الماضين، وما جرى بينهم وبين أممهم، وللامثال والاحتجاجات والاخلاقيات، والحقوق العائلية، والسياسات المدنية، والنظم الاجتماعية والحربية، والقضاء والقدر، والكسب والاختيار، والعبادات والمعاملات، والنكاح والطلاق، والفرائض، والحدود والقصاص وغير ذلك. وقد أتى في جميع ذلك بالحقائق الراهنة، التي لا يتطرق إليها الفساد والنقد في أية جهة من جهاتها، ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، فالكتاب بهذا الوصف اصبح هو المعين الذي لا ينضب للمصادر التشريعية الاخرى، فما خالفه فيه فهو رد الى ان انتهت اليه كل ما اعتبر مصدرا من مصادر التشريع على نحو الطولية.

لذا قال (قده): وأما ما سواه من سنة أو إجماع أو عقل فإليه ينتهي ومن منبعه يستقي. ولكن الذي يجب أن يعلم أنه قطعي

الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. وأما من ناحية الدلالة فليس قطعيا كله، لان فيه متشابها ومحكما.

ثم (المحكم): منه ما هو نص، أي قطعي الدلالة. ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجيته على القول بحجية الظواهر. ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهره خاصة، وان كانت الظواهر حجة. ثم إن فيه ناسخا ومنسوخا، وعاما وخاصا، ومطلقا ومقيدا، ومجملا ومبينا. وكل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته. ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجيته.

وأهم ما يجب البحث عنه من ناحية أصولية في أمور ثلاثة:

١ـ في حجية ظواهره. وهذا بحث ينبغي أن يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلى هناك.

٢ـ في جواز تخصيصه وتقييده بحجة أخرى كخبر الواحد ونحوه. وقد تقدم البحث عنه في المجلد الأول[1].

٣ـ في جواز نسخه. والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه، كما ستعرف، ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الإشارة

---

(١) المجلد الأول ص ١٥٤.

إليه بالاختصار.

نسخ الكتاب العزيز

أصل النسخ واشتقاقه

اشتقاق النسخ من شيئين .. احدهما يقال نسخت الشمس الظل اذا أزالته وحلّت محله ونظير هذا (فَيَنْسَخُ اللهُ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ) [١] .. والآخر من نسخت الكتاب اذا أنقلته من نسخته وعلى هذا الناسخ والمنسوخ..

وأصله أن يكون الشيء حلالا الى مدة ثم ينسخ فيجعل حراما أو يكون حراما فيجعل حلالا أو يكون محظورا فيجعل مباحا أو مباحا فيجعل محظورا يكون في الامر والنهي والحظر والاطلاق والاباحة والمنع.

فالنسخ تحويل العباد من شيء قد كان حلالا فحرم أو كان حراما فيحلل أو كان مطلقا فيحظر أو كان محظورا فيطلق أو كان مباحا فيمنع أو ممنوعا فيباح إرادة الاصلاح للعباد..

وقد علم الله جل ثناؤه العاقبة في ذلك وعلم وقت الأمر به أنه سينسخه الى ذلك الوقت فكان المطلق على الحقيقة غير المحظور .. والصلاة كانت إلى بيت المقدس إلى وقت بعينه ثم حظرت فصيرت الى الكعبة..

وكذا قوله (إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً) [١]

قد علم عز وجل أنه إلى وقت بعينه ثم ينسخه في ذلك الوقت..

وكذا تحريم السبت كان في وقت بعينه على قوم ثم نسخ وأمر قوم آخرون بإباحة العمل فيه .. وكان الأول المنسوخ حكمة وصوابا ثم نسخ وأزيل بحكمة وصواب كما تزال الحياة بالموت وكما تنقل الأشياء وكذلك لم يقع النسخ في الأخبار لما فيها من الصدق والكذب ..

السور التي يذكر فيها الناسخ والمنسوخ

فكان أول ما نسخ الله عز وجل من القرآن القبلة وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وآله لما هاجر الى المدينة وكان أكثرها اليهود أمره الله تعالى أن يستقبل بيت المقدس ففرحت اليهود بذلك فاستقبلها رسول الله صلى الله عليه وآله بضعة عشر شهرا وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يحب قبلة إبراهيم عليه السلام فكان يدعو الله وينظر الى السماء فأنزل الله تعالى (قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ) [١] الى قوله (فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ) [٢] شطره يعني نحوه فارتاب من ذلك اليهود وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فأنزل الله تعالى (وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ) [٣] وقال تعالى (وَما جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ

---

(١) سورة: البقرة، الآية: ١٤٤.

(٢) سورة: البقرة، الآية: ١٤٤.

(٣) سورة: البقرة، الآية: ١٤٤.

عَلَيْها إلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلى عَقِبَيْهِ)[١] اي ليتميز أهل اليقين من أهل الشك والريبة.

ومنها قوله عز وجل (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) [٢]. فكان الرجل يصبح صائما والمرأة في شهر رمضان ثم إن شاء أفطر وأطعم مسكينا فنسخت بقوله تعالى (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)[٣].

ومنها قوله عز وجل (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ)[٤].

فقوله تعالى(فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا) نسخ بقوله تعالى (قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ)[٥].

وغير ذلك من الآيات التي طالها النسخ بآيات اخرى، سواء كان الناسخ متصل بنفس السورة التي نضمت فيها او في موضع آخر من الكتاب، ومن المُسلَّم به أن كون الآية ناسخةً أو منسوخةً أمرٌ توقيفي لا

---

(١) سورة: البقرة، الآية: ١٤٤.

(٢) سورة: البقرة، الآية: ١٨٤.

(٣) سورة: البقرة، الآية: ١٨٥.

(٤) سورة: البقرة، الآية: ١٠٩.

(٥) سورة: التوبة، الآية: ٢٩.

يعلم إلا من طريق الشارع، فالذي شرع هو الذي يملك النسخ ورفع الحكم الذي أنزله، وهذه المسألة ينبغي أن تتقرر لدينا تماماً.

والمتأمل في كتب الناسخ والمنسوخ يجدها بين إفراط وتفريط، فكثير منهم عدَّ من النسخ ما ليس بنسخ كالتقييد والتخصيص والإجمال. وضابطه التعارض المستقر بين النصين في الظاهر، أي أنه لابد أن يكون الناسخ متضاداً مع المنسوخ، لأن الناسخ هو المخالف للمنسوخ من جميع جهاته الرافع له المزيل حكمه.

وروي ان امير المؤمنين عليه السلام دخل المسجد فاذا رجل يخوّف الناس فقال ما هذا قالوا رجل يذكّر الناس فقال ليس برجل يذكر الناس ولكنه يقول انا فلان ابن فلان فاعرفوني فارسل اليه أتعرف الناسخ والمنسوخ فقال لا قال فاخرج من مسجدنا ولا تذكر فيه.

لذا قال (قده): فنقول: نسخ الكتاب العزيز: حقيقة النسخ: النسخ اصطلاحا: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها. والمراد من (الثبوت في الشريعة): الثبوت الواقعي الحقيقي، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي. ولذلك، فرفع الحكم ـ الثابت بظهور العموم أو الإطلاق ـ بالدليل المخصص أو المقيد لا يسمى نسخا، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار أن هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينة عليه وكاشفا عن المراد الواقعي للشارع، فلا

يكون رافعا للحكم الاظاهرا، ولا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر ألفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد. وسيأتي مزيد أيضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ.

وقولنا: (من الأحكام ونحوها)، فلبيان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعه بالجعل التشريعي بما هو شارع.

وعليه فلا يشمل النسخ الاصطلاحي المجعولات التكوينية التي بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

هل نسخ التلاوة من النسخ؟

لم يرد عن اهل البيت عليهم السلام وقوع التحريف الصريح او نسخ التلاوة الذي مرجعه ايضا الى التحريف، فهو ليس ما يتبنى عندنا البتة، وهو المعروف في مدرسة اهل البيت عليهم السلام (اعني عدم وقوع التحريف في القرآن)، وأن الموجود بأيدينا الكائن بين الدفتين هو جميع القرآن المنزل على النبي الاعظم صلى الله عليه وآله، وقد صرح بذلك كثير من الاعلام. منهم رئيس المحدثين الصدوق محمد بن بابويه، وقد

عد القول بعدم التحريف من معتقدات الامامية. ومنهم شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، وصرح بذلك في أول تفسيره التبيان ونقل القول بذلك أيضا عن شيخه علم الهدى السيد المرتضى، واستدلاله على ذلك بأتم دليل. ومنهم المفسر الشهير الطبرسي في مقدمة تفسيره مجمع البيان، ونقل عن الشيخ جعفر كشف الغطاء في بحث القرآن من كتابه كشف الغطاء وادعى الاجماع على ذلك. ونقل عن العلامة الجليل الشهشهاني في بحث القرآن من كتابه العروة الوثقى ونسب القول بعدم التحريف إلى جمهور المجتهدين. ونقل عن المحدث الشهير المولى محسن القاساني في كتابيه [١].

ومنهم الشيخ محمد جواد البلاغي في مقدمة تفسيره آلاء الرحمن. فالمشهور بين علماء الشيعة ومحققيهم، بل المتسالم عليه بينهم هو القول بعدم التحريف.

والقول بنسخ التلاوة هو بعينه القول بالتحريف، وعليه فاشتهار القول بوقوع النسخ في التلاوة عند غيرنا عين القول بالتحريف.

وقد ذكر في غير مدرسة اهل البيت: أن بعض القرآن قد نسخت تلاوته، وحملوا على ذلك ما ورد في الروايات أنه كان قرآنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فيحسن بنا أن نذكر جملة من هذه الروايات، ليتبين أن الالتزام بصحة هذه الروايات التزام بوقوع التحريف في القرآن:

---

(١) الوافي ج ٥ ص ٢٧٤، وعلم اليقين ص ١٣٠.

فقد روي في صحاحاتهم عن ابن عباس أن عمر قال فيما قال، وهو على المنبر: إن الله بعث محمدا (ص) بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها، وعقلناها، ووعيناها. فلذا رجم رسول الله (ص) ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال.. ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ، من كتاب الله: أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم، أو: إن كفرا بكم أن ترغبوا عن آبائكم.. [١].

وذكر السيوطي: أخرج ابن اشته في المصاحف عن الليث بن سعد. قال: أول من جمع القرآن أبو بكر، وكتبه زيد.. وإن عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها، لانه كان وحده [٢].

ومما رويت به آية الرجم المزمعة على لسان عمر: إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة، نكالا من الله، والله عزيز حكيم.

وقيل: الشيخ والشيخة فارجموهما البتة، بما قضيا من اللذة.

وغير ذلك، وهذا قول صريح بسقوط آية من القرآن لا محالة، وليس من معنى للتحريف غير ذلك. والمفتريات منهم في ذلك كثيرة، لكنهم اصغر من ان ينالوا من كتاب الله او يحرفونه، برئنا من قولهم الى

---

(١) رواه البخاري (٦٨٣٠)، ومسلم (١٦٩١).

(٢) الاتقان ج ١ ص ١٠١.

الله عزوجل.

لذا قال (قده): وبهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هو شارع وان كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله، ولكن بالاختصار نقول: إن نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخا لأصل التلاوة أو نسخا لها ولما تضمنته من حكم معا، وان كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى (واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر)، وقوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وإنما أكثر ما تدل الأيتان على امكان وقوعه.

امكان نسخ القرآن: قد وقعت عند بعض الناس شبهات في امكان أصل النسخ ثم في امكان نسخ القرآن خاصة. وتنوارا للأذهان نشير إلى أهم الشبه ودفعها، فنقول:

١ـ قيل: إن المرفوع في النسخ إما حكم ثابت أو ما لا ثبات له. والثابت يستحيل رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه. وعلى

هذا فلا بد أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم.

والجواب: انا نختار الشق الأول وهو أن المرفوع ما هو ثابت، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب إعدام الموجود وليس إعدام الموجود بمستحيل.

والأحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية فان قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا، ولا يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا، فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع والاعتبارات بثبوت الموضوع فرضا، ولا يرتفع الا برفعه تشريعا. وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ.

٢ـ وقيل: إن ما أثبته الله من الأحكام لا بد أن يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم. وماله مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة، وكذلك العكس، وإلا لزم انقلاب الحسن قبيحا والقبيح حسنا، وهو محال. وحينئذ يستحيل النسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة. والاخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس.

والجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في

المباحث العقلية من معاني الحسن والقبيح، فإن المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التي تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الأحوال والازمان. ولا يبعد في أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر. وان كان لا يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين نقول فيهما انه يستحيل فيهما الانقلاب. مضافا إلى أن الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن والقبح فيه ذاتيين، كما تقدم هناك. وإذا كان الأمر كذلك فمن الجائز ان يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ. فهذه هي الحكمة في النسخ.

٣ ـ وقيل: إذا كان النسخ ـ كما قلتم ـ لأجل انتهاء أمد المصلحة، فينتهي أمد الحكم بانتهائها، فإنه ـ والحال هذه ـ إما أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحة من أول الأمر واما أن يكون جاهلا به. لا مجال للثاني، لان ذلك مستحيل في حقه تعالى، وهو البداء الباطل المستحيل فيتعين الأول، وعليه فيكون الحكم في الواقع مؤقتا وان أنشأه الناسخ مطلقا في

الظاهر، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبينا وكاشفا عن مراد الناسخ. وهذا هو معنى التخصيص، غاية الأمر يكون تخصيصا بحسب الأوقات لا الأحوال، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص إلا بالتسمية.

والجواب: نحن نسلم أن الحكم المنسوخ ينتهي أمده في الواقع والله عالم بانتهائه، ولكن ليس معنى ذلك انه موقت أي مقيد إنشاء بالوقت، بل هو قد أنشئ على طبق المصلحة مطلقا على نحو القضايا الحقيقية، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الأحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة أن تستمر لبقي الحكم مستمرا، غير أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحة رفع الحكم ونسخه.

وهذا نظير أن يخلق الله الشيء، ثم يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلك أن يخلقه مؤقتا على وجه يكون التوقيت قيدا للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وإن علم به من الأول أن أمده ينتهي. ومن هنا يظهر ألفرق جليا بين النسخ والتخصيص، فإنه في (التخصيص) يكون الحكم من أول الأمر أنشئ مقيدا ومخصصا، ولكن اللفظ كان عاما بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفا عن المراد، لا انه مزيل ورافع لما هو ثابت في الواقع.

وأما في (النسخ) فإنه لما أنشئ الحكم مطلقا فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محوا لما هو ثابت (يمحو الله ما يشاء ويثبت..)، لا أن الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه وعمومه، والمنشأ في الواقع الحكم الموقت، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول ويفسره.

بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالا عليه بعموم أو إطلاق. يعني أن الحكم المنشأ لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر ما لم يأت ما يزيله ويرفعه كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار والدوام.

٤ـ وقيل: إن كلام الله تعالى قديم، والقديم لا يتصور رفعه.

والجواب: بعد تسليم هذا ألفرض وهو قدم كلام الله[1] فإن هذا يختص بنسخ التلاوة فلا يكون دليلا على بطلان أصل النسخ. مع انه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على امكان نسخ

---

(١) إن قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسي وأن من صفات الله تعالى الذاتية أنه متكلم. والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله وما يتفرع عليه من فروع. وهذا أمر موكول إثباته إلى ألفلسفة وعلم الكلام.

التلاوة وان لم يكن صريحا في وقوعه كقوله تعالى: (وإذا بدلنا آية مكان آية..)، فهو إما أن يدل على أن كلامه تعالى غير قديم أو أن القديم يمكن رفعه. مضافا إلى انه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته.

وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ: هذا هو الأمر الذي يهمنا إثباته من ناحية أصولية. ولا شك في انه قد أجمع علماء الأمة الإسلامية على انه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن إلا بدليل قطعي، سواء كان النسخ بقرآن أيضا أو بسنة أو بإجماع. كما انه مما اجمع عليه العلماء أيضا أن في القرآن الكريم ناسخا ومنسوخا.

وكل هذا قطعي لا شك فيه. ولكن الذي هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد الناسخ والمنسوخ في القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية للاجتماع المتقدم. وأما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جدا لا تهمنا كثيرا من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها. وعلى هذا، فالقاعدة الأصولية التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي: أن الناسخ إن كان قطعيا أخذنا به واتبعناه،

وان كان ظنيا فلا حجة فيه ولا يصح الأخذ به، لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلا بدليل قطعي.

ولذا اجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن (الأصل عدم النسخ) عند الشك في النسخ، وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجية الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم، بل حتى من لا يذهب إلى حجية الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك إلا من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.

الباب الثاني

السنة المطهرة

السنة المطهرة

تمهيد:

السنة لغة تطلق على الطريقة المسلوكة، أو المتبعة، سواء كانت حسنة أو سيئة، ومنه قوله تعالى: (سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً)[1] وإذا أطلقت من غير تقييد فيراد بها الحسنة. وكذلك تطلق لغة على العرف والعادة والشريعة. وقد روي عنه صلى الله عليه وآله: (من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء).

أما السنة في الاصطلاح الفقهي العام فيعرفها أهل الحديث بأنها: كل ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وآله سلم من قول أو فعل أو تقرير أو

---

(١) الاسراء: ٧٧.

صفة. وعند الفقهاء يعنون بها: ما يقابل الواجب أو الفرض، بمعنى المستحب والمندوب، فهي كل ما فعله الرسول صلى الله عليه وآله أو رغّب في فعله لا على سبيل الإلزام، بل على سبيل الاستحباب والندب.

وقد تطلق السنة على غير الفرائض من نوافل العبادات التي جاءت عن النبي صلى الله عليه وآله وندب إليها.

وفي الاستعمال اللغوي اصطلاحات خاصة عرفت بها السنة بحسب الأغراض التي استعملت فيه، فعلماء الحديث مثلاً بحثوا في أحوال الرسول صلى الله عليه وآله باعتباره محل القدوة والأسوة في كل شيء، فنقلوا كل ما يتصل به من سيرة وخلق وشمائل وأخبار وأقوال وأفعال. ولذا فالسنة عندهم: هي ما أثر عن النبي صلى الله عليه وآله من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلْقية أو خُلُقية، أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أو بعدها.

وأما علماء الأصول فقد بحثوا في أحوال الرسول صلى الله عليه وآله باعتباره المشرِّع الذي يضع القواعد، ويؤصل الأصول التي يستدل بها على الأحكام، فعنوا بما يتعلق بذلك وهي أقواله وأفعاله وتقريراته فالسنة عندهم: هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي.

وأما الفقهاء فإنهم يبحثون عن حكم الشرع على أفعال العباد وجوباً أو حرمة أو استحباباً أو كراهة أو إباحة، ولذلك فإن السنة عندهم هي ما يقابل الفرض والواجب. فهي أحد الأحكام التكليفية الخمسة: الواجب

والحرام، والسنة (بمعنى المندوب او المستحب، والا فهو تشريع وادخال ما ليس في الدين)، والمكروه والمباح.

ومما سبق من تعريفات يتبين أن اصطلاح المحدثين هو أوسع الاصطلاحات لتعريف السنّة، فهو يشمل أقواله صلى الله عليه وآله وهي كل ما صدر عنه من لفظه، ويشمل أفعاله صلى الله عليه وآله التي نقلها إلينا اهل البيت عليهم السلام في جميع أحواله كأداء الصلوات، ومناسك الحج، وغير ذلك، ويشمل كذلك تقريراته وهي ما أقره صلى الله عليه وآله من أفعال صدرت من بعض أصحابه إما بسكوته مع دلالة الرضى، أو بإظهار الاستحسان وتأييد الفعل. وتشمل السنة في اصطلاح المحدثين صفاته صلى الله عليه وآله الخَلْقية وهي هيأته التي خلقه الله عليها وأوصافه الجسمية والبدنية، وصفاته الخُلُقية وهي ما جبله الله عليه من الأخلاق والشمائل، وتشمل كذلك سيرته صلى الله عليه وآله وغزواته وأخباره قبل البعثة وبعدها .

اما السنة في المصطلح الفقهي في مدرسة اهل البيت وان كان قريب مما تقدم في استعمالات العرف السائد والفقهاء الا انه عندنا تحمل ميزات اضافية لعله ناتج عن البحوث الكلامية ومستند اليه بما في الكلمة من معنى، حيث تطلق السنة على ما يصدر من مطلق المعصومين الاربعة عشر صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين، وهذا هو مبنى الاماميّة اعزهم الله من حجيّة مطلق ما يصدر عن الإمام عليه السلام والذي ثبتت له العصمة بالدليل القطعي.

فهي عندنا «مطلق قول المعصوم وفعله وتقريره»، وهي المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد الكتاب المجيد، كما انّها من أهم مصادر التشريع، وذلك لأنّ أكثر تفاصيل الأحكام الشرعيّة الفرعيّة تمّ التعرّف عليها بواسطة السنة الشريفة، ووجوب الاخذ بها لقوله عزوجل في سورة الحشر(وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب). وقوله تعالى: (لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)، فإنّ هذه الآية الشريفة تعني مطلوبيّة متابعة الرسول صلى الله عليه وآله في كلّ ما يصدر عنه من أفعال، وقد دلّت روايات كثيرة على مطلوبيّة الاستنان بسنّة الرسول وأهل بيته المعصومين، وبهذه الأدلّة ينتفي ايضا احتمال الخصوصيّة لفعل المعصوم عليه السلام، فيكون اختصاص المعصوم بفعل يحتاج إلى دليل خاص وليس العكس.

والقول بان السنة هي «مطلق قول المعصوم وفعله وتقريره». يكون داخل فيها قول او فعل او تقرير كل من ثبتت لهم العصمة من اهل البيت وهم فاطمة وابيها وبعلها وبنيها والتسعة المعصومين من ذرية سيد الشهداء (عليهم الصلاة واتم التسليم وعجل الله تعالى فرجهم بعافية منا). وما من قول أو فعل أو تقرير يصدر عنهم عليهم السلام إلاّ وله دلالة على معنى وهذا المعنى لا بدّ وان يكون مناسبا للشريعة، إذ هو مقتضى افتراض العصمة المطلقة. خلافا لمن خص العصمة بالتبليغ فقط ممن يدعون الاسلام.

نعم، دليليّة فعل المعصوم عليه السلام على الحكم الشرعي تتوقّف

على إحراز الظروف المكتنفة بالفعل الصادر عن المعصوم عليه السلام، إذ لا يمكن استكشاف حكم شرعي من فعل المعصوم عليه السلام مطلقا، وذلك لاحتمال مدخليّة الظروف المكتنفة بالفعل الصادر عنه في تقرّر الحكم الشرعي، وهذا الاحتمال لا دافع له بعد أن لم يكن الفعل دليلا لفظيّا تعرف من خلاله سعة موضوع الحكم أو ضيقه. وكما سياتي في دلالة فعل المعصوم.

فالحجيّة لا تختص بما يصدر عن النبي الكريم صلى‌الله‌عليه وآله بل هي شاملة لمن ثبتت له العصمة من أهل البيت عليهم السلام، ولا نعني من ذلك انّ مرتبة أهل البيت عليهم السلام هي عين مرتبة النبي الكريم صلى الله عليه وآله بل لأنّ مناط حجيّة كلّ ما يصدر عن النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم انّما هو العصمة وهي ثابتة لأهل بيته عليهم السلام وان كان ما يصدر عن أهل البيت عليهم السلام انّما هو متلقى عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فهم معصومون في التلقي كما انّهم معصومون في الامتثال والبيان.

يطلق لفظ السنّة على مجموعة من المعاني

منها: انّها تطلق على كلّ حكم شرعي تمّ التعرّف عليه بواسطة النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، وذلك في مقابل الحكم الشرعي الذي تصدى القرآن الكريم لبيانه، ويعبّر عنه بالفرض.

وبهذا فهم يطلقون ـ وتبعا لبعض الروايات ـ على الوقوف بالمشعر

الحرام عنوان الفرض، وذلك لأنّ القرآن الكريم قد تصدّى لبيانه، بينما يطلقون على الوقوف بعرفات عنوان «السنّة».

ومنها: انّها تطلق على كلّ حكم شرعي مجعول من قبل النبي صلى الله عليه وآله بتخويل من الله تعالى، وذلك في مقابل ما هو مجعول ابتداء من الله جلّ وعلا فإنّهم يطلقون عليه عنوان «الفرض».

ومثال ذلك الركعتين الأخيرتين في الصلوات الرباعيّة والركعة الثالثة في صلاة المغرب، فإنّها من السنة لأنّها مجعولة من قبل النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم بتفويض من الله جلّ وعلا، وفي مقابل ذلك الركعتين الاوليين في تمام الصلوات اليوميّة فإنّها فريضة باعتبارها مجعولة من الله تعالى ابتداء، كما دلّت على ذلك مجموعة من الروايات، وترتب على ذلك وعلى المعنى الاول مجموعة من الثمرات الفقهيّة.

ومنها: انّها تطلق على كلّ فعل ثبت استحبابه في الشريعة، وذلك في مقابل ما ثبت وجوبه في الشريعة، فيقال النافلة سنّة وصلاة الظهر فريضة.

ومنها: انّها تطلق على كلّ حكم ثبت عن الشريعة، وذلك في مقابل البدعة وهو اسناد ما ليس من الشريعة اليها.

لذا قال (قده): السنة في اصطلاح ألفقهاء: (قول النبي أو فعله أو تقريره). ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبي صلى الله عليه وآله بأتباع سنته فغلبت كلمة (السنة) حينما تطلق مجردة عن

نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبي صلى الله عليه وآله سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، على ما سيأتي من ذكر مدى ما يدل ألفعل والتقرير على بيان الأحكام.

أما فقهاء (الإمامية) بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الأتباع فقد توسعوا في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: (قول المعصوم أو فعله أو تقريره) والسر في ذلك أن الأئمة من آل البيت عليه السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقاة في الرواية، بل لأنهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الأحكام الواقعة، فلا يحكمون إلا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي، وذلك من طريق الإلهام كالنبي من طريق الوحي أو من طريق التلقي من المعصوم قبله، كما قال مولانا أمير المؤمنين (ع): (علمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم ينفتح لي من كل باب ألف باب).

وعليه فليس بيانهم للأحكام من نوع رواية السنة وحكايتها، ولا من نوع الاجتهاد في الرأي والاستنباط من مصادر

التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم (سنة) لا حكاية السنة وأما ما يجئ على لسانهم أحيانا من روايات وأحاديث عن نفس النبي صلى الله عليه وآله، فهي إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه، وإما لأجل إقامة الحجة على الغير، وإما لغير ذلك من الدواعي.

وإما إثبات إمامتهم وان قولهم يجري مجرى قول الرسول صلى الله عليه وآله فهو بحث يتكفل به علم الكلام. وإذا ثبت أن السنة بمالها من المعنى الواسع الذي عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الإسلامي فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الأصلي على سبيل الجزم واليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر، والأئمة من آل البيت ثقله الأصغر.

أما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في العهود المتأخرة عن عصرهم - فإنه لا بد له في أخذ الأحكام من أن يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التي تنقل السنة، إما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجية أخبار الآحاد.

وعلى هذا فالأحاديث ليست هي السنة بل هي الناقلة لها

والحاكية عنها ولكن قد تسمى بالسنة توسعا من أجل كونها مثبتة لها. ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنة، لأنه يتعلق ذلك بإثباتها. ونعقد ألفصل في مباحث أربعة:

المبحث الاول: دلالة فعل المعصوم

المبحث الاول في اثبات السنة هو دلالة الفعل أو الترك الصادر من قبل المعصوم عليه السلام. والبحث في السنة عموما ياتي ثاني البحوث التي تتعرض لها كتب الاصول عادة في بحوث الأدِلَّة وهو عبارة عن البحث عن دلالات الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللَّفْظِيّ، وهو عبارة عمّا يصدر من المعصوم عليه السلام وليس من نوع اللَّفْظ والكلام وله دلالة بنحو من الأنحاء عَلَىٰ الحكم الشَّرْعِيّ.

وهذا له مصداقان: أحدهما الفعل أو الترك، والآخر التقرير. فلا بد من البحث عن دلالة كُلّ منهما.

أَمَّا الفعل فلو صدر من المعصوم فعل معيَّن أو تركُ فعلٍ معيَّن، فتارةً يقترن بقرينة (حاليةٍ أو مقاليةٍ) تَدُلُّ عَلَىٰ مطلب مُعَيَّنٍ فَحِينَئِذٍ يتحدّد مدلول الفعل أو الترك عَلَىٰ أساس تلك القرينة، كما إذا دلّت قرينة عَلَىٰ أن عملية الوضوء التي قام بها الإمام عليه السلام كانت بغرض تعليم الوضوء لِلْمُكَلَّفِ، كما في قوله عليه السلام: «ألا أحكي لكم وضوء

رسول الله (صلى الله عليه وآله) »[١]، ثم أخذ في بيان الوضوء عملا، أو كما ورد عنه صلى الله عليه وآله أنه قال قبل الشروع في مناسك الحج: «خذوا منّي مناسككم »[٢] .

او كقوله صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي».

فَيَدُلُّ الفعل حِينَئِذٍ عَلَىٰ أن الوضوء الشَّرْعِيّ إنَّمَا هو بذاك النحو الَّذِي صدر من المعصوم عليه السلام، وكما إذا دَلَّتْ قرينةٌ عَلَىٰ أن الفعل الَّذِي قام به كان وَاجِباً أو مُسْتَحَبّاً أو مُبَاحاً، أو عَلَىٰ أن الفعل الَّذِي تركه كان حَرَاماً أو مَكْرُوهاً أو مُبَاحاً، فَإنَّ الْفِعْلَ أو التَّرْكَ حِينَئِذٍ يكتسب مدلوله من تلك القرينة وَيَدُلُّ الأوَّلُ بموجبها عَلَىٰ الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة، والثاني عَلَىٰ الْحُرْمَة أو الكراهة أو الإباحة.

لذا قال (قده): اولا: دلالة فعل المعصوم: لا شك في أن فعل المعصوم- بحكم كونه معصوما- يدل على إباحة الفعل، على الأقل، كما أن تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل. ولا شك في أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعا للشبهة بعد ثبوت عصمته.

ثم نقول بعد هذا: انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الوضوء الحديث ٩.

(٢) مستدرك الوسائل: ٩ / ٤٢٠ الباب ٥٤.

هو أوسع من ذلك، وذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفا بالقرينة كأن يحرز انه في مقام بيان حكم من الأحكام أو عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوهما، فإنه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجبا أو مستحبا أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة. ولا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الألفاظ بمناط واحد، وكم استدل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي أو الإمام في هذه الأمور. كل هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه..

إنّما الكلام عمّا يكشف عنه الفعل المجرّد عن مثل هذه القرائن، فنقول: إنّه تارة يراد استكشاف الحكم من فعل المعصوم، وأخرى يراد استكشافه من ترك الفعل، وكل من الفعل والترك تارة يصدر عن المعصوم في مورد أو موردين وتارة يكون بنحو المداومة والالتزام، فيمكن تقسيم الفعل وتركه إلى أربعة أقسام ولكل منها يمكن اعتباره دليلا على احد الاحكام:

الاول: دلالة صدور الْفِعْل منه عليه السلام عَلَىٰ عدم حرمة ذاك الْفِعْل فِي الشريعة؛ وذلك بحكم عصمته، ولا يَدُلّ عَلَىٰ وجوب ذاك الْفِعْل ولا عَلَىٰ استحبابه، فَلَعَلَّهُ مباح، وهل يَدُلّ عَلَىٰ عدم كراهته أم لا؟ سيأتي الكلام فيه. ففي هذه الدلالة قد يقال بأن فعله عليه السلام يَدُلّ عَلَىٰ عدم

الحرمة مُطْلَقاً، سَوَاء تكرر منه ذلك أم لا.

خلاصة هذا القسم: ان صدور الفعل عن المعصوم في موارد محدودة، يدل على عدم حرمة ذلك الفعل الصادر عنه عليه السلام، فإنّ هذا هو مقتضى عصمته إذ أنّ العصمة لا تتنافى مع ارتكاب المكروه في حالات نادرة كما أنّ العصمة لا تستلزم عدم صدور غير المستحب عنه عليه السلام.

الثاني: دلالة ترك المعصوم عليه السلام فِعْلاً مُعَيَّناً عَلَىٰ عدم وجوب ذاك الفعل فِي الشريعة؛ وذلك بنكتة العصمة، ولا يَدُلّ عَلَىٰ حرمته ولا عَلَىٰ كراهته، فَلَعَلَّهُ مباح، وهل يَدُلّ عَلَىٰ عدم استحبابه أم لا؟ سيأتي الكلام فيه.

فقد يقال بعدم دلالة ترك المعصوم عليه السلام فعلا معينا على عدم الوجوب مُطْلَقاً.

خلاصة هذا القسم: هو ان ترك المعصوم عليه السلام لفعل من الأفعال في موارد محدودة، يدل على عدم وجوب ذلك الفعل، فله تركه، ودلالته على ذلك هو مقتضى عصمته، فإنّ العصمة لا تقتضي عدم ترك المستحب في حالات نادرة، نعم بناء على أنّ العصمة تعني عدم صدور مطلق المرجوح وعدم ترك مطلق الراجح ولو في موارد محدودة، فإنّ ذلك يقتضي دلالة ترك الفعل على عدم راجحيّته.

الثالث: دلالة صدور الْفِعْل منه عليه السلام عَلَىٰ وجهِ عِبَادِيٍّ عَلَىٰ مَطْلُوبِيَّةِ ذاك الْفِعْل ورجحانه، كما إذا رأيناه يصوم فِي يوم الخميس مثلاً،

أو يصلّي فِي مكانٍ مّا أو زمانٍ مّا صلاةً مُعَيَّنَةً؛ وذلك لأن عدم حرمة الْعَمَلِ العِبَادِيِّ مساوق لمشروعيّته ورجحانه.

فقد يقال بدلالته عَلَىٰ ذلك فِي فرض تكرار صدور ذاك الْفِعْل أو ذاك التَّرْك من المعصوم عليه السلام وعدم دلالته عَلَىٰ ذلك فِي فرض عدم التَّكْرَار.

نعم دلالة تكرار صدور الْفِعْل منه ومواظبته عليه مع كونه من الأعمال الّتِي لا يقتضي الطبعُ تكرارها والمواظبة عليها عَلَىٰ رجحان ذاك الْعَمَل فِي الشَّرِيعَة؛ لأنَّهُ مع التَّكْرَار والمواظبة فِي مثل ذلك نحرز عدم وجود أيّ حافزٍ ومحرِّكٍ غير شرعي له عَلَىٰ ذلك، فَيَتَعَيَّنُ كون الحافز والمحرِّك له شَرْعِيّاً من دليل آخر غير التَّكْرَارِ والمواظبة.

وخلاصة هذا القسم: هو ان صدور الفعل منه عليه السلام بنحو المداومة والالتزام، وهذا يتصوّر على ثلاثة أنحاء:

الأوّل: أن يكون الفعل من قبيل الأفعال العباديّة، وهذا النحو من الأفعال لا إشكال في دلالتها على الرجحان إذ أن صدورها عن المعصوم عليه السلام يدلّ على عدم حرمتها، وعدم الحرمة في الأفعال العباديّة يساوق الرجحان، وهذا النحو من الأفعال يدلّ على الرجحان مطلقا حتى لو كان صدور الفعل منه عليه السلام في موارد محدودة.

الثاني: أن يكون الفعل من قبيل الأفعال التي لا يقتضي الطبع العقلائي ممارسته بنحو المداومة والالتزام، كالتحنّك في السفر، أو الابتداء بالقدم اليسرى عند دخول بيت الخلاء، فإنّ المداومة على فعل

من هذا القبيل يكشف عن راجحيّته بناء على منافاة العصمة للمداومة على الفعل غير الراجح، أما بناء على عدم اقتضاء العصمة لأكثر من عدم ارتكاب المحرّم فإنّ المداومة على الفعل كعدم المداومة عليه من حيث دلالته على خصوص نفي الحرمة عن الفعل الصادر.

الثالث: أن يكون الفعل من قبيل الأفعال التي يقتضي الطبع العقلائي مزاولتها بنحو المداومة، مثل البيع أو الذهاب إلى السوق، فهذا النحو من الأفعال يدلّ على نفي الحرمة، وهو يدلّ على نفي المرجوحيّة أيضا بناء على اقتضاء العصمة عدم ارتكاب المعصوم عليه السلام مخالفة الأولى، ويدلّ على الراجحيّة بناء على اقتضاء العصمة لعدم المداومة على الفعل غير الراجح.

وما ذكرناه من عدم دلالة الفعل على أكثر من عدم الحرمة مبني على أنّ العصمة لا تقتضي عدم صدور الفعل المرجوح في موارد محدودة، أمّا لو بنينا على أن المعصوم لا يصدر منه ما ينافي الأولى ولو في موارد محدودة فإنّ صدور الفعل عنه حينئذ يدلّ - بالإضافة الى عدم الحرمة - على راجحيّة ذلك الفعل، ولو لم يكن من قبيل الأفعال العباديّة.

القسم الرابع: المداومة على ترك فعل من الأفعال، فإن ذلك يدلّ على عدم وجوبه بلا إشكال، وهو يدلّ على عدم راجحيّة الفعل بناء على اقتضاء العصمة لعدم المداومة على ترك الراجح، وكذلك يدلّ على عدم الراجحيّة بناء على اقتضاء العصمة لعدم ترك الراجح ولو في موارد محدودة، أمّا بناء على عدم اقتضاء العصمة لأكثر من عدم ترك الواجب

فإنّ المداومة على ترك الفعل كتركه في موارد محدودة من حيث إنّهما يشتركان في الدلالة على خصوص نفي الوجوب.

وما ذكرناه من دليليّة الفعل والترك على الحكم الشرعي إنّما هو في حالة عدم قيام الدليل الخاص على اختصاص المعصوم عليه السلام بذلك الفعل أو الترك، كصلاة الليل، وصوم الوصال، والزواج بأكثر من أربع، فإن الدليل الخاص دلّ على أنها من مختصّات النبي صلى الله عليه وآله.

تبقى هنا نقطة ينبغي الالتفات إليها، وهي أن هذه الدَّلَالَاتِ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ وتثبت حكماً لِلْمُكَلَّفِ وَتَدُلُّ عليه بشرط افتراض وحدة الظَّرْف الَّذِي يعيشه الْمُكَلَّف وَالظَّرْف الَّذِي صدر فيه الْفِعْل أو التَّرْك من الْمَعْصُوم وتُماثِل هذين الظرفين فِي جميع الجهات الَّتِي يحتمل كونها دخيلة فِي الحكم الشَّرْعِيّ ومؤثرة فِي ثبوته؛ ذلك لأن الفعل أو التَّرْك الصادر من الْمَعْصُوم عليه السلام دليل صامت لَيْسَ له إِطْلَاقٌ؛ إذ لَيْسَ من نوع اللَّفْظ والكلام كي يتمسك بإِطْلَاقِهِ لكل الظروف والحالات ويقال: إن هذا اللَّفْظَ يَدُلّ ببركة الإِطْلَاق عَلَىٰ عدم دخل ظرف خَاصّ أو حالة خاصة فِي ثبوت الحكم.

وعليه، فهو لا يعيّن ما هي الظروف الَّتِي لها دخل فِي إثبات ذلك الحكم للمعصوم عليه السلام. إذن، فاللازم هو الأخذ بالقدر المتيقن وهي صورة المماثلة فِي جميع الخصائص المحتمل كونها مؤثرة فِي ثبوت الحكم ولا يمكن تعميم الحكم المستكشف من فعل الْمَعْصُوم عليه

السلام أو تركه لكل الحالات، بحيث نقول: إن هذا الحكم ثابت لغير الْمَعْصُوم أيضاً فِي كُلّ حالاته وخصوصياته، بل ما لم نحرز وحدة الظروف المحتمل دخلُها لا يمكن إثبات الحكم، وَبِالتَّالِي يثبت (من خلال فعل الْمَعْصُوم عليه السلام أو تركه) ذلك الحكم فِي كُلّ حالة مماثلة لحالة الْمَعْصُوم عليه السلام من جميع الجهات المحتمل دخلها فِي ثبوت ذاك الحكم له، فيثبت ذلك الحكم فِي حقّنا أَيْضاً فيما إذا كانت الصفات والخصائص الَّتِي توفّرت فِي الْمَعْصُوم عليه السلام حين صدور الْفِعْل أو التَّرْك منه والتي نحتمل كونها مؤثرة فِي ثبوت ذلك الحكم له متوفرة فينا أيضاً. فإذا رأيناه مثلاً يدعو بدعاء معيّنٍ حين البدء بالأكل، واحتملنا مدخليّة حالة البدء بالأكل فِي ثبوت رجحان هذا الدعاء له، فلا يثبت الرجحان لنا إلاّ فِي نفس الظَّرْف المحتمل دخله فِي ثبوت الرجحان للمعصوم، وهو ظرف البدء بالأكل.

ومن هنا فقد يُثار اعتراض عَامّ فِي المقام وهو أنَّ نفس «النبوة» و«الإمامة» ظرف يميّز الْمَعْصُوم دائماً من غيره، فكيف يمكن أن نثبت الحكم عَلَىٰ أساس فعل الْمَعْصُوم أو تركه؟

والجواب عن ذلك هو أن احتمال دخل هذا الظَّرْف فِي ثبوت الحكم له بحيث يكون الحكم من مختصاته مَلْغِيٌّ بقوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ

لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ}[١] وما يناظره من الأدلّة الشَّرْعيَّة الدالة عَلَىٰ جعل النَّبِيّ صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام قدوةً، فَإِنَّ فرض ذلك يقتضي إلغاء دخل النبوة والإمامة فِي سلوكهما المتمثّل فِي الْفِعْل أو التَّرْك الصادر منهما لكي يكون هذا السلوك قدوةً لغيرهما، فما لم يثبت بدليلٍ أن الْفِعْل أو التَّرْك الْمُعَيَّن من مختصات النَّبِيّ صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام، يُبنى عَلَىٰ عدم الاختصاص، لكن بشرط المماثلة معه فِي الحالات والخصائص المحتمل دخلها فِي ثبوت الحكم له كما عرفت آنفاً. هذا تمام الكلام فِي دلالة الْفِعْل أو التَّرْك الصادر من الْمَعْصُوم عليه السلام.

لذا قال (قده): وإنما وقع الكلام للقوم في موضعين:

الاول: في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة ألفعل فقد قال بعضهم: انه يدل بمجرده على وجوب ألفعل بالنسبة إلينا. وقيل: يدل على استحبابه. وقيل لا دلالة له على شيء منهما، أي انه لا يدل على أكثر من إباحة ألفعل في حقنا.

والحق هو الأخير، لعدم ما يصلح أن يجعل له مثل هذه

---

(١) الأحزاب: ٢١.

الدلالة. وقد يظن ظان أن قوله تعالى في سورة الأحزاب[1]: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) يدل على وجوب التأسي والاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله في أفعاله.

ووجوب الإقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وإن كان بالنسبة إليه لم يكن واجبا، إلا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا.

وقيل: انه إن لم تدل الأية على وجوب الإقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الإقتداء به واستحبابه.

وقد أجاب العلامة الحلي عن هذا الوهم فأحسن، كما نقل عنه إذ قال: (إن الأسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأنه فعله على الوجه الذي فعله، فإن كان واجبا تعبدنا بإيقاعه واجبا، وإن كان مندوبا تعبدنا بإيقاعه مندوبا، وإن كان مباحا تعبدنا باعتقاد إباحته).

وغرضه قدس سره من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحا، ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه ـ كما في ألفصول ـ

---

(١) الأحزاب ٢١.

بأن ذلك أسوة في الاعتقاد لا ألفعل، بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - إن معنى الأسوة في المباح هو أن نتخير في ألفعل والترك أي لا نلتزم بالفعل ولا بالترك، إذ الأسوة في كل شيء بحسب ماله من الحكم، فلا تتحقق الأسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحة. ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول:

إن الأية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأسوة وحسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسي. مضافا إلى أن الأية نزلت في واقعة الأحزاب فهي واردة مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسي أو حسنه في كل فعل حتى الأفعال العادية. وليس معنى هذا إننا نقول بأن المورد يقيد المطلق أو يخصص العام، بل انما نقول: انه يكون عقبة في إتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالإطلاق.

فهو يضر بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور في التقييد، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة.

والخلاصة: إن دعوى دلالة هذه الأية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبة إلينا بعيدة كل البعد عن التحقيق. وكذلك دعوى دلالة الأيات الآمرة

بإطاعة الرسول أو بأتباعه على وجوب كل ما يفعله في حقنا، فإنها اوهن من أن نذكرها لردها.

الثاني: في حجية فعل المعصوم بالنسبة إلينا، فانه قد وقع كلام للأصوليين في أن فعله إذا ظهر وجهه انه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب مثلا هل هو حجة بالنسبة إلينا؟ أي انه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه إلينا فيكون مباحا لنا كما كان واجبا عليه.. وهكذا؟

ومنشأ الخلاف: أن النبي صلى الله عليه وآله اختص بأحكام لا تتعدى إلى غيره ولا يشترك معه باقي المسلمين:

مثل وجوب التهجد في الليل وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات. وكذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامة فلا تكون لغير النبي أو الإمام باعتبار انه أولى بالمؤمنين من أنفسهم. فإن علم أن الفعل الذي وقع من المعصوم انه من مختصاته فلا شك في أنه لا مجال لتوهم تعديه إلى غيره، وان علم عدم اختصاصه به بأي نحو من أنحاء الاختصاص فلا شك في انه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

وإنما موضع الشبهة في ألفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين أحدهما، فهل

هذا بمجرده كاف للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع. أو انه غير كاف فلا ظهور له أصلا في كل من النحوين؟ وجوه، بل أقوال. والاقرب هو الوجه الثاني.

والوجه في ذلك: أن النبي بشر مثلنا له ما لنا وعليه ما علينا وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس، إلا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام: أما من جهة شخصه بذاته وإما من جهة منصب الولاية، فما لم يخرجه الدليل فهو كسائر الناس في التكليف.

هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف. فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله أن حكمه فيه حكم سائر الناس. فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به. ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الاغلب (لان حوادث التقرير التي وصلتنا على مستوى الأحداث الفردية ليست بالهائلة المتوقف علم حالها على التقرير حتى ندّعي الاطمئنان، وقاعدة الأعم الأغلب إن لم ترجع إلى الاطمئنان فلا دليل عليها)، فانا لا نرى حجية مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها. وإنما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل والاكثر.

المبحث الثاني: - دلالة تقرير المعصوم

التقرير أو الإقرار أو الإمضاء معناه سكوت المعصوم عليه السلام عن أمرٍ عَلِم به، ووقع بين يديه، وقد استفاد علماء الاجتهاد الإسلامي من التقرير النبوي والمعصومين الكثير من النتائج الفقهية؛ لأنّ المعصوم لم يكن يعيش بمعزل عن مجريات الأحداث بل كانت تقع أمامه يومياً وقائع وظواهر عديدة جداً، فسكوته عن بعضها إذا كان يفيد حكماً تشريعياً فمن الطبيعي أن يمدّنا بالكثير من المعطيات في هذا المجال أو ذاك، وهذا ما يجعل نظرية حجية التقرير في غاية الأهميّة بالنسبة للاجتهاد الشرعي.

اذن تبليغ الشريعة من قبل المعصوم عليه السلام كما تتحقق بالتصريح برأي الشريعة بالدلالة اللفظية عليه وايضا بدلالة فعله عليه السلام وكما تقدم في المبحث السابق في دلالة فعل المعصوم كذلك يمكن تحقق البيان لرأي الشريعة بتقرير وامضاء افعال الآخرين التي حدثت بمرأى ومسمع منه عليه السلام وامضاها بسكوته عليه السلام ولم يردع عنها، وهذا هو محلّ الكلام إذ يقع البحث عن دلالة سكوت الإمام عليه السلام عن ذلك الموقف على الإمضاء، وأن ذلك الفعل يتناسب مع الغرض الشرعي أو لا ينافيه. وقد استدلّ على ذلك بدليلين، الأول منهما عقلي معتمدا فيه على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآخر

استظهاري من خلال قاعدة تنافي نقض الغرض وحكمة التشريع.

فإثبات حجيّة التقرير يمكن أن يقوم على أسس عدّة ذلك أنّه:

أ ـ تارةً تعتبر قيمة التقرير وحجيته على أساس مبدأ (العصمة)، فيكون هذا الاعتبار متوقّفاً على:

١ ـ إثبات وجوب النهي عن المنكر على المعصوم عليه السلام، وبيانه هو أنّ المعصوم عليه السلام لمّا كان من سائر المكلّفين، فهذا يقتضي مسؤوليّته عن النهي عن المنكر لو كان الفعل الذي شاهده منافيا للشريعة، إذ أنّ النهي عن المنكر واجب على كلّ مكلّف، والمعصوم عليه السلام لا يترك واجبا بمقتضى عصمته، فعدم ردعه عن ذلك الفعل يستلزم عدم منافاة ذلك الفعل لما عليه الشريعة، وهذا هو معنى دلالة السكوت عقلا على الإمضاء.

إلا أنه لابدّ لإثبات فائدة هذا الكلام بالنسبة إلينا ـ على مستوى استنتاج موقف شرعي من سكوته ـ من تحقق شروط:

الشرط الأوّل: أن نتأكّد أنّ الفعل أو الترك حرام حتى يكون نهي المعصوم عليه السلام نهياً عن منكر، وهذا التأكّد نستفيده من عدم سكوته عليه السلام، وإلا لكشف ذلك عن عدم حرمة الفعل.

الشرط الثاني: أن نُحرز أن شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت متحقّقة حتى (يجب) على المعصوم عليه السلام الأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد ذكر الكثير من الفقهاء أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهما شروط:

منها أن يحتمل الآمر والناهي التأثيرَ في الطرف الآخر المأمور والمنهي. ومنها أن لا يخشى الآمر والناهي الضرر على نفسه من الأمر والنهي. وإلا سقط التكليف عنه، وطبقاً لهذه الأسس الشرعية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نرى أنّه لعلّ سكوت المعصوم عليه السلام كان لأجل عدم احتمال التأثير على تقدير شرطية هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بعدم شرطية عدم الخوف عليه، إذ ذلك من خصائصه، كما ربما صدر الفعل الحرام من فاعله جاهلاً بالحرمة، فلا معنى لأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر هنا؛ لعدم صدور الحرام منه حسب الفرض، فسكوته عليه السلام لا يدلّ على الجواز، بل يدل على عدم لزوم الأمر بالمعروف عليه، وهو أعمّ من جواز الفعل الذي صدر من الطرف الآخر ومن عدم جوازه، يضاف إلى ذلك كلّه احتمال عروض ظرف ثانوي جعل الواجب غير ملزم في حقّه عليه السلام، كما لو صدر هذا الفعل أمام المعصوم، لكنه كان مشغولاً بواجب أهم، فسكوته يبعد فيه اكتشاف رضاه.

فدلالة السكوت على حكمٍ شرعي على أساس مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تحتاج الى تقدير ومؤنة زائدة والا فهي في حكم العدم، إلا إذا أحرزنا الحرمة مسبقاً أو الجواز مسبقاً فلا حاجة للسكوت حينئذٍ.

٢ـ وقد لا يتوقف السكوت الإمضائي على مبدأ الأمر بالمعروف بل يقوم على مبدأ لزوم تعليم الجاهل؛ فإذا (وجب) على المعصوم عليه السلام تعليم الجاهلين بدينهم وجب عليه تصحيح أخطاء الناس كلمّا شاهدها، فإذا صدر أمامه شيء حرام واقعاً لزمه البيان؛ لأنّ هذه هي

وظيفته الإلهية، وحيث فرضناه معصوماً لم يكن بالإمكان تخلّفه عن هذا البيان.

وهذا التقريب للاستدلال أفضل من سابقه؛ لأنه أبعد عن الغموض الموجود في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنّما المهم هنا أن يكون ثابتاً لزوم تعليم المعصوم الناس أمور الدين بهذا المعنى للتعليم، أي بحيث لو صدر فعلٌ أمامه للزم بيان حكمه، حتى لو كان قد بينَ هذا الحكم مراراً في المسجد أو غيره.

اقول: لعل تعيين الجاهل حتى يصدق عليه تعليم الجاهل يحتاج الى معرفة ان هذا جاهل ليتم معه قانون تعليم الجاهل. على الخصوص مع فرض ان المعصوم عليه السلام قد بين ذلك مرارا وتكرارا من قبل بيانا شافيا وافيا يسقط معه وجوب الانكار عليه، او احتمال عدم التاثير فيه، فكيف يحرز جهله حتى ندعي وجوب تعليمه، فتامل.

الخلاصة: ان هذا التقريب. لو تمّ. فإنّه منوط بإحراز توفّر شرائط النهي عن المنكر حين مشاهدة المعصوم عليه السلام لذلك الموقف، وبعبارة اخرى أن يكون صاحب الفعل عالماً بالحرمة، فيرتكب فعله عاصياً، ويكون بحيث اجتمعت عنده شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فكان احتمال التأثير فيه موجوداً، ولم يكن هنا من عنوان ثانوي يرفع التكليف بالأمر والنهي عن كاهل المعصوم عليه السلام، وهنا يجب على المعصوم أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر؛ فعدم فعله ذلك يكشف عن عدم حرمة الفعل أو الترك.

اما مع احتمال سقوط وجوب الأمر والنهي عن المعصوم عليه السلام إمّا لعنوان ثانوي أو لعدم احتمال التأثير، فهنا يصعب الاستنتاج من سكوته عليه السلام حليّةَ الفعل والرخصة فيه.

وايضا هذا التقريب منوط باحرازكون الفاعل للفعل ان يكون جاهلا حتى يصدق عليه تطبيق عنوان تعليم الجاهل، وبعبارة ثانية أن يكون صاحب الفعل جاهلاً بحرمة الفعل، فيجب على المعصوم (عليه السلام) حينها بيان الحكم له من باب وجوب تعليم الجاهلين وإرشادهم، لا من ناحية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا الاحتمال مخترَق بافتراض أنّ المعصوم قد أصدر بياناته الشرعية في هذا الموضوع مراراً، أو صدر ـ مع ذلك ـ حكمه في القرآن الكريم أيضاً بشكل صار واضحاً عند المسلمين ولم نلحظه نحن، فعلى هذا التقدير لو قلنا بعدم وجوب البيان عليه سقط الاستدلال في هذه الحال.

هذا كلّه في التقريب الاول على صعيد اعتبار حجية التقرير على أساس مبدأ العصمة.

التقريب الثاني: ومفاده ان المشرّع أو المبيّن للشرع عندما يواجه موقفاً ما يخاف منه على دينه وشريعته فإنّه ـ لا محالة ـ يتصدّى لمواجهته؛ إذ في عدم تصدّيه نقضٌ للغرض، فمن الناحية العقلانية يفترض أن يبادر إلى تحديد موقف ما من الحدث الذي وقع أمامه، ولمّا لم يفعل، فهمنا أنّه لا ضير في هذا الفعل شرعاً.

وهذا التقريب - إذا تم - فإنّه منوط بإحرازنا قضيّة الفعل - على افتراض منافاته للشارع - لغرض الشارع إذ أنّ الفعل قد يكون منافيا لما عليه الشارع إلاّ أنّ ارتكابه لا يؤدي إلى تفويت أغراض الشارع. ولمزيد من التوضيح نذكر لكل من الحالتين مثالا :

ونذكر أولا مثالا على كون السكوت لا يوجب نقض الغرض في بعض الحالات، وهذا المثال هو: أنّ المعصوم عليه السلام قد يشاهد مكلّفا يمتنع عن ارتكاب فعل بتوهّم أنه حرّام شرعا وهو في واقعه مكروه، فإنّ هذا الامتناع من المكلّف ينافي ما عليه الشارع إلا أنّ السكوت عنه لا يعدّ نقضا للغرض، فلا يكون السكوت في حالة من هذا القبيل كاشفا عن الإمضاء.

وأمّا مثال ما يكون السكوت نقضا للغرض فهو مشاهدة المعصوم عليه السلام اعتماد المكلّفين على خبر الثقة في الوصول إلى الأحكام الشرعية، فإنّ سكوته يكشف عن الإمضاء، إذ أنّ ذلك لو كان منافيا لما عليه الشارع لكان السكوت نقضا للغرض، فلو كان نظر الشارع هو عدم جواز الاعتماد على أخبار الثقات ومع ذلك سكت ولم ينبّه على عدم الجواز مع أنه يشاهد المكلّفين يعوّلون على خبر الثقة في مقام التعرّف على الأحكام الشرعيّة، فهذا من أجلى مصاديق تفويت الغرض والذي هو مستحيل على العاقل الملتفت. وكذلك لو كان العقلاء يرتّبون الأثر على خبر الثقة في شؤونهم اليوميّة، وكانت هذه الممارسة تنذر بالسريان إلى الشرعيّات، فإنّ عدم تنبيه الشارع على عدم صحّة الاتّكال على خبر الثقة

في معرفة الأحكام الشرعيّة يعدّ نقضا للغرض المنفي عن العاقل الملتفت.

وأمّا الدليل الاستظهاري على دليليّة السكوت على الإمضاء، فهو أنّ المعصوم عليه السلام لمّا كان منصوبا من قبل الله عزّ وجلّ لغرض تبليغ الأحكام الشرعية وإرشاد الناس إلى الصواب في جميع سلوكيّاتهم وتقويم ما انحرف منها عن جادّة الحق اقتضى ذلك استظهار الإمضاء من سكوت المعصوم عليه السلام عن الردع عن ممارسة المكلّف لسلوك بمرأى منه عليه السلام.

ويمكن تنظير ذلك بالمشرف على عمل من الأعمال، فإنّ العامل حينما يمارس وظيفته بمرأى من المشرف ومع ذلك يظلّ المشرف ساكتا رغم أنّه في مقام تقويم الأخطاء التي يرتكبها العامل، فإنّ العرف حينئذ يستظهر من حال المشرف الإمضاء لعمل العامل، وإلاّ كان عليه بحكم كونه في مقام التقويم. أن ينبّه العامل على خطئه.

وإذا تم هذا الدليل الاستظهاري فهو لا يفتقر إلى إحراز شرائط النهي عن المنكر كما هو مقتضى التقريب الأول من الدليل العقلي، كما لا يفتقر إلى إحرازنا قضيّة السكوت للغرض كما هو مقتضى التقريب الثاني من الدليل العقلي.

لذا قال (قده): ثانيا: ـ دلالة تقرير المعصوم: المقصود من تقرير المعصوم: أن يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلا،

فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه ألفاعل لو كان مخطئا.

والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثير الإرشاد والتنبيه ونحو ذلك فإن سكوت المعصوم عن رد ع ألفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل، أو إقرارا عليه، أو إمضاء له. ما شئت فعبر.

وهذا التقرير - إذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك في انه يكون ظاهرا في كون ألفعل جائزا فيما إذا كان محتمل الحرمة، كما انه يكون ظاهرا في كون ألفعل مشروعا صحيحا فيما إذا كان عبادة أو معاملة، لأنه لو كان في الواقع محرما أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه وردعه إذا كان ألفاعل عالما عارفا بما يفعل، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكان عليه بيان الحكم ووجه ألفعل إذا كان ألفاعل جاهلا بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

ويلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكما أو كيفية عبادة أو معاملة، وكان بوسع المعصوم البيان، فإن سكوت الإمام يكون ظاهرا في كونه إقرارا على قوله وتصحيحا وإمضاء له. وهذا كله واضح،

ليس فيه موضع للخلاف.

المبحث الثالث: الخبر المتواتر

التواتر في اللغة: التتابع، ومنه قوله تعالى(ثم أرسلنا رسلنا تترا كل ما جاء أمة رسولها كذبوه) أصلها وترا، أبدلت الواو تاء. وذكر للخبر المتواتر تعاريف عديدة :

منها: أنه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه.

ومنها: خبر جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب.

ومنها: «خبر جماعة يفيد العلم بصدقه لكثرته.

ومنها: ما بلغت رواته في الكثرة مبلغا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب، واستمر ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تتعدد .

ومن هذه التعاريف نستنتج أن تعريف الخبر المتواتر: «هو الخبر الذي يفيد العلم بمضمونه، وقد حصل هذا العلم نتيجة لإخبار جماعة كثيرة يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب واجتماعهم على الخطأ، ويلزم أن تحتفظ كل طبقات السند ـ إذا كان للسند طبقات ـ بمثل هذا العدد المفيد للعلم، وأن هذا العلم ناشئ من نفس الكثرة العددية، لا من قرائن تنضم لهذا الخبر.

لذا قال (قده): ثالثا: الخبر المتواتر إن الخبر على قسمين رئيسين: خبر متواتر، وخبر واحد و (المتواتر): ما أفاد سكون

النفس سكونا يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل أخبار جماعة يتمنع تواطؤهم على الكذب.

وخبر الواحد يقصد اصطلاحا منه ما يقابل المتواتر فكل خبر لم يبلغ درجة التواتر فهو في المصطلح الاصولي خبر واحد وان كان بحسب اللغة او الفهم العرفي ليس خبرا واحدا ولكن مادام لم يبلغ التواتر فالاصوليون يعدونه خبرا واحدا وهذا مطلب ينبغي ان يكون واضحا.

لذا قال (قده): ويقابله (خبر الواحد) في اصطلاح الأصوليين، وان كان المخبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر.

وقد شرح الماتن رحمه الله في كتابه المنطق[1] تعريف الخبر المتواتر بلا زيادة عما هو متعارف عليه، فقال: المتواترات وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع. وذلك بواسطة أخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطأهم في فهم الحادثة، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها وبنزول القرآن الكريم على النبي صلى الله عليه وآله وبوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص.

لذا قال (قده): وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب

---

(١) كتاب المنطق للمظفر ج٣ :١٠.

المنطق فراجع.

أربعة شروط للحديث المتواتر

١ : أن يرويه عدد كثير.

٢ : أن يكون عدد رواته بحيث تحيل العادة تواطؤهم على الكذب.

٣: أن تكون كثرة الرواة في جميع طبقات السند، فيرويه عدد كثير عن عدد كثير حتى ينتهي إلى المعصوم عليه السلام.

٤ : أن يكون مستند خبرهم الحس، فيقولوا سمعنا أو رأينا، لأن ما لا يكون كذلك يحتمل أن يدخل فيه الغلط فلا يكون متواتراً

ومن اقسامه:

١ : التواتر اللفظي . وهو ما تواتر لفظه ومعناه.

مثاله: (مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنْ النَّارِ).

وهذا الحديث رواه أكثر من اثنين وسبعين صحابيا، وعنهم جمع غفير لا يمكن حصرهم.

٢ : التواتر المعنوي . وهو ما تواتر معناه دون لفظه.

مثاله: أحاديث رفع اليدين عند الدعاء، فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله نحو مئة حديث، كل منها فيه أنه صلى الله عليه وآله رفع يديه في الدعاء .

وأما حكمه: فالخبر المتواتر يجب تصديقه ضرورة، لأنه مفيد للعلم القطعي الضروري ؛ وإن لم يدل عليه دليل آخر، ولا حاجة إلى

البحث عن أحوال رواته، وهذا أمر لا يستريب فيه عاقل.

لذا قال (قده): والذي ينبغي ذكره هنا أن الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل، كالأخبار التي تصلنا على الحوادث القديمة، فإنه يجب - ليكون الخبر متواترا موجبا للعلم - إن تحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر، وإلا فلا يكون الخبر متواترا في الوسائط المتأخرة، لان النتيجة تتبع أخس المقدمات[1].

---

(١) توضيح مصطلح النتيجة تتبع اخس المقدمات: وهو من المصطلحات الشائعة في المنطق الارسطي في التجربة والبرهان، ومؤداه هو ان المقدمات إن كانت قطعية أو ظنية فالنتيجة كذلك، وإن كان بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فهي ظنية، والنتيجة أبدا تتبع أخس المقدمتين في الكم والكيف جميعا، وقد قيل: (إن الزمان لتابع للأنذل تبع النتيجة للأخس الأرذل). لأنّ المنهج العقلي في منطق أرسطو يرى أنّ الطريقة الصحيحة للاستنتاج هي النزول من العام إلى الخاصّ، (بعكس طرائق الاستقرائيّين الذين يتحرّكون من الخاصّ إلى العام ففي الاستقراء تتابع بعض الظواهر (الملاحظة)، أو تقوم بإجراء بعض الاختبارات (التجربة)، وعندما تلاحظ في الحالتين (التجربة أو الملاحظة) أنّ (أ) عندما كانت توجد كانت (ب) توجد وراءها، فإنّك تعمّم الأمور، وتقول: (كلّما) وجدت (أ) وجدت (ب)، وهذه قفزة من الخاصّ والجزئي والمفرد إلى العام والكلّي والقاعدة).

فطريقة الاستقراء لا يمكن أن تولد لنا اليقين؛ لأنّه لا يوجد مبرّر منطقي ←

→

موضوعي يسمح بالانتقال او السير من الخاص إلى العام ما دام أنّ هناك احتمالاً في أنّ الأفراد التي اختبرناها صادف أنّ (ب) فيها أعقبت وجود (أ).

إذن، فالأرسطيون يرون طريقة الاستدلال الموصلة لليقين هي السير من العام إلى الخاص، فأنت تعلم مسبقاً أنّ كلّ إنسان فان، وهنا تقول: زيد إنسان، ثم تضيف ما يسمّى بكبرى القياس، فتقول: وكلّ إنسان فان، وهنا تخرج بالنتيجة، وهي أنّ زيدا فان، ففي هذه العملية المسمّاة بالقياس، أنت تأخذ قاعدة مسبقة وهي فناء كلّ إنسان، ثم تطبّق هذه القاعدة على هذا الإنسان أو ذاك الإنسان، فتخرج بنتيجة تتعلّق بهذا وذاك.

إذا فهمنا هذا الأمر، نعرف لماذا تكون النتيجة في المنطق الأرسطي تابعةً لأخسّ المقدّمات؛ لأنّ أخسّ المقدّمات تؤثر في النتيجة، فلو كانت هناك مقدّمة جزئيّة فلا يمكن أن تكتسب نتيجةً أوسع منها؛ لأنّ هذا معناه القفز من الخاصّ إلى العام، ومن الاضيق الى الاوسع او الاشمل فتبعيّة النتيجة للمقدّمات من هذه الناحية مردّه إلى النظام البنيوي للمنطق الأرسطي، ولهذا أنت عندما قلت: زيد إنسان، وكلّ إنسان فان، فلا تستطيع أن تقول: زيد وعمرو فان؛ لأنّ هذه النتيجة ولو كانت في نفسها صحيحة، لكنّها بالنسبة لمقدّمات هذا القياس تشكّل قفزةً من زيد (الشخصي) إلى ما هو أوسع منه دائرةً، ولهذا أيضاً لا تستطيع أن تقول (من خلال هذا القياس بعينه): الحيوان فان؛ لأنّ هذه النتيجة أوسع من الصغرى والكبرى معاً في هذا القياس؛ فعقليّة القياس هي عقليّة السير من الأوسع إلى الأضيق، وهي لا تتناسب أبداً مع عقليّة اتّباع أقوى المقدّمات، بل النتيجة تتبع اخس المقدمات . وفي المقام المقصود منها ان الوسائط المتعددة مالم تكن متواترة جميعها فالخبر يكون خبرا الواحد، لان يمتنع فيه القفز من الخاص الى العام كذلك، فإنّ الخبر حينئذ لا يتّصف بالتواتر وانّما يكون

←

والخلاصة: ان المتواتر من الاخبار هو الذي بلغ رواته حدّاً يمتنع معه تواطؤهم على الكذب أو اتّفاق خطئهم، على أن تكون هذه الضابطة

←

وصفه بأحد أقسام الخبر فتكون النتيجة فيه تابعة لادنى مرتبة اشتملت عليها حلقات السند. فمثلا: الخبر لا يكون موثقا إلاّ إذا كان جميع رواته ثقات أو كانت السلسلة السنديّة مشتملة على من هو ثقة وان كان سائر من اشتمل عليهم السند عدولا، لقاعدة (النتيجة تتّبع أخسّ المقدّمات)، وباعتبار انّ الثقة أقلّ رتبة من العدل فانّ الخبر يتّصف بسببه بالموثق.

أمّا لو اشتمل السند على الامامي الممدوح مع اشتماله على الثقة فهل يتّصف الخبر بالموثّق باعتبار انّ الثقة أقلّ رتبة من الإمامي الممدوح (فتتبع النتيجة أخسّ المقدّمات)، أو انّ الخبر يتّصف بالحسن باعتبار انّ الإمامي الممدوح أقلّ رتبة من الثقة وان كان مخالفا.

الظاهر من العلماء هو الاوّل وانّ الخبر الحسن أقوى من الموثّق خصوصا مع القول بانّ الحسن هو ما كان رواية امامي ممدوح بمدح مقبول، وأمّا مع عدم التقييد بالمقبوليّة فالظاهر منهم اتّصاف الخبر في الفرض المذكور بالحسن لا أقلّ في حالات عدم مقبوليّة المدح، وحينئذ يكون الخبر الموثّق أقوى من الحسن، ولهذا يتّصف الخبر بالحسن، وذلك لأن الخبر يتّصف بأضعف من اشتمل عليه السند. وبهذا يتّضح الحال فيما لو كان أحد الواقعين في سلسلة السند ضعيفا فإنّه لا ريب في اتّصاف الخبر بالضعيف وان اتّفق وثاقة بقيّة السند. ثم انّ المراد من الثقة في اصطلاح علماء الدراية هو من ثبتت وثاقته بطريق معتبر وكان فاسد العقيدة، أي لم يكن اماميا اثني عشريا، كأن كان مخالفا أو منتميا لاحدى الفرق المنسوبة للشيعة الاماميّة، كالفطحيّة والواقفة.

مطردة في جميع الطبقات، كأن يروي الخبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وهكذا حتى تنتهي حلقات السند الى المعصوم عليه‌السلام.

وإلاّ فلو كان التواتر مختصا بالطبقة الاولى والثانية مثلا ثمّ وصل إلينا بطرق لا تبلغ حدّ التواتر فإنّ الخبر حينئذ لا يتّصف بالتواتر وانّما يكون وصفه بأحد أقسام الخبر تابع لادنى مرتبة اشتملت عليها حلقات السند. نعم يمكن التعبير عنه في بعض الحالات بالخبر المنقول بالتواتر فيما لو أخبر الثقة عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، وقد يطلق الخبر المنقول بالتواتر في حالة تصريح المخبر الواحد الثقة بأنّ الخبر الذي ينقله متواتر.

الخبر بالواسطة

والمراد من الخبر بالواسطة هو الخبر الذي وصل إلينا بأكثر من واسطة كواسطتين أو ثلاث أو أكثر، أمّا لو وصل إلينا الخبر بواسطة واحدة ـ كأن كان المتلقي للخبر قد تلقّاه عمّن يروي عن الإمام عليه‌السلام مباشرة. فهذا الفرض غير مشمول للعنوان المذكور.

وحتّى يتّضح المطلب أكثر نذكر هذا المثال، لو أخذنا رواية من كتاب الكافي مرويّة بهذا الطريق محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله عن علي بن إبراهيم القمّي عن أبيه إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير عن الإمام عليه السلام انّه قال كذا.. ففي الواقع انّ هذا الطريق يشتمل على خمسة اخبارات طوليّة، والخبر المحرز لنا بالوجدان هو الخبر الاول

والذي يرويه الكليني رحمه الله، وأمّا الأخبار الأربعة فهي غير محرزة وجدانا، ويتمّ احرازها بواسطة ثبوت الحجيّة لخبر الكليني.

وقد اشكل على ذلك بعدة اشكالات من قبيل انّ الحجيّة تثبت قبل احراز الأخبار الأربعة والحال انّ الحجيّة متأخّرة رتبة عن احراز الخبر باعتباره هو موضوع الحجيّة، واذا فرضنا انّ الحجيّة هي الموجبة لإحراز الموضوع كانت الحجيّة متقدّمة رتبة على الموضوع.

وقيل في مقام الجواب عنه: انّ الحجيّة الثابتة لخبر الكليني رحمه الله غير الحجيّة الثابتة لخبر القمي، والحجيّة الثابتة لخبر القمي غير الحجيّة الثابتة لخبر إبراهيم بن هاشم وهكذا، فعند ما أحرزنا خبر الكليني بالوجدان ثبتت له الحجيّة، وبثبوت الحجيّة لخبر الكليني أحرزنا خبر القمي وعندها ثبتت لخبر القمي حجيّة اخرى، بمعنى انّ الحجيّة الاولى أحرزت الخبر الثاني وباحراز الخبر الثاني ثبتت له حجيّة ثانية، وهذه الحجيّة الثانية أحرزت الخبر الثالث وهكذا، فليس في البين حجيّة شخصيّة واحدة ثبتت للخبر الاول فأحرزت الخبر الثاني وبعد ذلك حملت عليه حتى يقال انّها في الوقت الذي أحرزت الخبر الثاني أصبحت حكما للخبر الثاني فتكون متأخرة في حال كونها متقدّمة. وغير ذلك من الاشكالات، ليس ههنا مقام الخوض في البحث فيها.

لذا قال (قده): والسر في ذلك واضح، لان الخبر ذا الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار متتابعة، إذ إن كل طبقة تخبر

عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة واحدة مثلا، فإن خبر الطبقة الأولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة.

وكذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحدة فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي إلى الواسطة الأخيرة التي تنتقل عن نفس الحادثة، فلا بد أن يكون الجماعة الأولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا، إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه في نفسه. ومتى اختل شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواترا وصار من أخبار الآحاد. وهكذا الحال في أخبار الآحاد، فإن الخبر الصحيح ذا الوسائط إنما يكون صحيحا إذا توفرت شروط الصحة في كل واسطة من وسائطه، وإلا فالنتيجة تتبع أخس المقدمات.

المبحث الرابع: خبر الواحد

وقد عرف خبر الآحاد في الاصطلاح بتعريفات مؤداها متقارب إن لم يكن متطابقاً، فقيل هو: خبر لا يفيد بنفسه العلم، وقيل هو: ما يفيد الظن، وقيل: ما لم يجمع شروط التواتر. وقيل: هو كلّ خبر لم يبلغ حدّ التواتر أو لم يكن محتفا بقرائن توجب القطع بصدوره، وبناء على هذه

المعاني يكون الخبر الواحد صادقا على الخبر الذي ليس له سوى راو واحد من كلّ طبقة بقطع النظر عن حال هذا الراوي. ويكون الخبر الواحد صادقا أيضا على الخبر المستفيض وغيره من الأقسام المذكورة للخبر عدا المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعيّة.

ولمّا كان بيان أقسام الخبر الواحد من شئون علم الدراية، وانّ الذي يتصدى له علم الاصول انّما هو البحث عن حجيّة خبر الواحد وما هو المقدار الذي قامت الأدلّة على ثبوت الحجيّة له لمّا كان كذلك فسوف لن نتعرض لبيان هذه الأقسام إلاّ بالمقدار المذكور في علم الاصول.

ووجوب العمل بخبر الواحد قد تضافرت عليه الأدلة من الكتاب العزيز والسنة المطهرة. فقد عمل الصحابة بالآحاد وحاجّوا بها في وقائع خارجة عن العد والحصر من غير ردع من المعصوم عليه السلام، فكان ذلك منهم عليهم السلام اذنا وجوازا على قبولها وصحة الاحتجاج بها. وامثلة ذلك مما لا حصر لها فان تبليغ الاحكام قائم بها. ومن الأدلة على قبول خبر الواحد قوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين) والطائفة قد تطلق قطعاً على ما لم يبلغ الحد الذي يعتبر في المتواتر، بل إنها قد تطلق على واحد، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان في حث الله تعالى لطائفة على النفرة للتعلم والإنذار معنى، وممتنع أن يحث الله عز وجل على ما لا فائدة فيه، فدل على أن الحجة قائمة بخبر الواحد.

أما الدليل على قبول خبر الواحد من السنة فبعثه صلى الله عليه

وآله إلى الآفاق معلمين وداعين، ولو كان خبر الواحد لا تقوم به حجة لكانت بعثته لهم صلى الله عليهم وآله عبثاً والله أعلم.

الخلاصة: ان يقصد اصطلاحا من خبر الواحد هو ما يقابل المتواتر فكل خبر لم يبلغ درجة التواتر فهو في المصطلح الاصولي خبر واحد وان كان بحسب اللغة او الفهم العرفي ليس خبرا واحدا ولكن مادام لم يبلغ التواتر فالاصوليون يعدونه خبرا واحدا وهذا مطلب ينبغي ان يكون واضحا.

لذا قال (قده): رابعا: خبر الواحد: إن خبر الواحد - وهو مالا يبلغ حد التواتر من الأخبار - قد يفيد علما وإن كان المخبر شخصا واحدا، وذلك فيما إذا أحتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شك في أن مثل هذا الخبر حجة. وهذا لا بحث لنا فيه، لأنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى. إذ ليس وراء العلم غاية في الحجية واليه تنتهي حجية كل حجة كما تقدم.

وأما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، وإن احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته وشروط حجيته - والخلاف في الحقيقة - عند الإمامية بالخصوص - يرجع إلى الخلاف في القيام الدليل القطعي على حجية خبر الواحد وعدم قيامه، وإلا فمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن

الشخصي أو النوعي لا عبرة به لان الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعا، فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالته.

واضاف الشيخ النائيني، شيئا جديدا حيث ذكر انه يوجد معنى آخر لخبر الواحد في المصطلح الاصولي ولا ينحصر المعنى الاصولي بما اشرنا اليه بل هناك معنى آخر وهو كل خبر لم يرق الى مستوى الحجية لسبب ضعف سنده كأن كان الرواة ضعافا فان مثله يعد خبرا واحدا ايضا بينما اذا كان رواته عدولا فهو خبر واحد بالمصطلح الاول اي بمعنى ما يقابل المتواتر وليس خبرا واحدا بهذا المصطلح الثاني.

حيث قال رحمه الله: بهذا نتغلب على مشكلة التدافع الموجود في كلام الشيخ الطوسي فانه في بعض كلماته ادعى اجماع الطائفة على العمل بخبر الواحد في مقابل السيد المرتضى الذي نفى ذلك.

ولكن نفس الشيخ في التهذيب رد مجموعة من الاخبار بانها اخبار آحاد. فان هذا يوحي للتدافع في كلام الشيخ حيث يدعي مرة الاجماع على العمل بخبر الواحد واخرى يرد بعض الاخبار بانها آحاد .

مضافا الى ان البعض قد ينسب الى الشيخ الطوسي انه من المنكرين لحجية الخبر حيث انه في التهذيب رد بعض الاخبار بانها آحاد. وحل هذا التدافع يحصل اذا توجهنا الى المصطلح الثاني لخبر الواحد فالشيخ في كلامه الاول الذي ادعى فيه الاجماع على حجية

الخبر الواحد ناظر الى خبر الواحد بمعناه الاول يعني ما يقابل المتواتر بينما في كلامه الثاني في التهذيب ناظر الى الخبر الواحد بمعناه الثاني الذي يكون رواته ضعافا.

وعليه فلا تدافع في كلام الشيخ كما انه لا معنى لان ننسب الى الشيخ انه من المنكرين لحجية الخبر. بل هو من القائلين بحجيته ولكنه من المنكرين لحجية خبر الضعيف اي الذي يكون رواته ضعافا[١].

لذا قال (قده): فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى ومن أتبعه انما ينكر وجود هذا الدليل القطعي، ومن يقول بحجيته كالشيخ الطوسي وباقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع. ولأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين في ذلك: قال الشيخ الطوسي في العدة: (من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به إما من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم)[٢].

وصرح بذلك السيد المرتضى في الموصليات حسبما نقله عنه

---

(١) اجود التقريرات ج٢صفحه ١٠٣.

(٢) العدة الشيخ الطوسي ج ١ ص ٤٤.

الشيخ ابن إدريس في مقدمة كتابه السرائر فقال: (لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم) إلى أن قال: (ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علما ولا عملا، وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم، لان خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا).

وأصرح منه قوله بعد ذلك: (والعقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد. ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لان عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بد أن يكون العمل تابعا له).

وعلى هذا فيتضح أن المسلم فيه عند الجميع أن خبر الواحد لو خلى ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه لأنه لا يفيد إلا الظن الذي لا يغني من الحق شيئا. وإنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجيته.

وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة: فمنهم من أنكر حجيته مطلقا، وقد حكي هذا القول عن السيد المرتضى والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس وادعوا في ذلك الإجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر فإنه لم يعرف موافق لهم

بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ومنهم من قال: (إن الأخبار المدونة في الكتب المعروفة لا سيما الكتب الأربعة مقطوعة الصدق) وهذا ما ينسب إلى جماعة من متأخري الأخباريين، قال الشيخ الأنصاري تعقيبا على ذلك: (وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه..).

وأما القائلون بحجية خبر الواحد فقد اختلفوا أيضا:

فبعضهم يرى أن المعتبر من الأخبار هو كل ما في الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفا للمشهور. وبعضهم يرى أن المعتبر بعضها والمناط في الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج، وقيل المناط فيه عدالة الراوي أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوي.. إلى غير ذلك من التفصيلات.

والمقصود لنا الآن بيان إثبات حجية بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي، ثم ننظر في مدى دلالة الأدلة على ذلك. فالعمدة أن ننظر أولا في الأدلة التي ذكروها من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء، ثم في مدى دلالتها:

أ - أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد: لا يخفى إن من يستدل على حجية خبر الواحد بالأيات الكريمة لا يدعى بأنها نص قطعي الدلالة على المطلوب، وإنما أقصى ما يدعيه أنها ظاهرة فيه. وإذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بان الدليل على حجية الحجة يجب أن يكون قطعيا كما تقدم، فلا يصح الاستدلال بالأيات التي هي ظنية الدلالة، لان ذلك استدلال بالظن على حجية الظن، ولا ينفع كونها قطعية الصدور.

ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لأنه قد ثبت بالدليل القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتي، فالاستدلال بها ينتهي بالأخير إلى العلم، فلا يكون استدلالا بالظن على حجية الظن. ونحن على هذا المبنى نذكر الأيات التي ذكروها على حجية خبر الواحد فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب:

(الأية الأولى) - آية النبأ

وهي قوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)[1].

المعنى: خاطب سبحانه المؤمنين قال:(يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ)، اي بخبر عظيم الشأن، والفاسق الخارج عن طاعة الله الى معصيته(فتبينوا) صدقه من كذبه، ولا تبادروا الى العمل لخبره. ومن حمل التبين في الآية على التثبت وقرأها(فتثبتوا) فمعناه: توقفوا فيه وتأنوا حتى يثبت عندكم حقيقته(ان تصيبوا قوما بجهالة) اي حذارا من ان تصيبوا قوما في انفسهم واموالهم بغير علم بحالهم وما هم عليه من الطاعة والاسلام (فتصبحوا على ما فعلتم) من اصابتهم بالخطأ (نادمين) لا يمكن تداركه. فقد استدل من الكتاب الكريم على حجية الخبر بآية النبأ المتقدمة من سورة الحجرات.

وقد وقعت الآية الكريمة موردا لكثير من النقاشات بين الاصوليين وقد ذكر لها عدة تقريبات اهمها تقريبان: مفهوم الشرط ومفهوم الوصف. والتمسك بمفهوم الشرط في المقام كاف في اثبات حجية خبر الواحد.

---

(١) الحجرات: ٦.

التمسك بمفهوم الشرط

وذلك بان يقال ان الآية الكريمة اشتملت على اركان ثلاثة: موضوع، وحكم، و شرط. اما الموضوع فهو: (النبأ). حيث قالت: (ان جائكم فاسق بنبأ) فطبيعي النبأ هو الموضوع. والحكم هو: وجوب التبين، حيث قالت: (ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا) ان قوله فتبينوا حكم للنبأ.

واما الشرط فهو: مجيء الفاسق بالنبأ حيث قالت: (ان جائكم فاسق بنبأ) . وبناءا على هذا يكون تقدير الآية الكريمة هكذا: (النبأ تبينوا عنه ان جاء به الفاسق). ويكون مفهومه: النبأ لا يجب التبين عنه ان لم يجئ به الفاسق . وهذا المقدار لا يكفي بل لا بد من ضم ضميمة من دونها لا يتم الاستدلال فان غاية ما يثبت بهذا التقريب ان التبين ليس بواجب عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ ولكن نحتاج الى اثبات الحجية فنحتاج الى ضم ضميمة وذلك بأن نقول ان وجوب التبين يفهم منه العرف الكناية عن عدم الحجية، وعدم وجوب التبين يفهم منه العرف الحجية والعرف ببابك. فانه ان سلّمنا بهذه المقدمة فتكون النتيجة ان التبين عن النبأ ليس بلازم اذا لم يجئ به الفاسق وحيث ان عدم وجوب التبين كناية عن الحجية عرفا فتثبت حجية النبأ اذا لم يجئ به الفاسق، وهو المطلوب.

ثمّ إنّ هذا كلّه على تقدير كون التبيّن في الآية الشريفة هو بمعنى التفحّص عن الخبر، أمّا لو كان بمعنى التفحّص عن الواقع والتثبّت عن الاقدام حتّى يتّضح الحال، كما يشهد به ما في المجمع من نقل قراءة

الباقر عليه السلام تثبتوا بالثاء والتاء [١]، أعني كون الشرط ممّا يتوقّف عليه الفعل في ناحية الجزاء، فإنّ التثبّت عن الاقدام حتّى يتّضح الحال لا يتوقّف على إخبار الفاسق، ولا على إخبار غيره، ولا يكون وزانه في الآية الشريفة إلاّ وزانه في آية سورة النساء أعني قوله: (إذا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا)[٢] وقد قرئ هناك أيضاً بالتاء والثاء، اي (فتثبتوا)، وقيل هذا يدل على تقاربهما في المعنى.

الخلاصة: ان الاستدلال بالآية الكريمة يتمّ بواسطة المفهوم، إذ أنّ الجملة فيها شرطية، وقد ثبت أنّ الجمل الشرطيّة ظاهرة في المفهوم وبيانه: أنّ الآية ظاهرة في تعليق طبيعي الحكم. وهو وجوب التبيّن - على الشرط والذي هو مدخول أداة الشرط «إن» والشرط هو مجيء الفاسق وموضوع الحكم هو النبأ، وهو منحفظ في حالتي تحقق الشرط وانتفائه، وبهذا يكون انتفاء الشرط عن الموضوع يقتضي انتفاء الحكم ؛ أي أنّ انتفاء مجيء الفاسق عن النبأ بأن يكون الآتي به غير فاسق يقتضي انتفاء وجوب التبيّن عن ذلك النبأ. وبهذا يثبت عدم وجوب التبيّن عن نبأ العادل لانتفاء شرط وجوب التبيّن. وهذا يقتضي حجيّة نبأ العادل إذ لا معنى لعدم وجوب التبيّن عن نبئه إلاّ ثبوت الحجيّة له، وإلاّ كان مساويا لنبأ الفاسق أو أسوأ حالا منه، وكلاهما منفيّان فيتعيّن

---

(١) مجمع البيان الفضل بن الحسن الطبرسي ٩: ٢١٩.

(٢) النساء: ٩٤.

ثبوت الحجيّة لنبئه. أمّا افتراض المساواة فمنفي بمفهوم الشرط، وأمّا افتراض كونه أسوء حالا من الفاسق فلأنّ نبأ الفاسق يمكن أن تثبت له الحجيّة إذا تبيّن صدقه أمّا نبأ العادل - بناء على الفرض - فلا تثبت له الحجيّة وإن ثبت صدقه. وبهذا يتضح تعيّن الحجيّة لنبأ العادل بمقتضى مفهوم الشرط.

لذا قال (قده): وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط، والذي يبدو أن الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كاف في المطلوب. وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أولا، فنقول:

١ - (التبين)، إن لهذه المادة معنيين: (الأول) بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازما، فنقول: تبين الشيء، إذا ظهر وبان. ومنه قوله تعالى: (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود)، (حتى يتبين لهم أنه الحق).

و (الثاني) بمعنى الظهور عليه، يعني العلم به واستكشافه، أو التصدي للعلم به وطلبه، فيكون فعلها متعديا، فتقول: تبينت؟ الشيء، إذا علمته، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته. وعلى المعنى الثاني وهو التصدي للعلم به يتضمن معنى لتثبت فيه والتأني فيه لكشفه وإظهاره والعلم به.

ومنه قوله تعالى: (إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا)[1] ومن أجل هذا قرئ بدل فتبينوا: (فتثبتوا) ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصددها (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وكذلك قرئ فيها (فتثبتوا) فان هذه القراءة مما تدل على أن المعنيين (وهما التبين والتثبت) متقاربان.

٢ـ (إن تصيبوا قوما بجهالة). يظهر من كثير من التفاسير أن هذا المقطع من الأية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين. وتبعهم على ذلك بعض الأصوليين الذين بحثوا هذه الأية هنا. ولأجل ذلك قدروا لكلمة (فتبينوا) مفعولا، فقالوا مثلا: (معناه فتبينوا صدقة من كذبه): كما قدروا لتحقيق نظم الأية وربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلا كلمة تدل على التعليل بأن قالوا: (معناها: خشية أن تصيبوا قوما بجهالة، أو حذار أن تصيبوا، أو لئلا تصيبوا قوما..) ونحو ذلك.

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لا تساعد عليها قرينة ولا قاعدة عربية. ومن العجيب أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل إرسال المسلمات. والذي أرجحه إن مقتضى سياق الكلام

---

(١) سورة النساء ٩٤.

والاتساق مع أصول القواعد العربية أن يكون قوله: (أن تصيبوا قوما..) مفعولا لتبينوا فيكون معناه (فتثبتوا واحذروا إصابة قوم بجهالة).

والظاهر أن قوله تعالى: (فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة) يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجية خبر ألفاسق، لأنه لو حجة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

اما قوله عزوجل (بجهالة) فان الجهالة - والتي هي علّة الحكم - تعني العمل السفهي، فكلّ عمل لا يستند إلى الضوابط العقلائيّة يطلق عليه العرب عمل بجهالة ولذلك قال الشاعر عمرو بن كلثوم : (الا ليجهلن احد علينا فنجهل مثل جهل الجاهلينا). فأطلق على التعدّي بغير حق عنوان الجهالة، والمقام من هذا القبيل إذ أنّ ترتيب الأثر على خبر الفاسق والذي لا يتحرّز عن الكذب ينافي ما عليه العقلاء ولذلك يكون العمل به عملا بجهالة.

ومع اتّضاح معنى الجهالة في استعمالات العرب يتّضح عدم شمول الحكم المعلّل بالجهالة لخبر العادل إذ أنّ سيرة العقلاء جاريّة على ترتيب الأثر على خبره ممّا يكشف عن أنّه متوفّر على الضوابط العقلائيّة؛ إذ أنّ العقلاء بما هم عقلاء لا يجرون إلاّ على ما هو مناسب لمقتضى المرتكزات المبرّرة عقلائيا.

٣ ـ (الجهالة): اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: (الجهالة: أن تفعل فعلا بغير العلم) ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم، عبروا عنه تارة بتقابل التضاد وأخرى بتقابل النقيض، وان كان الأصح في التعبير العلمي انه من تقابل العدم والملكة. والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها في أصول اللغة العربية إن إعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ وكسبها إطارا يناسب الأفكار ألفلسفية، وإلا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدي تقريبا معنى السفه أو ألفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلا وحماقة وعدم بصيرة وعلم. وعلى كل حال هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقي مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحا علميا بعد ذلك. ولكنه ليس هو إياه.

وعليه، فيكون معنى (الجهالة) أن تفعل فعلا بغير حكمة وتعقل وروية الذي لازمه عادة إصابة عدم الواقع والحق.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الأية الكريمة يتضح لك معناها وما تؤدي إليه من دلالة على المقصود في المقام: إنها تعطي

أن النبأ من شأنه أن يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهة أن ذلك من سيرتهم، وإلا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة انه فاسق.

فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى انه لا ينبغي أن يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بلا ترو، وإنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوما بجهالة أي بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم. والسر في ذلك إن المتوقع من الفاسق ألا يصدق في خبره فلا ينبغي أن يصدق ويعمل بخبره. فتدل الآية بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة. ولازم ذلك انه حجة. والذي نقوله ونستفيده وله دخل في استفادة المطلوب من الآية، أن النبأ في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت وإلا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين في خبر الفاسق، إذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس. ولما علقت الآية وجوب التبين والتثبت على مجئ الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة. وطبعا لا يكون ذلك الا

من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته، لان المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه. والظاهر إن بهذا البيان للأية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا نطيل في ذكرها وردها.

(الأية الثانية) آية النفر

وهي قوله تعالى: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)[1].

المعنى: ذكر في معنى هذه الآية المباركة بحسب سياقها في جملة الآيات القبلية والبعدية لها وبحسب اسباب النزول التي ذكرت في عموم التفاسير انه كان غالب ما تقدم من هذه السورة تحريضا على الجهاد وتنديدا على المقصرين في شأنه، وانتهى الكلام قبل هذا بتبرئة أهل المدينة والذين حولهم من التخلف عن رسول الله - صلى الله عليه وآله ، فلا جرم كانت قوة الكلام مؤذنة بوجوب تمحض المسلمين للغزو . وإذ قد كان من مقاصد الإسلام بث علومه وآدابه بين الأمة وتكوين جماعات

---

(١) التوبة: ١٢٣ .

قائمة بعلم الدين وتثقيف أذهان المسلمين كي تصلح سياسة الأمة على ما قصده الدين منها، من أجل ذلك عقب التحريض على الجهاد بما يبين أن ليس من المصلحة تمحض المسلمين كلهم لأن يكونوا غزاة أو جندا، وأن ليس حظ القائم بواجب التعليم دون حظ الغازي في سبيل الله من حيث إن كليهما يقوم بعمل لتأييد الدين، فهذا يؤيده بتوسع سلطانه وتكثير أتباعه، والآخر يؤيده بتثبيت ذلك السلطان وإعداده لأن يصدر عنه ما يضمن انتظام أمره وطول دوامه، فإن اتساع الفتوح وبسالة الأمة لا يكفيان لاستبقاء سلطانها إذا هي خلت من جماعة صالحة من العلماء والساسة وأولي الرأي المهتمين بتدبير ذلك السلطان .

وإذ قد كانت الآية السابقة قد حرضت فريقا من المسلمين على الالتفاف حول رسول الله - صلى الله عليه وآله - في الغزو لمصلحة نشر الإسلام ناسب أن يذكر عقبها نفر فريق من المؤمنين إلى رسول الله - صلى الله عليه وآله - للتفقه في الدين ليكونوا مرشدين لأقوامهم الذين دخلوا في الإسلام .

ومن محاسن هذا البيان أن قابل صيغة التحريض على الغزو بمثلها في التحريض على العلم إذ افتتحت صيغة تحريض الغزو بلام الجحود في قوله: (ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب) .. الآية، وافتتحت صيغة التحريض على العلم والتفقه بمثل ذلك إذ يقول: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) وهذه الجملة معطوفة على مجموع الكلام الذي قبلها فهي جملة ابتدائية مستأنفة لغرض جديد ناشئ عن

قوله: (مالكم اذا قيل لكم انفروا) ثم عن قوله(ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا..) ومعنى (ان يتخلفوا) هو ان لا ينفروا، فناسب ان يذكر بعده (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) والمراد بالنفير في قوله (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الخروج الى الغزو الماخوذ من قوله: (يا ايها الذين آمنو مالكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض) اي وما كان المؤمنون لينفروا ذلك النفر كلهم. فضمير (ليتفقهوا في الدين) يجوزأن يعود على قوله: (المؤمنون)، أي ليتفقه المؤمنون. والمراد ليتفقه منهم طائفة وهي الطائفة التي لم تنفر، كما اقتضاه قوله: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة)، فهو عام مراد به الخصوص .

ويجوزأن يعود الضمير إلى مفهوم من الكلام من قوله: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) لأن مفهومه وبقيت طائفة ليتفقهوا في الدين، فأعيد الضمير على طائفة بصيغة الجمع نظرا إلى معنى طائفة، كقوله تعالى: (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) على تأويل اقتتل جمعهم .

ويجوزأن يكون المراد من النفر في قوله: (لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) نفرا آخر غير النفر في سبيل الله، وهو النفر للتفقه في الدين، وتكون إعادة فعل (ينفروا) و(نفر) من الاستخدام بقرينة قوله: (ليتفقهوا في الدين) فيكون الضمير في قوله: (لينفروا) عائدا إلى طائفة ويكون قوله: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) تمهيدا

لقوله: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) وقد نقل عن أئمة المفسرين وأسباب النزول أقوال تجري على الاحتمالين . والاعتماد في مراجع الضمائر على قرائن الكلام على عادة العرب في الإيجاز والاعتماد على فطنة السامع فإنهم أمة فطنة .

والإتيان بصيغة لام الجحود في قوله عزوجل: (لينفروا) تأكيد للنفي، وهو خبر مستعمل في النهي فتأكيده يفيد تأكيد النهي، أي كونه نهيا جازما يقتضي التحريم. وذلك أنه كما كان النفر للغزو واجبا لأن في تركه إضاعة مصلحة الأمة كذلك كان تركه من طائفة من المسلمين واجبا لأن في تمحض جميع المسلمين للغزو إضاعة مصلحة للأمة أيضا، فأفاد مجموع الكلامين أن (النفر) للغزو واجب على الكفاية أي على طائفة كافية لتحصيل المقصد الشرعي منه، وأن تركه متعين على طائفة كافية منهم لتحصيل المقصد الشرعي مما أمروا بالاشتغال به من العلم في وقت اشتغال الطائفة الأخرى بالغزو . وهذا تقييد للإطلاق الذي في فعل انفروا، أو تخصيص للعموم الذي في ضمير انفروا . ولذلك كانت هذه الآية أصلا في وجوب طلب العلم على طائفة عظيمة من المسلمين وجوبا على الكفاية، أي على المقدار الكافي لتحصيل المقصد من ذلك الإيجاب .

وأشعر نفي وجوب النفر على جميع المسلمين وإثبات إيجابه على طائفة من كل فرقة منهم بأن الذين يجب عليهم النفر ليسوا بأوفر عددا من الذين يبقون للتفقه والإنذار، وأن ليست إحدى الحالتين بأولى من

الأخرى على الإطلاق فيعلم أن ذلك منوط بمقدار الحاجة الداعية للنفر، وأن البقية باقية على الأصل، فعلم منه أن النفير إلى الجهاد يكون بمقدار ما يقتضيه حال العدو المغزو، وأن الذين يبقون للتفقه يبقون بأكثر ما يستطاع، وأن ذلك سواء .

هذا اوفى ما ذكر في معنى وسياق آية النفر المباركة، واما بالنسبة الى معاني مفرداتها فهي: قوله تعالى(فلولا) لولا هو حرف تحضيض . وقوله تعالى(من كل فرقة) فالفرقة: الجماعة من الناس الذين تفرقوا عن غيرهم في المواطن; فالقبيلة فرقة، وأهل البلاد الواحدة فرقة .

وقوله تعالى (منهم طائفة) فالطائفة هي الجماعة، وهي غير مقيدة بعدد، وقيل انه لا يكون اقل من ثلاثة، وهي مرتبة تصنيفية في علم التصنيف أدنى من الشعبة وأعلى من الرتبة وتنضوي تحتها مرتبتان فرعيتان هما، الطبقة والصنف . وتنكير لفظ (طائفة) في قوله عزوجل: (فلولا نفر من كل طائفة..) مؤذن بأن النفر للتفقه في الدين وما يترتب عليه من الإنذار واجب على الكفاية . وتعيين مقدار الطائفة وضبط حد التفقه موكول إلى ولاة أمور الفرق فتتعين الطائفة بتعيينهم فهم أدرى بمقدار ما تتطلبه المصلحة المنوط بها وجوب الكفاية .وقوله تعالى(ليتفقهو في الدين..) فالتفقه هو تكلف الفقاهة، وهي مشتقة من فقه (بكسر القاف) إذا فهم ما يدق فهمه فهو فاقه . فالفقه أخص من العلم، ولذلك نجد في القرآن استعمال الفقه فيما يخفى علمه كقوله: (لا تفقهون تسبيحهم)، ويجيء منه فقه بضم القاف إذا صار الفقه سجيته،

فقاهة فهو فقيه . ولما كان مصير الفقه سجية وملكة لا يحصل إلا بمزاولة ما يبلغ إلى ذلك كانت صيغة التفعل المؤذنة بالتكلف متعينة لأن يكون المراد بها تكلف حصول الفقه، أي الفهم في الدين .

وفي هذا إيمائة إلى أن فهم الدين أمر دقيق المسلك لا يحصل بسهولة، ولذلك جاء في الحديث (من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين)، ولذلك جزم العلماء بأن الفقه أفضل العلوم .

وقد ضبط العلماء حقيقة الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية بالاجتهاد. ويذكر ذلك الماتن رحمه الله عن شيخه النائيني رحمه الله في (التنبيه) الآتي. وقوله تعالى(ولينذروا قومهم..) فالإنذار هو الإخبار بما يتوقع منه شر ، والمراد هنا الإنذار من المهلكات في الآخرة .

ومنه قوله تعالى (انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا) في سورة البقرة. فالإنذار هو الموعظة، وإنما اقتصر عليه لأنه أهم، لأن التخلية مقدمة على التحلية كما عرف، ولأنه ما من إرشاد إلى الخير إلا وهو يشتمل على إنذار من ضده .

ويدخل في معنى الإنذار تعليم الناس ما يميزون به بين الحق والباطل وبين الصواب والخطأ وذلك بأداء العالم بث علوم الدين للمتعلمين.

وقوله تعالى(لعلهم يحذرون) حذف مفعول يحذرون للتعميم، أي يحذرون ما يحذر، وهو فعل المحرمات وترك الواجبات .

واقتصر على الحذر دون العمل للإنذار لأن مقتضى الإنذار التحذير، وقد علمت أنه يفيد الأمرين.

تقريب الاستدلال

اخصر ما يستدل به على حجية خبر الواحد من فقرات هذه الاية المباركة هو ان مفاد «لعل» هو الترجي والذي هو من أقسام الطلب، وهذا يعني أنّ مدخول لعلّ يكون مطلوبا، وإذا كان كذلك فالحذر لمّا وقع مدخولا لـ «لعل» فهو إذن مطلوب للمولى، ومطلوبيّته بمقتضى سياق الآية الكريمة هو غاية الإنذار الواجب، وبهذا يثبت أنّه كلّما تحقّق الإنذار فالحذر مطلوب، سواء كان الإنذار موجبا للعلم بمطابقة مؤداه للواقع أو غير موجب للعلم، وبهذا الإطلاق تثبت مطلوبيّة الحذر من إنذار المنذر الواحد، ولا معنى لمطلوبيّة الحذر عند إنذار المنذر إلاّ صحّة التعويل على إنذاره والإحتجاج به على العبد عند المخالفة إذ أنّ الحذر إذا كان مطلوبا ومع ذلك لا يصح التعويل عليه فهذا أشبه شيء بالالتزام بالضدّين.

لذا قال (قده): إن الاستدلال بهذه الأية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان اولا ـ الكلام في صدر الأية: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة)، تمهيدا للاستدلال، فان الظاهر من هذه الفقرة نفي وجوب النفر على المؤمنين كافة والمراد من النفر بقرينة باقي الأية النفر إلى الرسول للتفقه في الدين لا النفر إلى

الجهاد، وان كانت الأيات التي قبلها واردة في الجهاد، فان ذلك وحده غير كاف ليكون قرينة مع ظهور باقي الأية في النفر إلى التعلم والتفقه(١). إن الكلام الواحد يفسر بعضه بعضا.

وهذه الفقرة إما جملة خبرية يراد بها إنشاء نفي الوجوب فتكون في الحقيقة جملة إنشائية، وإما جملة خبرية يراد بها الأخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع إما لاستحالته عادة أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا فتكون دالة بالدلالة الإلتزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع.

وعلى كلا الحالين فهي تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد إما إنشاء أو أخبارا. ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفي وجوب شيء إنشاء أو أخبارا الا إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده.

واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لان التعلم واجب عقلي على كل أحد وتحصيل اليقين فيه المنحصر عادة في مشافهة الرسول أيضا واجب عقلي.

---

(١) يستفيد بعضهم من الأية النهي عن نفر الكافة. وهي استفادة بعيدة جدا وليست كلمة (ما) من أدوات النهي. أذن ليس لهذه الأية أكثر من الدلالة على نفي الوجوب.

فحق أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعا لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ومن جهة أخرى، فانه مما لا شبهة فيه إن نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عمليا من جهات كثيرة، فضلا عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة. إذا عرفت ذلك فنقول: إن الله تعالى أراد بهذه الفقرة - والله العالم - أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين.

ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. ولا شك إن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال وهو التعلم، بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقية الأية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة) والتفريع بالفاء شاهد على أن هذا علاج متفرع على نفي وجوب النفر على الجميع.

ومن هذا البيان يظهر أن هذه الفقرة (صدر الأية) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الأية الذي هو موضع الاستدلال على

حجية خبر الواحد. وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الأية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الأية وبقيتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي.

ثانيا ـ الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الأية على حجية خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفريع. انه تعالى بعد أن يبن عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا عليهم حرضهم على أتباع طريقة أخرى بدلالة (لولا) التي هي للتحضيض، والطريقة هي أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد أن يتفقهوا في الدين ويتعلموا الأحكام. وهو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه. فالأية الكريمة بمجموعها تقرر أمرا عقليا وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية ـ اعني التعلم ـ بأن ينفر طائفة من كل فرقة. والطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذ تعلم الباقين من قومهم بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك وإنما أوجب عليهم أن ينفر طائفة من كل قوم، ويستفاد الوجوب من (لولا) التحضيضية ومن الغاية من النفر وهو التفقه لإنذار القوم الباقين لأجل أن يحذروا من العقاب، مضافا إلى أن أصل التعلم واجب عقلي

كما قررنا.

كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام. ويكون ذلك - طبعا - وجوبا كفائيا. وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم - فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين وإلا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغوا بلا فائدة بعد أن نفى وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الأحكام تكون معذرة للمكلف وحجة له أو عليه.

والحاصل إن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الأحكام في الجملة وإن لم يستلزم العلم اليقيني، لان الأية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الإنذار والتعليم، وإلا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغوا وبلا فائدة وغير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر وتشريعه. هكذا ينبغي أن تفهم الأية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، وبهذا البيان

يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغي ألا يخفى عليكم أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا، بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقة مشرعة من قبل الله وان كان بنحو الترخيص بها، لان نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من المتفقه. فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب. كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجبا واستفادة ذلك من (لعل) أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فإن نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الأية يكون دليلا على وجوب الحذر. نعم يبقى شيء، وهو أن الواجب أن ينفر من كل فرقة طائفة، والطائفة ثلاثة فأكثر، أو أكثر من ثلاثة. وحينئذ لا تشمل الأية خبر الشخص الواحد أو الاثنين. ولكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في الأية على انه يجب في الطائفة أن ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالأية من هذه الناحية مطلقة وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالأخبار حجة أيضا. يعني إن العموم فيها أفرادي لا مجموعي.

(تنبيه): هل آية النفر تدل على وجوب الاجتهاد والتقليد؟

مما استدل به على وجوب قبول فتوى المجتهد هو آية النفر كما في آية (واسألوا اهل الذكر)، وفي المقام استدلوا على ذلك بقوله تعالى(ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم اذا رجعوا..)، وزعموا ان قوله(ليتفقهوا) ظاهر في الوجوب، وهو عام قيد بقوله (من كل فرقة طائفة) وهي ظاهرة في التبعيض، فمنه عرف انه وجوب على كفاية، فلو قلم به البعض كفى عن الكل.

ثم ذكر الماتن عن شيخه النائيني عن بعض تلامذته من الاساطين من ان التفقه له جهات ثلاثة، وهي: تفريغ الوسع في ايجاد الرواية التي يراد استنباط الحكم منها، والجهة الاخرى هي: الاجتهاد في معرفة صحة سندها.

وثالثا: تقريب الاستدلال فيها على المطلوب. هذه هي الجهات او المراحل الثلاثة التي يمر بها الفقيه المجتهد للحصول على الحكم الشرعي من الدليل الشرعي كالسنة المتمثل في الروايات او فعل المعصوم وغير ذلك.

ومن المعلوم ان الجهتين الاخيريتين يحتاج فيهما الفقيه الى امعان النظر والتدقيق والاجتهاد بنسبة ملحوظة اكبر من الجهة الاولى، وان كانت هناك قوانين وشروط لا يتعداها الفقيه في كل جهة من الجهات لاجل ضبط عملية الاجتهاد بضوابط وقوانين تبحث في العلوم المساعدة لعلم الفقه كعلم الاصول والمنطق وعلوم اللغة وغير ذلك.

وهذا كله في عصر ما بعد الغيبة الكبرى، اما ما قبلها فان المعصوم هو المرجع فيكفي في ذلك الجهة الاولى وهي تحصيل الحكم الشرعي مشافهة عنهم عليهم السلام، وان دلت الروايات المعتبرة على فتح باب التفقه في عصر الظهور ايضا، لمن ارتضوا عليهم السلام له ذلك. فالتفقه اذن ينحصر فقط في ايجاد الحكم الشرعي، وهو غير قادح بما عليه التفقه في عصر الغيبة من شموله لجهتي الاجتهاد في الصدور والدلالة على المطلوب كما هو عمل الفقيه عصر الغيبة، فيكون التفقه في الدين شاملا لطلب الفقه في العصرين بلا فرق بينهما. وبهذا العموم للتفقه يكون شاملا لوجوب الاجتهاد وعلى الكفاية من خلال سياق آية النفر، ولانه المصداق الحقيقي له في الغيبة.

لذا قال (قده): إن هذه الأية الكريمة تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامي، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، وذلك ظاهر لان كلمة التفقه عامة للطرفين وقد أفاد ذلك شيخنا النائيني قدس سره كما في تقريرات بعض الأساطين من تلامذته، فانه قال: (إن التفقه في العصور المتأخرة، وإن كان هو استنباط الحكم الشرعي بتنقيح جهات ثلاث: الصدور وجهة الصدور والدلالة، ومن المعلوم إن تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى أعمال النظر والدقة، إلا أن التفقه في الصدر الأول لم يكن محتاجا الا إلى إثبات الصدور ليس الا، لكن

اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافا في مفهومه، فكما أن العارف بالأحكام الشرعية بأعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون أعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة).

وبمقتضى عموم التفقه فإن الآية الكريمة أيضا تدل على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوبا كفائيا، بمعنى انه يجب على كل قوم أن ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه وهو الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، كما تدل أيضا بالملازمة التي سبق ذكرها على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم.

اقول: لعل لقائل ان يقول ان الوجوب المشار اليه في التفقه ليس هو من الوجوبات المولوية التي تنقسم الى العيني والكفائي حتى نستدل بها على وجوب قبول فتوى الفقيه من العامي، بل هي من الاوامر الارشادية التي تكون مقدمة لادراك العقل ان التفقه مما ينبغي فعله، وهذا النوع من الاوامر لا ينقسم الى عيني وكفائي. بل هو سمي بالامر تسامحا، ومجازا.

وايضا هذا القول ينسحب الى الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب التفقه، حتى مع ضم بعض الروايات التي جاء فيها ذكر الآية وتعليلها بالامر، فان دلالتها على المطلوب غير تامة.

كما في الوسائل نقلا عن (عيون الاخبار) و(العلل) للصدوق محمد

بن علي بن الحسين باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا(عليه السلام) في حديث قال: «إنّما امروا بالحج لعلّة الوفادة إلى الله عزّوجل.. إلى أن قال: مع ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة إلى كل صقع وناحية كما قال الله عزّوجلّ: (فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) »[1].

محل الشاهد من هذه الرواية قوله(عليه السلام) «مع ما فيه من التفقه في الدين ونقل أخبار الأئمة إلى كل صقع وناحية» ولكنه كماترى حيث لا تدلّ على المطلوب اطلاقاً، بل يمكن الاستفادة منها في تأييد ما ذهبنا إليه من أنّ المراد بالتفقه في الآية هو نقل الأخبار فقط كما صرحت به الرواية هذه، وعليه لا يمكن استفادة الوجوب الكفائي من الآية الشريفة.

ورواية عبد المؤمن الانصاري[2]، قال: قلت لأبي عبدالله: إنّ قوماً يروون أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «اختلاف اُمتي رحمة». فقال(عليه السلام): صدقوا. فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب. فقال: «ليس حيث تذهب و ذهبوا، إنّما أراد قوله الله عزّوجلّ (فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا

---

(١) وسائل الشيعة، ج١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح٦٥.

(٢) عبد المؤمن بن القاسم بن قيس الانصاري، ثقة. رجال النجاشي: ٢٤٩ / ٦٥٥.

رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) ويتعلّموا ثم يرجعوا إلى قومهم ويعلّموهم، إنّما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين الله، إنّما الدين واحد إنما الدين واحد»[1].

فقيل إنّ البعض ذهبوا إلى أنّ هذه الرواية تؤيد القول باستفادة الوجوب الكفائي للاجتهاد من الآية، لأنّ الإمام الصادق(عليه السلام) يقول في هذه الرواية: «فأمرهم» أي أوجب عليهم أن ينفروا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) .

ولكن هذا مما لا يمكن الالتزام به، فغاية ما تدلّ عليه هذه الرواية هو أنّ يتوجه بعض المؤمنين لسماع الأحاديث والأحكام الشرعية من رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثم يتوجهوا إلى أقوامهم لتعليمهم، ولا تدلّ على الاجتهاد بالمعنى والحديث.

وما يقال من أنّ الاجتهاد في ذلك الزمان كان ساذجاً بحيث يصدق على هذه النمط من تعلّم العلوم الشرعية كما ذهب إليه الشيخ النائيني رحمه الله وتبعه فيه بعض المحققين ومال اليه الماتن وحاولوا إثبات وجود الاجتهاد في كل زمان فانّ هذه التوسعة في معنى الاجتهاد الاصطلاحي غير ما عرفناه منهم في معاني الاجتهاد في مدرسة اهل البيت عليهم السلام، حيث ان اقصى ما فسر به هو استنباط الأحكام من أدلّتها الشرعية لا سماع الأحاديث فقط، وعليه فلسان الرواية الشريفة لا

---

(١) وسائل الشيعة، ج١٨، الباب١١ من أبواب صفات القاضي، ح١٠.

يكون دالة على الوجوب الكفائي للإجتهاد من آية النفر في سورة الحشر.

فيحمل فعل الامر في قوله تعالى (فليتفقهو في الدين) على الامر الارشاد، فتكون مرشدة الى ما يدركه العقل من وجوب وان كان ادراكا غير مستقلا وانما هو بمقدمة شرعية اعتمد عليها وهي آية النفر موضوعة البحث كما قرر ـ في ابحاث المستقلات غير العقلية ـ الذي يعتمد فيها العقل على مقدمة بمثابة صغرى القياس المنطقي وهي صغرى شرعية لكبرى القياس العقلية ومن تطبيق الكبرى على صغراه نحصل على نتيجة وهو ان التفقه مما ينبغي ان يعمل، ووجوب في جنبة العقل العملي، وتقدم هناك من ان القول بمولوية هكذا اوامر انما هو تحصيلا للحاصل، ولغو يستحيل على الحكيم.

فلا يبقى مجال للتمسك بهذه الآية في الاستدلال بها ـ على حجية خبر الثقة ولا على وجوب قبول قول المجتهد بالنسبة الى العامي ـ على اساس المولوية، نعم القول بالارشادية وادراك العقل لما ينبغي ان يعلم وما ينبغي ان يعمل وحكمه بالوجوب مما لا شك فيه وهو كافيا في تحريك المكلف نحوه ومما يستفاد منه في الاستدلال على ذلك المراد التشريعي، لانه لا يخلو عن ملاك في عالم الثبوت والتشريع. والله اعلم.

الخلاصة: يمكن عد هذه الآية المباركة من المنبهات الوجدانية على ادراك العقل والفطرة السليمة على وجوب التفقه في الدين وانذار المؤمنين وتحذيرهم من سخط الله الجبار تبارك وتعالى في عدم الانقياد والتجري على الحدود الشرعية التي شرعها الله عزوجل للناس حفاظا لحكمة الخلق ومحافظة على الحرث والنسل والنظام والعباد، فتجتهد طائفة من كل فرقة للتصدي للتفقه وتحمل مشاقه وعنائه

والمجاهدة فيه، ويحكم العقل ايضا بوجوب قبول نقلهم الاحكام والتعاليم وقبول اجتهادهم في استنباطاتهم وفتواهم في عصر الغيبة الكبرى بالشروط الواردة في التوقيع الشريف، وهو ايضا لا يقل اهمية عن الجهاد لحماية حياض الاسلام والمرابطة في الثغور للبلاد الاسلامية، بل لعله اكبر قيمة لانه العامل الاساسي في المعرفة ونشر الدين والحلال والحرام والواجبات الدينية.

(الأية الثالثة) - آية حرمة الكتمان

وهي قوله تعالى: (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله..)[1].

المعنى: قوله تعالى (ان الذين يكتمون) التوكيد بـ إن لمجرد الاهتمام بهذا الخبر. والكتم والكتمان عدم الإخبار بما من شأنه أن يخبر به . وعبر في يكتمون بالفعل المضارع للدلالة على أنهم في الحال كاتمون للبينات والهدى، ولو وقع بلفظ الماضي لتوهم السامع أن المعني به قوم مضوا مع أن المقصود إقامة الحجة على الحاضرين . وقوله تعالى: (ما أنزلنا) من الدلائل والإرشاد .

وقوله تعالى (من البينات) البينات جمع بينة وهي الحجة وشمل ذلك ما هو من أصول الشريعة مما يكون دليلا على أحكام كثيرة، ويشمل الأدلة المرشدة إلى الصفات الإلهية.

---

(١) البقرة: ١٥٩.

وقوله تعالى: (والهدى) أي الإرشاد إلى طريق الخير فيشمل آيات الأحكام التي بها صلاح الناس في أنفسهم وصلاحهم في مجتمعهم. والكتمان يكون بإلغاء الحفظ والتدريس والتعليم، ويكون بإزالته من الكتاب أصلا وهو ظاهره قال تعالى: (وتخفون كثيرا)، يكون بالتأويلات البعيدة عن مراد الشارع لأن إخفاء المعنى كتمان له، وحذف متعلق يكتمون الدال على المكتوم عنه للتعميم أي يكتمون ذلك عن كل أحد ليتأتى نسيانه وإضاعته .

وقوله تعالى(من بعد) متعلق بـ (يكتمون) وذكر هذا الظرف لزيادة التفظيع لحال الكتمان وذلك أنهم كتموا البينات والهدى مع انتفاء العذر في ذلك لأنهم لو كتموا ما لم يبين لهم لكان لهم بعض العذر أن يقولوا كتمناه لعدم اتضاح معناه فكيف وهو قد بين ووضح. وقوله تعالى: (للناس) اللام، للتعليل أي بيناه في الكتاب لأجل الناس أي أردنا إعلانه وإشاعته أي جعلناه بينا، وفي هذا زيادة تشنيع عليهم فيما أتوه من الكتمان، وهو أنه مع كونه كتمانا للحق وحرمانا منه هو اعتداء على مستحقه الذي جعل لأجله ففعلهم هذا تضليل وظلم.

التعريف في (الناس) للاستغراق لأن الله أنزل الشرائع لهدى الناس كلهم وهو استغراق عرفي ; أي الناس المشرع لهم .

وقوله تعالى: (أولئك) إشارة إلى الذين يكتمون، وسط اسم الإشارة بين اسم (إن) وخبرها للتنبيه على أن الحكم الوارد بعد ذلك قد صاروا أحرياء به لأجل تلك الصفات التي ذكرت قبله بحيث إن تلك الصفات

جعلتهم كالمشاهدين للسامع فأشير إليهم وهو في الحقيقة إشارة إلى أوصافهم، فمن أجل ذلك أفادت الإشارة التنبيه على أن تلك الأوصاف هي سبب الحكم وهو إيماء للعلة على حد قوله تعالى(اولئك على هدى من ربهم). واختير اسم إشارة البعيد ليكون أبعث للسامع على التأمل منهم والالتفات إليهم أو لأن اسم الإشارة بهذه الصيغة هو الأكثر استعمالا في كلامهم . وقد اجتمع في الآية إيماءان إلى وجه ترتب اللعن على الكتمان، وهما الإيماء بالموصول إلى وجه بناء الخير أي علته وسببه، والإيماء باسم الإشارة للتنبيه على أحرويتهم بذلك، فكان تأكيد الإيماء إلى التعليل قائما مقام التنصيص على العلة .

قوله تعالى: (يلعنهم الله) اللعن الإبعاد عن الرحمة مع إذلال وغضب، وأثره يظهر في الآخرة بالحرمان من الجنة وبالعذاب في جهنم، وأما لعن الناس إياهم فهو الدعاء منهم بأن يبعدهم الله عن رحمته على الوجه المذكور، واختير الفعل المضارع للدلالة على التجدد مع العلم بأنه لعنهم أيضا فيما مضى إذ كل سامع يعلم أنه لا وجه لتخصيص لعنهم بالزمن المستقبل .

تقريب الاستدلال

والاستدلال بالآية الكريمة على حجيّة خبر الثقة يتم بواسطة الملازمة العقلائيّة بين إطلاق حرمة الكتمان ـ المستفاد من الآية الكريمة ـ وبين القبول من المتلقي للخبر عند امتثال العالم حرمة الكتمان.

وبيانه: أنّ المستفاد من الآية الكريمة هو حرمة كتمان الحق والهدى بنحو مطلق سواء كان بيان الحقّ موجبا للعلم عند المتلقي للخبر أو غير موجب للعلم، وإذا كان كذلك فإمّا أن يجب القبول والتعويل على ذلك البيان أو لا يصح التعويل والقبول في حالة عدم حصول العلم، والثاني باطل فيتعيّن الأول. أمّا بطلان الثاني وهو عدم صحّة القبول في ظرف عدم العلم فلأنّه يلزم منه محذور لا يلتزم به العقلاء، وهو لغويّة حرمة الكتمان ووجوب البيان في حالة عدم ترتّب العلم على البيان ؛ إذ من العبثية بمكان أن يجب البيان ومع ذلك لا يترتّب عليه أثر.

ومن هنا يتعيّن الأول وهو وجوب القبول عند عدم الكتمان وبيان العالم ما عنده من البيّنات والهدى، وبهذا يثبت المطلوب، إذ أنّ وجوب القبول في ظرف عدم اقتضاء البيان للعلم معنى آخر للحجيّة.

لذا قال (قده): وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فإنه لما حرم الله تعالى كتمان البينات والهدى وجب أن يقبل قول من يظهر البينات والهدى ويبينه للناس وإن كان ذلك المظهر والمبين واحدا لا يوجب قوله العلم، وإلا لكان تحريم الكتمان لغوا وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقا.

والحاصل أن هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، وإلا لكان وجوب الإظهار لغوا وبلا فائدة. ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجبا للعلم فكذلك

لازمه وهو وجوب القبول لا بد أن ن يكون مطلقا من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الأساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد.

ولكن الإنصاف أن الاستدلال لا يتم بهذه الأية الكريمة، بل هي أجنبية جدا عما نحن فيه، لان ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد - أن يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا ويعلم ما تعلم من أحكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر.

فإذا وجب قبوله على الآخرين وإلا كان وجوب التعليم والإظهار لغوا، وأما هذه الأية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر وبين للناس جميعا، بدليل قوله تعالى: (من بعد ما بيناه للناس في الكتاب) لا إظهار ما هو خفي على الآخرين.

والغرض: أن هذه الأية واردة في مورد ما هو بين واجب القبول سواء كتم أم اظهر، لا في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان فيقال: لو لم يقبل لما حرم الكتمان.

وبهذا يظهر ألفرق بين هذه الأية وآية النفر. وينسق على هذه الأية باقي الأيات الأخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب فلا نطيل بذكرها.

فائدة: *ومما يستفاد منه حجية خبر الواحد هو آية السؤال في* قوله تعالى من سورة النحل (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)[١].

والمعنى: يقول تعالى رادا على من أنكر بعثة الرسل من البشر: (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا يوحى إليهم) أي: جميع الرسل الذين تقدموا كانوا رجالا من البشر، لم يكن فيهم أحد من الملائكة، كما قال في الآية الأخرى: (وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا يوحى إليهم من أهل القرى) [٢]، وقال تعالى: (قل ما كنت بدعا من الرسل)[٣]، وقال تعالى حكاية عمن تقدم من الأمم أنهم أنكروا ذلك فقالوا: (أبشر يهدوننا)[٤]، ولهذا قال تعالى:(فسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) أي: اسألوا أهل العلم (من الأمم كاليهود والنصارى وسائر الطوائف): هل كان الرسل الذين أتوهم بشرا أو ملائكة؟ إنما كانوا بشرا .

والمتحصل: أن الله أمر بسؤال أهل الذكر - ولو لم يوجد إلا واحد- عن الرسل ودعوتهم وما أوحي إليهم وعن كون الرسل من جنس البشر، ولا شك أن هذا من الأمور القطعية مما يدل على وجوب قبول قوله ويلزم

---

(١) النحل: ٤٣.

(٢) يوسف: ١٠٩.

(٣) الأحقاف: ٩.

(٤) التغابن: ٦.

اعتقاد مقتضاه.

تقريب الاستدلال

ودلالة الآية الكريمة على حجيّة خبر الثقة مستفاد من الملازمة العقلائيّة العرفيّة بين إطلاق الأمر بالسؤال، وبين قبول الجواب وترتيب الأثر عليه، وإلاّ فوجوب السؤال دون أن يصح التعويل على جوابه لغو لا يصدر من الحكيم.

وبتعبير آخر: إنّ إطلاق إيجاب الأمر بالسؤال عند عدم العلم يقتضي عقلائيا لزوم ترتيب الأثر على جواب ذلك السؤال وإلاّ فأيّ فائدة تستوجب الأمر بالسؤال في موارد عدم ترتّب العلم من الجواب لو لا أنّ الشارع جعل الحجيّة تعبدا في حالات عدم ترتّب العلم من الجواب.

وبهذا تثبت الحجيّة لجواب العالم حتى لو لم يحصل من جوابه العلم، ومع إلغاء خصوصيّة وقوع الخبر موقع الجواب تثبت الحجيّة لمطلق خبر الثقة ولو كان ابتدائيا.

وهنا للسيد الخوئي رحمه الله كلام بالنسبة إلى الآية الشريفة: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ)، التي تعتبر أحد أدلة وجوب التقليد على الجاهل بالأحكام، وهذه الآية وبهذا الشرط (ان كنتم لا تعلمون) تدلّ بمفهومها على أنّ من يتمكن من تحصيل العلم أو لديه ملكة الاجتهاد غير مشمول لهذه الآية، وإلاّ لم يكن معنى لقوله «فاسألوا» بل يكون هناك أمر بتحصيل العلم.

ب - دليل حجية خبر الواحد من السنة

اقول: لعل السيرة الفعلية للرسول الاعظم صلى الله عليه وآله قائمة على العمل بخبر الواحد بامره صلى الله عليه وآله وهي خير دليل على حجية خبر الواحد، ومنها ارساله صلى الله عليه وآله رسلا إلى ملوك زمانه يدعوهم فيها إلى الإسلام، وحصل بهؤلاء الرسل من اصحابه إبلاغ الرسالة التي كلفه الله بها، والابلاغ إنما تولاه شخص واحد غير النبي صلى الله عليه وآله، ولو كان خبر الواحد لا يقبل في الاصول او الفروع للزمه أن يبعث إلى كل ملك جماعة يبلغون حد التواتر ليحصل العلم بخبرهم، والنبي صلى الله عليه وآله لم يفعل هذا، ولما لم يفعل ذلك استفدنا اكتفاءه بخبر الواحد في تبليغ الاصول والفروع.

ومنها ارساله صلى الله عليه وآله الدعاة لتبليغ جميع أحكام الدين قطعيها وظنيها إلى أطراف البلاد، بل كان يأمرهم بالبداءة بأصل الأصول وهو التوحيد كما في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن قال له: (إنك تأتي قوما أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله - وفي رواية إلى أن يوحدوا الله - فإن هم أطاعوك لذلك فأخبرهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة). فقدم الدعوة إلى التوحيد ثم أركان الاسلام العظام.

ثم اننا نقطع بعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام، وغيرهم ممن عاصرهم - بأخبار الآحاد، بعلم المعصوم عليه السلام بذلك، ولو كان

العمل بخبر الواحد مخالفا للشرع لردع عنه المعصوم عليه السلام ولو كان لبان، بل ظاهر كثير من الأخبار جواز العمل بها. ومما يؤيد ذلك: إطباق العلماء على رواية أخبار الآحاد، وتدوينها، والاعتناء بحال الرواة، والتفحص عن المقبول والمردود.

قال العلامة في النهاية: أما الامامية: فالأخباريون منهم، لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد، المروية عن الأئمة عليهم السلام، والأصوليون منهم ـ كأبي جعفر الطوسي وغيره ـ وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره أحد سوى المرتضى وأتباعه، لشبهة حصلت لهم [1].

وقيل: أنه لا يظهر من كلام الشيخ الطوسي رحمه الله أنه يعمل بخبر الواحد، العاري عن القرائن المفيدة للقطع.

وقد نوقشت هذه الاخبار بانها آحاداً ولا يستدل بالشيء على نفسه. واجيب بأن بعض هذه الأخبار روي من طرق عدة تبلغ حد الشهرة والاستفاضة، وهذه الأحبار وإن كانت بأفرادها إلا أنها لكثرتها وتعددها أصبحت متواترة في المعنى المشترك.

لذا قال (قده): من البديهي انه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد فإنه دور ظاهر، بل لا بد أن تكون

---

(١) نهاية الوصول ورقة ٢٠٩.

الأخبار المستدل بها على حجيته معلومة الصدور من المعصومين، إما بتواتر أو قرينة قطعية. ولا شك في انه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون، وإنما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى في حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمنا في الرواية، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل.

توضيح اصطلاح(التواتر المعنوي)

عرفت مما تقدم ان التواتر اللفظي هو ان ينتهوا المخبرين فيه الى حد يمتنع تواطئهم معه على الكذب، وان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين، وان يستند علمهم فيه الى الحس لا الحدس، واعمال العقل. واما التواتر المعنوي فلا يشترط فيه ذلك بل يكفي فيه اشتراكه في معنى كلي يبلغ معه حد التواتر وان كانت الجزئيات آحادا، كما نقل جماعة يفيد قولهم الظن ان عليا عليه السلام قتل عدة من صناديد الكفار في غزوة بدر، ونقل جماعة اخرى (لا يرتق عددهم الى منع تواطئهم عن الكذب) قتل عليه السلام عدة من الكفار في غزوة احد وهكذا تنقل الآحاد افراد الغزوات وبلغو حدا لو اخبروا بشيء واحد افاد العلم فانه يحصل العلم بشجاعته المشتركة بين آحاد الغزوات. وذلك، لان كل واحد من تلك الاخبار التي اشتركت في كلي هو الشجاعة، والراوي للجزئي راو للكلي المشترك فيه بالتضمن، فاذا بلغو حد التواتر صار ذلك الكلي الذي هو شجاعة امير المؤمنين عليه السلام كما في المثال مرويا بالتواتر.

لذا قال (قده): وهذه دعوى غير بعيدة، فإن المتتبع يكاد يقطع جازما بتواتر الأخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل متواترة لا ينبغي أن يعتري فيها الريب للمنصف[1].

الشيخ الانصاري وخبر الواحد

قال رحمه الله: ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم: خبر الواحد - في الجملة - عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعا[2].

لذا قال (قده): وقد ذكر الشيخ الأنصاري قدس الله نفسه طوائف من الأخبار، يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وان هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام. ونحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال وعلى الطالب أن يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء) والى رسائل الشيخ في حجية خبر الواحد

---

(١) إن الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الأخبار معنى، وإنما أقصى ما اعترف به (أنها متواترة إجمالا) وغرضه من التواتر الإجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقينا. وتسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرا.

(٢) فرائد الأصول - الشيخ الأنصاري - ج ١ - الصفحة ٢٣٧.

للإطلاع على تفاصيلها:

اولا: الطائفة الاولى من الاخبار في حجية خبر الواحد

الطائفة الاولى من الاخبار التي ذكرها الشيخ الاعظم رحمه الله في رسائله والتي استدل بها على حجية خبر الواحد، هي تلك الاخبار التي وردت عنهم عليهم السلام في حال استقرار التعارض بين الخبرين او الروايتين فالى اي منهما يصير المكلف وباي منهما ياخذ؟

وقد ورد الجواب عنهم عليهم السلام بالاخذ بخبر ورواية الاعدل والاصدق من الرواة، او الاخذ بالاشهر حديثا، وفي حال التساوي ولا مرجح لاحدهما على الآخر فيصار الى التخيير بينهما، او القرعة. ومن تلك الاخبار ما جاء في مقبولة حنظلة الآتية التي رواها في الوسائل عن الكليني: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما - إلى أن قال - فان كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلف فيهما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال (عليه السلام): الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما، في الحديث، وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قال: فقلت: فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على صاحبه، قال: فقال

(عليه السلام): ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه - إلى أن قال (الراوي) - فان كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم ؟ قال (عليه السلام):: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك، إن رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة، والاخر مخالفا لهم، بأي الخبرين يؤخذ ؟ فقال (عليه السلام):: ما خالف العامة ففيه الرشاد، فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعا ؟ قال (عليه السلام): ينظر إلى ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالاخر، قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعا ؟ قال (عليه السلام): إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات [1].

ومنها رواية زرارة الواردة في العوالي عن العلامة: عوالي اللآلي: روى العلامة مرفوعا إلى زرارة بن أعين، قال:

---

(١) الوسائل ٢٧ ابواب صفات القاضي باب٩ح[٣٣٣٣٤] ١. وفي الكافي ١: ٥٤ | ١٠. والتهذيب ٦: ٣٠١ | ٨٤٥. والفقيه ٣: ٥ | ٢. والاحتجاج: ٣٥٥. ومستدرك الوسائل - الميرزا النوري - ج ١٧ - الصفحة ٣٠٣.

سألت الباقر (عليه السلام)، فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ فقال (عليه السلام): يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي، انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال (عليه السلام): خذ بقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان، فقال (عليه السلام): أنظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه، وخذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معا موافقين لهم، أو مخالفين، فكيف اصنع؟فقال (عليه السلام): اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: انهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف اصنع؟ فقال (عليه السلام): إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الأخير[1].

ورواية الحسن بن الجهم المروية في الوسائل عن الاحتجاج ورواه الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب (الغيبة)، ايضا مما يستدل بها على حجية خبر الواحد وهي: الحسن بن الجهم، عن الرضا (عليه السلام)، قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فان كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا، قلت: يجيئنا الرجلان ـ وكلاهما ثقة ـ بحديثين

---

(١) عوالي اللآلي ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩. ومستدرك الوسائل - الميرزا النوري - ج ١٧ - الصفحة ٣٠٣ح[٢١٤١٣] ٢.

مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق، قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت[١].

ورواية الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم (عليه السلام)، فترد إليه [٢]. هذه بعض اخبار الطائفة الاولى التي ذكرها الشيخ الانصاري رحمه الله في فرائده على الاصول (الرسائل)، في الاستدلال على حجية خبر الواحد الثقة وخصص هذه الطائفة من الاخبار تلك التي كان لسانها ظاهر في استقرار التعارض بين الخبرين، فياتي فيها جواب المعصوم عليه السلام فيها بالاخذ بالاعدل والاصدق والمشهور على ما تقدم، ثم التخيير عند التساوي وغير ذلك من الاخبار، وسياتي ذكر القرعة ايضا في باب التعادل والتراجيح.

ووجه الاستدلال بهذه الطائفة من الاخبار بان يقال لولا ان خبر الواحد الثقة حجيته ثابتة لما كان معنى لفرض التعارض بينهما اساسا، بل ولا تصل النوبة الى الترجيح بالمرجحات التي ذكرها المعصوم عليه السلام والاخذ باحسنها عدالة وثقة وشهرة وما الى ذلك، ومرجعه انه

---

(١) الاحتجاج: ٣٥٧ . والوسائل ابواب صفاة القاضي باب٩ح[٣٣٣٧٣] ٤٠ . والغيبة للشيخ الطوسي: ٢٣٢.

(٢) الوسائل ابواب صفاة القاضي باب٩ح [٣٣٣٧٤] ٤١. والاحتجاج: ٣٥٧.

لولا التعارض لكان الاخذ باحدهما هو ما جرت عليه سيرتهم وعادتهم في تلقي الاحكام عنهم عليهم السلام. فيثبت المطلوب.

لذا قال (قده): (الطائفة الأولى) - ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجحات كالاعدل والأصدق والمشهور ثم التخيير عند التساوي. وسيأتي ذكر بعضها في باب التعادل والتراجيح. ولولا أن خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين ولا معنى للترجيح بالمرجحات المذكورة والتخيير عند عدم المرجح كما هو واضح.

ثانيا: الطائفة الثانية من الاخبار في حجية خبر الواحد

ومما استدل به الشيخ الانصاري رحمه الله على حجية خبر الواحد الثقة هو طائفة من الروايات يرجع فيها المعصوم عليه السلام السائل الى احد اصحابه وهي كثيرة، فمنها ما روى في الوسائل عن ما ذكر في رجال الكشي لرواية المفضل بن عمر: أن أبا عبد الله (عليه السلام) قال للفيض بن المختار في حديث: فاذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأومأ إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين[1].

---

(١) الوسائل ابواب صفات القاضي باب١١ح [٣٣٤٣٤] ١٩ . ورجال الكشي ١: ←

ورواية يونس بن عمار: أن أبا عبدالله (عليه السلام) قال له في حديث: أما ما رواه زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) فلا يجوز لك أن ترده[١].

ورواية عبدالله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فانه سمع من أبي، وكان عنده وجيها[٢].

وقد روى الشيخ الطوسي رحمه الله في اختيار معرفة الرجال عن صالح بن السندي، عن أمية بن علي، عن مسلم بن أبي حية(حبيبة) قال، كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في خدمته، فلما أردت أن أفارقه ودعته وقلت له أحب أن تزودني، قال: ائت أبان بن تغلب فإنه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فأرو عني[٣].

→

١٣٥ | ٢١٦.

(١) رجال الكشي ١: ١٣٣ | ٢١١. الوسائل ابواب صفات القاضي باب١١ح [٣٣٤٣٢] ١٧.

(٢) رجال الكشي ١: ١٦٣ | ٢٧٣ . والوسائل ابواب صفات القاضي باب١١ح [٣٣٤٣٨] ٢٣.

(٣) اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي- الطوسي - ج ٢ - ص ٦٢٣ح٦٠٤.

ورواية ابن أبي عمير، عن شعيب العقرقوفي، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء، فمن نسأل ؟ قال: عليك بالأسدي، يعني - أبا بصير -[١].

وروى رحمه الله عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عيسى، عن أحمد بن الوليد، عن علي بن المسيب، قال: قلت للرضا عليه السلام شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ فقال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا، قال علي بن المسيب، فلما انصرفت قدمت على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه[٢].

وروى رحمه الله معنعنا عن عبد العزيز بن المهتدي القمي، قال محمد بن نصير: قال محمد بن عيسى، وحدث الحسن بن علي بن يقطين، بذلك أيضا، قال، قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك اني لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم[٣].

---

(١) رجال الكشي ١: ٤٠٠ | ٢٩١. والوسائل صفات القاضي باب١١ح [٣٣٤٣٠] ١٥.

(٢) اختيار معرفة الرجال - الشيخ الطوسي - ج ٢ - الصفحة ٨٥٨ح١١١٢.

(٣) اختيار معرفة الرجال - الشيخ الطوسي - ج ٢ - الصفحة ٧٨٤ح٩٣٥.

ثم علق الشيخ الانصاري قائلا: وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي، فسال عن وثاقة يونس ليرتب عليه اخذ المعالم منه.

وروى الكليني رحمه الله عن عبد الله بن جعفر الحميري قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو[1] رحمه الله عند أحمد بن إسحاق فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فقلت له: يا أبا عمرو إني أريد أن أسألك عن شئ وما أنا بشاك فيما أريد أن أسألك عنه، فإن اعتقادي وديني أن الأرض لا تخلو من حجة. (الى ان قال) وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل أو عمن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون، وأخبرني أبو علي أنه سأل أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال له: العمري وابنه ثقتان، فما أديا

---

(١) وهو صاحب السفارة الاولى عثمان بن سعيد رحمه الله: بفتح السين، العمري . بفتح العين ، يكنّى أبا عمرو السمّان، يقال له: الزيّات، الأسدي، من أصحاب أبي جعفر محمّد بن علي الثاني عليه السلام، خدمه وله إحدى عشرة سنة وله إليه عهد معروف، وهو ثقة جليل القدر، وكيل أبي محمّد عليه السلام. كان وكيلا للهادي ثمّ العسكري ثمّ القائم ارواحنا لتراب مقدمه فداء. وابنه محمد بن عثمان بن سعيد العمري صاحب السفارة الثانية في الغيبة الصغرى .

إليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعمها فإنهما الثقتان المأمونان، فهذا قول إمامين قد مضيا فيك. قال: فخر أبو عمرو ساجدا وبكى ثم قال: سل حاجتك فقلت له: أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد عليه السلام؟ فقال: إي والله.. الحديث[1].

وغير ذلك من اخبار في ذلك، وهي دالة على اعتبار خبر الواحد الثقة المأمون كما في دلالة اخبار الطائفة الاولى كذلك.

لذا قال (قده): (الطائفة الثانية) ـ ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب الأئمة عليهم السلام، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى والرواية، مثل إرجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله: (إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس) يشير بذلك إلى زرارة.

ومثل قوله عليه السلام، لما قال له عبد العزيز بن المهدي: ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم.

قال الشيخ الأعظم: (وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليرتب

---

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ١ - الصفحة ٣٣٠باب في تسمية من رآه عليه السلام الحديث الاول.

عليه اخذ المعالم منه). إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه.

ثالثا: الطائفة الثالثة من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد

ومن الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد الثقة تلك التي دلت على وجوب الرجوع الى الرواة والثقات والعلماء .

منها ما ورد في التوقيع الشريف، فقد روى الشيخ الطوسي رحمه عن محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري رحمه الله أن يوصل لي كتابا قد سئلت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الدار عليه السلام: أما ما سألت عنه أرشد الله وثبتك من أمر المنكرين لي.. (الى ان قال عجل الله تعالى فرجه الشريف): وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله (عليكم).. [1].

والحديث صريح في تعليل وجوب الاخذ عن الثقات من الرواة وقبول اخبارهم لانهم حجته عليه السلام.

ورواية محمد بن الحسن في كتاب العدة، عن الامام الصادق عليه السلام قال: اذا نزلت بكم حادثة لا تعلمون حكمها فيما ورد عنا فانظروا

---

(١) الغيبة - الشيخ الطوسي - الصفحة ٢٩١.

الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به[١].

والحديث دال بالاخذ بالخبر الواحد مطلقا، بشرط عدم المعارض.

ومثل ما في تفسير العسكري عليه السلام في قوله تعالى(ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب..) من انه قال رجل للامام الصادق عليه السلام: فإذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم إلى غيره، فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم؟ فإن لم يجز لأولئك القبول من علمائهم، لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم.

فقال عليه السلام: بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة، أما من حيث أنهم استووا، فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما [قد] ذم عوامهم. وأما من حيث أنهم افترقوا فلا. قال: بين لي ذلك يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله! قال عليه السلام: إن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح، وبأكل الحرام وبالرشاء، وبتغيير الاحكام عن واجبها بالشفاعات والعنايات والمصانعات. وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه، وأعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من أموال غيرهم وظلموهم من أجلهم. وعرفوهم بأنهم

---

(١) الوسائل كتاب القضاء ابواب صفات القاضي باب٨ح٤٨.

يقارفون المحرمات، واضطروا بمعارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق، لا يجوز أن يصدق على الله، ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمهم [الله] لما قلدوا من قد عرفوا، ومن قد علموا أنه لا يجوز قبول خبره، ولا تصديقه في حكايته، ولا العمل بما يؤديه إليهم عمن لم يشاهدوه، ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله صلى الله عليه وآله إذ كانت دلالة أوضح من أن تخفى، وأشهر من أن لا تظهر لهم. وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر، والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها، وإهلاك من يتعصبون عليه إن كان لاصلاح أمره مستحقا، وبالترفق بالبر والاحسان على من تعصبوا له، وإن كان للاذلال والإهانة مستحقا.

فمن قلد من عوامنا [من] مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم.

فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا لهواه، مطيعا لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه.

وذلك لا يكون إلا [في] بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم، فان من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا، ولا كرامة لهم، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت

لذلك[١]، لان الفسقة يتحملون عنا، فهم يحرفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير [مواضعها و] وجوهها لقلة معرفتهم وآخرين يتعمدون الكذب علينا ليجروا (ليحرزوا) من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم. ومنهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا، يتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا، وينتقصون [بنا] عند نصابنا ثم يضيفون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن براء منها، فيتقبله [المسلمون] المستسلمون من شيعتنا على أنه من علومنا فضلوا وأضلوهم.

وهم أضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد على الحسين بن علي عليهما السلام وأصحابه فإنهم يسلبونهم الأرواح والأموال، وللمسلوبين عند الله أفضل الأحوال لما لحقهم من أعدائهم[٢]. فالرواية مما يستدل بها على جواز قبول خبر الواحد المتحرز عن الكذب، وهذا هو المناط في الاخذ به.

ورواية الوسائل عن رجال الكشي عن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتبت إليه. يعني: أبا الحسن الثالث (عليه السلام). أسأله: عمن آخذ معالم ديني ؟ وكتب أخوه أيضا بذلك، فكتب إليهما: فهمت ما ذكرتما،

---

(١) حمل العلم: نقله وروايته.

(٢) تفسير الإمام العسكري (ع) - المنسوب إلى الإمام العسكري (ع) - ٢٩٩-٣٠١.

فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا، وكل كثير القدم في أمرنا، فانهما كافوكما إن شاء الله تعالى[١] .

وفي رواية اخرى عن حمدويه، وإبراهيم ابني نصير، عن محمد بن إسماعيل الرازي، عن علي بن حبيب المدائني، عن علي بن سويد السايي، قال: كتب إلي أبو الحسن (عليه السلام) وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فانك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله، فحرّفوه وبدّلوه، فعليهم لعنة الله، ولعنة رسوله، ولعنة ملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي، ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة[٢]. وغير ذلك من الاخبار في هذه الطائفة التي قد تطول قائمتها، وجميعها تدل على حجية خبر الواحد من خلال الرجوع في الحوادث الى الرواة الثقات والعلماء.

لذا قال (قده): (الطائفة الثالثة) ـ ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء، مثل قوله عليه السلام: (وأما الحوادث الواقعة فأرجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم).. إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى.

---

(١) الوسائل كتاب القضاء ابواب صفات القاضي باب١١ح[٣٣٤٦٠] ٤٥.

(٢) الوسائل كتاب القضاء ابواب صفات القاضي باب١١ح [٣٣٤٥٧] ٤٢.

رابعا: الطائفة الرابعة من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد

هذه الطائفة فيها اخبار تحض على كتابة الرواية وابلاغها مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية منها رواية محمد بن الحسن بن أبي خالد شينولة، قال: قلت لأبي جعفر الثاني (عليه السلام): جعلت فداك، إن مشايخنا رووا عن أبي جعفر وأبي عبدالله (عليهما السلام)، وكانت التقية شديدة، فكتموا كتبهم، فلم ترو عنهم، فلما ماتوا صارت (تلك) الكتب إلينا، فقال: حدثوا بها، فإنها حق[1].

ورواية محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): أسمع الحديث منك، فأزيد وأنقص، قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس[2]. وهو دال على جواز النقل بالمعنى. الى غير ذلك من اخبار في هذا المعنى التي تدل على الترغيب في الرواية.

لذا قال (قده): (الطائفة الرابعة) ما دل على الترغيب في الرواية والحث (الانسب والحض..، لان الحث في اللغة يكون في السير والسوق، والحض يكون فيما عداهما نحو قوله تعالى: ولا يحض على طعام المسكين) **عليها وكتابتها وإبلاغها، مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر: (من حفظ على أمتي أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما**

---

(١) الكافي ١: ٤٢ | ١٥.

(٢) الكافي ١: ٤١ | ٢.

يوم القيامة) الذي لأجله صنف كثير من العلماء الأربعينيات، ومثل قوله عليه السلام للراوي: (اكتب وبث علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم). إلى غير ذلك من الأحاديث.

خامسا: الطائفة الخامسة الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد

في هذه الطائفة مجموعة من الاخبار دلت على التحذير من الكذابين، ووجه الدلالة بهذه الطائفة من الاخبار بان يقال لو كان البناء هو الاقتصار على المتواتر من الاخبار فقط او المحفوف بالقرائن فما كان معنى للتحذير من الكذابة على آل محمد عليهم السلام حتى روي عنه عليه السلام انه قال: لكل رجل منا من يكذب عليه. وقوله عليه السلام: ستكثر بعدي القالة وان من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار. كما في رواية سليم بن قيس الهلالي، قال: قلت لأمير المؤمنين (عليه السلام): إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئا من تفسير القرآن، وأحاديث عن نبي الله (صلى الله عليه وآله) غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن، وأحاديث عن نبي الله (صلى الله عليه وآله) أنتم تخالفونهم فيها، وتزعمون أن ذلك كله باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله (صلى الله عليه وآله) متعمدين، ويفسرون القرآن بآرائهم ؟ قال: فأقبل عليّ ثم قال: قد سألت فافهم الجواب: أن في أيدي الناس

حقا وباطلا، وصدقا وكذبا، وناسخا ومنسوخا، وعاما وخاصا، ومحكما ومتشابها، وحفظا ووهما، وقد كذب على رسول الله (صلى الله عليه وآله) على عهده، حتى قام خطيباً، وقال: أيها الناس ! قد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمدا فليتبوء مقعده من النار . ثم كذب عليه من بعده وإنما أتاكم الحديث من أربعة، ليس لهم خامس: رجل منافق يظهر الايمان، متصنع بالاسلام، لا يتأثّم، ولا يتحرج أن يكذب على رسول الله (صلى الله عليه وآله) . إلى أن قال: - ورجل سمع من رسول الله (صلى الله عليه وآله) شيئاً، لم يحمله على وجهه، ووهم فيه، ولم يتعمد كذبا، فهو في يده، يقول به، ويعمل به، ويرويه، فيقول: أنا سمعته من رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فلو علم المسلمون أنه وهم لرفضوه، ولو علم هوأنه وهم لرفضه، ورجل ثالث سمع من رسول الله (صلى الله عليه وآله) شيئا أمر به ثم نهى عنه، وهو لا يعلم: أو نهى عنه، ثم أمر به، وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه، ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم الناس إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه، وآخر رابع لم يكذب على رسول الله (صلى الله عليه وآله)، مبغض للكذب خوفا من الله، وتعظيما لرسول الله (صلى الله عليه وآله)، لم ينسه، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمعه، لم يزد فيه، ولم ينقص منه، وعلم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ، ورفض المنسوخ، فان أمر النبي (صلى الله عليه وآله) مثل القرآن، منه ناسخ ومنسوخ، وخاص وعام، ومحكم ومتشابه . وقد كان يكون من رسول الله (صلى الله عليه وآله) الكلام له وجهان، وكلام

عام، وكلام خاص مثل القرآن - إلى أن قال: - فما نزلت على رسول الله (صلى الله عليه وآله) آية من القرآن إلا أقرانيها وأملاها عليّ، فكتبتها بخطي، وعلمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصها وعامها، ودعا الله لي أن يعطيني فهما وحفظا، فما نسيت آية من كتاب الله، ولا علما أملاه عليّ وكتبته . الحديث[1] .

لذا قال (قده): (الطائفة الخامسة): ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم، فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمرا معروفا بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين.

صاحب الوسائل وقوله في حجية وخبر الواحد

والشيخ الحر العاملي صاحب الوسائل رحمه الله في الفائدة الثامنة في خاتمة الوسائل وبعد ذكره للقرائن قال: والقرائن المعتبرة أقسام بعضها يدل على ثبوت الخبر عنهم عليهم السلام، وبعضها على صحة مضمونه وان احتمل كونه موضوعا، وبعضها على ترجيحه على معارضه - الى ان قال - منها كون الراوي ثقة يؤمن منه الكذب عادة، وذلك

---

(١) الكافي ١: ٥٠ | ١ .

قرينة واضحة على صحة الحديث بمعنى ثبوته، وكثير ما يحصل العلم بذلك حتى لا يبقى شك اصلا .. الى ان قال - وهذا مر وجداني يساعده الاحاديث المتواترة في الامر بالعمل بخبر الثقة..

لذا قال (قده): قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار - وهو على حق فيما قال -: (إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمة بالعمل بالخبر، وإن لم يفد القطع،

وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه الفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة وهي أيضا منصرف إطلاق غيرها).

وأضاف: (وإما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه).

أقوال الفقهاء في حجية خبر الواحد إلي عصر الطوسي:

١ - عدم الحجية مطلقا، وإليه ذهب الشيخ المفيد، لكنه استثني الخبر المقترن بسبب أو قرينة، يقول: لا يجب العلم والعمل بشيء من أخبار الآحاد... إلا أن يقترن به ما يدل على صدق راويه[١].

٢ - جواز التعبد به عقلا لا شرعا، وإليه ذهب الشريف المرتضى حيث يقول: «الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك، وإن كان العقل يجوز التعبد بذلك[٢].

٣ - التفصيل بين الأخبار، فبعضها تصح العبادة به شرعا وعقلا، وهي أخبار الطائفة المحققة لكن بشروط منها العدالة، وأما غيرها فلا تصح شرعا وإن كان يجوز عقلا، وهو مذهب الشيخ الطوسي.

فقال رحمه الله: والذي أذهب إليه: ان خبر الواحد لا يوجب العلم، وانه كان يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع، الا أن ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة، ويختص بروايته، ويكون على صفة يجوز معها

---

(١) اوائل المقالات: ١٣٠: ١٣٢. التذكرة باصول الفقه: ٢٨.

(٢) الذريعة ٥٢٨: ٢.

قبول خبره من العدالة وغيرها[١].

ج - دليل حجية خبر الواحد من الإجماع

ما المراد من الاجماع ؟

سياتي في مطاوي البحث تكرار مصطلح الاجماع وهو من الادلة الشرعية المعتبرة في عملية الاستنباط لدى الفقيه، كما سياتي في بحث الاجماع ان شاء الله تعالى، الا ان للاجماع انواع تعددت جميعها ليست حجة الا واحدة من تلك الانواع للاجماعات هو ما يعرف بالعرف الاصولي الاجماع الدخولي، اي ما يحرز دخول قول الامام فيه وان لم يتميز شخصه عليه السلام من بين المجمعين لعلة ما في مسألة الظهور، واول ما حكي عنه هو السيد المرتضى بعلمنا والذي نقله عنه صاحب السرائر محمد بن ادريس الحلي رحمه الله في سرائره حاكيا عن السيد المرتضى قوله: وهاهنا طريق آخر يتوصل به إلى العلم بالحق، والصحيح في الأحكام الشرعية، عند فقد ظهور الإمام، وتمييز شخصه، وهو إجماع الفرقة المحقة، وهي الإمامية التي قد علمنا أن قول الإمام - وإن كان غير متميز الشخص - داخل في أقوالها، وغير خارج عنها، فإذا أطبقوا على مذهب من المذاهب علمنا أنه هو الحق الواضح، والحجة القاطعة، لأن قول الإمام هو الحجة في جملة أقوالها، فكأن الإمام قائله

---

(١) عدة الأصول (ط.ج) - الشيخ الطوسي - ج ١ - الصفحة ١٠٠.

ومتفرد به[١].

اذا عرفت هذا فاعلم ان في هذا البحث يستدل على حجية خبر الواحد بواسطة تتبع اقوال العلماء والاجماعات المنقولة، فقد ادعى الشيخ الطوسي الاجماع على ذلك، فقد قال رحمه الله في العدة: فأما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر، لأنه ان كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجبا للعلم - ونحن نذكر القرائن فيما بعد - التي جاز العمل بها. والذي يدل على ذلك: اجماع الفرقة المحقة، فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشئ لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيتهم[٢].

لذا قال (قده): حكى جماعة كبيرة تصريحا وتلويحا

---

(١) السرائر - ابن إدريس الحلي - ج ١ - الصفحة ٤٩.

(٢) عدة الأصول (ط.ج) - الشيخ الطوسي - ج ١ - الصفحة ١٢٦.

الإجماع من قبل علماء الإمامية على حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مأمونا في نقله وان لم يفد خبره العلم.

وعلى رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسي أعلى الله مقامه في كتابه العدة لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي وحكى عليه الإجماع أن يكون خبر الواحد واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مرويا عن النبي أو عن الواحد من الأئمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله. وتبعه على ذلك في التصريح بالإجماع السيد رضي الدين ابن طاووس، والعلامة الحلي في النهاية، والمحدث المجلسي في بعض رسائله، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم في الرسائل.

قول السيد المرتضى رحمه في حجية خبر الواحد

وفي قبال نقل الاجماع على جواز الاخذ بخبر الواحد يوجد نقل للاجماع على عدم جواز العمل به وهو المحكي عن السيد المرتضى في السرائر لابن ادريس الحلي رحمه الله، فقد قال: قال السيد المرتضى رضي الله عنه وذكر في جواب المسائل الموصليات الثانية الفقهية، وقدم مقدمة وأشار وأومأ إليها أن تكون هي الأدلة على جميع جوابات مسائلهم، اكتفي بها عن الدلالة في تضاعيف الجوابات، فقال: اعلم أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها لأنا متى لم نعلم الحكم

ونقطع بالعلم على أنه مصلحة، جوزنا كونه مفسدة، فيقبح الإقدام منا عليه، لأن الإقدام على ما لا نأمن كونه فسادا وقبيحا كالإقدام على ما نقطع على كونه فسادا، ولهذه الجملة أبطلنا أن يكون القياس في الشريعة الذي يذهب مخالفونا إليه طريقا إلى الأحكام الشرعية، من حيث كان القياس يوجب الظن، ولا يفضي إلى العلم.. الى ان قال: ولذلك أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علما ولا عملا، وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم، لأن خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا، وإن ظننت به الصدق، فإن الظن لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن كونه فسادا وغير صلاح.

ثم قال: وإنما منعنا من القياس بالشريعة وأخبار الآحاد مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول، لأن الله تعالى ما تعبد بهما ولا نصب دليلا عليهما، فمن هذا الوجه أطرحنا العمل بهما، ونفينا كونهما طريقين إلى التحريم والتحليل.

وقال: قال المرتضى قدس الله روحه: وإنما أردنا بهذه الإشارة أن أصحابنا كلهم، سلفهم وخلفهم، ومتقدمهم ومتأخرهم، يمنعون من العمل بأخبار الآحاد، ومن العمل بالقياس في الشريعة، ويعيبون أشد عيب على الذاهب إليهما، والمتعلق في الشريعة بهما، حتى صار هذا

المذهب لظهوره وانتشاره معلوما، ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من أقوالهم[١].

لذا قال (قده): وفي مقابل ذلك حكى جماعة أخرى إجماع الإمامية على عدم الحجية. وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى أعلى الله درجته، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة.

وتبع السيد المرتضى في هذا القول (بعدم الجواز بالاخذ بخبر الواحد) صاحب السرائر محمد بن ادريس الحلي نفسه فقال: فعلى الأدلة المتقدمة أعمل وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى ولا ألتفت إلى سواد مسطور، وقول بعيد عن الحق مهجور، ولا أقلد إلا الدليل الواضح، والبرهان اللائح، ولا أعرج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي[٢].

لذا قال (قده): وتبعه على ذلك الشيخ أبن إدريس في السرائر ونقل كلاما للسيد المرتضى في المقدمة، وأنتقد في أكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد، وكرر تبعا للسيد قوله: (أن خبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا)

---

(١) السرائر - ابن إدريس الحلي - ج ١ - الصفحة ٤٧- ٤٨.

(٢) السرائر - ابن إدريس الحلي - ج ١ - الصفحة ٥١.

وكذلك نقل عن الطبرسي صاحب مجمع البيان تصريحه في نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد.

والغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الإمامية، مع أنهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثاني، وهما الخبيران العالمان بمذهب الإمامية. وليس من شأنهما أن يحكيا مثل هذا الأمر بدون تثبت وخبرة كاملة.

اقول: لعل الاستغراب من الماتن رحمه الله في غير محله بعد ما علم منهما رحمهما الله الاختلاف والتدافع حتى في اجماعات المسائل الفرعية التي لا يخفى فيها مذهب الاصحاب من الفقهاء والى هذا اشار الشيخ الاعظم رحمه الله قائلا: ثم إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ - مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب - في العمل بخبر الواحد، فكم من مسألة فرعية وقع الاختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها، مع أن المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما، لأن المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالبا بالخصوص[1].

---

(١) فرائد الأصول - الشيخ الأنصاري - ج ١ - الصفحة ٣٢٨.

خبر الواحد الذي نقل الشيخ الاجماع عليه خصوص الثقة

ما هو مراد الشيخ رحمه الله من الاجماع على جواز العمل بخبر الواحد؟ ان المراد من الاجماع على الرجوع الى خبر الواحد والعمل به بعد حصول الوثوق من الراوي او من القرائن، وليس قيام الاجماع على الاخذ به وان كان راويه غير الثقة ومن لم يأمن كذبه ولم يطمأن الى صدقه. ومن هنا قالوا ان اجماع الشيخ على العمل بهذه الاخبار لا يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد العلم.

اذن هذا الاجماع ليس قرينة عامة لجميع هذه الاخبار. وقد صرح بهذا رحمه الله في عدته على الاصول قائلا: ومما يدل أيضا على صحة ما ذهبنا إليه، انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم، وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارستهم، حتى أن واحدا منهم إذا أنكر حديثا نظر في اسناده وضعفه بروايته.

هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم فلولا ان العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز، لما كان بينه وبين غيره فرق، وكان يكون خبره مطروحا مثل خبر غيره، فلا يكون فائدة لشروعهم

فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على بعض، وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترنا [١].

اذن المتسالم عنده رحمه الله ان اجماع الطائفة قائم على الاخذ والعمل بخبر الواحد اذا كان ممن وثاقته وصدقه وعدله ظاهر حاله، وممن يعتمد على روايته، لا ان الاجماع قائم على الاخذ بخبر من لا يصح الاعتماد على خبره او لم يوثق او ممن خالفهم عليهم السلام وناصبهم ومن كذب عليهم وافترى.

هل يمكن الجمع بين كلامي السيد والشيخ؟

لقد جمع الشيخ الانصاري رحمه الله بين كلام السيد المرتضى ـ من ان اجماع الفقهاء على عدم جواز الاخذ بخبر الواحد ـ وبين كلام تلميذه الشيخ الطوسي ـ من ان الاجماع على جواز الاخذ بخبر الواحد ـ بوجوه، احسنها هو ان مراد السيد المرتضى رحمه الله من العلم الذي ادعى عدم امكان حصوله من خبر الواحد هو مجرد الاطمئنان وسكون النفس، لا المقصود منه الذي ليس فيه احتمال او شك ولو كان ضعيفا، وان لم يعتني به العقلاء عادة الذي يقال في تعريف العلم. بل مراد السيد من العلم في صدق الاخبار هو مجرد الاطمينان وسكون النفس به وان الخبر صادر عنهم عليهم السلام. واذا كان كذلك فيكون كلامه عن

---

(١) عدة الأصول (ط.ج) - الشيخ الطوسي - ج ١ - الصفحة ١٤١- ١٤٢.

الاجماع على عدم جواز الاخذ بخبر الواحد الذي لا تطمأن ولا تسكن النفس الى صدقه وصدوره عنهم عليهم السلام، ومفهومه ان الخبر اذا كان مما تطمان النفس له وتسكن به يجوز الاخذ به بهذا الشرط. وهذا الكلام بهذا المفهوم يتفق مع ظاهر كلام الشيخ الطوسي رحمه الله من ان الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوي وكونه سديدا في نقله لم يطعن في روايته، بمعنى يجوز الاخذ بخبر الواحد بشرط الوثاقة والسداد. ثم انه لا يوجد من المجوزين يقول بجواز الاخذ بخبر الواحد كيفما كان، وانما يشترط فيه الوثاقة والصدق وغير ذلك مما ينفع ان يكون قرينة على الاطمينان والسكون اللذين هما مما يتحقق العلم في النفس.

لذا قال (قده): فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما.

وقد استعرض في الرسائل وجوها في الجمع بين كلامي السيد والشيخ رحمهما الله بانهما متفقان على عدم العمل فيما كان راوي الخبر من المخالفين لاهل البيت عليهم السلام .

فقال الشيخ الانصاري رحمه الله: ويحتمل: كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا - مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف - فقد شرط العمل في أحدهما دون الآخر، على ما يدعيه الشيخ (قدس سره) على ما صرح به في كلامه المتقدم، من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن. نعم، لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح

السيد بأنهم شددوا الإنكار على العامل بخبر الواحد. ولعل الوجه فيه: ما أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله: إنهم منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافها [١].

والوجه الآخر في الجمع بين القولين، ان خبر الواحد هو الماخوذ من خصوص الثقة الذي يعتمد على خبره لا مطلق الواحد، وهنا يمكن الجمع بين قوليهما بان يقال ان السيد مراده من الاجماع هو ان الطائفة قد اجمعت على عدم جواز الاخذ ممن لا يعتمد على خبره او ممن لا يؤمن على تحرزه من الكذب، ومراد الشيخ باجماع الطائفة هو الاخذ ممن ثبتت وثاقته ويعتمد على قوله. فيكون الاجماع واحدا عبر عنه بصيغتين مره بالنفي واخرى بالاثبات.

وكما ترى ان هذه الوجوه تقريبا مؤداها واحد. فيكون النزاع بينهما نزاعا لفظيا وهو ما اشار اليه المحدث الاسترابادي في فوائده المدنية: ان الشيخ رحمه الله لا يجيز العمل الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم(عليهم السلام)، وذلك هو مراد المرتضى رحمه الله، فصارت المناقشة لفظية، لا كما توهمه العلامة ومن تبعه[٢]. وغير ذلك من الوجوه التي قيلت في الجمع بين القولين.

لذا قال (قده): وقد حكى الشيخ الأعظم في الرسائل وجوها

---

(١) فرائد الأصول - الشيخ الأنصاري - ج ١ - الصفحة ٣٢٩.

(٢) الفوائد المدنية: ٦٧.

للجمع: مثل أن يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذي حكى الإجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا والشيخ يتفق معه على ذلك.

وقيل: يجوز أن يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة وحينئذ يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الإجماع.

وقيل: يجوز أن يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد. وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسن الشيخ الأنصاري منها الأول ثم الثاني.

والارجح من جميع الوجوه هو الوجه الذي صرح به من ان تفسير (العلم) الذي يحصل من الخبر يتوافق في تعريفه السيد والشيخ رحمهما الله وهو اطمينان وسكون النفس، والى هذا اشار الشيخ الاعظم رحمه الله في رسائله قائلا: ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر، وهو: أن مراد السيد (قدس سره) من العلم الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكي عنه (قدس سره) في تعريف العلم: أنه ما

اقتضى سكون النفس [١]، وهو الذي ادعى بعض الأخباريين [٢]: أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأسا. فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن: تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولا، وهي موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل، ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الأخبار بها: هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية، بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما، وحينئذ فيحمل إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبدا، أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف: أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوي وكونه سديدا في نقله لم يطعن في روايته. ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد (قدس سرهما)[٣].

حقيقة العلم عند الشيخ الطوسي

عرف الشيخ الطوسي العلم في العدة بانه سكون النفس، واعتبر ما قيل في تعريفهم بانه اعتقاد لا يستوي لان الجهل اعتقاد ايضا، فقال

---

(١) الذريعة: ١: ٢٠.

(٢) وهو المحدث البحراني في الدرر النجفية: ٦٣.

(٣) فرائد الأصول - الشيخ الأنصاري - ج ١ - الصفحة ٣٣١- ٣٣٢.

رحمه الله في بيان حقيقة العلم: حد العلم ما اقتضى سكون النفس. وهذا الحد أولى من قول من قال: (انه اعتقاد للشئ على ما هو به، مع سكون النفس) لان الذي يبين به العلم من غيره من الأجناس هو سكون النفس، دون كونه اعتقادا، لان الجهل أيضا اعتقاد، وكذلك التقليد[١].

لذا قال (قده): ولكنه يرى أن الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه[٢] وأكد عليه أكثر من مرة، فقال: (ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، وهو أن مراد السيد من (العلم) الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكي عنه في تعريف العلم انه (ما اقتضى سكون النفس)، وهو الذي أدعى بعض الأخباريين أن مرادنا من العلم بصدور الأخبار هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأسا.

فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولا، وهي موافقة الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي. ومراد السيد من القرائن التي أدعى في

---

(١) عدة الأصول (ط.ج) - الشيخ الطوسي - ج ١ - الصفحة ١٢.

(٢) ذكر المحقق الاشتياني في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع أن هذا الوجه من التوجيه سبق إليه بعض أفاضل المتأخرين وهو المحقق النراقي صاحب المناهج، ونقل نص عبارته.

عبارته المتقدمة(١) احتفاف أكثر الأخبار بها هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما). ثم قال: (ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بإنكار ذلك). هذا ما أفاده الشيخ الأنصاري في توجيه كلام هذين العلمين.

الشريف المرتضى قد لا يرتضي جمع المرتضى الاعظم

قلنا ان الشيخ الاعظم مرتضى الانصاري رحمه الله حاول الجمع بين اجماع السيد المرتضى واجماع الشيخ الطوسي بالوجه الذي اقترحه وهو ان العلم عند كل منهما هو الاطمينان وسكون النفس، وقد شرح بذلك الجمع قلوبنا واطمئنة له نفوسنا، الا ان الماتن رحمه الله يرى انه قد لا يرتضي المرتضى جمع المرتضى بين الاجماعين!.

وقد اعتذر له بان العلم الذي كان موضوع الاجماع لم يكن عند السيد المرتضى هو الاطمئنان وسكون النفس حتى تنتقلون الى تطابق

---

(١) غرضه من عبارته المتقدمة عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد وقد نقلها الشيخ الأعظم في الرسائل.

القولين روحا وضمنا!!.

ويستدل على ذلك بان السيد المرتضى عنده العلم هو القطع الجازم لا الاطمينان وسكون النفس بصدور الحكم عنهم عليهم السلام . ويرى ان ما يؤيد ذلك هو قول السيد المرتضى المحكي عنه في مقدمة السرائر حيث قال: (اعلم انه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة).

وايضا قوله المحكي عنه في السرائر ايضا وهو قوله: (ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علما ولا عملا وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لان خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوزأن يكون كاذبا وان ظننت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجويز فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا أو غير صلاح).

واعتبر الماتن قوله الاخير اصرح من الاول باعتبار ان الاول يحتمل ان يكون المراد من العلم الطريق القطعي الموصل الى الحكم الشرعي، اما في قوله الآخر فلا يوجد هذا الاحتمال ولذلك وصف القول الاول في الحاشية بالصريح والاخير بالاصرح منه، فقال: إنما قلت أصرح منه، لأنه يحتمل في العبارة المتقدمة أنه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم والقطع بمشروعية الطريق إليه وإن كان مؤدى الطريق في نفسه ظنيا. وهذا الاحتمال لا يتطرق إلى عبارته الثانية.

السيد المرتضى قال: أن العمل بخبر الواحد الذي لم يقم دلالة على صدقه ولا على وجوب العمل به، غير صحيح. فالطائفة التي قد ثبت أن إجماعها حجة، لا يجوزان تُجمع لأجل خبر لم تقم الحجة به، ولا يسند إجماعها على ذلك الحكم، إلا إلى ما هو دليل في نفسه وحجة[١].

ولعله لاجل ذلك استدرك الماتن محتملا ان يكون السيد المرتضى كان يقصد استبعاد خصوص الظن المجرد عن الاطمئنان، الا انه استبعد ارادة ذلك منه.

اقول: الحق مع الماتن في عدم امكان الجمع لو كان الظاهر من قول السيد المرتضى رفض خبر الواحد مطلقا، لكن الظاهر من مجموع كلامه رحمه الله في رسائله (الموصليات وغيرها)هو يمنع قول الواحد المجرد من القرائن التي تورث العلم والاطمينان، ومعه فان الباعث للعلم والمحرك للمكلف ـ بالتحليل الذهني ـ هي، ليس خبر المخبر الواحد. فان الاطمئنان والسكون قد يحصل باسباب شخصية متفاوتة بتفاوت الاشخاص وقواهم الحسية وقدراتهم العقلية، فلا يمكن ضبطها او تقعيد قاعدة لها. مع ان الانسان لا يتخطى العلم في مسير حياته بحسب ما تهدي إليه فطرته غير أنه يعد ما يثق به نفسه و يطمئن إليه قلبه علما و إن لم يكن ذاك اليقين الذي يسمى علما في صناعة البرهان من المنطق.

---

(١) رسائل المرتضى - الشريف المرتضى - ج ١ - الصفحة ٢١.

لذا قال (قده): ولكني لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضي بهذا الجمع، لأنه صرح في عبارته المنقولة في مقدمة السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم، قال: (اعلم انه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة).

وأصرح منه قوله بعد ذلك: (ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علما ولا عملا وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لان خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا وان ظننت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجويز فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا أو غير صلاح).

هذا، ويحتمل احتملا بعيدا أن السيد لم يرد من التجويز- الذي قال عنه انه لا يمنع منه الظن- كل تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتني به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس ويرفع الأمان بصدق الخبر، وإنما قلنا إن هذا الاحتمال بعيد لأنه يدفعه: إن السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر

المفضي إلى العلم وإجماع ألفرقة المحقة لا غيرهما.

فقد حكى عنه في السرائر انه قال: فأما الطريق إلى معرفة كون الخطاب، مضافا إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام فهو المشافهة والمشاهدة لمن حاضرهم وعاصرهم، فأما من نأى عنهم، أو وجد بعدهم، فمن الخبر المتواتر المفضي إلى العلم المزيل للشك والريب.

ثم اضاف الاجماع (الحجة) واعتبره طريقا آخر لحصول العلم، من خلال احراز دخول الامام عليه السلام فيه حتى لو لم يميز شخصه. فقال رحمه الله: وهاهنا طريق آخر يتوصل به إلى العلم بالحق، والصحيح في الأحكام الشرعية، عند فقد ظهور الإمام، وتمييز شخصه، وهو إجماع الفرقة المحقة، وهي الإمامية التي قد علمنا أن قول الإمام - وإن كان غير متميز الشخص - داخل في أقوالها، وغير خارج عنها، فإذا أطبقوا على مذهب من المذاهب علمنا أنه هو الحق الواضح، والحجة القاطعة، لأن قول الإمام هو الحجة في جملة أقوالها، فكأن الإمام قائله ومتفرد به. ثم اوجد طريقا ودليلا ثالثا موجب للعلم غير التواتر والاجماع هو طريق حكم العقل فقال: اللهم إلا أن يفرض وجود حادثة ليس للإمامية فيها قول على سبيل اتفاق واختلاف، وقد يجوز عندنا في مثل ذلك إن اتفق أن يكون لله تعالى حكم شرعي، فإذا لم نجد في الأدلة

الموجبة للعلم طريقا إلى علم حكم هذه الحادثة، كنا فيها على ما يوجب العقل وحكمه [١].

وأما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه في العدة. والظاهر إنهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان وإن لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين.

هل السيد المرتضى عمل بخبر الواحد؟

الماتن رحمه الله ذهب الى ان السيد رحمه الله في مسالة خبر الواحد ذهب الى غير ما اصله فيها، فانه منع العمل بها ونقل الاجماع على ذلك المنع واستحال ان يكلف صاحب الشريعة به لانه لا يفيد علما ولا عملا ثم انه كثيرا ما اخذ بها بكتبه مع انه لا يمكن اثبات تواترها.

لذا قال (قده): نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا، وكذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول، لأنه كان كثيرا ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب أصحابنا، ومن العسير عليه وعلى غيره أن يدعى تواترها جميعا أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. وعلى ذلك جرت

---

(١) حكاه عن السيد المرتضى في السرائر - ابن إدريس الحلي - ج ١ - ٤٩.

استنباطاته الفقهية وكذلك ابن إدريس في السرائر، ولعل عمله هذا يكون قرينة على مراده من ذلك الكلام ومفسرا له على نحو ما أحتمله الشيخ الأنصاري.

والحق ان يقال

ان السيد المرتضى رحمه الله اجاب في رسائله عن من اشتبه ذلك من علماء المذهب الحق في مدرسة اهل البيت في منعهم العمل بالآحاد مع ان مصنفاتهم ملاء منها فقال رحمه الله: فمن شأن المشتبه الملتبس المحتمل أن يبني على الظاهر المنكشف الذي لا يحتمل الملتبس، وقد علمنا أن كل من صنف من علماء هذه الطائفة كتابا ودون علما، فمذهبه الذي لا يختل ولا يشتبه ولا يلتبس، أن أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة.

فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنفين وقد أودع كتابا أشياء من أخبار الآحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن نتسرع إلى الحكم بأنه أودعها محتجا بها ومستدلا بإيرادها، لأنا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملتبس على ما لا يحتمل ولا يلتبس.

وذلك أن إيداع أخبار الآحاد للكتب المصنفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة ومعان مختلفة، وليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترى محتملا مترددا فمن الواجب أن نقضي عليه بالظاهر المعلوم الذي لا التباس فيه، وهو القطع على اعتقاد القوم فساد العمل بخبر الواحد،

ونعلم على سبيل الجملة أنهم ما أودعوا ذلك محتجين ولا من المستدلين.. الى ان قال: فإن قيل: فاذكروا على كل حال الوجه في إيداع أخبار الآحاد الكتب المصنفة في الفقه، لتزول الشبهة في أن إيداعها الكتب على سبيل الاحتجاج بها.

قلنا: أول ما نقوله في هذا الباب أنه ليس كل ما رواه أصحابنا من الأخبار وأودعوه في كتبهم وإن كان مستندا إلى رواة معدودين من الآحاد، معدودا في الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم..[1].

اقول: ولعل في هذا القول جواب على ما ذهب اليه الماتن رحمه الله من ان السيد المرتضى وابن ادريس الحلي قد ذهبا الى غير ما أصلّا.

صدق دعوى الاجماع على جواز الاخذ بخبر الواحد

اعلم ان دعوى الاجماع على الجواز بالاخذ بخبر الواحد مقرونة بقرائن تدل على صحتها وصدقها، والخارج عن هذه الدعوى ما كان مجردا عن القرائن، وبهذا الاعتبار يتمسك به على حجية الاخبار.

من القرائن على صدق دعوى الاجماع

منها: اعتراف السيد بعمل الطائفة باخبار الآحاد.

قال السيد المرتضى رحمه الله في معرض حديثه في رسائله:

---

(١) رسائل المرتضى - الشريف المرتضى - ج ١ - الصفحة ٢٥-٢٦.

فالطائفة التي قد ثبت أن إجماعها حجة، لا يجوز أن تجمع لأجل خبر لم تقم الحجة به، ولا يسند إجماعها على ذلك الحكم، إلا إلى ما هو دليل في نفسه وحجة[١].

وفي ادنى تامل في هذا القول يفهم منه بدلالة اداة الاستثناء في قوله (الا ..) اي الا اذا كان اجماعهم يستند فيه الى ماهو حجة في نفسه. اي ليس بما هو خبر واحد بل بما هو خبر احتف به ما يجعله حجة. وهذا منه اعتراف ضمني بعمل الطائفة باخبار الآجاد بل يشم منه القول بالاجماع.

وقوله (لا يجوز ان تجتمع لاجل خبر لم تقم الحجة به) يفهم منه انها اي الطائفة تجتمع لاجل كل خبر قامت الحجة به، و(الثقة المأمون خبره حجة قطعا). ومن تطبيق كبرى القياس على صغراه ينتج ان الطائفة تجتمع عليه، لانه خبر حف بقرائن تفيد العلم، وان كان حجة في غيره. وبتعبير جديد هو حجة بشرط شئ اي بشرط القرائن التي تفيد العلم.

وقال رحمه الله جوابا عن تساؤل مفترض: فإن قيل: وكيف تجمع الفرقة المحقة على صدق بعض أخبار الآحاد، وأي طريق لها إلى ذلك؟

قلنا: يمكن أن تكون عرفت ذلك بأمارة، أو علامة على الصادق من طريق الجملة. ويمكن أيضا أن يكونوا عرفوا في راو بعينه صدقه على

---

(١) رسائل المرتضى - الشريف المرتضى - ج ١ - الصفحة ٢١.

سبيل التمييز والتعيين، لأن هؤلاء المجمعين من الفرقة المحقة قد كان لهم سلف قبل سلف يلقون الأئمة (عليهم السلام) الذين كانوا في أعصارهم، وهم ظاهرون بارزون تسمع أقوالهم ويرجع إليهم في المشكلات[١].

وهذا التاويل لكلام السيد بل التصريح او لا اقل التلميح في بعضه قد يوافق كلام الشيخ الطوسي فيحقق وجه من وجوه الجمع التي اشار اليها الشيخ الاعظم الانصاري رحمه في رسائله كما تعرضنا لها في الشرح المتقدم.

ومنها: قال السيد المرتضى في الموصليات وعلى ما حكي عنه في محكي السرائر: إن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الأحكام، حتى رووا عن أئمتهم (عليهم السلام) في ما يجئ مختلفا من الأخبار عند عدم الترجيح: أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة، وهذا يناقض ما قدمتموه.

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه وملتبس مجمل، وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم، وكذلك نقول في أخبار الآحاد[٢]. وهذا الكلام - كما ترى - اعتراف بما

---

(١) رسائل المرتضى - الشريف المرتضى - ج ١ - الصفحة ١٩.

(٢) المسائل الموصليات الثالثة للمرتضى ١: ٢١٠ - ٢١١، وحكى عنه في السرائر: ٥٠.

يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الآحاد.

لذا قال (قده): وعلى كل حال سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطيع، فإن دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب - وان لم يكن عادلا بالمعنى الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع - دعوى مقبولة ومؤيدة، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم. حتى نفس السيد وابن إدريس كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد إلا انه أدعى انه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قائلا: (ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها - ويقصد بالأمور المعلومة عدم عملهم بالظنون - إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل - ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم بأخبار الآحاد - وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم وكذلك نقول في أخبار الآحاد).

العمل بخبر الثقة ليس من العمل بغير علم

الظنون التي اعتبرها الشارع وجعل لها الحجية يكون المكلف مسؤول عنها كما القطع واليقين بلا فرق بينهما، كالظواهر او العمل بمؤدى الامارة كخبر الثقة لم يؤخذ به بما هو خبر ثقة بل يؤخذ به بما هو مجعول الحجية وقيام الدليل القطعي على حجيتها، فلم يكن العمل بها عملا بالظن المنهي عن العمل به بل عملا بما هو حجة عند الشرع وان دخل تحت عنوان الظن بوجه. قيصح ان تكون طريقا في معرفة الاحكام الواقعية.

لذا قال (قده): ونحن نقول للسيد المرتضى: صحيح أن المعلوم من طريقة الشيعة الإمامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر إذا كانوا قد عملوا بها فإنهم لم يعملوا بها إلا لأنها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها وحجيتها. فلم يكن العمل بها عملا بالظن، بل يكون - بالأخير - عملا بالعلم. وعليه، فنحن نقول معه: (انه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة).

وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل العلم بالأحكام، ونقطع بالعلم - على حد تعبيره - على انه

مصلحة لا نجوز كونه مفسدة.

ومن القرائن على دعوى الاجماع على العمل بخبر الثقة

قلنا ان الشيخ الطوسي رحمه الله ادعى اجماع الطائفة على العمل بخبر الثقة المامون، وهذا يعني ان هناك اقوال للفقهاء في ذلك. وقد نقل ايضا الشيخ الاعظم الانصاري رحمه الله جملة منها داعما فيها ما ذهب اليه الشيخ الانصاري من دعوى الاجماع، بل وما ظهر اخيرا من ارادة ذلك من السيد المرتضى ايضا، كما تقدم.

فمن ذلك ما ادعاه الكشي من الاجماع على تصحيح ما يصح عن جماعة، وهذا التصحيح عن جماعة ليس له معنى الا العمل بما لا قطع به، بل عده صحيحا وينزله منزلة الصحيح وليس بما هو خبر مقطوعا به والا عمل به لاجل القطع.

قال في اختيار معرفة الرجال: قال الكشي: أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأولين ستة: زرارة، ومعروف بن خربوذ، وبريد، وأبو بصير الأسدي، والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم الطائفي، قالوا: وأفقه الستة زرارة، وقال بعضهم مكان أبي بصير الأسدي أبو بصير المرادي وهو ليث بن البختري[1]. ودعوى

---

(١) اختيار معرفة الرجال - الشيخ الطوسي - ج ٢ - الصفحة ٥٠٧ت٤٣١.

التصديق للاجلاء الستة انما هي لاجل اعتبار اخبار الاحاد غير المقطوع بها.

لذا قال (قده): ويؤيد أيضا دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الأنصاري في الرسائل: (منها) ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة، فإنه من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة.

ومن القرائن التي استعرضها الشيخ الانصاري رحمه الله في الرسائل على صحة دعوى الاجماع (الطوسي) على الاخذ بخبر الواحد الثقة المامون هو ما جاء في الاخذ بمراسيل ابن ابي عمير رحمه الله، فقد ذكر في رجال النجاشي قائلا: محمد بن أبي عمير زياد بن عيسى أبو أحمد الأزدي من موالي المهلب بن أبي صفرة وقيل مولى بني أمية. والأول أصح. بغدادي الأصل والمقام، لقى أبا الحسن موسى عليه السلام وسمع منه أحاديث كناه في بعضها فقال: يا [أ] أبا أحمد، وروى عن الرضا عليه السلام، جليل القدر عظيم المنزلة فينا وعند المخالفين.

الجاحظ يحكي عنه في كتبه و قد ذكره في المفاخرة بين العدنانية والقحطانية، وقال في البين والتبيين: حدثني إبراهيم بن داحة عن ابن أبي عمير، وكان وجها من وجوه الرافضة، وكان حبس في أيام الرشيد

فقيل: ليلي القضاء وقيل: إنه ولي بعد ذلك، وقيل: بل ليدل على مواضع الشيعة وأصحاب موسى بن جعفر عليه السلام، وروي أنه ضرب أسواطا بلغت منه، فكاد أن يقر لعظم الألم، فسمع محمد بن يونس بن عبد الرحمن وهو يقول: اتق الله يا محمد بن أبي عمير، فصبر ففرج الله، وروي أنه حبسه المأمون حتى ولاه قضاء بعض البلاد، وقيل: إن أخته دفنت كتبه في حال استتارها و كونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب، وقيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت، فحدث من حفظه. ومما كان سلف له في أيدي الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله وقد صنف كتبا كثيرة[1].

والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد في الذكرى[2] أيضا.

لذا قال (قده): و (منها) دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب، وهذه العبارة من النجاشي تدل دلالة صريحة على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم انه لا يروي أو لا يرسل الا عن ثقة.

---

(١) رجال النجاشي - النجاشي - الصفحة ٣٢٦ت٨٨٧.

(٢) الذكرى ١: ٤٩.

استعمالات جملة (خبر الواحد)

حكى في الرسائل عن الفاضل القزويني في لسان الخواص - على ما حكي عنه -: إن هذه الكلمة أعني خبر الواحد - على ما يستفاد من تتبع كلماتهم - تستعمل في ثلاثة معان:

أحدها: الشاذ النادر الذي لم يعمل به أحد، أو ندر من يعمل به، ويقابله ما عمل به كثيرون.

الثاني: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمولة عند جميع خواص الطائفة، فيشمل الأول ومقابله.

الثالث: ما يقابل المتواتر القطعي الصدور، وهذا يشمل الأولين وما يقابلهما.

ثم ذكر ما حاصله: أن ما نقل إجماع الشيعة على إنكاره هو الأول، وما انفرد السيد (قدس سره) برده هو الثاني، وأما الثالث، فلم يتحقق من أحد نفيه على الإطلاق [1]، انتهى.

وقال الشيخ الانصاري رحمه الله: وهو كلام حسن. وأحسن منه ما قدمناه: من أن مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمئناني، كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم، بأنه: ما اقتضى سكون النفس [2]،

---

(١) لسان الخواص (مخطوط): ٤٢.

(٢) الذريعة: ١: ٢٠.

والله العالم[١].

لذا قال (قده): إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الأنصاري من هذا القبيل. وعليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، وأجاد فيها الشيخ فيما أفاد، والمتبحر بالموضوع من جميع أطرافه، كعادته في جميع أبحاثه.

وقد ختم البحث بقوله السديد: (والإنصاف انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل ألفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب).

وأضاف: (لكن الإنصاف أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن). ونحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزي العلماء العاملين.

---

(١) فرائد الأصول - الشيخ الأنصاري - ج ١ - الصفحة ٣٤٢.

د - دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

من اعظم الادلة على جواز العمل بخبر الواحد الثقة هو بناء العقلاء وتسالمهم على الاخذ والعمل بخبر الثقة. ولو كان الشارع غير راضيا بالعمل به لردع عن هذا التصرف والسلوك الجمعي في اخذ الاحكام بهذه الطريقة، ثم العقلاء انفسهم هذه السلوكية قائمة عندهم في انفاذ اوامرهم وتبليغ عبيدهم ومستخدميهم ما يحتاجون اليه لانجازه، ويآخذون بل ويعاقبون كل من عصى بحجة عدم الوثوق بما قاله الذي من شانه ان يوثق به.

العمل بخبر الثقة خارج عن عمومات النهي في الكتاب

وما ادعي ان العمومات من الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن كافية في ايجاد العذر او اعتبارها ردع فهو غير سديد لخروج قول الثقة المامون تخصصا عنها، وهذا استعراض لجملة من تلك العمومات التي قيل بانها كافية في الردع عن الاخذ والعمل بخبر الواحد.

منها: قوله تعالى: وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيْلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُوْنَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُوْنَ[1].

يخرصون: أي يحدسون ويقدرون ; ومنه الخرص وأصله القطع . ويتخذ منه الخرص . وهو جمع الخرص ; ومنه خرص يخرص النخل

---

(١) الانعام: ١١٦.

خرصا إذا حزره ليأخذ الخراج منه . فالخارص يقطع بما لا يجوز القطع به ; إذ لا يقين معه .

ومنها قوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا[1].

والمعنى: لا تتبع ما ليس لك به علم لأن الله سبحانه سيسأل عن السمع و البصر و الفؤاد وهي الوسائل التي يستعملها الإنسان لتحصيل العلم، و المحصل من التعليل بحسب انطباقه على المورد أن السمع و البصر و الفؤاد إنما هي نعم آتاها الله الإنسان ليشخص بها الحق و يحصل بها على الواقع فيعتقد به و يبني عليه عمله وسيسأل عن كل منها هل أدرك ما استعمل فيه إدراكا علميا ؟

وهل اتبع الإنسان ما حصلته تلك الوسيلة من العلم؟. فيسأل السمع هل كان ما سمعه معلوما مقطوعا به؟

وعن البصر هل كان ما رآه ظاهرا بينا ؟

وعن الفؤاد هل كان ما فكره و قضى به يقينيا لا شك فيه؟

وهي لامحالة تجيب بالحق وتشهد على ما هو الواقع فمن الواجب على الإنسان أن يتحرز عن اتباع ما ليس له به علم فإن الأعضاء ووسائل العلم التي معه ستسأل فتشهد عليه فيما اتبعه مما حصلته ولم يكن له به علم ولا يقبل حينئذ له عذر.

---

(١) الاسراء: ٣٦.

فالآية تدل على عدم جواز اتباع غير العلم بلا ريب غير أن موارد العمل بالظن شرعا موارد قامت عليها حجة علمية فالعمل فيها بالحقيقة إنما هو عمل بتلك الحجج العلمية.

فحجية الظواهر عند العقلاء مع انها من الظنيات الا انها حجة مثلا الطريق إلى فهم المراد من الآية هو ظهورها والظهور طريق ظني فلو دلت الآية على حرمة اتباع غير العلم لدلت على حرمة الأخذ بظهور نفسها، ولازمها حرمة العمل بها.

فيفهم من هذا أن اتباع الظهور اتباع لحجة علمية كان بناء العقلاء قائم عليها، فليس اتباعه من اتباع غير العلم. وكذلك في كل البناءات العقلائية مالم يردع او ينهي الشارع عنها. كتبانيهم بالاخذ من الثقة المأمون واعتبار اخباره، مع انهم يدركون انه طريق محتمل، الا انه لا يعيرون وزنا لاحتمال الخطأ لاستبعادهم صدوره لضآلة نسبة الوقوع به فلا يعتنون بمثله.

واجراء السيرة العقلائية والمتشرعية على ذلك وعدم الردع عنها من الشارع خير دليل على العمل بالظن في الأحكام العملية ولا يعد من الاقتفاء بغير علم، وإنما هو لقيام دليل عليه يقيد به إطلاق الآية، نعم تبقى الأمور الاعتقادية تحت إطلاق الآية.

ومنها قوله تعالى: وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ

الْحَقِّ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ[١].

العلم هو التصديق المانع من النقيض، و الظن هو التصديق الراجح و يسمى المرجوح وهما، فالظن في هذه الآية بمعنى التوهم دون الاعتقاد الراجح وأيد بما يظهر من كلام الراغب: إن الظن ربما يطلق على التوهم.

وقوله: «إن الظن لا يغني من الحق شيئا» الحق ما هو عليه الشيء وظاهر أنه لا يدرك إلا بالعلم الذي هو الاعتقاد المانع من النقيض لا غير و أما غير العلم مما فيه احتمال الخلاف فلا يتعين فيه المدرك على ما هو عليه في الواقع فلا مجوز لأن يعتمد عليه في الحقائق. والكلام فيها هو الكلام فان العمل بخبر الثقة في الأحكام العملية إنما هو لقيام سيرة العقلاء على العمل بمؤداه والاخذ به ولم يردعون على العمل به من قبل الشارع فهذا كاف في دليليته فيكون مقيدا لاطلاق الآية، وتبقى الأمور الاعتقادية تحت إطلاق الآية. بمعنى ان خبر الواحد الثقة كاف في الاحكام العملية لخروجها من عموم الآية بمخصص، ويبقى مثل الاعتقاديات كالتوحيد والنبوة والولاية تحت ذلك العام القرآني، فانها لا تثبت باخبار الاحاد وان وثقوا، وانما الاعتماد فيها على المتواتر من الاخبار واليقينيات وما قرب من ذلك.

---

(١) يونس: ٣٦.

لذا قال (قده): انه من المعلوم قطعا الذي لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طرا واتفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنون إلى صدقه ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتى في الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوي الأمر منهم.

وسر هذه السيرة إن الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لا يعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطأه واشتباهه أو غفلته. وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال، فان بناءهم العملي على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. وذلك من كل ملة ونحلة. وعلى هذه السيرة العملية قامت معايش الناس وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الاضطراب لقلة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة سندا ومتنا.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنهم متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية.

ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينية من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله أو من أصحاب الأئمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟.

وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأي المجتهد الذي يرجعون إليه؟

وهل ترى تتوقف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها الذي تطمئن إلى خبره عن رأي المجتهد في المسائل التي تخصها كالحيض مثلا؟.

اقول: أما كان يجوز (تقديرا وفرضا) أن يتعبد الله تعالى في بعض المواضع الابتلائية التي من شانها الوقوع بالحرج والاضطرار بالعمل مع الظن، ويحظر علينا في الأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله أن نعمل إلا على العلم واليقين مع امكان تحصيله لضمان ايصاله الى المكلف بالطريق الذي يضمن معه صحة صدوره من المشرع؟.

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة. فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم لأنه منهم بل هو رئيسهم، فلا بد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلائية كسائر الناس ما دام انه لم يثبت لنا أن له في تبليغ الأحكام طريقا خاصا مخترعا منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه وبينه للناس

ولظهر واشتهر ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر. وهذا الدليل قطعي لا يداخله الشك، لأنه مركب من مقدمتين قطعيتين:

الاولى- ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به.

الثانية- كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم، لأنه متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائيني (قده): (وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض انه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم)[1].

وأقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال هو: أن الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فإنما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها.

ويكفي في الردع الأيات الناهية عن أتباع الظن وما وراء العلم التي ذكرناها سابقا في البحث السادس من المقدمة، لأنها

---

(١) كما في تقريرات تلميذه الكاظمي (قده) (ج ٣ ص ٦٩).

بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

وقد عالجنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الأيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع مبحث الاستصحاب، فقلنا: إن هذه الأيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الأخذ به، لان المقصود من النهي عن أتباع غير العلم النهي عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: (إن الظن لا يغني من الحق شيئا) بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع إليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الأيات موضوعا. وهذا العلاج ـ طبعا ـ لا يجري في مثل خبر الواحد، لان المقصود به كسائر الأمارات الأخرى إثبات الواقع وتحصيل الحق.

ولكن مع ذلك نقول: إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الأيات تخصصا كالظواهر التي أيضا حجيتها مستندة إلى بناء العقلاء على ما سيأتي.

قول الاصفهاني: عمومات النهي لا تشمل العمل بخبر الثقة

ذكر الشيخ الاصفهاني رحمه الله في حاشيته على الكفاية ان العمل بخبر الثقة التي جرت عليه الطريقة العقلائية هو اكيال من الشارع الى عقل المكلف ليس هو من اتباع الظن وليس هو مما لا يغني من الحق شيئا، بل في مورد الآية ان المخبر هو ممن علم الحق بعد ما علمت

وثاقته وانه متحرز ومامون من الكذب والدليل القطعي قائم على تصديق الثقة، فلا يكون العمل بخبر الواحد الثقة مشمولا بلسان النهي في العمومات القرآنية.

والآيات غير ناظرة الى مثل ذلك، فخرج عنها موضوعا وحكما.

لذا قال (قده): وذلك بأن يقال- حسبما أفاده أستاذنا المحقق الإصفهاني قدس سره- قال: (أن لسان النهي عن أتباع الظن وانه لا يغني من الحق شيئا ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلائية، بل من باب ايكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه والركون إليه. فلا نظر في الأيات الناهية إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على أتباعه من أجل كونه خبر الثقة.

تقسيم الروايات في علم الرجال بحسب احوال الراوي

ومما يؤيد العمل بخبر الواحد ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلما عندهم، مثل قولهم: فلان لا يعتمد على ما ينفرد به، وفلان مسكون في روايته، وفلان صحيح الحديث، والطعن في بعض بأنه يعتمد الضعفاء والمراسيل، وغير ذلك. تبين بعد السؤال عن حال الراوي بل ودلالة الرواية صار دليلا على الاخذ بما صح سنده وتمت دلالته من الاخبار.

لذا قال (قده): ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي للفراغ عن لزوم أتباع روايته بعد فرض وثاقته)[1].

قول الميرزا: عمومات النهي لا تشمل العمل بخبر الثقة

وافاد الميرزا النائيني رحمه الله ان العمل بخبر الواحد الثقة ليس من مصاديق العمل بالظن فالعقلاء لا يلتفتون الى الاحتمال الضعيف الذي يحتمل في مخالفة الواقع، وجرت على ذلك سجاياهم وسلوكياتهم وعاداتهم، فالعمل بخبر الثقة خارج عن النهي في العمومات خارج موضوعا عنها.

لذا قال (قده): أو يقال- حسبما أفاده شيخنا النائيني قدس سره- قال: (أن الأيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، لان العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا، فلا تصلح أن تكون الأيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل

---

(١) في حاشيته على الكفاية ج ٣ ص ١٤.

الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص)[١].

وعلى كل حال، لو كانت هذه الأيات صالحة للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها ومنهم المسلمون- لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم ولما أطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه.

فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الأيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلا نطيل بذكر الدور الذي أشكلوا به في المقام والجواب عنه. وإن شئت الإطلاع فراجع الرسائل وكفاية الأصول.

---

(١) على ما في تقريرات الكاظمي قدس سره ج ٣ ص ٦٩.

الباب الثالث

الإجماع

الإجماع

هو أحد مصادر التشريع الاسلامي وهو المصدر الثالث من المصادر الشرعية للأحكام عموماً بعد الكتاب والسنة وكان ظهوره بسبب القضايا المستجدة التي طرأت بعد عصر الظهور فصار كونه مصدر ضرورة لابد منها، ولكن لاُ يصار إلى هذا المصدر إلا بعد الكتاب والسنة اللذان هما الوحيان والمصدران الأولان الأساسيان للتشريع.

كما انه ليس هو في عرضيهما، وانما العلاقة بين مصادر التشريع جميعها علاقة طولية، ومن الوسائل التي تثبت مرجعية الاحكام التي اشتبه انها من الكتاب والسنة اليها. وهذا هو حال العقل ايضا فانه لا يعد من مصادر التشريع بمعنى انه مشرع في قبال الكتاب والسنة وانما هو مدرك مرجعية ذلك اليهما.

الإجماع في اللغة العربية يطلق على أحد معنيين هما كالآتي :

التصميم على الأمر والعزم على فعله ومنه قوله تعالى على لسان نوح: ((فأجمعوا أمركم وشركاءكم..)) الآية وقوله تعالى في شأن أخوة يوسف: ((وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون)) ومنه قول

الرسول : (من لم يُجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له).

ومن معانيه التواطؤ والاتفاق فيقال: أجمع الناس على كذا أي اتفقوا عليه.

وأما اصطلاحا، فقد اختلفت الكلمات في تحديد ضابطة الإجماع، فمنهم من ذهب الى انّ الإجماع هو اتفاق المسلمين قاطبة في كل الأعصار والأمصار على حكم من الاحكام الشرعية. ومنهم من زعم انّ الاجماع هو اتفاق العلماء من المسلمين على حكم من الاحكام.

ومنهم من ضيق من دائرة موضوع الإجماع فادّعى انّ الإجماع هو اتفاق أهل الحلّ والعقد وهناك من ذهب الى انّ الإجماع هو اتفاق أهل عصر من الاعصار على رأي، وهناك من ذهب الى اتفاق العلماء المجتهدين من أمة محمد بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي.

والاختلاف في ضابطة تحقق الاجماع نشأ عن الاختلاف فيما هو المدرك المعتمد لحجية الاجماع.

لذا قال (قده): الإجماع أحد معانيه في اللغة: الاتفاق. والمراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص.

وهو: إما اتفاق ألفقهاء من المسلمين على حكم شرعي. أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم. أو اتفاق أمة محمد على الحكم. على اختلاف التعريفات عندهم.

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فإنها - على ما يظهر - ترمي إلى معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي.

ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس وعوامهم لأنهم لا شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعي، وإنما هم تبع للعلماء ولأهل الحل والعقد.

وعلى كل حال، فإن هذا (الإجماع) بما له من هذا المعنى قد جعله الأصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الأربعة أو الثلاثة على الحكم الشرعي، في مقابل الكتاب والسنة.

اما الاجماع في مذهب الحق

الشيخ الطوسي في العدة: والذي نذهب إليه: ان الأمة لايجوز أن تجتمع على خطأ، وان ما يجمع عليه لا يكون الا حجة، لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع، يكون قوله حجة يجب الرجوع إليه، كما يجب الرجوع إلى قول الرسول عليه السلام.. الى ان قال: فمتى أجمعت الأمة على قول فلابد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها[1].

أما الإمامية فقد جعلوه أيضا أحد الأدلة على الحكم

---

(١) عدة الأصول (ط.ج) - الشيخ الطوسي - ج ٢ - الصفحة ٦٠٢.

الشرعي، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط، مجاراة للنهج الدراسي في أصول ألفقه عند السنيين أي إنهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفا عن السنة، أي عن قول المعصوم، فالحجية والعصمة ليستا للإجماع، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف.

ولذا توسع الإمامية في إطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمى اتفاقهم في الاصطلاح إجماعا، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفا قطعيا عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمي إجماعا بالاصطلاح.

وهذه نقطة خلاف جوهرية في الإجماع، ينبغي أن نجليها ونلتمس الحق فيها، فإن لها كل الأثر في تقييم الإجماع من جهة حجيته. ولأجل أن نتوصل إلى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الأسئلة لأنفسنا لنلتمس الجواب عليها:

أولا ـ من أين انبثق للأصوليين القول بالإجماع، فجعلوه حجة ودليلا مستقلا على الحكم الشرعي: في مقابل الكتاب والسنة.

ثانيا ـ هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الأمة، أو اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور، أو بعض منهم يعتد

به؟ ومن هم الذين يعتد بأقوالهم؟

أما السؤال الأول: فإن الذي يثيره في النفس ويجعلها في موضع الشك فيه إن إجماع الناس جميعا على شيء أو إجماع أمة من الأمم بما هو إجماع واتفاق لا قيمة علمية له في استكشاف حكم الله، لأنه لا ملازمة بينه وبين حكم الله.

فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأي وجه من وجوه الملازمة. نعم الشيء الذي يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه في الباب أنا قد قلنا فيما سبق في الجزء الثاني وسيأتي: إن تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المشهورة العملية التي نسميها الآراء المحمودة والتي تتعلق بحفظ النظام والنوع يستكشف به الحكم الشرعي، لان الشارع من العقلاء بل رئيسهم وهو خالق العقل فلا بد أن يحكم بحكمهم. ولكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقلي الذي نقول بحجيته في مقابل الكتاب والسنة والإجماع وهو من باب التحسين والتقبيح العقليين الذي ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجية الإجماع.

أما إجماع الناس - الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء بما هم العقلاء - فلا سبيل إلى اتخاذه دليلا على الحكم الشرعي، لان اتفاقهم قد يكون بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال النفسي أو الشبهة أو نحو ذلك.

وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها. فإذا حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما ما هو اتفاق أن هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع ولو أن إجماع الناس بما هو إجماع كيفما كان وبأي دافع كان، هو حجة ودليل - لوجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمة أيضا حجة ودليلا. ولا يقول بذلك واحد ممن يرى حجية الإجماع. أذن! كيف اتخذ الأصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجة؟ وما الدليل لهم على ذلك؟ وللجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقري إلى أول إجماع اتخذ دليلا في تأريخ المسلمين، انه الإجماع المدعى على بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين، فإنه إذا وقعت البيعة له - والمفروض انه لا سند لها من طريق النص القرآني والسنة النبوية - اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا: أولا - إن المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحل والعقد منهم أجمعوا على بيعته.

وثانيا - إن الإمامة من الفروع لا من الأصول.

وثالثا - إن الإجماع حجة في مقابل الكتاب والسنة، أي انه دليل ثالث غير الكتاب والسنة. ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلا في جميع المسائل الشرعية الفرعية. وسلكوا لإثبات حجيته ثلاثة

مسالك: الكتاب والسنة والعقل. ومن الطبيعي ألا يجعلوا الإجماع من مسالكه لأنه يؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه، وهو دور باطل.

ادلة حجية الاجماع عند العامة

هناك عدة أدلة تدل على كون هذا الإجماع مصدر تشريع أساسي مع الكتاب والسنة يُرجع إليه بعد هذين الأصلين وأكثر الأدلة من السنة فمن الأدلة مايلي :

الاول من ادلة الاجماع الكتاب العزيز

منها قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس..)[1]. كون الأمة وسطا اي مرجعا يرجع إليه الطرفان، وميزانا يوزن به الجانبان، وهم المشركون والوثنيون. وظاهر اطلاق الشهادة هو الشهادة على اعمال الامم وعلى تبليغ الرسل ايضا. ومن المعلوم أن هذه الكرامة ليست تنالها جميع الأمة، إذ ليست إلا كرامة خاصة للأولياء الطاهرين منهم، وأما من دونهم من المتوسطين في السعادة، والعدول من أهل الإيمان فليس لهم ذلك، فضلا عن الأجلاف الجافية، والفراعنة الطاغية من الأمة، لقوله تعالى من سورة النساء «ومن يطع الله و الرسول

---

(١) سورة البقرة آية ١٤٣.

فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا»[١].

فالمراد بكون الأمة شهيدة أن هذه الشهادة فيهم، كما أن المراد بكون بني إسرائيل فضلوا على العالمين، أن هذه الفضيلة فيهم من غير أن يتصف به كل واحد منهم، بل نسب وصف البعض إلى الكل لكون البعض فيه ومنه، فكون الأمة شهيدة هو أن فيهم من يشهد على الناس و يشهد الرسول عليهم[٢].

والآية كما ترى في تفسيرها وتأويلها خالية من الدلالة على حجية الاجماع حتى مع التكلف وفرض المؤونة.

ومنها قوله تعالى: (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا..)[٣].

الحبل: لفظ لغوي ينطلق على معان كثيرة ; أعظمها السبب الواصل بين شيئين . وهو هاهنا مما اختلف العلماء فيه ; فمنهم من قال: هو عهد الله، وقيل: كتابه، وقيل: دينه . هذه الآية تتعرض لحكمة الاجتماع لما في الاختلاف والتفرق المنهي عنه المؤدي إلى الفتنة والتعصب وتشتيت الجماعة من هلكة الفرقة ولحكم الجماعة المجتمعة وتاليف قلوبه نعمة من الله لما فيه من حياة الايمان لقوله تعالى: «جميعا» وقوله: (ولا

---

(١) انساء: ٦٩.

(٢) تفسير الميزان بتصرف منا.

(٣) سورة آل عمران آية ١٠٣.

تفرقوا) فالآيات تأمر المجتمع الإسلامي بالاعتصام بالكتاب والسنة كما تأمر الفرد بذلك. فالمقصود أن المجتمع الذي بني على تشتت القلوب واختلاف المقاصد والأهواء، التي تسود فيه الميول الشخصية والتحكمات الفردية لامحال تهديهم إلى أشد الخلاف والاختلاف. وهي كما ترى قاصرة في ظهور دلالتها على حجية الاجماع.

ومنها قوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولّى ونصله جهنم وساءت مصيرا)[1].

وقوله تعالى: (ولو رده إلى إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم..)[2]. والذين يستبطونه العلماء المجتهدون فاستدلوا بها على أن قولهم واجماعهم معتبر وأصل من أصول الشريعة. وكما ترى ان دلالة كل ما اعتبر دليلا على حجية الاجماع من الكتاب فان لم يكن قاصرا بتمامه فهو محتاج في ذلك الى مؤونة زائدة وتقدير كلام وهو على خلاف ما جرى عليه الاستدلال من الكتاب.

لذا قال (قده): أما (مسلك الكتاب) فآيات استدلوا بها لا تنهض دليلا على مقصودهم، وأولاها بالذكر آية سبيل المؤمنين وهي قوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى

---

(١) سورة النساء آية ١١٥.

(٢) سورة النساء آية ٨٣.

ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا)[١]. فإنها توجب أتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب أتباعه. وبهذه الأية تمسك الشافعي على ما نقل عنه. ويكفينا في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها إذ قال: (الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى. فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهي)[٢]. ثم قال: (وهذا هو الظاهر السابق إلى ألفهم) وهو كذلك كما استظهره، أما الأيات الأخرى فقد اعترف الغزالي كغيره في عدم ظهورها في حجية الإجماع، فلا نطيل بذكرها ومناقشة الاستدلال بها.

قيام الدليل الشرعي على التعبد بحجية الاجماع من طريق السنة

وهذا هو مبنى كشف (الإجماع) عن الحكمِ الشَّرْعِيّ عَلَىٰ أساس التعبد وقيام الدَّلِيل الشَّرْعِيّ عَلَىٰ حُجِّيَّتِه تعبداً نظير قيام الدَّلِيل

---

(١) سورة النساء ١١٤.

(٢) المستصفي ج ١ ص ١١١.

الشَّرْعِيّ عَلَىٰ حُجِّيَّة خبر الثِّقَة مثلاً تعبداً، فهو الَّذِي ذهب إليه فقهاء الجمهور والعامة، حيث استدلوا عَلَىٰ حُجِّيَّة الإجماع بعدة أدلة لَفْظِيَّة.

فقد روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال: (لاتجتمع أمتي على ضلالة)[١].

والمروي عنه صلى الله عليه وآله: (سألت الله ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها)[٢].

والمروي عنه صلى الله عليه وآله: (من خرج عن الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)[٣].

والمروي عنه صلى الله عليه وآله: (من سرّه أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم)[٤].

والمروي عنه صلى الله عليه وآله: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لايضرهم من خالفهم..)[٥].

والمروي عنه صلى الله عليه وآله: (من فارق الجماعة فمات إلا مات ميتة جاهلية)[٦]. وغير ذلك.

---

(١) رواه الترمذي عن أبن عمر.

(٢) روا الطبراني في المعجم الكبير أحمد في مسنده وغيرهما.

(٣) رواه أحمد في المسند ورجاله رجال الصحيح ورواه أبو داوود والحاكم.

(٤) رواه الترمذي بلفظ: من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة.

(٥) أخرجه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن عباس.

(٦) رواه البزار والطبراني وعبدالله بن أحمد من حديث النعمان بن بشير.

والّذي يستحق الذكر منها والتعرض له هو الحديث المشهور المروي بطرق الْعَامَّة عن النَّبِيّ صلى الله عليه وآله بلسان: (لا تجتمع أمتي عَلَىٰ ضلالة) أو ما هو قريب من هذا اللسان. قد وردت من قبلهم روايات عديدة محصلّها هو ما ذكرناه.

ظاهر الحديث هو أن موضوع العصمة وملاكها هو (المجموع). أَيْ: أَن نكتة عدم الضلالة قائمة بالمجموع بما هو مجموع حيث عَبَّرَ بأن (الأمة) لا تجتمع عَلَىٰ ضلالة، لا أن ملاك العصمة وموضوعها عبارة عن وجود معصوم بينهم بحيث تكون نكتة عدم ضلالة الأمة قائمة به، ويكون ضم سائر أفراد الأمة إليه من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان؛ فَإِنَّ مثل هذا لا يُفهم من هذا اللسان وهذا التعبير الوارد فِي الحديث.

والصحيح فِي مناقشة الاستدلال المذكور هو أن الحديث ساقط سنداً ودلالةً: أَمَّا سقوطه سنداً وعدم اعتباره فليس لأجل الأُصُول الموضوعية المذهبية عندنا فحسب، باعتبار ورود الحديث عن طرق الْعَامَّة بواسطة أفرادٍ مجهولي الحال لدينا، بل السند ساقط وغير معتبر حتَّى عَلَىٰ أصولهم وموازينهم فِي الجرح والتعديل. وذكره الحاكم النيسابوري فِي مستدركه عَلَىٰ الصحيحين مشيراً إلى عدم نقاء السند؛ فَإِنَّهُ وإن التزم فِي مستدركه عَلَىٰ العموم بإخراج الأحاديث بأسانيد قد احتجّ بمثلها الشيخان (البخاري ومسلم) أو أحدهما، لٰكِنَّهُ فِي خصوص المقام أشار إلى ضعف أسانيد هذه الرواية محاولاً العلاج بما لا فائدة فيه.

وَأَمَّا سقوط الحديث دلالةً فلأن (الضلالة) إنَّمَا هي العدول عن

الحق عن عمد وتقصير، وَأَمَّا مَن خالف حكماً من الأحكام فِي مسألة من المسائل عن اجتهاد بلا تقصير فِي ذلك فلا يُعَدُّ من الضالّين، خُصُوصاً مع رجوعه إلى حكم شرعي ظاهري فِي المقام الَّذِي هو حكم الله أَيْضاً بشأنه بعد عدم وصوله إلى الحكم الْوَاقِعِيِّ، فكيف يُعتبر ضالاً مع أَنَّهُ تمسّك بحكم شرعي تَمَّ له موضوعه واقعاً وهو عدم العلم بالحكم الْوَاقِعِيِّ؟. فالحديث إذن لا يَدُلّ عَلَىٰ ما يفيد فِي مسألتنا الأصولية؛ لأنَّ الوارد فيه عنوان (لا تجتمع عَلَىٰ ضلالة) والضلالة تستبطن الإثم والانحراف، وهو أخص من الخطأ وعدم الحجة المبحوث عنه فِي الإجماع؛ فَإِنَّ خطأ الْمُجْمِعِينَ جَمِيعاً فِي مسألة فرعية لا تعني ضلالتهم كما هو واضح.

وإن شئت قلت: إن الرواية حتَّى لو فرضنا ثبوتها عن النَّبِيّ فهي لا تفيد غرضنا الأُصُولِيّ هنا؛ لأَنَّهَا لم تقل: (إن أمتي لا تجتمع عَلَىٰ خطأ) وَإِنَّمَا قالت: (إن أمتي لا تجتمع عَلَىٰ ضلالة) والضلالة أخص من الخطأ؛ فَإِنَّ المجتهد إذا اجتهد وبذل جهده وصرف نظره فِي الآيات والروايات واستنبط استحباب قراءة السورة بعد الحمد فِي الصَّلَاة، لٰكِنَّهُ كان مخطئاً واقعاً، فلا يقال عنه: إِنَّهُ فِي ضلالة؛ لأَنَّ المتفاهم من الضلالة عرفاً هو الانحراف والإثم.

فغاية ما يثبت بهذه الرواية هو أن جميع المسلمين سوف لا يصحون فِي يوم من الأيام فسقة وآثمين، فإذا أجمعوا عَلَىٰ استحباب السورة وكان هذا الإجماع خاطئاً فِي الواقع فهم مع ذلك لم يجتمعوا عَلَىٰ ضلالة وانحراف وإثم وبدعة، بل يقال عنهم: إنهم أَخْطَئُوا، فلا تَدُلُّ الرواية عَلَىٰ حُجِّيَّة الإجماع وكشفه تَعَبُّداً عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

وعليه فالمبنى والأساس الثَّانِي من أسس حُجِّيَّة الإجماع لإثبات

الحكم الشَّرْعِيّ وكشفه عنه (وهو المبنى القائل بقيام الدَّلِيل الشَّرْعِيّ عَلَىٰ حُجِّيَّتِه تعبداً) غير تَامّ.

لذا قال (قده): وأما (مسلك السنة) فهي أحاديث رووها بما يؤدي مضمون الحديث (لا تجتمع أمتي على الخطأ)، وقد ادعوا تواترها معنى، فاستنبطوا منها عصمة الأمة الإسلامية من الخطأ والضلالة، فيكون اجتماعها كقول المعصوم حجة ومصدرا مستقلا لمعرفة حكم الله. وهذه الأحاديث - على تقدير التسليم بصحتها وأنها توجب العلم لتواترها معنى - لا تنفع في تصحيح دعواهم.

الشروط في تحقق الاجماع عندهم

قد عدوا عندهم فقالوا لابد للإجماع من شروط يقوم به ويصبح بهذه الشروط حجة يعتمد بها ومن هذه الشروط :

١- لابد أن يكون الإجماع مبنياً على مستند صحيح من كتاب أو سنة. فلاعبرة بإجماع غير مستند على دليل من كتاب أو سنة بل يُحكى حكاية أو يُتوقع توقعاً وهمياً.

٢. أن يتفق جميع المجتهدين على الحكم في زمن معين صراحة أو وجود إمارة على الرضا. ولاعبرة بإجماع طائفة معينة من العلماء أو تلاميذ شيخ أو إمام معين أو أصحابه كأصحاب مالك أو أصحاب أحمد أو غيرهم.

٣ـ أن يقع الاتفاق من من أهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدع. أصحاب البدع المُكفرة لا عبرة بإجماعهم ولا خلافهم مثل إجماع (الروافض) اعزهم الله وحشرهم مع محمد وآل محمد غير معتبر عندهم.

٤. ثبوت صفة الاجتهاد في المجتهدين. ولا عبرة باجماع من عوام الناس الذين لم تتوفر فيهم صفة الاجتهاد.. وهناك شروط اخرى مثل كون المجمعين من الصحابة او خصوص علماء اهل المدينة وما الى ذلك من شروط لا تغني ولا تدل على شيء.

لذا قال (قده): لان المفهوم من اجتماع الأمة كل الأمة، لا بعضها فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الأمة، بينما أن مقصودهم من الإجماع إجماع خصوص ألفقهاء أو أهل الحل والعقد عصر من العصور، بل خصوص ألفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة وهي طائفة (أهل السنة)(اقول الانسب ان يقول اهل العامة، تمييزا لهم عن اتباع اهل البيت لاننا نحن اهل سنة رسول الله صلى الله عليه وآله دون غيرنا، ولعل الظروف التي كان يلقي بها الدروس هذه هي من املت عليه ذلك باجبار ومتابعة الدولة الجائرة آنذاك)، **بل يكتفون باتفاق جماعة ويطمئنون إليهم كما هو الواقع في بيعة السقيفة. فأنى لنا أن**

نحصل على إجماع جميع الأمة بجميع طوائفها وأشخاصها في جميع العصور إلا في ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما. وهذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه. ولا تحتاج في إثبات الحكم بها إلى القول بحجية الإجماع.

دلالة الاجماع في غير مدرسة اهل البيت

قد اختلف العلماء في دلالة الإجماع هل هي قطعية أو ظنية على ثلاثة أقوال هي:

القول الأول قول الاكثرية منهم وهو: أنه دلالته قطعية بحيث أن من خالف هذا الإجماع يكفّر مخالفه أو يضلل ويبدّع [١] وهذا عند النقل المتواتر الصحيح ومن هؤلاء الآمدي والإسنوي وابن الحاجب وقالوا أنه إذا اشتهر بين العوام هذا الإجماع فإنه يكفر وإلا فلا[٢].

القول الثاني: وقال جماعة من الأصوليين أنه يفيد الظن ومن هؤلاء الرازي.

القول الثاث: وهو التفصيل فقال بعضهم: أنه حجة قطعية إذا اتفق عليه المعتبرون وحجة ظنية إذا لم يتفقوا عليه .

وقال بعضهم: إجماع الصحابة مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو

---

(١) انظر كتاب التقرير والتحبير كتاب شرح المحلي على جمع الجوامع.

(٢) انظر إحكام الأحكام للآمدي ١/١٤٤.

قطعي وأما إجماع من بعدهم من التابعين وتابعيهم فهو المشهور فهو كالظني والإجماع عندهم الذي سبق فيه الخلاف في العصر السابق هو بمثابة خبر الواحد. ومن هؤلاء جماعة من الحنفية منهم البزدوي.

الدليل الثالث على حجية الاجماع هي مسلك العقل

وأما (مسلك العقل) الذي عبر بعضهم بالطريق المعنوي- فغاية ما يقال في توجيهه: ان الصحابة إذا قضوا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرة تنتهي إلى حدة التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط. فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة. والتابعون وتابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل في العادة أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم.

ومثل هذا الدليل يصح أن يناقش فيه: بأن إجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في أن هذا علم قطعي بالحكم الواقعي، فيكون حجة لأنه قطع بالنسبة، ولا كلام لأحد فيه، لان هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنة.

وأما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم- كما هو المقصود من فرض الإجماع حجة مستقلة ودليلا في مقابل الكتاب والسنة- فأن قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العادة

قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر فإنه لا يستحيل في حقهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط، كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أي دافع من الدوافع الأخرى التي أشرنا إليها سابقا.

ولأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم الا يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة واشتباههم كما شرحناه في كتاب المنطق [1]. ولا عجب في تطرق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأي، بل تطرق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتفاق في النقل، لان أسباب الاشتباه والغلط فيه أكثر.

ثم إن هذا الطريق العقلي أو المعنوي لو تم، فأي شيء يخصصه بخصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصة من دون باقي الناس وسائر الأمم، الا إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزية خاصة ليست للأمم الأخرى وهي العصمة من الخطأ.

فإذا - على التقدير - لا يكون الدليل على الإجماع الا هذا الدليل الذي يثبت العصمة للأمة المسلمة أو بعضها، لا الطريق

---

(١) المنطق الجزء الثالث ص ١٠.

العقلي المدعى. وهذا رجوع إلى المسلك الأول والثاني وليس هو مسلكا مستقلا عنها.

وبالختام نقول: إذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا أدلة على حجية الإجماع من أصلة من جهة انه إجماع، فلا يظهر للإجماع قيمة من ناحية كونه حجة ومصدرا للتشريع الإسلامي مهما بالغ الناس في الاعتماد عليه. وإنما يصح الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذ كالخبر المتواتر الذي تثبت به السنة. وسيأتي البحث عن ذلك.

وأما السؤال الثاني: فالذي يثيره أن ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضي بأن الحجة إنما هو إجماع الأمة كلها أو جميع المؤمنين بدون استثناء فمتى ما شذ واحد منهم أي كان فلا يتحقق الإجماع الذي قام الدليل على حجيته، فانه مع وجود المخالف وان كان واحدا لا يحصل القطع بحجية إجماع من عداه مهما كان شأنهم، لان العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة انما ثبتت لجميع الأمة لا لبعضها.

ولكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجية الإجماع- وهو إثبات شرعية بيعة أبي بكر- لم يحصل لهم، لأنه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة علي عليه السلام وجماعة كبيرة من بني هاشم وباقي المسلمين، ولئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعة فانه بقي

منهم من لم يبايع حتى مات مثل سعد بن عبادة (قتيل الجن!).

ولأجل هذه المفارقة بين أدلة الإجماع وواقعه الذي أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال في هذا الباب لتوجيهها: فقال مالك - على ما نسب إليه -: إن الحجة هو إجماع أهل المدينة فقط.

وقال قوم: الحجة إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة.

وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحل والعقد.

وقال بعض: المعتبر إجماع ألفقهاء الأصوليين خاصة.

وقال بعض: الاعتبار بإجماع أكثر المسلمين واشترط بعض في المجمعين أن يحققوا عدد التواتر.

وقال آخرون: الاعتبار بإجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود وشيعته.

إلى غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الأصول. وكل هذه الأقوال تحكمات لا سند لها ولا دليل، ولا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة.

والذي دفع أولئك القائلين بتلك المقالات أمور وقعت في تأريد بيعة الخلفاء يطول شرحها ارادوا تصحيحها بالإجماع. هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي اوقعت القائلين بحجة الإجماع في حيص وبيص لتصحيحه وتوجيهه، وإلا فتلك المسالك الثلاثة - ان

سلمت- لا تدل على أكثر من حجية إجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجيته ببعض الأمة دون بعض بلا مخصص. نعم المخصص هو الرغبة في أصلاح أصل المذهب والمحافظة عليه على كل حال.

الاجماع في مدرسة اهل البيت

ذكروا هذا المبحث بعنوان (الاجماع) والمقصود منه الاجماع المحصل. والبحث في هذا المبحث هو عن كاشفية الاجماع عن قول المعصوم (عليه السلام). فالمدار عندنا في الحجية ليست الأُمة وليس الحس بل المدار على وجود الامام المعصوم (عليه السلام) في ذلك الاجماع واحراز وجوده عليه السلام باحراز دخول الجميع من علماء وفقهاء الامة اذا لم يتبين لنا شخصه عليه السلام من بينهم. واعتبار الاجماع الحصولي لنكتة ان اليقين الذي في الحس لايرتقي الى اليقين الذي في الفطرة فضلا عن اليقين الذي في وحي العصمة المتمثل بشخصه عليه السلام فانه (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ)النجم. وما كان ثابت له صلى الله عليه وآله في حياته الشريفة فهو ثابت للمعصوم من بعده الذي استخلفه في الامة، نعم الطريقة قد تكون مختلفة بين انزال الوحي (وحي يوحى)عليه صلى الله عليه وآله والنفث في القلب والخاطر والتسديد والتاييد في غيره من ائمة اهل البيت عليهم السلام، وهذا فارق جوهري بين مسلك العامة ومسلك الخاصة فان الخاصة يقولون ان الوحي مادامت درجته يقينية معصومة فالحافظ له لابد ان تكون قدرته كذلك وان اليقين الحاصل منه يقين الوحي كما

في الكتاب وفي السنة كذلك في كل جوانب الدين. ويشهد لعدم رقي يقين الحس الى مصاف يقين العصمة قوله تعالى (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا) فالقران الكريم يعبر عن الحس والمشاهدة العيانية بالظن مع ان الحس يقين.

واذا نفينا الإعتماد على الحس ونفينا الاعتماد على التواتر فلايبقى شيء للدين. فلا عبرة في هذه الامور بمعزل عن العصمة او بعيد عنها، لان الحواس قد تصاب بآلاف الآفات ليس فقط تكون مدمرة لها بل من الآفات ما يجعلها تقطع بغير الواقع، وترى الخيالات والمشبهات ولا ترى الواقع وتعمى عن الحقيقة ولا تراها، فكيف يعول او يعتمد عليها بحفظ الدين اذن؟، من هنا كانت للعصمة دورها في حفظ الدين ونشر الاحكام وتبليغ التعاليم السماوية السمحاء.

فالحس ليس هو مستند حجية الدين بل ان الوحي هو الذي يبقى المنشأ لحجية الدين والديانات السابقة الى يومنا هذا فالمدار عندنا في الحجية ليست الأُمة وليس الحس بل المدار على الامام المعصوم (عليه السلام) ومن ثَم فقد اتفق قاطبة علماء الامامية على ان الوجه في حجية القران هو المعصوم (عليه السلام) (إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون). لذا فان علماء الإمامية قالوا ان الإجماع بدون الامام المعصوم (عليه السلام) لافائدة فيه فهو المدار والقطب الاعظم في ذلك كله.

الاجماع عَلَى قسمين:

الأوَّل: الإِجْمَاع الْمُحَصَّل، وهو الاتفاق الَّذِي يحصل عليه الفقيه بنفسه من خلال تتبّعه شَخْصِيّاً لرأي الفقهاء فِي المسألة فيثق باتفاقهم عَلَىٰ حكمٍ مُعَيَّن فيها.

الثَّانِي: الإجماع المنقول، وهو الاتفاق الَّذِي ينقله الثِّقَة للفقيه مِنْ دُونِ أن يتتبّع الفقيه شَخْصِيّاً رأي الفقهاء فِي المسألة.

والإجماع المحصل عَلَىٰ قسمين:

الأوَّل: الإِجْمَاع الْمُحَصَّل البسيط، وهو أن يحصل الفقيه عَلَىٰ الاتفاق عَلَىٰ رأي مُعَيَّن فِي المسألة كوجوب صلاة الجمعة فِي عصر الغيبة.

الثَّانِي: الإِجْمَاع الْمُحَصَّل الْمُرَكَّب، وهو أن يحصل الفقيه عَلَىٰ انقسام الفقهاء فِي المسألة إلى رأيين فقط مثلاً من مجموعة ثلاثة وجوه أو أكثر، فيُعتبر نفي الوجه الثَّالِث ثابتاً بالإجماع الْمُرَكَّب، كما إذا انقسم الفقهاء فِي مسألة صلاة الجمعة إلى رأي بالوجوب ورأي بالاستحباب، فيُعتبر نفي الْحُرْمَة ثابتاً بالإجماع الْمُرَكَّب.

ومن مبانِ وجه حُجِّيَّة الإجماع المحصَّل البسيط:

حكم العقل الْعَمَلِيّ بِحُجِّيَّتِهِ.

حكم العقل النَّظَرِيّ بِحُجِّيَّتِهِ.

والفارق بين هذه المباني هو أن الإجماع عَلَىٰ الأساس الأوَّل يكشف كشفاً عَقْلِيّاً عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مباشرةً، وعلى الأساس الثاني يكشف

كشفاً قَطْعِيّاً عَنِ الْحُكْمِ أو عن وجود الدَّلِيل الشَّرْعِيّ عليه.

وفي هذا الضوء يكون البحث عن الإجماع عَلَىٰ الأساس الاول بَحْثاً عَنِ الدَّلِيلِ غير الشَّرْعِيّ عَلَىٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ؛ لوضوح أن (العقل) وكذلك (الإجماع) لَيْسَ كتاباً ولا سنةً، فهما ليسا من الأدِلَّة الشَّرْعِيَّة الصَّادِرَة من الشَّارع، وَأَمَّا عَلَىٰ الأساس الثاني فالبحث عن حُجِّيَّة الإجماع قد يكون كذلك وقد يدخل فِي نطاق إحراز صُغْرى الدَّلِيل الشَّرْعِيّ ويُعتبر البحث عنه من البحث عن طرق إثبات صدور الدَّلِيل الشَّرْعِيّ من الشَّارع ووسائل إحرازه وجداناً.

أَمَّا المبنى الأَوَّل: وهو مبنى كشف (الإجماع) عن (الحكم الشَّرْعِيّ) عَلَىٰ أساس حكم العقل الْعَمَلِيّ، فهو الَّذِي يُنسب إلى بعض أكابر القدماء من علمائنا وأبرزهم الشيخ الطوسي رحمه الله[1] وهو يبتني عَلَىٰ أساس (قاعدة اللُّطْف) الْعَقْلِيَّة المتفرّعة عَلَىٰ اصل (العدل الإلهي) فِي علم الْكَلَام والَّذِي هو من مدركات العقل الْعَمَلِيّ.

وهذه القاعدة يُرَاد بها القاعدة الَّتِي تقرّر ما يكون واجباً عَلَىٰ الله تعالى، غير أن التأدّب فِي التعبير يقتضي أن نسمّيه بـ(اللطف).

فكأن هناك مراتب من اللُّطْف يدرك العقل الْعَمَلِيّ وجوبها عَلَىٰ الله تعالى وصدورها منه؛ لأَنَّه عادل ومن لوازم هذه الصفة اللطف.

إذن، فَالْمُدَّعَىٰ فِي قاعدة اللُّطْف هو حكم العقل الْعَمَلِيّ وإدراكه

---

(١) الطوسي، عِدَّة الداعي: ص٢٤٦-٢٤٧.

لما يكون واجباً عَلَىٰ الله تعالى بحكم كونه عادلاً، وحاصله حكم العقل بثبوت حق للعبد عَلَىٰ المولى كما يحكم العقل بثبوت حق للمولى عَلَىٰ العبد.

وهذه القاعدة والفكرة قد تمسك بها جملة من علماء الْكَلاَم لإثبات النبوة الْعَامَّة وضرورة بعث الأنبياء والرسل وإنزال الشرائع والكتب بدعوى أن من اللُّطْف الواجب عَلَىٰ الله تعالى بحكم كونه عادلا أن يفتح للناس أبواب الهداية من قبله ويقيم الحجة للناس عَلَىٰ طريق السعادة والشقاء.

وحاول الفقهاء الأقدمون تطبيق هذه القاعدة فِي مسألة الإجماع وجعلها مناطاً وملاكاً لاسْتِفَادَةِ حُجِّيَّتِه، بدعوى أَنَّهُ يقبح عَلَىٰ الله تعالى بحكم كونه عادلا إبقاءُ النَّاس فِي اشتباه وضلال وجَعلُهم يُجمعون عَلَىٰ خلاف الحق والواقع وتفويتُ مصلحة الواقع عليهم، فمن اللُّطْف اللازم والواجب عليه تعالى أن لا يسمح بضياع المصالح الحقيقية الموجودة فِي الأحكام الواقعيّة وفواتها عَلَىٰ النَّاس نهائيّاً، بل لاَ بُدَّ من أن لا يضيع الحق بين النَّاس، وَلاَ بُدَّ من منارةٍ ليعرف بها النَّاس ما يوجد لديهم من أخطاء وضلالات، فَلاَ بُدَّ من أن يتلطّف عليهم بإبراز الحقيقة وحفظها ولو ضمناً (أي: ضمن بعض الأقوال).

وعليه، فإذا فرضنا أن النَّاس اتفقوا وأجمعوا عَلَىٰ حكمٍ مّا فَلاَ بُدَّ من إحدى حالتين: فإما أَنْ يَكُونَ هذا الحكم صحيحاً فهو المطلوب. وَإِمَّا أن لا يكون كذلك، فَلاَبُدَّ لله تعالى بِمُقْتَضَىٰ (قاعدة

اللُّطْفِ) من أن يتدخّل لإيجاد قولٍ بالحكم الصَّحيح لكي لا يضيع عَلَىٰ العباد مصلحة ذاك الحكم.

إذن، فَكُلَّمَا وُجد إجماع عَلَىٰ حكمٍ حَقّاً ومن دون تشويش نستكشف أن معقد الإجماع هو الحق والمطابق للواقع، وَإلاَّ لزم خفاء الحقيقة كُلّيّاً وهو خلاف اللُّطْف.

هذه هي الفكرة الْعَامَّة لأصل حُجِّيَّة الإجماع، وإثباتها بـ(قاعدة وجوب اللُّطْفِ عَلَىٰ الله تعالى). وقد طوّرت هذه الفكرة فِي الإجماع فِي ما بعد عصر الشيخ الطوسي، فذكر نظير ذلك بِالنِّسْبَةِ للإمام عليه السلام وذلك بدعوى أن وظيفة إمام العصر - أرواحنا فداه وعليه السلام - كآبائه الطاهرين عليهم السلام هي إبلاغ الأحكام إلى النَّاس وسدّ باب العدم من قبله عليه السلام (اي سدّ المولى أبواب عدم وصول المصالح التشريعية إلى العباد الناتجة من ناحية عدم إرسال الرسل، وعدم إنزال الكتب، وعدم نصب الأولياء، وعدم إيجاب التبليغ عَلَىٰ العلماء، وعدم إيجاب التعلم عَلَىٰ الجهلاء) ؛ فَإنَّ كان الحكم واصلا إليهم مِنْ قِبَلِ إمامٍ سابق ويعرفه بعضهم فلبس عَلَىٰ إمام العصر عليه السلام شيء ؛ فَإنَّ الإيصال واجب كفائي عليهم. وإن انقطع الحكم عن الجميع ولم يصل إليهم نِهَائِيّاً ووقع الإجماع عَلَىٰ خلاف الحق وجب عَلَىٰ إمام العصر عليه السلام إيصاله إلى النَّاس ولو بإلقاء الخلاف فيما بينهم بأسلوبٍ لا ينافي التستّر والغيبة المطلقة، فإذا لم يكن هناك خلاف فسوف نستكشف دخوله عليه السلام فِي الْمُجْمِعِينَ وهو المعروف عند الاصوليين بـ(الإجماع الدخولي). هذه

هي فحوى المبنى الاولى القائل بأن العقل يحكم بحجيّته من باب اللُّطْف، اما السؤال عن تمامية هذا المبنى من عدمها والمناقشات الوارده عليه واجوبتها موكول لدراسات اصولية بحثية اعمق.

واما الثاني وهو مبنى كشف الإجماع كشفاً قَطْعِيّاً عَلَىٰ أساس حكم العقل النَّظَرِيّ عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ أو عَنِ الدَّلِيلِ والحجة الظَّاهِرِيَّة التَّعَبُّدِيَّة المعتبرة عَلَىٰ الحكم الشَّرْعِيّ فهو المبنى الصَّحِيح.

وتوضيح ذلك: أن للاستدلال بالإجماع عَلَىٰ أساس العقل النَّظَرِيّ وجهين:

الأوَّل: الاسْتِدْلال به ابتداءً عَلَىٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

الثَّانِي: الاسْتِدْلال به عَلَىٰ أن معقده إن لم يكن حكماً واقعياً فلا أقلّ من ثبوت حجة تعبدية معتبرة عليه. ونتيجة التردد بين هذين الأمرين هي ثبوت الحكم تَعَبُّداً؛ لأنَّ النَّتِيجَة تابعة لأخس المقدمات.

فأما الوجه الأوَّل القائل بكشف الإجماع عن واقع الحكم عَلَىٰ أساس العقل النَّظَرِيّ فهو إنَّمَا يَتُمّ عند تَمَامِيَّة فرضين:

الأوَّل: أن نعلم (ولو بتصريح المُجمعين) أن مصبّ الإجماع ومعقده هو واقع الحكم، لا جامع الوظيفة الملائم لواقع الحكم ولثبوت الحجة التَّعَبُّدِيَّة عليه.

الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الحكم المجمع عليه بنحو لو كان الواقع خلافه لشاع ذلك الواقع وذاع، لتوفّر الدواعي الى ذلك.

ومثال ذلك مسألة خُمس أرباح المكاسب، فهي مسألة عَامَّة

الابتلاء عند الشيعة، ووجوب الخُمس فِي أرباح المكاسب مؤونة زائدة عليهم وعلى خلاف الطبع، وتتوفر الدواعي إلى التفتيش والسؤال عن ذلك، ومعنى وجوب الخُمس هو وجوب إعطائه للإمام عليه السلام أو وكلائه، وقد ثبت بِالتَّوَاتُرِ الإجمالي أَنَّهُ كان للإمام عليه السلام وكلاء فِي البلاد الَّتِي كانت تسكن فيها الشيعة، فمع كُلّ هذا يكون اختفاء حكم وجوب الخمس في ذلك عَلَىٰ الشيعة مستبعداً جِداً.

فهذه كُلّهَا أمارات دالة عَلَىٰ أَنَّهُ لو كان الحكم الْوَاقِعِيِّ هو عدم وجوب الخمس مثلا فِي أرباح المكاسب لَشَاع ذلك ولا يعقل وقوع الإجماع من الشيعة عَلَىٰ الوجوب، فهذا الإجماع فِي مثل هذا المورد (بالرغم من عدم اعتمادنا فِي موارد أخرى عَلَىٰ الإجماع الَّذِي تُحتمل مدركيته أو يظن بها) يكون دَلِيلاً قَطْعِيّاً عَلَىٰ الحكم، بل لا حاجة فِي مثل هذا المورد إلى الإجماع، وتكفينا الشهرة، فلا يضرنا مثلا نقل الخلاف (عن احد) فِي خمس أرباح المكاسب.

وَأَمَّا الوجه الثَّانِي القائل بكشف الإجماع (عَلَىٰ أساس العقل النَّظَرِيّ) عن صِحَّة متعلقه ومعقده، سَوَاء كان عبارة عن واقع الحكم، أم كان عبارة عن جامع الوظيفة المناسب أَيْضاً لغرض قيام الحجة عَلَىٰ الحكم كما عن الآخند الخراساني فِي الكفاية وغيره هو أن الإجماع يكشف عن صِحَّة معقده فيما لو تمّت بينهما (أي: بين الإجماع وصِحَّة المعقد) ملازمة عَقْلِيَّة أو عادية أو اتفاقية.

ومَثَّلوا للملازمة الْعَقْلِيَّة بالملازمة بين التَّوَاتُر والصِّدْق، فهناك

ملازمة عَقْلِيَّة بين كون الخبر متواتراً وبين كونه صحيحاً وصادقاً.

وَمَثَّلُوا للملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين ورأي رئيسهم حيث أَنَّهُ عَادَةً لا يصدر اتفاق المرؤوسين عَلَىٰ شيء إلا عن رأي رئيسهم، فهناك ملازمة عادية بين رأيهم ورأيه، وإن كان لا يستحيل الانفكاك عقلاً بين رأيهم ورأيه.

وأيضاً مَثَّلُوا للملازمة العادية بالملازمة بين طول العمر والهرم والشيخوخة، فهناك ملازمة عادية بين طول العمر والشيخوخة.

وَمَثَّلُوا للملازمة الاتفاقية بالملازمة بين الاستفاضة والصِّدْق، فهناك ملازمة اتفاقية بين كون الخبر مستفيضاً لم يبلغ حَدّ التَّوَاتُر وبين كونه صحيحاً وصادقاً، وإن كان يمكن الانفكاك عقلاً وعادةً بينهما. هذا هو التقسيم الثُّلاثي الَّذِي ذكره الأصوليون للملازمة.

وهذا التقريب يرتكز على ثبوت الملازمة العادية بين اتفاق الآراء وبين قول المعصوم عليه السلام، إذ من البعيد جدا ان تتفق آراء العلماء على أمر ويكون رأي امامهم منافيا لما اتفقوا عليه. وهذا نظير استكشاف رأي الرئيس بواسطة تباني أتباعه قاطبة على ذلك الرأي.

وبتقريب آخر ان المدرك المشار اليه هو ما يقال من ثبوت الملازمة العقلية بين اتفاق آراء العلماء على أمر وبين قول المعصوم عليه السلام، ومن هنا كان الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام بناء على هذا المسلك هو العقل النظري، إذ انّ إدراك الملازمة من شئون العقل النظري كما هو واضح.

ويعبر عن هذا المسلك بالإجماع الحدسي ومنشؤه انّ التعرّف على قول المعصوم عليه السلام ينتج عن الحدس والنظر في كبرى الملازمة وصغراها، إذ انّ الاستفادة من هذه الملازمة لا يتم إلاّ بواسطة البحث عن ان مثل هذه الملازمة هل ينتج القطع بالملزوم أولا، وهذا معناه البحث عن انّ هذه الملازمة عقلية أو اتفاقيّة، وهذا هو البحث الكبروي، ثم على فرض تمامية الكبرى لا بدّ من ملاحظة انّ مورد البحث من صغريات هذه الكبرى أولا، وهذا هو البحث الصغروي.

ومما استدل به على حجية الاجماع المحصل هو انّ اتفاق آراء الفقهاء يستوجب الجزم بتطابق الرأي المتفق عليه مع قول المعصوم عليه السلام، وذلك بواسطة الملازمة العقلية والتي لا إشكال كبرويا في إفادتها الجزم أو الاطمئنان بوجود الملزوم عند ثبوت اللازم بنحو البرهان الإنّي، وكثير ما يذكر في تقريب ذلك :

هو مثال حساب الاحتمال المعروف من إنّ فتوى الفقيه الواحد بمسألة ينشأ عنه الظن أو الاحتمال بمطابقة فتواه للواقع، فإذا انضمّ الى فتوى الفقيه الاول فتوى فقيه آخر فإنّ مستوى الظن بالمطابقة يتصاعد ومعه يتضاءل احتمال المنافاة مع الواقع، إذ انّ العلاقة بينهما طردية فكلما تصاعد مستوى الظن بالمطابقة كلما تضاءل مستوى احتمال المخالفة، وهكذا يتضاءل مستوى احتمال المخالفة الى ان يصل لدرجة لا يحتفظ العقلاء بمثله، أي انهم يتجاوزون هذا المستوى من الاحتمال ولا يعتدون به، وهذا ما ينتج الاطمئنان بالموافقة، على انّه

قد تتكثر الاقوال المتطابقة لحد ينشأ عن هذا التكثر الجزم بتطابق قولهم مع الواقع، وذلك بنفس المسار الطردي المذكور، هذا هو أحد التقريبات لمسلك الحدس.

والتحقيق في هذا الوجه موكول لدراسات بحثية اعمق، لاسيمى ان الماتن تكلم عن الاجماع بالاسلوب السردي القصصي، فلا نريد ان ندخل في اعماق الابحاث ولا نستعجل ذلك على الطالب العزيز ونوكل البحث الى المرحلة القادمة من مراحل دراسة الطالب لعلم الاصول عند علماء مذهب الحق اعزهم الله في مدرسة اهل البيت عليهم السلام.

لذا قال (قده): الإجماع عند الإمامية: ان الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدم وجهه. فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنة، ولا يكون دليلا مستقلا في مقابلها(باعتبار مآله الى قول او فعل او تقرير المعصوم عليه السلام فيكون داخلا تحت عنوان السنة المطهرة للرسول الاعظم صلى الله عليه وآله او للمعصومين عليهم السلام). **وقد تقدم انه لم تثبت عندنا عصمة الأمة عن الخطأ، وانما أقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الأمة انه يكشف عن رأي من له العصمة. فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف.**

وعلى هذا، فيكون الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أن الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلا على الحكم الشرعي رأسا بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلا بل هو دليل على الدليل. غاية الأمر أن هناك فرقا بين الإجماع والخبر المتواتر: إن الخبر دليل لفظي على قول المعصوم أي انه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما إذا كان التواتر للفظ. (ويعبر عن التواتر ايضا بالدليل الحسي لان منشأه هو سماع المعصوم عليه السلام من قبل المتواترين في نقله)، أما الإجماع فهو دليل قطعي على نفس رأي المعصوم لا على لفظ خاص له، لأنه لا يثبت به - في أي حال - إن المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين في بيانه للحكم. ولأجل هذا يسمى الإجماع بالدليل اللبي، نظير الدليل العقلي. يعني انه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له. (ويعبر عن الاجماع ايضا بالدليل الحدسي لانه حاصل من تفكر العقل ومتابعته وادراكه).

توضيح لمصطلح الاجماع اللبي

حينما تتّفق كلمة الفقهاء في مسألة على لفظ واحد فإنّ الإجماع في الفرض المذكور يعبّر عنه بالإجماع اللفظي، ومثاله ما لو قال الفقهاء إنّ الفقّاع حرام.

أمّا حينما يعبّرون عن رأيهم المتّحد في مسألة بألفاظ مختلفة فإنّ الإجماع في هذا الفرض يعبّر عنه بالإجماع اللبّي. ذلك لأنّ الاتّفاق بينهم إنّما هو في المضمون دون اللفظ.

وقد ذكروا أنّ الثمرة المترتّبة على ذلك هي أنّ الإجماع لو كان من قبيل الإجماع اللفظي فإنّ من الممكن التمسّك بإطلاقه أو عمومه وهكذا يمكن إجراء سائر الأصول اللفظيّة عليه من قبيل أصالة الظهور وأصالة عدم النقل وأصالة الحقيقة وغيرها.

وأمّا لو كان الإجماع من قبيل الإجماع اللبّي فإنّ من غير الممكن التمسّك بالأصول اللفظيّة في مورده، فليس للفقيه إلاّ أن يتمسّك بالقدر المتيقّن من معقد الإجماع.

ومثلوا لذلك بمالو أمكن تحصيل الإجماع على نجاسة العصير العنبي إلاّ أنّ كلمات الفقهاء في التعبير عن ذلك مختلفة فبعضها مثلا كان بهذا اللفظ: «العصير العنبي نجس»، وبعضها كان بهذا اللفظ: «العصير العنبي المغلي محكوم بالنجاسة»، والبعض الآخر كان بهذا اللفظ: «يلزم المكلّف تطهير الإناء الذي أصابه العصير العنبي والذي لم يذهب ثلثاه بالغليان» وهكذا.

فهنا يكون المتحصّل من مجموع هذه الكلمات هو نجاسة العصير العنبي إلاّ أنّه لو وقع الشكّ في إطلاق النجاسة فإنّ من غير الممكن استظهاره، ذلك لعدم اتّحاد كلمات الفقهاء لفظا فهي وإن لم تكن متنافية إلاّ أنّها متفاوتة سعة وضيقا، فلعلّ من أفاد المعنى الضيّق لا يريد الإطلاق. من هنا لا يسع المحصّل للإجماع إلاّ التمسّك بالقدر المتيقّن من مجموع الكلمات.

لذا قال (قده): والثمرة بين الدليل اللفظي واللبي تظهر في المخصص إذا كان لبيا أو لفظيا، على ما ذكره الشيخ الأنصاري كما تقدم في المجلد الأول لذهابه إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبيا دون ما إذا كان لفظيا. وإذا كان الإجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنة (العامة) على مبناهم، بل يكفي اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا.

الاجماع عند المحقق الحلي رحمه الله

وأما الإجماع: فعندنا هو حجة بانضمام (المعصوم) فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما

حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله عليه السلام: فلا تغتر إذا بمن يتحكم فيدعى الإجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقين إلا مع العلم القطعي بدخول الإمام في الجملة، ولنفرض صورا ثلاثة:

إحدها - أن يفتي جماعة ثم لا يعلم من الباقين مخالفا فالوجه أنه ليس حجة لأنا كما لا نعلم مخالفا لا نعلم أن لا مخالف، ومع الجواز لا يتحقق دخول (المعصوم) في المفتين.

الثانية - أن يختلف الأصحاب على قولين، ففي جواز إحداث قول ثالث تردد، لصحة أنه لا يجوز بشرط أن يعلم أن لا قائل منهم إلا بأحدهما.

الثالثة - أن يفترقوا فرقتين ويعلم أن الإمام ليس في إحداهما ويجهل الأخرى، فتعين الحق مع المجهولة، وهذه الفروض تعقل لكن قل أن تتفق[1].

لذا قال (قده): قال المحقق في المعتبر، بعد أن أناط حجية الإجماع بدخول المعصوم: (فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة).

---

(١) المعتبر - المحقق الحلي - ج ١ - الصفحة ٣١.

الاجماع عند السيد الشريف المرتضى رحمه الله

فالاجماع الموثوق به في الفرقة المحقة، هو إجماع الخاصة دون العامة، والعلماء دون الجهال. ومعلوم أن الحصر أقرب إلى ما ذكرناه. ألا ترى أن علماء أهل كل نحلة وملة في العلوم والآداب، معروفون محصورون متميزون، وإذا كانت أقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة، والإمام لا يكون إلا سيد العلماء وأوحدهم، فلا بد من دخوله في جملتهم، والقطع على أن قوله كقولهم[١].

وقال في موضع آخر: فالكلام عليه أن عمل المعصوم هو الحجة دون عمل غيره ممن انضم إليه ولا حجة في عمل الجماعة التي لا يعلم دخول المعصوم فيها، ولا هو أيضا إذا خرج المعصوم منه، إجماع جميع أهل الحق. ولو انفرد لنا عمل المعصوم وتميز، لما احتجنا إلى سواه، وإنما راعينا عند فقد التمييز دخوله في جملة غيره، لنثق بأن قوله في جملة تلك الأقوال.

ولا معنى لقول من يقول: فإذا كان علمه مستقلا بنفسه في كونه حجة ودلالة، فلا اعتبار بغيره. لأنا ما اعتبرنا غيره إلا على وجه مخصوص، وهو حال الالتباس، وما كان اعتبارنا لغيره إلا توصلا إليه ولنثق بما نعلمه[٢].

---

(١) رسائل المرتضى - الشريف المرتضى - ج ١ - الصفحة ١٣.

(٢) رسائل المرتضى - الشريف المرتضى - ج ١ - الصفحة ١٨.

وايضا ينقل الماتن رحمه الله قولا آخر للسيد الشريف المرتضى من ان علة الحجية في الاجماع عندنا هو احراز دخول الامام ضمن المجمعين لا ان تكون العبرة باعداد المجمعين.

لذا قال (قده): وقال السيد المرتضى على ما نقل عنه: (إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان الإمام في أقوالها فإجماعها حجة)، إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا.

لكن سيأتي انه على بعض المسالك في الإجماع لا بد من إحراز اتفاق الجميع. وعلى هذا، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الإمامية بالإجماع مسامحة ظاهرة، فان الإجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعي.

ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة أن يصح تسميتها بالإجماع، ولكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصة من علماء الإمامية على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه، فيراد من الإجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين.

والخلاصة التي نريد ان ننص عليها وتعنينا من البحث: ان

الإجماع انما يكون حجة إذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله وان حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا، ولا دليل على حجية مثله.

أما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي البحث عنه. وقد ذكروا لذلك طرقا انهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في المواسعة والمضايقة - على ما نقل عنه - إلى اثنتي عشرة طريقا. ونحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث بل أربع:

المسالك التي ذكرت في الاجماع

احدها: طريقة الحس او الاجماع الدخولي

وحاصل هذا المدرك هو انّه لما كانت حجية الإجماع منوطة بدخول المعصوم في ضمن المجمعين بنحو من أنحاء الدخول فإنّ اتفاق الامة أو العلماء أو الطائفة على رأي لا يتحقق إلا حينما يكون المعصوم عليه السلام في ضمن المجمعين، فهو فرد من الامة ومن العلماء ومن الطائفة. ويعرف ايضا بالاجماع المحصل. فمنشأ الحجية للاجماع المحصّل هو دخول المعصوم عليه السلام في إطار المجمعين وعليه فالاجماع الدخولي هو الاجماع الذي يحرز معه وجدانا دخول المعصوم عليه السلام في إطار المجمعين.

لذا قال (قده): احدها- (طريقة الحس)، وبها يسمى الإجماع: الإجماع الدخولي، وتسمى (الطريقة التضمنية).

وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الأصحاب التي اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه. وحاصلها: ان يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم.

وهذه الطريقة انما تتصور إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه وتتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم ووجد من بينها أقوالا متميزة معلومة لاشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بان الإمام من جملة أولئك المتفقين أو يتواتر لديهم النقل عن أهل بلد أو عصر فعلم ان الإمام كان من جملتهم ولم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

ومن الواضح ان هذه الطريقة لا تتحقق غالبا الا لمن كان موجودا في عصر الإمام. أما بالنسبة إلى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق لا سيما في الصورة الأولى وهي السماع من نفس الإمام.

وقد ذكروا انه لا يضر في حجية الإجماع- على هذه الطريقة- مخالفة معلوم النسب وان كثروا ممن يعلم انه غير الإمام، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل انه الإمام. فانه في هذه الصورة لا يتحقق العلم بدخول الإمام في المجمعين.

ثانيها: طريقة اللطف او الاجماع اللطفي

وقد بينا المراد منه فيما تقدم من الشرح. وبما بيناه يتضح انّ قاعدة اللطف هي المنشأ لدعوى حجية الإجماع المحصّل عند أصحاب هذا المسلك، ويتضح أيضا انّ قاعدة اللطف - لو تمت - فهي من مدركات العقل العملي، اذ انّها تعبير آخر عما يدركه من استحقاق العبد للإرشاد والهداية وقبح ايقاعه في الضلالة ولو باهمال هدايته.

لذا قال (قده): ثانيها - (طريقة قاعدة اللطف). وهي ان يستكشف عقلا رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة خفية أو ظاهرة أما بظهوره نفسه أو باظهار من يبين الحق في المسألة. فان قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الإمام وعصمته تقتضي أيضا أن يظهر الإمام الحق في المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، والا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو اخلال الإمام بأعظم ما وجب عليه ونصب لأجله، وهو تبليغ الأحكام المنزلة.

وهذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي ومن تبعه، بل يرى الحصار استكشاف قول الإمام من الإجماع فيها.

وربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول في العدة

عنه في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ أيضا.

ولازم هذه الطريقة قدح المخالفة مطلقا سواء كانت من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الإمام ولم يكن معه برهان يدل على صحة فتواه.

ولازم هذه الطريقة أيضا عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آية أو سنة قطعية على خلاف المجمعين وان لم يفهموا دلالتها على الخلاف، إذ يجوز ان يكون الإمام قد اعتمد عليها في تبليغ الحق.

ثالثها: طريقة الحدس

واضافة الحدس الى الإجماع يراد منها الإشارة الى ما هو مدرك الحجية للإجماع المحصّل. وقد اشرنا ايضا في الشرح المتقدم الى هذا النوع الذي يكون فيه الكشف على اساس ما يحكم به العقل النظري. والمدرك المشار اليه هو ما يقال من ثبوت الملازمة العقلية بين اتفاق آراء العلماء على أمر وبين قول المعصوم عليه‌السلام، ومن هنا كان الكاشف عن قول المعصوم عليه‌السلام بناء على هذا المسلك هو العقل النظري، إذ انّ إدراك الملازمة من شئون العقل التظري كما هو واضح.

والتعبير عن هذا المسلك بالإجماع الحدسي منشؤه انّ التعرّف على قول المعصوم عليه‌السلام ينتج عن الحدس والنظر في كبرى الملازمة وصغراها، إذ انّ الاستفادة من هذه الملازمة لا يتم إلاّ بواسطة

البحث عن ان مثل هذه الملازمة هل ينتج القطع بالملزوم أولا، وهذا معناه البحث عن انّ هذه الملازمة عقلية أو اتفاقيّة، وهذا هو البحث الكبروي، ثم على فرض تمامية الكبرى لا بدّ من ملاحظة انّ مورد البحث من صغريات هذه الكبرى أولا، وهذا هو البحث الصغروي.

لذا قال (قده): ثالثها ـ (طريقة الحدس) وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الإمامية وصل إليهم من رئيسهم وامامهم يدا بيد، فان اتفاقهم مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل يعلم منه ان الاتفاق كان مستندا إلى رأي امامهم لاعن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم أتباعا للاهواء أو استقلالا بألفهم. كما يكون ذلك في اتفاق أتباع سائر ذوي الاراء والمذاهب فانه لا نشك فيها انها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون إليه. والذي يظهر انه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخرين. ولازمها ان الاتفاق ينبغي ان يقع في جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذي نحن فيه، لان اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم يقدح في حصول القطع، بل يقدح فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتد بقوله، فضلا عن مجهول النسب.

رابعها: طريقة التقرير او الاجماع السكوتي

حينما يفتي جماعة من الفقهاء بأمر فيطّلع سائر الفقهاء على تلك الفتوى فلا يعلّقون عليها بالنفي أو الإيجاب فإنّ ذلك يعبّر عن قبولهم لمضمونها، وهذا هو ما يسمّى بالإجماع السكوتي.

فيجب ان تتحقق فيه مجموعة أمور لصحته والتعويل عليه كاطّلاع جميع الفقهاء على مضمون الفتوى الصادرة من بعضهم.

ومضي زمن يتمكّن معه بقيّة الفقهاء من البحث في مدارك المسألة لغرض الوصول إلى النتيجة. وعدم المانع من التصريح بخلاف ما أفتى به ذلك البعض.

وقد ترد عليه بعض الاشكالات، نحن لسنا بصددها.

وقد نسب إلى أكثر أتباع أبي حنيفة القول بحجيّة هذا النوع من الإجماع ونسب أيضا إلى أحمد بن حنبل وجماعة من الشافعيّة.

لذا قال (قده): رابعها - (طريقة التقرير)، وهي أن يتحقق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم، مع امكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بالقاء الخلاف بينهم، فان اتفاق ألفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن اقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا إليه.

فيكون ذلك دليلا على ان ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعا. وهذه الطريقة لا تتم الا مع إحراز جميع شروط التقرير التي

قد تقدم الكلام عليها في مبحث السنة.

ومع إحراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى ومسمع من المعصوم مع امكان ردعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفا عن موافقته.

ولكن المهم ان يثبت لنا ان الإجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه امكان الردع من الإمام ولو بالقاء الخلاف، أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعي والحال هذه؟ وسيأتي ما ينفع في المقام.

هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الإمام من الإجماع وقد يحصل للإنسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض الوجوه دون البعض، أي لا يجب في كل إجماع أن يبتني على وجه واحد من هذه الوجوه وان كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الأولى (الطريقة التضمنية) أي الإجماع الدخولي، والشيخ الطوسي يرى انحصاره في الطريقة الثانية لأقوال (طريقة قاعدة اللطف).

وعلى كل حال، فان الإجماع انما يكون حجة إذا كشف كشفا قطعيا عن قول المعصوم من أي سبب كان وعلى أية

طريقة حصل، فليس من الضروري أن نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.

والتحقيق انه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندرة لا تبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التي نحصلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة.

وتفصيل ذلك أن نقول (ببرهان السبر والتقسيم): إن المجمعين إما أن يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل- لا يصح ألفرض الأول، لان ذلك مستحيل عادة في حقهم ولو جاز ذلك في حقهم فلا تبقى قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق- فيتعين ألفرض الثاني، وهو أن يكون لهم مدرك، خفي علينا وظهر لهم، ومدارك الأحكام منحصرة عند الإمامية في أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي، ولا يصح أن يكون مدركهم ما عدا السنة من هذه الأربعة:

أما (الكتاب) فإنما لا يصح أن يكون مدركهم فلأجل أن القرآن الكريم بين أيدينا مقروء ومفهوم، فلا يمكن فرض آية منه خفيت علينا وظهرت لهم.

ولو فرض أنهم فهموا من آية شيئا خفي علينا وجهه فان فهمهم ليس حجة علينا فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجبا

للقطع بالحكم الواقعي أو موجبا لقيام الحجة علينا. فلا ينفع مثل هذا الإجماع.

وأما (الإجماع) فواضح انه لا يصح أن يكون مدركا لهم، لان هذا الإجماع الذي صار مدركا للإجماع ننقل الكلام إليه أيضا، فنسأل عن مدركه، فلابد أن ينتهي إلى غيره من المدارك الأخرى.

وأما (الدليل العقلي) فأوضح، لأنه لا يتصور هناك قضية عقلية يتوصل بها إلى حكم شرعي كانت مستورة علينا وظهرت لهم، ضرورة انه لا بد في القضية العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي أن تتطابق عليها جميع آراء العقلاء، وإلا فلا يصح التوصل بها إلى الحكم الشرعي. فلو أن المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق وموافقة الإمام، لأنهم يكونون كمن لا مدرك لهم.

فانحصر مدركهم في جميع الأحوال (السنة). والاستناد إلى السنة يتصور على وجهين:

١ ـ أن يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهة أو يرون فعله أو تقريره.

وهذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظن به

فضلا عن القطع، وان احتمل امكان مشافهة بعض الأبدال من العلماء للإمام، بل الحال كذلك حتى بالنسبة إلى من هم في عصر المعصومين، أي انه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال أنهم استندوا إلى رواية وثقوا بها، وان كان احتمال المشافهة قريبا جدا. بل هي مظنونة. على انه لا مجال - بالنسبة إلينا - لتحصيل إجماع ألفقهاء الموجودين في تلك العصور، إذ ليست آراؤهم مدونة، وكل ما دونوه هي الأحاديث التي ذكروها في أصولهم المعروفة بالأصول الأربعمائة.

٢ - أن يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم. ولا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند والدلالة معا: إما من (جهة السند) فلاحتمال أن المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن، فمن لا يرى حجيتهما لا مجال له في الاستناد إلى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بأنهم استندوا إلى ما هو حجة باتفاق الجميع.

وأما من (جهة الدلالة) فلاحتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض - أو فرض انه حجة من جهة السند - ليس نصا في الحكم، ولا ينفع أن يكون ظاهرا عندهم في الحكم، فان ظهور دليل عند قوم لا يستلزم أن يكون ظاهرا لدى كل أحد، وفهم قوم ليس

حجة على غيرهم. الا ترى أن المتقدمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من أخبار البئر واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلي، فلعل الخبر الذي كان مدركا لهم ليس ظاهرا عندنا لو اطلعنا عليه.

إذا عرفت ذلك ظهر لك إن الإجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولي وهو بالنسبة إلينا غير عملي.

وأما القول بأن (قاعدة اللطف) تقتضي أن يكون الإمام موافقا لرأي المجمعين وان استند المجمعون إلى خبر الواحد الذي ربما لا تثبت لنا حجيته من جهة السند أو الدلالة لو اطلعنا عليه. فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة في المقام وفاقا لما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وغيره، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي وأتباعه عليها، لان السبب الذي يدعو إلى اختفاء الإمام واحتجاب نفعه مع ما فيه من تفويت لاعظم المصالح النوعية للبشر هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد، ولا يلزم من ذلك اخلال الإمام بالواجب عليه وهو تبليغ الأحكام، لان الاحتجاب ليس من سببه.

وعلى هذا فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للإمام من

إظهار الحق في حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟

وللمشكك أن يزيد على ذلك فيقول: لماذا لا تقتضي هذه القاعدة أن يظهر الإمام الحق حتى في صورة الخلاف، لا سيما بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس في مخالفة الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافية في ألفقه التي هي الأكثر من مسائله لوجدنا أن كثيرا من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع، فلماذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام ليقل الخلاف أو ينعدم وبه نجاة المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع. وإذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.

وأما (مسلك الحدس) فان عهدة دعواه على مدعيها وليس من السهل حصول القطع للإنسان في ذلك، الا أن يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب، أو قريبا من ذلك عندما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فان مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الإمام وان كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل.

وكذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير ونحوه مما هو من هذا القبيل. وعلى كل حال لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الإمام في استفادة قول الإمام على سبيل القطع واليقين.

الاجماع المنقول

وهو الإجماع الذي يتمّ احرازه بواسطة نقل المحصّل للإجماع، والاجماع المحصل هو الإجماع المحرز وجدانا والذي ينشأ عن تتبع الفقيه لآراء العلماء في مسألة من المسائل والوقوف بعد ذلك على اتفاقهم عليها، وهذا في مقابل الإجماع المنقول والذي لا يكون فيه الإجماع محرزا بالوجدان وانما هو متلقى عن فقيه آخر كان قد حصّل الإجماع بنفسه.

وهذا النقل قد يكون متواترا وقد لايكون كذلك والثاني هو المعبّر عنه بالإجماع المنقول بخبر الواحد.

ومن هنا تكون حجيته منوطة بثبوت الحجية لخبر الواحد أولا وبأنّ الحجية الثابتة لخبر الواحد لا تختص بالخبر الحسّي بل تشمل الخبر الحدسي.

ولا ريب في ثبوت الأمر الاول إلا انّ الأمر الثاني غير مسلّم عند المشهور، ومن هنا لا يكون الاجماع المنقول مشمولا لأدلة الحجية لخبر الواحد باعتباره من الإخبارات الحدسية من جهة نقل الإجماع للمسبب والذي هو قول المعصوم عليه السلام، نعم هو مشمول لأدلة الحجية من جهة نقله للسبب إذ انّه إخبار عن حس.

وقيل في بيان ذلك: إنّ نقل الاجماع على حكم يعني الإخبار عن أمرين: الاول هو الإخبار عن وجود اجماع بين العلماء على الحكم وهذا هو المدلول المطابقي لنقل الإجماع، وهو المعبّر عنه بنقل السبب أو

نقل الكاشف، وذلك لانّ إحراز وجود الإجماع يكون سببا للكشف عن قول المعصوم عليه السلام.

فالإجماع هو الكاشف فيكون نقل الإجماع معناه الإخبار عن وجود الكاشف وعن وجود السبب، وواضح أنّ الإخبار عن ذلك يكون إخبارا عن حس.

وأما الامر الثاني فهو قول المعصوم عليه السلام ويعبر عنه بالمسبب والمنكشف، وذلك لأنّ إحرازه مسبب عن وجود الاجماع، للملازمة المدعاة بين الاجماع وبين قول المعصوم عليه السلام، وحينئذ يكون نقل الإجماع نقلا للمسبب كما هو نقل للسبب، إلا انّ ناقل الاجماع يخبر عن المسبب بواسطة الحدس لابواسطة الحس كما هو الحال في نقله للسبب، إذ انّ إحراز المسبب بالنسبة لناقل الإجماع انما تم بواسطة إيمانه بالملازمة العقلية أو العادية أو قاعدة اللطف، وكلها امور حدسية نظرية.

لذا قال (قده): الإجماع المنقول: إن الإجماع ـ في الاصطلاح ـ ينقسم إلى قسمين: الاول ـ (الإجماع المحصل). والمقصود به الإجماع الذي يحصله ألفقيه بنفسه بتتبع أقوال أهل ألفتوى. وهو الذي تقدم البحث عنه.

الثاني ـ (الإجماع المنقول). والمقصود به الإجماع الذي لم يحصله ألفقيه بنفسه وانما ينقله له من حصله من ألفقهاء، سواء

كان النقل له بواسطة أم بوسائط. ثم النقل (تارة) يقع على نحو التواتر. وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية. و(أخرى) يقع على نحو خبر الواحد، وإذا أطلق قول (الإجماع المنقول) في لسان الأصوليين فالمراد منه هذا الأخير.

وقد وقع الخلاف بينهم في حجيته على أقوال. ولكن الذي يظهر أنهم متفقون على حجية نقل الإجماع الدخولي، وهو الإجماع الذي يعلم فيه من حال الناقل انه تتبع فتاوى من نقل اتفاقهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم في جملة المجمعين.

وينبغي أن يتفقوا على ذلك، لأنه لا يشترط في حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلا حين سماع الناقل منه، وهذا الناقل حسب ألفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطة وان لم يعرفه بالتفصيل.

غير أن الإجماع الدخولي مما يعلم عدم وقوع نقله، لا سيما في العصور المتأخرة عن عصر الأئمة، بل لم يعهد من الناقلين للإجماع من ينقله على هذا الوجه ويدعى ذلك.

وعليه، فموضع الخلاف منحصر في حجية الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولي، وهو كما قلنا على أقوال:

١ـ إنه حجة مطلقا، لأنه خبر واحد.

٢ـ انه ليس بحجة مطلقا، لأنه لا يدخل في أفراد خبر الواحد

من جهة كونه حجة.

٢ـ التفصيل بين نقل إجماع جميع ألفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، وبين غيره من الإجماعات المنقولة الذي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجة.

والى هذا التفصيل مال الشيخ الأنصاري الأعظم. وسر الخلاف في المسألة يكمن في أن أدلة خبر الواحد من جهة أنها تدل على وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كل خبر عن أي شيء كان، بل مختصة بالخبر الحاكي عن حكم شرعي أو عن ذي أثر شرعي، لصح أن يتعبدنا الشارع به.

وإلا فالمحكي بالخبر إذا لم يكن حكما شرعيا أو ذا أثر شرعي لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولا لأدلة حجية خبر الواحد.

ومن المعلوم أن الإجماع المنقول ـ غير الإجماع الدخولي ـ انما المحكى به بالمطابقة نفس أقوال العلماء، وأقوال العلماء في أنفسها بما هي أقوال علماء ليست حكما شرعيا ولا ذات أثر شرعي. وعليه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لا يصح أن يكون مشمولا لأدلة خبر الواحد. وإنما يصح أن يكون

مشمولا لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن ثبت لدينا: انه يكفي في صحة التعبد بالخبر هو كشفه - على أي نحو كان من الكشف - عن الحكم الصادر من المعصوم، ولو باعتبار الناقل، نظرا إلى أنه لا يعتبر في حجية الخبر حكاية نص ألفاظ المعصوم، لان المناط معرفة حكمه ولذا يجوز النقل بالمعنى - فالإجماع المنقول الذي هو موضع البحث يكون حجة مطلقا، لأنه كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشمولا لأدلة حجية الخبر.

وأما إن ثبت لدينا: إن المناط في صحة التعبد بالخبر أن يكون حاكيا عن الحكم من طريق الحس، أي يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، ولذا لا تشمل أدلة حجية الخبر فتوى المجتهد وإن كان قاطعا بالحكم مع أن فتواه في الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده - فالإجماع المنقول الذي هو موضع البحث ليس بحجة مطلقا.

وأما لو ثبت أن الأخبار عن حدس اللازم للأخبار عن حس يصح التعبد به لان حكمه حكم الأخبار عن حس بلا فرق - فان التفصيل المتقدم في القول الثالث يكون هو الأحق.

وإذا اتضح لدينا سر الخلاف في المسألة، بقي علينا أن نفهم أي

وجه من الوجوه المتقدمة هو الأولى بالتصديق والأحق بالاعتماد، فنقول:

أولا - إن أدلة خبر الواحد جميعها من آيات وروايات وبناء عقلاء، أقصى دلالتها أنها تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه في نقله لغرض التعبد بما ينقل، ولكنها لا تدل على تصويبه في اعتقاده. بيان ذلك: إن معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول، وكذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول.

وعليه، فإذا المنقول حكما أو ذا أثر شرعي صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر إلى هذا المنقول، أما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضي البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذي هو المنقول، والاعتقاد في نفسه ليس حكما ولا ذا أثر شرعي.

أما صحة اعتقاده ومطابقته للواقع فذلك شيء آخر أجنبي عنه، لان واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به، يعني إننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده في أن هذا هو اعتقاده واقعا لكن لا يلزمنا أن نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعية. ومن هنا نقول:

انه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح أن نبني على واقعية نقله تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لان ذلك يستلزم واقعية المنقول وهو الحكم، إذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل وواقعية المنقول.

أما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لان البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعية معتقده. فيجوز التفكيك بينهما. فتحصل أن أدلة خبر الواحد انما تدل على أن الثقة مصدق ويجب تصويبه في نقله، ولا تدل على تصويبه في رأيه واعتقاده وحدسه. وليس هناك أصل عقلائي يقول: إن الأصل في الإنسان أو الثقة خاصة أن يكون مصيبا في رأيه وحدسه واعتقاده.

ثانيا - بعد أن ثبت أن أدلة حجية الخبر لا تدل على تصويب الناقل في رأيه وحدسه، فنقول: لو أن ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم وان لم يكن في نظر الناقل مستلزما لذلك - فهل هذا أيضا غير مشمول لأدلة حجية الخبر؟

الحق انه ينبغي أن يكون مشمولا لها، لان الأخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه، وربما كان الناقل لا

يرى الاستلزام، بل لا يكون الأخذ به الا من جهة تصديقه في نقله، لأنه لما كان المنقول- وهو الإجماع- يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به والبناء على صحة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهة. بل إن الخبر عن فتاوى ألفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوما للخبر عن رأي المعصوم.

وحينئذ يكون هذا الخبر الثاني اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدلة حجية الخبر، لا سيما إذا كان في نظر الناقل أيضا مستلزما.

ولا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم. يعنى إن الخبر عن الإجماع يكون دالا بالدلالة الإلتزامية على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحية المدلول التزامي وهو الأخبار عن صدور الحكم -حجة مشمولا لأدلة حجية الخبر، وان لم يكن من جهة المدلول المطابقي حجة مشمولا لها، لان الدلالة الإلتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية من ناحية الحجية وان كانت تابعة لها ثبوتا إذ لا دلالة إلتزامية الا مع فرض الدلالة المطابقية ولكن لا تلازم بينهما في الحجية.

وإذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك إن الأولى التفصيل في

الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفا عن الحكم في نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجة، وبين ما إذا كان كاشفا عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه، فلا يكون حجة، لما تقدم إن أدلة خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل في نظره ورأيه. ولعله إلى هذا التفصيل يرمي الشيخ الأعظم في تفصيله الذي أشرنا إليه سابقا.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلا على محمد خاتم

الانبياء والمرسلين وعلى آله الطيبين الطاهرين..

يتبع لطفا الجزء الخامس/المقصد الثالث: القسم الثاني وتتمة مباحث الحجة

فهرسة كتاب الظفر

المقصد الثالث: مباحث الحجة ٥

مباحث الحجة ٧

التمهيد ٧

الحجة في اللغة ٧

الحجة في الاصطلاح ٨

الثاني: معنى الحجة لدى الاصوليين ٩

ما هو المبحوث عنه في هذا المقصد ١٤

فائدة ابحاث هذا المقصد ١٤

فهرسة الابحاث المقبلة ١٥

مباحث المقدمة ١٩

الاول- موضوع الحجية ١٩

موضوع الحجية عند صاحب القوانين ٢١

الموضوع يطلق على أربعة معاني ٢٣

الأول: الموضوع مقابل المحمول ٢٣

الثاني: الموضوع في مقابل العرض ٢٤

الثالث: الموضوع بمعنى الأصل ٢٥

الرابع: الموضوع بالمعنى اللغوي ٢٥

الادلة الاربعة وثبوت حجيتها ٢٦

قول المحقق القمي في قوانينه على الاصول ٢٧

مناقشة قول صاحب القوانين ٢٨

عدم وجاهة مناقشة المحقق القمي ٢٩

قول صاحب الفصول في ماهو موضوع علم الاصول ٢٩

في تخصيص موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة اتجاهان: ٣٠

خلاصة موضوع الحجية ٣١

ماهو المبحوث عن حجيته في هذا المبحث؟ ٣٢

الثاني- معنى الحجة ٣٣

في معنى جعل الحجية ٣٤

الحجية والقطع ٣٧

الثالث - مدلول كلمة الأمارة ٤٣

الرابع- الظن النوعي..... ٤٦

الخامس - الأمارة والأصل العملي..... ٤٨

السادس - المناط في إثبات حجية الأمارة..... ٥٢

السابع- حجية العلم ذاتية ٦١

في بيان قول الشيخ الاعظم..... ٦٤

الحجية والطريقية في المظنونات ٦٩

الفرق بين الحجية الذاتية والمجعولة..... ٧٠

معنى كون القطع طريقا ذاتيا ٧٤

الذات والذاتي واستحالة جعلها بالجعل التاليفي ٨١

اولا: الذاتي في باب البرهان ٨١

ثانيا: الذاتي في باب الكليّات ٨٢

قاعدة الذاتي لا يعلّل ٨٢

توضيح مصطلح (الجعل التكويني والجعل التشريعي) ٨٣

الثامن- موطن حجية الأمارات..... ٩٣

التاسع - الظن الخاص والظن المطلق ٩٨

توضيح مصطلح الانسداد الكبير..... ٩٩

العاشر - مقدمات دليل الانسداد ١٠١

اولا - (المقدمة الأولى): دعوى انسداد باب العلم والعلمي ١٠٢

ثانيا - (المقدمة الثانية): أنه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية.....١٠٤

ثالثا - (المقدمة الثالثة): الامر في افراغ الذمة يدور بين حالات اربع.....١٠٥

رابعا - (المقدمة الرابعة): الرجوع الى الطرف الراجح.....١٠٨

الحادي عشر - اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ١١٠

هل العلم علة تامة للتكليف بالحكم او شرط في تنجزه؟.....١١٣

توضيح مصطلح (التصويب) ١١٤

التقابل بين الاطلاق والتقييد ١٢٠

الثاني عشر: تصحيح جعل الامارة.....١٢٤

تقرير الشبهة ١٣٠

الثالث عشر: الأمارة طريق أو سبب.....١٣٥

الرابع عشر - المصلحة السلوكية: تقدم في البحث السابق فزاجع ١٣٨

الخامس عشر - الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي ١٤٤

الاول: مسلك متممية الجعل.....١٤٤

الثاني: مسلك جعل المنجزية واستحقاق العقاب على المخالفة
.....١٤٥

الثالث: هو مسلك جعل الحكم المماثل.....١٤٥

المعاني الانتزاعية.....١٥١

توضيح معنى (جعل الحكم).....١٥٥

الباب الأول: الكتاب العزيز.....١٥٩

هذا بَيانٌ لِلنَّاسِ وَهُدىً وَمَوعِظَةٌ لِلمُتَّقِينَ.....١٥٩

الكتاب العزيز.....١٦١

تمهيد.....١٦١

والحديث حول حجيته موقوف على تمام مقدمتين :.....١٦٤

أولاهما: ثبوت تواتره الموجب للقطع بصدوره.....١٦٤

والثانية: ثبوت نسبته لله عز وجل.....١٦٤

القرآن معجزة خالدة.....١٦٨

العلاقة بين القرآن وما سواه من مصادر التشريع.....١٦٩

نسخ الكتاب العزيز.....١٧١

أصل النسخ واشتقاقه.....١٧١

السور التي يذكر فيها الناسخ والمنسوخ ١٧٢

هل نسخ التلاوة من النسخ؟ ١٧٥

الباب الثاني: السنةالمطهرة ١٨٥

السنّة المطهرة ١٨٧

تمهيد: ١٨٧

يطلق لفظ السنّة على مجموعة من المعاني ١٩١

المبحث الاول: دلالة فعل المعصوم ١٩٥

المبحث الثاني: - دلالة تقرير المعصوم ٢٠٨

المبحث الثالث: الخبر المتواتر ٢١٦

أربعة شروط للحديث المتواتر ٢١٨

الخبر بالواسطة ٢٢٢

المبحث الرابع: خبر الواحد ٢٢٤

أ - أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز.....٢٣١

(الأية الأولى) - آية النبأ ٢٣٢

التمسك بمفهوم الشرط ٢٣٣

(الأية الثانية) آية النفر ٢٤٠

تقريب الاستدلال ٢٤٦

(تنبيه): هل آية النفر تدل على وجوب الاجتهاد والتقليد؟.....٢٥٢

(الأية الثالثة) - آية حرمة الكتمان.....٢٥٨

تقريب الاستدلال ٢٦٠

ب - دليل حجية خبر الواحد من السنة.....٢٦٥

توضيح اصطلاح(التواتر المعنوي) ٢٦٧

الشيخ الانصاري وخبر الواحد ٢٦٨

اولا: الطائفة الاولى من الاخبار في حجية خبر الواحد ٢٦٩

ثانيا: الطائفة الثانية من الاخبار في حجية خبر الواحد ٢٧٣

ثالثا: الطائفة الثالثة من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد

.....٢٧٨

رابعا: الطائفة الرابعة من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد

.....٢٨٣

خامسا: الطائفة الخامسة الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد

.....٢٨٤

صاحب الوسائل وقوله في حجية وخبر الواحد ٢٨٦

أقوال الفقهاء في حجية خبر الواحد إلي عصر الطوسي: ٢٨٨

ج - دليل حجية خبر الواحد من الإجماع.....٢٨٩

ما المراد من الاجماع ؟ ٢٨٩

قول السيد المرتضى رحمه في حجية خبر الواحد ٢٩١

خبر الواحد الذي نقل الشيخ الاجماع عليه خصوص الثقة ٢٩٥

هل يمكن الجمع بين كلامي السيد والشيخ؟ ٢٩٦

حقيقة العلم عند الشيخ الطوسي ٣٠٠

الشريف المرتضى قد لا يرتضي جمع المرتضى الاعظم ٣٠٢

صدق دعوى الاجماع على جواز الاخذ بخبر الواحد ٣٠٩

من القرائن على صدق دعوى الاجماع ٣٠٩

العمل بخبر الثقة ليس من العمل بغير علم.....٣١٣

ومن القرائن على دعوى الاجماع على العمل بخبر الثقة ٣١٤

استعمالات جملة (خبر الواحد) ٣١٧

د - دليل حجية خير الواحد من بناء العقلاء.....٣١٩

العمل بخبر الثقة خارج عن عمومات النهي في الكتاب.....٣١٩

قول الاصفهاني: عمومات النهي لا تشمل العمل بخبر الثقة....٣٢٦

تقسيم الروايات في علم الرجال بحسب احوال الراوي.....٣٢٧

قول الميرزا: عمومات النهي لا تشمل العمل بخبر الثقة ٣٢٨

الباب الثالث: الإجماع ٣٣١

الإجماع ٣٣٣

اما الاجماع في مذهب الحق ٣٣٥

ادلة حجية الاجماع عند العامة ٣٣٩

الاول من ادلة الاجماع الكتاب العزيز ٣٣٩

قيام الدليل الشرعي على التعبد بحجية الاجماع من طريق السنة ٣٤٢

الشروط في تحقق الاجماع عندهم ٣٤٦

دلالة الاجماع في غير مدرسة اهل البيت ٣٤٨

الدليل الثالث على حجية الاجماع هي مسلك العقل ٣٤٩

الاجماع في مدرسة اهل البيت.....٣٥٣

الاجماع عَلَى قسمين: ٣٥٥

توضيح لمصطلح الاجماع اللبي ٣٦٥

الاجماع عند المحقق الحلي رحمه الله.....٣٦٦

الاجماع عند السيد الشريف المرتضى رحمه الله ٣٦٨

المسالك التي ذكرت في الاجماع ٣٧٠

احدها: طريقة الحس او الاجماع الدخولي.....٣٧٠

ثانيها: طريقة اللطف او الاجماع اللطفي ٣٧٢

ثالثها: طريقة الحدس ٣٧٣

رابعها: طريقة التقرير او الاجماع السكوتي.....٣٧٥

الاجماع المنقول.....٣٨٢

فهرسة كتاب الظفر ٣٩١