

بدائع البحوث

في

علم الأصول

يبحث عن ملحقات الأدلة العقلية والحجج النقلية

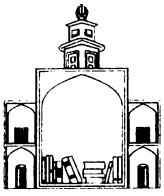
بأسلوب بديع ومنهج دراسي جديد

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء الثامن

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



٥٨٨

بدائع البحوث

في

علم الأصول

يبحث عن ملحقات الأدلّة العقلية والحجج النقلية

بأُسلوب بديع ومنهج دراسي جديد

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء الثامن

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

شبكة الفكر

alfeker.net

سرشناسه: سیفی، علی اکبر، ۱۳۳۵ -
عنوان ونام پدیدآور: بدایع البحوث في علم الأُصول: یحتوی علی قواعد جدیدة لها دخل في الاستنباط / علی اکبر السیفی المازندرانی.
مشخصات نشر: قم: جماعة المدرّسین في الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱٤۲۵ ق = ۱۳۸۳
مشخصات ظاهری: ۳۵٦ ص.
فروست: مؤسّسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسین بقم المقدّسة: ۸٦٤، ۸٦۵، ۱۱۲٦، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹.
شابك: (دوره): ۹ ـ ۷۵۹ ـ ٤۷۰ ـ ۹٦٤ ـ ۹۷۸
ج۱: ۵ ـ ۷٦۰ ـ ٤۷۰ ـ ۹٦٤ ـ ۹۷۸ ج٤: ٤ ـ ۷۷۰ ـ ٤۷۰ ـ ۹٦٤ ـ ۹۷۸ ج۷: ۱ ـ ۰۳۸ ـ ۱٤۳ ـ ٦۰۰ ـ ۹۷۸
ج۲: ۵ ـ ۱۱۱ ـ ٤۷۰ ـ ۹٦٤ ـ ۹۷۸ ج۵: ۱ ـ ۸۷۰ ـ ٤۷۰ ـ ۹٦٤ ـ ۹۷۸ ج۸: ۸ ـ ۰۳۹ ـ ۱٤۳ ـ ٦۰۰ ـ ۹۷۸
ج۳: ۸ ـ ۷٦۹ ـ ٤۷۰ ـ ۹٦٤ ـ ۹۷۸ ج٦: ۸ ـ ۸۷۱ ـ ٤۷۰ ـ ۹٦٤ ـ ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا.
یادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۸۵). یادداشت: ج. ٤ (چاپ اول: ۱۳۸۵) (فیپا).
یادداشت: ج. ۷ ـ ۹ (چاپ اول: ۱٤۳۲ ق. = ۱۳۹۰) (فیپا). یادداشت: کتابنامه.
مندرجات: ج. ۷. یبحث عن أهمّ القواعد اللفظیة بأُسلوب بدیع ومنهج دراسي جدید ـ ج. ۸و۹. یبحث عن أهم القواعد غیر اللفظیة باسلوب بدیع ومنهج دراسي جدید
موضوع: اصول فقه شیعه
شناسه افزوده: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی
رده بندی کنگره: ۱۳۸۳ ٤ ب ۹۷ س /۸/۱۵۹ BP
رده بندی دیویی: ۳۱۲ / ۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی: ۱۵۲۱۵ ـ ۸۳ م



بدایع البحوث
في علم الأُصول
(ج۸)

■ تألیف: الأُستاذ الألمعي الشیخ علي‌أکبر السیفيّ المازندرانيّ □
■ الموضوع: الأُصول □
■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ عدد الصفحات: ۳۵٦ □
■ الطبعة: الأُولیٰ □
■ المطبوع: ۵۰۰ نسخة □
■ التاریخ: ۱٤۳۲ هـ. ق □
■ شابك ج ۸: ۹۷۸ ـ ٦۰۰ ـ ۱٤۳ ـ ۰۳۹ ـ ۸ □
ISBN 978 - 600 - 143 - 039 - 8

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسین بقم المشرّفة

﴿ قواعد ملحقة ﴾

﴿ بالأدلّة العقلية ﴾

- القياس
- الاستحسان
- المصالح المرسلة
- سدّ الذرائع

ضرورة هذا البحث وأهميتها

لاريب أنّ شريعة الإسلام أكمل الأديان الإلهية. وقد بيّن الشارع الأقدس جميع ما يحتاج إليه البشر في سبيل رشده وكماله وفلاحه. فكل ما يحتاج إليه العباد قد شُرّع حكمه في كتاب الله أو سنّة النبيﷺ، كما دلّت على ذلك نصوص معتبرة متظافرة.

منها: صحيح حمّاد عن أبي عبدالله عليه السلام: «**ما من شي إلّا وفيه كتاب أو سنه**»[1].

منها: ما رواه في الكافي باسناده عنه عليه السلام: «**والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبدٌ يقول: لو كان هذا، أُنزِل في القرآن، إلّا وقد أنزله الله فيه**»[2].

و لايخفى أنّ لفظ «لو» فيه للتحضيض بمعنى الاعتراض واللّوم.

منها: ما رواه باسناده عنه عليه السلام: «**ما خلق الله حلالاً ولاحراماً إلاّ وله حدٌّ كحدّ الدار فما كان من الطريق فهو من الطريق، وما كان من الدار فهو من الدار، حتى أرش الخدش فما سواه**»[3].

منها: ما رواه باسناده عنه عليه السلام، قال: «**ما من أمرٍ يختلف فيه اثنان إلّا وله أصل في كتاب الله عزّوجلّ**»[4].

---

(١) الكافي: ج ١ ص ٥٩ ح ٤.
(٢) المصدر: ح ١.
(٣) المصدر: ح ٣.
(٤) المصدر: ص ٦٠ ح ٦.

منها: ما رواه باسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأُمّة إلّا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله وجَعَل لكلّ شيء حدّاً وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً**»[١].

منها: صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «**إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام قال: الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بيَّنتُ للأُمّة جميع ما تحتاج إليه**»[٢].

منها: موثق ابن فضّال عن عاصم بن حميد عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**خطب رسول الله صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع، فقال: يا أيّها الناس: واللهِ ما من شيء يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه**»[٣].

وما ورد من أهل البيت عليهم السلام ـ من النصوص الكثيرة المتضمّنة للأحكام الشرعية في مختلف أبواب الفقه ـ، لم يكن تشريعاً من عند أنفسهم، بل كان بياناً لما شرّعه الله في كتابه والنبي صلى الله عليه وآله في سنّته، كما جاءَ في كلام الامام موسى بن جعفر عليه السلام في جواب سماعة؛ حيث سأل الامام عن ذلك بقوله: «**أ كلّ شيءٍ في كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله أو تقولون فيه؟**» فأجابه عليه السلام بقوله: «**بل كلّ شيءٍ في كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله**»[٤].

ولكن ليس معنى ذلك ورود النص في جميع الوقايع والحوادث والأفعال ولا سيما المستحدثات من المسائل إلى يوم القيامة ؛ حيث إنّه لاريب في عدم حدوث كثير من المسائل والابتلائات في عصر الشارع حتى تقع موضوعاً للسؤال والجواب. ومن هنا قد ألقى الشارع النصوص والخطابات الشرعية على

---

(١) المصدر: ص ٥٩ ح ٢.
(٢) الوافي: ج ١ ص ٢٧٤، ح ٢١٦.
(٣) الكافي: ج ٢، ص ٧٤، ح ٢.
(٤) الكافي: ج ١، ص ٦١، ح ١٠.

منوال القضايا الكلية الحقيقية المقدّرة موضوعاتها لتجري الأحكام الكلية المستفادة منها على جميع ما يحدث لها من المصاديق إلى يوم القيامة. وبذلك حصل الاستغناء عن وجود النص في كل واقعة ومسألة جزئية.

ومن هنا صارت الاطلاقات والعمومات الشرعية مرجعاً محكّماً في المسائل الجزئية والمستحدثة التي لم يرد النص في خصوصها؛ حيث إنّها تدخل لامحالة في واحدٍ من المطلقات والعمومات الواردة من الشارع في الكتاب و السنة ونصوص أهل البيت عليهم السلام.

هذا على أساس الفقه الشيعي الجامع الفعّال.

وأما أهل السنة قد التجأوا في موارد فقدان النصوص الخاصة في مختلف الفروع والمسائل الفقهية من العبادات والمعاملات إلى أربع قواعد عقلية ظنّية. وهي: القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع.

وغرضنا في المقام البحث والدراسة حول هذه القواعد والأُصول بالايجاز و الاختصار.

قاعدة القياس

١ ـ تعريف القياس ومبدأ العمل به.

٢ ـ القياس المحرّم في الشريعة.

٣ ـ الفرق بين العلّة والحكمة ثبوتاً وإثباتاً.

٤ ـ تحرير الأقسام الأربعة من النص على العلة في كلام صاحب الشرايع.

٥ ـ العلّة المنصوصة وضابطة التعدّي بها.

٦ ـ تنقيح المناط القطعي.

٧ ـ تطبيقات فقهية.

نلاحظ في كلمات فقهاء الإمامية أنّهم منعوا بالاتفاق عن العمل بالقياس وأفتوا بتحريمه، ولا يرون العمل بالقياس ملائماً مع مباني المذهب.

ومع ذلك نراهم أنّهم أنفسهم يعملون ببعض أنواع القياس، كقياس الأولوية المعبّر عنه بدليل الفحوى، وقياس المساواة المعبّر عنه بتنقيح الملاك القطعي، مفهوم التعليل ونحو ذلك.

تحقيق المطلب أنّ القياس ينقسم إلى قسمين:

١ ـ ما يكون في نظر أهل العرف داخلاً في ظواهر الخطابات ومن قبيل المداليل اللفظية الالتزامية.

٢ ـ ما يدخل في الملازمة العقلية البديهية من غير دخوله في نطاق الدليل اللفظي كبعض أنحاء تنقيح الملاك القطعي.

٣ ـ ما كان خارجاً عن دلالة اللفظ وظهور الكلام، ولا يُعدّ في عرف المحاورة من قبيل المداليل اللفظية، حتى الالتزامية، فضلاً عن أُختيها.

والذى وقع محل الخلاف والنزاع بين العامة والخاصة وصار مورد الكلام و النقض والإبرام بين الباحثين إنّما هو القسم الأخير، وهو الذى منعه الفقهاء الخاصّة، دون الأوّلين.

قاعدة القياس لما كانت نتيجتها ـ على فرض اعتبارها ـ تحصيل الحجة على الأحكام الكلية الشرعية، تندرج في القواعد الأُصولية. ومن أجل ذلك وقع الكلام عنها في علم الأُصول.

وحيث تبتني حجيتها على حكم العقل، أدرجناها في عداد القواعد العقلية.

وقد استدل علماءُ العامة بهذه القواعد وشيّدوا عليها فقههم، وخالفهم فقهائنا(رضوان‌الله عليهم).

وينبغي ههنا البحث عن هذه القواعد وبيان ما هو مقتضى التحقيق فيها وما يرد على الاستدلال بها من المناقشات. من هذه القواعد قاعدة القياس.

تنقيح كلمات فقهائنا في تعريف القياس

وقع الخلاف في تعريف القياس.

قال الشيخ الطوسي ﷺ: «حدّ القياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس».

ثم قال ﷺ ـ بعد توجيه هذا التعريف وشرحه ـ ما لفظه:

«وفي الناس من قال حد القياس هو إثبات مثل حكم الأصل في الفرع بعلة جامعة بينهما. وهذا أيضاً نظيرٌ لما قلناه. غير أنّ ما قلناه من العبارة أخصر، لأنّ

قولنا: المقيس والمقيس عليه، يُغنى عن ذكر علّةٍ جامعةٍ بينهما ؛ لأنّ لفظة المقيس تتضمّن أنّه جُمِعَ بينهما بعلّةٍ. فلا يحتاج أن يُذكر في اللفظ ؛ لأنّه متى لم يكن جمع بينهما بعلّة لا يكون ذلك قياساً. وقد أكثر الفقهاء والأُصوليون في حدّ القياس. وأحسنُ الألفاظ ما قلناه».[١]

وقد عرّف السيد المرتضى[٢] القياس بما يشابه التعريف المذكور في كلام الشيخ (رحمهما الله). وقسّم القياس إلى شرعي وعقلي فحكم بعدم حجية القياس الشرعي كالقياس العقلي. ومقصوده من القياس الشرعي هو تسرية الحكم الشرعي وتعميمه بالعلة المنصوصة. ومن القياس العقلي هو تعميم الحكم بالعلّة العقلية المستنبطة.

وقال صاحب المعالم رحمه الله:

«القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علّة الحكم. فموضع الحكم الثابت يُسمّىٰ أصلاً، وموضع الآخر يُسمّىٰ فرعاً، و المشترك جامعاً وعلّة، وهي إما مستنبطة أو منصوصة. وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستنبطة إلا من شذَّ. وحكىٰ إجماعَهم فيه غيرُ واحدٍ منهم. وتواترَ الأخبار بانكاره عن أهل البيت عليهم السلام. وبالجملة فمنعه يُعَدّ من ضروريات المذهب».[٣]

قال المحقق الحلي رحمه الله (صاحب الشرائع):

«القياس في الوضع هو المماثلة، وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخرٍ لتساويهما في علّة الحكم. فموضع الحكم المتفق عليه يُسمّىٰ أصلاً وموضع الحكم المختلف فيه يُسمّىٰ فرعاً. والعلّة هي الجامع الموجب لاثبات حكم الأصل في الفرع. فان كانت العلّة معلومةً ولزوم

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ٢ ص ٦٤٧ و ٦٤٨. (٢) الذريعة: ج ٢ ص ٦٦٩. (٣) معالم الدين: ص ٢٢٣.

الحكم لها معلوماً من حيث هي كانت النتيجة علمية. ولا نزاع في كون مثل ذلك دليلاً. وإن كانت العلّة مظنونة أو كانت معلومة، لكن لزوم الحكم كان مظنوناً كانت النتيجة ظنية».[١] قوله: «لكن لزوم الحكم كان مظنوناً» لعلّ مقصوده عدم إحراز تمامية العلّة بعد إحراز أصلها.

كلام الوحيد البهبهاني

وإنّ للوحيد البهبهاني كلاماً نافعاً في المقام ينبغي نقل فقرات منه بلفظه.

قال: «القياس في اللغة: التقدير والمساواة، يقال: قست النعل بالنعل... أي قدّرته به، وفلان لايقاس بفلان... أي لايساوي به.

وأما الأخبار الواردة في المنع عن العمل بالقياس، فلا تأمّل في أنّها دالّة على المنع عن العمل به مطلقاً، إلّا أنّه لابدّ من معرفة مرادهم عليهم السلام من لفظ القياس في تلك الأخبار حتى يحكم عليه بالمنع من العمل به.

فنقول: غير خفي على من تتبّع الأخبار وتأمّل فيها، أنّ مرادهم من القياس هو الأمر الذي أحدثه القائل بحجيّته، يعنى إلحاق فرع بأصل جامع على سبيل النظر والاجتهاد، لا ما كان مفهوماً من كلام الشارع، بحيث يفهمه ويعرفه أهل العرف وكلّ من يعرف اللغة، ولم يكن من المحدثات، ولم يحتج كسائر المفاهيم إلى النظر والإجتهاد والاستنباط، فيكثر فيه القيل والقال، والنزاع والجدال وتضطرب فيه الآراء، وتشتّت لديه الأهواء...

نعم، بعض منهم يطلق على مفهوم الموافقة اسم القياس، ويقول: إنّه قياس، و يسمّيه بالقياس الجلي والطريق الأَولى. وهو يُسقط من التعريف قيد: على سبيل النظر والاجتهاد.

---

(١) معارج الأُصول: ص ٢٧٥.

لكن زُيّف هذا القول. ومن أراد الاطّلاع عليه، فليطلبه من موضعه.

إذا عرفت هذا، فنقول: الظاهر أنّ مرادهم من لفظ القياس ـ في تلك الأخبار ـ هو المعنى المصطلح عليه بين المتشرّعة، لا المعنى اللغوي. ووجه الظهور ظاهر على من له أدنى تأمّل، سيّما بعد ملاحظة ما أشرنا إليه.

فعلى هذا يتعيّن كون الشقّ الثاني قياساً لا الأوّل بملاحظة ما أشرنا إليه من التزييف ويؤيّده ما أشرنا إليه آنفاً»[١].

وقال في الفوائد الحائرية: «وأعلم أنّ التعدّي ربّما يصير بتنقيح المناط. وهو مثل القياس، إلّا أنّ العلّة فيه منقّحة ؛ أي حصل اليقين بأنّ خصوصيّة الموضع لا دخل لها في الحكم وكذا اليقين بعدم المانع في مورد آخر، فيجزم بالتعدّي ؛ لامتناع تخلُّف المعلول عن العلّة. مثل قول النبي صلى الله عليه وآله للأعرابي ـ حين سأله: جامعت أهلي في شهر رمضان؟ ـ كفّر، فانّ القطع حاصل بأنّ العلّة هي الجماع فيه، من غير مدخلية الأعرابية ولا كون الجماع بالزوجة الدائمة، بل المتعة والجارية والزنا أيضاً كذلك. وربما لا يحصل القطع بالنسبة إلى الزنا.

وكيف كان، فالقطع إنّما حصل بالإجماع، وهو المنقّح؛ إذ لابدّ للتنقيح من منقّح شرعاً وليس فيما نحن فيه سوى الإجماع. نعم في بعض المواضع يصير المنقّح هو حكم العقل على سبيل اليقين لكنّه قليل جدّاً. فالعمدة والأصل هو الإجماع ؛ ولذا قال بعض المحققين: إنّه لا يمكن فهم الحكم من حديث من أوّل الفقه إلى آخره ؛ إلّا بمعونة الإجماع»[٢].

وقال في موضع آخر: «والحق أنّه حجة إذا كان بحيث يفهمه أهل العرف، أو يكون المناط منقّحاً وإلّا فلا، وأمّا إذا لم يصل إلى هذا الحدّ فهو يصلح لتأييد دليل

---

(١) الرسائل الأُصولية: ص ٣١٣ ـ ٣١٥، رسالة القياس.

(٢) الفوائد الحائرية: ص ٢٩٥ ـ ٢٩٤.

شرعيّ وتقويته وترجيحه إذا أفاد الظنّ»[١].

كلمات أهل العامة

أما علماء العامة، فانّ للعلاّمة الحلّي كلاماً جامعاً في تنقيح آراء قدمائهم في القياس منصوصة العلّة. وله تحقيقٌ نافع في ذلك، حاصله:

إنّه اختلف علماءُ العامة في حجية القياس المنصوص العلة وجواز التعبّد بالعلة بخصوصية مورد النص. وجوّزه أبواسحاق النظّام والفقهاء وبعض أهل الظاهر؛ نظراً إلى كفاية النص على العلّة في جواز التعبد والتعدّي بها، بل أوجبه أبوهاشم. وفصّل أبوعبدالله البصري بين ما إذا كان التنصيص على علّة التحريم وبين ما لو كان التنصيص على علّة إيجاب الحكم أو استحبابه، فجوّز التعبد بالعلة والتعدّي بها على الأوّل، دون الثاني[٢].

ثم قال ﷺ: المذهب الصحيح ومقتضى التحقيق ما ذهب إليه النظّام وأتباعه، من كفاية النص على العلّة لجواز التعبّد والتعدّي بها مطلقاً[٣].

---

(١) المصدر: ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٢) قال ﷺ: «اختلف الناس في النص على علّة الحكم هل هو تعبّد بالقياس بها أم لابدّ من تعبّد زائد؟

فقال أبوالحسين: قال الجعفران وبعض أهل الظاهر: ليس النصّ على العلّة تعبّداً بالقياس بها.

وقال أبواسحاق النظّام والفقهاء وبعض الظاهرية: إنّ النصّ عليها يكفي في التعبّد بالقياس بها.

وقال أبوهاشم: يجب القياس بها، ولم يذكر ورود التعبّد بالقياس.

وقال أبوعبدالله البصري: إن كانت العلّة المنصوصة علّة في التحريم، كان النص عليها تعبّداً بالقياس بها؛ وإن كانت علّة في إيجاب الفعل أو كونه ندباً لم يكن النص عليها تعبّداً بالقياس بها» نهاية الوصول: ج ٣ ص ٦٠٣.

(٣) المصدر: ص ٦٠٤.

واستدلّ لذلك بأربعة وجوهٍ:

الأوّل: الأحكام الشرعية تابعةٌ للمصالح والمفاسد الخفية والتعليلات الشرعية كاشفة عنها. فاذا نصّ الشارع على العلّة، عرفنا أنّ العلّة المنصوصة هي الحكمة الباعثة والسبب الموجب لجعل الحكم. فلابد من دوران الحكم مدارها كدوران المعلول مدار علّته.

الثاني: إذا ورد في الخطاب الشرعي: «**حرّمت الخمر لكونه مسكر**» ولم تكن لمورد النص خصوصية، يكون حسب المتفاهم العرفي بمنزلة قوله: «**حرَّمت كلَّ مسكر**».

الثالث: التعبير المزبور ظاهرٌ في إضافة الحرمة وإسنادها إلى الإسكار. وظاهر هذا الإسناد كون الإسكار علّةً للحرمة ودوران الحرمة مداره، فلا بد من تحقق الحرمة أين ما وجد الإسكار.

الرابع: علّة الحرمة تدور مدار مطلق الإسكار أو خصوص إسكار الخمر، ولا ثالث في البين. وإضافة الحرمة إلى طبيعي الإسكار يدل على تعيين الأوّل. فيثبت دوران الحرمة مدار مطلق الإسكار.

ولا يخفى أنّ الوجوه الثلاثة الأخيرة يرجع إلى وجهٍ واحد، وهو ظهور النص على العلّة في دوران الحكم مدارها عرفاً وهذه الوجوه الثلاثة في الحقيقة قرائن عقلية وعرفية لإثبات هذا الظهور العرفي. بل الوجه الأوّل أيضاً مآله إلى ظهور النص على العلة في الدوران المزبور.

وهذا الكلام والاستدلال من العلّامة متين جدّاً لا غبار عليه. كما سيأتي منّا في بيان مقتضى التحقيق. ولا ينافي ذلك رفع اليد عن هذا الظهور فيما ورد الدليل على منع التعدّي ونفي الدوران المزبور كما في النصوص المعلّلة لتحريم الربا.

ونقل الشيخ الخضري عنهم خمسة تعاريف للقياس. ثم قال: «ان الثابت عند المقايسة أمران. أحدهما: المساواة بين المقيس والمقيس عليه في الوصف الذي استنبط الفقيه أنّه علّة الحكم كالمساواة بين الخمر والنبيذ في الإسكار. ثانيهما: ظنّ المجتهد أنَّ الحكم في الفعلين واحد. وهو طلب الاجتناب. وهو أثر الأمر الأول. فأيُّهما القياس؟ أهو المساواة بينهما في العلّة المستنبطة أم وحدة الحكم فيهما؟

يُفهم من بعض التعاريف الأوّل. مثل تعريف ابن الهمام له بمساواة محلٍّ لآخر في علّة حكم له شرعي لا تدرك بمجرّد فهم اللغة.

ويفهم من البعض الآخر الثاني، مثل تعريف البيضاوي له بإثبات حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علّة الحكم عند المثبت. وبما أنّ القياس حجّة أقامها الشارع لتُعرف الأحكام، لم يرض المتأخّرون بتعريف البيضاوي ونظائره، بل أخذوا لفظ المساواة فيه؛ لأنّ مساواة المحلّين في العلّة هي التي تصلح أن تكون معرّفة للحكم ودليلاً.

فاشترطوا في القياس أن يكون للحكم المعلوم علّة يدركها العقل، ثمّ توجد تلك العلّة في محلّ آخر. وقالوا لا يشترط أن يكون ثبوتها في الفرع قطعياً، بل يجوز أن تكون ثابتةً بدليل مظنون واكتفوا بظنّ المجتهد أنّ الحكم في الفعلين واحد».[١]

ثم إنّ العمل بالقياس لم يكن معهوداً في صدر الاسلام، بل إنّما حدث في القرن الثاني بعد الهجرة. كما نقل عن ابن حزم الأندلسي: «أنّ القياس حدث في القرن الثاني، فقال به بعض الصحابة وأنكره بعضهم وتبرّؤا منه». ونُقِل عن كتابه الإحكام: «انّ القياس بدعة حدث في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن

---

(١) أُصول الفقه للخضري: ص ٣١٧ / قواعد الحديث للغُريفي: ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

الثالث».[١]

وحاصل الكلام أنّه لا ريب في عدم اعتبار القياس في الأحكام الشرعية في مذهب الشيعة. وقد دلّت على ذلك النصوص المتواترة عن أهل البيت عليهم السلام. بل عُدّ من ضروريات المذهب، كما قال في المعالم.[٢]

تحصّل من جميع ما تقدم أُمور:

١ ـ القياس من المسائل الأُصولية لأنّ نتائجها تحصيل الحجة على الحكم بناءً على أحد طرفي المسألة.

٢ ـ هذه المسائل عقلية لأنّ الدليل المستدل به للحجية إنّما هو العقل.

٣ ـ عرف شيخ الطائفة القياس بإثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس.

وقال: أنّه أسدّ وأخصر من تعريفه بإثبات مثل حكم الأصل في الفرع بعلة جامعة بينهما؛ للاستغناء عن قولهم «بعلة جامعة» بذكر المقيس والمقيس عليه.

٤ ـ قسّم السيد المرتضى القياس إلى شرعي وعقلي وحكم بعدم حجية القياس الشرعي كالعقلي. ومقصوده من القياس الشرعي تسرية الحكم بالعلة المنصوصة.

٥ ـ وقسّم صاحب المعالم القياس ـ بعد تعريفه بما يشبه التعريف المزبور ـ إلى مستنبط العلّة ومنصوص العلّة وجعل منع العمل بالأول من ضروريات المذهب.

٦ ـ وفصّل المحقق بين ما لو كانت العلّة معلومة ولزوم الحكم لها أيضاً معلوماً فنفى النزاع في اعتبارها. وبين ما لو كانت العلّة أو لزوم الحكم لها

---

(١) ملخّص ابطال القياس: ص ٥ / قواعد الحديث للغريفي: ص ٢٣٨.

(٢) معالم الدين: ص ٢٢٣.

مظنونة، فنفى اعتبارها؛ لأنّ النتيجة حينئذٍ ظنية.

٧ ـ أجاد الوحيد البهبهاني في بيان المراد من القياس المحرّم في النصوص و هو ما أحدثه أهل القياس من العامة، من إلحاق الفرع بالأصل مستنداً إلى النظر و الاجتهاد الظني، لا بمعناه اللغوي.

نعم أطلق بعضهم لفظ القياس على مفهوم الموافقة وهو الاولى بكونه قياساً حسب تعريف القوم .

وقال: التعدّي بتنقيح الملاك القطعي غير القياس ؛ إذ التنقيح يكون بمنقّح من الإجماع أو حكم العقل البديهي المستقل واضح البداهة، وإن قلّ مورده. والعمدة في المنقح الإجماع .

ثم قال: الملاك في حجية تنقيح الملاك كونه متفاهماً عرفياً أو كون المناط المنقح حجة شرعية أو عقلية.

٨ ـ يستفاد من كلام العلامة أنّه اختلف قدماءُ العامة في حجية القياس منصوص العلّة على أقوال، ثالثها: التفصيل بين ما لو كان المنصوص علّة التحريم فيجوز التعدّي وبين ما لو كان المنصوص علّة الإيجاب أو الاستحباب، فلا يجوز.

رجّح العلامة ما ذهب إليه النظّام، من كفاية النص على علّة الحكم لجواز التعدّي مطلقاً. واستدلّ لذلك بأربعة وجوه راجعة إلى جهة واحدة رئيسية، وهي ظهور النص على علّة الحكم في دوران الحكم مدارها، وأنّها السبب الباعث لجعل الحكم.

استظهر الشيخ الخضري من كلمات العامة أنهم اشترطوا في القياس أن يستنبط الفقيه للحكم المنصوص علّة يدركها العقل، كانت تلك العلة موجودة في شيءٍ آخر، فيحكم بثبوت الحكم فيه أيضاً للمساواة في علّة الحكم.

ولم يشترطوا كون أصل عليّتها ولا ثبوت العلة في الفرع قطعياً، بل اكتفوا فيهما بالظن. وهو الظاهر من البيضاوى في تعريفه للقياس هذا مذهب العامة.

٩ ـ جعل الشيخ الخضري الثابت بالقياس أمران: أحدهما: المساواة بين المقيس والمقيس عليه، ثانيهما: وحدة الحكم فيهما.

وهل القياس هو الأوّل أو الثاني؟ فيه خلاف ورجّح الأوّل لأنّ مساواة المحلّين في العلّة تصلح أن يكون دليلاً على إثبات الحكم.

١٠ ـ لم يكن العمل بالقياس معهوداً في صدر الإسلام وإنّما حدث في القرن الثاني وشاع في القرن الثالث.

١١ ـ حرمة العمل بالقياس من ضروريات المذهب.

هذه نبذةٌ من كلمات أعاظم أصحابنا الإمامية (رحمهم الله) في تعريف القياس.

القياس المحرّم في الشريعة

إذا كان دليل الحكم معلّلاً بعلة لا يستفاد من الخطاب أنّها موضوع الحكم، وكذا إذا كان دليل الحكم مجرّداً عن التعليل بعلّة وعارياً عن بيان الملاك والإشارة إلى حكمة التشريع ـ كما هو الغالب ـ لا يصح التعدّي عنه إلى الأشباه والنظائر؛ عملاً بالأقيسة والاستحسانات؛ نظراً إلى قصور عقل البشر عن إدراك ملاكات الأحكام واستنباط عللها برأيه. ولِما ورد من النهي الأكيد والمنع الشديد عن القياس في أحكام الدين من الشارع الأقدس.

نعم إذا كان استنباط ملاك الحكم وكشف علّته بحكم العقل البديهي المستقل واضح البداهة، لا إشكال في التعدّي.

ويكون ذلك من قبيل تنقيح الملاك القطعي ولا اعتبار في ذلك بحكم العقل الظنّي والبديهي المختلف فيه. وهذا من القياس المحرّم.

تحرير محلّ النزاع

علّة الحكم إذا كانت منصوصة، لاتخلو من إحدى الحالتين.

إحداهما: أن يُستفاد من دليل الحكم كونها موضوع الحكم. فتكون من قبيل العلة المنصوصة حسب اصطلاح القوم فيجوز التعدّي من موضع النص إلى غيره حينئذٍ بلا إشكال.

ثانيتهما: أن لايستفاد من الدليل كونها موضوع الحكم، بل أقصى مدلوله أنّ له دخلاً ما في ثبوت الحكم لموضوعه المنصوص.

والعلّة وإن كانت حينئذٍ منصوصةً وضعاً ؛ نظراً إلى دلالة الخطاب على عليتها وضعاً بدلالة أداة التعليل الموضوعة لذلك ـ بمثل: لأنّ، ولعلّة كذا، ولأجل، ونحو ذلك ـ، إلّا أنّها ليست من قبيل العلة المنصوصة ـ في اصطلاح علم الأُصول ـ التي يجوز التعدّي بها من مورد النص إلى غيره.

وقد وقع الخلاف بين الأُصوليين في ضابطة العلة المنصوصة والمستنبطة والفرق بينهما. وأيضاً إذا لم يُنصَّ على علة الحكم لا إشكال في جواز استنباطها بحكم العقل المستقل البديهي القطعي ؛ كحكمه بأنّ علّة حرمة التأفيف في قوله: «**ولا تقل لهما أُفٍّ**» الإيذاء والإهانة بالوالدين.

فهو يرى موضوع الحرمة الإيذاءَ وإهانة الوالدين، فيستظهر من الخطاب ثبوت الحرمة في غير مورد التأفيف أيضاً إذا كان واجداً للملاك، سواء كان متساوياً معه في الملاك كالشتم، أو أولى منه وأشدّ ملاكاً كالضرب والفحش.

ولا كلام في جواز التعدّي عن مورد النص في هذا القسم من غير منصوص العلّة وفي القسم الأوّل من منصوص العلّة كما سبق آنفاً. وإنّما الكلام في القسم الثاني من منصوص العلة وغير منصوصها.

وعلى ضوءِ هذا البيان اتضح محلّ النزاع في المقام.

نظرةٌ إلى نصوص تحريم القياس

وقد دلّت على حرمة العمل بالقياس في استنباط الأحكام الشرعية نصوص متواترة نكتفى هنا بذكر بعضها.

فمن هذه النصوص موثقة سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث قال: «**ما لكم وللقياس إنّما هلك من هلك من قبلكم بالقياس** ...».[١]

منها: صحيح أبي بصير قال:«**قلت لأبي عبدالله عليه السلام ترد علينا أشياءُ ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته. فننظر فيها؟ فقال عليه السلام: لا، أما إنّك إن أصبت لم توجَر وإن أخطأت كذبت على الله**».[٢]

قوله:«**فننظر فيها؟**» أي هل يجوز لنا أن نعمل فيها بنظرنا ورأينا وما حكم به عقلنا. فقد دلّ هذا الصحيح على حرمة العمل بالرأي والنظر ما دام لم يستند إلى كتاب أو سنة.

منها: حسنة أبان بن تغلب بل صحيحته عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**إنّ السنة لا تقاس. ألا ترى أنّ المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها. يا أبان إنّ السنة إذا قيست مُحِق الدين**».[٣]

وجه التعبير عنها بالحسنة وقوع محمد بن اسماعيل في طريقه، فانه من مشايخ الكليني وقد ورد فيه المدح، بل قيل إنه لا يروي إلا عن الثقات والمعتمدين.

منها: صحيح عثمان بن عيسى قال:«سألت أباالحسن موسى عليه السلام عن القياس. فقال: «**وما لكم وللقياس ؟! إنّ الله لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم**».[٤]

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ب ٦ من صفات القاضي، ص ٢٣، ح ٣.
(٢) المصدر: ص ٢٤، ح ٦.
(٣) المصدر: ص ٢٥، ح ١٠.
(٤) المصدر: ص ٢٦، ح ١٥.

منها: صحيح الريّان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أميرالمؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسَّر برأيه كلامي وما عرفني من شبَّهني بخلقي وما على ديني من آستعمل القياس في ديني**».[١]

منها: معتبرة طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «**لا رأي في الدين**».[٢] مقصوده ظاهراً الرأى المبتنى على القياس.

منها: معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال في كتاب آداب أميرالمؤمنين عليه السلام: «**لا تَقِس الدين فانّ أمرالله لا يقاس وسيأتي قوم يقيسون وهم أعداءُ الدين**».[٣]

منها: صحيح البزنطي قال: «**قلت للرضا عليه السلام: جُعلت فداك إنّ بعض أصحابنا يقولون نسمع الأمر يُحكىٰ عنك وعن آبائك فنقيس عليه ونعمل به. فقال عليه السلام: سبحان الله لا والله ما هذا من دين جعفر عليه السلام. هؤلاء قومٌ لا حاجة بهم إلينا قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا. فأين التقليد الذي كانوا يقلّدون جعفراً وأبا جعفرٍ عليهما السلام ؟! قال جعفر عليه السلام: لا تَحملوا علىَّ القياس، فليس من شيءٍ يعدله القياس إلّا والقياس يَكسِرُه**».[٤]

الفرق بين العلّة والحكمة ثبوتاً وإثباتاً

لا ريب في ثبوت الفرق بين العلّة والحكمة واقعاً وثبوتاً في اصطلاح الفقهاء، بعد اشتراكهما بحسب التعبير في لسان النصوص الواردة في مختلف الأبواب والفروع

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ب ٦ من صفات القاضي، ص ٢٨، ح ٢٢.
(٢) المصدر: ص ٣٣، ح ٣٤.
(٣) المصدر: ص ٣٣، ح ٣٦.
(٤) المصدر: ص ٣٨، ح ٤١.

الفقهية بمثل «لعلّة كذا، ولأنّه»، ونحو ذلك من التعابير الصريحة أو الظاهرة في التعليل.

والوجه في ذلك: أنّ العلّة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً، بخلاف الحكمة، فانّها وإن وقعت في سلسلة دواعي تشريع الحكم وملاكاته من المصالح والمفاسد ولها دخلٌ في تشريع الحكم، إلّا أنّه لا يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً. ومن هنا لا يجوز التعدّي بها عن مورد الحكم الموجّه بها، وإن كان التوجيه بها في لسان الدليل اللفظي بصورة التعليل. فلا إشكال في أصل الفرق بين الحكمة والعلّة ثبوتاً.

وأمّا في مقام الإثبات والاستظهار من الخطاب وقع الاختلاف في التمييز بينهما. وصار ذلك منشأً لاختلاف الفقهاء في كثيرٍ من الأحكام المعلّلة ، فربّ فقيه[١] يستدل بتعليل وارد في الخطاب لتسرية الحكم عن مورده؛ لما يراه من قبيل العلة المنصوصة السارية ؛ نظراً إلى عدم وجود قرينة في الخطاب تدل على دخل خصوصية أخرى في ثبوت الحكم لمورد التعليل بنظره. ولكن يخالفه الفقيه الآخر[٢] في نفس المورد؛ حيث لا يرى ذلك التعليل من قبيل العلة المنصوصة؛ اعتقاداً باحتفاف الخطاب بقرائن صارفة إلى إرادة الحكمة. فيختار الأوّل تسرية الحكم المعلّل عن مورد التعليل، ويقتصر الثاني على مورده ويحكم بعدم جواز التعدّي إلى سائر الموارد الواجدة لتلك الحكمة.

---

(١) مبادئ الوصول: ٢١٨.

(٢) راجع الذريعة إلى أُصول الشريعة: ج ٢ ص ٦٨٤.

ضابطة التعدّي بالعلّة المنصوصة

تحرير محل النزاع

وقع الكلام في أنّه إذا عُلِّلَ حكمٌ في كلام الشارع بعلةٍ منصوصة هل يجوز التعدّي عن مورد التعليل إلى سائر الموارد ـ التي توجَد فيها تلك العلّة ـ أو لا؟ بل لا بد من الاقتصار على مورد التعليل المنصوص. من دون مزية لمنصوص العلة على غيره.

وقد مثّلوا لذلك بالإسكار في مثل قول الشارع: «**الخمر حرام لأنه مسكر**». ولكن هذه الجملة لم ترد في رواية. وانّما ورد ما يشابه مضمونها كما في مرسل محمد بن عبدالله عن بعض أصحابنا قال: «**قلت لأبي عبدالله عليه السلام لِمَ حرّم اللهُ الخمر؟ فقال عليه السلام: حرمها لفعلها وفسادها**».[1]

وفي رِواية عن الإمام الكاظم عليه السلام: «**إنّ الله عزّوجلّ لم يُحرّم الخمر لاسمها ولكن حرّمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمرٌ**».[2]

ولكن لا اثر لهذا البحث في خصوص مورد المثال نظراً إلى دلالة النصوص المعتبرة على حرمة المسكر بعنوانه. مثل صحيح الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «ابتدأني أبو عبدالله عليه السلام يوماً ـ من غير أن أسأله ـ فقال عليه السلام:

---

(١) الوسائل: ج ١٧، ص ٢٧٣، ب ١٩ من الأشربة المحرمة، ح ٣.

(٢) المصدر: ح ١ و٢.

قال رسول الله ﷺ: كلّ مسكر حرام. قال: قلت: أصلحك الله كلّه؟ قال ﷺ: نعم، الجرعة منه حرام».[١]

مخالفة السيد المرتضى وشيخ الطائفة للتعدي بالعلة المنصوصة

وعلى أيّ حال فقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى عدم جواز التعدّي عن مورد العلّة المنصوصة وسريان الحكم إلى كل مورد وجدت فيه. من هؤلاء الفقهاء السيد المرتضى ﷺ وعلّل ذلك بقوله:

«وهذا غير صحيح، لأنّ العلل الشرعية إنّما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل أو عن وجه المصلحة فيه. وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في أحدهما داعيةً إلى فعله دون الآخر، مع ثبوتها فيه. وقد يكون مثل المصلحة مفسدةٌ. وقد يدعو الشيءُ إلى غيره في حالٍ دون حالٍ وعلى وجهٍ دون وجهٍ وقدرٍ منه دون قدرٍ. وهذا بابٌ في الدواعي معروفٌ ولهذا جاز أن يُعطىٰ لوجه الإحسان فقيرٌ دون فقير ودرهمٌ دون درهم وفي حالٍ دون أخرى، وإن كان فيما لم نفعله الوجه الذي لأجله فعلنا بعينه. وإذا صحّت هذه الجملة لم يكن في النص على العلّة ما يوجب التخطّي والقياس. وجرى النّص على العلّة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه. وليس لأحدٍ أن يقول: إذا لم يوجب النص على العلّةِ التخطّيَ كان عبثاً. وذلك أنّه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه. وهو ما كان له هذا الفعل المعيّن مصلحةً».[٢]

ومال إليه الشيخ الطوسي ﷺ في البحث عما ألحِق بالعموم وليس منه؛ حيث قال:

---

(١) الوسائل: ج ١٧، ص ٢٥٩، ب ١٥ من الأشربة المحرّمة، ح ١.
(٢) الذريعة: ج ٢، ص ٦٨٤.

«وقد ألحق قوم بهذا الباب (أي العموم) إثباته ﷺ الحكم في عين وتعليله له بعلّة يقتضي التعدّي إلى غيره. نحو قوله ﷺ في الهِرّة: (انّها من الطوّافين عليكم والطوّافات).[1] وقالوا: هذا وإن لم يمكن أن يُدّعىٰ فيه العموم فهو في حكمه في أنّ ذلك الحكم متعلّق بكلّ ما فيه تلك العلّة حتى يصير بمنزلة تعليق الحكم باسمٍ يشمل جميعه.

وهذا إنّما يمكن أن يعتبره من قال بالقياس فأمّا على مذهبنا فيُنفَى القياس ولا يمكن اعتبار ذلك أصلاً. على أنّ فيمن قال بالقياس مَن منَع مِن ذلك وقال: إنّ النّبي ﷺ لو نصَّ على العلّة في شئٍ بعينه لم يجب إلحاق غيره به إلا بعد إثبات التعبد بالقياس. وأمّا قبل العبادة فلا يصح ذلك فيه. ولذلك لو قال: «حرَّمت السُكَّر لأنه حُلْوٌ» لم يجب أن يحكم بتحريم كلّ حُلوٍ إلا بعد العبادة بالقياس».[2]

هذا كلام السيد المرتضى وشيخ الطائفة. وحاصل كلامهما منع التعدّي في الحكم عن مورد النص بالعلة المنصوصة ؛ معلّلاً بأنّ العلل المنصوصة من قبيل الدواعي إلى إيجاب أو تحريم خصوص مورد النص. وأنّ الدواعي تختص بما تدعوا إليه ؛ لما فيه من الخصوصية الخاصّة به.

---

(١) كنز العمّال: ج ٩، ص ٣٩٩، ح ٢٦٦٧٧.

(٢) عدّة الأُصول: ج ١، ص ٣٧٦.

كلمات القائلين بحجّية القياس منصوص العلّة

حكم الشيخ يوسف البحراني ﷺ في الحدائق بعدم جواز التعدّي عن مورد العلّة إلّا مع الدلالة العرفية في بعض الموارد أو بما يرجع إلى تنقيح المناط القطعي.[1]

ولكن مع ذلك ذهب أكثر الفقهاء إلى جواز التعدّي بالعلّة المنصوصة.

دراسة كلام العلامة الحلّي

فمنهم العلامة الحلّي ﷺ حيث قال:

«الحق عندي أنّ العلّة إذا كانت منصوصة وعُلِم وجودها في الفرع كان حجّة».

واحتجّ لذلك:«بأنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفيّة والشرع كاشفٌ عنها. فإذا نصّ على العلة عرفنا أنّها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فأين وُجِدت وجب وجود المعلول.[2]

ثم إنّ العلّامة[3] حكى عن المانعين احتجاجهم لعدم جواز التعدّي بالعلة المنصوصة بما حاصله: أنّ قول الشارع «حرمت الخمر لكونه مسكراً» يحتمل

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٦٥.

(٢) معالم الأُصول: ص ٢٢٣ / قواعد الحديث للغريفي، ص ٢٤١.

(٣) راجع نهاية الوصول: ج ٣، ص ٦٠٤ ـ ٦٠٦.

أن يكون العلّة هي الإسكار وأن تكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الإضافة إلى الخمر معتبراً في العلّة. وإذا احتمل الأمران لم يجز القياس والتعدّي عن مورد النص[١].

وأجاب عن ذلك بوجوه: الأوّل: المنع من احتمال اعتبار القيد في العلّة. فانّ تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات، بأن يقال: الحركة إنّما اقتضت المتحركية لقيامها بمحلٍّ خاص، وهو محلّها. فالحركة القائمة بغيره لا تكون علّةً للمتحركية. وعليه فاحتمال خصوصية مورد التعليل كيف يكون ممنوعاً في المعاليل التكوينية العقلية كذلك في المعاليل التشريعيّة الاعتبارية.

وفيه أوّلاً: أنّ دخل العلّة المنصوصة ليس من البديهيّات العقلية كعلّية الحركة لتحرّك الشئ المتحرّك. بل من قبيل دواعي جعل الحكم.

وثانياً: أنّ المعاليل التكوينية لا تقاس بالتعليلات الشرعية الاعتبارية. وذلك أنّ المعاليل التكوينية على قسمين:

أحدها: ما أُخذ فيه خصوصية العلة في المعلول بحيث يمتنع فرضه وتصوّره بدونها كالمتحرّك والمحرّك والمحترق والمحرق، والمنكسر والكاسر. فلا دخل لخصوصية المورد في مثل هذه المعاليل التكوينيّة، بلا ريب و لا إشكال.

ثانيهما: ما كان من المعاليل التكوينية غير هذا القبيل ؛ بأن أمكن فرضه وتصوره بدون العلّة، كتسخين الماء وتساعد البخار بالنار. ففي مثل هذه المعاليل لا مدفع من احتمال خصوصية المورد. فانّ في الماء خصوصية يتسخّن ويتصاعد منه البخار بالنار وليس الحجر والمدر وغيرهما من الجوامد كذلك. وأكثر المعاليل والعلل التكوينية من هذا القبيل.

---

(١) نهاية الوصول: ج ٣، ص ٦٠٤ ـ ٦٠٥ / معالم الأُصول: ص ٢٢٣ـ٢٢٤.

فلا يقاس المعاليل التكوينية بالتعليلات الشرعية الاعتبارية.

الثاني: سلّمنا احتمال دخول خصوصية المورد وإمكان كون القيد معتبراً في الجملة، لكنّ العرف يُسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار. فانّ قول الأب لابنه: لا تأكل هذه الحشيشة لأنّها سمّ، يقتضي منعه من أكل كلّ حشيشةٍ تكون سمّاً.

الثالث: مع قطع النظر عن المتفاهم العرفي يقتضي الظنّ الغالب عدم دخل خصوصية المورد؛ حيث لا يرى العقل والوجدان لقيام الإسكار بمورد التعليل دخلاً في التحريم في مثل قوله: «**حرّمت الخمر لكونه مسكراً**» وفيه: أنّ مجرّد الظنّ لايكفي لإناطة الحكم مدار العلّة ودورانه مدارها.

الرابع: سلّمنا عدم ظهور إلغاء القيد لكن دليلكم إنّما يتمشّى فيما إذا قال الشارع: حرّمت الخمر لكونه مسكراً. أمّا لو قال: علّة حرمة الخمر هي الإسكار انتفى ذلك الاحتمال.[1]

وفيه: إنّه لا فرق بين التعبيرين في نظر العرف، كما سيأتي بيانه في نصوص تحريم الربا.

فاتضح على ضوءِ ما بيّناه ـ وأشكلنا به على الوجه الأوّل والثالث والرابع ـ: أنه لا يتمّ هذه الوجوه الأربعة، إلّا الوجه الثاني. وهو ظهور النص على العلّة في إناطة الحكم بالعلة المنصوصة ودورانه مدارها. وهذا هو مقتضى التحقيق في المقام، كما سيأتي بيانه.

هل النزاع في المقام لفظيّ؟

يظهر من العلامة أنّ النزاع في المقام لفظي؛ بدعوى أنّ النزاع في صغرى كون التعليل بالخصوصية المختصّة بمورد النص، أو بطبيعيّها الشامل لغير مورده، لا في كبرى جواز التعدّي على الثاني.

---

(١) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٦٠٥ ـ ٦٠٦ / معالم الأُصول: ص ٢٢٣ـ٢٢٤.

قال ﷺ: «والتحقيق في هذا الباب أن يقال: النزاع هنا لفظيٌّ؛ لأنّ المانع إنّما منع من التعدية به ؛ لأنّ قوله: **حرّمت الخمر لكونه مسكراً**، فيحتمل أن يكون في تقدير التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر فلا يعمّ، وأن يكون في تقدير التعليل بمطلق الإسكار فيعمّ. والمثبِت يسلّم أنّ التعليل بالإسكار المختص بالخمر غير عامّ وأنّ التعليل للمطلق يعمّ. فظهر أنّهم متّفقون على ذلك. نعم، النزاع وقع في أنّ قوله: **حرّمت الخمر لكونه مسكراً**، هل هو بمنزلة علّة تحريم الإسكار أم لا؟ فيجب أن يُجعل البحث في هذا، لا في أنّ النص على العلّة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها. فانّ ذلك متّفق عليه».[١]

وقد أشكل عليه صاحب المعالم ﷺ بأن النزاع في المقام معنوي واستشهد بكلام السيد المرتضى ﷺ أنّه قال: إنّ التعليلات الشرعية كلّها في قوة بيان دواعي جعل الحكم لخصوص موضوعه. وقد سبق كلامه بتمامه في بداية هذا البحث.

ثم ناقش صاحب المعالم في دليل السيد المرتضى (رحمه الله) بأنّ المتبادر من العلّة ـ حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها ـ تعلّق الحكم بها، لا بيان الداعي أو وجه المصلحة.[٢]

ثم رجّح قول صاحب الشرايع ﷺ في المقام. وقد سبق كلامه في أوائل هذا البحث. وإشكاله متين لا دافع عنه.

تحرير كلام صاحب الشرايع

وأحسن ما رأيته في ضابطة الفرق بين العلّة و الحكمة كلام المحقق صاحب الشرايع ﷺ.

قال: «النص على علة الحكم وتعليقه عليها مطلقاً يوجب ثبوت الحكم إن

---

(١) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٦٠٧ / معالم الأُصول: ص ٢٢٥. (٢) معالم الأُصول: ص ٢٢٦.

ثبتت العلّة، كقوله: الزنا يوجب الحدّ والسرقة توجب القطع. أما إذا حكم في شيءٍ بحكمٍ ثم نصّ على علته فيه، فان نصّ مع ذلك على تعديته وجب. وإن لم ينصّ لم يجب تعدية الحكم، إلّا مع القول بكون القياس حجّة. مثاله إذا قال: الخمر حرامٌ؛ لأنّها مسكرة فانه يحتمل أن يكون التحريم معلّلاً بالإسكار مطلقاً، ويحتمل أن يكون معلّلاً بإسكار الخمر. ومع الاحتمال لا يعلم وجوب التعدية».[١] ثم قال بعد أسطر: «فان نصّ الشارع على العلّة وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم جاز تأدية الحكم، وكان ذلك برهاناً».[٢]

بيان ذلك: أنّ النص على العلّة تارة: بالتنصيص على عليّتها وتعليق الحكم عليها في ضمن تشريع الحكم، بأن يُنَصَّ على العلّة بنفس ذلك البيان، باستناد ايجاب الحكم إلى حصول العلّة وتعليقه عليها. كقوله: «**الزنا يوجب الحد والسرقة توجب القطع**». فحينئذ يدور الحكم مدار العلّة المنصوصة وجوداً وعدماً.

ولا يخفى أنّ المثال الذي ذكره المحقق وإن لم يرد في نصٍّ، إلّا أنّ مقصوده ظاهراً مجرّد التمثيل لما ذكره من الضابطة، حتى يسهل الوصول على مواردها في النصوص المعلّلة. وإلّا فمراده يعمّ موارد إسناد الحكم إلى الوصف كقوله (تعالىٰ): ﴿**السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾[٣] وقوله تعالىٰ: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحدٍ منهما مائة جلدة**﴾[٤]؛ حيث لا إشكال في ظهورهما في أنّ السرقة توجب القطع والزنا يوجب الحد.

وأخرىٰ: بالتنصيص على العلّة بعد بيان جعل الحكم. فحينئذٍ إذا نصّ على التعدية يجب التعدّي عن مورد التعليل. كقوله مثلاً «الخمر حرام؛ لأنه مسكر، وكل مسكر حرام»، ولو كان النص على التعدية في حديث آخر مستقل، كما ورد

(١ و ٢) معارج الأُصول: ص ٢٥٧ و ٢٦٠. (٣) المائدة: ٣٦. (٤) النور: ٢.

في صحاح فضيل بن يسار ومعاوية بن وهب وكليب وصفوان وغيرها[١] في مورد امتثال. واتضح بذلك أنَّ في تمثيل المحقق لما لا يجوز به التعدّي من العلّة بإسكار الخمر إشكالاً؛ نظراً إلى ورود التصريح بالتعدية في نصوصه بقوله عليه السلام: «**كلّ مسكر حرام**».[٢] فلا إشكال حينئذٍ في تعدية الحكم إلى كل موضوع وُجدت فيه العلة. ففي الحقيقة هذا تصريحٌ بتعميم موضوع الحكم وعدم اختصاصه بمورد التعليل.

وأمّا إذا لم ينصّ على التعدية، كما سبق آنفاً في نصوص تعليل تحريم الربا، فلا يجوز التعدّي، بل التسرية عن مورد التعليل حينئذٍ من قبيل القياس المحرّم، مثل قوله عليه السلام: «**إنّما حرّم الله عزّوجلّ الربا؛ لكي لا يمتنع الناس من اصطناع المعروف**» في صحيح هشام[٣] وغيره من النصوص الواردة في تعليل حرمة الربا، إلّا أن يعلم بشاهد حالٍ عدم دخل خصوصية أخرىٰ ـ غير تلك العلّة المنصوصة ـ في ثبوت الحكم للموضوع. كما سبق بيانه في كلام المحقق المزبور.

وحاصل كلامه: أنّه لا ريب في جواز التعدية بالعلّة إذا علِّق عليها الحكم بنفس تشريع الحكم بأن جُعلت العلّة موضوع الحكم وصُرِّح بتعليق الحكم عليها أو بتعدية الحكم ولو في خطاب آخر.

تحرير الأقسام الأربعة من التعليلات المنصوصة في كلام صاحب الشرايع

ويستفاد من مجموع كلامه أنّ النص على العلة على أربعة أقسام:

الأوّل: ما كان فيه التنصيص على العلّة بنفس تشريع الحكم وتعليقه على موضوعه، كقوله: الزنا يوجب الحد، والسرقة

---

(١) الوسائل: ج ١٧، ص ٢٥٩، ب ١٥ من الاشربة المحرّمة، ح ١ و٣ و٥ وص ٢٦٧، ب ١٧، ح ١ و٢ و٣.

(٢) المصدر.

(٣) المصدر: ج ١٢، ص ٤٢٣، ب ١ من أبواب الربا، ح ٤ وح ٩ و١٠.

توجب القطع.

وهذا فيما إذا دلّ الخطاب على ثبوت الحكم لموضوع كلّيٍ كما في المثال المزبور، ثم يحكم بذلك الحكم لمصاديقه وأفراده بمثل قولنا: «زيد سارق والسرقة توجب القطع فيجب قطع يد زيد» وكذا في التعدية من الرجال إلى النساء ومن البالغ إلى الصغير المميز ومن الحرّ إلى العبد وإلى آحاد أفراد طبيعي السارق. ونظير ذلك قوله: «العصير الزبيبي مسكر والإسكار يوجب الحرمة فالعصير الزبيبي حرامٌ»، فان موضوع الحرمة في لفظ الخطاب وإن كان هو الزبيب إلّا أنه كذلك بعنوان المسكر الّذي هو الموضوع الحقيقي. وإنّما الإسكار ـ وهو مبدأ المشتق الواقع موضوعاً للحكم ـ واسطة لعروض الحرمة على العصير الزبيبي.

الثاني: ما عُلم علّة الحكم فيه بقرينة قطعية من غير استعمال أداة التعليل أو ما يدلّ عليه وضعاً.

كما في موارد تنقيح الملاك القطعي ؛ لأنّ مناط الحكم فيهما إنّما يستظهر من النص الشرعي بقرينة سياقية قطعية عقلية أو عرفية عقلائية. ويكون داخلاً في ظهور النص الشرعي. ولمّا كان من الظواهر الواضحة ومن أجل ذلك صار ملحقاً بالتفصيل، ومن قبيل منصوص العلّة.

ويمكن التمثيل لذلك بمثل قوله: ﴿**والذين يرمون المحصنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة**﴾[1] وقوله: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾[2] ؛ حيث عُلم بالقرينة القطعية أنّ علّة وجوب الجلد في الآية الأُولى أمران: أحدهما قذف المحصنة؛ والآخر عدم الاتيان بأربعة شهداء. وأنّ علته في الثانية الزنا.

---

(١) النور: ٤.

(٢) النور: ٢.

الثالث: ما كان التعليل فيه بعد بيان الحكم في خطاب آخر، لكن بالتصريح على التعدية، كقوله: «الخمر حرام؛ لأنّه مسكر وكل مسكر حرام»، كما في صحاح فضيل بن يسار ومعاوية بن وهب وصفوان وغيرهم[1].

الرابع: ما كان التعليل فيه بعد بيان الحكم في كلام آخر بأداة التعليل، من غير تصريح بالتعدية. كما عرفت أمثلتها في نصوص حِكَم تحريم الربا.

وقد حكم المحقق بوجوب التعدية في الصور الثلاث الأُولى وبعدم التعدية في الصورة الأخيرة.

وقد اتّضح مما بيّناه أنّ ما جاء في كلام المحقق في القسمين الأولين بعد التأمّل فيه يرجع إلى العلّة المنصوصة في الحقيقة، وإن ليس بمعناه الشايع المعهود، بل إنّه خلاف ما هو المرتكز من تعليل الحكم ومغايرٌ لما اصطلح عليه من العلّة المنصوصة. فان المقصود منها ما إذا نُصَّ على علّة الحكم بعد بيان تشريعه جعله للموضوع. وعليه فما أشار إليه في صدر كلامه ـ من القسمين الأوّلين ـ لا ينبغي عدّه في الاصطلاح من قبيل العلة المنصوصة وخارج عن محلّ الكلام. ولكن القسمين الآخرين ـ المشار إليهما في كلامه، لا إشكال في كونهما من قبيل تعليل الحكم، ولكن القسم الثالث من قبيل منصوص العلّة حسب الاصطلاح. ولكن القسم الرابع من قبيل التعليل بالحكمة.

تحصل من جميع ما تقدم أُمورٌ:

١ ـ وقع الكلام في ضابطة العلة المنصوصة والمستنبطة والفرق بينهما وفي ضابطة تنقيح الملاك القطعي والفرق بينه وبين القياس المحرّم.

٢ ـ لا كلام فيما إذا كانت علّة الحكم منصوصة وكان الخطاب ظاهراً في

---

(١) الوسائل: ج ١٧، ص ٢٥٩، ب ١٥، من الأشربة المحرّمة ح ١ و٣ و٥ وص ٢٦٧، ب ١٧ ح ١ و٢ و٣.

كونها موضوع الحكم وإنّما الكلام إذا لم يكن الخطاب ظاهراً في ذلك.

وإذا لم تكن منصوصة لا إشكال في جواز التعدّي إذا كان استنباط علة الحكم بحكم العقل البديهي المستقل القطعي.

وإنّما الكلام فيما كان استنباط بحكم العقل الظني بديهياً كان أو نظرياً.

٣ ـ منع السيّد المرتضى[١] عن التعدّي بالعلّة المنصوصة ؛ معلّلاً بأن العلّة داعية إلى تحريم فعل أو إيجابه بالخصوص مع عدم كونها داعية إلى تحريم أو ايجاب غير ذلك الفعل وإن كانت تلك العلة فيه موجودة.

فانّ الدواعي تختص بما تدعوا إليه لما فيه من الخصوصية الخاصة به. وتبعه الشيخ الطوسي.[٢]

٤ ـ وخالفهما العلّامة الحلّي والمحقق فاختارا حجية منصوصة العلّة مع العلم بوجودها في الفرع بقرينة عقلية بديهية أو سياقية أو نصٍّ على التعدية.[٣]

ـ ووافقهما المحدث البحراني[٤] مع الدلالة العرفية على التعميم أو تنقيح ملاك القطعي.

٥ ـ وردّ العلّامة الحلّي[٥] احتمال اختصاص العلّة بالموضوع بوجوه:

الف: تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العلل العقلية. وفيه: أنّ الأُمور التكوينية العقلية لا تقاس بالشرعيات التوقيفية.

ب: احتمال الخصوصية عقلية والعرف ينفيه ويلغى الخصوصية.

ج: لو سُلِّم فانّما في مثل التعليل بقوله: «**لكونه مسكراً**»، لا بمثل قوله «علّة

---

(١) الذريعة: ج ٢، ص ٦٨٤. (٢) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ٣٧٦.

(٣) معالم الأُصول: ص ٢٢٣، قواعد الحديث للغُريفي، ص ٢٤١ ونهاية الأُصول للعلّامة: ج ٣ ص ٦٠٤ ـ ٦٠٦ ومعارج الأُصول: ص ٢٥٧ ـ ٢٦٠.

(٤) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٦٥.

(٥) نهاية الوصول: ج ٣، ص ٦٠٥ ـ ٦٠٦، معالم الدين: ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

حرمة الخمر هي الإسكار».

وفيه أنّه لا فرق بين التعبير في نظر العرف.

٦ ـ يظهر من العلاّمة[١] أنّ النزاع في المقام لفظي ؛ بدعوى كون النزاع في صغرى أنّ التعليل هل هو بخصوصية مورد النص؟ أو بطبيعيّها الشامل لغير مورده؟

وذلك لأنّ عدم جواز التعدّي عند التعليل بحصة العلة المختصّة بمورد النص، وجوازه عند التعليل بطبيعيها الشاملة لغير مورد النص مفروغ عنه بين طرفي النزاع، وإنّما النزاع في أنّ التعليلات الشرعية من أيّهما مصداقاً.

٧ ـ وأشكل عليه صاحب المعالم[٢] بأن النزاع معنوي ؛ إذ السيد المرتضى يقول بأنّ التعليلات الشرعية من قبيل الأوّل وكذا شيخ الطائفة والقائلون بجواز التعدّي يقولون أنّها من قبيل الثاني.

٨ ـ يستفاد من كلام المحقق[٣] أنّ التنصيص على علّة الحكم على أربعة أقسام:

الف: ما كان بنفس تشريع الحكم وجعله لموضوع ؛ حيث يعلل به لمصاديقه.

ب: ما علم فيه علّة الحكم بقرينة سياقية قطعية مثل آية جلد الرامي بقرينة التفريع بالفاء.

ج: ما كان التعليل بعد بيان الحكم لموضوعه في كلام مستقل بالتصريح على التعدية.

د: نفس الفرض المزبور بغير التصريح بالتعدية، بل التعليل بأداته.

---

(١) نهاية الوصول: ج ٣، ص ٦٠٣ ومعالم الدين: ص ٢٢٥.

(٢) معالم الدين: ص ٢٢٦.

(٣) معارج الأُصول: ص ٢٥٧ ـ ٢٦٠.

٩ ـ حكم المحقق[١] بجواز التعدية في الصور الثلاث الأُولى دون الرابعة وألحق الثلاث في حكم منصوص العلة.

ولكن القسمين الأوّلين ليسا من قبيل منصوص العلة اصطلاحاً. نعم يكون الثالث منه يقيناً، ولكن الرابع من قبيل الحِكمة المنصوصة.

تحقيق كلام الوحيد البهبهاني

إنّ للوحيد البهبهاني كلاماً جامعاً دقيقاً في المقام، يتحصّل في أُمور:

١ ـ إنّ تنقيح المناط ـ كالقياس ـ يكون استنباط مناط الحكم الشرعي فيه بحكم العقل، لا بالاستظهار من النص. غاية الفرق أنّ المناط المستنبَط بحكم العقل في تنقيح المناط قطعي ويقيني، بخلاف القياس فانّ مناط الحكم فيه ظنّيّ.

٢ ـ إنّ دليل تنقيح المناط القطعي يكون دليلاً قطعياً يقينياً. وهو منحصر في الإجماع والعقل.

٣ ـ المناط الظنّي إذا استُظهر من النص، يكون من قبيل الحجة. وإن لم يكن مستنداً إلى ظاهر النص، يكون من القياس المحرّم.

٤ ـ في جواز التعدّي عن مورد النص بالعلّة المنصوصة ثلاثة أقوال: الجواز مطلقاً، عدم الجواز مطلقاً. ثالثها: التفصيل بين ما لو قام دليل على نفي مورد التعليل، فيجوز، وإلّا فلا.

٥ ـ الأقوى جواز التعدّي مطلقاً؛ لظهور التعليل عرفاً في دوران الحكم مدار العلّة المنصوصة.

٦ ـ يجوز التعدّي عن النص بالكبرى الشرعية المنصوصة النافية للاختصاص كقوله: «إذا قصّرت أفطرت وإذا أفطرت قصرت»[٢]، وبقياس الأُولوية.

---

(١) معارج الاصول: ص ٢٥٧ ـ ٢٦٠.

(٢) الوسائل: ج ٧، ب ٤ من يصحّ منه الصوم ص ١٨٤ ح ١.

قال: «والحاصل: أنّ الواجب على المجتهد أن لايخرج عن متون النصوص أصلاً ورأساً إلّا بدليل شرعي... وربما يُخرج بقاعدة تنقيح المناط وهو مثل القياس؛ إلّا أنّ العلّة المستنبطة فيه يقينيّة؛ بناءً على القاعدة المسلّمة عند الشيعة من كون الحسن والقبح عقليّين، وعدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة. والتنقيح لا يحصل، إلّا بدليل يقيني شرعي. فينحصر دليله في الإجماع والعقل. ومن هذا لايذكر فقهاؤنا في كتبهم الاستدلالية اسم تنقيح المناط غالباً؛ لأنّ الحجة في الحقيقة هي تنقيح المناط بعنوان اليقين، وهو منحصر فيما ذكر.

وإنّما قلنا بعنوان اليقين؛ لأنّ الظنّي: إن كان بغير النصّ فهو بعينه القياس الحرام. وإن كان النص، فهو القياس المنصوص العلّة، وفي حجّيته خلاف:

قيل: بعدم الحجية مطلقاً.

وقيل: بالحجية مطلقاً، وهو المشهور المعروف في الكتب الاستدلالية.

وقيل: إن قام دليل من الخارج على عدم مدخلية خصوص المادة، فهو حجة، وإلّا فلا.

وخيرُها أوسطها؛ للفهم العرفي من دون تأمل منهم. ألاترى أنّه إذا قال الطبيب لواحد: «لا تأكل هذا؛ لأنّه حامض أو حلو»، يَعلم بلا تأمّل أنّ الطبيب منعه عن أكل كل حامض أو حلو، وهكذا جميع استعمالاتهم. فيكون العموم مدلول اللفظ عرفاً. وقد مرّ أنّ الشارع يتكلّم بعنوان العرف، ويخاطب على طريقتهم.

ومما يخرج بسببه القاعدة الثابتة عن نصّ مثلُ قولهم:

إذا قصّرتَ أفطرت وإذا أفطرت قصّرت، وهذا كسابقه وإن كان مما يخرج عن النص بملاحظة النص؛ إلّا أنّهما بعنوان القاعدة.

ومما يوجب التعدّى عن مقتضى النص أيضاً: القياس بطريق أولى، والشيعة مجتمعة على حجيته.

نعم نزاعهم في طريقها.

والحق: أنّه الدلالة الالتزامية، فلو لم يصل إلى هذا الحد لايكون حجّةً»[1].

وفيه أوّلاً: أنّ ظهور التعليل عرفاً في دوران الحكم مدار العلّة وإن كان مما لاينكر، إلّا أنّ التعليلات الشرعية في مختلف أبواب الفقه لمّا كانت في الأغلب خلاف ذلك يوجب انصرافها عن الظهور العرفي.

وثانياً: تنقيح المناط إنّما يكون معناه تنقيح العلّة المنصوصة وتعميمها إلى غير مورد النص بقرينة عقلية أو عرفية ؛ بحيث يدخل في ظاهر الخطاب. والإجماع لو قام على حكم يكون بنفسه دليلاً عليه، فلا استناد له إلى تنقيح المناط حينئذٍ.

نقد كلام الفاضل التوني

يظهر من الفاضل التوني في الوافية[2] ما حاصله: إنّ التعدّي بالعلّة المنصوصة إنّما يجوز بشرطين، أحدهما: حصول القطع بدوران الحكم مدار العلّة المنصوصة. وثانيهما: القطع بحصول تلك العلّة في الفرع.

ثم ذكر ثلاثة طرق للعلم بذلك، وهي:

١ ـ النص على العلّة باستعمال أداة التعليل، مثل: «لعلّة كذا» و«لكذا» و«بكذا» و «باء السببية»، ونحو ذلك من الأداة الموضوعة للتعليل.

٢ ـ دلالة التنبيه والإيماء ؛ بأن يقترن موضوع الحكم أو متعلقه في سؤال السائل بوصفٍ يبعد عرفاً كونه لغير التعليل في اتكال الإمام عليه في

---

(١) الفوائد الحائرية ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

(٢) الوافية: ص ٢٣٧ ـ ٢٣٩.

الجواب. بشرط العلم بعدم دخل وصف آخر أو خصوصيه مورد النص، كقوله عليه السلام: «أعتق رقبة» في جواب الأعرابي حين سأله بقوله: «واقعت أهلي في شهر رمضان». وقوله عليه السلام: «أعد صلاتك» في جواب السائل: «صلّيت مع النجاسة»؛ حيث يبعد اتكال الإمام في جواب الأوّل على غير صدور المواقعة في يوم رمضان وفي جواب الثاني على غير وقوع الصلاة في النجس.

قال هذا العَلَم:

«وهو حجة إذا عُلِم العلّية، وعدم مدخليَّة خصوص الواقعة، فانّ مدار الاستدلال في الكتب الفقهية عليه. وهذا هو مراد المحقِّق في المعتبر، حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي، كما إذا قيل له عليه السلام: صلَّيتُ مع النجاسة؟ فيقول عليه السلام أعِد صلاتك، فانّه يُعلم منه، أنّ علّة الإعادة هي النجاسة في البدن أو الثوب، ولا مدخلية لخصوص المصلّي، أو الصلاة»[1].

٣ ـ السبر والتقسيم، وذلك بحصر الأوصاف الصالحة للتعليل في عدد وإبطال بعضها؛ حيث يُعلم منه حصر علّة الحكم في الباقي.

ويرد عليه: أنّ جواز التعدّي فيما إذا عُلم بدوران الحكم مدار العلّة المنصوصة وعُلم بحصول تلك العلّة في الفرع، ممّا لا كلام فيه لأحد ثبوتاً، كما سبق آنفاً من العلّامة الحلّي.

وإنّما الكلام والاشكال في إفادة التعليلات الشرعية ـ الواردة في النصوص المعلّل فيها دوران الحكم مدار العلة المنصوصة في مقام الدلالة والإثبات.

وما ذكره هذا العَلَم من الطرق وإن كان يفيد ذلك غالباً في مقام الدلالة والإثبات، ولاسيّما إذا كانت محفوفة بقرائن أُخرى مفيدة للقطع. ولكن لا حاجة إلى القطع بذلك بعد استقرار ظهور الخطاب فيه. فان حجية ظاهر الخطابات جارية في المقام، بلا إشكال.

---

(١) الوافية: ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

كلام المحقق النائيني في ضابطة الفرق بين العلة والحكمة

وإنّما المهمّ في المقام إعطاءُ الضابطة لبيان الفرق بين العلّة والحكمة.

وقد فرّق المحقق النائينيﷺ بينهما بأنّ العلّة إذا كانت واسطة في عروض الحكم على الموضوع يسري الحكم إلى كل موردٍ ثبتت فيه تلك العلّة، كما لو ورد «لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر». وأمّا إذا كانت العلّة واسطة في ثبوت الحكم للموضوع ومن قبيل الدواعي، من دون دخل لها في الموضوع، يقتصر على مورده، كما لو قال: «لا تشرب الخمر لإسكاره»؛ نظراً إلى ظهور الإضافة في كون علة التحريم خصوص إسكار الخمر، لا مطلق الإسكار.

قالﷺ: «إذا كانت علّة الحكم منصوصة ـ ونعني به ما كانت العلّة المذكورة فيه واسطة في العروض[1] لثبوت الحكم للموضوع المذكور في القضية، بأن يكون الموضوع الحقيقي هو العنوان المذكور في التعليل ويكون ثبوته للموضوع المذكور من جهة انطباق ذلك العنوان عليه، كما في قضية «لا تشرب الخمر فانّه مسكر» ـ فانّها ظاهرة في أنّ موضوع الحرمة فيها إنّما هو عنوان المسكر، وحرمة الخمر إنّما هي من جهة انطباق ذلك العنوان عليه. فيسري

---

(١) توضيح ذلك: أنّ العرض تارةً: يكون عارضاً للشيء بلا واسطة أصلاً، لا في الثبوت ولا في العروض، بل بمجرّد اقتضاء الذات، كالزوجية للأربعة والحيوانية والنطق للانسان. وأُخرى: يكون عارضاً مع الواسطة. وهي إمّا الواسطة في الثبوت: بأن كان عارضاً للشيء حقيقةً وكان ذلك الشيء معروضه الحقيقي كعروض التكلّم للانسان بواسطة النطق وعروض الحركة للحيوان بواسطة المشي أو الضحك العارض للانسان بواسطة التعجّب ونحو ذلك. وإمّا هي الواسطة في العروض: بأن لا يكون العارض عارضاً للشيء حقيقة، بل هو عارضٌ لغيره واقعاً، وانما ينسب إلى الشيء مجازاً لعلاقةٍ بينه وبين معروضه الحقيقي، كالجرى العارض للميزاب في قولنا «جرى الميزاب» بواسطة الماء.

الحكم حينئذٍ إلى كل مسكرٍ، فلا تبقى للخمر خصوصية في الحكم المذكور في القضية.

وأما إذا كانت العلّة المذكورة في القضية واسطة في الثبوت ومن قبيل دواعي جعل الحكم على موضوعه، من دون أن تكون هو الموضوع في الحقيقة، كما في قضية: لا تشرب الخمر لإسكاره، فانّها ظاهرة في أنّ موضوع الحرمة فيها إنّما هو نفس الخمر، غاية الأمر أنّ الدّاعي إلى جعل الحرمة عليها إنّما هو إسكارها، فلا يسري الحكم إلى غير الموضوع المذكور في القضية ممّا يشترك معه في العلّة المذكورة فيها؛ إذ يحتمل حينئذ أن تكون في خصوص العلة المذكورة في القضية خصوصية داعية إلى جعل الحكم على الموضوع المذكور فيها، وان لا تكون هذه الخصوصية موجودة في غيرها مما يشترك معها في الحقيقة والعنوان. فإذا احتُمِل أنّ في خصوص إسكار الخمر مثلاً خصوصية داعية إلى جعل الحرمة عليها، لم يمكن الحكم بحرمة غيرها مما يشترك معها في أثر الإسكار. وهذا الذي ذكرناه هو الميزان في تسرية الحكم من الموضوع المذكور في القضية إلى غيره وعدمها».[1] لا يخفى أنّ ضمير الهاء، في «غيرها» و «معها» يرجع إلى الخمر. ويجوز تأنيث لفظ الخمر كما قال في المصباح المنير و نقل عن الأصمعي.

ويمكن تحرير كلامه في الفرق بين العلّة والحكمة في مقام الإثبات والدلالة اللفظية أنّه كلّما دخلت أداة التعليل على وصف طبيعي لموضوع الحكم في لسان الخطاب، فالمعلّل به حينئذٍ من قبيل الواسطة في العروض وعلّة الحكم، كقوله: «لا تشرب الخمر ؛ لأنّه مسكرٌ» ؛ فانّ عنوان المسكر وصفٌ عُلّل به الحكم و طبيعيٌ للخمر منطبقٌ عليه.

---

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

وكلّما إذا دخلت أداة التعليل على المصدر المضاف إلى ضمير الموضوع، يكون المعلّل به حينئذٍ من قبيل الواسطة في الثبوت وحكمة الحكم.

مناقشة السيد الخوئي في كلام المحقق النائيني

وأشكل عليه المحقق الخوئيﷺ بقوله: «لا يخفى أنّ هذا الاحتمال إنّما هو على خلاف ما هو المرتكز في أذهان العرف، من دوران كل حكم مدار علته ومن أنّ العلة المذكورة في الكلام هي بنفسها علة للحكم، مع قطع النظر عن خصوصية قيامها بالموضوع المذكور في القضية؛ ضرورة أنّه لا يشك أهل العرف في أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «**إنّ الله لم يحرِّم الخمر لاسمه وإنّما حرَّمه لإسكاره**» إنّما هي حرمة كل مسكر، من دون دخل لقيام الإسكار بالخمر في الحكم بالحرمة أصلاً.

هذا مع أنّه لو كان احتمال دخل خصوصية المورد في الحكم مانعاً من انعقاد ظهور الكلام في دوران الحكم مدار علته المذكورة فيه، لجرى ذلك فيما إذا كان تعليل النهي عن شرب الخمر بكونه مسكراً؛ إذ من المحتمل فيه أيضاً أن يكون في صدق المسكر على خصوص الخمر خصوصية تقتضي حرمته ولا تكون هذه الخصوصية موجودة في غيره.

وبالجملة لا نشك في أنّ ما يستفاد عند أهل العرف من قضية لا تشرب الخمر لأنه مسكر بعينه، هو المستفاد من قضية لاتشرب الخمر لإسكاره. فان كان المستفاد من الأُولى ثبوت الحرمة لكل مسكر، كما هو الظاهر، كان المستفاد من الثانية هو ذلك. وإن لم يكن المستفاد من الثانية عموم الحكم لكل مسكر لم يستفد عمومه لكل مسكر من القضية الأُولى أيضاً. وعليه فلا وجه لما أفاده شيخنا الأُستاذﷺ من التفصيل وجَعل العلّة المذكورة في الكلام من قبيل الواسطة في العروض في أحد القسمين ومن قبيل الواسطة في الثبوت في القسم الآخر».[1]

---

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

تقوية مناقشة السيد الخوئي

وإنّ ما أشكل به المحقق المزبور على أُستاذه متين جدّاً. وذلك لوضوح أنّ المايز الذي ذكره المحقق النائينيﷺ - وإن كان صحيحاً لا ريب فيه ثبوتاً في الواقع، إلّا أنّه لا يرجع إلى محصّلٍ في مقام الإثبات، فلا ينبغي عدّه ضابطة في مقام الدلالة والاستظهار من الخطابات الشرعية؛ نظراً إلى خروجه عن متفاهم أهل العرف من مداليل الألفاظ، بل هو أجنبيٌ عن ظواهر الخطابات وبعيدٌ عن مرتكزات أذهان العرف من مفاهيم الألفاظ وما يبتني عليه استظهار مراد المتكلمين في محاوراتهم. وأمّا ما جاءَ في كلامه من المثالين لا يرىٰ أهل العرف فرقاً بينهما في إفادة تعليل الحكم بالعلّة. فانّ ظهور التعليل عرفاً في دوران الحكم مدار العلّة وعدم خصوصية المورد يُلائم كلا التعبيرين، من دون فرقٍ بينهما في أنظار أهل العرف. كماترى ذلك بوضوحٍ في قول الطبيب للمريض «لا تأكل الرمان لأنه حامضٌ» وبين قوله: «لا تأكل الرمان لحموضته»، بل الثاني أظهر في سريان العلّة وعمومها لغير مورد التعليل عند أهل العرف.

ومن هنا ترى الفقهاءَ لم يَعدّوا العلل المذكورة لتحريم الربا في نصوص المقام من قبيل العلّة المنصوصة. ولم يذهب واحدٌ منهم إلى دوران تحريم الربا مدار العِلَل المذكورة لتحريمه في النصوص، مع عدم كون التعليل فيها بدخول لام التعليل على المصدر المضاف إلى الضمير الراجع إلى موضوع الحكم. ولا قرينة أخرىٰ فيما ورد فيها من التعليلات على اختصاص الخصوصيات المعلّل بها بخصوص الربا، بل ظاهرها التعليل بطبيعي تلك الخصوصيات. وقد سبق ذكر هذه النصوص آنفاً.

وإنّ للشيخ المظفّر ﷺ [1] كلاماً جامعاً في المقام حاصله: أنّ التعليل الوارد

---

(١) أُصول الفقه: ج ٢، ص ٢٠٠.

في النص لوكان ظاهراً في التعميم إلى غير موارد العلّة يمكن تعدّي الحكم المعلّل إلى سائر الموارد. وفي الحقيقة بظهور النص في عمومية العلّة ينقلب موضوع الحكم من اختصاصه بمورد التعليل إلى كلّ ما توجد فيه تلك العلّة. فيصير الموضوع بذلك عاماً شاملاً لمورد التعليل وغيره مما توجد فيه العلّة بلا اختصاص بمورد التعليل. بل يكون مورد التعليل أحد المصاديق للكبرى الكلية المستفادة من عموم التعليل. ومن هنا يتمكّن الفقيه أن يستنبط الحكم المعلّل في كلّ موضوع توجد فيه تلك العلّة المنصوصة أخذاً بظاهر عموم التعليل. ولكنّه من باب الأخذ بظاهر الخطاب لا من باب القياس المحرّم.

وذلك مثل قوله عليه السلام في صحيح ابن بزيع «**ماءُ البئر واسعٌ لا يُفسده شئٌ ... لأنّ له مادّةٌ**».[1] فانّ ظاهر التعليل الوارد فيه أنّ كلّ ما له مادة واسعٌ لا يفسده شئٌ. لأنّ ماءَ البئر ذكر بعنوان أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة الكلية فيشمل الموضوع كلّ ما له مادّةٌ من ماء البئر وماء الحمام ومياه العيون وغيرها. ولكن يكون ظهور هذا التعليل في دائرة الماء المطلق. فلا ظهور له في عموم العلّة للماء المضاف ولو كان له مادّة. ولذا لا يجوز التعدّي إلى المضاف الذي له المادّة إلا بالقياس. وعليه فالتعدية عن مورد التعليل إذا لم تكن مستندةً إلى ظهور النصّ في عموم التعليل عرفاً تبتنى لا محالة على القياس.

والحاصل: أنّ ملاك جواز التعدّي عن غير مورد التعليل في منصوص العلّة هو ظهور الخطاب في عموم الموضوع لغير مورد التعليل وهو حجّة من باب حجية الظواهر. فلذا يكون نطاق حجيته بمقدار ما ينعقد له من الظهور. وعليه يكون التعدّي إلى ما هو خارج عن مدلول ظاهر الخطاب من القياس الباطل. هذا حاصل كلام المحقق المزبور في المقام.

---

(١) الوسائل: ج ١، ب ١٤ من الماء المطلق، ص ١٢٦ ـ ١٢٧، ح ٦ و٧.

ولكن يرجع كلامه هذا في الحقيقة إلى ما اشترطه صاحب الشرائع ﷺ في الأخذ بعموم العلّة المنصوصة وجواز التعدية بها، من وجود شاهد حالٍ يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم وسمّاه بالبرهان وجعله في قبال تنقيح المناط. ولا يخفى أنّ المراد من الظاهر هو المظنون الذي لا يُعتنىٰ باحتمال خلافه. بأن لا يُجوَّز اختصاص العلّة بمورد التعليل، كما قال صاحب الشرايع ﷺ[1] وسيأتي نصّ كلامه.

وعليه فلا يفيد كلام هذا المحقق غير ما أفاده صاحب الشرايع (رحمه الله) فراجع.[2] وقد عرفت من كلام صاحب الحدائق ﷺ أيضاً من اعتبار أحد الملاكين لجواز التعدّي؛ إما الدلالة العرفية أو تنقيح الملاك القطعي.

طرق التعليلات الشرعية

يظهر من العلامة الحلي أنّ تعليل الشارع لحكمٍ تارة: يستفاد من صريح لفظ الخطاب الشرعي مثل: لعلّة كذا، بسبب كذا، لأجل كذا، من أجل كذا.

وأُخرى: يستفاد من ظاهر اللفظ بالدلالة الوضعية، كالتعليل المستفاد من الحروف الموضوعة للتعليل المعبّر عنها بأداة التعليل كاللام، والباء، وكي، ومن.

وثالثةً: يستفاد من ظهور لفظ الخطاب بدلالة التنبيه والإيماء. ثم إنّه ﷺ ذكر لهذا النوع من الدلالة ستة أنواع.

قال ﷺ: «النص على العلّة قد يكون قطعياً. وهو ما يكون صريحاً في المؤثرية، مثل لعلّة كذا، أو بسبب كذا، أو لمؤثر كذا، أو لموجب كذا، أو من أجل كذا...

---

(١) معارج الأُصول: ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

(٢) المصدر.

وقد يكون ظاهراً غير قطعي. وهو ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام، وكي، ومن، وإنّ، والباء...»[١].

ثمّ قال: «إعلم أنّ اللفظ إذا لم يكن دالّاً بوضعه على التعليل، لكن يكون التعليل لازماً من مدلوله، كان دالّاً على العلّة بالتنبيه والإيماء، وأنواعه ستّة»[٢].

وأما تلك الأنواع الستة[٣]، فهي:

١ ـ ترتيب الحكم على الوصف بفاء الترتيب. والغالب في هذا القسم دخول الفاء على الحكم مع تقدّم ذكر العلّة كقوله تعالى: ﴿**السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾[٤] وقوله: ﴿**وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا**﴾[٥]، وقوله: ﴿**والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة**﴾[٦].

وقوله صلى الله عليه وآله: «**من أحيى أرضاً ميتةً فهي له**»[٧].

وقد تدخل الفاء على العلّة ويكون الحكم متقدّماً، كقوله عليه السلام: «**كلوا البطيخ، فانّ فيه عشر خصال**»[٨]، وقوله عليه السلام: «**ألزم الحمّام غبّاً؛ فانّه يعود إليك لحمك. وإياك أن تُدمنه؛ فانّ إدمانه يورث السلّ**»[٩].

٢ ـ حكم النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام بشيءٍ عقيب رفع أمر إليهما، أو سؤالهما عن حكم فعل، فانّه يدلّ على كون خصوصية مورد السؤال علّةً للحكم؛ لظهور الجواب حينئذٍ في دورانه مدار السؤال، فيدل على دوران الحكم في الجواب مدار موضوع السؤال وأنّ خصوصية مورد السؤال علّة ثبوت الحكم. كقوله صلى الله عليه وآله: «**اعتق رقبة**» عقيب سؤال الأعرابي بقوله: «**واقعت أهلي في نهار**

---

(١) نهاية الوصول: ج ٣ ص ٦٢٢.
(٢) المصدر: ص ٦٢٦.
(٣) المصدر: ٦٢٦ ـ ٦٣٧.
(٤) المائدة: ٣٨.
(٥) المائدة: ٦.
(٦) النور: ٤.
(٧) الوسائل: ج ١٧، ص ٣٢٦، ب ١ من كتاب إحياء الموات.
(٨) المصدر: ص ١٣٩، ب ١٠٢ من الأطعمة المباحة، ح ١٠.
(٩) المصدر: ج ١، ص ٣٦٢، ب ٢ من آداب الحمام ح ٢.

رمضان»[١]. فانّ وقوع حكم النبيﷺ بعتق الرقبة جواباً لسؤال الأعرابي، يدلّ على علّية مواقعة الصائم في نهار رمضان علّة لوجوب عتق الرقبة.

٣ـ أن يذكر الشارع وصفاً وأن يسأل الشارع عن وصفٍ في جواب السائل و يعتمد عليه في تشريع الحكم، بحيث لو لا دخل ذلك الوصف في الحكم، لكان ذكره لغواً. فيفهم من سؤاله عليه السلام عن ذلك الوصف واعتماده عليه في الجواب، كون ذلك الوصف علّة الحكم.

كقولهﷺ: «**أينقص الرطب إذا جفّ؟**» في جواب من سأله عن حكم بيع الرطب بالتمر. فلمّا أجابوه بقولهم: «نعم» قالﷺ: «فلا، إذن»؛ حيث يظهر منه أنّه لو لا دخل النقصان الحاصل بالجفاف في حرمة البيع ومنعه، لما كان لذكره والسؤال عنه وجهٌ.

وقد عُدّ من ذلك ما إذا قرّر الشارع على حكم شيءٍ بالاستفهام التقريرى عنه في جواب السؤال عن حكم شيءٍ آخر؛ حيث يعلم منه أنّه لا وجه لهذا التقرير في الجواب، إلّا بيان اشتراكه مع المسؤول عنه في الملاك، كقولهﷺ، لعُمر: «**أرأيت لو تمضمضت بماءٍ، أكان ذلك الماء يفسد الصوم؟ فقال عمر: لا**»[٢]، حينما سأله عمر عن مفطرية القُبلة للصوم.

وأشكل العلامة على ظهور هذا الاستفهام التقريري في التعليل للحكم؛ بأنّ مقتضى مناسبة الجواب للسؤال أن لايزيد الجواب عن السؤال في الخصوصيات. والسؤال في هذه الرواية لا يتضمّن أكثر من توهم مفطرية القُبلة، فنقضه النبيﷺ بعدم مفطرية المضمضة. فظاهر كلام النبيﷺ حينئذٍ

---

(١) الوسائل: ج٧، ص ٣٠، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ح ٥.

(٢) مسند أحمد: ج ١، ص ٢١ و٥٢ والسنن الكبرى: ج ٤، ص ٢١٨ وسنن النسائي: ج ٢، ص ١٩٩.

أنّه جواب بطريق النقض.

ولكن يرد على هذا الاشكال أنّ النقض لا يستقيم، إلّا إذا كان بين طرفيه وجه اشتراك. وهو في المثال كون كلٍّ من القُبلة والمضمضة مقدّمةً للمفطر المفسد للصوم؛ أحدهما مقدمة الجماع والآخر مقدمة الأكل والشرب.

هذا، ولكن ليس لمثل هذا الاستفهام التقريري أكثر من الإشعار بالعلية. ولاينبغي عدّ مثل ذلك من قبيل منصوص العلّة، مع احتمال خصوصية في القُبلة مفقودة في المضمضة.

٤ ـ أن يفرّق الشارع بين صنفين في الحكم بذكر وصف، مثل قوله: «**القاتل لايرث**»، بعد حكمه بارث أولى الأرحام بعضهم من بعض. فيعلم من ذلك أنّ الملاك الفارق المانع من إرث القاتل تلبُّسه بالقتل.

وفيه: أنّه مبنيٌّ على مفهوم الوصف، لكنه غير ثابت. فلا يدلّ الحديث المزبور على دوران منع الإرث مدار القتل.

٥ ـ النهي عن فعل مانع من الاتيان بواجب تقدّم إيجابه في صدر الكلام، كقوله تعالى: ﴿**فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**﴾[1]؛ حيث يظهر منه أنّ علّة النهي عن البيع كونه مانعاً عن السعي إلى صلاة الجمعة.

٦ ـ ذكر وصف للموضوع عند تشريع الحكم له، كقوله: «**لايقضي القاضي وهو غضبان**»؛ حيث يعلم منه أن الغضب علّة النهي عن قضاء القاضي. وذلك فيما إذا جعل الشارع حكماً لموضوع، ثم عقّبه بوصف بصورة القيد.

وفيه: أنّ مجرد ذكر الوصف لايفيد أكثر من الإشعار بالعلية، إلّا أن يحتفّ الكلام بقرائن أُخرى، كالتقييد والتحديد، والسبر والتقسيم، ونحو ذلك. انتهى حاصل كلام العلّامة في نهاية الوصول[2] مع تحرير ونقدٍ منّا.

---

(١) الجمعة: ٩.

(٢) نهاية الوصول: ج ٣، ص ٦٢٦ ـ ٦٣٧.

مقتضى التحقيق في المقام

ومقتضى التحقيق في المقام: أنّ الملاك في الحجية وجواز التعدّي قوّة ظهور الخطاب في العلّية للحكم عرفاً بحيث يندفع به احتمال خصوصية المورد.و هذا الملاك إنّما يوجد في بعض الأنحاء الستة المزبورة من دلالة التنبيه.

أما كون مثل: لعلّة كذا، وبسبب كذا، ولأجل كذا صريحاً في العلية؛ بمعنى دوران الحكم مدار مدخول هذه الألفاظ. بحيث يوجب نفي احتمال خصوصية المورد ويُلغيه ويُسقطه عن حيّز الاعتناء، ففي غاية الإشكال والمناقشة. نعم يمكن دعوى ظهور هذه الألفاظ وأداة التعليل في هذا الدوران ونفي احتمال خصوصية المورد. وعليه، فلابدّ لرفع اليد عن هذا الظهور من التماس قرينة خاصة ودليل. وأما الأنحاء الستة المزبورة من دلالة التنبيه، فالقسم الأوّل والثالث والخامس والسادس، لا يمكن إنكار قوّة ظهورها في دوران الحكم مدار الخصوصية المذكورة في لفظ الخطاب؛ بمعنى أنّه كلّما إذا تحقّقت تلك الخصوصية، تحقّق الحكم. وعلى أيّ حال فالمعيار في جواز التعدّي بالعلّة المنصوصة ظهور لفظ الخطاب في دوران الحكم مدار العلّة المنصوص عليها في لفظ الخطاب ؛ بحيث يندفع به احتمال خصوصية مورد التعليل.

قد تحّصل من جميع ما حرّرناه في المقام أُمورٌ:

١ ـ يظهر من العلّامة الحلّي: أنّ التعليل تارةً: يستفاد من صريح لفظ الخطاب الشرعي، مثل: لعلّة كذا، بسبب كذا.

وأُخرى: من ظاهر لفظ الخطاب بالدلالة الوضعية، كالتعليل المستفاد من أداة التعليل كاللام والباءِ وكي...

وثالثة: من ظاهر اللفظ بدلالة التنبيه والإيماء.

٢ ـ قسّم العلاّمة ما يفيد التعليل من دلالة التنبيه إلى ستّة أقسام.

الأوّل: ترتيب الحكم على الموضوع المتضمّن للوصف بالفاء والغالب في هذا القسم دخول الفاء على الحكم عقيب ذكر الوصف الظاهر في العلّية.

وقد تدخل الفاءُ على العلّة عقيب ذكر الحكم.

الثاني: وقوع بيان الشارع للحكم جواباً عقيب سؤال أو رفع أمر إليه.

الثالث: سؤال الشارع عن وصف في جواب سؤال الراوي، وترتيب الحكم على جواب سؤاله، كقول النبيﷺ: «فلا، إذن» في جواب الراوي بقوله: «نعم» عن سؤال النبيﷺ بقوله: «**أينقص الرطب إذا جفّ**».

ـ أما سؤاله التقريري على حكم شيءٍ آخر بطريق النقض ففي دلالته على العلّة خفاءٌ.

الرابع: التفرقة بين الصنفين في الحكم بذكر وصف. ولكن لا دلالة له أكثر من الإشعار بالعلية.

الخامس: النهي عن فعل مانع مما تقدّم إيجابه في اللفظ. وظهوره في علية الواجب المتقدّم ذكره قوى.

السادس: تعقيب موضوع ـ بعد تشريع حكمه ـ بوصف. وفيه: أنّه لا يفيد أكثر من الإشعار إلّا مع الاحتفاف بقرينة.

٣ ـ مقتضى التحقيق: أنّ ألفاظ: لعلّة كذا، بسبب كذا، لأجل كذا، ليست صريحة في العلّية، بل كأداة التعليل ظاهرة فيها.

وأما الأنحاء الستة من دلالة التنبيه، فالقسم الأوّل والثالث والخامس والسادس لايمكن إنكار ظهورها في العلية، وعلى أيّ حال فالمعيار في جواز التعدّي بالعلّة المنصوصة ظهور الخطاب في دوران الحكم مدار العلّة، بحيث يندفع به احتمال خصوصية مورد التعليل.

هل يكون تنقيح المناط من قبيل منصوص العلّة

قد يدلّ دليل شرعيٌ من آية أو رواية على ثبوت حكمٍ لموضوع، فنقطع بعدم فارق بين ذلك الموضوع وموضوع آخر مثله ونظيره. حيث لا نحتمل خصوصية في موضوع الخطاب.

وبعبارة أخرى: نعرف ملاك الحكم ونتيقّن بأنّه الملاك الوحيد للحكم بحيث لا مجال لاحتمال دخل خصوصية أخرىٰ غير ذلك الملاك عقلاً أو عقلائياً أو عرفاً.

وحينئذٍ إذا أحرزنا وجود ذلك الملاك في موضوع آخر نظير موضوع الخطاب، يجوز لنا تسرية الحكم إلى ذلك الموضوع. ويُعبّر عن ذلك بتنقيح الملاك القطعي. ولا فرق في ذلك بين أن يكون للدليل اللفظي الوارد من الشارع إشارة إلى ذلك الملاك أو لا، بل إنّما أدركه العقل بالبداهة العقلية أو العرفية.

وقد صرّح بعض علمائنا الإمامية بجواز ذلك.

فمنهم المحقق الحلّي ﷺ (صاحب الشرائع) قال ﷺ في المعارج:

«المسألة الرابعة: الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق ويُسمّىٰ تنقيح المناط. فان عُلِمت المساواة من كلّ وجهٍ، جاز تأدية الحكم إلى المساوي. و إن عُلم الامتياز أو جوّز، لم تجز التعدية، إلا مع النص على ذلك؛ لجواز اختصاص الحكم بتلك المزية وعدم ما يدل على التعدية.

وقد يكون الجمع بعلة موجودة في الأصل والفرع، فيغلب على الظن ثبوت الحكم في الفرع. ولا يجوز تعدية الحكم ـ والحال هذه ـ بما يستدل عليه.

فان نصّ الشارع على العلّة ـ وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم ـ، جاز تعدية الحكم، وكان ذلك برهاناً».[1]

---

(١) معارج الأُصول: ص ٢٦٠.

ويفهم من مجموع كلامه هذا ـ صدراً وذيلاً ـ أنّه جعل تنقيح المناط من قبيل منصوص العلّة، ولكن علم بشاهد الحال المساواة بين الفرع والأصل من كلّ وجهٍ، واُحرز عدم خصوصية للموضوع المعلّل له.

ولكن يظهر من المحقق النائيني ﷺ، كون تنقيح المناط من غير قبيل منصوص العلّة ويكون إحراز المناط فيه من غير طريق النص على العلّة. وإن اعتقد بندور مورده. حيث قال:

«وقد يتحقق المفهوم بالمساواة في غير منصوص العلة فيما إذا أُحرز مناط الحكم المذكور في القضية من الخارج يقيناً، فيحكم بسراية الحكم إلى كل موردٍ تحقّق فيه مناط الحكم. وهذا القسم نادر التحقق جدّاً؛ إذ الغالب في مناط الحكم أن لا يكون قطعياً. وإذا لم يكن المناط قطعياً كانت تسرية الحكم من موضوعه إلى غيره داخلة في القياس المعلوم عدم حجيته».[1]

وكلام هذا العَلَم متين جدّاً؛ لوضوح عدم انحصار الملاك في العلّة المنصوصة. بل قد يكون بحكم العقل البديهي أو الارتكاز العرف العام.

وعلى أيّ حال لا اشكال في اعتبار تنقيح الملاك القطعي إذا قطع بانحصار ملاك الحكم فيه ولم تُحتمل فيه خصوصية أخرىٰ. فحينئذٍ يمكن تسرية الحكم إلى أيّ موضوع قطع بتحقّق ذلك الملاك فيه، ولم تُحتمل فيه خصوصية أخرى.

ولا يخفى أنه ليس وقوع ذلك قليلاً، بل اتّكل عليه الفقهاءُ في موارد كثيرة من الأبواب والمسائل الفقهية. ولكن يرجع غالب ذلك في الحقيقة إلى تطبيق الطبيعي ـ الواقع موضوعاً لحكم الأصل ـ على مصاديقه الفرعية. فليس من القياس المصطلح الذي هو إثبات حكمٍ لموضوعٍ بواسطة كبرىٰ كليَّةٍ ظنّية.

---

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٩٩.

تحقيق موارد تنقيح المناط في كلام المحقق

ثم مثّل لذلك ثلاثة أمثله[١].

١ ـ قول النبي صلى الله عليه وآله في جواب السؤال عن بيع الرُّطب بالتمر مثلاً بمثل: «أينقُصُ إذا جَفّ؟ فقيل: نعم، فقال صلى الله عليه وآله: لا، إذَن»[٢]؛ حيث دلّ على تعليل تحريم البيع بالنقصان عند الجفاف. وشاهد الحال يقضي بدوران الحرمة مدار ذلك، وعدم دخلٍ لخصوصية الرطب ـ الذي هو مورد السؤال ـ في ثبوت الحكم. ومن هنا يكون كلامه صلى الله عليه وآله في قوّة النصّ على أنّ: كلّ ما نقص بعد الجفاف من الربويات لايجوز بيعه مثلاً بمثل.

ولكن احتمل المحقق في هذا المثال وجود خصوصية في بيع الرّطب بالتمر، وإن كانت غير معلومة، لكن نفس الاحتمال مانعٌ من التعدّي.

٢ ـ إيجاب حكم في جواب السؤال عن ارتكاب فعل أو اكتساب شيءٍ.

---

(١) قال قدس سره: «ولنفرض أمثلةً توقف منها على التحقيق:

الأوّل: قوله عليه السلام ـ وقد سُئل عن بيع الرُّطب بالتمر مِثلاً بمثل ـ: أينقص إذا جفّ؟ فقيل: نعم، فقال: لا، إذن، فقد علّل التحريم بنقصانه عن الجفاف، وشاهد الحال يقضي أنّه لا اعتبار بما عدا تلك العلّة من أوصاف الأصل، فكأنّه نصّ على أنّ كل ما نقص بعد الجفاف من الربويات لايجوز بيعه مِثلاً بمِثل.

ويمكن التوقف هنا، فإنّ من المحتمل أن يكون النقصان موجباً للمنع من البيع في الرُّطب بالتمر خاصّة، لجواز اشتماله على ما يوجب اختصاص النهي. غاية ما في الباب أنّ ذلك لا يُعلم، لكن عدم العلم بالشيء لايدلّ على انتفائه في نفس الأمر.

الثاني: أنّه إذا قال: وطأتُ عامداً في شهر رمضان، فقال: عليك الكفارة، أو قال: ملكتُ عشرين ديناراً وحال عليها الحول، فقال: عليك الزكاة؛ عُلم أنّ الحكم متعلّق بذلك، ولا اعتبار بأوصاف السائل، بل يحكم بأنّ كلّ من اتفق له ذلك، ثبت له ذلك الحكم.

الثالث: إذا حكم في واقعة وعُلم بشاهد الحال أنّ الحكم فيها باعتبارها، لا باعتبار محلّها؛ عُدّي الحُكم، كما روى أنّ علياً عليه السلام قضى في دابّة تنازعها اثنان، وأقاما البيّنة، أنّها لمن شُهد له بالنتاج؛ فلا يُقصَر الحكم على الدابّة، بل يُعدّى إلى كلّ ما حصل فيه هذا المعنى». / معارج الأُصول: ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٢) عوالي اللئالي: ج ٢، ص ٢٥٤ ح ٢٨ ومستدرك الوسائل: ج ١٣، ص ٣٤٢، ح ٢.

كقوله عليه السلام: «**عليك الكفارة**» في جواب سؤال السائل: «**وطأت عامداً في يوم رمضان**»، و قوله عليه السلام: «**عليك الزكاة**» عقيب سؤال السائل: «**ملكت عشرين ديناراً وحال عليه الحول**». فشاهد حال السؤال والجواب يقضي بدوران وجوب الكفارة مدار الوطي في يوم رمضان، ودوران وجوب الزكاة مدار ملكية عشرين ديناراً ومضيّ الحول عليها، من دون دخل لخصوصيات السائل وأوصافه.

٣ ـ إذا حَكَم النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام في مخاصمة وعُلم بشاهد الحال دوران الحكم مدار ماهية تلك المخاصمة وطبيعيها، من دون دخل لمحلّها.

مثل ما روي أنّ علياً عليه السلام قضى في دابّة تنازعها اثنان وأقاما البيّنة، أنّها لمن شُهد له بالنتاج[1].

حيث يعلم بشاهد الحال دوران الحكم مدار التنازع في كل حيوان مملوك قابل للنتاج، سواءٌ كان دابة أو غيرها كالعبد والأمة.

ولم يحتمل المحقق خصوصية لمورد النص في القسمين الأخيرين.

هل يكون لأداة التعليل عموم ومفهوم؟

يظهر من كلمات الأصحاب أنّه ليس ملاك التعدية مجرّد دلالة أداة التعليل بالوضع على الشمول والسريان، بلا فرق بين أنواعها، بل وأكثر موارد تعليل الحكم في النصوص بأنواع أداة التعليل لم يقل أحدٌ فيها بجواز التعدية.

كما في أداة التعليل الواردة في نصوص تحريم الربا بمثل قوله: «إنّما حرّم الله عزّوجلّ الربا لئلاّ يذهب المعروف»، وقوله:«فحرّم الله عزّوجلّ على العباد الربا لعلّة فساد الأموال»، وقوله:«لكي لا يمتنع الناس من اصطناع المعروف»،

---

(١) فروع الكافي: ج ٧، ص ٤١٨، كتاب القضاء، باب الرجلين يدّعيان فيقيم كلٌّ واحد منهما البيّنة: ح ١.

بل صُرِّح بالعلة في قوله عليه السلام: «**علة تحريم الربا بالنسيئة لعلّة ذهاب المعروف وتلف الأموال...**»[١] فيما رواه الصدوق رحمه الله في العيون والعلل بأسانيده عن الإمام الرضا عليه السلام، فالعلّة المعلّل بها الحكم حينئذٍ تكون من قبيل الحكمة والداعي لتشريع الحكم، فلا يجوز التعدّي بها عن غير مورد التعليل، وإن نصّ على عليته في صريح الرواية. فلا يعبأ بما جاء في كلام العلامة رحمه الله والفاضل التوني من جواز التعدّي بذلك.

وقد اتضح لك بما سردناه أنّ العلل المذكورة في نصوص تحريم الربا من قبيل الحكمة. فهي ليست تمام ملاك الحكم لتدور حرمة الربا مدارها. وعليه فغاية مدلول هذه النصوص دخل هذه العلل في تحريم الربا في الجملة، بمعنى ترتب هذه المفاسد الاقتصادية والأخلاقية على الربا، فحرَّمه الشارع؛ دفعاً لتحققها وشيوعها. وأما كونها تمام الملاك بحيث تدور حرمة الربا مدارها، فلا يستفاد من نصوص المقام.

مقتضى التحقيق في ضابطة جواز التعدية بالعلة المنصوصة

ينبغي قبل بيان مقتضى التحقيق تنقيح ما يستفاد من كلام صاحب الشرائع في المقام.

وحاصله: اعتبار أحد الأُمور الثلاثة على سبيل مانعة الخلوّ في جواز التعدّي بالعلة المنصوصة.

أحدها: التنصيص بدخل العلة وتعليق الحكم عليها بنفس تشريع الحكم والتصريح بإناطة الحكم بمناطه. ومثَّل لذلك بمثل قوله: «**الزنا يوجب الحد والسرقة توجب الحد**»؛ فان لفظ «يوجب» صريحٌ في كون الزنا هو العلّة الموجبة للحد والسرقة هي العلّة الموجبة للقطع.

---

(١) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٢٣، ب ١ من أبواب الربا، ح ٣ و٤ و١٠ و١١.

ثانيها: وجود شاهد حال، من مناسبة الحكم والموضوع أو اقتضاء سياق الكلام وقرينة حالية أو مقامية أو مقالية، ونحو ذلك من القرائن مما يوجب ظهور الخطاب موضوعية تلك العلّة للحكم ويورث الاطمئنان بعدم دخل خصوصية أخرى غير تلك العلة في ثبوت الحكم للموضوع المذكور. ومرجع ذلك إلى ظهور الخطاب في أنّ العلّة إنّما هي موضوع الحكم في الحقيقة وأنّ الموضوع المذكور من مصاديقه. والمحكّم في تعيين ذلك القواعد المحاورية والأُصول اللفظية والقرائن العرفية التي تبتني عليها الظهورات العرفية.

وذلك مثل قوله: «**السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**» و«**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**» ؛ نظراً إلى ظهور تفريع الحكم بالفاء على وصف السارق والسارقة والزاني والزانية في عليّة السرقة والزنا في حكم الجلد والقطع.

ثالثها: التصريح بتعدية الحكم إلى غير الموضوع المذكور في الخطاب، وذلك بالتصريح بالتعدية أو بالتصريح بحصر علّة الحكم في الخصوصية المذكورة ونفي دخل غيرها، ونحو ذلك من التعابير الصريحة المصرّحة في التعدية. وهذا القسم يعبّر عنه في اصطلاح الأُصوليين بمنصوص العلّة.

حصيلة التحقيق في ضابطة التعدّي

حاصل التحقيق في المقام جواز التعدّي بأحد الوجوه الثلاثة التالية:

أحدهما القرينة القطعية، وهي:

إمّا حكم العقل البديهي بثبوت الحكم لعلة عامّةٍ غير مختصّة بمورد النص، كما في قوله تعالى: «**لا تقل لهما أُفٍّ**» ؛ حيث يرى العقل ملاك القبح والمنع الظلم والإهانة وإيذاءَ الوالدين.

وإمّا فهم أهل العرف العام والارتكاز العقلائي، كقول النبي صلى الله عليه وآله للخثعمية: «**أرأيت لو كان على أبيك دينٌ فقضيته، أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم. قال صلى الله عليه وآله: فدين الله أحق أن يُقضى**»[١]؛ حيث لا يرتاب أهل العرف في دلالته على مشروعية أداءِ كل واجب وحقٍّ عن الميت كان على عهدته ولم يؤدّه حال حياته؛ بلا فرق بين حق الله وحق الناس ولا بين كون الميت رجلاً أو امرأة، ولا بين كونه شاباً أو شيخاً.

ثانيها: التنصيص على التعدية بمثل: «**وكل مسكر حرام**» و«**البدعة حرام؛ لأنّه ضلالة وكل ضلالة حرام**» و«**التصرف في غير المخمس حرام؛ لأنّه غصب والغصب كلّه حرام**».

ثالثها: ظهور الخطاب في دوران الحكم مدار العلّة المنصوصة بدلالة اقتضاءٍ، أو تنبيه، أو إيماء وإشارة، أو مناسبة الحكم والموضوع، ونحو ذلك من أنحاء الدلالات العرفية الموجبة لظهور الكلام في دوران الحكم مدار العلة المنصوصة، كتفريع الحكم على الوصف، مثل قوله تعالى: ﴿**والذين يرمون المحصنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداءِ فاجلدوهم ثمانين جلدة**﴾[٢].

ومن ذلك قوله عليه السلام: «**للفارس سهمان وللراجل سهم**»[٣]؛ حيث لا يشك العرف في أنّ الحكم بإعطاء سهمين يدور مدار كون المقاتل فارساً.

ومن ذلك قوله ﴿**السارق والسارقه فاقطعوا أيديهما**﴾[٤] و﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾[٥] ونحو ذلك مما تشهد القرينة القطعية العرفية، من فهم متعارف الناس والارتكاز العقلائي على دوران الحكم مدار العلّة المنصوصة وجواز التعميم إلى المصاديق. ومن ذلك الطريق الثاني من الطرق الثلاثة للعلم بدوران الحكم مدار العلة المنصوصة في كلام الفاضل التوني.

---

(١) دعائم الاسلام: ج ١ ص ٣٣٦.
(٢) النور: ٤.
(٣) الكافي: ج ٥، ص ٤٤، ح ٢.
(٤) المائدة: ٤٠.
(٥) النور: ٣.

والعمدة في الدليلية على جواز التعدّي في النصوص والأحاديث المعلّلة. هذا القسم الأخير وما ورد من التنصيص على العلّة بالأداة الموضوعة للتعليل قرائن عرفية نافية لاحتمال دخل غير العلّة المنصوصة، إلّا أن يكون هناك إجماع على عدم جواز التعدّي أو يدل نصّ خاص على منعه. وما دام لم يقم إجماع أو نص خاص على منع التعدّي، فمقتضى القاعدة المحققة جواز التعدّي بإحدى الطرق الثلاثة المزبورة.

حاصل الكلام في هذا المجال:

إنّ المعيار في جواز التعدّي ظهور الخطاب في دوران الحكم مدار العلّة المنصوصة أو المستنبطة. مع عدم دليل على منع التعدّي وعدم وجود شاهد حال أو قرينة موجبة لاحتمال خصوصية المورد. ووجود قرينة عقلية أو لفظية سياقية أو عرفية على عدم خصوصية المورد المنصوص ولو كانت بدلالة التنبيه والإيماء والاقتضاء أو مناسبة الحكم والموضوع.

قد تحصّل من جميع ما ذكرناه أُمورٌ:

١ ـ يظهر من الوحيد البهبهاني ثلاث نكات أساسية.

الأُولى: تنقيح الملاك كالقياس في استناد استنباط العلّة إلى ما هو خارج مدلول النص من قرينة عقلية أو غيرها، إلّا أنّ المناط في الأوّل قطعي ومنحصرٌ في حكم العقل والإجماع . والثاني ظنّي.

الثانية: في جواز التعدّي ثلاثة أقوال ثالثها: التفصيل بين ما لو قام دليلٌ على نفي الخصوصية عن مورد التعليل فيجوز التعدّي، وإلّا فلا.

والأقوى جواز التعدّي مطلقاً ؛ لظهور التعليل عرفاً في دوران الحكم مدار العلّة المنصوصة.

الثالثة: قد يكون التعدّي بكبرى شرعية منصوصة، أو بقياس الأولويّة ونحو ذلك من القرائن الخارجية.

٢ ـ يرد عليه: أوّلاً: ظهور التعليل عرفاً في دوران الحكم مدار العلّة المنصوصة وإن كان مما لا يُنكر، إلّا أنّه يمكن دعوى أنّ غلبة استعمال التعليلات الشرعية في الدواعي المختصّة بمورد النص أوجبت انصراف الخطابات الشرعية عن المتفاهم العرفي وظهورها في المستعمل فيه الغالب. إلّا أن كان هناك قرينة يُعلم بها عدم دخل خصوصية مورد النص ولا خصوصية أُخرى ـ غير العلة المنصوصة ـ في ثبوت الحكم.

وثانياً: استنباط العلّة في تنقيح الملاك القطعي يكون بالمآل مستنداً إلى ظاهر النص بقرينة عقلية أو عرفية أو سياقية. ويرجع إلى تعميم العلة المنصوصة.

٣ ـ يظهر من الفاضل التوني[1] أنّ التعدّي بالعلة المنصوصة إنّما يجوز إذا حصل القطع بدوران الحكم مدار العلّة المنصوصة وعلم بحصول تلك العلة في الفرع.

ثم ذكر طرق العلم بذلك، وهي:

الف: أداة التعليل.

ب: دلالة التنبيه والإيماء، وهو ما إذا اقترن بوصف يبعد عرفاً كونه لغير التعليل، بشرط العلم بعدم دخل وصف آخر كقصّة الأعرابي.

ج: السبر والتقسيم وهو حصر الأُوصاف الصالحة للتعليل في عدد وإبطال بعضها؛ حيث يعلم منه حصر علّة الحكم في الباقي.

٤ ـ يرد عليه: أنّ جواز التعدّي فيما إذا عُلم بدوران الحكم مدار العلة المنصوصة وبحصولها في الفرع، لا كلام فيه لأحد ثبوتاً.

وإنّما النزاع والإشكال في إفادة التعليلات الشرعية القطع بهذين الأمرين

---

(١) الوافية: ص ٢٣٧ ـ ٢٣٩.

في مقام الدلالة والإثبات. وإن ما ذكره من الطرق لايفيد القطع بشيءٍ منهما غالباً، إلّا إذا كان محفوفاً بقرائن أُخرى مفيدةً للقطع.

٥ ـ قال النائيني: ثبوت الحكم لموضوعه إذا كان بواسطة في العروض يجوز التعدّي. وإذا كان بواسطة في الثبوت: لايجوز التعدّي.

٦ ـ يستفاد من كلامه في مقام الدلالة والإثبات أنّه إذا دخلت أداة التعليل على وصف الموضوع يجوز التعدّي، وإذا دخلت على المصدر المضاف إلى الموضوع لايجوز التعدّي ؛ لأنّ الأوّل من الواسطة في العروض والثاني من الواسطة في الثبوت.

٧ ـ أشكل عليه السيد الخوئي بأن التفصيل المزبور خلاف ما هو المرتكز في أذهان العرف، من دوران الحكم مدار العلة المنصوصة، مع أنّ احتمال خصوصية المورد لو كان مانعاً من ظهور التعليل في دوران الحكم مدار العلة لا فرق بين الصورتين المذكورتين في كلامه.

٨ ـ إشكال هذا العَلَم متين: لأنّ ما جاءَ في كلام النائيني ـ من التفصيل بين ما لو كان ثبوت الحكم بواسطة في العروض وبين ما لو كان بواسطة في الثبوت ـ معيار ثبوتي، ولا ينفع لإعطاء الضابطة في مقام الإثبات وما يستفاد من كلامه من الضابطة في مقام الإثبات والدلالة خلاف ما هو المتفاهم العرفي من التعليل.

٩ ـ تنقيح الملاك ما علم فيه مناط الحكم وأُحرز عدم دخل غيره في ثبوت الحكم. وبعبارة أُخرى: ما علم فيه بدوران الحكم مدار مناط وحده.

١٠ ـ يظهر من المحقق أنّ تنقيح المناط من قبيل العلّة المنصوصة، لكن مع العلم بمساواة الفرع للأصل وإحراز عدم خصوصيةٍ لمورد النص.

ولكن يظهر من المحقق النائيني كون تنقيح الملاك من غير قبيل منصوص

العلّة، ويكون إحراز المناط فيه من غير طريق النص على العلّة.

١١ ـ مقتضى التحقيق: جواز التعدّي بأحد الوجوه الثلاثة التالية:

أحدها: القرينة القطعية، وهي إمّا حكم العقل البديهي بثبوت الحكم لعلّة عامة غير مختصّة بمورد النص كما في مثل: «ولا تقل لهما أُفٍّ» ؛ حيث يرى ملاك القبح الظلم والإهانة وإيذاءُ الوالدين.

وإمّا هي ارتكاز العرف العام والعقلاء.

ثانيها: التنصيص على التعدية بمثل «وكل مسكر حرام».

ثالثها: ظهور الخطابات في دوران الحكم مدار العلة المنصوصة عرفاً؛ بأن يكون متفاهماً عرفياً.

طرق العامّة لإثبات علّة الحكم

دلالة المناسبة على العلية للحكم

من طرق إثبات العلية لثبوت الحكم والتعدّي بها عن مورد النص عند علماءِ العامّة قرينة المناسبة. فاذا عُرِفت مناسبة في تشريع حكم، اختار جماعة من قدماء العامة كونها بمنزلة العلّة الصالحة لإناطة الحكم بها ودورانه مدارها.

وقد نسب العلّامة الحلّي ذلك إلى أهل القياس من العامّة؛ حيث قال: «ذهب القائسون إلى أنّ المناسبة والاعتبار يدل على كون الوصف علّة»[1].

والكلام يقع تارة: في تعريف المناسبة، وأُخرى: في وجه دلالتها على العلّية للحكم.

أما التعريف، فقد ذكر العلامة أربعة تعاريف للمناسب؛

أحدها: ما عن بعض أكابر قدماء العامة، من أنّ المناسب عبارة عمّا لو عُرض على العقول تلقّته بالقبول[2]. يعني لا يأبى العقل كونه وجهاً لتشريع الحكم وتعليل الحكم به.

ثانيها: ما يوافق جلب المنفعة ودفع المفسدة ؛ بأن يكون له تأثيرٌ في جلب منفعة العباد ودفع المفسدة عنهم.

---

(١) نهاية الوصول: ج ٤ ص ١١٤.

(٢) المصدر: ص ٩١.

ثالثها: ما كان ملائماً لما جرت عليه عادة العقلاء في أفعالهم؛ بأن يدعوهم إلى فعل ذلك الحكم المجعول. وإن شئت فقل ما كان فيه جذرٌ في سيرة العقلاء وإرتكازهم.

رابعها: خصوصية منضبطة صالحة لإناطة الحكم بها عقلاً، ولأن تدعو إلى تشريع الحكم[1].

والجامع بين هذه التعاريف الأربعة: أنّ المناسبة خصوصيةٌ عقلية أو عقلائية مقتضية لتشريع الحكم وصالحة لإناطة الحكم بها.

وأمّا دلالة المناسبة على العلية للحكم، فاستُدِلّ لها بوجهين:

١ ـ لاريب في ابتناء تشريع الأحكام على مصالح العباد. لأنّ الشارع حكيم ويستحيل العبث والجزاف في حقه، مضافاً إلى أن نصوص الكتاب والسنة ناطقةٌ بذلك. والمناسبة مصلحةٌ في تشريع الحكم. فيحصل من ذلك الظنّ بابتناء الحكم على المناسبة وإناطته بها ودورانِه مدارها. وليست العلية للحكم إلّا ذلك.

٢ ـ يقضي الاستقراءُ في الخطابات الشرعية والتأمل في تشريعات الشارع عدم انفكاك حكم من الأحكام عن المصالح الداعية إلى تشريعها. والمناسبة

---

(١) قالﷺ: في المناسب وفيه مطالب: المطلب الأوّل: في تعريفه، وله تعريفاتٌ:

الأوّل: قال أبو زيد: المناسب عبارة عمّا لو عرض على العقول تلقته بالقبول...

الثاني: أنّه الذي يفضي إلى ما يوافق الانسان تحصيلاً وإبقاءً. ويعبّر عن التحصيل بجلب النفع، وعن الإبقاء بدفع الضرر...

الثالث: أنّه الملائم لأفعال العقلاء في العادات...

الرابع: المناسب وصف، ظاهرٌ منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم. سواء كان الحكم وجودياً أو عدمياً، وسواء كان المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة. وقد عرفت أنّ هذه المناسبة تسمى تخريج المناط، وهو تعيين العلّة بمجرّد إبداء المناسبة من ذاته لا من نص ولا غيره، كالإسكار في التحريم، والقتل العمد العدوان في القصاص». ونهاية الوصول ج ٤ ص ٩١ ـ ٩٣.

ـ بالمعنى المزبور إنّما تفيد الظنّ باستناد الحكم المجعول إلى مصلحته داعية إلى تشريعه. وذلك يوجب الظنّ بدوران الحكم مداره. والعمل بالظنّ في الأحكام الشرعية واجبٌ ؛ لإجماع الصحابة عليه، كما يشهد لذلك ابتناءُ كثير من الأحكام الصادرة من أبي بكر وعمر ـ بل أصل خلافتهم ـ على ذلك[1].

والجواب: أنّ ابتناءَ تشريعات الشارع على مصلحة العباد وإن كان مما لايرتاب فيه العقل، إلّا أنّ إناطة حكم خاص بمصلحة معيّنة بحيث يدور ذلك الحكم مدارها بحاجة إلى إثبات بدليل خاص. ومجرد الظنّ لايكفي لإثبات ذلك ما لم يثبت اعتباره بحجّة شرعية. فانّ الانقياد بحكم خاص عن جانب الشارع ـ ما دام لم يثبت مشروعيته باذن الشارع بحجة معتبرة شرعية ـ، يدخل في الافتراءِ على الله كما، دلّ عليه قوله تعالى: ﴿**قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون**﴾[2]. ومجرّد الظن بالحكم لايُثبت إذن الشارع بإسناده إلى الله.

وقد ناقش العلّامة في الاستدلال بطريق المناسبة لإثبات علّة الحكم وجواز التعدّي بها، بقوله:

«واعلم أنّ التحقيق يقتضي أنّ هذا الطريق لايصلح لإثبات العلّية. أمّا على

---

(١) قال ﷺ: والحاصل أنّ تكرّر الشيء مراراً كثيرة يقتضى ظنّ أنّه متى حصل فإنّما يحصل على ذلك الوجه. وحينئذٍ نقول: لما تأمّلنا الشرائع وجدنا اقتران الأحكام والمصالح بحيث لاينفك أحدهما عن الآخر.

فإذن العلم بحصول أحدهما يقتضى ظنّ حصول الآخر وإن انتفى التأثير بينهما. فالمناسبة دليل العلّيّة لوجوب العمل بالظنّ لإجماع الصحابة عليه ووجوب اتّباعه في أحكام الشرع. كما اشتهر في زمن عمر تقدير حدّ الشارب ثمانين لقول علي عليه السلام: إنّه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى أن يقام عليه حدّ المفترى إقامة للشرب الذي هو مظنّة الافتراء مقام الافتراء في حكمه.

وكحكمهم في إمامة أبي بكر بالظنّ، وقياسهم العقد على العقد في الإمامة.

وكقول أبي بكر: أقول في الكلالة برأيي وقول عمر: أقول في الجدّ برأيي، وقضى فيه بآراء مختلفة»؛ نهاية الوصول: ج ٤ ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) يونس: ٥٩.

رأي الأشاعرة فظاهر؛ لامتناع تعليل أفعاله تعالى عندهم بالحِكَم والأغراض. فكيف يصحّ مع ذلك القول بأنّ الله حكم في الأصل بكذا لأجل كذا؟!

وأما على رأي المعتزلة، فلأنّ جهات المصالح إنّما تقتضي الإيجاب عليه تعالى لو خلاالفعل في نفس الأمر عن المفاسد، ولا يلزم من حصول المصلحة المعيّنة انتفاءُ المفاسد، ولا من عدم العلم بها انتفاؤها. فجاز أن يشتمل التعليل بما ذكروه على نوع مفسدة، فلا يصدر منه تعالى.

وعند هذا ظهر صحّة ما قلناه من بطلان القياس، إلّا مع النصّ على العلّيّة»[1].

طرق أُخرى لإثبات علّة الحكم

وقد نقل العلّامة عن العامة طرقاً أُخرى لإثبات علّة الحكم ودورانه مدارها وجواز التعدّي بها، وذكر وجوهاً لاعتبار هذه الطرق، لاتخلوا من الضعف والمناقشات الواضحة. وإليك أهمّها مع الإشارة إلى ما يرد عليها من المناقشات:

١ ـ وحدة المؤثّر في ثبوت الحكم والاشتراك فيها[2] ؛ بأن كان وصفاً أولىمن ساير الأوصاف والخصوصيات في التأثير في ثبوت الحكم أو رفعه، كالبلوغ المؤثر في رفع الحجر؛ فانّه أولى من البنوّة أو الذكورية في التأثير عند التعدّي من رفع الحجر المالي إلى رفع الحجر في النكاح، وكالأُخوّة من الأبوين المؤثّرة في تقديمهم إرث الأخ من الأبوين على الأخ من الأب. فهذا الوصف أولى من وصف مجرّد الاخوة أو البنوّة أو مطلق الولدية في التعدّي من مورد النص المزبور إلى النكاح في حكم بتقديمهم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في

---

(١) نهاية الوصول: ج ٤ ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢) راجع نهاية الوصول: ج ٤ ص ١٣٧ وأيضاً ذكره الفخر الرازي في المحصول: ج ٢ ص ٣٤٤.

الولاية على النكاح.

وفيه: أنّ مجرد الأولوية في التأثير ـ لو لا النص الشرعي المعتبر الدال على عليته للحكم ـ لا حجية لها على العلّية للحكم ولا الإناطة ودوران الحكم مدارها وجواز التعدّي، كما هو واضح. ومرجع هذا الوجه إلى التعليل بقرينة المناسبة. و جواز التعدّي بوحدة المؤثر يبتنى في الحقيقة على اعتبار المناسبة.

٢ ـ الشبه (المشابهة):

وهو وجود خصوصية مشتركة بين الأصل والفرع توجب تلك الخصوصية نوعاً من المشابهة بينهما وامتيازهما عن غيرهما من حيث المشابهة. وتكون المشابهة بينهما من جهتين ؛ إحداهما: أكثر مشابهة من الأُخرى. وذلك كالعبد المقتول الذي زاد قيمته عن دية الحُرّ. فانّه يشبه الحرّ في الانسانية والتكليف واستحقاق الثواب والعقاب، ويشبه الدابّة في الحيوانية والمملوكية واعتبار المالية. ولكن من الجهة الأُولى أقوى شباهة بالحرّ. فيترتب عليه دية الحرّ، فيكتفى بدفعها، من غير وجوب دفع القدر الزائد[1].

وفي الحقيقة يرجع هذا الطريق من التعليل إلى تردُّد مورد النص بين ملاكين للحكم يكون موضوع الحكم أشبه بأحدهما من الآخر.

ويرد على هذا الطريق ما أُورد على طريق المناسبة، بالفحوى، كما أشار إليه العلاّمة بقوله: «واعلم أنّا لمّا بيّنا أنّ المناسبة لاتصلح دليلاً على العلية، فالشبه أولى بالمنع»[2].

٣ ـ السبر والتقسيم:

وذلك أن يُحتجّ على علّة الحكم بإحصاءِ أوصاف يُحتمل دخلها في ثبوت

---

(١) راجع نهاية الوصول: ج ٤ ص ١٣٨، وذكره الفخر الرازي في المحصول: ج ٢ ص ٣٤٤.
(٢) نهاية الوصول: ج ٤ ص ١٤٣.

الحكم. ثم يُنفى واحدٌ بعد واحد، حتى تنحصر في وصف واحد لايحتمل دخل غيره في ثبوت الحكم.

يظهر من العلاّمة[١] التفصيل بين ما لو قام الدليل على انحصار الأوصاف وبين ما لم يكن دليلاً على الحصر، فحَكَمَ بحجية الأوّل، دون الثاني. كما لو قام الدليل على انحصار علّة حرمة الربا في زيادة أحد العوضين الموجبة للظلم، أو مطلق زيادة أحد العوضين، أو زيادة خصوص المكيل والموزون من أحد العوضين، أو زيادة أحدهما على الآخر في خصوص ما إذا كانا من جنس الطعام، فقام الدليل على علية إحدى هذه الخصوصيات، فيحكم بعليته للحكم حينئذٍ بطريق السبر والتقسيم.

وهذا التفصيل متينٌ. وذلك لقيام الدليل على النوع الأوّل من السبر والتقسيم على انحصار العلّة في الأوصاف والخصوصيات المنحصرة، وعلى انحصار العلية في الوصف الباقي بعد السبر والتقسيم، ودوران الحكم مداره. بخلاف النوع الثاني؛ حيث لا دافع من احتمال دخل خصوصية أُخرى ـ خارجة عن دائرة السبر والتقسيم ـ في ثبوت الحكم.

٤ ـ الإطّراد. وهو ملازمة وصفٍ لموضوع الحكم في الوجود الخارجي، من غير أن يُعلم مناسبة ومصلحة فيه. فيُحكم بعلية ذلك الوصف للحكم ودوران

---

(١) قال في السبر والتقسيم: إعلم أنّ التقسيم إن كان منحصراً في طرفي النقيض كان حقّاً، كما يقول: الحكم إمّا معلّلاً أو لا فان كان معلّلاً فإمّا بالوصف الفلاني أو بغيره ويُبطل الأقسام، إلّا التعليل بالمدّعى. وهذا هو المعوّل عليه في معرفة العلل العقلية.

وقد يوجد مثل ذلك في الأُمور الشرعية، كما لو ثبت الإجماع على أنّ حرمة الربا معلّلة، و على انحصار علّتها في المال أو القوت أو الكيل أو الطعم، ثم تُبطَل الثلاثة الأُول، فيتعيّن الرابع.

وأما التقسيم الذي لا يُدّعى الحصر فيه فإنّه يكون منتشراً كما إذا لم يدّع الإجماع . / نهاية الوصول ج ٤ ص ١٥١.

الحكم مداره؛ لأجل مجرد شيوع ذلك الوصف وإطّراده.

وبعبارة أُخرى: كون الوصف بحيث لايوجد، إلّا وقد وُجد معه الحكم.

فيستدل به لثبوت الحكم في كل فرع وُجد فيه ذلك الوصف.[١]

وفيه: أنّ مجرد ملازمتها في الوجود لا تستلزم علّية أحدهما للآخر، كما ناقش العلّامة بذلك ؛ حيث قال: «والحق أنّه لايدلّ، وإن كان ملازماً؛ لما تقدّم من أنّ الشيئين قد يتلازمان ولا علّية بينهما، كالجوهر والعرض وكالحد والمحدود و كالمضافين... ولأنّ مجرد المقارنة لو دلّ على العلية، لزم الدور، أو الترجيح من غير مرجّح... وأيضاً ظنُّ العلّية إنّما يحصل لو ظنّ انتفاء غيره من الأوصاف أمّا مع تجويزه فلا»[٢].

ثم إنّ العلاّمة ذكر للتعليل أقساماً، حاصله: أنّ علة الحكم إمّا تكون تمام موضوعه، أو جزء موضوعه، أو خارج موضوعه. وما هو الخارج عن موضوعه: إمّا عقليٌ، أو عرفيٌ، أو شرعي، أو لغويٌ. ثم إنّه بحث عن آحاد أقسامه[٣]. وأيضاً بحث عن مبطلات علية العلّة وموانع التعدّي بها مفصّلاً[٤]. ولكن لا حاجة إلى تعرّض ذلك بعد ما عرفت من الضابطة في حجية العلّة وملاك جواز التعدّي بها.

ومحصّل الكلام في تحقيق المقام :

---

(١) قال العلامة: هو عبارة عن الوصف الذي لايعلم مناسبته ولا استلزامه للمناسب إذا جامع الحكم الوصف في جميع الصور المغايرة للمتنازع. وهذا هو معنى الإطّراد... والحق أنّه لايدلّ وإن كان ملازماً لما تقدّم من أنّ الشيئين قد يتلازمان ولا علّية بينهما، كالجوهر والعرض وكالحد والمحدود وكالمضافين.

ولأنّ الإطّراد كون الوصف بحيث لايوجد إلّا وقد وجد معه الحكم. ونهاية الوصول: ج ٤ ص ١٥٧.

(٢) نهاية الوصول: ج ٤ ص ١٥٧ و ١٦٠.

(٣) المصدر: ص ٢٣٧ ـ ٢٤٨.

(٤) المصدر: ص ١٦٦ ـ ٢٢٢ و ٣١٤ ـ ٣٥٣.

أنّ التعدّي من مورد التعليل لا يجوز، إلّا بعد إحراز عدم خصوصية ذلك المورد. فلا يكفي مجرد إحراز عليّة الوصف المعلّل به في الخطاب للتعدّي ما دام احتمال خصوصية مورد التعليل، أو مجرّد القطع بدخل خصوصية في ثبوت الحكم بالقرينة القطعية العقلية أو غيرها. بل لابدّ من إحراز عدم دخل خصوصية مورد التعليل في ثبوت الحكم. فما دام لم يقم دليل على نفي دخل خصوصية مورد التعليل، لاينفع إحراز عليّة وصف أو خصوصية في ثبوت الحكم.

وأما قيام القرينة العقلية الظنية أو الارتكازية المتشرعية على دخل وصف و تأثيره في ثبوت الحكم، فلا اعتبار به لإثبات أصل العلّية، فضلاً عن تأثيره في نفي دخل خصوصية مورد النص.

بل في الحقيقة يكفي مجرد القطع بعدم دخل خصوصية لموضوع الحكم المذكور في الخطاب في ثبوت الحكم له، بأن كان الحكم ثابتاً لعنوان جامع يندرج ذلك الموضوع المذكور في ذلك العنوان. وفي الحقيقة يكون موضوع الحكم ذلك العنوان الجامع.

والمتحصّل من جميع ما ذكرناه في مبحث القياس: أنّ العلّة ـ التي يدور الحكم مدارها ويجوز التعدّي بها إلى غير مورد التعليل ـ، تثبت تارة: بالنص الصريح في العلية الكذائية، وأُخرى: بظهور الخطاب الشرعي في العلية المستلزمة لدوران الحكم مدار العلّة، وثالثةً: بالتصريح بالتعدية، ورابعة: بالقطع بملاك الحكم ومناطه المعبّر عنه بتنقيح المناط القطعي.

هذه الطرق الأربعة موجبة لإحراز عدم دخل خصوصية مورد النص في ثبوت الحكم له. ومن هنا يجوز التعدّي عند حصول واحدٍ منها. فالملاك الأصلي الوحيد لجواز التعدّي في الحقيقة إنّما هو القطع بعدم خصوصية مورد التعليل

أو قيام الحجة عليه.

ولا ضرورة لإطناب الكلام بالبحث عن ذلك. وذلك لما اتضح لك على ضوءِ ما بيّنّاه من أقسام التعليل، وإعطاء الضابطة في الحجة منها، وبيان مناط جواز التعدّي بالعلّة، وموانع التعدّي، وملاكات عدم جواز التعدّي.

حصيلة البحث في المقام

تحصّل من جميع ما ذكرناه أُمورٌ:

١ ـ قرينة المناسبة من طرق إثبات علّة الحكم والتعدّي بها إلى غير مورد النص عند قدماءِ العامة.

٢ ـ ذكروا للمناسبة أربع تعاريف، والجامع بينها: أن المناسبة خصوصية عقلية أو عقلائية مقتضية لتشريع الحكم وصالحة لإناطة الحكم بها.

٣ ـ واستُدِلّ لإثبات علّة الحكم بدلالة المناسبة بتقريبين: أحدهما استحالة صدور الحكم بغير حكمة ومصلحة من الشارع الحكيم، ثانيهما: مشاهدة المصلحة في جميع الأحكام الشرعية ووجدان الحكمة فيها بالاستقرار. وهذان التقريبان إذا ضُمّ إليه قرينة المناسبة يوجبان الظنّ بكون مصلحة معيّنة علةً لإثبات الحكم. والعمل بالظنّ في الأحكام الشرعية واجب.

وفيه: أنّ مجرد الظنّ بعلّية مصلحةٍ أو مناسبة لثبوت حكم شرعي لا حجية له لإثبات ذلك الحكم، أو تسريته ما لم يقم عليه دليل شرعي.

وقد ناقش العلامة في الاستدلال بالمناسبة بأنّه لاتصلح لإثبات العلّة على رأي الأشاعرة لامتناع كون فعل الله ـ وهو تشريع الحكم ـ معلّلةً بالحِكَم والأغراض عندهم. وأما على رأي المعتزلة، فلكون احتمال وجود المفسدة مانع عن التعدّي. ومجرد وجود المصلحة لايدفع احتمال المفسدة المانعة من ثبوت الحكم. ومن هنا يثبت بطلان القياس، إلّا مع النصّ على العلية.

٤ ـ وحدة المؤثر من طرق إثبات علّة الحكم عند العامة. وذلك بأن احتُمِل علية أوصاف في ثبوت الحكم، لكن كان أحدها أولى في العلية للحكم من الأُخرى. كالبلوغ الأولى من البنوّة في العلية لرفع الحجر المالي، فيتعدى به إلى رفع الحجر في النكاح، وكالأخوّة من الأبوين الأولى من الأُخوّة الأب في الميراث، فيُتعدّى به في ثبوت الولاية على النكاح.

ومرجعه إلى قرينة المناسبة ولايفيد أكثر من الظنّ ولا اعتبار به في إثبات علّة الحكم وجواز التعدّي لولا دلالة النص الشرعي المعتبر.

٥ ـ من طرق إثبات علّة الحكم وجواز التعدّي عن مورد التعليل عند العامة الشبه أو المشابهة. وذلك بأن كان هناك فرعٌ له جذرٌ في أصلين؛ لما بينه وبينهما من المشابهة. ولكن كان أشبه بأحدهما. كالعبد المقتول؛ حيث يشبه الحُرّ في النفس الانسانية التي هي موضوع دية القتل، وفي التكليف والثواب والعقاب. ومن جانب آخر يشبه الحيوان المملوك في ترتب أحكام ضمان الغصب وأحكام الملكية والتمليك. ولكنّه أقوى شباهةً بالحُرّ. فتكون قوة المشابهة والأشبهيّة علّةً لاستقرار دية الحرّ على قاتل العبد وإن كانت أقلّ من قيمة العبد حيّاً.

ويرد على هذا الوجه أيضاً ما أُورد على سابقه.

٦ ـ السبر والتقسيم؛ بأن ينحصر احتمال التأثير والدخل في ثبوت الحكم في عدّة أوصاف فيُقسّم بنحو النفي والإثبات، ويُنفىٰ دخل جميع الأوصاف محتملة الدخل حتى يبقي واحدٌ. فيحكم بأنّه علّة الحكم.

يظهر من العلاّمة اعتبار هذا الطريق لإثبات علّة الحكم إذا قام الدليل على حصر الأوصاف المحتمل دخلها في الحكم وقام الدليل أيضاً على علية واحد.

٧ ـ الإطّراد: وهو ملازمة وصف لموضوع الحكم في الوجود الخارجي.

وفيه: أنّ مجرد ملازمة وصف لموضوع لايصلح لإثبات كونه علّة الحكم مثل قوله: «في الغنم السائمة زكاة» ؛ حيث وجدنا وصف السائمة مع الغنم في كل ما إذا حُكِم فيه بالزكاة. فلايصلح لإثبات كون السوم علّة لوجوب الزكاة في البقر والأبل وغيرهما من الدواب.

نعم لو كان الوصف بنفسه موضوعاً للحكم يدل على كونه علّة ثبوت الحكم مثل: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» ، و«لاربا بين الوالد والولد» فيفهم منهما أنّ السرقة علّة لثبوت القطع، والأُبوّة والبنوّة علّة جواز أخذ الربا وانتفاءِ حرمته.

٨ ـ المعيار في الدليلية لإثبات علّة الحكم وجواز التعدّي حصول القطع أو قيام الدليل على انتفاءِ دخل خصوصية مورد التعليل وشخص الموضوع في ثبوت الحكم.

وإنّما يثبت ذلك بأربعة طرق: ١ ـ صراحة النص في علية وصفٍ وعنوان جامع أعم. ٢ ـ ظهور الخطاب الشرعي في ذلك ودوران الحكم مدار ذلك العنوان ٣ ـ التصريح بالتعدية. ٤ ـ تنقيح المناط القطعي. وذلك إمّا بقيام القرينة القطعية البديهية على إناطة الحكم بوصفٍ أو عنوان، أو بظهور الخطاب الشرعي والمتفاهم العرفي منه بدلالة تنبيه ونحوه. وهذا القسم الثاني من تنقيح المناط يرجع في الحقيقة إلى القسم الثاني من هذه الأقسام ؛ لكونه من باب الأخذ بالظهور، كما يرجع القسم الثالث إلى الأوّل ؛ لاشتراكهما في صراحة الخطاب الشرعي في علية العنوان.

تطبيقات فقهية

قد وقع الخلاف والنقض والإبرام بين فقهاء الخاصة والعامة في الاستدلال بالقياس في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه، بل بين فقهاء الخاصّة أنفسهم؛ حيث استدل بعضهم لتعميم الحكم بعلّة؛ لما رآها من قبيل منصوص العلّة المُلغية لاحتمال خصوصية المورد، أو رأى التعليل والتعميم بها من قبيل تنقيح الملاك القطعي، ورآه آخرون منهم من قبيل القياس المحرّم.

ويقع الكلام في التطبيقات الفقهية حول قاعدة القياس في مقامين: أحدهما: نماذج من فروع استدل فيها أهل العامة بالقياس وخالفهم فقهاءُ الخاصة.

ثانيهما: نماذج من فروع وقع الخلاف بين فقهاء الخاصة أنفسهم؛ من حيث كون التعليل من قبيل القياس الظنّي المحرّم أو من القياس القطعي المحلّل.

هل الحوالة بيعٌ أم لا؟

أمّا المقام الأوّل:

مسألة: أنّ الحوالة هل هي بيع أم لا؟ فقد حكم الشافعي بأنّها بيعٌ؛ قياساً لها ببعض خصوصيات البيع، وخالفه فقهاؤنا؛ لمنعهم العمل بالقياس وعدم دليل آخر على هذا الإلحاق.

قال شيخ الطائفة:

«الحوالة عند الشافعي بيعٌ، وليس لأصحابنا في ذلك نصّ. والذي يقتضيه

المذهب أن نقول: أنّه عقد قائم بنفسه؛ لأنّه لا دليل على أنّه بيع. وليس من ألفاظ البيع. وإلحاقه به قياس لايجوز عندنا؛ لبطلان القول بالقياس»[١]. ولا يخفى أنّ هذا القياس يبتني على طريق التعليل بوحدة المؤثر بدعوى وحدة خصوصية الحوالة والبيع فلابدّ أنّ تؤثر فيهما أثراً واحداً وقد عرفت ضعف هذا الطريق.

حرمة الخمر تدور مدار صدق اسم المسكر

ومنها: تحريم الخمر هل يكون معلّلاً؟ أو يدور مدار اسم الخمر، أو المسكر؟ ذهب الشافعي إلى الأوّل وفقهاءُ الخاصة إلى الثاني، ومنعوا مذهب العامة في ذلك؛ مستدلاً بابتنائه على القياس.

قال شيخ الطائفة:

«تحريم الخمر غير معلّل وإنّما يحرم سائر المسكرات لاشتراكها في الاسم، أو لدليل آخر.

وقال الشافعي: هو معلّل، وعلتها الشدة المطربة، وسائر المسكرات مقيس عليها.

وقال أبوحنيفة: هي محرمة بعينها، غير معللة، وإنّما حرّم نقيع التمر والزبيب بدليل آخر، ولا نقيس عليها شيئاً من المسكرات.

دليلنا: إنّ هذا الفرع ساقط عنّا، لأنّا لا نقول بالقياس أصلاً في الشرع. والكلام في كونها معلّلة أو غير معلّلة فرع على القول بالقياس. فمن يمنع من العمل به، لايلزمه الكلام في هذه المسألة. وليس هاهنا موضع الكلام في تحريم القياس»[٢].

وقد دل النص الصحيح الوارد عن أهل البيت عليهم السلام على دوران الحرمة مدار

---

(١) الخلاف: ج ٣، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٢) المصدر: ج ٥، ص ٤٨٨.

صدق اسم المسكر، مثل صحيح فضيل بن يسار الصريح في حرمة كلّ مسكر[١]. وهذا التعليل من قبيل منصوص العلّة المصرَّح فيها بالتعدية.

عدم ثبوت الأُمور غير المالية بشهادة رجل وامرأتين

ومنها: ثبوت العقود والإيقاعات والحدود غير المالية بشهادة رجل وامرأتين. فقد أفتى به الثوري وأبوحنيفة وأصحابه؛ قياساً بالديون والحقوق المالية. وخالفهم فقهاءُ الخاصة، كما ذكره الشيخ الطائفة بقوله:

«لايثبت النكاح والخلع والطلاق والرجعة والقذف والقتل الموجب للقود، والوكالة والوصية إليه، والوديعة عنده، والعتق، والنسب والكفالة ونحو ذلك ما لم يكن مالاً، ولا المقصود منه المال، ويطّلع عليه الرجال إلّا بشهادة رجلين، ولا يثبت بشهادة رجل وامرأتين. وبه قال الشافعي.

وزاد الشافعي أنّه لاينعقد النكاح إلّا بشهادة رجلين.

وقلنا لايقع الطلاق إلّا بشهادة رجلين، ولا مدخل للنساء في هذه الأشياء الّذي ذكرناها وبه قال مالك والشافعي والأوزاعي والنخعي.

وقال الثوري وأبوحنيفة وأصحابه: يثبت كلّ هذا بشاهد وامرأتين، إلّا القصاص فانّه لا خلاف فيه.

دليلنا: أنّ ما اعتبرناه مجمع على ثبوت هذه الأحكام به. وما ادّعوه ليس عليه دليل. وقياس ذلك على المداينة لايصح؛ لأنّا لانقول بالقياس»[٢]. ولا يخفى أنّ هذا القياس يبتنى على طريق التعليل بالمناسبة وقد عرفت ضعفها.

---

(١) الوسائل: ج ١٧ ص ٢٥٩ ب ١٥ من الأشربة المحرّمة ح ١.

(٢) الخلاف: ج ٦، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

بيع المغشوش والخالص من الدينار بخالصه أو مغشوشه

ومنها: بيع دينار خالص ودينار مغشوش بدينارين خالصين أو مغشوشين، وكذا في درهمين خالصين أو مغشوشين بدرهم خالص ومغشوش.

فقد جوّز ذلك أصحابنا ومنعه الشافعي. وجعله شيخ الطائفة نوعاً من القياس.

قال: «يجوز بيع دينار صحيح ودينار قُراضة بدينارين صحيحين، وبدينارين قراضة، ويجوز بيع درهم صحيح ودرهم مكسّر بدرهمين صحيحين، أو مكسّرين.

وقال الشافعي: لا يجوز ذلك لمثل تعليله في مدّي عجوة بمدّي عجوة.

وأما إذا باع دينارين جيّدين أو صحيحين بدينارين رديَّين أو مكسّرين، جاز ذلك بلا خلاف بيننا وبين الشافعي؛ لأنّ أجزاءَ الدينارين الجيّدين متساوية القيمة وأجزاء الدينارين الرديَّين متساوية القيمة. فاذا قُسّم أحدهما على الآخر على قدر أجزاء المقسوم، أخذ كلّ جزء مثل ما يأخذ الجزء الآخر من عوضه، فلا يؤدّى إلى التفاضل.

دليلنا: الآية، ودلالة الخبر المتناول في جواز بيع الذهب بالذهب سواء بسواء، ولم يفصّل فمن فصّل فعليه الدلالة، وما اعتبره ضرب من القياس وعندنا لايجوز»[1].

حاصل كلام الشافعي: أنّه منع عن بيع دينارين صحيح ومغشوش بدينارين صحيحين أو مغشوشين. بدعوى عدم تساوى أجزاءِ العوضين في القيمة حينئذٍ، كما في بيع مدّي عجوة جيّدتين بمدّي عجوة جيّدة ورديئة. فكيف

---

(١) الخلاف: ج ٣، ص ٧٠ ـ ٧١.

لايجوز هناك ؛ لعدم تساوى أجزاءِ العوضين في القيمة فكذلك في المقام. وهذا بخلاف بيع دينارين جيّدين برديّين منه؛ بأن بيع دينارين جيّد ورديٍّ بدينارين جيّد وردي ؛ نظراً إلى تساوى أجزاء العوضين حينئذٍ.

وناقش فيه الشيخ بأن استدلاله يبتني على القياس؛ لابتناء الحكم فيه على العلّة المستنبطة الظنية وهي تساوى أجزاء العوضين في القيمة.

مع أنّ موضوع الحرمة في الآية إنّما هو الربا، وإنّما دلّت النصوص أنّ الربا الصرفي بيع دينارين بدينار. فيبقى بيع دينارين بدينارين في عمومات البيع مطلقاً بلا فرق بين الصحيحين والمغشوشين والمختلفين. وهذا بخلاف بيع العجوة ـ وهي نوعٌ من الرطب ـ لأنّها من المكيل ومطلق الزيادة ـ عينياً أو حكمياً ـ داخلٌ في عمومات تحريم الربا المعاملي.

أما المقام الثاني ـ وهو ما وقع فيه الخلاف بين فقهاء الخاصة أنفسهم من حين كون التعليل من قبيل القياس الظنّي المحرّم أو من القياس القطعي المحلّل الحجة ـ، فقد وقع الخلاف فيه بين فقهائنا في كثير من الفروع الفقهية في مختلف أبواب الفقه. ونكتفي ههنا بذكر نماذج منها.

نقض الوضوء بالإغماء والسكر

من هذه الفروع: مسألة نقض الوضوء بالإغماء والسكر. فمن أصحابنا من جعلهما ناقضاً للوضوء ؛ مستنداً إلى فحوى ما دلّ من النصوص على وجوب الوضوء بالنُّعاس الموجب لضعف السمع بخفاءِ الصوت عليه. ومنهم من منع ذلك وألحقه بباب القياس المحرّم.

وقد حرّر ذلك المحقق في المعتبر بقوله:

«ينقض الوضوءَ كلما أزال العقل من إغماء أو سُكر أو جنون أو غيره... وقال ابن الجنيد: كلّما غلب على العقل كالغشوة والقرعة من القَرع إذا تطاول،

والمعنى في الكل متقارب. وضابطه كلّما غلب على الحاسّتين؛ لما روى معمّر ابن خلاد عن أبي عبدالله عليه السلام قال إذا خفي عليه الصوت، فقد وجب الوضوء. لا يقال: صدر الحديث يتضمّن الإغماء وهو من أسماء النوم؛ لأنّا نقول: هذا اللفظ مطلق فلا يتقيّد بالمقدّمة الخاصّة. ولأنّ النوم الذي يجوز معه الحدث ـ وإن قلّ ـ يجب معه الوضوء، فمع الإغماء والسكر أولى. وهذا استدلال بالمفهوم، لا بالقياس»[1]. مقصوده من المفهوم، مفهوم الموافقة والفحوى. مثل قوله: «لاتقل لهما أُفٍّ» وهذا من قبيل قياس الأولوية.

ولكن الأولوية في السكر ممنوع ؛ لصدق عنوان السكران عرفاً على من ظهر فيه بعض علائم السكر مما لايزول به العقل.

حكم المذي من حيث النجاسة

ومنها: حكم ابن الجنيد بنجاسة كل ما خرج من الذكر عقيب الشهوة حتى المذي، وخالفهم ساير فقهائنا وجعلوه من قبيل القياس.

قال في الحدائق: «المشهور بين الأصحاب أنّه ليس شيٌ مما يخرج من الذكر بنجس سوى البول والمني، وعن ابن الجنيد أنّه قال ما كان من المذي ناقضاً لطهارة الانسان، غُسِل منه الثوب والجسد، ولو غسل من جميعه كان أحوط، وفسر الناقض للطهارة بما كان خارجاً عقيب شهوة، قال في المختلف ـ بعد ذكر المسألة ونقل خلاف ابن الجنيد ـ: لنا إجماع الإمامية على طهارته، وخلاف ابن الجنيد غير معتدّ به؛ فان الشيخ لما ذكره في كتاب فهرست الرجال و اثنى عليه قال: إلّا أنّ أصحابنا تركوا خلافه؛ لأنّه كان يقول بالقياس»[2].

---

(١) المعتبر: ج ١، ص ١١١.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ٣٦ ـ ٣٧.

قوله: غُسِل من جميعه ؛ أي ولو بقدر قطرة أو أقل كانت له رطوبة محسوسة. ولا يخفى أنّ القياس ههنا ـ لو كان مستند ابن الجنيد ـ يكون من طريق التعليل بوحدة المؤثّر.

حكم الإتمام في مراقد الأئمة عليهم السلام

ومنها فتوى السيد المرتضى وابن الجنيد بمشروعية، بل استحباب الإتمام في مراقد الأئمة: كلّهم؛ معلّلاً بأنّها من المشاهد المشرّفة؛ قياساً بالمواطن الأربعة. وخالفهما المشهور ؛ اقتصاراً على موضع النص في مخالفة القاعدة.

قال العلّامة في المختلف:

«المشهور استحباب الإتمام في المواطن الأربعة: مسجد مكّة ومسجد النبي صلى الله عليه وآله وجامع الكوفة والحائر على ساكنه السلام خاصّة، ووجوب التقصير فيما عداها.

وقال السيد المرتضى: لا تقصير في مشاهد الأئمة ، وهو اختيار ابن الجنيد.

لنا: الأصل الدال على وجوب القصر على المسافر.

احتجّا بأنّها من المواضع المشرّفة فاستحب فيها الإتمام كالأربعة.

والجواب: المنع من القياس»[1]. وهذا القياس من طريق التعليل بوحدة المؤثّر أيضاً.

حجر السفيه لو عاد إلى التبذير بعد فكه عن الحجر

ومنها: حجر السفيه لو عاد إلى تبذيره بعد فكّه عن الحجر ؛ حيث حَكَم به أصحابنا. ولكن أفتى أبو حنيفة بعدم حجره حينئذٍ ؛ معلّلاً بأنّه كالرشيد، ولأنه يصح طلاقه فكذا عقوده. وردّه المقدّس الأردبيلي بأنّه قياس باطل.

---

(١) مختلف الشيعة: ج ٣، ص ١٣٥.

قال: «ونُقل عليه ـ أي على عود الحجر في مفروض المسألة ـ إجماع علمائنا في التذكرة، بل إجماع الصحابة وقول أكثر العامة. ونقل عن زفر وأبي حنيفة عدم الحجر عليه، قال: وهو مروي عن ابن سيرين والنخعي؛ لأنّه مكلّف فلا يحجر عليه كالرشيد ولأنه يصحّ طلاقه، فيصحّ عقوده.

وأنت تعلم ما فيه من القياس الباطل أصلاً وخصوصاً هنا، للفرق بين الرشيد والسفيه، والمالي وغيره وهو واضح، ولهذا فرَّق العلماء بينهما، بل أبوحنيفة وأتباعه أيضاً حيث أثبتوا الحجر أوّلاً وهو منصوص ومجمع عليه، وإنّ العلّة المقتضية للحجر باقية، فيجب وجود معلولها، على أنّ القياس فيما يقابل النص غير مقبول وأنّه لو صحّ لزم عدم الحجر رأساً»[1].

وهذا القياس يبتنى على جعل ملاك جواز التصرف أمرين أحدهما تكليف السفيه والآخر صحة طلاقه؛ نظراً إلى كون ايقاع الطلاق بحاجة إلى الرشد.

وحاصل كلام الأردبيلي في الردّ: أنّ الفرق بين السفيه والرشيد مشهود بالوجدان ويعرفه عموم الناس ولا يمكن إنكاره.

والطلاق أمر غير مالي لا يقاس بالتصرف في المال.

هذه نماذج من الفروع المستدل فيها بالقياس وفروع ذلك أكثر من حدّ الإحصاء وفي هذا المقدار كفاية.

تحصّل مما بيّناه في المقام أُمورٌ:

١ ـ من الفروع التي استدل لها العامة بالقياس، حكمهم بأنّ الحوالة بيعٌ؛ قياساً لها ببعض خصوصيات البيع.

وردّهم شيخ الطائفة بأنّ الحوالة عقد مستقلّ عرفاً ولها صيغة مستقلة تغاير صيغة البيع في اللفظ، والقياس باطل لايصلح للدليلية على إلحاقها به.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٩، ص ٢٣٠.

٢ ـ ذهب الشافعي إلى أنّ حرمة الخمر معلّلة، وفقهاؤنا إلى دوران الحرمة مدار اسم الخمر ونفوا كونها معلّلة ؛ مستدلاً بابتنائه على القياس.

٣ ـ ذهب أبوحنيفة والثوري وأصحابهما إلى ثبوت العقود والإيقاعات والحدود غير المالية بشهادة رجل وامرأتين.

ـ وردّهم شيخ الطائفة بأنّ دليلنا إجماع المسلمين ولكن لا دليل على ما ادّعوه، إلّا القياس بباب الدين ولا نقول بالقياس.

٤ ـ منع الشافعي عن بيع دينارين صحيح ومغشوش بدينارين صحيحين أو مغشوشين ؛ بدعوى عدم تساوى أجزاء العوضين كما في بيع مدّي عجوة جيّدتين بمدّي عجوة جيّدة ورديئة.

ولكنّه جوّز بيع دينارين جيّد ورديءٍ بدينارين جيّد ورديءٍ لتساوى أجزاء العوضين حينئذٍ في القيمة.

وناقش في كلامه الشيخ بابتناء استدلاله على قياس باب الصرف بغيره. مع أنّ الآية دلّت على حرمة الربا. ودلّت النصوص على أنّ بيع دينار بدينارين من الربا دون غيره مطلقاً.

٥ ـ ألحق بعض الأصحاب الإغماءَ والسكر إلى النوم في نقض الوضوءِ بدعوى دلالة قوله ﷺ: «**إذا خفي عليه الصوت فقد وجب الوضوء**» بالفحوى وقياس الأولوية.

ـ وفيه: أنّ في السكران لايعتبر زوال العقل لصدق عنوانه عرفاً على من لم يزل عقله.

٦ ـ ألحق ابن الجنيد المذي بالمنى ؛ لاشتراكهما في الخروج عقيب الشهوة. و رُدّ بأنّه قياس لاحتمال الخصوصية في المني.

٧ ـ ألحق السيد المرتضى وابن الجنيد مراقد الأئمة بالأماكن الأربعة في الإتمام. ورُدّ بأنّه قياس. ولا أُولوية، بل الأمر بالعكس ؛ لأنّ تلك الاماكن أشرف.

الاستحسان

١ ـ تحرير الآراء وتنقيح الأقوال.

٢ ـ التعريف والأقسام.

٣ ـ تطبيقات فقهية.

ههنا بعض وجوه أُخرى عقلية ـ غير القياس ـ قد عدّه فقهاءُ العامة وعلماؤهم من أدلّة الأحكام. وقد استدلّوا به في مقام الاجتهاد والاستنباط.

وعمدة ذلك: الاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع.

ونقدّم البحث عن الاستحسان.

تحرير الآراء وتنقيح الأقوال في منصّة القاعدة

وقد حرّر العلّامة كلمات قدماءِ العامة والخاصة في اعتبار الاستحسان بقوله:

«اختلف الناس في ذلك. فذهب أبوحنيفة وأصحابه إلى أنّه حجّة. وبه قال أحمد بن حنبل وأنكره الإمامية والشافعي وباقي الجمهور حتى قال الشافعي: من استحسن فقد شرّع»[1].

وقال في التهذيب: «وقد ذهب إليه أكثر الحنفية والحنابلة وأنكره

---

(١) نهاية الوصول: ج ٤ ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

الباقون»[١].

وقد عقد ابن حزم ـ المتوفى ٤٥٦ هـ ق ـ باباً بعنوان: «الاستحسان والاستنباط في الرأي وإبطال كلّ ذلك». وقد وجّه تجميع العناوين في باب واحد برجوع كلّها إلى معنى واحد. ثم شرع في تحرير آراءِ قدماء علماء العامة وأكابر فقهائهم، قال:

«إنّما جمعنا هذا كلّه في باب واحد؛ لأنّها كلّها ألفاظ واقعة على معنى واحد. و لا فرق بين شيءٍ من المراد بها، وإن اختلفت الألفاظ.

وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة وفي الحال. وهذا هو الاستحسان...

قال المالكيون بالاستحسان في كثيرٍ من مسائلهم... قال مالك: تسعة أعشار العلم الاستحسان. قال أصبغ بن الفرج: الاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس... وأما الحنفيون، فأكثروا فيه جدّاً، وأنكره الشافعيون... فأمّا القائلون به، فإنّنا نجدهم يقولون في كثير من مسائلهم: إنّ القياس في هذه المسألة كذا، ولكنّا نستحسن فنقول غير ذلك»[٢].

وقد اختلفت كلمات العامة وتشتّت مذاهبهم في حجية الاستحسان، فأثبته أبوحنيفة ومالك وتابعوهما وأبطله الشافعي ومقلّدوه.

وقد عقد الشافعي في كتاب الأُمّ باباً بعنوان «باب إبطال الاستحسان»، ومنع الاستحسان؛ معلّلاً بأنّ من حكم بالاستحسان، فقد جعل نفسه في عداد من تُرِك سدًى[٣] وخارجاً عن دين الله.

---

(١) تهذيب الوصول: ص ٢٩٤. (٢) الإحكام، لابن حزم: ج ٦، ص ٧٥٧.

(٣) السُّدى: أي المهمل المتروك على حاله ويعبّر عنه في اللغة الفارسية بـ«يله ورها»، حيوان يا انسان رها وواگذاشته به حال خود.

قال: «لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلّا من جهة خبر لازم... لايجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان ؛ إذ لم يكن الاستحسان واجباً... فان قال قائل فما يدلّ على أن لايجوز أن يستحسن... قيل: قال الله عزّوجلّ: أيحسب الإنسان أن يُترك سدًى. فلم يختلف أهل العمل بالقرآن ـ فيما علمْتُ: أنّ السُّدىٰ الذي لايؤمر ولا يُنهى. ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به، فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى. وقد أعلمه الله أنّه لم يتركه سُدًى»[١].

ونقل الدسوقي في الحاشية عن مالك أنّه قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»[٢].

قال ابن قدامة[٣] في الشرح الكبير: «إنّ الاستحسان المجرّد ليس بحجة ؛ فانّه وضعٌ للشرع بالرأي والتحكُّم، من غير دليل. ولايجوز الحكم به مع عدم المعارض»[٤].

التعريف والأقسام

إنّ للعلاّمة الحلّي كلاماً جامعاً في تبيين ماهية الاستحسان وتحرير كلمات العامة فيه.

قال في نهاية الوصول:

«وهو استفعال مأخوذٌ من الحسن. ويطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني، وإن كان مستهجناً عند غيره. وليس المتنازع فيه ذلك، بل ولا يتحقق استحسان مختلف فيه.

---

(١) كتاب الأُم للامام الشافعي: ج ٧، ص ٣١٣.

(٢) حاشية الدسوقي: ج ٣، ص ٤٧٩.

(٣) المتوفي: ٦٨٢ هـ ق.

(٤) الشرح الكبير: ج ٧، ص ٦٦.

واختلف أصحاب أبي حنيفة في تعريفه، فقال بعضهم: إنّه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على إظهاره؛ لعدم مساعدة العبارة عنه.

وأُورد عليه: أنّ المجتهد إن تردّد فيه بين أن يكون دليلاً محققاً ووهماً فاسداً امتنع التمسّك به إجماعاً. وإن تحقق أنّه دليل شرعي، فلا خلاف في جواز التمسك به، وإن كان بعيداً. وإنّما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون حالة إمكان التعبير عنه، وهو نزاع لفظي.

وقال قوم: إنّه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه.

وقال بعضهم: إنّه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه، ويرجع حاصل ذلك إلى تخصيص العلّة.

وقال الكرخي: الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه هو أقوى، ويدخل فيه العدول عن حكم العموم إلى مقابله للدليل المخصّص، والعدول عن حكم الدليل المنسوخ إلى مقابله للدليل الناسخ، وليس باستحسان عندهم.

وقال أبوالحسين البصري: الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه، وهو في حكم الطارىء على الأوّل.

قال: ولا يلزم عليه العدول عن العموم إلى القياس المخصّص ؛ لأنّ العموم لفظ شامل. ولا يلزم عليه أن يكون أقوى القياس استحساناً؛ لأنّ الأقوى ليس في حكم الطارىء على الأضعف، فإن كان طارئاً، فهو استحسانٌ»[1].

وقد جعل ﷺ النزاع بين أهل العامة في تعريف الاستحسان لفظياً ؛ حيث قال في تهذيب الوصول:

---

(١) نهاية الوصول: ج ٤، ص ٣٩٥ ـ ٣٩٧.

«ولا يحصل بينهم اختلاف معنوي، لأنّ بعضهم فسّره بأنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه. وبعضهم قال: إنّه العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه. وقال آخرون: إنّه تخصيص قياس بأقوى منه. وقيل العدول إلى خلاف النظير لدليل أقوى»[١].

وقد عرّف أحمد بن علي الرازي الجصّاص[٢] الاستحسان بقوله:

«قال أبوبكر: لفظ الاستحسان يكتنفه معنيان:

أحدهما: استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا... فيسمّي أصحابنا هذا الضرب من الاجتهاد استحساناً، وليس في هذا المعنى خلافٌ بين الفقهاء، ولا يتمكّن أحدٌ من القول بخلافه. وأما المعنى الذي قسّمنا عليه الكلام بدءاً من ضربي الاستحسان، فهو ترك القياس إلى ما هو أولى منه. وذلك على وجهين.

أحدهما: أن يكون فرعٌ يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما. فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر؛ لدلالة توجبه. فسمّوا ذلك استحساناً... وكان أبوالحسن يقول: إنّ لفظ الاستحسان عندهم يُنبِّئُ عن ترك حكم إلى حكم هو أولى منه، لولاه لكان الحكم الأوّل ثابتاً.

وأما الوجه الثاني منهما: فهو تخصيص الحكم مع وجود العلّة ـ إلى أن قال ـ: إنّ الاستحسان الذي هو تخصيص الحكم مع وجود العلّة؛ أنّا متى أوجبنا حكماً لمعنى من المعاني قد قامت الدلالة على كونه علماً للحكم وسمّيناه

---

(١) تهذيب الوصول: ص ٢٩٤.

(٢) وهو من قدماءِ العامّة ورؤوسهم، وقد ألّف كتاباً كبيراً في علم الأُصول باسم «الفصول في الأُصول» وقد توفّي بسنة ٣٧٠ هـ ق. وأبوبكر ـ المذكورة في كلامه ـ هو أبوبكر الباقلاني ظاهراً لأنّه كان حنفياً.

علّةً له، فانّ إجراءَ ذلك الحكم على المعنى واجب حيثما وُجد، إلّا موضعاً تقوم الدلالة فيه على أنّ الحكم غير مستعمل فيه مع وجود العلّة التي من أجلها وجب الحكم في غيره. فسمّوا ترك الحكم مع وجود العلّة استحساناً.

وقد يُترك حكم العلّة تارة: بالنص وتارةً بالإجماع، وتارةً بقياس آخر يوجب في الحادثة حكماً سواه».[١]

حاصل كلامه: أنّ الاستحسان عند العامة بمعنيين:

أحدهما: الاجتهاد بالرأي والوجوه الظنّية النظرية بطريق الشبه[٢].

ثانيهما: عدم الحكم مع وجود علته المستنبطة بوجه عقلي وقياس ظنّي.

وكلا القسمين يرجعان إلى معنى واحد، وهو الاجتهاد بالرأي والقياس الظنّي العقلي.

وقد عرّف الجرجاني الاستحسان بقوله: «الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس»[٣]. ومقصوده ظاهراً ما هو أقرب إلى ارتكاز عموم الناس ومتفاهمهم.

قال ابن رشد[٤]: «معنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[٥].

وقال: «وقد اختلفوا في معنى الاستحسان الذي يذهب إليه مالك كثيراً. فضعّفه قوم وقالوا: إنّه مثل استحسان أبي حنيفة. وحدّدوا الاستحسان بأنّه

---

(١) الفصول في الأُصول للجصّاص: ج ٤، ص ٢٣٣ و٢٤٣.

(٢) وقد سبق بيان هذه الطريقه من التعليل وما يرد عليها من النقاش.

(٣) التعريفات: ص ١٣.

(٤) المتوفي: ٥٩٥ هـ ق.

(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد: ج ٢، ص ١٤٩.

قول بغير دليل. ومعنى الاستحسان عند مالك هو جمع بين الأدلّة المتعارضة»[١].

قال الجصّاص[٢]: «ربّما جائت مسائل يذكرون فيها القياس والاستحسان. ثم يقولون: وبالقياس نأخذ فيتركون الاستحسان»[٣]. ثم ذكر لذلك فروعاً[٤].

والمتحصّل من كلامهم في تعريف الاستحسان أنّ له خمسة تعاريف.

١ ـ قد نقل العلّامة الحلّي عن قدماءِ العامة خمسة أقوال في تعريف الاستحسان. وجعل نزاعهم في ذلك لفظياً.

٢ ـ ما يستفاد من كلام الجصّاص وغيره، من أنّ الاستحسان هو الاجتهاد بالرأي والوجوه الظنّية النظرية، كالتعليل بطريق الشبه.

وهذا التعريف يشبه تعريف القياس.

٣ ـ ما يستفاد أيضاً من كلام الجصّاص وغيره، وهو: عدم الحكم وتركه مع وجود علته المستنبطة لمصلحة أو مناسبة أو وجه عقلي ظنّي.

٤ ـ ما يستفاد من كلام أبي الحسن والجرجاني وغيرهما، من أنّ الاستحسان ترك القياس إلى ما هو أولى وأوفق عند ارتكاز الناس.

٥ ـ ما جاء في كلام ابن رشد من أنّ الاستسحان هو الالتفات إلى المصلحة و العدل، وجعلهما رحي الاجتهاد والاستنباط.

٦ ـ ما عرّفه ابن حزم بقوله: الاستحسان هو الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة والحال. هذه التعاريف الخمسة عمدة ما يستفاد من كلمات أكابر العامة في تعريف الاستحسان.

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد: ج ٢ ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.
(٢) المتوفي ٣٧٠ هـ ق.
(٣) الفصول في الأُصول ج ٤، ص ٢٤٠.
(٤) المصدر: ص ٢٤١ ـ ٢٤٣.

ما يستفاد من مجموع كلمات العامة في معاني الاستحسان

هذا، ولكن الّذي يستفاد من مجموع كلماتهم في تعريف الاستحسان ومعانيه أنّه جاء في كلماتهم ثلاثة معان: أحدها: أنّ الاستحسان الاجتهاد بغلبة الرأي فيما أُوكل إلى اجتهادنا وآرائنا. ولكن هذا التعريف يساوق القياس. وقد سبق هذا التعريف فيما نقله الجصّاص عن أبي بكر وجعله المعنى الأوّل من المعنيين للاستحسان في كلامه.

ثانيهما: أنّه العدول عن الاحتجاج بقياس أو علّة إلى الاحتجاج بقياس آخر؛ نظراً إلى أقوائية القياس المعدول إليه في جهات الحُسن والمصلحة والحِكمة والعدل والإنصاف والمناسبة وكل جهة دخيلة في إثبات الحكم. وعليه فماهية هذه القاعدة إنّما هي استحسان وجهٍ أو قياس على قياس آخر وترجيحه عليه لكونه أقوى ملاكاً لإثبات الحكم.

ويُفهم من كلماتهم أنّه يعتبر في الاستحسان أن لايكون سبب رجحان أحد القياسين أو الوجهين على الآخر إجماعاً أو نصّاً ـ كما جاءَ في ذيل كلام الجصّاص ـ وإلّا يكون العمل في الحقيقة بالإجماع أو النصّ، لا بالاستحسان. بل لابدّ من أن يكون ذلك السبب المرجّح قياساً آخر مبتنياً على غلبة الرأي والوجوه العقلية الظنّية.

وبعبارة أُخرى: حقيقة الاستحسان: تحكيم جهات الحسن والمصلحة والحكمة والعدل ـ الموجودة في أحد القياسين أو الوجهين للحكم ـ على الآخر لإثبات حكمٍ من الأحكام الشرعية. وإن شئت فقل: الاستحسان هو الاستدلال بالجهات المحسّنة والحِكَم والمصالح ـ المؤثّرة ـ في ثبوت الحكم ـ الموجودة في أحد القياسين لترجيحه على القياس الآخر ولإثبات الحكم بمقتضاه.

هذا كله أحد قسمي الاستحسان. والقسم الآخر: هو العدول من أصل إلى

أصل آخر في فرع يكون أشبه بأحدهما. كما جاءَ في كلام الجصّاص. ولا جامع بين هذين التعريفين. وعليه فيكون اختلافهم في تعريف الاستحسان معنوياً، لا لفظياً، كما أفاده العلّامة.

والأصل ههنا أعم من القياس أو عموم أو إطلاق خطاب شرعي بل ينبغي أن يكون الثاني هو المراد؛ فرقاً بين القسمين، كما سيأتي في التطبيقات الفقهية.

استدلال العامة لحجية الاستحسان

استدل الجصّاص لمشروعية الاستحسان وحجيته بقوله: «وقد ندب الله تعالى إلى فعاله وأوجب الهداية لفاعله، فقال عزّمن قائل: ﴿**فبشّر عبادي الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أُولوا الألباب**﴾[1].

وروي عن ابن مسعود، وقد روى مرفوعاً إلى النبيﷺ أنّه قال: «ما رآه المؤمنون حسناً، فهو عند الله تعالى حسنٌ»[2].

بدعوى أنّ الاستحسان من قبيل اتّباع أحسن الأقوال والوجوه، وأن الاستحسان في الكلام والاستدلال والمحاورات يراه المؤمنون حسناً، فهو عند الله حسنٌ. ونظير الاستدلال بهذه الآية والرواية وما شابههما، جاءَ في كلام القائلين باعتبار الاستحسان من علماء العامة، ممن تقدّم عن الجصّاص وتأخّر عنه.

المناقشة في الاستدلال

ولكنّك ترى ضعف كلامه بأدنى تأمُّل. وذلك لأنّ أحسنية القول إنّما هو بمايبتني عليه من الدليل والبرهان، لامجرد دعوى حسنه من القائل. فلابدّ لإثبات حسنه من ملاحظة

---

(١) الزمر: ١٨.

(٢) الفصول في الأُصول، ج ٤، ص ٢٢٧.

إتقان دليله وصلاحيته لإثبات حقانية المطلوب المدّعىٰ. ولا تتكفل الآية ـ كأيّ خطاب شرعي ـ لإثبات موضوعه، وهو حسن القول أو أحسنيته. فلا تصلح هذه الآية للدليلية على حجية قاعدة الاستحسان.

وأما المرفوعة ـ فمع قطع النظر عن ضعف سندها ـ فغاية مدلولها حجية سيرة المؤمنين بما هم مؤمنون متشرّعون ما لم يردع عنها الشارع، لا أزيد من ذلك. فلابد من إثبات جريان سيرة المؤمنين المتشرعين على فعل أو ترك في الخارج، ثم يُستدل بمثل هذه الرواية لإثبات حكم ما جرت عليه سيرة المتشرعة.

وأمّا جريان سيرة المتشرعة على معاملة حكم الشارع مع كل ما استحسنه المسلمون أو العقلاء وإسناده إلى الشارع حتّى في التوقيفيات بمجرد ذلك، فدون إثباته خرط القتاد. بل المقطوع استقرار سيرتهم على التوقف في ذلك ما دام لم تقم حجة من الشارع على ذلك. وهذا لاينافي حجية سيرة المتشرّعة ؛ لأنّ الاستحسان إنّما هو الأخذ بالوجوه الظنّية العقلية وما يخطر بالبال من المصالح والحكم والمحاسن والمناسبات الظنية.

ولن تجر عادة المتشرعة على الاتكال على ذلك في إسناد الحكم إلى الشارع.

تطبيقات فقهية

قد استند فقهاء العامة في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه بالاستحسان في فتاواهم. وخالفهم فقهاءُ الخاصة.

حكم أداء الكفارة بدفع قيمة إحدى الخصال

من هذه الفروع:

ما أفتى به بعض العامة من الاجتزاء بدفع القيمة في أداءِ الكفارة استحساناً منهم ذلك.

وخالفهم في ذلك فقهاؤنا؛ معلّلاً بأن الذمّة قد اشتغلت بالخصال، لا بالقيمة حتى يُجزي دفعها.

وقد أشار إلى ذلك في الجواهر بقوله:

«لايجزي دفع القيمة في الكفّارة، لاشتغال الذمّة بالخصال لا بقيمتها التي لا تندرج في إطلاق الأمر بالإطعام مثلاً حتى في الفرد الذي يراد منه التمليك للإطعام. والاجتزاء بها في الزكاة ونحوها للدليل، ومن هنا لم يكن خلاف في ذلك عندنا، بل في المسالك هو إجماع وإن خالف فيه بعض العامة؛ لنوع من الاستحسان الذي ليس بحجّة عندنا كالقياس على الزكاة»[1].

---

(١) جواهر الكلام: ج ٣٣، ص ٢٩١.

وهذا الاستحسان لعلّه من نوع التعليل بالشبه؛ نظراً إلى أنّ هناك أصلين: أحدهما وجوب أداءِ أعيان الكفارات ؛ نظراً إلى تعلق الأمر. ثانيهما ترتب حكم أداء الزكاة، فكيف تؤدّى الزكاة بدفع القيمة؟ فكذلك في أداءِ الكفارة.

مطالبة الكفيل من المدعى عليه إذا لم تكن بيّنة المدّعي حاضرة

ومنها: ما أفتى به جماعة من القدماء و المتأخرين من أصحابنا، من تكفيل المدّعىٰ عليه لو لم تكن بيّنة المدعي حاضرة؛ موجهاً بدفع الضرر عن المدعي ؛ لاحتمال فرار المدعى عليه؛ لأنّه قد يكون غير مأمون.

ولكن ناقش صاحب الجواهر في هذا الاستدلال بأنّه يرجع إلى الاستحسان، ولايمكن الاعتماد عليها.

فانّه ـ بعد نقل قول القائلين بطلب الكفيل من المدعى عليه في مفروض المسألة وتحرير ما تمسّكوا به من الوجوه ـ قال:

«ومن هنا مال في الرياض إلى ذلك وقال: إنّ القول به لايخلو من رجحان إن خيف هَرَبُ المنكِر وعدم التمكن من استيفاء الحق ـ بعد ثبوته ـ من ماله. ولولم يُخف من ذلك أمكن ترجيح القول الآخر. وبهذا التفصيل صرّح الفاضل المقداد. فقال: ـ ولنعم ما قال ـ ويُقوّى أنّ التكفيل موكول إلى نظر الحاكم، فان الحكم يختلف باختلاف الغرماء؛ فان الغريم قد يكون غير مأمون، فالمصلحة حينئذٍ تكفيله، وإلّا لزم تضييع حق المسلم. وقد لايكون كذلك، بل يكون ذا ثروة وحشمة ومكنة، فلا حاجة إلى تكفيله؛ لعدم ثبوت الحق والأمن من ضياعه. وربما كان المدعي محتالاً يطلب التكفيل وسيلةً إلى أخذ ما لا يستحقه.

لكن لايخفى عليك أنّ جميع ذلك لا ينطبق على أُصول الإمامية؛ ضرورة رجوعه إلى ما يشبه الاستحسان. وقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» لا وجه لجريانها

في المقام؛ إذ الضرر لا يدفع بالضرر: على أنّها لا تقتضي تعجيل الضرر على المسلم باحتمال ضرر الآخر»[١].

ولايخفى أنّ ما جاء في كلامه من شبه ذلك بالاستحسان، وجه الشبه: أنّ لهذا الفرع أصلين أحدهما: عموم دليل «لاضرر»، والآخر إطلاق «اليمين على من أنكر»؛ حيث ينفي الثاني بإطلاقه التكفيل، ويثبته الأوّل بعمومه.

فكأنّ القائل بالتكفيل لمّا يرى هذا الفرع أشبه بنطاق عموم «لاضرر» حكم بتقديم «لا ضرر» ووجوب التكفيل؛ دفعاً للضرر المحتمل.

ولكنه من قبيل التعليل بطريق الشبه، الذي جاءَ في كلام الجصّاص أنّه من قبيل أحد قسمي الاستحسان.

حكم الإحرام للصلاة بأسماءِ الله الحسنى

ومنها: ما ذهب إليه العامة، من جواز الإحرام في الصلاة بالتسبيح والتهليل بأيّ اسم من أسماء الله الحسنى مثل «الله» و«الرحمن» ونحو ذلك؛ بدلاً عن «اللهأكبر».

وقد نقل ذلك عنهم السيد شرف الدين وأشكل عليهم بأنّه لا دليل لهم على ذلك غير الاستحسان؛ حيث قال:

«قالوا: ويصح الإحرام بالتسبيح أو التهليل، وبكلّ اسم من أسمائه تعالى بدون أن يزداد عليه شيءٌ. كأن يفتحها بقول: «الله» أو «الرحمن»، أو نحو ذلك من أسمائه الحسنى مجرّدةً مع الكراهة.

هذا مذهبهم لايختلفون فيه، وحجتهم إنّما هي الاستحسان كما سمعت. والجواب هو الجواب»[٢].

ولكن في إطلاق الاستحسان على ذلك خفاءٌ بل لاتنبطق عليه ضابطة

---

(١) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٢٠٦.

(٢) المسائل الفقهية للسيد شرف الدين: ص ٤٤.

الاستحسان، ولعلّه نوع من القياس بطريق المناسبة، أو للتمسك بقوله تعالى: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماءُ الحسنى﴾[١]. إلّا أن نعمّم تعريف الاستحسان إلى كلّ اجتهاد بالرأي والمناسبات العقلية الظنية كما يستفاد من كلام بعض العامة، كما سبق فيما نقله الجصّاص عن أبي بكر، من أن الاستحسان الاجتهاد بغلبة الرأي فيما أوكل إلى اجتهاد وآرائنا ولكن هذا التعريف يساوق القياس.

حكم العدول عن الجمعة والمنافقين إلى غيرهما في يوم الجمعة

ومنها: ما ذهب إليه بعض الفقهاء واحتاطه السيد وجوباً، من عدم العدول عن الجمعة والمنافقين إلى غيرهما في يوم الجمعة حتى قبل البلوغ إلى النصف.

وناقش في ذلك السيد الخوئي بأن ما استدلّوا به لذلك يرجع إلى وجوه استحسانية.

قال السيد: «الأحوط عدم العدول من الجمعة والمنافقين إلى غيرهما في يوم الجمعة وإن لم يبلغ النصف».

وقال السيد الخوئي في شرحه:

«هذا لم يرد في شيءٍ من النصوص، غير ما عن كتاب دعائم الاسلام المصرّح بعدم جواز العدول عنهما، وليس بحجة. وليست هناك شهرة ينجبر بها الضعف على القول به؛ لأنّ المسألة خلافية. فلم يبق، إلّا الوجه الاستحساني. و هو أنّ جواز العدول عن الجحد والتوحيد إليهما ـ مع كونه ممنوعاً في نفسه ـ يكشف عن أهميّتهما بالنسبة إليهما وشدّة العناية والمحافظة على قرائتهما

---

(١) الإسراء: ١١٠.

أكثر مما روعي في التوحيد والجحد. فاذا لم يجز العدول عنهما لم يجز في الجمعة والمنافقين بطريق أولى. إلّا أنّ هذه الأولوية ليست بقطعية؛ لعدم العلم بملاكات الأحكام. ومجرد الاستحسان لايصلح أن يكون مدركاً لحكم شرعي على سبيل البتّ والجزم»[1].

بيان ذلك: أنّ العدول من الجحد والتوحيد إلى غيرهما لايجوز، بل لايجوز العدول من أحدهما إلى الآخر، إلّا العدول عنهما إلى الجمعة والمنافقين. وهذا الاستثناء يدل على أهمية الجمعة والمنافقين بالنسبة إلى الجحد والتوحيد. وعليه فاذا لم يجز العدول عن الجحد والتوحيد إلى غيرهما، لايجوز العدول من الجمعة والمنافقين إلى غيرهما بالفحوى.

ولعلّ هذا الاستحسان أيضاً من قبيل التعليل بطريق الشبه، لأنّ في المسألة أصلين أحدهما: جواز العدول عن غير الجحد والتوحيد إليهما، ثانيهما: عدم جواز العدول عن الجحد والتوحيد إلى غيرهما.

وهذا الفرع ـ أعني العدول عن الجمعة والمنافقين ـ أشبه بالعدول عن الجحد والتوحيد بقرينة الأولوية والفحوى. فيستدل بذلك لعدم جواز العدول عنهما إلى غيرهما.

سقوط خيار الفسخ عن المحتال مع تمكّن المحال عليه المفلس من الاقتراض

ومنها: حكم جماعة من الفقهاء في باب الحوالة بسقوط خيار الفسخ عن المحتال إذا كان المحال عليه فقيراً مفلساً حين الحوالة، لكن أمكن له الاقتراض وأداءِ الحوالة؛ معلّلاً بانصراف قوله عليه السلام: «**إلّا إذا كان قد أفلس قبل ذلك**» عن مثله؛ لأنّه وإن كان فقيراً مفلساً حين الحوالة، إلّا أنّه بتمكنه من الاقتراض في حكم الغني.

---

(١) مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة: ج ٣، ص ٣٩١.

وقد ناقش السيد الخوئي في ذلك؛ بأن هذا الوجه يبتني على الاستحسان العقلي المحض.

قال السيد اليزدي: «ومع إمكان الاقتراض والبناء عليه يسقط الخيار للانصراف على إشكال».

وقد قوّى السيد الخوئي الاشكال المزبور بقوله: «قوّىً جدّاً، ووجهه ظاهرٌ، فان الانصراف إنّما يوجب رفع اليد عن الحكم في غير المنصرف إليه فيما إذا كان الكلام مجملاً أو له ظهور عرفي في المنصرف إليه، وإلّا ـ بأن كان الكلام مطلقاً وغير ظاهر في المنصرف إليه ـ فالتمسك بالانصراف لايعدو الاستحسان العقلي المحض.

وحيث أنّ الإطلاق في المقام ثابت ؛ فان مقتضى قوله عليه السلام: إلّا إذا كان قد أفلس قبل ذلك، كون إفلاس المحال عليه حين الحوالة موجباً لتخير المحتال سواء تمكن بعد ذلك أم لا، فالتمسك بالانصراف ـ للحكم بعدم ثبوت الخيار عند التمكن من الأداء بوجه بعد الإفلاس حين العقد ـ من التمسك بالاستحسان ، لا الانصراف»[1].

ولعلّ الاستحسان في كلامه من قبيل التعليل بطريق الشبه ؛ نظراً إلى وجود أصلين لهذا الفرع. أحدهما: مقتضى إطلاق قوله: «**إلّا إذا كان قد أفلس قبل ذلك**».

وثانيهما: إطلاق عقد المستثنى منه الدال على لزوم الحوالة. وهذا الفرع أشبه بعقد المستثنى منه لصدق عنوان الغني على المحتال في مفروض المسألة بتمكّنه من الاقتراض. فيسقط عنه خيار الفسخ. وردّه السيد الخوئي بأن الإفلاس حين الحوالة يكفي لثبوت الخيار.

---

(١) مستند العروة الوثقى، كتاب المساقاة: ج ١، ص ٢٧٠.

بطلان نكاح الوكيل المعزول مع جهله بالعزل

ومنها: حكم العامة ببطلان تزويج الوكيل المعزول مع جهله بالعزل، وحكمهم بصحة بيعه موجهاً بوجه استحساني. حاصله: أنّ البضع ليس له عوض ولكن المال له عوض.

وقد سُئل الامام عليه السلام عن هذا الحكم المختلف في الموردين، فأجاب عليه السلام بقوله: «ما أجور هذا الحكم وأفسده؛ فان النكاح أولى وأجدر أن يُحتاط فيه؛ لأنّه الفرج ومنه يكون الولد»[1].

وقد أجاد السيد الخوئي في مناقشة حكم العامة بذلك وتبيين وجه ابتنائه على الاستحسان؛ حيث قال:

«إن حكم هؤلاء بصحة البيع مع الجهل بعزل الوكيل، وإن كان موافقاً للواقع. ولكنه حرام لأنّهم لم يستندوا فيه إلى الاحتياط لكي يجيب عنه الإمام عليه السلام بأنّ النكاح أولى وأجدر بالاحتياط، فيكون أولى بالصحة. بل استندوا في ذلك إلى الاستحسان الذي يقتضي الصحة في البيع والبطلان في النكاح. ولاريب أنّ الاستناد إلى الاستحسان في مقام الفتوى حرام؛ لأنه فتوى بلا علم...

إنّ هؤلاء قد وضعوا أمر الدين ـ أُصولاً وفروعاً ـ في غير محله، ولم يُرجعوه إلى أهله، ولم يستندوا فيه إلى آية صريحة ولا سنّة معتبرة ولا عقل سليم بل استبدّوا بآرائهم الواهية وعقولهم الناقصة، وانقطعوا بذلك عن العترة...

فالإمام قد ردّ على هؤلاء؛ حيث لم يحتاطوا في الماليات وأفتوا بصحة البيع الفضولي، واستندوا في رأيهم هذا إلى الاستحسان، ولم يرجعوا فيه إلى أهله ولم يمتنعوا عن الحكم فيه، وإن كان رأيهم موافقاً للواقع. ولم يحتاطوا في

---

(١) الوسائل: ج ١٣، ص ٢٨٧، ب ٢، من أبواب الوكالة: ح ٢.

الأعراض أيضاً؛ حيث أفتوا ببطلان النكاح الفضولي، مع أنّ النكاح من مهمات ما يتوقف عليه نظالم الدين والدنيا وكان الاحتياط فيه أجدر وأحرى؛ لأنّ تركه ربما يوجب التفريق بين الزوجين والزنا بذات البعل، ويكون ذلك وسيلة إلى تولد الفراعنة والجبابرة فيُفسدون في الأرض ويسفكون الدماء.

وقد أشار الإمام عليه السلام إلى خطائهم وبطلان استحسانهم بقوله عليه السلام: «**ما أجور هذا الحكم وأفسد؛ فان النكاح أولى وأجدر أن يحتاط فيه**».

وعلى الجملة إنّ الإمام عليه السلام وبّخهم... من جهة إقدامهم على الفتوى بلا دليل شرعي وعدم سكوتهم فيما لابدّ من التوقف فيه، مع أنّ الاحتياط كان مقتضياً للسكوت»[1].

حاصل كلامه: أنّ العامة حكموا بصحة بيع الوكيل المعزول مع جهله بالعزل؛ قياساً بالبيع الفضولي. ولكن حكموا ببطلان نكاحه؛ بدعوى عدم كون البضع عوضاً مالياً فليس حقيقة النكاح من قبيل البيع حتى يقاس بالبيع الفضولي.

وخطّأ هم الإمام عليه السلام بأن النكاح أشدّ احتياطاً من البيع؛ لأنّ الفروج أهمّ في نظر الشارع من المال.

وعليه فلو عقد الوكيل المعزول النكاح وتحقق الجماع يكون الحكم ببطلانه مستلزم لمحذور التفريق بين الزوجين والزنا بذات البعل.

وأما هذا الاستحسان، فالظاهر أنّه من قبيل القياس ومن التعليل بطريق المناسبة وفاقدٌ لضابطة الاستحسان. اللّهم إلّا أن يُفترض وجودأصلين في المقام أحدهما: عدم صحة الفضولية في العقود والإيقاعات غير المعاوضي. ثانيهما: صحتها في المعاوضات. ثم نقول بأنّ نكاح الوكيل المعزول ـ مع

---

(١) مصباح الفقاهة: ج ٤، ص ٣٩ ـ ٤١.

جهله ـ أشبه بالأصل الأوّل، فيحكم بالبطلان.

ولكن يرد عليه أنّه لا نظر لهم في هذا الحكم إلى الفضولي؛ لأنّ حكمهم بصحة بيعه لايبتنى على الفضولية ولحوق اجازة الموكّل، بل ظاهرهم الحكم بالصحة بدليل الوكالة نفسه.

أو يقال بأن مراده من الاستحسان القسم الأوّل منه وهو مطلق الاجتهاد بالرأي ؛ نظراً إلى رجوع الحكم بالأولوية غير القطعية إلى ذلك. لكنه يندرج في القياس حينئذٍ، كما قلنا.

محصل الكلام في قاعدة الاستحسان

تحصّل مما بيّناه اُمور:

١ ـ المالكيون والحنفيون قالوا بالاستحسان وقدّموه على القياس وأنكره الشافعي وأبطله وجعل باباً في ذلك، وجَعَل القائل بالقياس خارجاً عن دين الله.

٢ ـ استدل الشافعي لإبطال الاستحسان بقوله تعالى: «**أيحسب الإنسان أن يترك سدى**» ؛ بدعوى أنّ العامل بالاستحسان من قبيل سُدى متروك.

٣ ـ صرّح ابن قدامة بأنّ الاستحسان إسناد حكم إلى الشرع بالرأي والتحكّم، من غير دليل.

٤ ـ نقل الجصّاص عن بعض قدماءِ العامة أنّ الاستحسان على قسمين:

الف: التعليل بطريقة المشابهة.

ب: العدول عن الأخذ بعلّة الحكم إلى العمل بقياس آخر.

٥ ـ اختلفوا في الاستحسان الّذي ذهب إليه مالك. فقال قومٌ: إنّه بالمعنى الّذي ذهب إليه أبوحنيفة، وهو ما تقدّم تعريفهأو سيأتي تكميله.

وقال قوم: إنّه بمعنى الجمع بين الأدلّة المتعارضة. ولعلّه يرجع إلى ترجيح

أحد القياسين على الآخر، كما سيأتي.

٦ ـ يستفاد من كلمات قدماء العامة خمسة تعاريف للاستحسان وهي ترجع إلى معنيين: أحدهما: أنّه الاستدلال بالمصالح والجهات المحسِّنة المؤثرّة في ثبوت الحكم الموجودة في أحد القياسين لإثبات حكم آخر غير ما يقتضيه القياس المعدول عنه.

ثانيهما: العدول من أصل إلى أصل في فرع أشبه بأحدهما.

٧ ـ استدلّ الجصّاص لمشروعية الاستحسان وحجيته بآية: «فيتّبعون أحسنه» وبالنبوي المرفوع؛ بدعوى أنّ الاستحسان من قبيل اتّباع أحسن الأقوال والأخذ بما يراه المؤمنون حسناً.

وفيه: أنّ أحسنية القول إنّما تثبت بالحجة والدليل، لابمجرد الدعوى.

كما أنّ الآية والمرفوعة، لا تتكفّلان لإثبات ذلك والاستحسان لا يفيد أكثر من الظنّ، وهو لا يُغنى من الحق شيئاً ما دام لم يعتبره الشارع.

أما المرفوعة فغاية مدلولها حجية سيرة المؤمنين. وأما جريان سيرتهم على إسناد كل ما استحسنه المؤمنون إلى الشارع حتى في التوقيفيات، فدون إثباته خرط القتاد.

بل المقطوع جريان سيرتهم على التوقف في ذلك ما دام لم تقم حجّة من الشارع على ذلك.

٨ ـ نسب صاحب الجواهر إلى بعض العامّة جواز أداء الكفارات بدفع القيمة قياساً بباب الزكاة، وأشكل عليهم بأنه نوعٌ من الاستحسان.

والظاهر أنّ هذا الاستحسان من قبيل التعليل بطريق الشبه بدعوى أنّ أداء الكفارة أشبه بأداءِ الزكاة.

٩ ـ أفتى جماعة من أصحابنا بمطالبة الكفيل من المدعى عليه إذا خيف من

احتياله ولم تكن بيّنة المدعي حاضرة. وردّه صاحب الجواهر بأنه أشبه من القياس.

هذا الاستحسان أيضاً من قبيل التعليل بطريق الشبه؛ نظراً إلى أنّ لهذا الفرع أصلين يكون بأحدهما أشبه.

١٠ ـ ما ذهب إليه العامة من جواز الاكتفاء في إحرام الصلاة باسم من أسماء الله مثل «الله» و«الرحمن»، أشبه بنوعٍ من القياس كالتعليل بطريق المناسبة، وليس من الاستحسان كما عن بعض.

١١ ـ قال السيد الخوئي: إنّ فتوى السيد اليزدي بعدم جواز العدول من الجمعة والمنافقين إلى غيرهما يوم الجمعة يبتنى على الاستحسان.

وهذا الاستحسان أيضاً من نوع التعليل بطريق الشبه: بدعوى أنّ العدول عن الجمعة والمنافقين أشبه بالعدول عن الجحد والتوحيد.

١٢ ـ ناقش السيد الخوئي في حكم الفقهاء بسقوط خيار فسخ الحوالة عن المحتال لو كان المحال عليه المفلس متمكناً من الاقتراض وأداءِ الحوالة ؛ معلّلاً بأنّه من التمسك بالانصراف مع ثبوت الإطلاق وهو نوعٌ من الاستحسان.

ولعله من التعليل بطريق الشبه؛ بدعوى وجود أصلين لهذا الفرع. أحدهما: مقتضى الإطلاق والآخر مقتضى صدق الغني بالاقتراض وهو ملاك لزوم الحوالة ووجوب أداء المال المحال. وحال المحتال في مفروض الكلام أشبه بالمتمكن.

١٣ ـ أشكل السيد الخوئي على العامة في حكمهم ببطلان نكاح الوكيل المعزول مع جهله بالعزل، بأنه يبتنى على الاستحسان.

ولكنه أشبه بالقياس بالتعليل بطريق المناسبة.

المصالح المرسلة

تحرير المباني وتنقيح الكلمات

قد اختلف كلمات علماء العامة في حجية المصالح المرسلة فقد نسب علي بن محمد الآمدي[1] إلى الحنفية والشافعية أنّهم منعوا من التمسك بالمصالح المرسلة.

قال: «وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية على امتناع التمسك به ؛ أي المناسب المرسل المعبّر عنه بالمصالح المرسلة. وهو الحقّ، إلّا ما نُقل عن مالك أنّه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه. ولعلّ النقل ـ إن صحّ عنه ـ فالأشبه أنّه لم يقل بذلك في كلّ مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً، لا فيما كان من المصالح غير ضروريٍّ ولا كلي ولاوقوعه قطعي. وذلك كما لو تترّس الكفّار بجماعة من المسلمين، بحيث لو كففنا عنهم لغلب الكفار على دار الإسلام».

واختار الآمدى نفسه عدم اعتبار المصالح المرسلة ؛ حيث قال: «إنّ المصالح المرسلة ـ وإن غلبت على الظنّ ـ لايجوز العمل بها»[2].

و قد عدّ الفخر الرازي في «المحصول» المصالح المرسلة من الوسائط بين القياس الشرعي وبين النص الشرعي؛ بمعنى أنّ هناك يوجد وجوه وأدلّة

---

(١) المتوفي ٦٣١ هـ ق.

(٢) الإحكام: ج ٤، ص ٧.

صالحة للاستدلال به، وهي غير النص الشرعي وغير القياس الشرعي. وعدّ من ذلك المصالح المرسلة بقوله:

«ثم إنّا نتبرّع بذكر الوسائط: ـ يعنى الوسائط بين القياس وبين النص ـ، ومنها: المصالح المرسلة الخالية عن شهادة الأُصول»[١].

ولايخفى أنّ مقصوده من الأُصول ظاهراً الأُصول والعمومات الشرعية. التي هي برأسها دليل مستقل. ومراده ظاهراً أن المصالح المرسلة من حيث هي حجة مع قطع النظر عن ساير الأُصول والأدلة الشرعية.

وقد جعله من أقسام المناسب[٢] بقوله:

«وثالثها: مناسب ملائم لا يشهد له أصل معيّن بالاعتبار... وهذا هو المصالح المرسلة»[٣].

قال العلّامة الحلّي: «اختلف الناس في الاستدلال بالمصالح المرسلة، فالإمامية والشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع ذلك، ونقل عن مالك القول به و أنكر أصحابه ذلك عنه، ولعلّ النقل مختصّ بما ذكره الغزالي»[٤].

---

(١) المحصول: ج ٥، ص ٧١.

(٢) وقد سبق البحث آنفاً عن طريق المناسبة وتعريف المناسب في فضلكة مبحث القياس، فراجع.

(٣) المحصول: ج ٥، ص ١٦٧.

(٤) نهاية الوصول: ج ٤، ص ٤٠٣.

مفاد القاعدة

١ ـ تعريف المصلحة وأقسامها.

٢ ـ شرائط اعتبار المصالح المرسلة.

تعريف المصلحة
وأقسامها
والاستدلال لاعتبارها

يستفاد من كلام المحقق[1] في المقام تحرير المصلحة: بما يلائم الانسان ويوافقه في مقاصده في دنياه أو آخرته أو كليهما، من تحصيل منفعة أو دفع مضرّة، ولمّا كانت الأحكام الشرعية على أساس المصالح والمفاسد،

---

(١) قال ﷺ: «المصلحة: هي ما يوافق الانسان في مقاصده لدنياه، أو لآخرته، أو لهما. وحاصله: تحصيل منفعة أو دفع مضرّة. ولمّا كانت الشرعيات مبتنيات على المصالح، وجب النظر في رعايتها. والمصالح تنقسم ثلاثة أقسام: معتبرة شرعاً، وملغاة، ومرسَلَة.

فالمعتبرة: كتحريم القتل وشرع القصاص ؛ لاستبقاء الأنفس. وفرض الجهاد وقتل المرتد ؛ لحفظ الدين وتحريم الزنا وإقامة الحدّ ؛ لحفظ الأنساب والقطع في السرقة ؛ لحفظ الأموال.

والملغاة كما يقال للغني ـ في كفارة الوطء في نهار شهر رمضان عمداً ـ: تصوم شهرين تحتيماً، لأنّ ذلك يكون أزجر له عن المعاودة ؛ لكن الشرع أسقط هذه المصلحة عن درجة الاعتبار.

والمرسَلَة: ما عدا القسمين. وهذه المصلحة إن كان معها مفسدة راجحة أو مساوية، كانت ملغاة وإن كانت المصلحة صافية عن المفسدة، أو راجحة ؛ حُكي عن مالك أنّها حجّة حتى قال: يضرب المتّهم بالسرقة محافظةً على المال. وأنكر ذلك الأكثر». / معارج الأُصول: ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

لابد من رعايتها عقلاً وشرعاً. ومن هنا يدور الأحكام الشرعية ـ إثباتاً ونفياً ـ مدار المصالح والمفاسد.

وتنقسم المصالح ـ من جهة دخلها في ثبوت الأحكام وتشريعها ـ إلى معتبرة وملغاة ومرسلة.

فالمعتبرة: ما كان دخيلاً في تشريع الأحكام وثبوتها في دفتر التشريع في نظر الشارع، من المصالح التي هي الغايات والأغراض الداعية إلى تشريع الأحكام. وذلك كصيانة الأنفس وبقاء النوع الإنساني في تشريع حرمة القتل والقصاص، ومصلحة حفظ الدين في قتل المرتد وتشريع فريضة الجهاد، ومصلحة حفظ الأنساب ونظام الأُسرة والقرابات في تحريم الزنا وتشريع أحكام الحدود، ومصلحة حفظ الأموال في الحكم بقطع يد السارق.

والملغاة: ما لا دخل له في تشريع الحكم في نظر الشارع، كإيجاد الانزجار عن فعل الوطي وإرادة تركها في نهار شهر رمضان في الصائم الغنى المتموّل بإيجاب إطعام ستين مسكيناً، أو صيام شهرين متتابعين؛ فانّ الشارع أسقط هذه المصلحة عن درجة الاعتبار والدخل في الحكم.

والمرسلة: ما كان من المصالح والمفاسد سكت عنها الشارع ولم يُعلم من الشارع دخله في تشريع الحكم بدليل شرعي حتى يُلحق بالمصالح المعتبرة، ولم يُعلم أيضاً من الشارع إلغاؤها حتى يلحق بالمصالح الملغاة.

وهذه المصلحة لو كانت معارَضة بمفسدة غالبة أو متساوية تُلحق بالملغاة. وأما إذا كانت خالية عن المفسدة أو كانت راجحة على المفسدة، فقد حكي عن مالك أنّها حجة. ومن هنا أفتى بجواز ضرب المتهم بالسرقة لحفظ الأموال. ولكن أنكر ذلك أكثر العامة[1].

---

(١) الإحكام: ج ٢، ص ٣٩٤ والمنتهى: ص ٢٠٨.

شرائط اعتبار المصالح المرسلة

واعتبر بعض العامة في العمل بها شرائط ثلاثة؛ وهي كون هذه المصالح والمفاسد ضرورية، وكلية، وقطعية. وسيأتي هذا التفصيل في كلام الغزالي وغيره[١]. والمقصود من الضرورية ظاهراً كون ثبوت الحكم لأجل المصلحة ضرورياً، كوجوب قتل أُسارى المسلمين مقدمةً لحفظ دماء جماعة المسلمين، ولاعتلاءِ كلمة الإسلام ونفي سبيل الكفار على المؤمنين بالسدّ عن غلبتهم.

والمراد من قطعية المصلحة: كون ثبوت المصلحة قطعية ؛ بأن يُحرز في المثال مقدمية قتل أُسارى المسلمين للفتح وغلبتهم على الكفار. والمراد من كليتها: أن يكون قتل الأسارى ـ في المثال ـ موجباً لحفظ دماء جماعة المسلمين لا بعض أشخاص معدودة ممّن يكون أقلّ خطراً من تعداد الأُسارى.

قال المحقق: «ومنهم من اعتبر في العمل بها شروطاً ثلاثة: أن تكون ضرورية، وكلّية وقطعية. وأمّا ما لايكون كلّياً كالفروع الجزئية، مثل مسائل الإجارة وجزئيات المساقاة، ورعاية الكفاءَة في النكاح»[٢].

---

(١) المستصفى: ج ١، ص ٢٦٠ والمحصول: ج ٦، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) معارج الأُصول: ص ٣٠٥.

مدرك القاعدة

١ ـ ما استُدِل به لحجية المصالح المرسلة.

٢ ـ مناقشات المحقق فيما استدلوا به للقاعدة.

٣ ـ كلام الرازي والغزالي في تعريف المصالح المرسلة ودليل مشروعيتها.

٤ ـ مقتضى التحقيق والمناقشة في كلام الرازي والغزالي.

ما استُدِل به لحجية المصالح المرسلة

واستُدل لمالك وأتباعه بأنّ حكمة الحكيم تقتضي رعاية المصلحة. فاذا ثبت وجود مصلحة في حكم يدخل في مقتضى حكمة الشارع الحكيم، فيثبت بذلك تعلّق إرادته التشريعية بذلك الحكم. وهذا دليل على جعل الحكم وتشريعه.

وقد نقل العلّامة الحلّي احتجاج مالك على مرامه بقوله:

«واحتجّ مالك بأنّ كلّ حكم يعرض فإمّا أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة، أو مفسدة خالية عن المصلحة، أو يكون خالياً عن المصلحة والمفسدة بالكلّية، أو يكون مشتملاً عليهما معاً، وهذا على ثلاثة أقسام:

أن يكونا متساويين، أو تكون المصلحة راجحة، أو المفسدة. فالأقسام ستّة:

الأوّل: أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة؛ وهذا يجب في الحكمة أن يكون مشروعاً، لأنّ المقصود من الشرائع رعاية المصالح.

الثاني: أن يستلزم مصلحة راجحة ؛ وهذا لابدّ وأن يكون أيضاً مشروعاً، لأنّ ترك الخير الكثير، لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثير.

الثالث: أن يتساويا؛ وهذا يكون عبثاً فوجب أن لايشرع.

الرابع: أن يخلو عن الأمرين ؛ وهو أيضاً عبث، فلا يكون مشروعاً.

الخامس: أن يكون مفسدة خالصة، ويمتنع أن يكون مشروعاً قطعاً.

السادس: أن يكون المفسدة راجحة وهو أيضاً غير مشروع، لأنّ المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة.

وهذه الأحكام المذكورة في هذه الأقسام الستة كالمعلومة بالضرورة أنّها من دين الأنبياء، وهي المقصود من وضع الشرائع.

والكتاب والسنة دالاّن على أنّ الأمر كذلك»[1].

ولا يخفى أنّ عمدة استدلاله ترتكز في القسم الثاني ؛ وهو ما إذا كان الحكم مستنبطاً لمصلحة راجحة. وهذا القسم هو مصبّ الإشكال الآتى من المحقق في المعارج.

مناقشات المحقق فيما استدلوا به للقاعدة

وقد ناقش المحقق فيما استدلّوا به لمرامهم بوجوه، وهي:

١ ـ كون حكمة الشارع الحكيم مقتضية لرعاية المصلحة في تشريع الأحكام مما لاريب فيه، إلاّ أنّ هذا الاقتضاء إنّما يؤثّر في جعل الحكم إذا لم يكن هناك مانع من المفاسد. وخلوُّ الحكم من جميع المفاسد لا علم لنا به؛ لعدم إحاطة

---

(١) نهاية الوصول: ج ٤، ص ٤٠٤.

علمنا وعقلنا بجميع جهات المصالح والمفاسد، غاية الأمر يغلب عن ظنّنا عدم وجود المفسدة أو غلبة المصلحة. ولا يدور تشريع الأحكام على ظنوننا، بل دائرٌ مدار علمه تعالى بذلك. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وإنّ الظنّ لا يُغني من الحق شيئاً﴾[١]. وبذلك يتم تقريب الاستدلال به في المقام.

إن قلت: أليس المكلّف يبني في كثير من الشرعيات على الظنّ، فيفتي الفقيه بثبوت الحكم الشرعي فيها؟

قلت: نعم، ولكن ذلك فيما إذا قام دليلٌ شرعي على وجوب التعبّد بالظنّ. ولايلزم من ذلك حجية مطلق الظنون.[٢]

ولكن يرد عليه: أنّ تشريع الحكم وإن يدور مدار علمه تعالى بوجود المصالح وانتفاء المفاسد، إلّا أنّ الكلام في إثبات الأحكام الشرعية، وهو إنّما يدور مدار علم المكلّف أو قيام الحجة الشرعية عنده.

٢ ـ لو كانت المصالح المرسلة حجّةً وجاز العمل بها، لوجب كثيرٌ من المستحبات والمباحات، بل المحرّمات.

كالحضور في مجالس الوعظ ؛ تحصيلاً لمصلحة الانزجار عن المعاصي ووجوب الحدّ في الغصب؛ صوناً للمال.

---

(١) النجم: ٢٨.

(٢) قال في المعارج: احتجّ الأوّلون بأن الحكمة باعثة على رعاية المصلحة فحيث يثبت أنّ في الشي مصلحة يُعلم تعلّق داعي الحكمة به، تحصيلاً لتلك المصلحة.

والجواب: متى تكون الحكمة باعثة على رعاية المصلحة؟ إذا تحقّق خلوّها من جميع المفاسد، أم إذا لم يتحقّق؟ الأوّل مسلّم، والثاني ممنوع، والتقدير تقدير عدم التحقّق. غاية ما في الباب أن يغلب الظنّ لكن التكليف من فعل الله سبحانه، فيبني على ما علمه لا على ما ظنّناه نحن.

لايقال: المكلّف يبني في كثير من الشرعيات على الظنّ.

لأنّانقول: حيث دلّ الدليل الشرعي على العمل به لابمجرّد الظنّ». معارج الأُصول: ص ٣٠٥.

ولو صحّ ما حكي عن مالك ـ من جواز ضرب المتهم بالسرقة حفظاً للمال ـ، لجاز ضرب المتهم بالقتل؛ حفظاً للنفس بالفحوى القطعي، ولجاز ضرب المتهم بالغصب؛ صيانةً للمال؛ للمساواة، مع أنّ ذلك باطل إجماعاً.

وهذه النقوض الواضحة الواردة تثبت بطلان قول مالك[١].

٣ ـ وأما مسألة التترُّس، فانّ مصلحة حفظ نفوس جماعة من المسلمين وإن كان أهم من حفظ نفس مسلم واحد أو أقل. ومن هنا يراعى الأهم فالأهم في باب التزاحم.

لكن لايجوّز رعاية الأهم بارتكاب فعل الحرام. وذلك أنّ قتل نفس المؤمن ـ وإن كان واحداً ـ حرامٌ ومن الكبائر بنصّ الكتاب والسنة المتواترة. ورعاية المصلحة ـ على القول بها في مثل المقام ـ إنّما إذا لم تعارض دليلاً شرعياً قطعياً ضرورياً بنص الكتاب والسنة.[٢]

---

(١) قال: ثم نقول: لو جاز العمل بالمصلحة المرسَلَة لوجب حضور مجالس الوعظ تحصيلاً لمصلحة الانزجار ولوجب الحدّ في الغصب تحصيناً للمال.

وما حُكي عن مالك من جواز ضرب المتّهم بالسرقة، باطل؛ لأنّه لو جاز ذلك، لجاز ضرب المتهم بالقتل، والمتهم بالغصب ؛ محافظةً على الأنفس والأموال، لكن ذلك باطل إجماعاً. / معارج الأُصول: ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٢) قال في المعارج: إذا تترّس أهل الحرب بالاسارى من المسلمين، هل يجوز رميهم وإن أدّى ذلك إلى تلف الاسرى؟ قال هؤلاء: نعم إذا علمنا أنّا إذا لم نرمهم ظهروا على الإسلام. فقالوا: هذه ضرورية لأنه لايندفع استئصال المسلمين إلّا بالرمي وكلّية، لأنّ الضرر عامّ من المسلمين كافّة وقطعية لأنّا نتيقّن تسلّط أهل الكفر مع عدم الرمي واحتجّوا لوجوب مثل هذا القدر بأن قالوا: المحافظة على الدماء مقصود للشارع والرمي مفض إلى ذلك القصد، فيكون واجباً وإن أدّى إلى قتل الأسير.

والجواب: ما الذي تعنى بالقصد؟ إن عنيت أنّ الشرع منع من القتل وأوجب القصاص، فمسلّم وإن عنيت أنّه قصد حفظها بغير ذلك مما لم يدلّ عليه الشرع، فلا نسلّم. أو نقول: لانسلّم أنّ المحافظة على الدماء مقصودة كيف كان، بل لمَ لايجوز أن تكون المحافظة مقصودة بتحريم القتل والقصاص لا غير، ولا يلزم من تشريع هذه الزواجر شرع طريق آخر. ←

ولكن يرد على إشكاله الأخير أنّ جواز قتل أُسارى المسلمين في مفروض الكلام قد دلّ عايه النص المعتبر الوارد من أهل البيت عليهم السلام.

وهو معتبرة حفص بن غياث: «قال: **سألت أباعبدالله عليه السلام عن مدينة من مدائن الحرب: هل يجوز أن يرسل عليها الماء أو تحرق بالنّار أو ترمى بالمنجنيق حتى يقتلوا و منهم النساء والصبيان والشيخ الكبير والأُسارى من المسلمين والتجار؟ فقال عليه السلام: يفعل ذلك بهم ولا يمسك عنهم لهؤلاء ولا دية عليهم للمسلمين ولا كفّارة**»[1].

نعم إشكاله على العامة ـ في توجيه ذلك بالمصالح المرسلة ـ متين جدّاً لا غبار عليه.

وأما الآية، فلا إشكال في جواز تخصيص عمومها وتقييد إطلاقها بالنصّ المعتبر المعمول به عند الأصحاب، كما في المقام.

هذا، مضافاً إلى أنّ منع قتل الأُسارى المتترّس بهم موجب لسلطة الكفّار على المسلمين بغلبتهم التي هي أبرز مصاديق السبيل والسلطة.

وهذا قد نفاه قوله تعالى: ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً**﴾[2].

وحاصل كلام صاحب الشرايع أن المصالح المرسلة ليست بحجة ما دام لم ترجع إلى منصوص العلّة أو تنقيح الملاك القطعي.

وقد ناقش العلّامة الحلّي في حجية المصالح المرسلة بقوله:

← ثمّ نقول: هذه المصلحة دلّ الشرع على إلغائها، فيجب سقوطها عن الاعتبار. يدلّ على ذلك قوله تعالى: ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها، وقوله تعالى: ولاتقتلوا النفس التي حرّم الله إلّا بالحق، وقوله عليه السلام: من سعى في دم امرءٍ مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً على جبينه آيس من رحمة الله، وغير ذلك من الأحاديث الدالة على المنع من قتل المسلم ومع وجود النصّ لا اعتبار بغيره» / معارج الأُصول: ص ٣٠٧.

(١) الوسائل: ج ١١، ص ٤٦، ب ١٦، من أبواب جهاد العدوّ، ح ٢.

(٢) النساء: ١٤١.

«لنا: إنّ المصالح منها ما ثبت اعتباره وعهد من الشارع الالتفات إليه، ومنها ما ثبت إلغاؤه وعهد من الشرع إبطاله وهذا القسم متردّد بين الأمرين وليس إلحاقه بأحد القسمين أولى من الآخر، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف أنّه من قبيل المعتبر دون الملغىٰ»[1].

كلام الرازي والغزالي في تعريف المصالح المرسلة ودليل مشروعيتها

يستفاد من كلام الفخر الرازي أنّ قاعدة المصالح المرسلة إنّما هي إناطة الحكم الشرعي بما يرى العقل فيه من الحكمة والمصلحة. وعلى هذا الأساس قسّمها إلى أقسام. قال:

«إنّ المصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام.

أحدهما: ما شهد الشرع باعتباره... ثانيها: ما شهد الشرع ببطلانه... القسم الثالث: ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالإبطال نصٌّ معيّنٌ... والمناسبة إمّا أن تكون في محلّ الضرورة أو الحاجة أو التتمّة.

فقال الغزالي: أما الواقع في محلّ الحاجة أو التتمّة، فلا يجوز الحكم فيها بمجرد المصلحة؛ لأنّه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي.

وأما الواقع في رتبة الضرورة، فلا يبعد أن يؤدّي إليه اجتهاد مجتهد.

مثاله: أنّ الكفّار إذا تترّسوا بجماعة من المسلمين... فيجوز أن يقول قائلٌ هذا الأسير مقتول بكل حال... وهذا لا عهد به في الشرع، فحفظ كلّ المسلمين أقرب إلى مقصود الشارع من حفظ المسلم الواحد...

ومذهب مالك أنّ التمسّك بالمصلحة المرسلة جائزٌ»[2].

---

(١) نهاية الوصول: ج ٤، ص ٤٠٣.

(٢) المحصول: ج ٦، ص ١٦٢ ـ ١٦٦.

ثم قسّم الفخر الأحكام بلحاظ ما فيها من المصالح أو المفاسد المحضة أو الغالبة أو المتعادلة إلى ستّة أقسام. وعلى أيّ حال إلى ما له من جانب الشارع شاهدٌ أو لا.

فعلى الأوّل لا إشكال في اعتباره؛ لما في الأخذ به اتباع حكم الشارع. وعلى الثاني فما كان من الحكم ذا مصلحة محضة أو غالبة، لاريب في تعلّق إرادة الشارع التشريعية بها وجَعل ذلك من القطعيات، وسمّاه بالمصالح المرسلة.

قال ـ بعد الأقسام الستّة المشار إليها ـ:

«إذا ثبت هذا وجب القطع بكونه حجة للمعقول والمنقول.

أما المعقول، فلأنّا إذا قطعنا بأنّ المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعاً عند الشرع، ثم غلب على ظنّنا أنّ هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته، تولّد من هاتين المقدمتين ظنٌّ أنّ هذه المصلحة معتبرة شرعاً. والعمل بالظنّ واجبٌ لقوله ﷺ: «**أقضي بالظاهر**» ولما ذكرنا أنّ ترجُّح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول. وهذا يقتضى القطع بكونه حجّةً.

وأما المنقول، فالنصّ والإجماع. أما النص، فقوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أُولى الأبصار**﴾[1] أمرٌ بالمجاوزة. والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعاً مجاوزة، فوجب دخوله تحت النص»[2].

مقتضى التحقيق والمناقشة في كلام الرازي والغزالي

ويرد عليهما ـ أعني الرازي والغزالي ـ: ما لا يخفى من المناقشات.

أما مسألة التترّس فهي تندرج تحت قاعدة التزاحم؛

---

(١) الحشر: ٢.

(٢) المحصول: ج ٦، ص ١٦٦.

نظراً إلى الدوران بين حفظ جماعة كثيرين من المسلمين وبين حفظ أشخاص قليلين منهم. ولا فرق بين ذلك وبين توقف حفظ جماعة الراكبين في السفينة على طرح واحد منهم؛ لوحدة الملاك.

وأما غلبة المفسدة فلا توجب أكثر من الظنّ بل المصلحة المحضة أيضاً لا تستلزم القطع بالحكم. وذلك لعدم إحاطة العقل بجميع ما في تشريع الأحكام التكليفية، من المصالح والمفاسد. وعليه فدعوى القطع بالمصلحة أو المفسدة المحضة في الأحكام التوقيفية ـ التي لا سبيل لعقل البشر إليها ـ جزافيةٌ. نعم يمكن دعوى ذلك فيما للعقل إليه سبيلٌ من الأحكام غير التوقيفية التي تكون من قبيل المستقلاّت العقلية البديهية. هذا في المصلحة المحضة المدّعاة، فضلاً عن المصلحة الغالبة، فكيف يمكن القطع باعتبارها عند الشرع في الأحكام التوقيفية؟ فالعهدة على مدّعيها.

وأما قوله: «**قل فيهما إثم كبيرٌ ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما**»[1] في الخمر والميسر، فانه وإن دلّ على ابتناء تحريمهما على أساس غلبة المفسدة على المصلحة، إلاّ أنّ ذلك يتمّ ويُعقل في تشريعات الشارع العليم؛ لإحاطته بجميع جهات المصالح والمفاسد.

ولايتمّ في تشريعات البشر وأحكامه العقلية؛ نظراً إلى عدم إحاطته بجميع جهات المصالح والمفاسد. فلا اعتبار بما يحصل له، من الظنّ بغلبة المصلحة على المفسدة ما دام لم يكن مستنداً إلى حجّة شرعية.

وأما قوله تعالى «**فاعتبروا**» من الاعتبار والعبرة؛ أي فاتّعظوا وانتبهوا. وهذا نظير قول علي عليه السلام: «**إنّ من صرّحت له العِبَر عما بين يديه من المَثُلات، حجزَتْهُ**

---

(١) البقرة: ٢١٩.

التقوى عن تقحُّم الشبهات»[١] . يعنى من اتّعظ بموجبات العبرة ـ من المصائب والعقوبات ونوائب الدهر ـ تنفعه التقوى في حفظه وصيانته عن السقوط والتردّي والغور في الشبهات وتقيه عن الهلاك من حيث لا يعلم.

فقوله تعالى: «**فاعتبروا**» يفيد هذا المعنى.

اُنظر كيف وقع الخلط لهم في مصادر الاستنباط ومبادىء الاجتهاد وكيف انحرفوا عن تفسير القرآن؟!.

وهل الوجه في ذلك إلّا بعدهم وانحرافهم عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام .

وأما ما نسبه إلى النبي صلى الله عليه وآله ، من قوله: «**أقضي بالظاهر**» فلم يثبت من طرقنا، بل الثابت من طرقنا خلافه، كما ورد عن علي عليه السلام : «**ليس من العدل القضاءُ على الثقة بالظنّ**»[٢] . وعلى فرض ثبوته، لا يكون معناه كما زعمه، من القضاوة بمطلق الظن، بل معناه عدم قضاوته بما يعلمه من الغيب ؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لم يكونوا مرخّصين في القضاوة والحكم بعلم الغيب، بل كانوا مأمورين بالقضاوة على أساس ميزان القضاء. كما هو معنى قول النبي صلى الله عليه وآله : «إنّما أقضى بينكم بالبينات والأيمان». وهي إنّما تثبت ظواهر الاُمور ولا تكشف عن بواطنها.

وقد صادفت ـ بعد ما ناقشت في الاستدلال بالآية ـ كلام الآمدي[٣] فانّه ناقش في الاستدلال بما أوردناه ؛ حيث قال: «ولكن لا نسلّم أنّ الاعتبار ما ذكرتموه، بل هو عبارة عن الاتعاظ... ؛ إذ هو المتبادر إلى الفهم من إطلاق هذا اللفظ»[٤] .

---

(١) نهج البلاغة: خ ١٦.
(٢) نهج البلاغة: حكمة ٢٢٠.
(٣) علي بن محمد الآمدي، وهو من فقهاء العامة توفّي سنة ٦٣١ هـ ق .
(٤) الإحكام: ج ٤، ص ٢٩.

ثم قال: «قد بيّنا في القياس حقيقة المصلحة وأقسامها وانقسامها ـ باعتبار شهادة الشارع لها ـ إلى معتبرة وملغاة، وإلى ما لم يشهد الشرع له بالاعتبار ولا الإلغاء... وهو المعبّر عنه بالمناسب المرسل...

وقد اتفق الفقهاءُ من الشافعية والحنفية على امتناع التمسك به، وهو الحق، إلّا ما نُقل عن مالك أنّه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه»[1].

حصيلة البحث في المقام

تحصّل مما بيّناه في المقام أُمورٌ:

١ ـ نسب الآمدى إلى الحنفية والشافعية منع التمسك بالمصالح المرسلة. ونقل عن مالك أنّه جوّزه في المصالح الضرورية كالتترُّس بأُسارى المسلمين.

٢ ـ اختار الآمدي عدم اعتبار المصالح المرسلة.

٣ ـ عدّ الفخر المصالح المرسلة وسائط بين النص والقياس. وأنّها مستقلة في الحجية عن النص والقياس.

٤ ـ جعل الفخر المصالح المرسلة من قبيل التعليل بطريق المناسبة.

٥ ـ يستفاد من كلام المحقق تعريف المصلحة بما يلائم المنافع المادّية والمعنويّة. ولمّا كان تشريع الأحكام على أساس المصالح والمفاسد، يدور الأحكام مدارها.

ـ وتنقسم المصالح من جهة دخلها في ثبوت الأحكام إلى: معتبرة وملغاة ومرسلة، المعتبرة ما لم يسقطها الشارع من المصالح الداعية إلى تشريع الأحكام.

---

(١) الأحكام: ج ٤ ص ١٦٠.

والملغاة ما أسقطها الشارع، والمرسلة ما لم يثبت إسقاطها واعتبارها من الشارع. ولو غلب فيها أحد الجانبين تلحق به.

٦ ـ واشترط بعض العامة في اعتبار المصالح المرسلة ثلاثة شروط. وهي كونها ضرورية وكلية وقطعية، لا مصلحة غير لازمة أو مرجوحة، ولا جزئية غير شاملة، ولا ظنية غير محرزة.

٧ ـ واستُدلّ لحجية المصالح المرسلة بأنّ حكمة الشارع الحكيم تقتضى ابتناء الأحكام على المصالح، فاذا ثبتت مصلحة لحكم وجب ثبوت ذلك الحكم.

٨ ـ ناقش المحقق في استدلالهم بوجوه:

الف: إنّ مجرد وجود المصلحة لايكفى بل لابد من إحراز عدم مفسدة مانعة و غلبة المصلحة عليها.

ولا علم لنا به ولا اعتبار بالظنّ ؛ لعدم دوران حكم الشارع مدار ظنوننا.

وفتوى الفقيه إنّما تكون بالظنّ الذي قامت الحجة الشرعية على اعتبارها.

ب: لو كانت المصالح المرسلة حجة لوجب كثيرٌ من المستحبات، بل المحرمات كالحضور في مجالس الوعظ تحصيلاً لمصلحة الانزجار وإقامة الحدّ على الغاصب ؛ حفظاً للمال.

ج: لا نسلم جواز قتل أُسارى المسلمين للمصلحة المشار إليها؛ لحرمة قتل النفس في صريح الكتاب والسنة.

يرد على إشكاله هذا أن النص الصحيح دلّ بالصراحة على جواز قتلهم بل وجوبه وبه يُخصّص على جواز قتلهم بل وجوبه وبه يُخصّص عموم تحريم قتل النفس. وذلك لجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعمول به.

٩ ـ قسّم الفخر المصالح بلحاظ اعتبارها عند الشارع إلى ما شهد الشرع باعتباره، وما يشهد بعدم اعتباره، وما لم يشهد بواحد منهما. وسمّاه بالمصالح

المرسلة. وقسّمها إلى ذات مصلحة محضة أو غالبة.

١٠ ـ قسّم الرازي المناسب إلى ما في محلّ الحاجة أو التتمة وضرورية. فحكم بحجية الضرورية ـ كالتترّس ـ وجعل القسمين الأولين من الاجتهاد بالرأي الباطل.

١١ ـ مسألة التترّس داخلة في قاعدة التزاحم عند الدوران.

١٢ ـ غلبة المصلحة أو المفسدة بحسب آرائنا لا تفيد أكثر من الظنّ وليس بحجة. وأما قوله: «**وإثمهما أكبر من نفعهما**» فهو ناظرٌ إلى ما هو في علم الله.

١٣ ـ أمّا قوله تعالى: «فاعتبروا» فناظرٌ إلى الاتعاظ.

١٤ ـ وما نبوي: «**أقضي بالظاهر**»، فهو ضعيف ويعارضه المروي عن علي عليه السلام من طرقنا.

تطبيقات فقهية

وقد استدل فقهاءُ العامة بقاعدة المصالح المرسلة في كثير من الفروع الفقهية في مختلف أبواب الفقه.

وخالفهم في ذلك فقهاءُ الخاصّة.

مسألة التترّس بأُسارى المسلمين

من هذه الفروع:

مسألة التترُّس بأُسارى المسلمين؛ حيث حكموا بجواز قتلهم سدّاً عن غلبة الكفار وحفظاً لدماءِ المسلمين، كما سبق آنفاً كلام الغزالي[1] وغيره في ذلك؛ فانّه بعد تعريفه المصالح المرسلة بالمصالح الضرورية في حكم لا دليل على اعتبارها من الشرع، ولا من قبيل المصلحة المحضة ولا المفسدة المحضة مثّل لذلك بالمسألة المزبورة. وقد سبق تحقيق ذلك في تحرير كلام صاحب الشرايع.

ضرب المتّهم بالسرقة للإقرار. صيانةً للمال

ومنها: جواز ضرب المتهم بالسرقة صيانةً للمال، كما حكى المحقق صاحب الشرائع عن مالك بقوله: «إن كانت المصلحة صافية عن المفسدة أو راجحةً، حُكى عن مالك أنّها حجّة،

---

(١) المحصول: ج ٦، ص ١٦٣.

حتى قال: يُضرب المتّهم بالسرقة محافظة على المال»[١].

وقد سبق تنقيح كلامه في خلال هذا البحث.

هذان الفرعان نموذج مما رتّب العامة على المصالح المرسلة ولا حاجة إلى الإطالة في المقام، وقد عرفت تطبيقات أُخرى في خلال هذا البحث.

---

(١) معارج الأُصول: ج ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

قاعدة: سدّ الذرائع

١ ـ تعريف القاعدة ودليلها.

٢ ـ أقسام الذريعة.

٣ ـ كلام الشهيد الأوّل في تنقيح قاعدة سدّ الذرائع.

٤ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

٥ ـ تطبيقات فقهية.

تعريف القاعدة ودليلها

من القواعد العقلية الاستحسانية الظنية التي استدلّ بها العامّة، قاعدة: «سد الذرائع» وكأنّهم أرادوا بـه قـاعدة: «حرمة الإعانة على الاثم».

وقد سُمّيت بذلك باعتبار أنّ الفعل إذا كان سبباً إلى الحرام ووسيلة وذريعة إلى وقوع المعصية، فقد سدّ الشارع طريق التوسل والتسبُّب به لإيقاع الغير في الحرام بمنعه وتحريمه. وبهذا المنوال سدّ الشارع الطرق والذرائع إلى الحرام.

ويشهد لما قلنا كلام محمّد بن إسماعيل الصنعاني؛ حيث إنّه جعل بعض النصوص المتضمّنة لما بيّناه أصلاً في قاعدة «سدّالذرائع»، قال:

«عن عبدالله بن عمرو بن العاص أنّ رسول الله ﷺ قال: من الكبائر شـتم الرجـل والديه. قيل: وهل يَسُبّ الرجل والديه؟ قال ﷺ: نعم، يسبّ أبا الرجل فيسبّ الرجل أباه،

و يسبّ أُمّه فيسبّ أُمّه... قال ابن بطال: هذا الحديث أصلٌ في سدّ الذرائع... وعليه دلّ قوله تعالى: ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله، فيسبّوا الله عدواً بغير علم. واستنبط منه الماوردي تحريم بيع الثوب الحرير إلى من يتحقق منه لبسه، والغلام الأمرد إلى من يتحقّق فعل الفاحشة، والعصير لمن يتخذه خمراً»[١].

وعليه فمعنى سدّ الذرائع: منع كل ما يُفضي إلى الحرام وكان وسيلة إلى الفساد والمعصية.

وقد أشار الشوكاني[٢] في فتح القدير إلى الآية المزبورة بقوله: «وقد ذهب جمهور أهل العلم إلى أنّ هذه الآية محكمة ثابتة غير منسوخة. وهي أصل أصيل في سدّ الذرائع»[٣].

معنى آخر لقاعدة سدّ الذرائع

وههنا قسمٌ، بل معنى آخر لسد الذرائع.

حاصله: أنّ الشارع ألغى اعتبار الألفاظ ـ التي هي وسائل و ذرائع إلى إيجاد الواجبات التكليفية والوضعية وحقائق العبادات والمعاملات ـ إذا فسدت وكان القصد صحيحاً.

وعليه يكون مفاد هذه القاعدة: أنّ الاعتبار في العبادات والمعاملات والعقود والإيقاعات إنّما هي بالمقاصد، لا بالألفاظ، فيما إذا فسد اللفظ وصحّ القصد.

وقد فسّر بعض العامّة حديث: «لكلّ امرءٍ ما نوى» بهذا المعنى. وعليه شيّد بنيان قاعدة سدّ الذرائع، بل جعل هذا الحديث من أقوى أدلّة هذه القاعدة، كما

---

(١) سُبُل السلام، لمحمّد بن إسماعيل الصنعاني: ج ٤، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢) وهو محمد بن علي بن محمد الشوكاني من فقهاء العامة وتوفّى بسنة: ١٢٥٠ هـ ق.

(٣) فتح القدير: ج ٢، ص ١٥١.

صرّح بذلك ابن الحجر العسقلاني؛ حيث إنّه ـ بعد ذكر الحديث المزبور ـ قال ما لفظه: «قال ابن المنير: اتسع البخاري في الاستنباط، فحمل الحديث على العبادات والمعاملات، وتبع مالكاً في القول بسدّ الذرائع واعتبار المقاصد. فلو فسد اللفظ وصحّ العقد، أُلغي اللفظ وأُعمل القصد تصحيحاً وإبطالاً، قال:

والاستدلال بهذا الحديث على سدّ الذرائع وإبطال التحيُّل من أقوى الأدلّة»[1].

والمقصد من فساد اللفظ الاختلال في صيغة العقود والإيقاعات، ومن صحة القصد تعلّقه بما هو المشروع؛ بأن يقصد التمليك والنقل والانتقال والنكاح والطلاق على الوجه المشروع.

وعلى هذا الأساس يكون معنى سدّ الذرائع إلغاءُ اعتبار ألفاظ العبادات والمعاملات وصيغ العقود والإيقاعات عند فسادها إذا كان القصد صحيحاً. ولا جامع بين هذا التعريف وبين التعريف السابق.

ويرد على استدلالهم بهذا الحديث أنّه إنّما يفيد إناطة الثواب بنيّة القربة؛ بمعنى أنّه يثبت لكلّ امرءٍ يوم القيامة من ثواب أعماله ما قصد به القربة. فكل عمل لم يقصد بفعله القربة إلى الله لا ثواب له فيه. فلا نظر لهذا الحديث إلى إلغاء اعتبار الألفاظ.

وقد بحثنا عن الحديث المزبور مفصّلاً في المجلّد الرابع من كتابنا «مباني الفقه الفعال» في قاعدة «الأعمال بالنيات»، فراجع.

هذا، مع أنّ دعوى تصحيح ما فسد لفظه من العقود والإيقاعات ـ بعد صحّة قصدها ـ بنفسه سد الذريعة إلى الفساد، لايمكن قصديتها على إطلاقها، بل

---

(١) فتح الباري: ج ١٢، كتاب الحِيَل، ص ٢٩٠.

تختص بما بعد المواقعة في النكاح والتصرف في البيع، ولا تأتي في ما قبل ذلك بمجرد تمامية العقد، بلا فرق بين التصحيح عند فساد اللفظ وبين الإبطال عند فساد القصد.

أقسام الذريعة

قد ذكر ابن القيم للذريعة أقساماً أربعة:

١ ـ الوسائل الموضوعة للإفضاء إلى المفسدة، كشرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش.

٢ ـ الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، إلّا أنّ فاعلها قصد بها التوصّل إلى المفسدة كما يعقد البيع قاصداً لربا.

٣ ـ الوسائل الموضوعة للأمور المباحة، والتي لم يقصد بها التوصّل إلى المفسدة، لكنّها مفضية إليها غالباً كسبّ آلهة المشركين المفضي إلى سبّ الله سبحانه.

٤ ـ الوسائل الموضوعة للمباح وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها، كالنظر إلى المخطوبة أو المشهود عليها[1].

كلام الشهيد الأوّل في تنقيح قاعدة سدّ الذرائع

إنّ للشهيد الأوّل كلاماً جامعاً في تنقيح مبنا قاعدة سدّ الذرائع[2]، حاصله: أنّ متعلقات الأحكام ـ من

(١) نقله الشيخ المحقق جعفر السبحاني في اصول الفقه المقارن ص ٢١١ عن إعلام الموقعين ج ٣ ص ١٤٨.

(٢) قال: «إعلم أنّ متعلقات الأحكام قسمان: مقاصد بالذات وهي المتضمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها.

ووسائل، وهي الطرق المفضية إليها وحكمها في الأحكام الخمسة حكم المقاصد ←

حيث ما تتضمّنه من المصالح والمفاسد ـ تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما يتضمّن المصالح والمفاسد بالذات وفي أنفسها.

ثانيهما: ما كان وسائل وطرق وذرائع مُفضية إلى المصالح والمفاسد، وتختلف درجاته ـ شدّة وضعفاً ـ باختلاف تلك المصالح والمفاسد. فالوسيلة منها إلى الأصلح أفضل وإلى الأفسد أغلظ تحريماً.

← وتتفاوت في الفضائل بحسب المقاصد، فالوسيلة إلى الأفضل أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل.

وقد مدح الله تعالى على الوسائل، كما مدح على المقاصد قال تعالى: ذلك بأنّهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة الآية... فأثابهم على ذلك وإن لم يكن بقصدهم إليه لأنّه إنّما حصل بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى إعزاز الدين الذي هو وسيلة إلى رضوان الرب تعالى.

ثم الوسائل على ثلاثة أقسام:

الأوّل: قسم اجتمعت الامّة على منعه كحفر الآبار في طرق المسلمين وطرح المعاثر؛ لأنّه وسيلة إلى ضررهم الحرام. وكذا إلقاء السمّ في مياههم وسبّ الأصنام وما في معناها عند من يعلم أنّه يسبّ الله تعالى أو أحداً من أوليائه كما قال الله تعالى: ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوّاً بغير علم.

ومنه بيع العنب ليعمل خمراً، والخشب ليعمل صنماً.

الثاني: ما اجتمعت الأُمّة على عدم منعه، كالمنع من غرس العنب خشية إعصاره خمراً ومن عمل السيف خشية قتل مؤمن به.

الثالث: ما فيه خلاف كبيع العنب على من يعمله خمراً والخشب على من يعمله صنماً، وكالبيع بشرط الإقراض والنظرة أو بيع السلعة على غلامه ليخبر بالزائد وشراء ما باعه نسيئة عند حلول الأجل بنقيصة عن الثمن، أو قبله كما إذا باعه ثوباً بمائة إلى سنة ثم اشتراه منه حالاً بخمسين فانّه في المعنى عاوض على خمسين في الحال بمائة إلى سنة.

وألحق به بعض العامة مسائل كثيرة جدّاً تبلغ الألف ويسمّونها سدّ الذرائع.

منها: تضمين الصُنّاع ما تلف في أيديهم سدّاً لدعواهم التلف، أو الاشتباه بسبب تغيّرها بالعمل فيحلفون عليه.

ومنها: منع القضاء بالعلم سدّاً لتسلّط بعض قضاة السوء على قضاء باطل» / القواعد والفوائد: ج ٢، ص ٨٢ ـ ٨٣.

ثم إنّ الذرائع والوسائل إلى المفاسد من حيث تعلّق منع الشارع بها تنقسم إلى ثلاثة أقسام.

١ ـ ما اجتمعت الأُمّة على منعه، كحفر الآبار في طريق المسلمين وإلقاء السمّ في مياههم، وسبّ الكفار عند من يُعلم أنّه يسبّ الله أو أحد أوليائه متقابلاً.

٢ ـ ما اجتمعت الأُمة على عدم منعه كالمنع من غرس العنب خشية إعصاره خمراً ومن صنع السلاح خشية قتل مؤمن به.

٣ ـ ما في منعه خلافٌ بين الأُمة كبيع العنب على من يعمله خمراً، وبيع الخشب على من يعمله صنماً وقد رتب العامة على هذا القسم فروعاً كثيرة وعبّروا عنه بسدّ الذرائع. وجعلوا من ذلك حكم الشارع بتضمين الصُّناع ما تلف في أيديهم ؛ سدّاً لدعواهم التلف.

القضاءِ بالعلم ؛ سدّاً لسلطة القُضاة السوء على الحكم ومنع بالباطل وإزالة حق المظلومين والمحرومين.

ما استدلّ به العامة لحجية هذه القاعدة

قد استدلّ العامة لإثبات حجية هذه القاعدة ببعض نصوص الكتاب والسنة.

أما الكتاب: فاستدلوا لهذه القاعدة بقوله تعالى: **﴿ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله، فيسبّوا الله عدْواً بغير علم﴾**[1].

بتقريب: أنّ النهي عن سبّ الكفار قد عُلِّل في هذه الآية بأنّ سبّهم وسيلةً وذريعةً إلى سبّ الله تعالى. فدلت الآية على حرمة كل ما كان وسيلة وذريعة إلى أيّ حرام ومفسدة.

أما السنة: فاستدلّوا لهذه القاعدة بما رووه عن عبدالله بن عمرو بن العاص

---

(١) الأنعام: ١٠٨.

عن رسول الله ﷺ، قال: «**من الكبائر شتم الرجل والديه. قيل: وهل يسبّ الرجل والديه؟ قال ﷺ: نعم، يَسُبُّ أبا الرجل فيَسُبُّ الرجل أباه، ويسبّ أُمّه فيسبّ أُمّه**»[١].

بتقريب: أنّ النبي ﷺ جعل سبّ الرجل أبا أخيه المسلم في حكم سبّه أبا نفسه. وعلّل ذلك بأنّه وسيلة ومقدّمة وذريعة إلى ذلك.

وقد ذكر الاستدلال بالآية والرواية المزبورتين ابن حجر العسقلاني[٢]. وضعف الاستدلال بهما واضحٌ.

أما الاستدلال بالآية، فلأنّ احتمال الخصوصية في سبّ الله تعالى لا دافع له بوجه. وكذا احتمال الخصوصية في سبّ الكفّار من حيث المقدمية لسبّ الله مما لا دافع له. وعليه فالتعليل في الآية لايندرج في ضابطة منصوص العلّة ولايصلح للتعدّي من موردها إلى كلّ ما كان وسيلة إلى أيّ فعل حرام، ولا سيّما إذا كان وسيلة غير مباشرة متوسطة بوسائط أُخرى. فاذا لم يجز التعدّي لاحتمال الخصوصية في سبّ الله بل هو المظنون، لايصح تأسيس قاعدة سدّ الذرائع وتشييد بنيانها على هذا التعدّي.

بيان ذلك: أنّ تمامية الاستدلال بهذه الآية تتوقف على إلغاء الخصوصية من ناحيتين.

إحداهما: إلغاء الخصوصية عن سبّ الكفّار والتعدّي منه إلى أيّة مقدمةً للحرام.

ثانيتهما: إلغاءُ الخصوصية عن سبّ الله تعالى إلى أيّ حرامٍ. والسرّ في هذا التوقف أنّ التعدّي إنّما يجوز إذا كان موضوع النهي مقدمة أيّ حرام، دون ما إذا كان خصوص سبّ الكفار مقدمة إلى خصوص سبّ الله. فلو قلنا بأنّ سبّ الكفار

---

(١) سبل السلام لمحمّد بن إسماعيل الصنعاني ج ٤ ص ١٦٦ ـ ١٦٧.
(٢) المصدر.

إنّما تعلق به النهي بما أنّه وقع مقدّمةً للحرام وأنّ سبّ الله لا خصوصية له، بل بعنوان أنّه من مصاديق الحرام تعلّق النهي بمقدمته، يمكن حينئذٍ إثبات تمامية دلالة هذه الآية على قاعدة «سدّ الذرائع».

ولكن لا دافع من احتمال الخصوصية في كلا الموردين. أما سبّ الكفّار، فلأنّ السبّ في ذاته محرِّكٌ لعرق العصبية ومثيرٌ للغضب والبغضاء، فكل ما له هذه الخصوصية يلحق بالسب، كالفحش والضرب ونحو ذلك. وأما سائر الأفعال مما ليس له هذه الخصوصية، فلا يمكن التعدّي إليه. وأما سبّ الله، فخصوصيته واضحةٌ؛ لأنّ الشرك بالله إذا كان من أكبر الكبائر فكيف بسبّ الله تعالى؟ ومن هنا لا دافع من احتمال خصوصية سبّ الله والتعدّي إلى سائر المحرّمات.

وأما الرواية ـ مضافاً إلى ضعف سندها عندنا ـ فلا دلالة لها على المطلوب؛ حيث لا دافع لاحتمال خصوصية السب؛ لأنّه بذر العداوة والبغضاء الذي يستولي به الشيطان على العباد، ولا سيّما سبّ الوالدين.

هذا مضافاً إلى أنّه لا إشكال في حرمة سباب المؤمن نصّاً وفتوىً بعنوانه، بلاحاجة إلى وقوعه وسيلة لسبّ الوالدين. وعليه فمدلول الرواية أنّ سبّ المؤمن حينئذٍ أغلظ تحريماً وبمنزلة سبّ الرجل أبا نفسه؛ لأنّه أقدم بما ينتهي إلى ذلك.

والحاصل: أنّه لا إشكال في ضعف دلالة الآية والرواية المزبورتين على المطلوب؛ حيث لا دافع لاحتمال خصوصية سباب الله وسباب الوالدين، كما لايخفى.

هذا مضافاً إلى أنّه لا إشكال في حرمة سبّ المؤمن نصّاً وفتوىً، سواءٌ وقع وسيلة وذريعة إلى معصية أُخرى أم لا.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق: أنّ ما كان من مجاري قاعدة سدّ الذرائع داخلاً في مصبّ قاعدة «حرمة الإعانة على الإثم» فهو محكوم بالمنع والحرمة الشرعية. وذلك لا لقاعدة «سدّ الذرائع»، بل لقاعدة «حرمة الإعانة على الاثم».

قد يقال: إنّ في جريان قاعدة حرمة الإعانة على الإثم يشترط قصد وقوع المعصية، ولكنه لا يشترط في قاعدة سدّ الذرائع لإفادتها تحريم مطلق ما كان وسيلة وذريعة إلى الفساد والحرمة، فلا ربط بينهما.

وفيه: أوّلاً: أنّه لا يشترط في حرمة الإعانة على الاثم قصد وقوع المعصية، بل يكفي العلم بانتهاء الفعل المعان به إلى وقوعها والملازمة العادية بينهما؛ نظراً إلى صدق الإعانة على الإثم حينئذٍ، بلا فرق في ذلك بين إعانة الغير وبين إعانة النفس.

نعم لو انكشف أنّ ما عُلم أنّه معصية ليس بمعصية أو عرض المانع من وقوعها، يدخل ارتكاب الفعل المعان به في عنوان التجرّي بمجرد صدق الإعانة حين الارتكاب.

وهذا القسم من التجرّي حرامٌ ـ على ما حققناه ـ؛ لأنّه تحريك العضلات والتلبس بما يعتقد أنّه معصية؛ لفرض حرمة الإعانة بنفسه.

وثانياً: لا ضرورة لانطباق القاعدتين في جميع مصاديقهما، بل يكفي تصادقهما في الجملة ولو بصدق إحداهما على بعض مصاديق الأُخرى.

وقد بحثنا عن هذه القاعدة وأثبتنا اعتبارها في المجلد الأوّل من كتابنا «مباني الفقه الفعّال»، فراجع.

وعليه فما كان من مجاري هذه القاعدة غير مندرجة تحت القاعدة المزبورة، لا دليل على حرمته ومنعه لأجل ما له دخلٌ في التوسل به إلى أيّة مفسدة.

وأما قاعدة «سدّ الذرائع» بعنوانها، فلا دليل عليها، غير ما يرجع من مجاريها إلى مصبّ قاعدة «حرمة الإعانة على الاثم». وقد عرفت مما بيّناه ضعف ما استدلّ به العامة لاعتبار قاعدة «سدّ الذرائع»، من الكتاب والسنّة، مضافاً إلى ما يرد عليها من المناقشة الواردة في حجية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

وأما الفروع المترتبة على هذه القاعدة، فحكم أكثرها معلوم بالنص. وأما ما لم يثبت من الفروع حكم بدليل خاص، فلا يمكن إثبات حرمته بهذه القاعدة، إلّا بدخولها في مصبّ قاعدة «حرمة الإعانة على الإثم».

محصّل الكلام في هذه القاعدة

تحصّل مما تقدّم أُمورٌ:

١ ـ سدّ الذرائع ؛ أي سدّ الطريق إلى الحرام وقطع الوسيلة إلى المعصية بكل ما يتوسل به إلى المعصية، كما يشهد له كلام العسقلاني.

٢ ـ لقاعدة سدّ الذرائع تعريفان: أحدهما: كلّ فعل يُتوسَّل به إلى المعصية، ثانيهما: إلغاءُ إعتبار الألفاظ عند فسادها والاعتبار بالقصد إذا كان صحيحاً.

٣ ـ استدّلوا لهذه القاعدة بقوله تعالى: «**ولا تسبّوا الذين...**» ؛ بدعوى أنّها محكمة غير منسوخة.

٤ ـ قسّم ابن القيّم الذريعة إلى أربعة أقسام:

الف: الوسائل الموضوعة للإفضاء إلى الحرام.

ب: الوسائل الموضوعة للأُمور المباحة التي قصد فاعلها التوصل به إلى الحرام.

ج: الوسائل الموضوعة للمباح المفضية إلى المفسدة، من دون أن يُقصد بها

التوصل إلى الحرام.

د: الوسائل الموضوعة للمباح التي قد تفضي إلى الحرام، لكن مصلحتها أقوى.

٥ ـ لسدِّ الذرائع قسمٌ، بل معنى آخر، حاصله: إلغاء اعتبار الألفاظ ـ في العبادات والمعاملات ـ إذا كانت فاسدة وكان القصد صحيحاً. وبذلك فسّروا حديث: «**لكل امرءٍ ما نوى**» وعلى هذا الحديث شيّدوا قاعدة «سدّ الذرائع»، بل جعلوه من أقوى الأدلّة عليها، كما صرّح بذلك ابن الحجر العسقلاني.

وفيه: أنّ معنى الحديث المزبور إناطة ثواب العمل بنية القربة، لا إلغاء اعتبار الألفاظ ؛ أي لكلّ امرءٍ من ثواب عمله ما نواه بقصد القربة ونيل ذلك الثواب.

٦ ـ قسّم الشهيد متعلقات الأحكام إلى قسمين:

ألف: ما يتضمن المصالح والمفاسد بالذات.

ب: ما كان وسيلة إلى المصالح والمفاسد، فالواسطة إلى الأصلح أفضل وإلى الأفسد أغلظ تحريماً.

ـ وقسَّم الوسيلة إلى المفسدة إلى ثلاثة أقسام.

الف: ما اجتمعت الأُمّة على منعه.

ب: ما اجتمعت على جوازه.

ج: ما وقع الخلاف في منعه.

٧ ـ استدلّ العامة لهذه القاعدة بوجهين:

أحدهما: قوله تعالى: «**ولا تسبّوا الذين...**» ؛ بدعوى دلالة ذيل الآية ـ وهو تعليل النهي عن سبّ الكفّار بأنّه وسيلة وذريعة إلى سبّ الله تعالى ـ على هذه القاعدة.

ثانيهما: قوله ﷺ: «**يسبّ أبا الرجل فيسبُّ الرجل أباه...**»؛ بدعوى دلالة ما ورد فيه ـ من تعليل حرمة سبّ أبي الأخ المسلم بانجراره إلى سبّ الوالدين ـ على هذه القاعدة.

ويرد على الوجهين؛ أوّلاً: أنّه لا دافع لاحتمال خصوصية سبّ الله وسباب الوالدين، فلا يمكن التعدّي عنهما إلى كل وسيلة إلى أيّ حرام.

وثانياً: أنّه لا إشكال في حرمة سبّ المؤمن نصاً وفتوىً، سواءٌ وقع وسيلة إلى معصية أُخرى أم لا.

تطبيقات فقهية

قد استدل العامة في فروع كثيرة بقاعدة «سدّ الذرائع» حتى أنهاها الشهيد الأوّل إلى ألف فرع.

فروع مترتّبة على سدّ الذرائع في كلام الشهيد

قال ﷺ: «وألحق به بعض العامة مسائل كثيرة جدّاً تبلغ الألف ويسمونها سدّ الذرائع.

منها: تضمين الصنّاع ما تلف في أيديهم سدّاً لدعواهم التلف، أو الاشتباه بسبب تغيرها بالعمل فيحلفون عليه.

ومنها: منع القضاء بالعلم سدّاً لتسلّط بعض قضاة السوء على قضاء الباطل. وكذلك تضمين حامل الطعام»[1].

ومرجع ذلك إلى الحكم بالضمان؛ سدّاً عن التوسل إلى تلف المال وإهداره، أو الانجرار إلى النزاع وحلف الصنّاع، وعن الحكم بالقضاء الباطل سدّاً عن التوسل إلى سلطة قضاة السوء.

منها: مسألة بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

ومنها: مسألة بيع الخشب ممّن يصنعه صنماً.

ومنها: مسألة البيع بشرط الإقراض والنظرة.

---

(١) القواعد والفوائد: ج ١، ص ٨٣.

ومنها: مسألة بيع العينة؛ بأن يشترى البائع ما باعه نسيئةً عند حلول الأجل أو قبله بنقصية من الثمن، كأن باعه ثوباً بمأة درهم نسيئة إلى سنة ثم اشتراه منه حالّاً بخمسين درهماً.

هذه الفروع ذكره الشهيد في القواعد والفوائد.[١] وبعضها من باب سدّ التوسل إلى صنع الأصنام والتماثيل. وبعضها من قبيل سدّ الذريعة إلى بيع الخمر وشربه، وبعضها من قبيل سدّ التوسل إلى الربا، كما في البيع بشرط الاقراض؛ لأنّه في الحقيقة راجع إلى الاقراض بشرط البيع وكذا بيع العينية.

حكم العامّة بجواز الاقتداء بشخصٍ في النافلة

ومنها: حكمهم بجواز الاقتداء بشخص في النافلة، كما نقل ذلك ابن حجر العسقلاني [٢] عن مالك أنّه أفتى بذلك، وعلّل له ذلك بما أسّسه مالك وشيّد عليه فتاواه، من قاعدة سد الذرائع.

قال: «روى ابن وهب عن مالك أنّه لابأس بأن يؤمّ النفر في النافلة. فأمّا أن يكون مشتهراً ويجمع له الناس، فلا. وهذا بناه على قاعدته في سدّ الذرائع»[٣]. وفي انطباق هذا الفرع على ضابطة سدّ الذرائع إشكال.

تحريم بعض العامة مطلق الكسب على المرأة

ومنها: فتوى جماعة من العامة بتحريم كسب المرأة حذراً من وقوعها في الزنا؛ معلّلاً بأنه لا تؤمن ـ إن جُعل عليها تأمين المؤنة المقرّرة اليومية بكسبها حتى بالمكاسب المحلّلة ـ أن تكسب بفرجها.

---

(١) القواعد والفوائد: ج ٢ ص ٨٣.
(٢) المتوفي سنة ٨٥٢.
(٣) فتح الباري: ج ٣، ص ٥٠.

واستدلّوا لذلك بقاعدة سدّ الذرائع. كما جاءَ في كلام ابن حجر ؛ حيث إنّه ـ بعد بيان حكم تحريم أجرة المرأة على الزنا والتعليل له بنهي النبي ﷺ عن كسب الاماء ـ نقل قولاً باستنباط حرمة مطلق كسب الاماء؛ موجّهاً بما قلناه.

قال في ذيل الحديث المزبور: «وقيل المراد بكسب الأمة جميع كسبها وهو من باب سدّ الذرائع ؛ لأنها لا تؤمن إذا أُلزمت بالكسب أن تكسب بفرجها. فالمعنى أن لا يُجعل عليها خراج معلوم تؤدّيه كل يوم»[1]. وانطباق هذا الفرع على ضابطة سدّ الذرائع واضحٌ. وكذا الفرع الآتي.

منع بعض العامة عن الاستدانة

ومنها: منع بعضهم عن الاستدانة ؛ لقاعدة سدّ الذرائع ؛ حذراً من وقوع المديون في الكذب وخلف الوعد. واستندوا في ذلك بما رووه عن النبي ﷺ من أنّه استعاذ من الدَين.

قال ابن حجر ـ بعد نقل الحديث المزبور: «قال المهلب: يستفاد من هذا الحديث سدّ الذرائع ؛ لأنّه ﷺ استعاذ من الدَين ؛ لأنّه في الغالب ذريعة إلى الكذب في الحديث والخلف في الوعد»[2].

فتوى العامة بدوران صحة العبادات والمعاملات مدار القصد. دون اللفظ

ومنها: فتوى العامة بدوران صحة العبادات والمعاملات مدار القصد وعدم العبرة باللفظ، وأنّ فساد اللفظ ـ من القرائات والأذكار في العبادات وألفاظ الصيغ في المعاملات ـ لا يضرّبها ما دام القصد صحيحاً. وقد علّلوا ذلك بقاعدة سدّ الذرائع.

---

(١) فتح الباري: ج ٤، ص ٣٥٤.

(٢) المصدر: ج ٥، ص ٤٥.

واستفادها من حديث «لكلّ امرىءٍ مانوى» وجعلوا هذا الحديث من أقوى الأدلّة على هذه القاعدة.

قال ابن الحجر ـ بعد ذكر الحديث المزبور ـ ما لفظه:

«قال ابن المنير: اتسع البخاري في الاستنباط، فحمل الحديث على العبادات و المعاملات وتبع مالكاً في القول بسدّ الذرائع واعتبار المقاصد. فلو فسد اللفظ و صحّ العقد، أُلغي اللفظ وأُعمل القصد تصحيحاً وإبطالاً، قال: والاستدلال بهذا الحديث على سدّ الذرائع وابطال التحيُّل من أقوى الأدلّة»[1].

هذا الفرع ينطبق على معنى آخر لقاعدة سدّ الذرائع.

---

(١) فتح الباري: ج ١٢، ص ٢٩٠.

«الحجـــج النقلية»
(الشرعية التوقيفية)

- نكات تمهيدية في الحجج الشرعية
- أقسام الحجج الشرعية التوقيفية
- أقسام الخبر
- حجية الخبر الواحد
- قاعدة تبديل السند
- قاعدة انجبار ضعف سند الخبر بعمل المشهور
- قاعدة وهن سند الخبر بإعراض المشهور
- قاعدة التسامح في أدلّة السنن
- الإجماع / الشهرة / سيرة المتشرعة

﴿نكات تمهيدية﴾

﴿في الحجـــج الشرعية﴾

- مناط اعتبار الحجج والأمارات الشرعية
- اعتبار الحجج الشرعية مع تمكن تحصيل العلم
- الطريقية والسببية / المصلحة السلوكية
- الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

مرورٌ على تعريف الحجة الشرعية وتعيين محل الكلام

سبق في المباحث السالفة تعريف الحجة لغةً: بأنّها ما يُحتجّ ويُستدل به، وفي اصطلاح علم الأُصول: بأنها كل دليل منجّز أو معذّر للتكليف، أو كل ما يثبت متعلّقه شرعاً ولا يبلغ درجة القطع الوجداني، من الظنون المعتبرة. و يعبّر عنها بالأمارة أيضاً. فكأنّه صار هذا التحديد للحجّة اصطلاحاً بينهم في علم الأُصول. وهو الحجة الأُصولية.

وقد انتهينا في نهاية الشوط ـ بعد التحقيق في تعاريف الأعلام للحجة والنقض والإبرام فيها وتقوية ما أفاده الشيخ الأعظم والمحقق النائيني[1] ـ إلى ما ينبغي تعريف الحجة الأُصولية به، وإن لا مشاحّة في الاصطلاح، وهو :

كلّ ما يثبت متعلقه شرعاً مطلقاً، من غير فرق بين كونه مثبتاً لمتعلّقه بذاته، كالقطع وحكم العقل البديهي، أو باعتبار الشارع. وذلك إمّا إمضائاً كالحجج العقلائية الإمضائية، أو جعلاً وتأسيساً، كالحجج الشرعية التأسيسية. ولكن لابدّ من انتهاءِ الكلّ إلى إثبات متعلّقه شرعاً.

وأما الحجة الشرعية، فتارة: يراد بها معناها العام المرادف للحجة الأُصولية.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١ ص ٢٩ ـ ٣٠ / فوائد الأُصول: ج ٣ ص ٧ ـ ٩.

بأن يقال: كل ما يصلح للاحتجاج به في نظر الشارع لإثبات التكليف الشرعي، أو كل ما ثبت صلاحيته لذلك من جانب الشارع، أو كل ما يثبت متعلّقه شرعاً ـ سواءٌ بلغ درجة القطع كالآية المحكمة الصريحة والنصوص المتواترة، أو لم يبلغ كأخبار الآحاد ـ فهو حجّة شرعية.

وأُخرى: يراد بها معناها الخاص. وهو ما يقابل الدليل العقلي والعقلائي ؛ بأن كان بالتعبّد المحض والأحسن التعبير عنها بالحجج النقلية ؛ لأنّ عمدتها نقلية غير سيرة المتشرعة والإجماع . ويجمع الكل عنوان الحجج التوقيفية.

هذا، ولكن مقصودنا من الحجج الشرعية في المقام، مالم يكن من الحجج عقلائياً ولا عقلياً. وذلك يُفهم بقرينة المقابلة بين الأقسام الثلاثة. وإلّا فعند الإطلاق يصدق الحجة الشرعية على جميع الأقسام الثلاثة حتى السيرة العقلائية ؛ ضرورة أنّ السيرة العقلائية الممضاة عند الشارع إنّما تكون حجيتها بتقرير الشارع، وإلّا لاحجية لها شرعاً، بل هي مقصودنا من الحجج العقلائية، لا مطلق السيرة العقلائية ؛ لأنّها لا تصلح لإثبات الحكم الشرعي ما لم يُحرز إمضاءُ الشارع وتقريره لها، ولو بعدم الردع.

وكذلك حكم العقل البديهي ؛ حيث لاريب في كونه حجةً في نظر الشارع كما ورد في النصوص أنّ العقل حجة باطنة، والأنبياءُ والرسل حجة ظاهرة. فهو حجة شرعية بمعناها العام.

والحاصل: أنّ الحجة الشرعية تارة: ترادف الحجة الأُصولية ؛ وهي الحجة الشرعية بمعناها العام، وأُخرى: بالمعنى المقابل للحجج العقلائية والعقلية. ومقصودنا من الحجج الشرعية في المقام مالم تكن حجيته مبتنية على السيرة العقلائية أو حكم العقل البديهي، من التوقيفيات والتأسيسيات، كالإجماع وأدلّة الاصول العملية النقلية وسيرة المتشرعة، وقاعدة التسامح، أو مالم يُحرز لنا

جريان السيرة عليه بماله من الحدود والخصوصيات وإن جرت في الجملة، كخبر الثقة والاستصحاب، أو لم تثبت لنا بداهة حكم العقل به، كبعض أنحاء الأُصول العملية.

وعمدة هذه الحجج ـ غير سيرة المتشرعة ـ لما كانت نقلية، يمكن التعبير عنها بالحجج النقلية، كما يصح التعبير عن الكل بالحجج التوقيفية.

محصّل الكلام في تعيين مصبّ البحث

ومحصّل الكلام في تعيين مصبّ البحث: أنّ عمدة محلّ الكلام في هذا الفصل ـ من هنا إلى آخر الكتاب ـ الحجج النقلية والإجماع، وسيرة المتشرعة. ويجمع الكل عنوان الحجج الشرعية التوقيفية التأسيسية، مما لا يبتني على السيرة العقلائية ولا على حكم العقل البديهي.

وإنّما عبّرنا عنها بالحجج الشرعية بلحاظ أنّ حجيّة هذه الحجج إنّما هي من جانب الشارع، من دون ابتناءٍ على حكم العقل ولابناء العقلاء. وعبّرنا عنها بالتوقيفية ؛ نظراً إلى كون حجيتها من باب التعبد المحض بحكم الشارع بحجّيتها، ولاسيما مثل الإجماع المصطلح بين فقهائنا الخاصة ومثل سيرة المتشرّعة. ومن أجل ذلك تكون هذه الحجج حججاً شرعيةً بمعناها الأخص.

المناط في اعتبار الحجة الشرعية

لا ريب أنّ الظن بما هو ظنٌّ لا حجية له عند الشارع ؛ لما دلّ عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى: «**إنّ الظنّ لا يُغني من الحق شيئاً**»، وقوله تعالى: «**إن يتّبعون إلّا الظنّ وإن هم إلّا يخرصون**». دعوى اختصاص نظر هاتين الآيتين بالاعتقادات لا دليل لها ؛ نظراً إلى عدم صلاحية مورد نزولهما ولا قبلهما ولا بعدهما من الآيات لصرف إطلاقهما

ولا تقييدهما.

هذا، مع عدم إمكان التشكيك في دلالة قوله تعالى: «**قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون**»؛ حيث دلّ بقرينة المقابلة على دخول ما لم يثبت فيه إذن الله بحجة شرعية ـ من الأقوال والأخبار ـ في الافتراء عليه تعالى. وذلك لأنّ ما جاءَ من التفصيل في هذه الآية قاطعٌ للشركة، فلا قسم ثالث في البين.

ومما يدل على ذلك قوله تعالى: «**ولا تقف ما ليس لك به علمٌ**»؛ حيث إنّه لا ريب في عدم كون الظنّ من قبيل العلم، فلا يجوز اقتفاء إثره ولا اتّباعه.

وعليه فمقتضى القاعدة عدم الاعتبار شرعاً بالظنّ، إلّا أن يثبت بدليل قطعي اعتباره من الشارع. فالظنّ لابدّ من إثبات اعتباره بدليل قطعي. ومن هنا لا يرد إشكال الأخباريين على الأُصوليين بأنهم يحكمون ويفتون بالظن والخرص كخبر الواحد ونحوه.

فتحصّل: أنّ المناط في اعتبار الحجة الشرعية ورود الدليل القطعي من جانب الشارع على اعتباره. ومن أجل ذلك يكفي مجرد الشك في اعتبار الأمارة لسقوطها عن الاعتبار والحجية شرعاً، كما أشرنا إليه سابقاً.

شبهة ودفاع

واتضح على ضوءِ هذا البيان فساد ما قدينقل عن بعض علماءِ العامّة، من الإشكال على فقهاء الخاصة بأنّكم كيف ترفضون ظاهر الآية القرآنية وتخصّصون عمومها وتقيّدون إطلاقها بالأخبار الآحاد بتوجيه أنّ الآية ظني الدلالة، ولو كان كما ذكرتم لم يبق من القرآن قطعي الدلالة، إلّا آية معدودة.

وجه الاتضاح ما سردناه لك من انتهاء مدرك حجية الأخبار الآحاد إلى الدليل القطعي، وهو النصوص المتواترة الصريحة في حجية خبر الثقة وهي

حجة قطعية على حجية الأخبار الآحاد ؛ إما تأسيساً لحجيتها، أو إمضائاً وتقريراً عامّاً للسيرة القطعية العقلائية الجارية على العمل بخبر الثقة في جميع شؤونهم.

هذا مضافاً إلى عدم كون الاختلاف الدلالي بين الخبر الخاص والمقيد وبين عموم الآية وإطلاقها من قبيل التضاد والتناقض، بل إنّما يرى أهل العرف والمحاورة بينهما تلاؤماً وتوافقاً وقابلاً لحمل أحدهما على الآخر بالجمع العرفي.

والحاصل: أنّ العلم مناط اعتبار الحجج الشرعية. وأما حجية العلم، فهو ذاتية، كما تقدّم بيانه في المباحث السالفة.

اعتبار الحجج الشرعية حتى مع التمكن من العلم

قد يتوهم أنّ اعتبار الحجج الشرعية يختص بصورة عدم التمكن من تحصيل العلم، كما شيّد الأخباريون اعتبار الأمارات الظنية على أساس انسداد باب العلم.

وقد يخطر بالبال في البداية أنّ الحق معهم؛ إذ لهم أن يسألوا: كيف يمكن جواز الرجوع إلى غير العلم مع التمكن من تحصيل العلم؟!.

ولكن يظهر جواب هذا السؤال بأدنى تأمل. وذلك لأنّ ما ثبت من الإطلاق للأدلّة اللفظية الدالة على اعتبار الحجج والأمارات الشرعية، وما استقرّ بين العقلاء وبين المسلمين المتشرّعين من السيرة القطعية على العمل بها، لا يُبقي أيَّ شك في اعتبارها وحجيتها حتى في صورة التمكن من تحصيل العلم.

نعم لو حصل العلم بالحكم الشرعي في مورد لا يبقى للرجوع إلى الأمارات و الحجج الشرعية موضوعٌ، وهو الجهل. وأما إذا تحقق موضوعه

فيكفي قيام الحجة الشرعية في تحقق الامتثال، من دون وجوب تحصيل العلم ولو تمكّن منه.

وبعبارة أُخرى: في صورة الجهل بالحكم الشرعي ـ وهو موضوع اعتبار الحجج والأمارات الشرعية والرجوع إليها ـ تارة: يكون المكلّف متمكناً من تحصيل العلم، وأُخرى: لا يتمكن منه. فعلى الثاني لا كلام في اعتبار الحجة الشرعية، بل يجب عليه أخذ الحجة الشرعية والعمل به. وأما على الأوّل، فلا ريب أيضاً في اعتبار الحجج الشرعية، كما يجوز له تحصيل العلم ما دام لم يَفُت التكليف بسبب تحصيله.

ويشهد لذلك ـ مضافاً إلى إطلاقات الأدلّة النقلية والسيرة العقلائية ـ ماستقرت عليه سيرة الأصحاب المعاصرين للأئمّة عليهم السلام ؛ حيث كانوا يأخذون بخبر مثل زرارة ويكتفون بذلك عن الرجوع إلى الامام عليه السلام نفسه، من دون أن ينكر أحدٌ ذلك عليهم.

بل نصوص الإرجاع الخاصة ـ البالغة حدّ التواتر ـ أصدق شاهد على ذلك ؛ حيث دلّت بوضوح على جواز الاكتفاء بأقوال وأخبار ثقات الرواة عن تحصيل العلم بالحكم الواقعي بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام مع تمكّن الأصحاب من ذلك ؛ وذلك لأنّ الارجاع إليهم ـ في فرض التمكن من الرجوع إلى الأئمّة عليهم السلام أنفسهم ـ لا معنى له إلّا حجية أخبارهم وجواز الاكتفاء بها عن تحصيل العلم بالرجوع إلى الأئمّة عليهم السلام عند التمكن منه، كما هو واضح. وهذه النصوص قد أفادت إناطة اعتبار أخبار هؤلاء الرواة بما أنهم ثقاتٌ، بل إناطة حجيتها بوثاقة بماهيتها وطبيعتها، من دون اعتبار درجة خاصة عالية من الوثاقة والعدالة، حتى تنصرف إلى صورة الاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام كما قد يتوهّم.

فتحصّل أنّ موطن اعتبار الحجج الشرعية لا يختص بصورة تعذّر

تحصيل العلم بالحكم الشرعي، بل أعمّ من صورة التمكن منه. وقد سبق ذلك في المباحث السالفة وإنّما تعرّضنا له تذكاراً.

ان قلت: مع الإذعان باستقرارالسيرة العقلائية على الاكتفاء بالأمارة الظنية ـ مثل خبر الثقة ـ عن تحصيل العلم عند التمكن منه، كيف تستدلّون بسيرة المتشرّعة؟ أفهل يمكن إحرازها فيما استقرّت عليه السيرة العقلائية؟

قلنا: الاستدلال بسيرة المتشرعة إنّما هو مبنيٌّ على التنزل عن استقرار السيرة العقلائية وفرض عدمه فيما إذا وقع الخلاف في استقرارها أو كان في مظانّ المنع والمخالفة.

ولا يخفى أنّ حجية الأمارة الشرعية عند التمكن من تحصيل العلم لا تختصّ بخبر الثقة، بل تثبت في جميع الأمارات المعتبرة من الإجماع وسيرة المتشرعة. وذلك لما سيأتي في تحقيق مدارك حجية ساير الأمارات، من شمول أدلّتها لصورة التمكن من تحصيل العلم. وجه الشمول أنّ حجيتها إنّما هو في ظرف الجهل بالحكم الواقعي والتمكن من تحصيل العلم لا ينافي ذلك وإنّما ينافيه العلم بالحكم الواقعي نفسه. نعم أدلّة الأُصول العملية لا تشمل هذه الصورة ؛ لأنّها إنّما هي ناظرة إلى صورة الشك في الحكم الواقعي بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل عليه، فلا نظر لها إلى من تمكّن من تحصيل العلم بالحكم الواقعي.

معنى المنجزية والمعذّرية

سبق في تعريف الحجة الشرعية أنّها منجّزة للتكليف ومعذّرة عنه. ومعنى المنجزية ترتب الثواب والأجر والفلاح والنجاة من عذاب الآخرة بالأخذ بالحجة الشرعية وتطبيق العمل على طبقها، وإجزاءُ العمل بها عن الإعادة والقضاء.

ومعنى المعذرية كونها عُذراً للمكلّف يوم القيامة وارتفاع العقاب الأُخروي بالعمل بها فيما إذا انكشف خطاؤه بعد الأخذ والعمل بها ومضيّ وقت التكليف، إلّا أنّ تدارك التكليف الفائت واجب بالإعادة والقضاء.

ثم إنّ المنجزية والمعذّرية تارة: ثابتتان للدليل بالذات، وأُخرى: بجعل الشارع.

أما ثبوتهما بالذات، فانما هو للقطع؛ لأنّ القطع بذاته منجّز ومعذّر بلا حاجة إلى جعل جاعل، وهذا هو معنى حجيته الذاتية، بناءً على تفسير الحجية بذلك. ومن ذلك حكم العقل البديهي الموجب للقطع.

وأما ثبوتهما بجعل الشارع، فانّما هو للأمارات والأُصول العملية. وعليه فالأمارات والأُصول مشتركتان في هذه الجهة. وإنّما الفرق بينهما أنّ لسان أدلّة اعتبار الأمارات تنزيل مؤدّياتها منزلة الحكم الواقعي، فلو أصابت تكون منجّزة وإلاّ فمعذّرة. ولكن لسان أدلّة الأُصول تعيين الوظيفة العملية للمكلّف الشاك عند ما انقطعت يده عن أيّة حجّة على الواقع ـ قطعاً كانت أو أمارةً ـ فليس لسانها تنزيل مؤدّيات الأُصول منزلة الحكم الواقعي، بل تعيين الوظيفة العملية للشاك، ولو بتنزيل الشك منزلة العلم، كما في الاستصحاب.

إمكان التعبد بالظنّ

قد يقال:[1] ليس المراد من إمكان التعبد بالظنّ ما يقابل الإمكان الوقوعي، من احتمال التعبّد به ثبوتاً كما هو المراد من قولهم: «كلما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان مالم يذدك عنه قاطع البرهان».

---

(١) وهو السيد الخوئي في مصباح الأُصول ج ٢ ص ٨٩.

وفيه: أنّ ما يقرع السمع من الأخبار إنّما هو الإخبار عن وقوع شيءٍ، ويكون المراد من الامكان حينئذٍ الإمكان الوقوعي، لا الذاتي. والمراد أنّ ما سمعت وقوعه اجعله من قبيل مالايلزم من وقوعه محالٌ مالم يحكم العقل ولم يقم البرهان على امتناع وقوعه.

وليس المراد من الإمكان في المقام الإمكان الذاتي في مقابل الامتناع الذاتي؛ لوضوح عدم كون فرض التعبد بالظن ـ ثبوتاً في ظرف الجهل بالواقع ـ مستلزماً لمحذور اجتماع النقيضين أو اجتماع الضدين حتى يحكم العقل بامتناعه بمجرد تصوره ولحاظه.

بل المراد الإمكان الوقوعي ؛ بمعنى أنّه هل يلزم من وقوع تشريع التعبد بالظن من جانب الشارع، أو من وقوع التعبد بأمر الشارع من جانب العبد المكلّف تناقضٌ أو تضادٌّ أم لا؟ كما أفاده السيد الخوئي[1]. كما أنّ المقصود من الظنّ إنّما هو الظنّ النوعي، كالحاصل بخبر الثقة ونحوه مما يفيد الظنّ لغالب الناس ونوعهم، لا الظنّ الشخصي الحاصل بقرينة خاصّة، كالحاصل منه بطيران الغراب لمن اعتقد ذلك.

ومحل النزاع ماقام من الشرع دليل معتبر على وقوع التعبدبه. ومن هنا يكون الوجدان أدلّ دليل على الوقوع فضلاً عن إمكانه. لأجل ذلك لا يرد إشكال صاحب الكفاية على الشيخ بذلك. وعليه ففي الحقيقة يكون هذا البحث لغرض التوجيه العلمي لما وقع من التعبد ببعض الظنون بأوامر الشارع وجعله. وإلّا فلاريب في إمكان أصل التعبد بالظن في نفسه.

وتوجيه ذلك ـ مضافاً إلى كون الوجدان أدلّ دليل عليه ؛ لوقوعه بالأدلّة

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٨٩ ـ ٩٠.

الشرعية القطعية ـ:

أوّلاً: أنّ ظرف التعبد بالأمارات إنّما هو مرتبة الظاهر المجهول فيها الحكم الواقعي، وظرف ثبوت الحكم الواقعي إنّما هو مرتبة الواقع على ما هو عليه في علم الله. ومع تعدّد الجهة واختلاف ظرفي التعبّد وثبوت الحكم الواقعي، يرتفع موضوع التناقض والتضاد؛ لأنّ المتضادّين متعاقبان على موضوع واحد. والمفروض في المقام تعدّد الموضوع. ولا تناقض أيضاً؛ لأنّ وحدة الجهة والموضوع من الشرائط الثمانية في التناقض. وهذا البيان أحسن الوجوه لدفع توهّم استحالة التعبد بالظن في دفع إشكال ابن قبة؛ لأنّ تحليل الحرام وتحريم الحلال إنّما يلزم في مرتبة واحدة.

وثانياً: لما أفاده الشيخ الأعظم؛ من استقرار بناءِ العقلاء على العمل بالظنّ، و تحقّق البناء منهم وجدانيٌّ لمن راجع ارتكازه العقلائي العاري عن التعصّب. وهو أدلّ دليل على إمكان العمل بالظنّ، وعدم استتباعه محذوراً، وإلّا لم تجر عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء، كاستقرار سيرتهم على معاملة المالك مع ذى اليد، ومعاملة الواقع مع ما أخبرعنه الثقة، ونحو ذلك.

و بعد وضوح المسألة لاحاجة إلى إطناب البحث حول إشكال ابن قبة ـ وهو لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال ـ، ولا الدخول في النقض والإبرام في ذلك. و لا سيما أنّ ذلك خارج عن موضوع علم الأُصول، لأنّه يبحث عن قيام الدليل وتحصيل الحجة، لا عن إمكان التعبد به بعد العلم بوقوعه.

طريقية الأمارة الشرعية لاتنافي توقيفيتها

لا إشكال في ثبوت الحكم الواقعي في دفتر التشريع ونفس الأمر، وعدم انقلابه عما هو عليه بقيام الأمارة الشرعية ولا بكشف خطائها. وإنّما الشارع جعل طريقاً إليه

باعتبار الأمارات والحجج الشرعية. وبذلك يتمّ ما للظنون من الكشف الناقص باعتبارها، وجعلها بمنزلة الكاشف التام الذي هو القطع. وهذا مراد من قال: إنّ اعتبار الأمارات من باب تتميم الكشف. ويترتب على ذلك عدم إجزاء العمل بها عند كشف الخطاء، كما لعلّه المشهور.

وعلى هذا الأساس بُني مذهب المخطّئة وشُيّد أساس قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل. وقد بيّنا كيفية تشييد هذه القاعدة على ذلك في البحث عن هذه القاعدة في المجلد الثالث من كتابنا «مباني الفقه الفعّال». و على أيّ حال لا إشكال في كون اعتبار الحجج الشرعية من باب الطريقية ؛ لما قلنا آنفاً، ولمايستلزمه القول بالسببية من التصويب الباطل. ولاينافي ذلك كون حجيتها توقيفية تعبدية ؛ إذ التعبد والتوقيف في نفس تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع بمكانٍ من الإمكان. يعني تتميم كشفها الناقص واعتبار طريقيتها أمارة وحجةً شرعية إنّما هو بالتعبّد.

إبطال القول بالسببية

وقد قسّم الشيخ الأنصاري ﷺ القول بالسببية إلى مايؤول إلى التصويب الباطل وإلى ما لا يؤول إليه. وعبّر عن الثاني بالمصلحة السلوكية، وسيأتي البحث عنها.

وأما السببية بالمعنى الأوّل، فقد استدل لبطلانها بقوله:

«وأن يكون الحكم ـ مطلقاً ـ تابعاً لتلك الأمارة، بحيث لا يكون في حقّ الجاهل ـ مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة وعدمها ـ حكمٌ، فتكون الأحكام الواقعية مختصّةً في الواقع بالعالمين بها، والجاهل ـ مع قطع النظر عن قيام أمارةٍ عنده على حكم العالمين ـ لا حكم له، أو محكومٌ بما يعلم الله أنّ الأمارة تؤدّي إليه. وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من التخطئة. وقد تواتر بوجود

الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار»[١]. ظاهر ذيل كلامه الاستدلال لإبطال هذا النوع من التصويب بالإجماع والنص؛ لدلالة قوله: «عند أهل الصواب من التخطئة»، وقوله: «وقد تواتر... الأخبار والآثار». مقصوده من أهل الصواب؛ إمّا القائلون بالانفتاح منهم، أو مطلق أهل الحق والصواب منهم. فيكون إشارة إلى بطلان قول غيرهم من العامّة ومن وافقهم.

وألحق بذلك السببية بمعنى آخر، وهو كون الحكم الواقعي تابعاً في فعليته لقيام الأمارة. ومرجع هذا القول إلى كون قيام الأمارة سبباً لفعلية الحكم الواقعي؛ بمعنى أنّ مؤدّى الأمارة هو الحكم الواقعي بمرتبته الفعلية. ولاحكم واقعي وراءَ مؤدّى الأمارة غير مرتبة الإنشاء لنفس الحكم الذي أدّت إليه الأمارة. ومن هنا لايتصوّر في هذا النوع من السببية أيضاً كشف الخلاف.

ويرد عليه نفس الإشكال الوارد على الوجه الأوّل، من أنّ سببية قيام الأمارة لثبوت الحكم الواقعي خلاف الإجماع والنصوص. هذا مع لزوم تعدد الحكم الواقعي عند اختلاف الفتاوى.

وقد حكم الشيخ ببطلان هذا النوع من السببية كالأوّل. وعلّل ذلك بأنّ مزاحمة أمارة لأمارةٍ أُخرى لاتصلح أن يكون موجباً ومنشأً لإنقلاب الحكم الواقعي عمّا هو عليه، بل هو بعد قيامها على ما كان عليه قبل قيامها، من غير تغيُّرٍ. قال ﷺ في تعليل ذلك: «وهذا أيضاً كالأوّل في عدم ثبوت الحكم الواقعيّ للظانّ بخلافه؛ لأنّ الصفة المزاحَمة بصفةٍ أُخرى لاتصير منشأً للحكم، فلايقال للكذب النافع: إنّه قبيحٌ واقعاً»[٢]. مقصوده من الصفة المزاحَمة هو الأمارة المزاحَمة بأمارة أُخرى عن انكشاف الخلاف.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ١١٣.

(٢) المصدر: ص ١١٤.

هذا، مع أنّ قيام الأمارة سببٌ لتنجيز الحكم، لافعليته ؛ نظراً إلى حصول العلم التعبدي التنزيلي بالحكم الواقعي بقيام الطريق الشرعي عليه. وإنّما فعلية الحكم بتحقق موضوعه في الخارج وحصول الشرائط العامة من العقل والقدرة و البلوغ.

وقد نسب المحقق النائيني[١] النوع الأوّل من التصويب إلى الأشاعرة وعبّر عنه بالتصويب الأشعري.

وقد وجّه النوع الثاني من السببية بأنّ قيام الأمارة يوجب حينئذٍ حدوث مصلحة في مؤدّاها هي أقوى من المصلحة الواقعية، فلذا صار سبب تعيّن الحكم الفعلي في مؤدّاها وأوجب تغيير الحكم الواقعي على طبق مفادها. ونسب هذا النوع من التصويب إلى المعتزلة؛ حيث قال: «ولابد وأن تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الأمارة أقوى من مصلحة الواقع، إذ لو كانت مساوية لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدّىٰ وبين الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعلي ليس إلّا المؤدّىٰ ؛ وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلي» ويتلو الوجه السابق في الفساد والبطلان، فانّ الإجماع انعقد على أنّ الأمارة لا تغيّر الواقع.

وعلى أيّ حال لا إشكال في بطلان السببية بهذين المعنيين ؛ لاستلزامهما التصويب الباطل.

المصلحة السلوكية

أما السببية بمعنى المصلحة السلوكية، فهي من ابتكارات الشيخ الأعظم[٢] فقد صوّرها وجعلها القسم الثالث من السببية ومما لا يؤول إلى التصويب الباطل. وحكم بأنّها مما يتدارك به الواقع

---

(١) فوائد الأُصول ج ٣ ص ٩٥.

(٢) فرائد الأُصول: ج ١، ص ١١٤.

الفائت عند كشف الخطأ ويوجب الإجزاء.

بيان ذلك: إنّ إشكال ابن قبة لا يأتي بناءً على انسداد باب العلم ؛ إذ لاوجوب و لا تحريم فعلي في حق غير المتمكن من العلم بالحكم الواقعي حتى يلزم من التعبد بالأمارة تحليل أو تحريم. بل إنّما يختصّ إشكاله بصورة انفتاح باب العلم، كما أشار الشيخ الأعظم إلى ذلك بقوله: «وكيف كان فلا نظنّ بالمستدل إرادة الامتناع في هذا الفرض، بل الظاهر أنّه يدّعي الانفتاح ؛ لأنّه أسبق من السيّد و أتباعه الذين ادّعوا انفتاح باب العلم »[1]

وعليه فلمّا يقول المجتهد الانفتاحي بحجية الأمارات الشرعية مع التمكن من العلم، لابدّ هناك في الأخذ بالأمارة من مصلحة يتدارك به مافات ـ من مصلحة الحكم الواقعي ـ عند كشف الخلاف.

وتلك المصلحة لا تخلوا؛

إمّا هي مصلحة تسهيل الوصول إلى الواقع بجعل الحجية لما هو أغلب المطابقة للواقع. وهذه المصلحة في نفس جعل الحجية للأمارات الذي هو فعل الشارع.

وإما أن تكون تلك المصلحة في نفس قيام الأمارة، وتوجب إحداث الحكم الواقعي؛ بحيث يدور ثبوت الحكم الواقعي مدارها، أو هي توجب فعلية الحكم الواقعي بحيث تدور فعلية الحكم الواقعي مدارها. وهذان القسمان من قبيل التصويب المجمع على بطلانه عند الطائفة المخطّئة من المجتهدين وهم جُلّ المجتهدين الأُصوليين من الإمامية ؛ لاستلزامهما عدم اشتراك الحكم بين العالم و الجاهل وتعدّد الحكم الواقعي عند اختلاف الأمارات القائمة على الحكم.

---

(١) فرائد الأُصول ج ١ ص ١٠٨.

وكلا اللاّزمين خلاف النصّ والإجماع.

وثالثة: تكون المصلحة في نفس السلوك وتطبيق العمل على طبق ما أدّت إليه الأمارة واتّباعها. وهي المصلحة السلوكية التي أشار إليه الشيخ بقوله:

«الثالث: أن لايكون للأمارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمّنت الأمارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأمارة والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحةٍ، فأوجبه الشارع.

ومعنى إيجاب العمل على الأمارة؛ وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عملٍ على طبقها؛ إذ قد لا تتضمّن الأمارة إلزاماً على المكلّف. فإذا تضمّنت استحباب شيءٍ أو وجوبه تخييراً أو إباحته، وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الإباحة؛ بمعنى حرمة قصد غيرهما، كما لو قطع بهما.

وتلك المصلحة لابدّ أن تكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكّن من العلم؛ وإلّا كان تفويتاً لمصلحة الواقع، وهو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قبة».[١]

وحاصلها: كون المصلحة في نفس سلوك الأمارة واتّباعها بتطبيق العمل على طبقها. وهذا المقدار من المصلحة كاف للإجزاء وتدارك ما فات من الواقع مع التمكن من العلم.

وقال: «ومعنى وجوب العمل على طبق الأمارة: وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاها من دون أن يحدث في الفعل مصلحةٌ على تقدير مخالفة الواقع»[٢].

---

(١) فرائد الأُصول ج ١ ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) المصدر: ص ١١٧.

وقد أُشكل عليه[١].

أوّلاً: بأنّ مصلحة تسهيل امتثال الأوامر والنواهي الشرعية والعمل بالتكاليف الواقعية، ـ وهي التي تدعوا إلى جعل الأمارات واعتبار الحجج الشرعية ـ كافية لتدارك ما فات من مصلحة التكليف الواقعي. فلا حاجة إلى جبرانها بالمصلحة الشخصية السلوكية الكائنة في عمل شخص المكلّف واتباعه للأمارة القائمة عنده.

وثانياً: بأنّه لو كانت المصلحة السلوكية بهذا الحد صالحاً لتدارك الواقع، لكان الأنسب توجه أمر الشارع بنفس اتّباع الأمارة، لا بذات الفعل.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ مصلحة التسهيل إنّما تصلح للدعوة إلى جعل الأمارات و اعتبارها طريقاً إلى التكليف والأحكام الواقعية، وهي غير المصلحة الكائنة في ذات الفعل المأمور به أو ترك المنهي عنه، كما أنّهما غير مصلحة الانقياد واتّباع الأمارة وتطبيق العمل وتحريك العضلات على طبقها. فهناك ثلاث مصالح: إحداها في جعل الأمارة واعتبارها، والأُخرى في ذات الفعل المأمور به، والثالثة في سلوك الأمارة واتّباعها مطلقاً، سواءٌ طابق الواقع أم لم يطابق.

وكلام الشيخ إنّما هو قيام المصلحة السلوكية مقام مافات من مصلحة ذات الفعل المأمور به عند كشف خطأ الأمارة. ومن الواضح أنّ مصلحة التسهيل التي هي الغرض الداعي إلى جعل الأمارة لا تصلح لجبران ما فات من الواقع ؛ لأنها إنّما تكون في فعل الشارع الجاعل، ولا ربط له بعمل المكلّف. وإنّما الصالح لجبران ما فات المصلحة الكائنة في عمل المكلف بتطبيقه على مؤدّى الأمارة ؛ لأنّه الموجب للقرب إلى الله تعالىٰ وتحصيل رضوانه. فالحق مع الشيخ في

---

(١) راجع أُصول الفقه: ج ٢، ص ٤٤.

المقام. ومن هنا استدللنا بهذا الوجه لإجزاء الأمارات، مضافاً إلى سائر الوجوه التي تمسّكنا بها لإجزائهافي قاعدة الإجزاء من كتابنا «بدائع البحوث».

وثانياً: إنّ توجه الأمر بنفس اتّباع الأمارة مما لا ينكر، بل هو الموجب لجبران مافات من مصلحة ذات المأموربه الواقعي.

ثمرة الفرق بين الطريقية والسببية والتخطئة والتصويب

تظهر ثمرة البحث عن طريقية الأمارات و سببيتها وعن التخطئة والتصويب في إجزاء الأمارة عند كشف الخلاف.

فعلى القول بسببية الأمارات، لا يعقل كشف الخلاف وتفويت المصلحة الواقعية في النوع الأوّل من التصويب الباطل؛ حيث إنّه لا حكم ولا مصلحة وراءَ مؤدّى الأمارة، حتى يتصور إنكشاف الخلاف، فضلاً عن تفويت المصلحة.

وأما في النوع الثاني من التصويب الباطل، وإن كان انكشاف الخلاف متصوّراً معقولاً بلحاظ الحكم الإنشائي الثابت في الواقع، إلّا أنّ تفويت المصلحة الواقعية لامعنى له حينئذٍ؛ لأنّ تفويت المصلحة فرع فعلية الحكم. وحيث لم يكن الحكم الإنشائي فعلياً، لم يستقر التكليف في عهدة المكلّف حتى يتصوّر تفويت مصلحة في حقه.

وأما على القول بالمصلحة السلوكية، فانّما يتصوّر كشف الخلاف وتفويت المصلحة على القول بانفتاح باب العلم ومع التمكّن من تحصيل العلم بالحكم الواقعي؛ إذ على انسداد الطريق إلى الواقع ومع عدم التمكن من العلم به، لا يتصور كشف الخلاف، فضلاً عن تفويت المصلحة الواقعية، كما سبق إشارة الشيخ الأعظم إلى أنّ محطّ إشكال ابن قبة صورة انفتاح باب العلم.

ومما لا ينبغي أن يُغفل في هذا المجال تحقيق منشأ تدارك المصلحة الفائتة

و ملاك الإجزاء بحسب مباني السببية والطريقية. ومقتضى التحقيق أنّه على القول بالنوع الأوّل من التصويب الباطل يكون قيام الأمارة بنفسه مبدأ جعل الحكم الواقعي؛ إذ الحكم الواقعي حينئذٍ إنّما يحدث بنفس قيام الأمارة.

وأما على القول بالنوع الثاني من التصويب الباطل، يكون قيام الأمارة سبب فعلية الحكم الواقعي؛ بمعنى أنّ الحكم المنشأ في صقع الواقع إنّما يصير فعلياً بنفس قيام الأمارة. وعلى أيّ حال فانّ حدوث أصل الحكم أو صيرورته فعلياً إنّما يكون بنفس قيام الأمارة ـ على القول بالتصويب الباطل بنوعيه ـ من دون دخلٍ لفعل المكلّف في ذلك.

وأما المصلحة السلوكية، فانما تنشأ من عمل المكلّف بتحريكه عضلاته وتطبيقه على مؤدّي الأمارة بقصد امتثال أمر المولى؛ وهذه المصلحة إنّما هي مصلحة نفس الانقياد والاتّباع وما في ذلك من الاتيان برسم العبودية، وابتغاء مرضاة الله وتحصيل رضوانه المشار إليه بقوله تعالىٰ: ﴿**ورضوانٌ من الله أكبر**﴾،[1] بل الآية تشير إلى أنّ رضوان الله أكبر مصلحة من ساير ما يتقرّب به إلى الله تعالى، فكيف لايتدارك به ما فات من مصلحة ذات الواجب؟ ومن هنا استند الشيخ الأعظم إلى هذا التدارك لإثبات إجزاء الأمارات عن الإعادة والقضاء، نظراً إلى كفاية الجهل بالواقع.

وأما ساير المجتهدين الأُصوليين القائلين بالإجزاء الذين لم يرتضوا بالمصلحة السلوكية، فإنّما استدلوا لإثبات الإجزاء باطلاقات أدلّة الأحكام أو أدلّة نفي العسر والحرج عند لزومهما من عدم الإجزاء فيما إذا عمل بالأمارة مدّة طويلة من العُمر.

---

(١) التوبة: ٧٢.

وأما القائلون بعدم إجزاء الأمارات، فلم يروا شيئاً من الوجوه المزبورة كافياً لإثبات الإجزاء؛ لما يرونه من المنافاة بين طريقية الأمارات وبين مقولة الإجزاء. وقد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في مبحث الإجزاء من كتابنا «بدائع البحوث».[١]

مراتب الحكم

قد سبق تفصيل الكلام والبحث عن مراتب الحكم في المجلّد الأوّل من كتابنا «بدائع البحوث». حاصله: أنّه يمكن أن يتصوّر للحكم أربع مراتب ثبوتاً.

١ ـ مرتبة الاقتضاء والشأنية: وهي مرتبة وجود المصلحة ـ في متعلق الحكم أو في نفس تشريعه ـ المستدعية لجعل الحكم.

٢ ـ مرتبة الجعل والإنشاء: وهي مرتبة تشريع الحكم بإلقاء الخطاب اللفظي.

٣ ـ مرتبة الفعلية: وهى مرتبة استقرار الحكم في عهدة المكلّفين بتحقق الشرائط العامة ـ كالقدرة والعقل والبلوغ ـ وتحقق موضوع الحكم في الخارج وفقد موانعه من الضرر والحرج.

٤ ـ مرتبة التنجّز: وهي تحتُّم الحكم على المكّلف؛ بأن يثاب على فعله ويعاقب على تركه. وإنّما يصل الحكم إلى هذه المرتبة بعلم المكلّف به.

يستفاد من كلام المحقق الخراساني في حاشيته على الفرائد[٢] ثبوت هذه المراتب الأربع كلّها للحكم. ولكن في الكفاية أشار إلى المرتبتين الأخيرتين بقوله:

«ثم لا يذهب عليك أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعليّاً.

---

(١) بدائع البحوث: ج ٣ ص ٢٠٣ ـ ٣١٦.

(٢) حاشية الفرائد: من منشورات مكتبة بصيرتي، ص ٣٦.

و ما لم يصر فعليّاً لم يكد يبلغ مرتبة التنجّز واستحقاق العقوبة على المخالفة. وإن كان ربّما يوجب موافقته استحقاق المثوبة. وذلك لأنّ الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقةً بأمرٍ ولا نهيٍ، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما في الخبر فلاحظ وتدبّر»[١].

ولكن لايستفاد من كلامه هذا في الكفاية حصر مراتب الحكم في الأخيرتين. نعم يدل قوله: «لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقةً بأمرٍ و لا نهيٍ، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه» بأنّ مرتبتي الاقتضاء والإنشاء خارجتان عن حقيقة الحكم الفعلي والمنجز قوله: «وإن كان ربّما يوجب موافقته استحقاق المثوبة» إشارة إلى العبادات المحبوبة عند الله في ذاتها كالصلاة، والصوم، والدعاء، والصدقة ونحوها.

وعليه فرأيه في ذلك ما قال به في الحاشية. ونقلنا نصّ كلامه في المجلّد الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث».[٢]

ويستفاد من كلام المحقق الاصفهاني[٣] أنّ للحكم مراتب ثلاث: وهي الاقتضاء والإنشاء والتنجز، بحذف المرتبة الفعلية؛ بدعوى أنّ الفعلي من ناحية المولى عين الإنشائي؛ لاستحالة إنشاء الحكم من جانب المولى بلا داع إليه حقيقةً. والفعلي مطلقاً ـ حتى من ناحية العبد المكلّف باستقرار الحكم في ذمّته ـ عين التنجُّز. وذلك لأنّ باتيان المأمور به حينئذٍ يسقط التكليف والإعادة والقضاء وبتركه عمداً يستحقّ العقوبة.

ويستفاد من كلام المحقق البروجردي أنّ للحكم مرتبة واحدة وهي الفعلية، وأنّ ساير المراتب خارجة عن ذات الحكم.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٨ ـ ١٠. (٢) بدايع البحوث: ج ١، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(٣) نهاية الدراية، طبع آل البيت، الطبعة الأُولى: ج ٣، ص ٢٧.

وذهب السيد الإمام الراحل إلى أنّ للحكم مرتبتين، وهما: الإنشاءُ والفعلية؛ لأنّ الاقتضاء خارج عن ماهية الحكم؛ لأنّه ليس إلّا مجرد ثبوت المقتضي للجعل. وأمّا مرتبة المنجّزية والمعذّرية فانّما هي من حالات الحكم. وهذا هوالحق؛ لأنّ المنجزية والمعذّرية داخلتان في معنى الحجية وتقعان وصفاً للحكم. فتقول: إنّ حكم الوجوب حجّة على المكلّف؛ أي على صفة المنجزية والمعذرية.

والحاصل: أنّ حجية الحكم ومنجزيته ومعذّريته غير نفس الحكم.

وقد بيّنا ذلك كلّه في المجلد الأوّل من كتابنا بدايع البحوث.[1] ورجّحنا هناك مذهب السيّد الإمام الراحل. وجعلناه مقتضى التحقيق؛ لما أشرنا إليه ههنا، وتفصيله هناك، فراجع.

الحكم الواقعي والظاهري وأقسامهما

ينبغي قبل الورود في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بيان ماهية الحكم الواقعي والظاهري وأقسامهما. وقد سبق بيان ذلك في الجزء الأوّل من كتابنا هذا.[2]

حاصله: أنّ الحكم الواقعي حكم جعله الشارع لعناوين الأشياء والأفعال ـ أولية كانت أو ثانوية ـ مع قطع النظر عن علم المكلّف أو جهله به، وهو مشترك بين العالم والجاهل.

والحكم الظاهري: حكمٌ جعله الشارع في ظرف الجهل به أو الشك فيه. وكلٌّ منهما ينقسم إلى نوعين.

---

(١) بدايع البحوث: ج ١ ص، ٢٤١ ـ ٢٤٦.

(٢) المصدر: ص ٣٠٢ ـ ٣٠٤.

أما الحكم الواقعي، فيُطلق تارةً: على الحكم الواقعي الثابت في علم الله المكتوب في اللوح المحفوظ.

وأُخرى: على الحكم الذي أدّت إليه الأمارة ؛ نظراً إلى إفادة أدّلة اعتبارها تنزيل مؤدّاها منزلة الحكم الواقعي فيكون مؤدّيات الأمارات الشرعية أحكاماً واقعية تنزيلية. وأيضاً يطلق عليها الأحكام الظاهرية بضرب من العناية ؛ نظراً إلى تشريعها في ظرف الجهل بالحكم الواقعي ظاهراً. بتنزيله منزلة الحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى. فهي أحكام واقعية تنزيلية في عين حال كونها ظاهرية. وإن شئت فقل: أحكام ظاهرية منزَّلةٌ منزلة الحكم الواقعي.

وأما الحكم الظاهري، فيطلق تارة: على مؤديات الحجج والأمارات الشرعية التي هي طرق إلى الأحكام الواقعية النفس الأمرية، كما سبق بيان ذلك آنفاً. وهو المقصود من الحكم الظاهري في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وأُخرى: على مؤدّيات أدلّة الأُصول، وهي أحكام مجعولة في ظرف الشك في الحكم الواقعي النفس الأمري بعد الفحص واليأس عن الظفر على دليله. والحكم الظاهري عند الإطلاق ـ من دون قرينة ـ يراد به هذا النوع ؛ أي أحكام الأُصول العملية المقرّرة للشاك. وهو منجّز إذا لم تقم أمارة شرعية على الحكم الواقعي الأوّلي. كما أنّ مؤدّى الطرق والأمارات الشرعية انّما يتنجّز ما دام لم يعلم الحكم الواقعي النفس الأمري وجداناً.

وقد يعبّر عن هذا النوع من الحكم الظاهري بالحكم الثانوي ؛ نظراً إلى كونه مجعولاً للشيءِ أو الفعل المشكوك ـ حكمه الواقعي الأوّلي ـ ثانياً وبالعرض.

الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

تعني هذه المسألة: أنّ الحكمين ـ الواقعي والظاهري ـ ثابتان معاً؛ بمعنى أنّ الحكم الواقعي ثابت في صقع الواقع على ماهو عليه، من دون تغيير، ولكن في ظرف الجهل به يحدث بقيام الأمارة حكمٌ في الظاهر يعامل معه معاملة الحكم الواقعي مالم ينكشف الخلاف. ويلزم من ذلك اجتماع الحكم الواقعي والظاهري. ويوجد في هذه المسألة إشكال معروف.

حاصل الإشكال: أنّ الأمارة لا تخلوا؛ إما أن يكون مؤدّاها مخالفاً للحكم الواقعي أو موافقاً. فاذاكان مؤدّاها مخالفاً للحكم الواقعي، يلزم اجتماع الحكمين المتضادين وإن كان موافقاً يلزم اجتماع المثلين. هذا مضافاً إلى إشكال لزوم تفويت المصلحة الواقعية عند انكشاف الخلاف، وإشكال تحليل الحرام وتحريم الحلال. أما الإشكالان الأخيران، فقد عرفت جوابهما آنفاً.

تنقيح جواب
صاحب الكفاية
عن الإشكال في المقام

أما الإشكال الأوّل، فقد أجاب عنه في الكفاية بما حاصله:

أنّ الأمارة ليست إلّا منجّزة أو معذّرة عند كشف الخلاف. وماكان شأنه ذلك لايفيد جعل حكم آخر مستقل غير الحكم الواقعي. ومحذور اجتماع المثلين أو الضدّين إنّما يلزم لو أفادت الأمارة جعل حكم مستقل عن الواقع. وأما إشكال تفويت المصلحة، فقد أجاب عنه بعدم لزومه؛

نظراً إلى جبرانها بما في التعبد بالأمارة من المصلحة الغالبة.

والظاهر أنّ ما أشار إليه في كلامه، من مصلحة التعبد بالأمارة راجعة إلى المصلحة السلوكية التي بيّنها الشيخ الأعظم. وقد سبق بيانها آنفاً.

قال في الكفاية: « وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزمه التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل ـ ولو لم يكن بمحال ـ أُمور.

أحدها: اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما أصاب، أو ضدّين من إيجاب وتحريم، ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤدّيات الأمارات أحكام.

ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدّى إلى وجوب ضدّ الواجب. ثالثها: تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدّى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام.

والجواب: أنّ ما ادُّعي لزومه ؛ إمّا غير لازم، أو غير باطل. وذلك لأنّ التعبّد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجيته. والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما ادّى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبة لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجرّياً وانقياداً مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجة الغير المجعولة. فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدّين، ولا طلب الضدين، ولا اجتماع المفسدة والمصلحة، ولا الكراهة والإرادة كما لا يخفى. وأمّا تفويت مصلحة الواقع أو الإلقاء في مفسدته، فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبّد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الإلقاء»[1].

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٤٤ ـ ٤٩.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام:

أنّ عدم إمكان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، إمّا من ناحية نفس التشريع. وذلك بلحاظ امتناع اجتماع الإرادة والكراهة في نفس الشارع فيما إذا كان أحدهما إيجاباً والآخر تحريماً. وإما يكون التنافي من ناحية المبدأ، أو من ناحية المنتهى.

والمراد من المبدأ العلّة الغائية لجعل الحكم من المصالح والمفاسد الواقعية الكائنة في ذات المأمور به والمنهي عنه، وما يترتب على فعل الطاعة من الرشد والكمال والفلاح الأبدي، وعلى العصيان من النقصان والسقوط واستحقاق العذاب الخالد.

ومن المنتهى مقام الامتثال والعمل بالوظيفة. وما يقال من التضاد بين الأحكام إنّما هو بهذين اللحاظين. وقد بيّنّا ذلك مفصّلاً في مسألة التضادّ بين الأحكام في المجلد الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث».

وعلى أيّ حال يعتبر في التضادّ كون الحكمين من سنخ واحد من حيث الواقعية والظاهرية، كما هو واضح؛ ضرورة عدم فعلية الحكم الواقعي مع فعلية الحكم الظاهري، وكذا عكس ذلك. ومن هنا لا تنافي دائماً بين الحكم الواقعي وبين الحكم الظاهري مطلقاً، لا في المبدأ ولا في المنتهى. وإنّ تعدد مرتبة الحكم الواقعي والحكم الظاهري هو السرّ في إمكان التعبد بالظنّ.

تفصيل ذلك: إنّ التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري ؛ إمّا يكون في نفس التشريع بلحاظ امتناع اجتماع الحبّ والبُغض والإرادة والكراهة في فعل واحد، و إمّا يكون من حيث المبدأ ـ أي رتبة علّة التشريع ـ، وإمّا من حيث المنتهى ؛ أي مرتبة الامتثال.

أمّا من حيث المبدأ، فغاية ما يمكن أن يستدل به لإثبات التنافي بين

الحكمين، لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة في متعلّق الحكم عند ما كان الحكم الواقعي حراماً وكان الحكم الظاهري واجباً. وهو ممتنع ؛ نظراً إلى استحالة اجتماع المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة في شيءٍ واحد.

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بأنّ مصلحة الحكم الواقعي إنّما هي في متعلق الحكم وفي مرتبة الواقع، ولكن مصلحة الحكم الظاهري إنّما هي في نفس انقياد العبد وفعل الامتثال واتباع الأمارة، وتحقق الامتحان الالهي وتميّز درجة انقياد العبد وطاعته. فكلٌّ من مصلحة الحكم الواقعي ومصلحة الحكم الظاهري في ظرفها ولا مساس بينهما. هذا من ناحية المبدأ.

وأما من ناحية المنتهى، فغاية الاشكال عدم تمكن المكلّف من امتثال كلا الحكمين (الوجوب والحرمة).

وجوابه واضح، وهو أنّ امتثال أيّ تكليف وحكم إنّما يستقرّ وجوبه على المكلّف عند تنجزه. وإنّما يتنجّز التكليف عند العلم به. ومن الواضح أنّ التكليف الواقعي على ما هو عليه مجهولٌ في ظرف تنجّز الحكم الظاهري ؛ حيث لا يتنجّز أيّ حكم واقعي، إلّا عند الجهل به. وعليه فمن قامت عنده الأمارة لا تكليف عليه، إلّا بالحكم الظاهري الذى أدّت إليه الأمارة. وقد أجاد السيد الخوئي في بيان ذلك[1]، لانطيل البحث بذكره، فراجع.

محصّل الكلام في المقام

محصّل الكلام في المقام: أنّ إشكال عدم إمكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري إما يكون من ناحية نفس التشريع، أو من ناحية المبدأ أو المنتهىٰ.

---

(١) راجع مصباح الأُصول: ج ٢ ص ١١٠.

وبعبارة أُخرى: إنّ إشكال عدم إمكان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، إمّا من ناحية المبدأ، أو من ناحية المنتهى. والإشكال من ناحية المبدأ، إمّا يكون في نفس التشريع أو في علّته الغائية؛ أي المصالح والمفاسد الكائنة في متعلّقات الأحكام، وذوات الواجبات والمحرّمات.

وعلى أيّ حال ملاك الإشكال إنّما هو تنجّز الحكمين معاً، فلوكان أحدهما منجّزاً والآخر غير منجّز أو غير فعليّ أو غير منشاءٍ، فلاتضادّ ولاتنافي، بل ثبوت كل منهما في مرتبته بمكان من الإمكان.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه يمكن دفع الإشكال المزبور في المقام بوجهين:

أحدهما: أنّ بقيام الأمارة لايحدث حكم آخر غير الحكم الواقعي، بل إنّما يتنجّزبه الحكم الواقعي. فليس مؤدّى الأمارة إلّا الحكم الواقعي المنجّز، وهو المعبّر عنه بالحكم الظاهري، وعليه فالحكم الظاهري ـ الذي أدّته الأمارة في ظرف الجهل بالحكم الواقعي ـ إنّما هو الحكم الواقعي المنجز. والذي يتبيّن عند انكشاف خطأ الأمارة، إنّما هو عدم تنجّز الحكم الواقعي. وعليه فعند الإصابة يثبت أنّ مؤدّى الأمارة هو الحكم الواقعي المتنجّز، وعند انكشاف خطأ الأمارة يثبت عدم تنجز الحكم الواقعي بقيامها. فالذى يثبت بقيام الأمارة ويتبيّن عدم ثبوته عند انكشاف الخطأ إنّما هو وصف التنجّز للحكم الواقعي، لا حكم مستقلّ عن الحكم الواقعي. وأما الحكم الظاهري، فليس إلّا الحكم الواقعي المنجّز؛ لأنّ الأمارة ليس شأنها إلّا المنجّزية والمعذرية. هذا هو جواب المحقق الخراساني، و قد سبق آنفاً.

والجواب الثاني: إنّ الحكم الظاهري وإن كان ثابتاً، وهو غير الحكم الواقعي ـ ومن هنا تارةً يطابقه وأُخرى لايطابقه ـ، إلّا أنّ الحكم الظاهري إنّما يكون ثابتاً منجّزاً في ظرف الجهل أو الشك في الحكم الواقعي. فليس هناك في مرتبة

الظاهر، إلّا حكمٌ منجّز واحد. وكذلك عند انكشاف الخلاف أيضاً ليس إلّا حكم منجّز آخر. فلايتنجّز حكمان في وقت حتى يلزم الجمع بين الحكمين. وإن يتبيّن بعد انكشاف خطأ الأمارة ثبوت الحكم الواقعي في ظرف قيام الأمارة في مرتبة الإنشاء أو الفعلية، إلّا أنّ ملاك الإشكال ليس مطلق الجمع، بل إنّما هو اجتماع الحكمين المتنجّزين ؛ لأنّه الذي يستلزم إشكال اجتماع المتضادين أو المثلين، وهو الذي يستلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد من ناحية المبدأ، وهو الذي مستلزم لمحذور عدم إمكان الجمع من ناحية المنتهى ؛ أي مقام الامتثال من جانب المكلّف، وهو الذي يوجب تفويت المصلحة ؛ لأن التفويت فرع قابلية الاستيفاء وهي فرع تنجّز التكليف، وهو الذي يستلزم محذور تحليل الحرام وتحريم الحلال. ولولا تنجّز الحكمين معاً لايلزم شيءٌ من المحاذير المزبورة. وعلى ضوءِ هذا البيان تبيّن لك أنّ البحث عن مراتب الحكم الأربعة كيف أثمرت ههنا.

ثمرة المسألة

تظهر ثمرة البحث عن اعتبار الحجّة الشرعية في تحصيل الحجة على الأحكام الشرعية وجواز العمل بها وترتيب آثار الواقع على مؤدّاها عند التمكن من العلم، ما لم ينكشف الخلاف. وفي إجزاء العمل بها عن الإعادة والقضاءِ عند انكشاف الخلاف، وهي ثمرة أُصولية ؛ لما اخترناه في تعريف المسألة الأُصولية بأنّها القواعد الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم.

نعم قدوقع الخلاف في اقتضاءِ الأمارة الإجزاء ؛ نظراً إلى اطلاق دليل حجيتها، وإلى ما في التعبد بالأمارة من المصلحة السلوكية الجابرة لما فات من المصلحة الواقعية، أو عدم اقتضائها الإجزاءَ؛ نظراً إلى أنّه مقتضى طريقيّتها المحضة.

وأما ثمرة الفرق بين كون الأمارة طريقاً أو سبباً ـ ولو بمعنى المصحلة السلوكية ـ، فانّما هي إجزائها عن الإعادة والقضاء بناءً ؛ على السببية بمقتضى القاعدة، دون الطريقية.

ويشهد لما قلنا ما جاءَ في كلام صاحب الكفاية من جبران المصلحة الفائتة عند خطأ الأمارة ؛ لما في التعبد بالأمارة من المصلحة الغالبة ؛ حيث ركّز الجبران على نفس التعبد، لا الأمر به ؛ حيث قال: «وأما تفويت مصلحة الواقع أو

الإلقاء في مفسدته، فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبّد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الإلقاء»[١].

ولايخفى أنّ مصلحة التعبد بالأمارة ليست إلّا المصلحة السلوكية نفسها. أمّا المصلحة الواقعية الكائنة في ذات المأمور به وكذا المفسدة الواقعية الكائنة في ذات المنهي عنه، فلاتصلحان لأن يدور الثواب والعقاب مدارهما. وذلك لأنّ تحصيل الأُولى والاجتناب عن الثانية خارجان عن اختيار المكلّف ؛ لأنّه فرع الإصابة إلى الواقع. والذي يكون في تمكُّن المكلّف إنّما هو تحصيل الحجة عليهما بتبع قيام الحجة على المأمور به والمنهي عنه.

إن قلت: فما هي الفائدة في تشريع الواجبات والمحرّمات، أ وَليست هي تحصيل المصلحة الكائنة في المأمور به والاجتناب عن المفسدة الكائنة في المنهي عنه؟ ولو لا هذه الفائدة، لكان تشريع الأحكام لغواً عبثاً تعالى الله عن ذلك علّواً كبيراً.

قلت: يكفي في حكمة تشريع الأحكام اختبار العباد بها ؛ ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيَّ عن بيّنة، كما قال تعالى[٢] وقال: ﴿**الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً**﴾[٣].

وإنّما يتميّز المطيعين عن العاصين وأهل السعادة من أهل الشقاوة بالانقياد وطاعة الأوامر والنواهي، وبالطغيان وعصيانهما، وبذلك يتحقق الاختبار والامتحان الالهي.

وأما المصلحة الكائنة في ذات المأمور به وترك المنهى عنه، فانما هي ـ عند الإصابة ـ تعود إلى شخص المكلّف في الدنيا، فتوجب صفاءَ قلبه وتنوير عقله ورفع غشاء الغفلة عن سمعه وبصره وتقرّبه إلى الحق وتؤثر في

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٤٩.　　(٢) الانفال: ٤٢.　　(٣) الملك: ٢.

رشده وكماله النفساني. وكل ذلك من أسباب توفيقه وهدايته وازدياد ايمانه وعلاج أمراضه القلبية.

وعليه فالثواب والعقاب الأخرويان يدوران مدار الانقياد والطغيان، والطاعة والعصيان؛ لأنّ ذلك أمر اختياري للمكلّف، فيصلح لدوران استحقاق الثواب والعقاب مدارهما. وأما ذات الواجب والحرام الواقعيين، فانّما يترتب عليهما مصالح ومفاسد معنوية نفسانية ومادية جسمانية في الحياة الدنيا. وإنّ جبرانها عند الخطأ بقدرة الله وعنايته ببركة الانقياد والعبودية بمكان من الإمكان، بل الوقوع حسب وعد الله وبمقتضى عدله؛ إذ لا فرق بين المخطىء والمصيب من حيث الاتيان برسم العبودية والطاعة والانقياد باتباع الأمارة. بل عدم جبران ما فات من مصالح متعلقات الأحكام وذوات الواجبات ينافي ما وعده الله من هداية من جاهد في سبيل الله بإطاعة أوامره والاتيان برسم العبودية، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا**﴾[1] فإنّ حرمان المخطىء من المصالح الفائتة الكائنة في ذوات الواجبات ليس من قبيل الهداية إلى سبل الله، من الرشد والكمال وسلامة القلب وجلاء النفس والفلاح، مع أنّ المخطىءَ والمصيب سيّان من حيث الطاعة والانقياد والاتيان برسم العبودية.

ومما لا ينبغي أن يُغفل عنه في هذا المجال: أنّ الأمارة الخاطئة لو لم ينكشف خطؤها ومخالفتها للواقع ما دام العمر، لا إشكال في استحقاق المكلّف العامل بها ثواب الطاعة وأمنه من عذاب المعصية. وملاك هذا الاستحقاق نفس الطاعة والانقياد والتعبّد بالحجّة الشرعية، والاتيان بمتعلق الأمر الواقعي حسب ما أدّته الأمارة. ولا ينافي ذلك في نفسه القول بعدم الإجزاء على القول

---

(١) العنكبوت: ٦٩.

بالطريقية المحضة ؛ ولفرض العلم بعدم تحقق امتثال الأمر الواقعي أو لاقتضاء الأمر الجديد بالقضاء. بناءً على عدم الإجزاء.

ولكنّنا أثبتنا الإجزاء حتى في الأمارات ـ فضلاً عن الأُصول ـ ؛ نظراً إلى إطلاق دليل الحجية لما بعد زمان الانكشاف، وإلى كفاية مصلحة الانقياد الطاعة لتدارك المصلحة الفائتة.

تطبيقاتٌ فقهيّةٌ

وقد تعرّض الفقهاء للبحث عن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في فروع كثيرة، ووقع بينهم النقض والإبرام في فتاواهم من هذه الحيثية.

هل يلحق كثير النسيان إلى كثير الشك؟

ومن هذه الفروع: مسألة إلحاق كثير النسيان إلى كثير الشك ؛ حيث ذهب إليه جماعةٌ من الفقهاءِ، ولكن أشكل عليهم المحقق النائيني بأنّ حكم الناسي ـ على ما يستفاد من النصوص الواردة في كثير السهو والنسيان ـ واقعي، وأدلته تخصّص أدلّة الأحكام الواقعية، بخلاف حكم الشاك في كثير الشك. واستنتج من ذلك عدم صحة ما قيل: من كون المراد من السهو ـ من النصوص الواردة في حكم كثير السهو ـ أعمّ من الشك والنسيان ؛ بدعوى: أنّ المستفاد منها كون كثير النسيان أيضاً في حكم كثير الشك، كما عن صاحب الحدائق.

وعلّل ذلك بأنّ حكم كثير النسيان واقعي وحكم كثير الشك ظاهري. ولا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

قال ﷺ: «ربما قيل بأنّ السهو في المقام ـ أي مقام البحث عن حكم كثير الشك ـ أعمٌّ من الشك والنسيان، فمن كثر نسيانه أيضاً لا يلتفت الى نسيانه. بل حكي عن الحدائق ـ رحمه الله ـ أنّ المراد بالسهو هو النسيان. والشك إنّما يكون

ملحقاً به. هذا. ولكنّ الإنصاف أنّه مما لايمكن الالتزام به ؛ فانّ دعوى كفاية الصلاة بلا ركوع بالنسبة إلى من كثر نسيان الركوع، أو الصلاة ثلاث ركعات لمن كثر نسيان الركعة الرابعة ـ كماترى ـ مما لا يرضى الفقيه القول به. بل لايمكن أن يكون النسيان والشك معاً مندرجين في الأخبار ؛ فانّ الحكم بعدم الالتفات في كثير الشك ظاهري لا واقعي. فلو علم أنّه نقص ركوعاً أو ركعة بعد الصلاة أعاد. والحكم بعدم الالتفات في كثير النسيان واقعي مخصّص للأدلّة الواقعية ؛ حيث تكون صلاته واقعاً ثلاث ركعات أو بلا ركوع أو مع زيادة ركوع أو ركعة على حسب متعلّق النسيان، ولا يمكن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في كلامٍ واحد.

وتوهّم أنّ أخبار الباب طائفتان ؛ طائفة ليس فيها إلّا لفظ الشك، فليكن المراد منها كثير الشك فقط، وطائفة ليس فيها إلّا لفظ السهو فليكن المراد النسيان فقط، فلا يلزم الجمع بين الحكمين في كلامٍ واحد، فاسد ؛ فانّ لفظ السهو يشمل الشك أيضاً قطعاً، ولا يمكن إخراجه عنه. فيلزم الجمع المذكور، فتأمّل»[1].

ولايخفى أنّ مقصوده من عدم إمكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في كلام واحد، نفي إمكان الجمع بينهما في مرتبة واحدة ـ وهي مرتبة التنجّز ـ، كما هو واضح ؛ نظراً إلى حصول شرائط هذه المرتبة فيهما بعد العلم بالحكم بدليل نصوص المقام.

ولكن ما قصده الأُصوليون من عدم التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي في الجمع بينهما إنّما هو نفي التنافي بينهما عند اختلاف مرتبتهما. وعدم التنافي في الثاني كعدم التنافي في الأوّل أمرٌ واضح لاينبغي التأمل فيه.

---

(١) كتاب الصلاة، تقرير بحث النائيني للكاظمي: ج ٢، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

هذا، ولكن يرد على هذا العَلَم: أنّ الناسي والشاك وكثير الشك عناوين متغايرة ولكلّ حكمه حسب دلالة النصوص.

ولا يتصوّر جمع بين الأحكام مع تعدد الموضوع، كما هو واضح. فحينئذٍ كون بعضها واقعياً وبعضها ظاهرياً بمكان من الإمكان ؛ لعدم وقوع الجمع بينها على أيّ حال.

ولعلّ مقصود هذا العَلَم عدم امكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في خطاب واحد في النصوص الواردة في كثير السهو.

وجوابه: أنّ النصوص على قسمين:

فمنها: ما أُخذ في موضوعه عنوان الشك وكثير الشك. ومنها: ما أُخذ النسيان والسهو في موضوعه. ففي كل خطاب أُريد الحكم المناسب لموضوعه. وذلك بقرينة مناسبة الحكم والموضوع.

هذا، ولكن في كون حكم كثير النسيان واقعياً أوّل الكلام ؛ لأن الالتزام بكون الحكم الواقعي ثلاث ركعات لمن ينسى الركعة الرابعة غالباً، أو فاقدالسجدة الأخيرة لمن يكثر عنه نسيانها خلاف ضرورة الفقه. بل أصل هذاالإلحاق أوّل الكلام، بل ممنوع ؛ لقيام القرينة على أنّ المقصود من كثير السهو إنّما هو كثير الشك ؛ نظراً إلى أنّ كثرة السهو إنّما هي منشأ كثرة الشك. وهو غير كثير النسيان الذي ينسى كثيراً ثم يتذكر أنّه نسي، ولولا تذكّره لايتصوّر كثير النسيان. فلانظر لهذه النصوص إلى كثير النسيان. ومن هنا لميلتزم أكثر الفقهاءِ بإلحاق كثير النسيان إلى كثير الشك. والتوجيه بأنّه لااعتبار بتذكّر كثير النسيان لوهن ذُكره بكثرة نسيانه ؛ قياسٌ لايجوز الاستناد إليه في الأحكام التوقيفية.

إذا قام الدليل على اشتراط قيد في معاملة ظاهراً

ومنها: ما إذا قام الدليل على اشتراط قيد في معاملة، وكانت فاقدة له ظاهراً ؛ أي في ظرف الجهل بالواقع، فانكشف كونها واجدة لها واقعاً. كما لو منع المالك العامل في المضاربة عن معاملة خاصّة ؛ معلّلاً بأنّه في معرض الخسران. فخالف العامل فدخل في تلك المعاملة، فاتفق الربح في تلك المعاملة. فقديقال ببطلان مثل هذه المعاملة ؛ معلّلاً بأنّه مخالفة لشرط المالك وغير مأذون من جانبه ولكن حكم السيد الحكيم بصحة هذه المعاملة الرابحة ؛ لأنّ صحتها حكمٌ واقعيٌ، وعدم الصحة عند خوف الخطر حكم ظاهريٌ ولا منافاة بينهما ؛ نظراً إلى عدم التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، وإمكان الجمع بينهما.

قال﵀: «ما أُخِذ قيداً في مقام الظاهر خوفاً من الخسران، كما إذا قال: لا تشتر التمر ؛ فانه خطر، فاشترى تمراً، وربح. فالمعاملة ـ وإن كانت غير مأذون فيها ظاهراً ـ مأذون فيها واقعاً. ولا منافاة بين الأمرين ؛ لعدم التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي. وعليه فالمعاملة صحيحة ولا تحتاج إلى إمضاء وإجازة»[1].

مقصوده عدم التنافي بينهما مع اختلاف الرتبة ؛ بمعنى أنّ الحكم الظاهري و إن كان فعلياً منجّزاً في ظرف الجهل بالواقع، إلّا أنّه لا ينافي فعلية الحكم الواقعي وتنجّزه بعد انكشاف الخلاف والعلم بالواقع. وهذا هو الحق الصحيح الذى يقتضيه التحقيق.

أقلّ مدة الحيض

منها: مسألة أقل مدّة الحيض. فقد اختلفت النصوص في ذلك، فدلّت طائفة مستفيضة منها على أنّ أقلّ الحيض ثلاثة

(١) مستمسك العروة: ج ١٢ ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

أيام. مثل صحيحة معاوية بن عمّار، وصحيحة صفوان وغيرهما.[١] ودلّت طائفة أُخرى على أنّ أقلّ مدة الحيض أقلٌّ من ثلاثة، مثل موثقة إسحاق بن عمّار الواردة في المرأة الحبلى، وموثقة سماعة بن مهران الواردة في المبتدئة[٢].

وصار ذلك منشأ التعارض بين الطائفتين. وأفتى بعض الفقهاء ـ كالمحقق الهمداني ـ بمفاد النصوص المعارضة في موردها؛ وهو المرأة الحبلى والمبتدئة، فحكم فيهما بأنّ أقلّ مدّة الحيض أقلّ من الثلاثة. وحكم جماعة من الفقهاء بطرح الموثقتين المعارضتين وبعضهم حملهما على خلاف ظاهرهما.

ولكن السيد الخوئي جمع بين الطائفتين بأنّ الموثقتين ناظرتان إلى بيان الحكم الظاهري، وأنّ النصوص المستفيضة في الطائفة الأُولى ناظرة إلى بيان الحكم الواقعي. ولا منافاة بين الحكم الواقعي والظاهري؛ نظراً إلى اختلاف مرتبتهما.

قال دام ظله: ـ بعد نقل نصوص الطائفة الأُولى وتسالم أصحابنا على العمل بمفادها ـ ما لفظه:

«وبازاءِ هذه الروايات موثقتان:

إحداهما: موثقة إسحاق بن عمّار قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين، قال عليه السلام: إن كان الدم عبيطاً، فلا تصلّ ذينك اليومين. وإن كان صفرة، فلتغتسل عند كل صلاتين.

وثانيتهما: موثقة سماعة بن مهران، قال: سألته عن الجارية البكر أوّل ما تحيض. فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة أيام يختلف عليها لا يكون

---

(١) الوسائل: ج ٢، ص ٥٥١، ب ١٠ من أبواب الحيض ح ١ و٢، وسائر روايات هذا الباب وب ١٢.

(٢) المصدر: ص ٥٧٨، ب ٣٠ من أبواب الحيض ح ١ وص ٥٥٩، ب ١٤ ح ١.

طمثها في الشهر عدة أيام سواء، قال عليه السلام: فلها أن تجلس وتدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة، فاذا اتفق الشهران عدة أيام سواء، فتلك أيامها.

قد يقال: بكونهما معارضتين للأخبار المتقدمة ؛ لدلالتهما على أنّ أقل الحيض أقل من ثلاثة أيام، فلا بدّ من طرحهما أو حملهما على خلاف ظاهرهما، بل عن المحقق الهمداني العمل بهما في موردهما أعني المرأة الحبلى والمبتدئة التي ترى الدم في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة أيام ؛ تخصيصاً لما دلّ على أنّ أقل الحيض ثلاثة أيام بالإضافة إلى مورد الروايتين.

ولكن الصحيح عدم معارضتهما للأخبار المتقدمة بوجه. وذلك لأنّ الموثقة الأُولى... مسوقةٌ لبيان الحكم الظاهري، والأخبار المتقدمة مبيِّنة للحكم الواقعي، ولا تعارض بين الحكم الظاهري والواقعي... وكذلك الحال في الموثقة الثانية الواردة في وظيفة المبتدأة ـ أي التي لم تر الحيض قبل ذلك ـ حيث دلّت على أنّها تُرتّب آثار الحيض من حين ترى الدم وهو حكم ظاهريٌّ... فالموثقة سيقت لبيان الوظيفة الظاهرية للمبتدأة. فاذا انقطع الدم قبل ثلاثة أيام انكشف عدم كون الدم حيضاً بمقتضى الروايات المتقدمة. فلا معارضة بينها وبين الأخبار المتقدمة ؛ لأنّ الموثقة بصدد بيان الحكم الظاهري والأخبار المتقدمة تدل على الحكم الواقعي. ولا تنافي بين الأحكام الظاهرية والواقعية حتى تطرح الموثقتان أو تحملا على خلاف ظاهرهما، أو يعمل بهما في موردهما فقط»[1].

مقتضى التحقيق في المقام

والّذي يقتضيه التأمل أنّ أمر الامام عليه السلام بترك الصلاة في الموثقتين لو كان من باب الحكم بالحيضية واقعاً

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ٦، ص ١٤١ ـ ١٤٣.

وتخصيصاً لعمومات التحديد بالثلاثة ـ كما يقول به المحقق الهمداني ـ، لايتصور انكشاف الخلاف بالانقطاع في يومين ؛ لفرض كون الدم المرئي في يومين حيضاً واقعاً. فتختص الحيضية هذه بالحُبلىٰ والمبتدئة ؛ لأنّه مقتضى التخصيص. وإن كان إنكشاف الخلاف بتبدّل الرأي حينئذٍ بمكان من الإمكان. وكذا انكشاف كونه دم عُذرة أو جرح وقرح، وأما انكشاف الخلاف بالانقطاع في يومين، فلايتصوّر حينئذٍ ؛ لأنّه مقتضى الحكم بالحيضية الواقعية وتخصيص عمومات التحديد بالثلاثة.

وأما لو كان ترتب حكم الحيضية ظاهرياً كما يقول به السيد الخوئي ـ فبانقطاع الدم قبل ثلاثة أيام ينكشف الخلاف، ويجب الإعادة والقضاء حينئذٍ، ولكن لا اختصاص لهذه الوظيفة الظاهرية بالحبلى بل المبتدئة. ويكون ما قبل ثلاثة الأيام من أيام الاستظهار لكل امرأة متحيّضة في أوائل خروج الدم. وهذا الحكم الظاهري ـ وهو وجوب الاجتناب عن محرّمات الحيض ـ إنّما هو ثابت بقيام أمارة الحيضية، وهو كون الدم الخارج عبيطاً، كما جاءَ في الموثقة. وبقيام هذه الأمارة يتنجّز حكم الحيض الواقعي ما لم ينكشف الخلاف بالانقطاع قبل ثلاثة أيام وإلّا يجب عليه الإعادة والقضاء.

هذا مقتضى كون الحكم بالحيضية في الموثقتين ظاهرياً، بلافرق بين الحُبلىٰ والمبتدئة وبين غيرهما. وهو الذي ينبغي أن يكون مراد السيد الخوئي مما استظهره من الموثقتين، وبذلك جمع بين الطائفتين. هذا، ولكنه خلاف ظاهرهما. وذلك لظهورهما في جواز ترك الصلاة، بل وجوبه في فرض انقطاع الدم ليومين، من دون قضاءٍ ولا إعادة. فكيف يكون حكماً ظاهرياً ثابتاً قبل الانقطاع مع عدم وجوب الإعادة والقضاء عند كشف الخلاف؟

ويشهد لما قلناه أنّ سؤال الراوي إنّما هو عن حُبلى ومبتدئة رأت

دم الحيض في يومين وانقطع الدم ولم يستمرّ إلى ثلاثة أيّام. والإمام عليه السلام إنّما أمر بترك الصلاة في هذا الفرض. وهذا خلاف مقتضى كون الحكم ظاهرياً ؛ حيث إنّ بالانقطاع ينكشف الخلاف ومقتضى القاعدة حينئذٍ وجوب الإعادة والقضاء، لا الأمر بترك الصلاة.

وأما احتمال كون المراد من الحكم الظاهري الاحتياط بترك الصلاة، فهو أيضاً بعيدٌ ؛ إذ الاحتياط في الإتيان بالصلاة على كلّ حالٍ، لاتركها. أما البرائة، فلا تجري ؛ لأنّه ينافي الإلزام بالترك.

ومن أجل ذلك يتقوّى رأي المحقق الهمداني بكون وجوب ترك الصلاة في مورد السؤال في الموثقة حكماً واقعياً مختصّاً بالحبلىٰ والمبتدئة، فيكون من باب تخصيص عمومات تحديد أقل أيّام الحيض بالثلاثة.

إذا عقد شخص بالفارسيّة وآخر بالعربية

منها: ما إذا عقد شخصٌ بالفارسية وآخر بالعربية، فنقل السيد الخوئي عن بعض مشايخه بانّه لا معنى لكشف الخلاف في الأحكام الوضعية. فمن يرى العقد بالفارسية صحيحاً يكون عقده نافذاً بالنسبة إلى الآخر الذي لا يراه صحيحاً؛ اجتهاداً أو تقليداً. وهذا بخلاف الأحكام التكليفية ؛ حيث يمكن أن يثبت لشخص دون آخر. و عُلِّل ذلك بأنّ الحكم الوضعي إذا كان صحيحاً، يصح في حق الجميع ؛ لعدم تصوّر كشف الخلاف في الوضعيات.

وقد أشار إلى كلام بعض مشائخه بقوله: «وقد ناقش في ذلك بعض مشائخنا المحققين، وملخّص كلامه: هو أنّ الأمارة إذا قامت على حكم تكليفي فأقصى ما هناك هو تبدل الواقع بالنسبة إلى من قامت الأمارة عنده على الخلاف دون غيره وعليه فيمكن أن يكون الشيء حلالاً بالإضافة إلى أحد وحراماً

بالإضافة إلى شخص آخر... وهذا بخلاف الأحكام الوضعية، فإنّها إذا تحققت في حق أحد ـ ولو من جهة قيام الأمارة عنده ـ تحققت في حق الجميع. فإذا اشتري ـ من يرى جواز العقد بغير العربي ـ شيئاً بالعقد الفارسي حكمنا بكونه ملكاً له واقعاً، بناءً على القول بالسببية والموضوعية. ومع تحقق الملكية واقعاً في اعتبار الشارع ـ كما هو المفروض ـ جاز لكل أحد ترتيب الأثر على تلك الملكية.»[١] وناقش فيه السيد الخوئي ـ بعد نقله بقوله:

«هذا الذي أفاده المحقق المزبور وإن كان متيناً بناءً على السببية، إلّا أنّا ذكرنا ـ في مبحث الجمع بين الأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية من علم الأُصول ـ أنّ الالتزام بالموضوعية والسببية حتى السببية السلوكية ـ التي اخترعها المصنف في رسائله ـ مستلزم للتصويب. وإذن فلا يمكن الالتزام بذلك. فلا مناص وقتئذٍ عن القول بالطريقية المحض في جعل الأمارات. ولازم ذلك هو عدم جواز اكتفاء أحد المتعاقدين بما يراه الآخر صحيحاً، فيحكم بالصحة من جانب، وبالفساد من جانب آخر»[٢].

و فيه: ماعرفته سابقاً من أنّ المصلحة السلوكية لايستلزم التصويب بأيّ وجه. نعم لا فرق بين المعاملات والعباديات، كما أفاده لأن معنى تصحيح معاملة من جانب الشارع حكمه بترتيب آثارها المتوقعة العقلائية كما هو ذلك في السيرة العقلائية. وهذا لاينافي العمل بالأمارة الجديدة المخالفة بتجديد الصيغة في المعاملات مع ترتيب آثار الصحيحة بالنسبة إلى قبل زمان انكشاف الخلاف.

---

(١) مصباح الفقاهة: ج ٣، ص ٢٤٦.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ٣، ص ٢٤٧.

أقسام الحجج النقلية

- الكتاب المجيد
- السنة النبوية
- أقسام الخبر

١ ـ التقسيم الرئيسي.

٢ ـ الكتاب المجيد.

٤ ـ السنة النبويّة وروايات أهل البيت عليهم السلام.

التقسيم الرئيسي

قسّم الأُصوليون الدليل الشرعي إلى إجتهادي و فقاهتي. وعرّفوا الدليل الاجتهادي بما دلّ على الحكم الواقعي الثابت لذات الشيء بما أنّه في نفسه فعل من الأفعال، مع قطع النظر عن عروض حالة الشك على المكلّف، كأدلّة وجوب الصلاة والصوم والخمس والزكاة والحج، وحرمة الخمر والميسر والكذب وقطع الرحم، ونحو ذلك من أدلّة الأحكام الأولية والثانوية.

وعرّفوا الدليل الفقاهتي: بما دل على الحكم الظاهري للشيء، لا لذاته، بل بما أنّه مشكوكٌ حكمه الواقعي. ويعبّر عنه بالأصل العملي. وموضوعه كل ما شُكّ في حكمه الواقعي.

وينقسم الدليل الشرعي الاجتهادي إلى الكتاب والسنة والإجماع والسيرة المتشرعية والعقلائية، وإن كانتا داخلتين في السنة بالإمضاء.

وينقسم الدليل الفقاهتي إلى الأُصول الأربعة العملية وإلى كل ما أُخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي كأصالة الطهارة والحلية. وقد تقدّم الكلام في الأدلّة الشرعية الاجتهادية.

الكتاب المجيد

الكتاب المجيد من أهم الأدلّة والحجج الشرعية، فانه معجزة خالدة وحجّة قاطعة لا يأتيه ريب ولا باطل ؛ لأنّ محكماته وآياته الصريحة البيّنة قطعية السند والدلالة، وظواهرها غير الصريحة أيضاً حجّة قطعية ؛ لأنّ حجية الظواهر مما استقرّت عليه السيرة العقلائية المحاورية القطعية وتعلّقت به إمضاءُ الشارع الثابت بمنهجه ومسلكه القطعي في خطاباته التشريعية ؛ لمانجده ـ بأدنى فحص وتتبع في الخطابات والنصوص الشرعية ـ من أنّ الشارع في تشريع الأحكام وبيانها لم يتخذ منهجاً خاصاً غير طريقة العقلاء وسيرتهم المحاورية، كما يشير إليه قوله تعالىٰ: ﴿**ما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ليُبيّن لهم**﴾.[1] وذلك لعدم إمكان تبليغ الرسالة وتبيين الأحكام إلّا بلسان القوم وسيرتهم المحاورية كما دلّ عليه قوله: «ليبيّن لهم» ؛ أي كون الرسول من أهل قومه وبلسانهم إنّما كان لغرض تحقق التبيين والتبليغ.

أمّا متشابهات الآيات، فلابدّ من ردّها إلى محكمات الآيات. وقد بحثنا في الحلقة الأُولى من كتابنا «دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية» عن قاعدة: ردّ متشابهات القرآن إلى محكماته، فراجع.

وعلى أيّ حال سند الكتاب قطعي، ودلالته ؛ إمّا قطعية، أو ظنيّة ظاهرة ـ وهي منتهية إلى الدليل القطعي ـ، أو مجملة ومتشابهة.

أما القطعية، فلاريب في وجوب أخذها. وأما الظنيّة، فلما تنتهي إلى الدليل القطعي، يجب أخذها أيضاً ما لم يخصَّص أو يُقيّد بسنّة معتبرة. وأما المتشابهات منها، فلا بد إمّا من ردّها إلى المحكمات ؛ لماورد في النصوص: «من ردّ متشابهات القرآن إلى محكماته، فقد هُدي إلى صراط مستقيم». ولكن دلّ الكتاب والسنة المتظافرة على أنّ تفسير المتشابهات بالمحكمات يجب على

---

(١) إبراهيم: ٤.

أن يكون على ضوءِ الكتاب والسنّة. وأيضاً يجب تبيين مجملاتها بمبيناتها وبالروايات المبيّنة المفسّرة. وأما نسخ الكتاب، فقد بحثنا عنه مفصّلاً في المجلّد الرابع من كتابنا «بدايع البحوث».

وأما سايرِ ما يرتبط بالكتاب العزيز ـ من المباحث كتواتر القرائات وتنقُّل الآيات عن مواضعها الأصلية، وعدم تحريف القرآن، ولا سيما القواعد التفسيرية ـ، فقد بحثنا عنها مفصّلاً في حلقات كتابنا «القواعد التفسيرية»، فراجع. وأيضاً بحثنا عن أهمّ ما يرتبط بالكتاب من المسائل النافعة في كتابنا «المدخل إلى بدايع البحوث» ، وفي الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

شبهةٌ وإجابة

بقي ههنا شبهة، وهي أنّ الكتاب المجيد لاريب في حجيته، بل ذلك من ضروريات الدين. والمسألة الأُصولية هي التي مُهّدت لتحصيل الحجّة على الأحكام. وحجية الكتاب حاصلة، فكيف عُدّ هذا المبحث من المسائل الأُصولية؟

والجواب: أنّ أصل حجية الكتاب المجيد ليست محلّاً للبحث في المقام. وإنّما الكلام في حجية ظواهر القرآن ؛ حيث زعم جماعة من القدماء اختصاص حجية ظواهر القرآن بالمشافهين مستدّلاً بما ورد في النصوص: «من أنّه انّما يعرف القرآن من خوطب به»[1] . ويكفي في إثبات بطلان هذا الزعم أدنى تأمّل في لسان هذه النصوص ؛ فانّها ناظرة إلى تفسير بطون القرآن وتأويل متشابهاتها. وقد بحثنا عن هذه النصوص مفصّلاً في الجزء الثالث والرابع من كتابنا «القواعد التفسيرية». مضافاً إلى ماسبق آنفاً من استقرار السيرة القطعية العقلائية على الأخذ بالظواهر في محاوراتهم وإمضاء الشارع لها بالدليل القطعي.

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ١٣٦، ب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٥.

السنّة النبوية وروايات أهل البيت عليهم السلام

ولا يخفى أنّ موضوع كلامنا في مباحث السنّة، إنّما هو ما كان من أوصاف وأقسام وصفات الرواية والراوي دخيلاً في حجية الخبر. وبنينا على الاجتناب عمّا كان من هذه المباحث لا دخل له في حجية الخبر.

والوجه في ذلك ما اعتبرناه في القاعدة الأُصولية من كونها ممهّدة لتحصيل الحجة على الاحكام الكلية الشرعية.

وقد نبّهنا على هذا التنبيه ؛ لئلا يُشكل علينا بأنّ كثيراً من هذه المباحث داخلة في علم الدراية والقواعد الرجالية.

معنى السنّة لغةً واصطلاحاً

لفظ السنّة في اللغة: الطريقة والسيرة. ويعبّر عنها في اللّغة الفارسية بـ«روش». و منه قوله تعالىٰ:﴿**ولن تجد لسنة الله تبديلاً**﴾ (١).

وفي الاصطلاح: فقد يقال إنّها ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله من قول أو فعل أو تقرير. وعرّف أيضاً بأنّها ما صدر عن مطلق المعصوم عليه السلام، قولاً أو فعلاً أو تقريراً. وهو الأقرب إلى الاصطلاح في علم الدراية وأُصول الفقه.

---

(١) الأحزاب: ٦٢.

وأمّا المقصود من السنّة ـ في ما ورد عنهم: من الأمر بأخذ ما وافق السنّة عند تعارض الأخبار ـ إنّما هو ما كان صدوره عن المعصوم عليه السلام قطعياً بتواترٍ أو شهرة روائية وتظافر، ونحو ذلك، مما لا يحتمل فيه كذب ولا اشتباه جملة الناقلين عادةً.

وقد عرّف شيخ الطائفة السنّة بما ثبت استقرار النبي صلى الله عليه وآله على فعله بلافرق بين الواجب والمندوب والمباح. ونسب إلى الفقهاء أنّهم يُطلقون لفظ السنّة على المندوبات.

قال الشيخ قدس سره في العدّة[1]: أما قولنا في الشيء: «إنّه سنّته»، فهو أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد أمر بإدامته إذا كان يديم فعله ليُقتدى به. وهو مأخوذ من سَنَنْتُ الماءَ إذا واليتَ بين صبّه. ولا فصل بين أن يكون واجباً أو ندباً أو مباحاً. وربما استعمل الفقهاء هذه اللفظة فيما يكون مندوباً إليه من الشرعيات ليفصّلوا بينه وبين الواجب فيقولون: «ركعتا الفجر سنّة وصلاة الليل سنّة وصلاة الغداة فريضة» و الأصل ما قدّمناه. «انتهى»

ولكن الاصطلاحين الأخيرين المذكورين في كلامه مخصوص بالروايات فقد أطلق فيها لفظ سنّة على المندوبات. وتبعها الفقهاء الأقدمين قبل الشيخ قدس سره فانهم كانوا متأثرين ومقتفين لاصطلاح النصوص الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام في تعابيرهم لقربهم إلى عصرهم.

ولكن المصطلح عليه في علم الدراية وعلم اصول الفقه ما قلنا.

و أمّا إطلاق السنّة على المباح الذي استمرّ فعله من النبي صلى الله عليه وآله، كما جاء في كلام الشيخ، فخارج عن المعنى المصطلح وداخل في معناها اللغوي.

---

(١) عُدة الأُصول: ج ٢، ص ٥٦٥ و٥٦٦.

هل كان نبيّنا متعبّداً بشرع غيره؟

والمعروف بين أصحابنا أنّ نبيّنا صلى الله عليه وآله لم يكن متعبّداً بشرع غيره من الأنبياء حتى قبل النبوّة، بل كان يعمل بالوحي.

ويشهد لما قلنا كلام شيخ الطائفة؛ حيث قال:

«عندنا أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يكن مُتعبّداً بشريعة من تقدّمه من الأنبياء، لا قبل النُبُوّة ولا بعدها، وأنّ جميع ما تعبّد به كان شرعاً له.

ويقول أصحابنا: إنّه عليه السلام قبل البعثة كان يُوحى إليه بأشياءَ تخصّه، وكان يَعملُ بالوحي، لا اتّباعاً لشريعةٍ قبله»[1].

ونظيرُه ما يأتي عن العلّامة.

ولكن قال المحقق في المعارج: «اختلف الناس في النبي صلى الله عليه وآله. هل كان متعبّداً بشرع من قبله أم لا؟

وهذا الخلاف عديم الفائدة، لأنّا لا نشك أنّ جميع ما أتىٰ به لم يكن نقلاً عن الأنبياء، بل عن الله تعالى بواسطة الملك، ونُجمِع على أنّه صلى الله عليه وآله أفضل الأنبياء، وإذا أجمعنا على ثمرة المسألة، فالدخول بعد ذلك فيها كلفة»[2].

ولا يخفى أنّ المحقق لم ينف كلام شيخ الطائفة بل في كلامه تأييد لقول الشيخ، إلّا أنّه جعل ذلك من الواضحات الّتي لا طائل في البحث عنه. ولكن الأمر ليس بهذا الحدّ من الوضوح كما ذكره، وإلّا لم يكن محل البحث والكلام بين العلماءِ المحققين.

ويدل على تعبّد النبي صلى الله عليه وآله قبل البعثة بالوحي وتعليم الملك ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة. قال عليه السلام: «**ولقد قَرَن الله به صلى الله عليه وآله من لدن أن كان فطيماً**

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ٢، ص ٥٩٠.

(٢) معارج الأُصول: ص ١٧٥.

أعظم ملك من ملائكته يسلُك به طريق المكارم، ومحاسن أخلاق العالم، ليله ونهاره، ولقد كنت أتّبِعُه اتّباع الفَصيل إثر أُمّه، يرفع لي في كل يوم من أخلاقه عَلَماً ويأمُرُني بالاقتداء به»[1].

السنة تشمل قول المعصوم وفعله وتقريره

ثمّ إنّ المقصود من السنّة في الاصطلاح ما يعم قول المعصوم وفعله وتقريره. والفرق بين الثلاثة أنّ القول له دلالة على وجه الفعل من الوجوب والندب والإباحة، وأيضاً له إطلاق وعموم وبيان وليس الفعل كذلك.

فان علمنا بقرائن وجه الفعل الصادر منه أنّه على وجه الوجوب أو الندب، يجب التأسّي والاتّباع، وإلّا يجب التوقف عن ذلك. ولمّا لا يصدر القبيح من المعصوم، لا مناص من حمله على الجواز المطلق ما لم يديمه، وإلّا فيدخل في السنّة.

وعند اختلاف القول والفعل، كل ما تأخر منهما عن الآخر، هو المتّبع، ما لم يكن بعنوان ثانوي لاضطرار وتقية ونحوهما. كما هو المعمول بين العقلاء واستقرت عليه سيرتهم وأمضاه الشارع في نصوصه، كما سبق ذكر بعضها في باب تعارض الأخبار من وجوب القول بالأحدث. وأيضاً اتفق عليه علماؤنا.

وقد أجاد العلاّمة في بيان ذلك كله ؛ حيث قال:

«مذهبنا أنّ الأنبياء معصومون: عن الكفر والبدعة خلافاً للفُضيلية، وعن الكبائر خلافاً للحشوية، وعن الصغائر عمداً خلافاً لجماعة من المعتزلة، وخطأ في التأويل خلافاً للجبائيين، وسهواً خلافاً للباقين. وبالجملة: فالعصمة واجبة

---

(١) نهج البلاغة: صبحي الصالح، خطبة القاصعة: ١٩٢، ص ٣٠٠.

في كل زمان، وقد بيّنا ذلك في علم الكلام، فلا حاجة إليه هنا.

في وجوب التأسي بالنبيﷺ: والحقّ ذلك؛ خلافاً لقوم. لنا قوله تعالى: فاتّبعوه، وقوله: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة، وقوله: قل إن كنتم تحبّون الله فاتّبعونى يحببكم الله.

إذا عرفت هذا، فمعنى التأسي به: أنّهﷺ إذا فعل فعلاً على وجه الوجوب، يجب علينا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن تنفّل به، كنّا متعبدين بالتنفّل، وإن فعله على وجه الإباحة، كنّا متعبّدين باعتقاد إباحته وجاز لنا فعله.

هذا إذا عُلم وجه الفعل.

أما إذا لم يعلم فقال ابن سريج[١]: إنّه للوجوب في حقّنا. وقال الشافعي للندب. وقال مالك: للإباحة، وأكثر المعتزلة: على الوقف، وهو الأقرب؛ لأنّ عصمته تنفي القبح عنه، والوجوب والندب زائدان فالمشترك هو الجواز.

في الترجيح بين القول والفعل: إذا ورد خطاب متناول للأمّة خاصة، ثم فعلﷺ فعلاً ينافيه، وجب المصير إلى الفعل. وإن كان متناولاً لنا وله وتراخى فعله، صار منسوخاً عنه وعنّا؛ للتأسّي. وإن تناوله دوننا، كان منسوخاً عنه.

و إن كان الفعل متقدّماً، وجب التأسّي. فان كان القول متناولاً له خاصة، كان مخصِّصاً له عن ذلك العموم. وإن تناول امته خاصة، كان حكم الفعل مختصاً به. وإن كان عاماً لنا وله، دلّ على سقوط حكم الفعل عنه وعنّا. وإن لم يعلم تقدم أحدهما، قُدِّم القول، لأنّه أقوى دلالةً من الفعل.

في تعبّده بشرع من قبله: الحقّ أنّهﷺ لم يكن متعبداً بشرع من قبله، قبل النبوة ولا بعدها. وإلّا لاشتهر، ولا فتخر به أهل تلك الملّة»[٢].

---

(١) أحمد بن سريج البغدادي فقيه الشافعية، ٢٤٩ ـ ٣٠٦ هـ. ق.

(٢) مبادى الوصول: ص ١٦٦ ـ ١٧٠.

ونظيره ما جاء في كلام شيخ الطائفة والمحقق صاحب الشرائع[١].

والحاصل: أنّ السنّة النبوية وروايات الأئمة المعصومين من آل البيت عليهم السلام من أهم مصادر التشريع والحجج الشرعية.

وأما التطبيقات الفقهية للكتاب والسنة، فانّ كتب الفقه مملوّة من الفروع المستندة إليهما، وكلمات فقهائنا مشحونة من الاستدلال بهما على فتاواهم. وهي خارجة عن حدّ الإحصاءِ ونحن قد استدللنا بالآيات والروايات في مجموعة كتبنا «دليل تحرير الوسيلة» ولا سيما في كتاب الارث والربا. فمن أراد الوقوف على ذلك، فليراجعهما.

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ٢، ص ٥٦٦ ـ ٥٨٨، ومعارج الأُصول: ص ١٦٩ ـ ١٧٤.

أقسام الخبر

١ ـ المتواتر والآحاد.

٢ ـ تنويع الحديث إلى أربعة الأنواع الأصلية.

٣ ـ مبدأ هذا التنويع، وعلّته، وفائدته.

٤ ـ الحديث الصحيح في مصطلح القدماء.

٥ ـ الحديث الصحيح في مصطلح المتأخرين.

٦ ـ الحسن والموثّق.

٧ ـ الخبر الضعيف.

الخبر المتواتر وأقسامه

والمتواتر ما بلغ تعداد رواته في جميع الطبقات إلى حدٍّ يستحيل تواطؤهم على الكذب عادةً. فخرج بهذا التعريف ماكان على هذا الوصف في بعض طبقاته، فضلاً عمّا كان عدد رواته في جميع الطبقات بمقدار لا يمتنع تواطؤهم على الكذب عادةً. ولا ريب في اعتبار استناد المخبرين إلى الحِسّ بإحدى طرق التحمل.

وانّ التواتر قد تحقق في أُصول الشرائع والأحكام، كالصوم والصلاة والحج والجهاد والخمس والزكاة وقليل من الأحكام الفرعية.

والتواتر على ثلاثة أقسام. الأوّل: التواتر اللفظي، وهو أخبار كثيرة اتفقت ألفاظها. الثاني: التواتر المعنوي، وهو أخبار كثيرة اتحدّت مضامينها ومداليلها من دون اتحادٍ في عين ألفاظها. الثالث: التواتر الإجمالي، وهو عدّة من الروايات الكثيرة التي يُعلم بصدور بعضها مع اختلاف مضامينها. كما صرّح بذلك بعض الفحول.[١]

وقد نسب إلى المحقق النائيني أنّه أنكر التواتر الإجمالي؛ بدعوى أنّا لو وضعنا اليد على كل واحد من تلك الأخبار كان محتملاً للصدق والكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وأشكل عليه تلميذه السيد الخوئي بأنّ احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الإجمالي؛ لعدم منافاته صدور بعضها في الجملة. وإلّا لكان قادحاً في التواتر المعنوى واللّفظي.

قال ﷺ: «التواتر الإجمالي: وهو ورود عدّة من الروايات الّتي يعلم بصدور بعضها مع عدم اشتمالها على مضمون واحد. وأنكر المحقق النائيني ﷺ التواتر الإجمالي، بدعوى أنّا لو وضعنا اليد على كل واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق والكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وفيه: أنّ احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الإجمالي، لأنّ احتمال الصدق والكذب في كل خبر بخصوصه لا ينافي العلم الإجمالي بصدور بعضها، وإلّا لكان مانعاً عن التواتر المعنوي واللفظي أيضاً، إذ كل خبر في نفسه محتمل للصدق والكذب. وبالجملة التواتر الإجمالي مما لا مجال لإنكاره؛ فانّ كثرة الأخبار المختلفة ربما تصل إلى حد يقطع

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ١٩٣.

بصدور بعضها، وإن لم يتميز بعينه»[١].

وإنّ التواتر اللفظي لا يحصل إلّا قليلاً، وأغلب ما يتحقق من التواتر غالباً هو المعنوي، ثمّ الإجمالي.

ولا يعتبر عدد خاص في رواة الخبر المتواتر، بل الملاك بلوغه إلى حدٍّ يوجب العلم بصدور الخبر ؛ بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب عادةً، كما أشار إلى ذلك الشهيدﷺ بقوله: «قد يحصل التواتر في بعض المخبرين بعشرةٍ وأقل، وقد لا يحصل بمأة ؛ بسبب قربهم إلى وصف الصدق وعدمه».[٢] وقد اختلفت الأقوال في تعيين عدد التواتر ولا دليل لشيءٍ منها.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام: أنّ الملاك الوحيد في تحقق التواتر بلوغ عدد الرواة ـ كَمّاً وكيفاً ـ إلى حدٍّ يمنع عن تطرّق احتمال تواطؤ المخبرين على الكذب ؛ لاستحالته عادةً.

وفي هذا المجال عنصران أساسيّان لهما دخلٌ تامٌّ في تحقق الملاك المزبور. أحدهما: عدد أفراد الرواة، والآخر: وثاقة الرّواة. فكلّما ازداد عدد الرواة يقلّ احتمال التواطؤ على الكذب إلى حدٍّ ينتفي احتماله العقلائي ؛ نظراً إلى استحالة التواطؤ على الكذب عادة حينئذٍ. كما أنّه كلما ازدادت درجة الوثاقة وكَثُر العدول والثقات والأجلّاء في طريق النقل، يقلّ احتمال التواطؤ على الكذب، إلى حدٍّ ينتفي احتماله، وإن لم يبلغ عدد الرواة إلى تلك الكثرة.

حاصل الكلام:

أنّه إذا كان رواة الخبر من العدول والثقات والأجلّاء يحصل وصف التواتر و إن لم يبلغ عدد الرواة إلى الدرجة العالية من الكثرة، فتكفي الدرجات النازلة

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ١٩٣.

(٢) الدراية: ص ١٣.

من الكثرة حينئذٍ، كما جاءَ في كلام الشهيد. وهذا بخلاف ما لو لم‌يكن أفراد الرواة بهذا الوصف، فتحقُّق التواتر حينئذٍ بحاجة إلى تعداد أكثر من الرواة حتى يحصل ملاك التواتر، وهو انتفاءُ احتمال تواطؤ المخبرين على الكذب واستحالته عادةً.

هل يتحقق التواتر مع ضعف آحاد الرواة؟

وههنا نكتةٌ مهمّةٌ ينبغي تنقيحها. وهي أنّه هل يتحقق التواتر مع ضعف آحاد الرواة؟ أم لا، بل يعتبر في تحقق التواتر كون الرواة ـ ولو بعضهم ـ ثقة؟ وهذا هو محطّ الخلاف ومصبّ النزاع بين المحقق النائيني وتلميذه. فلو قلنا باشتراط ذلك في تحقق التواتر، لا اختصاص له بالتواتر الإجمالي كمايظهر من المحقق النائيني، بل يأتي في التواتر المعنوي أيضاً، كما قال السيد الخوئي.

والذي يقتضيه التحقيق: عدم اشتراط وجود الراوي الثقة ولاكون بعض الطرق صحيحاً في تحقق التواتر.

وذلك لأنّ في تحقق ملاك التواتر ـ وهو استحالة التواطؤ على الكذب عادة و انتفاءُ احتماله العقلائي ـ لايعتبر كون بعض رواة الخبر ثقةً أو بعض طرقه صحيحاً، بل يكفي بلوغ عدد الرواة إلى حدٍّ يمنع التواطؤ على الكذب عادة ويوجب انتفاءَ احتماله العقلائي، وإن كان لوثاقة الرواة تأثيرٌ في تقليل العدد المحقق للتواتر، كما قلنا.

والوجه في ذلك مانراه ونشاهده بالوجدان في كثير من الأخبار لانعرف شخصيات المخبرين ولم نحرز وثاقة واحدٍ منهم، ولكن يكون عدد المخبرين بالغاً إلى حدٍّ من الكثرة يسدّ طريق احتمال التواطؤ على الكذب عادةً. ويوجب العلم بتحقّق المخبر عنه.

الخبر الواحد وأقسامه

أما الخبر الواحد: فهو ما لا يبلغ حدّ التواتر، سواءٌ كان الراوي واحداً أو أكثر. فليس معناه ما كان راويه واحداً كما قد يتوهم اغتراراً باسمه.

ثم إنّ الخبر الواحد ينقسم إلى مستفيض وغيره. فالمستفيض ما زادت رواته في كل طبقة عن ثلاثةٍ أو اثنين ـ على خلاف ـ وقد يعبّر عنه بالمشهور. وقد يفرّق بينهما ويطلق المشهور على ما كان على الوصف المزبور في الطبقات الأخيرة، لا جميعها، كما في المستفيض. ذكر هذا الفرق في الدراية[1] وغيرها.

وقد يعبّر عن المستفيضة بالمتظافرة. وذلك إذا كثرت طرقها ورواتها. فالمتظافرة في الحقيقة هي المستفيضة بدرجاتها العالية إلى حدٍّ يقرب التواتر.

ولا ريب في اعتبارها، بل هي أقوى اعتباراً من الخبر الواحد والمستفيضة بدرجاتها النازلة. ولا يشترط كون جميع طرقها أو بعضها صحيحة، بل هي حجة ولو كان جميع آحادها ضعيفة. وذلك لأن كثرتها توجب الوثوق النوعي بصدور مضمونها بمجموعها عن المعصوم عليه السلام.

ولذا ترى الفقهاء يستدلون بالنصوص المتظافرة، بل إنّ أقوائيتها في الحجية والاعتبار من القسمين المذكورين أمرٌ مسلّم مفروغ عنه عندهم.

فمنهم المحقق السيد الخوئي قدس سره فانه قال في المراد من ذوى القربىٰ: «الروايات الدالة على أنّ المراد بذوى القربى هو الإمام المعصوم عليه السلام نصوص مستفيضة متظافرة وان كانت بأجمعها ضعيفة السند». [2]

و قال في حرمة الطواف عرياناً: «الروايات الناهية عن الطواف عرياناً وإن

---

(١) الدراية: ص ١٦ ومقباس الهداية: ج ١، ص ١٣٠.

(٢) كتاب الخمس: ص ٣٠٨.

كانت بأجمعها ضعيفة السند إلّا أنّها كثيرة متظافرة لا يمكن ردّها، بل عن كشف اللثام انها تقرب من التواتر من طريقي الخاصة والعامة».[١]

وقال في حرمة الانتفاع بالميتة:«الروايات الدالة على حرمة الانتفاع بالميتة فإنّ أكثرها ضعيفة السند إلّا أنّها متظافرة».[٢]

ولا يخفى أنّ حجية الأخبار المتظافرة إنّما تتم بناءً على دخل الوثوق النوعي بالصدور في اعتبار الخبر الواحد كما سيأتي منّا. وأمّا بناءً على عدم دخله في حجية الخبر واختصاص الحجية بخبر الثقة كما قد يظهر من السيد الخوئى ﷺ في علم الأُصول، فيشكل القول باعتبار الخبر المستفيضة بل المتظافرة إذا كانت بأجمعها ضعيفة السند. وذلك لفرض عدم دخوله بذلك في الخبر المتواتر المفيد للعلم بالصدور، ولفرض عدم كونه خبر الثقة، ولفرض عدم اعتبار الوثوق النوعي. ولكن مقتضى التحقيق: كفاية الوثوق النوعي في اعتبار الأخبار المتظافرة، وإن كانت بآحادها ضعيفة. وقد سبق بيان وجه ذلك آنفاً.

وينبغي التنبيه في المقام على أُمورٍ:

١ ـ إنّ الخبر الواحد ـ حتى غير المستفيض ـ قد يفيد العلم في بناء العقلاء، وهو ما إذا اُحتفّ بالقرائن القطعية الموجبة للعلم بمفاد الخبر عادة، كالإخبارعن مرض شخص مع وجود أمارات المرض في نبضه ولونه، أو عن موت شخص مع أمارات في جسده أو كثرة تردّد الناس إلى بيته وآثار العزاء ونحو ذلك. ولا إشكال ولاخلاف في حجية مثل هذا الخبر الواحد. وإنّما الكلام فيما إذا لم يكن محفوفاً بالقرينة القطعية.

---

(١) المعتمد، كتاب الحج: ج ٤، ص ٣٣١.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٦٤.

وإنّ الأخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية قد حصلت كثيراً لقدماءِ الأصحاب مثل الشيخين ومن تقدّمهما ؛ لقرب عصرهم إلى زمان المعصومين.

٢ ـ لا يعتبر اتحاد ألفاظ جميع الأخبار في المستفيض، كما يظهر من عبائر بعض الأصحاب، بل تتحقق الاستفاضة باتحاد المعنى وإن تغايرت الألفاظ، كما نسب ذلك[١] إلى صاحبي الرياض والجواهر. فهو ـ كالمتواتر ـ لفظي ومعنوي. والواقع منه غالباً هو النوع الثاني.

٣ ـ الخبر المتظافر لايعتبر في تحققه واعتباره وثاقة بعض رواته ولاصحة بعض طرقه. وذلك لعين ما قلناه في الخبر المتواتر. غاية الفرق أنّ التواتر يفيد العلم الوجداني والتظافر يوجب الوثوق النوعي. فكما أنّ في التواتر يمكن تحقق العلم الوجداني بمفاد الخبر لأجل كثرة المخبرين وتنوّعهم، كذلك يمكن حصول الوثوق النوعي بكثرة عدد الناقلين في الخبر المتظافر، كما أنّ العقلاء في سيرتهم يأخذون الخبر المتظافر البالغ عدد رواته إلى الحد المفيد للوثوق النوعي بصدوره، بل يرونه أقوى سنداً من خبر الثقة، وإن لم يُحرزوا وثاقة آحاد رواته. ولم يرد من الشارع ردعٌ عن ذلك، بل ورد منه مايدلّ على إمضائه مثل مادلّ على اعتبار شهرة النقل مالم ينتهي منشؤه إلى خبر واحد.

وقد يشكل بأنّ قوله تعالى: «**وإنّ الظنّ لايُغني من الحق شيئاً**»[٢] يكفي لردع هذه السيرة.

والجواب: أنّ مصبّ السيرة إنّما هو الوثوق وهو الاطمينان، وهو غير الظن، بل أقرب منه إلى الواقع. والخبر المتظافر إنّما هو البالغ حدّ الشهرة. والشهرة في النقل لا إشكال في قيام السيرة العقلائية على اعتبارها ودلالة النصوص على اعتبارها.

---

(١) مقباس الهداية: ج ١، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) النجم: ٢٨.

قاعدة في مناط حجية الخبر المتظافر

ينبغي تحرير مقتضى القاعدة في مناط حجية الخبر المتظافر، ومناط حجيته يرجع في الحقيقة إلى مناط حجية الشهرة الروائية.

وهو أنّ تظافر النقل إنّما هو الشهرة في النقل. وإنّ مصبّ استقرار السيرة و مورد إمضاء الشارع إنّما هو الشهرة في النقل بما هي شهرة. ولا إناطة لتحقق الشهرة بإثبات وثاقة آحاد رواتها في ارتكاز العقلاء. ومن هنا لايشترط في اعتبار الخبر المتظافر ـ وهو المشهور ـ بإثبات وثاقة آحاد رواتها.

وإذا ورد من الشارع منع عامٌ عن اتّباع مطلق الظن وقد قامت السيرة العقلائية على العمل ببعض أصنافه، ولم يرد من الشارع ردعٌ لتلك السيرة، بل أمضاها، مقتضى الصناعة حينئذٍ تخصيص ذلك العام بتقرير الشارع لمورد السيرة.

ففي المقام ورد من الشارع عموم منع اتّباع مطلق الظن. وقد قامت السيرة العقلائية على الأخذ بخبر الثقة وبالأخبار المتظافرة ـ ولو كانت بآحادها ضعيفة ـ ولم يردع الشارع عن هذه السيرة، بل أمضاها. فمقتضى القاعدة حينئذٍ تخصيص عموم المنع بتقرير الشارع لمورد السيرة.

وحاصل الكلام: أنّ عموم منع اتّباع الظنّ قد خُصّص بتقرير الشارع للسيرة العقلائية القائمة على الأخذ بالخبر المتظافر المفيد للوثوق النوعي ؛ حيث قد ورد من الشارع ما يدلّ على إمضاء هذه السيرة القطعية. وهو مادلّ على اعتبار كل ما اشتهر نقله بين أصحاب الحديث،مثل مرفوعة زرارة ومقبولة حنظلة، ومادلّ على اعتبار الشهرة في النقل في مثل رؤية الهلال والقبلة ونحو ذلك من موضوعات الأحكام.

إن قلت: الشهرة المرجحة لإحدى الطائفتين المتعارضتين إنّما هي

المشتملة على أخبار صحيحة معتبرة لامطلق الشهرة الروائية. والوجه في ذلك أنّ مورد السؤال والجواب في النصوص العلاجية إنّما هو تعارض النصوص المعتبرة الصالحة للمعارضة مع مقابلها، فهي واجدة لشرائط الحجية بنفسها ولأجلها وقع التعارض. وإن كان ملاك الترجيح حينئذٍ مجرد الاشتهار في الحقيقة، لكنّه في فرض حجية المتعارضين. فهو مورد الترجيح بالشهرة في النصوص العلاجية، وهل يمكن التعدّي في الترجيح المنصوص إلى الأخبار المتظافرة الخالية عن الرواية المعتبرة؟ فهو بحث آخر.

ولامنافاة بين حجية مجرد التظافر والشهرة في غير مورد التعارض وبين عدم صلاحيتها للترجيح في باب التعارض. نعم تصلح للمعارضة مع خبر الثقة ؛ لأنّها واجدة لملاك الحجية، إلّا أنّ ذلك لايستلزم صلاحيتها للترجيح بها ؛ لخروجها عن نطاق النصوص العلاجية كما قلنا. نعم يمكن عدّها من المرجّحات غير المنصوصة ؛ نظراً إلى أقوائية الوثوق النوعي من الظن النوعي الذي يفيده خبر الثقة بعد اشتمال دليل الإمضاءِ والاعتبار لهما كليهما.

نعم الشهرة الفتوائية لاحجية لها على الحكم المفتى به، وهي التي استُدِلَ لحجيتها بأولويتها من خبر العادل في إفادة الظن، وبعموم التعليل في آية النبأ،[1] وليس مصبّ الاستدلال والنقض والإبرام هناك الشهرة الروائية. وإلّا فالشهرة الروائية لاإشكال في قيام السيرة العقلائية ودلالة النصوص على اعتبارها، كما قلنا. وستأتي تكملة هذا البحث في مبحث الشهرة.

وسرّ الفرق بين الشهرتين أنّ الأُولى حاصلة في النقل والإخبار عن حسٍّ ولكن الثانية إخبار عن حدس. والسيرة العقلائية إنّما قامت على الأخذ بالأُولى دون الثانية.

---

(١) أُصول الفقه للشيخ المظفّر: ج ٢، ص ١٦٥ .

للخبر المشهور ثلاثة معانٍ

٣ ـ الخبر المشهور جاءَ له ثلاثة معان:

١ ـ ما اشتهرت بين الرواة والأصحاب المعاصرين للأئمة عليهم السلام. وهذه الشهرة روائية.

٢ ـ ما افتى بمضمونه مشهور الفقهاء من القدماء والمتأخرين وهذه هي الشهرة العملية الجابرة لضعف سند الخبر المعمول به.

٣ ـ ما اشتهر من الأخبار في ألسنة الأصحاب من العلماء والفقهاء في كتبهم الفقهية. وهل المقصود من قوله عليه السلام: «**خذ بما اشتهر بين أصحابك**» المعنيان الأوّلان دون الأخير، كما قال في مقباس الهداية؟.[1]

مقتضى التحقيق: أنّ ظاهر مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة[2] إرادة المعنى الأوّل وهو الشهرة الروائية ؛ لأنّه الظاهر من لفظ «**أصحابك**» ؛ أي أصحاب السائل الذين هم رواة الحديث عنهم عليهم السلام. ولمناسبة سؤال الراوي عن حكم تعارض الروايات، فالشهرة في كلام الإمام والسائل لابدّ أن تقع وصفاً للرواية الراجحة في مقام ترجيح المشهور من الروايتين المتعارضتين.

لأنّها بهذا الوصف وقع موضوعاً للترجيح في كلام الإمام عليه السلام ؛ حيث يستفاد من كلامه عليه السلام أنّ اتصاف أحد الخبرين المتعارضين بأنّه مشهور ملاك ترجيحه على الآخر. ومن هنا سأل الراوي ـ عقيب جواب الإمام ـ بقوله: «إنّهما معاً مشهوران». واتصاف الخبر بأنّه مشهور من حيث إنّه خبرٌ ظاهر في اشتهاره من ناحية كثرة المُخبرين.

وسيأتي تتميم هذا البحث في مبحث الشهرة.

---

(١) مقباس الهداية: ج ١، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) الوسائل: ج ١٨، ص ٧٥، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١، ومستدرك الوسائل: ج ١٧، ص ٣٠٣، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

تنويع الحديث إلى أربعة الأنواع الأصلية

قبل الخوض في تنقيح مناط حجية الخبر الواحد ينبغي التنبيه على نكات تمهيدية في تنويع الحديث. فانّها لاتخلوا من فوائد في تمييز الخبر الحجّة عن غيرها.

اشتهر بين علماء الإمامية تنويع الحديث إلى أربعة أنواعٍ أصليةٍ تُسمىّ بأُصول الحديث. وهي الصحيح والحسن والموثق والضعيف. ولها فروعٌ باعتبارات مختلفة تبلغ ثمانية عشرة نوعاً مشتركة بين الأقسام الأربعة، وثمانية أنواعٍ مختصَّة بالخبر الضعيف. وهي بالإضافة إلى الأُصول الأربعة تبلغ بمجموعها إلى ثلاثين نوعاً. وقد ذكرنا هذه الأقسام ومالها من التعريف والخصوصيات في كتابنا «مقياس الرواة»، فراجع. وأكثر هذه الأقسام الفرعية لا أثر لها في الحجية والاستدلال ولا دخل لها في مقام استنباط الأحكام.

ومن الواضح أنّ هذه الأقسام ليست على وجه الحصر العقلي، بل هي جعلية اعتبارية قابلة للتوسعة باعتبارات أُخَر، كما قال الشهيد ﷺ: «وذلك على وجه الحصر الجعلي أو الاستقرائي لإمكان إبداء أقسام أخرىٰ».[1]

مبدأ هذا التنويع وعلّته

المعروف أنّ تنويع الحديث إلى الأقسام الأربعة اصطلاح حادث بين المتأخرين ولم يكن معهوداً مشتهراً بين قدماء الأصحاب؛ نظراً إلى أنّ ملاك اعتبار الخبر عندهم لمّا كان احتفاف الخبر بقرائن مفيدة للوثوق بصدوره، كان الخبر عندهم إمّا صحيحاً لأجل احتفافه بالقرائن أو ضعيفاً لعدم احتفافه بها.

ولذا قال الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (المتوفّىٰ سنة ١٠١١ هـ.ق):

---

(١) الدراية: ص ٢٩ ـ ٣٠.

«فان القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعاً ؛ لاستغنائهم عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالّة على صدق الخبر. وإذا أُطلقت الصحة في كلام من تقدَّم، فمرادهم منها الثبوت أو الصدق ... وتوسَّعوا في طُرُق الروايات وأوردوا في كتبهم ما اقتضىٰ رأيُهم إيراده من غير إلتفات إلى التفرقة بين صحيح الطريق وضعيفه ... اعتماداً منهم في الغالب على القرائن المقتضية لقبول ما دخل الضعف في طريقه».[١]

وممن صرّح بذلك هو المحدّث الفيض الكاشاني[٢] (المتوفّىٰ سنة ١٠٩١ هـ‌ق) والشيخ يوسف البحراني[٣] (المتوفّىٰ سنة ١١٨٦ هـ‌ق).

ثم اختلف في أوّل من اصطلح على هذا التنويع، فاختار الشيخ حسن أنّ أوّل من اصطلح على ذلك هو جمال الدين أحمد بن طاووس (المتوفّىٰ سنة ٦٧٣ هـ‌ق) ـ وهو أخو السيد رضي الدين علي بن طاووس ـ.

ويظهر اختيار ذلك أيضاً من الشيخ الحر العاملي.[٤] وكذا يظهر من صاحب الحدائق[٥] على نحو الترديد.

وخالفهم في ذلك المحدث الكاشاني ﷺ فقال:« وأوّل من اصطلح على ذلك وسَلك هذا المسلك العلامة الحلّي ﷺ. وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا(ﷺ)».[٦] ولا يخفى أن العلامة الحلّى كان تلميذ احمد بن طاووس كما صرح به صاحب الوسائل ؛ حيث قال: «إنّ هذا الاصطلاح مستحدث في زمان العلامة أو شيخه أحمد بن طاووس كما هو معلوم وهم معترفون به»[٧]، وقال: «الاصطلاح الجديد على تقسيم الحديث إلى صحيح، وحسن، وموثّق، وضعيف،

---

(١) منتقي الجمان: ج ١، ص ٣ ـ ١٣.
(٢ و٦) الوافي: ج ١، ص ٢٢.
(٣) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ١٤، المقدّمة الثانية.
(٤) الوسائل: ج ٢٠، ص ٩٦، الفائدة التاسعة.
(٥) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ١٤.
(٧) الوسائل: ج ٢٠، ص ١٠٢.

الذي تجدّد في زمن العلاّمة وشيخه أحمد بن طاووس»[١] وعليه فالأصح ما قال به الشيخ حسن وأشار إليه الشيخ الحرالعاملي وغيره من أن مبدأ تنويع الحديث بهذا الاصطلاح هو جمال الدين أحمد بن طاووس ﷺ شيخ العلامة الحلّي ﷺ.

ثمّ إنّ صاحب الحدائق ﷺ قال في بيان سبب تكوّن هذا الاصطلاح نقلاً عن حاصل كلام الشيخ حسن ﷺ (صاحب المعالم) والشيخ البهائي ﷺ[٢]: «إنّ السبب الداعي إلى تقرير هذا الاصطلاح في تنويع الحديث إلى الأنواع الأربعة هو أنّه لمّا طالت المدّة بينهم وبين الصدر الأوّل وبَعُدَت عليهم الشِّقّة[٣] وخفيت عليهم تلك القرائن التي أوجبت صحة الأخبار عند المتقدّمين وضاق عليهم ما كان متسعاً على غيرهم، التجأوا إلى العمل بالظنّ بعد فقد العلم؛ لكونه أقرب مجازٍ[٤] إلى الحقيقة عند تعذُّرها، وبسبب التباس الأخبار ـ غثّها[٥] بسمينها وصحيحها بسقيمها ـ التجأوا إلى هذا الاصطلاح الجديد، وقرَّبوا لنا البعيد ونَوَّعوا الحديث إلى الأنواع الأربعة. وزاد في كتاب مشرق الشمسين أنّهم ـ أي المتأخرون ـ ربما سلكوا طريقة القدماء في بعض الأحيان، ثم عَدَّ ﷺ مواضع من ذلك. هذا خلاصة ما ذكروا في تعليل ذلك».[٦]

فائدة تنويع الحديث إلى الأنواع الأربعة

لا تترتب ثمرة على تنويع الحديث إلى الأنواع الأربعة عند مثل السيد المرتضى ﷺ ومن تبعه ممّن لا يرى حجيةً لمطلق الخبر الواحد، بلا فرق بين أنواعه.

---

(١) الوسائل: ج ٢٠، ص ٩٦.

(٢) قال بذلك الشيخ حسن في منتقي الجمان والشيخ البهائي في مشرق الشمسين.

(٣) أي الفاصلة أو الناحية وحرف الشين على المعنى الثاني مضمومة. (٤) أي طريق.

(٥) قال في الصحاح هو الحديث الرَّديءُ الفاسد. والسمين ضدّ الغثّ المهزول.

(٦) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ١٥، المقدّمة الثانية.

وإنّما تترتّب الثمرة على هذا التنويع ؛ بناءً على حجّية الخبر الواحد وجواز العمل به كما ذهب إليه كثيرٌ من القدماء وأكثر المتأخرين. وذلك أنّ فيهم من يقول بحجية خصوص الخبر الصحيح، ومنهم من أضاف الحسن، وأضاف الآخرون الموثق، وأضاف عدةٌ منهم الضعيف على بعض الوجوه، كما لو استند إليه مشهور قدماءِ الأصحاب في فتاواهم. وسيأتي الكلام في ذلك تفصيلاً إن شاء الله.

ويشهد لما قلنا كلام الشهيد الثاني ﷺ. فانه قال:

«واعلم أنّ من منع العمل بخبر الواحد مطلقاً ـ كالسيدالمرتضى ﷺ ـ تنتفي عنده فائدة البحث عن الحديث الغير المتواتر مطلقاً. ومن جوّز العمل بخبر الواحد ـ كأكثر المتأخرين في الجملة ـ لم يعمل به مطلقاً. بل منهم من خصّه بالصحيح، ومنهم من أضاف الحسن، ومنهم من أضاف الموثق، ومنهم من أضاف الضعيف على بعض الوجوه».[1]

ثم إنّ للشهيد ﷺ كلاماً نافعاً فيما وقع بينهم من الخلاف في العمل ببعض أنواع الخبر. حاصله:

أنّ الأصحاب اختلفوا في العمل بالحسن وغيره. ولكن كلام الشيخ ﷺ في ذلك مضطربٌ ؛ حيث إنّه تارة ؛ عمل بالضعيف وخصّص به أخباراً صحيحة كثيرةً إذا كانت معارضة له بالإطلاق. وأخرى: يردّ الخبر الضعيف لأجل ضعفه. وثالثة يصرّح بردّ الصحيح، معلّلاً بأنه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، كما قال به السيد المرتضى ﷺ.

وفصّل بعض في الحسن، بل الموثّق والضعيف، فذهب إلى اعتباره فيما إذا كان العمل به مشتهراً بين الأصحاب، بل قدّمه على الصحيح الذي لم يشتهر

---

(١) الدراية: ص ٢٥.

العمل به بين الأصحاب، كما صدر ذلك من المحقق ﷺ في المعتبر، والشهيد في الذكرى. ونظير هذا الاختلاف وقع في العمل بالموثق.

ولكن يمكن القول باشتراك الثلاثة في الحجية؛ نظراً إلى دلالة قوله تعالى: «**إن جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا**» على مانعية الفسق عن العمل بالخبر الواحد. فيصير موضوع الاعتبار خبر غير الفاسق.

و ربما يقال بأنّ موضوعه خبر العدل. وذلك لدلالة الآية على تعليق وجوب التبيّن على عنوان الفاسق. فلا بد من إثباته أوّلاً بالفحص ومن ثبت عدم فسقه بعد الفحص فهو عادل.

ولكنّه غير وجيه ؛ نظراً إلى أصالة عدم الفسق في المسلم. ولعدم إمكان الحكم بفسق مجهول الحال. وانّ موضوع وجوب التبين هو المحكوم عليه بالفسق. انتهى حاصل كلامه ﷺ.[1] وظاهر إشكاله نفي حصر الخبر الحجّة في العادل وإدخال الحسن والثقة، بل كل من لم يثبت فسقه في موضوع وجوب التبيّن.

هذا الكلام منه متين لا غبار عليه في مدلول الآية إلا أنّ النصوص المتظافرة دلّت على حجية قول الثقة. فموضوع الحجية في مدلول النصوص إنّما هو قول الثقة وان الوثاقة لا يمكن إحرازها بالأصل.

الحديث الصحيح في مصطلح القدماء

إنّ للمحدّث الكاشاني كلاماً جامعاً في بيان معنى الخبر الصحيح عند القدماء والحد الوسط بينهم وبين المتأخرين، ونقطة انقلاب اصطلاح القدماء إلى اصطلاح المتأخرين، وبيان علّة ذلك. وينبغي نقل كلامه بطوله ؛ لما له من المنافع في المقام. فانّه ﷺ بعد الإشارة

---

(١) الدراية: ص ٢٦ ـ ٢٧.

إلى أنواع الحديث ومبدأ هذا الاصطلاح قال:

«وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدماءنا قدس الله أرواحهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كلّ حديث اعتضد بما يقتضي الإعتماد عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه؛

كوجوده في كثير من الأُصول الأربعمائة المشهورة المتداولة بينهم التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة بأصحاب العصمة سلام الله عليهم.

وكتكرّره في أصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة وأسانيد عديدة معتبرة.

وكوجوده في أصل معروف الإنتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصديقهم، كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار.[١] أو على تصحيح ما يصحّ عنهم[٢] كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن وأحمد بن محمد ابن أبي نصر،[٣] أو على العمل بروايتهم كعمار الساباطي[٤] ونظرائه.

وكاندراجه في أحد الكتب التي عرضت على أحد الأئمة المعصومين عليهم السلام فأثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي الّذي عرض على الصادق عليه السلام وكتابي

---

(١) هو من أصحاب الباقر والصادق (عليهما السلام).

(٢) تفريقه بين إجماع العصابة على تصديق هؤلاء وبين تصحيح ما يصح عنهم يشهد على عدم كون العبارة الثانية بمعنى تصديقهم في رواياتهم فقط كما يظهر من بعض المحققين بل بمعنى الحكم بصحة ما حكم هؤلاء بصحته من الروايات أو بصحة ما كان صحيحاً بلحاظ من دونهم من الرّواة في الطبقة. وهذا هو الأظهر.

(٣) كان صفوان بن يحيى من خواص أصحاب الكاظم والرضا (عليهما السلام). وكذا يونس بن عبدالرحمان بل كان الامام الرضا عليه السلام يشير إليه في العلم والفتيا. واما احمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي كان من خواص أصحاب الرضا والجواد (عليهما السلام).

(٤) روى عمّار بن موسى الساباطي عن الصادق والكاظم (عليهما السلام) وكان فطحياً.

(يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان [١]) المعروضين على العسكري عليه السلام.

وكأخذه من أحد الكتب الّتي شاع بين سلفهم الوثوق بها، والإعتماد عليها سواء كان مؤلّفوها من الإمامية، ككتاب «الصلاة» لحريز بن عبدالله السّجستاني [٢]، وكتب «أبني سعيد [٣]» و«علي بن مهزيار [٤]».

أو من غير الإمامية: ككتاب حفص بن غياث القاضي [٥] والحسين بن عبدالله السّعدي [٦]، وكتاب «القبلة» لعليّ بن الحسن الطّاطري [٧].

وقد جرى صاحبا كتابي (الكافي والفقيه) على متعارف المتقدّمين في اطلاق الصحيح على ما يُركن إليه ويعتمد عليه، فحكما بصحة جميع ما أورداه في كتابيهما من الأحاديث، وإن لم يكن كثير منه صحيحاً على مصطلح المتأخرين.

قال صاحب الكافي في أوّل كتابه في جواب من التمس عنه التصنيف: وقلت انّك تحبّ أن يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علوم الدين، مايكتفي به المتعلّم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين، والعمل بالآثار

---

(١) كان الفضل بن شاذان من خواص أصحاب الجواد عليه السلام وقيل روى عن الرضا عليه السلام.

(٢) عدّه الشيخ قدس سره في رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام.

(٣) وهما الحسين بن سعيد الأهوازي وأخوه الحسن بن سعيد قال النجاشي: إنّه شارك أخاه الحسين في الكتب الثلاثين المصنّفة وكتب أبني سعيد كتب حسنة معمول عليها.

(٤) علي بن مهزيار الأهوازي (رحمه الله) روى عن الرضا عليه السلام وروى عن أبي جعفر الثاني وأبي الحسن الثالث (عليهما السلام) وكان وكيلهما في بعض النواحي وكان عظيم المنزلة عندهما.

(٥) كان عامي المذهب وله كتاب معتمد قاله الشيخ وعدّه في رجاله من أصحاب الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام.

(٦) والصحيح أنّه الحسين بن عبيدالله السعدي وهو ممن طُعن عليه ورُمي بالغلوّ، له كتاب صحيح الحديث قاله النجاشي.

(٧) هو من أصحاب الكاظم عليه السلام وكان فقيهاً ومن وجوه الواقفة وشيوخهم قاله النجاشي والعلامة.

الصحيحة عن الصادقين عليهما السلام والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدّىٰ فرض الله وسنة نبيّه صلى الله عليه وآله إلى أن قال: وقد يسّر الله وله الحمد تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخّيت.

و قال صاحب (الفقيه) في أوّله: انّي لم أقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ماروووه، بل قصدت إلى ايراد ما أفتي به وأحكم بصحّته وأعتقد فيه أنّه حجّة فيما بيني وبين ربّي، تقدّس ذكره، وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعوّل وإليها المرجع.

وقال صاحب (التهذيب) في كتاب العدّة: انَّ ما أورده في كتابي الأخبار انّما اٰخذه من الأُصول المعتمدة عليها، وقد سلك على ذلك المنوال كثير من علماء الرجال فحكموا بصحّة حديث بعض الرواة الغير الإمامية (كعلي بن محمد بن رباح[1]) وغيره ؛ لما لاح لهم من القرائن المقتضية للوثوق بهم والإعتماد عليهم، و ان لم يكونوا في عداد الجماعة الذين انعقد الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم.

بل المتأخرون ربما يسلكون طريقة القدماء فيصفون بعض الأحاديث التي في سندها من يعتقدون أنه فطحي[2] أو ناووسي[3] «بالصحة» ؛

---

(١) هو أبو القاسم علي بن محمد بن رباح النحوي عدّه الشيخ فيمن لم يرو عنهم عليهم السلام وقال النجاشي انه كان ثقة في الحديث واقفاً في المذهب صحيح الرواية ثبت معتمد على ما يرويه و له كتب.

(٢) لفظ الفطحي منسوب إلى الفطحية وهم القائلون بإمامة الأئمة الإثنىٰ عشر عليهم السلام مع إمامة عبدالله الأفطح بن الصادق عليه السلام. وسمّوا بذلك لأنه كان أفطح الرأس أي عريضه. (مقباس الهداية: ج ٢، ص ٣٢٣).

(٣) منسوب إلى الناووسية وهم أتباع رجل يقال له ناووس وقيل نسبوا إلى قرية «ناوُسيا». وهم القائلون بالإمامة إلى الإمام الصادق (عليه السلام) ووقفوا عليه وقالوا انّه (عليه السلام) حيٌّ لن يموت حتى يظهر ويظهر أمره. (مقباس الهداية: ج ٢، ص ٣٢٦).

نظراً إلى اندراجه «في من أجمعوا على تصحيح ما يصحّ عنهم»، بل يصفون مراسيل هؤلاء ومقاطيعهم ومرافيعهم ومسانيدهم إلى الضعفاء والمجاهيل بـ«الصحة» لذلك.[١]

وعلى هذا جرى العلامة والشهيد في مواضع من كتبهما مع أنهما الأصل في الإصطلاح الجديد. وربما يقال: الباعث لهم على العدول عن طريقة القدماء طول المدّة واندراس بعض الأُصول المعتمدة والتباس الأحاديث المأخوذة من الأُصول المعتمدة بالمأخوذة من غير المعتمدة، واشتباه المتكررة في كتب الأُصول بغير المتكررة، وعدم إمكانهم الجري على أثر القدماء في تمييز ما يعتمد عليه مما لا يركن إليه». انتهى كلام المحدّث الكاشاني ﷺ.[٢]

ومثله ما عن المحدّث الجليل الشيخ الحر العاملي في تفسير الصحيح عند القدماء وبيان ما اعتمدوا عليه من القرائن في الحكم بصحة الخبر؛ حيث قال: إنّ للصحيح عند القدماء وساير الأخباريين ثلاثة معان؛

أحدها: ما علم وروده عن المعصوم عليه السلام.

وثانيها: ذلك مع قيد زائد. وهو عدم معارض أقوىٰ منه بمخالفة التقية ونحوها.

وثالثها: ما قطع بصحة مضمونه في الواقع، أي؛ بأنّه حكم الله، ولو لم يُقطع بوروده عن المعصوم عليه السلام.[٣]

القرائن التي حَكم بها القدماءُ لصحة الخبر

ثمّ إنّه قد ذكر صاحب الوسائل في الفائدة الثامنة[٤] جملةً من قرائن صدق الخبر وصدوره عن

---

(١) هذا الكلام من المحدث الكاشاني أيضاً يشهد على كون إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء بالمعنى الذي قلنا.

(٢) الوافي: ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٤.

(٣) الوسائل: ج ٢٠، ص ١٠٧.

(٤) المصدر: ص ٩٣ ـ ٩٤.

المعصوم عليه السلام.

منها: كون الراوي ثقةً يؤمن من الكذب عادة. وذلك قرينة واضحة على صحةالحديث ؛ بمعنى ثبوته. وكثيراًمّا يحصل العلم بذلك حتى لا يبقى شكٌّ أصلاً، وإن كان ثقةً فاسد المذهب كما صرح به الشيخ وغيره، ولاسيّما إذا انضُمَّ إلى ذلك جلالته في العلم والفضل والصلاح.

هذه القرينة هي التي اعتمد عليها المتأخرون واتفقوا على إثبات صحة الخبر بها. وهي طريقة تصحيح سند الرواية بوثاقة رواتها في جميع الطبقات.

منها: كون الحديث موجوداً في كتابٍ من كتب الأُصول ـ المُجمَع عليها ـ أو في كتاب أحد الثقات.

منها: كون الحديث موجوداً في الكتب الأربعة ونحوها من الكتب المتواترة اتفاقاً المشهود لها بالصحة.

هذه القرينة اتّكل عليها جمعٌ من المتأخرين ولكن مقتضى التحقيق عدم إثبات صحة آحاد الأخبار المدوّنة في هذه الكتب، لمجرد التوثيق العام الصادر من مؤلّفيها في مقدمة الكتاب.

منها: كونه منقولاً من كتاب أحدٍ من أصحاب الإجماع . ويُعلم ذلك بالتتبع والقرائن وتصريح الشيخ وغيره كما مرّ.

اعتبار هذه القرينة في إثبات صحة سند الخبر منوط بتمامية الإجماع المدّعىٰ في حق أصحاب الإجماع ، والتحقيق عدم تماميتها.

منها: كون بعض رواته من أصحاب الإجماع، وقد صحّ عنه مطلقاً، بمعنى أنّه ثبت نقله له، أعمّ من أن يكون مرسلاً أو مسنداً عن ثقة أو ضعيف أو مجهول لما تقدّم من ذلك الإجماع الشريف الذي قد علم دخول المعصوم فيه.

الوجه في صحة روايات أصحاب الإجماع ، مانقله الشيخ عن الكشي من

إجماع الأصحاب على تصحيح مايصح عن هؤلاء الثمانية عشر من ثلاث طبقات.

وقد فُسّر مصبُّ هذا الإجماع بتفاسير، عمدتها وجهان:

أحدهما: الحكم بصحة نقل هؤلاء؛ بمعنى تصديقهم في نقل ماصحّ عنهم مع قطع النظر عن الرواة المتوسطين بينهم وبين الامام عليه السلام؛ أي إذا صح الرواية من الصدوق إلى أحد هؤلاء ـ مثلاً ـ اتفق الأصحاب على تصديق نقلهم. ومرجعه إلى الإجماع على تعديلهم أنفسهم.

ثانيهما: الحكم بصحة مرويّهم إذا صحّ عن هؤلاء. أي الحكم بصحة رواياتهم عن الإمام، أيّ شخص كان الرواة المتوسطين بينهم وبين المعصومين.

وقد قلنا في كتابنا «مقياس الرواة»[1] بتعين الوجه الثاني؛ لظهور التعبير المزبور في ذلك.

ولكن يرد على هذا الإجماع أنّ غاية ما يثبت لهذا الإجماع حكم القدماء بصحة روايات هؤلاء لأجل ماحصل لهم من الوثوق بصدورها بسبب القرائن المورثة للوثوق لهم. وهذا لايستلزم صحة رواياتهم بناءً على مبنى المتأخرين؛ حيث لاتستلزم صحة الرواية ـ بناءً على مبنى القدماء ـ وثاقة آحاد رواتها في جميع الطبقات؛ لأنّهم كانوا يتّكلون في حكمهم بصحة الرواية على قرائن عديدة أُخرى غير وثاقة الرواة.

وممّا يشهد لماقلنا أنّ في طريق أصحاب الإجماع إلى الإمام عليه السلام وقع رجال صرّح الأصحاب بضعف حالهم.

منها: كونه من روايات بعض الجماعة الذين وثّقهم الأئمة عليهم السلام وأمروا بالرجوع إليهم والعمل برواياتهم.

---

(١) مقياس الرواة في كليات علم الرجال: ص ١٨٧.

هذه القرينة في قوّة توثيق الأئمة عليهم السلام بل الأمر بقبول روايات هؤلاء الفقهاء من الرواة في أحاديث الإرجاع، ولاريب في اعتبارها.

ثم ذكر في الفائدة الثانية عشرة[1] عدةً من الّذين حكم الأصحاب باعتبار روايتهم.

فمنهم: من نصَّ علماؤنا على وثاقته مع صحة عقيدته.

ومنهم: من نصّوا على مدحه وجلالته، وإن لم يوثّقوه مع كونه من أصحابنا.

ومنهم: من نصوّا على توثيقه مع فساد مذهبه لما تقدّم.

ومنهم: من عدَّوه من أصحاب الإجماع.

ومنهم: من عدَّوه من أصحاب الأُصول.

ومنهم: من نصّوا على رواية بعض أصحاب الإجماع كتابه ؛ لدخوله في الإجماع على أنّ هؤلاء الأصحاب لا يروون إلّا عن ثقةٍ.

ومنهم: من كان ضعيفاً أو مجهولاً وقد شهدوا لكتابه بالصحة والاعتماد.

ويفهم من صريح كلامه عدم انحصار طريق تصحيح الخبر في القرائن المعتمدة المذكورة في كلام الفيض وغيره. بل كان وثاقة الراوي وأمنه من الكذب، بل حسن حاله أيضاً من طرق تصحيح الخبر عندهم. ويشهد لذلك ما جاءَ في مقدمة كتاب كامل الزيارات ؛ حيث قال:«لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله». فانّ ظاهر كلامه تصحيح مارواه في كتابه بطريق وثاقة رواته، لا بساير القرائن.

وقد عرفت مما بيّناه حال أكثر القرائن التي اتّكل عليها القدماء. وتفصيل ذلك كله قد بحثنا عنه في كتابينا «مقياس الرواة» و«مقياس الرواية»، فراجع.

---

(١) الوسائل: ج ٢٠، ص ١١٣ ـ ١١٤.

طرق إثبات وثاقة الرواة

وثاقة الرواة إمّا تثبت برواية عن المعصوم عليه السلام، أو باشتهار عدالة الراوي بين الأصحاب، أو بإخبار أحد العلماء العدول المعاصر أو القريب بعصر من أُخبر عن وثاقته.

والطريق الأوّل: أن يروي أحد المحدثين بطريقه عن الامام عليه السلام مايدلّ على وثاقة شخصٍ من الرّواة.

وقديشكل بأنّه يوجب الدور والتسلسل. وذلك لأن وثاقة رجال تلك الرواية ـ الدالة على وثاقة الرجل ـ إمّا تثبت برواية ذلك الرجل فهو دور، وإمّا برواية أُخرى ننقل الكلام في رجال تلك الرواية هلمّ جرّاً يتسلسل.

والجواب: أنّ وثاقة كثيرٍ من الرواة ثابتة بالروايات المشهورة ووثاقة كثير منهم ثابتة بالاشتهار من زمن الأئمة عليهم السلام طبقة بعد طبقة وجيلاً بعد جيلٍ إلى زماننا. واشتهار وثاقة هؤلاء يكفي في إثبات وثاقة المشهورين بالوثاقة والجلالة والديانة والورع، سواءٌ كانت الشهرة هذه روائية عن الأئمة عليهم السلام، أو كانت متحققة بين الأصحاب أنفسهم.

الطريق الثاني: إخبار أحد العلماء العدول المعاصر أو قريب العصر بالراوي ؛ بحيث يكون إخباره عن حسٍّ لمعاصرته، أو لتوفّر القرائن المورثة للعلم أو الإطمينان عادة بوثاقة الراوي ؛ لقرب عصره.كالاشتهار بين أهل زمانه، أو ثبت أحواله في كتب التراجم المعتبرة، أو إخبار غير واحد من العدول.

تنقيح كلام شيخ الطائفة

وممّا يشهد لذلك ما قال الشيخ الطوسي رحمه الله في العدّة: «وممّا يدلّ أيضاً على صحة ما ذَهَبنا إليه، أنّا وَجَدنا الطائفة ميَّزتِ الرجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثَّقت الثقات منهم، وضعَّفت

الضعفاء، وفرّقوا بين من يُعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يُعتمد على خبره، ومدَحوا المَمدوح منهم وذمّوا المذموم، وقالوا فلانٌ متّهمٌ في حديثه، وفلانٌ كذّاب، وفلانٌ مخلّطٌ، وفلانٌ مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطَحيّ، وغير ذلك من الطّعون التي ذكروها، وصنّفوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرجال من جملة ماروَوه من التصانيف في فهارستهم، حتى إنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعّفه برواته.

هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنْخَرِم، فلو لا أنّ العمل بما يَسلم من الطعن ويرويه مَن هو موثوق به جائز، لما كان بينه وبين غيره فرق، وكان يكون خبره مطروحاً مثل خبر غيره، فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرَعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الأخبار بعضها على بعضٍ، وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترنا».[1]

ويستفاد من كلامه أولاً: أنّ التوثيق والتضعيف والمدح والذم لرواة الأحاديث كان دارجاً شايعاً بين قدماءِ الأصحاب أيضاً، بلا اختصاصٍ بالمتأخرين.

وثانياً: عدم انحصار طريق تصحيح الخبر بالقرائن المعتمدة، بل كان من أحسن طرق تصحيحه عندهم هو توثيق الرواة وتنقيح سند الحديث بلحاظ أحوال رجاله.

وثالثاً: إنّ ابن طاووس لم يكن مخترعاً لتنويع الحديث بهذه الأنواع الأربعة. بل نشأ هذا الاصطلاح من دَيْدن القدماء، وجريان سيرتهم في العمل بالروايات على التمييز بين صحيحها عن سقيمها.

---

(١) عدة الأُصول: ج ١، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

الحديث الصحيح
في مصطلح المتأخّرين

إنّ للحديث الصحيح في اصطلاح المتأخرين معناً مشهوراً بينهم ومعانى غير مشهورة. أما المشهور، فما عن الشهيد ﷺ ؛ حيث قال في الدراية ما حاصله: إنّ أُصول الحديث أربعة وساير الأقسام ترجع إليها. وهي: الصحيح والحسن والموثق والضعيف.

ثم عرَّف الصحيح بأنّه ما اتّصل سنده إلى المعصوم ﷺ بنقل إمامي عدلٍ عن مثله في جميع الطبقات. فخرج باتصال السند المقطوع ؛ لأنّه لايُسمّى صحيحاً وان كان رجال طريقه عدولاً. وخرج بقيد العدل الموثّق ؛ لأنّ العدل يطلق على الإمامي الثقة. وعليه فلا حاجة إلى ذكر لفظ الإمامي في التعريف. والموثّق ما وقع في طريقه ثقةٌ غيرُ إماميٍّ. وخرج بالإمامي العدل الحسن ؛ لأنّه ما وقع في طريقه إمامي ممدوحٌ لم يثبت وثاقته بتوثيق أحدٍ وإن مدحه الأصحاب. وخرج بقيد جميع الطبقات ما وقع في بعض طبقاته من لم يكن بالوصف المذكور ؛ لأن الحديث يتبع في تعنونه أخسّ رواته.

ثم قال ﷺ: وإن اعتراه شذوذ. فلا يضرّ طروُّ الشذوذ بصحة الحديث على خلاف ما اصطلح عليه العامّة في تعريف الحديث؛ حيث اعتبروا سلامته من الشذوذ والعلّة.

وقد يُطلق الصحيح على ما كان رجال طريقه عدولاً إماميّين أو يفيد فائدة الصحيح المشهور من حيث الوثوق بالصدور، وإن كان فيه قطع أو إرسال، كصحيح إبن أبي عمير وصفوان والبزنطي. بل أطلقوا الصحيح على بعض الأحاديث المروية عن غير الإمامي لأجل صحة السند إليه. وكذلك نُقِل الإجماع على تصحيح ما يصح عن بعض من لا يكون إمامياً، لأجل اعتماد الأصحاب عليه، مثل أبان بن عثمان مع كونه فطحياً. وهذا كلّه خارج عن تعريف الصحيح الذي ذكره مشهور الأصحاب.

انتهى حاصل كلام الشهيد في الدراية.[١]

الحسن والموثق

قال الشهيد ﷺ ما حاصله: الحسن ما اتصل سنده إلى المعصوم بإمامي ممدوح، من غير نصّ على عدالته، مع تحقق ذلك في جميع مراتبه ؛ أي جميع مراتب رواة طريقه. أو تحقق ذلك في بعضها ؛ بأن كان فيهم واحد إمامي ممدوح غير موثّق مع كون باقي الرواة من رجال الصحيح. ويوصف الطريق بالحسن لأجل ذلك الواحد.

واحترز بكون الباقي من رجال الصحيح عما لو كان دون ذلك، فانه يلحق بالمرتبة الدنيا. كما لو كان فيهم واحد ضعيف يكون ضعيفاً. أو ثقة غير إمامي فانه يصير بذلك موثقاً.

وبالجملة فيتبع عنوان الخبر أخس صفات رواته.[٢]

ثم قال ما حاصله: إنّ الحسن قد يطلق على ما كان بعض رواته امامياً ممدوحاً مع كونه مقطوعاً أو مرسلاً أو مشتملاً على ضعيف. وعدّ من ذلك ما حكم العلامة وغيره بكون طريق الفقيه إلى منذر بن جبير حسنا، مع أنّهم لم يذكروا حال منذر بمدح ولا قدح.

ومثله طريق الفقيه إلى سماعة بن مهران ؛ حيث وصفه بأنّه حسن، مع أنّ سماعة واقفي وان كان ثقة، فيكون من الموثق، لكنه حَسَنٌ بهذا المعنى.

وقد ذكر جماعة من الفقهاء أنّ رواية زرارة ـ في مفسد الحج إذا قضاه أنّ الأُولى حجة الاسلام ـ، من الحَسَن مع أنها مقطوعة، ومثل هذا كثيرة فينبغي مراعاته. انتهى حاصل هذه الفقرة من كلام الشهيد.[٣]

هذا، يرد عليه: أنّ عدّ طرق الفقيه إلى هؤلاء المذكورين من قبيل الحسن

---

(١) الدراية: ص ١٩ ـ ٢١. (٢) المصدر: ص ٢١ ـ ٢٢. (٣) المصدر: ص ٢٢ ـ ٢٣.

لايستلزم اتصاف الرواية بأنّها حسنة. واتصاف الطرق المذكورة بالحسن ليس لأجل هؤلاء بل إنّما هو بلحاظ الرواة الواقعين في الطبقات المتأخرة عنهم. وذلك مثل ما يقال: روي الصدوق في الصحيح عن علي بن أبي حمزه. فكيف لا تصير الرواية بذلك صحيحة؟ فكذلك لو قيل: روىٰ فلان في الحسن عن علي ابن أبي حمزه لا تصير الرواية بذلك حسنةً.

وأما إطلاق الحسن على الخبر الأخير، فلعلّه بلحاظ وقوع إبراهيم بن هاشم؛ نظراً إلى عدم التصريح بوثاقته من أحدٍ. ولكن مقتضى التحقيق أنّه لما كان أشهر وأجلّ من أن يحتاج إلى التوثيق تكون الرواية من جهته صحيحة. وإلّا فهو مضمرٌ؛ حيث رواه زرارة عن الامام مضمراً ولايضُرّ إضمار مثله بصحتها؛ لعدم احتمال سؤال زرارة عن غير الإمام عليه السلام. فمقتضى القاعدة أنها صحيحة.[1]

نقطة افتراق الموثق عن غيره

ثم قال رحمه الله في وجه تسمية الخبر الموثق: سُمّي بذلك لأنّ راويه ثقة وان كان مخالفاً. وبهذا فارق الصحيح مع اشتراكهما في الثقة. ويقال له القوي أيضاً لقوة الظن بجانبه بسبب توثيقه. وهو ما دخل في طريقه من نص الأصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته بأن كان من إحدى الفرق المخالفة للإمامية وان كان من الشيعة.

---

(١) رواها علي بن إبراهيم عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، قال: جاهلين أو عالمين؟ قلت: أجبني في الوجهين جميعاً، قال: إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيءٌ، وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الّذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتى يقضيا نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا: قلت: فأيّ الحجّتين لهما؟ قال: الأُولى الّتي أحدثا فيها ما أحدثا، والأُخرى عليهما عقوبة. الوسائل: ج ٩، ص ٢٥٧، ب ٣ من كفارات الاستمتاع، ح ٩.

واحترز بقوله «نص الأصحاب على توثيقه» عما رواه المخالفون في صحاحهم التي وثقوا رواتها، فانها لا تدخل في الموثق عندنا؛ لأنّ العبرة بتوثيق أصحابنا للمخالف لا بتوثيق غيرنا، لأنا لم نقبل أخبارهم بذلك.[١]

ولا يخفى أنّ في الموثق أيضاً تُحكَّم قاعدة تبعية الحديث في تعنونه أخسّ أوصاف الرواة. فلذا لا بد من حصول الوثاقة في جميع الطبقات أو في بعضها مع كون الباقين واجدين لوصف الصحة من دون اشتمال طبقة واحدة منها على الضعيف، وإلّا لصار الخبر بذلك ضعيفاً.

ثم قال ﷺ: «وقد يطلق القوي على ما يروى الإمامي غير الممدوح ولا المذموم، كنوح بن درّاج، وناحية بن عمّار ة الصيداوي، وأحمد بن عبدالله بن جعفر الحميري وغيرهم، وهم كثيرون».[٢] ثم اشترط ﷺ في تعريف الحسن بكون المدح مقبولاً أو غير معارض بذم ونحوه.و هو حق.

كفاية عدم القدح في اعتبار خبر الإمامي المعروف

ولكن ينبغي هنا التنبيه على نكتة. وهي: ان مجرّد عدم ورود المدح والذم في الإمامي لا يوجب اعتبار حديثه وقوّته. بل يعتبر مع ذلك كونه من المعاريف أو صاحب أصل مذكور في كلمات الأصحاب أو كونه كثير الرواية أو نقل عنه أصحاب الإجماع . ونحو ذلك من القرائن الكاشفة عن الاعتماد بخبره بل بوثاقته؛ لأنّ مثل هذا الراوي المعروف لو كان فيه فسق أو عيب لبان وذُكِر في كلمات الأصحاب.

وذلك مثل ما رواه قاسم بن سليمان في مانعية القتل من إرث القاتل،

---

(١) الدراية: ص ٢٣ .

(٢) المصدر: ص ٢٣ ـ ٢٤.

وما رواه في اشتراط القبض في الوقف الخاص، ومثل ما رواه النوفلي في دخول الموقوف في ملك الموقوف عليه، وما رواه موسى بن بكر في وقف الصبي. وما رواه اسماعيل بن مرّار في تقديم قول العامل مطلقاً.

إلى غير ذلك من الفروع مما لا يحصى قد استند الفقهاء بروايات هؤلاء وأمثالهم لإثبات فتاويهم.

و قد استندنا إلى روايات هؤلاء في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه في مجموعة كتبنا «دليل تحرير الوسيلة» ؛ لما بنينا على اعتبار رواياتهم بل وثاقتهم. بدليل أنّهم من مشاهير الرواة ومعاريفهم. فلو كان فيهم ضعف وقدح، لبان واشتهر.

أمّا وجه كونهم من المشاهير، فلأنّهم إمّا كثير الرواية، أو صاحب أصل أو كتاب رواه أحد الثقات المعاريف من الرواة، أو نقل الأجلّاء وأصحاب الإجماع عنه كثير، ولا سيما إذا كانوا مشمولين للتوثيق العام؛ لأجل الوقوع في أسناد كامل الزيارات وتفسير القمي.

الخبر الضعيف

عرّف الشهيد ﷺ الخبر الضعيف في الدراية بأنه: ما لا يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة المتقدّمة ؛ بأن يشتمل طريقه على مجروحٍ بالفسق ونحوه، أو مجهول الحال، أو ما دون ذلك كالوضّاع.[1]

هذا، ولكن يمكن اندراج مثل الوضّاع في المجروح كما أشار إليه الشهيد ﷺ بعد التعريف المزبور. وذلك لأنّ نسبة الوضع والجعل من مصاديق الجرح. وعليه فلا حاجة إلى القيد الأخير. فالأصح تعريف الضعيف بأنّه: ما اشتمل طريقه على مجروح أو مجهول.

---

(١) الدراية: ص ٢٤.

ولا يخفى أنّه كلّما كَثُر عدد الرُّواة المجروحين والمجهولين في طبقات طريق الحديث يشتدّ ضعفه. ولذا تختلف درجات الحديث الضعيف في الضعف كاختلاف الصحيح والحسن والموثق في الاعتبار بلحاظ كثرة وقوع العدول والأجلّاء وقلّتهم في طريقها، كما أشار إليه الشهيد ﷺ.[١]

معاني الخبر الضعيف
ووجوه تضعيفات الشيخ

ثمّ إنّ للمحدّث المحقق الشيخ الحرّ العاملي ﷺ كلاماً نافعاً في معاني الخبر الضعيف يحتوي نكاتٍ مهمة لا تخلو من الفائدة.

قال ﷺ: «وللضعيف عندهم (أي القدماء) ثلاثة معانٍ مقابلة لمعنى الصحيح. أحدها: ما لم يُعلم وروده عن المعصوم عليه السلام بشئٍ من القرائن. ثانيها: ما عُلِم وروده وظهر له معارض أقوى منه. ثالثها: ما علم عدم صحة مضمونه في الواقع لمخالفته للضروريات ونحوها. فتضعيف الشيخ ﷺ لبعض الأحاديث المذكورة معناه أنّ الحديث ضعيف بالنسبة إلى معارضه، وإن علم ثبوته بالقرائن.

وأمّا الضعيف الذي لم يثبت عن المعصوم عليه السلام ولم يُعلم كون مضمونه حقاً، فقد علم بالتتبع والنقل أنّهم ما كانوا يُثبتونه في كتاب معتمد ولا يهتمّون بروايته، بل ينُصُّون على عدم صحته».[٢]

ثم أشكل على حصر معاني الخبر الضعيف عند القدماء في الثلاثة المزبورة بوجهين؛ أحدهما: تضعيف شيخ الطائفة أحاديث كثيرة؛ معلّلاً بضعف رواتها. ثانيهما: لغوية التوثيقات والتضعيفات الواردة من الأصحاب والنصوص.

---

(١) الدراية: ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) الوسائل: ج ٢٠، ص ١٠٨.

قال: «فان قلت: إنّ الشيخ كثيراً ما يضعّف الحديث، معلّلاً بأنّ راويه ضعيف. وأيضاً يلزم كون البحث عن أحوال الرجال عبثاً وهو خلاف إجماع المتقدّمين والمتأخّرين، بل النصوص عن الأئمة عليهم السلام كثيرة في توثيق الرجال وتضعيفهم.

قلت: أما تضعيف الشيخ بعض الأحاديث بضعف الراوي، فهو تضعيف غير حقيقي ؛ لما تقدّم، وإنّما هو تضعيف ظاهرٌ. ومثله كثيرٌ من تعليلاته، كما أشار إليه صاحب المنتقىٰ في بعض مباحثه، وما ذكره في أوّل التهذيب من رجوع بعض الشيعة عن التشيع بسبب اختلاف الحديث، فهو كثيراً ما يُرجّح بترجيحات العامّة.

والأقرب هناك أنّ مراده أنّه ضعيف بالنسبة إلى قوّة معارضه، لا ضعيفٌ في نفسه فلا ينافي ثبوته. ومما يوضح ذلك أنّه لا يذكره إلا في مقام التعارض.

بل في بعض مواضع التعارض أيضاً فانّه يقول: هذا ضعيف لأنّ راويه فلانٌ ضعيف. ثم نراه يعمل برواية ذلك الراوي بعينه، بل برواية من هو أضعف منه في مواضع لا تُحصىٰ.

وكثيراً ما يضعّف الحديث بأنه مرسل ثم يستدل بالحديث المرسل. بل كثيراً ما يعمل بالمراسيل وبرواية الضعفاء ويَرُدّ المسند ورواية الثقات وهو صريح في المعنى الذي قلنا.[1]

قوله: «لما تقدّم» إشارة إلى ماسبق من كون الوجه الأصلي في التضعيف وجود المعارض أو مخالفة المذهب. وانتفاء القرائن المورثة للوثوق بالصدور.

وقداستنتج صاحب الوسائل من الجواب أنّ الشيخ أيضاً كسائر القدماءِ كان يتكل في تضعيف الروايات بقرائن مانعة من الوثوق بالصدور، لابصفة

---

(١) الوسائل: ج ٢٠، ص ١١١.

الجرح وضعف حال الرواة.

ولكن الذي يقتضيه التأمّل في كلام شيخ الطائفة أنّه اختار كون وثاقة الراوي من طرق إثبات حجية الخبر وصحته، مع قطع النظر عن قرائن صدوره أو عدمه. وأمّا مايشاهد في كلامه أحياناً من ردّ خبر الثقة أو قبول خبر الضعيف المجروح، فانّما هو لأجل قيام القرائن المورثة للوثوق بصدوره أو عدمه. وإلّا فمع قطع النظر عن القرائن استقر مذهبه على العمل بالأخبار الآحاد. والدليل على ذلك تصريح كلامه بذلك، وقد سبق نقل نصّ كلامه.

تطبيقاتٌ فقهيةٌ

وقد استند الفقهاء في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه بالنصوص المتواترة والمستفيضة والخبر الواحد المعتبر ـ الأعم من الصحيح والحسن والموثق ـ وما رواه أصحاب الإجماع ، وما توفّر فيه بعض القرائن التي اتكل عليها القدماء في تصحيح الخبر.

ونكتفي ههنا بذكر نماذج منها.

أما النصوص المتواترة:

فمن الفروع التي استند الفقهاء إلى الأخبار المتواترة لإثباته، حكمهم بنجاسة الماءِ الراكد بلا مادة بملاقاة النجس، كما صرّح به صاحب المعالم والعلامة المجلسي والمحقق البهبهاني وصاحب الرياض. وقد نقل عنهم في المستمسك[1].

ومنها: نجاسة الكلب البرّي. ففي المستمسك ـ بعد دعوى تواتر النصوص الدالّة على ذلك ـ قال: «ففي بعضها الأمر بغسل الثوب الملاقي له برطوبة. وفي آخر: رجس نجس. وفي ثالث: هو نجس يقولها ثلاثاً. وفي رابع: الأمر بغسل الإناء الذي شرب به. وفي خامس: لا والله إنّه نجس، لا والله إنّه نجس. وفي

---

(١) مستمسك العروة: ج ١ ص ١٤١.

سادس: النهي عن الشرب من سؤره. وفي سابع: الأمر بغسل اليد عند مسّه... إلى غير ذلك»[١].

ومنها: كون البول والغائط من نواقض الوضوء وموجباته. فقد صرّح في المستمسك بتواتر النصوص الدالّة على ذلك[٢].

ومنها: وجوب الغسل بخروج المني[٣].

ومنها: جواز العدول في صلاة الفريضة من سورة إلى أُخرى ما لم يبلغ النصف في غير التوحيد والجحد[٤].

ومنها: وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة بشرائطها[٥].

ومنها: وجوب الزكاة في تسعة أشياء. وهي الأنعام الثلاثة، والنقدين، والغلات الأربع. وقد ادّعى صاحب الجواهر تواتر النصوص الدالة على ذلك[٦].

إلى غير ذلك من الفروع مما لا يُحصى.

أما النصوص المستفيضة والأخبار الآحاد، فموارد استناد الفقهاء إليها في الفروع الفقهية، أكثر من أن تحصى، وهي في حدّ من الوفور، لا حاجة إلى ذكرها في المقام.

وأما الخبر المشهور ـ بالشهرة الروائية ـ فقد ذكرنا نماذج من موارد استناد الفقهاء إليه لترجيح إحدى الطائفتين المتعارضتين من النصوص على الأُخرى بالشهرة الروائية في مباحث التعادل والترجيح[٧].

وأما بالشهرة العملية الجابرة لضعف السند، فقد أشرنا إلى بعض مواردها

---

(١) مستمسك العروة: ج ١ ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤.
(٢) المصدر: ج ٢ ص ٢٥١.
(٣) المصدر: ج ٣ ص ٧.
(٤) المصدر: ج ٦ ص ١٨٦.
(٥) المصدر: ج ٧ ص ١٦٣.
(٦) جواهر الكلام: ج ١٥، ص ١١١.
(٧) راجع المجلد السادس من كتابنا «بدايع البحوث».

في أقسام الخبر الواحد ذيل عنوان الخبر المتظافر، وسيأتي ذكرها تفصيلاً في تطبيقاتها الفقهية في مبحث قاعدة انجبار الضعف بعمل المشهور.

وأما موارد استناد الفقهاء ـ ولا سيّما القدماءِ منهم ـ في فتاواهم إلى ما توفّرت فيه القرائن المشترطة في صحة الخبر من النصوص، فيمكن الوقوف عليه بالفحص في كتبهم الفتوائية، بل الحديثية كالكتب الأربعة ؛ حيث إنّهم اتكلوا في فتاواهم على أخبار وقع في بعض طبقات سندها من لا يوثق به. ومع الالتفات إلى مبناهم في تصحيح الأخبار نفهم أنّ استنادهم إلى مثل هذه الأخبار إنّما كان لاتكالهم على مبناهم في ذلك.

«حجية الخبر الواحد»

- سير التحقيق في أسناد الروايات
- أدلة حجية الخبر الواحد
- شرائط حجية الخبر الواحد
- قول الصحابي

سير التحقيق في أسناد الروايات

إنّ في سير تحقيق أسناد الروايات أُموراً تبتني عليها تماميتها. فما لم تتوفّر هذه الشروط بأجمعها، لا يتمّ سند الرواية.

وهذه الأُمور الدخيلة في حجية الخبر أربعةٌ، وهي:

الأوّل: التحقيق والفحص عن حال آحاد الرواة الواقعين في السند، وإثبات وثاقة جميع الرجال الواقعين في السند، أو حسن حالهم أو اعتبار روايتهم. فلو لم يثبت شيٌّ من ذلك في حق شخصٍ واحدٍ من رجال السند، يسقط ذلك الخبر عن الاعتبار والحجّية ويصير بذلك ضعيفاً غير صالح للدليلية في مقام الاستنباط. وهذا معنى قولهم: إنّ عنوان الرواية يتبع أخسّ حال الرواة الواقعين في طريقها. بل لو كان الراوي في إحدى الطبقات مجهولاً أو مهملاً يصير الخبر بذلك ضعيفاً.

الثاني: اتصال سلسلة رجال السند. فلو كان الراوي في إحدى طبقات سند الحديث غير مذكور، كأن يقول المحدِّث: عن رجل أو عن بعض أصحابنا ونحو ذلك من التعابير الكلّية المبهمة، يصير ذلك الحديث مرسلاً أو مقطوعاً، أو مرفوعاً ويسقط بذلك عن الاعتبار.

وكذلك الوقف في السند ؛ بأن تنتهي سلسلة السند إلى غير المعصوم، كأن

ينتهي السند إلى يونس، قال كذا، أو إلى زرارة قال كذا، من دون إسناد إلى المعصوم ولو مضمراً. أما المضمر فينبغي فيه من التفصيل بين من لايروي عن غير الإمام عليه السلام فيكون مضمراته حجّة، وإلّا فلا. وقد بحثنا عن ذلك كله في كتابنا «مقياس الرواية».

الثالث: إحراز اتحاد طبقة كلّ واحدٍ من رجال السند مع من يروي عنه؛ حيث إنّه ما لم يُحرز اتحاد الطبقة والمعاصرة بينهما، لا دافع عن احتمال حذف الواسطة وحصول القطع بينهما. ومن هنا تسقط الرواية عن الاعتبار والصلاحية للدليلية. ولأجل ذلك قلنا: إنّ معرفة طبقات الرواة من أهمّ ما يتوقف عليه اعتبار الرواية وصحتها وأمنها من التدليس والقطع. ولايخفى أنّ اتحاد الطبقة إنّما ينفع إذا توفّر الأمر الثاني ؛ بأن لم يكن في السند إرسالاً، أو وقفاً، أو رفعاً أو إضماراً. فاعتبار الأمر الثالث في طول حصول الأمر الثاني.

الرابع: إذا كان اسم الراوي مشتركاً بين عدّة من الرواة المسمّاة بذلك الاسم أو المكنّاة بتلك الكنية أو الملقّبة بذلك اللقب، فلابد من تمييز الشخص الواقع في السند من بين المشتركين بأحد أسباب التمييز.

نعم لوكان جميعالمشتركين منالعدول والثقات لايجب تمييز الشخص الواقع في السند. ولكن في غالب موارد الاشتراك يكون أكثر المشتركين من الضعاف. ولذا لا مناص لنا من تمييز الشخص الواقع في سند الرواية بين المشتركين بذلك الاسم أو الكنية أو اللقب. وإلّا لايجوز الاستدلال بتلكالرواية؛ لاحتمال كون الشخصالواقع في سندها من الضعاف. نعم لو كان بعض المشتركين من المعروفين ينصرف إليه الاسم المشترك.

وقد يكون عكس ذلك بأن يكون لراوٍ واحد أسامي وألقاب وكُنى مختلفة. فلابد من معرفة ذلك ؛ لكي يتمكّن من تمييز الراوي الواقع في السند بتطبيق

مختلف الأسماء والألقاب والكنى عليه. ويُعبّر عنه بتوحيد المفترقات ؛ يعني التطبيق المزبور.

ثم إنّه لوكانت الرواية فاقدة لهذهالشروطالأربعة، لابد من ملاحظة أُمور أُخرى، أهمُّها خمسة:

أحدها: الشهرة العملية الاستنادية. ولابدّ لإحرازها من ملاحظة أنّ قدماءَ الأصحاب هل استندوا إليها في فتاواهم، أو أنّ فتاواهم هل كانت مطابقة لمضمون تلك الرواية؟ فلو كانت تلك الرواية مورداً لاستنادهم في الفتوى أو كان مضمونها مطابقاً لفتواهم ولم يكن غير تلك الرواية الضعيفة وجهاً آخر صالحاً للدليلية في المسألة، يمكن الاستدلال بتلك الرواية في مقام الاستنباط، بناءً على انجبار ضعف سند الخبر بعمل قدماء الأصحاب، كما هو مقتضى التحقيق. سيأتي تفصيل البحث عن ذلك إن شاء الله.

ثانيها: بلوغ تعداد طرق الخبر وكثرة رواتها إلى حدّ التظافر والاشتهار ؛ بأن يكثر طرق نقل الأخبار المتضمّنة لمضمون واحد، وتبلغ كثرتها إلى حدّ تورث الاطمئنان والوثوق بصدور مضمونها، ولو كانت بآحادها ضعفة.

والوجه في اعتباره قيام السيرة العقلائية على الأخذ بالأخبار المتظافرة المتضمّنة لمضمون واحد، وإمضائها من جانب الشارع. وقد سبق توضيح ذلك آنفاً في تحقيق أقسام الخبر الواحد. وسيأتي تفصيله في مسألة الشهرة، إن شاء الله.

ثالثها: التوثيقات العامة. بأن كان الراوي الضعيف الواقع في السند ـ الذي لأجله اتّصف الخبر بأنّه ضعيفٌ ـ مشمولاً للتوثيق العام. وعمدة طرق إثباتها ثلاثة:

ألف: نقل أصحاب الإجماع . وذلك أنّه لو وقع في السند شخصٌ من أصحاب

الإجماع ، وكانت الواسطة بينه وبين المعصوم عليه السلام شخصاً ضعيفاً، فبناءً على اعتبار روايات أصحاب الإجماع ، لا بد من الحكم باعتبار ذلك الحديث.

ب: كون الخبر من مرسلات أحد المشايخ الثلاثة ـ وهم صفوان وابن أبي عمير والبزنطي ـ فبناءً على قبول الإجماع المحكيّ عن الكشي، من تسوية الأصحاب بين مرسلاتهم وبين مسنداتهم ودفع مايرد عليه من المناقشات، يُحكم باعتبار ذلك الخبر المرسل.

ولكنّ المبنيين كليهما غير تامَّين عندنا. وقد بحثنا عن الإجماع الذى رواه الشيخ عن الكشي في أصحاب الإجماع وعن مرسلات مشايخ الثقات في كتابنا (مقياس الرواية).

ج: إخبار بعض مشايخ أصحابنا عن وثاقة جماعة من الرواة الداخل فيهم الراوي الواقع في السند الذي لم يثبت في حقّه توثيقٌ خاص ولامدح ولاذمٌّ. ومن هنا حكم جماعةٌ من الفحول بوثاقة آحاد الرواة الواقعين في أسناد كامل الزيارات لجعفر بن محمّد بن قولويه وتفسير علي بن إبراهيم القمي. ولكن المختار عدم إثبات وثاقة آحاد رواة الكتابين بتوثيق صاحبهما. وقد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في كتابنا مقياس الرواة[1] وقد قيل ذلك في حق رواة أُصول وكتب روائية أُخرى حتى الكتب الأربعة. وبحثنا عن ذلك كله هناك.[2]

وعلى أيّ حال فبناءً على اعتبار الروايات المدوّنة في هذه الكتب يكون ذلك من إحدى طرق تصحيح سند الخبر.

رابعها: قاعدة تبديل السند: فيمالوكان في سند روايةٍ ضعفٌ، ولكن صرّح شيخ الطائفة في فهرسته بأنّ له طريقاً صحيحاً إلى جميع روايات ذلك الراوي

---

(١) مقياس الرواة: ص ١٩٧ ـ ٢٠٦ .

(٢) المصدر: ص ٢٠٧ و٣٠٦ ـ ٣٠٨ .

وكتبه. فتصير تلك الرواية الضعيفة بطريق الشيخ في فهرسته معتبرة مصحّحة. والوجه في ذلك حصول العلم بدخول تلك الرواية الضعيفة في ذلك السند الذي ذكره الشيخ في الفهرست. وهذا المنهج يُعبّر عنه في علم الرجال بقاعدة تبديل السند ولهذه القاعدة طريقٌ آخر. وقد بحثنا عنها في كتابنا «مقياس الرواة». ولمّا كان لهذه القاعدة دخلٌ في تصحيح الرواية وحجيتها، تدخل المسألة المتكفّلة للبحث عن ذلك في القواعد الأُصولية؛ نظراً إلى إنتاجها تحصيل الحجة على الحكم. وسوف نبحث عنها في هذا الكتاب.

خامسها: أنّه لو كان المقصود من الاستناد إلى الرواية إثبات حكم مندوب: فبناءً على قاعدة التسامح في أدلة السنن يمكن إثبات حجية الرواية الضعيفة في باب المندوبات، كما نسب إلى المشهور، بل لا حاجة إلى إثبات صحة سند الرواية ؛ بناءً على ثبوت الحكم الاستحبابي ولو بالرواية الضعيفة. وسيأتي البحث عن هذه القاعدة في المباحث القادمة من هذا الكتاب.

فتحصّل أنّه لابدّ في جواز الاستناد إلى الخبر توفّر الشرائط الأربعة الأُولى أو أحد الشرائط الخمسة الأخيرة، وإلّا فلا يجوز الاستناد إليه في الفتوى ؛ لسقوطه حينئذٍ عن درجة الاعتبار.

ولا يخفى أنّ في اشتراط الخمسة الأخيرة في حجية الخبر واعتباره اختلافاً بين المحققين. وكل واحد منها إنّما يشترط في الحجية ـ؛ أي إنّما يجوز الاستدلال به للاستناد إلى الخبر الواحد ـ بناءً على اشتراطه ودخله في حجية الخبر المستدلّ به. وسوف يأتي تفصيل البحث عنها في هذا الكتاب إن شاءَ الله.

أدلّة حجية الخبر الواحد

١ ـ تحرير الآراء وتعيين رأي المشهور.

٢ ـ تنقيح مباني الاستدلال.

٣ ـ الاستدلال بالاجماع.

٤ ـ الاستدلال بالدليل العقلي.

٥ ـ الاستدلال بالكتاب العزيز.

٦ ـ الاستدلال بالسنّة.

٧ ـ الاستدلال بالسيرة العقلائية.

تحرير الآراء وتعيين رأي المشهور

سبق آنفاً تعريف الخبر الواحد وأقسامه. وأما حجيته، فقد وقع الخلاف في حجيته، فأنكرها السيد المرتضى. نقل ابن ادريس كلامه الصريح في ذلك؛ قال: «لابدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم ـ إلى أن قال ـ: ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأنّها لاتوجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأنّ الخبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظنّ بصدقه ومن

ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً»[١].

وتبعه في ذلك ابن ادريس والقاضي وابن زهره والطبرسي، على ما نسب إليهم[٢].

ولكن ذهب شيخ الطائفة ومن تبعه إلى حجية الخبر الواحد.

فانّه قدس سره قد صرّح في ديباجتي الاستبصار والتهذيب[٣] وفي العُدّة[٤] وقد ادّعى إجماع الامامية على ذلك. وقد صرّح بأنّ معقد الإجماع إنّما هو ما إذا لم يكن هناك قرينة خاصة تدل على صحة مضمون الخبر، وإلّا لكان الاعتبار بالقرينة.

قال قدس سره في العُدّة بعد بحث طويل في ذلك:

«فأما ما اخترتُه من المذهب، فهو: أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله، أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام وكان ممّن لا يُطعَن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينة تدلّ على صحّة ما تضمّنه الخبر ـ لأنّه إن كانت هناك قرينة تدلُّ على صحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم، ونحنُ نذكر القرائن فيما بعد ـ جاز العمل به»[٥].

وقد وافقه في ذلك أكثر القدماء والمتأخرين، بل صرّح الشيخ الأنصاري بأنّه مشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً[٦].

---

(١) السرائر: ج ١، ص ١٩، الذريعة إلى أُصول الشريعة: ج ٢ ص ٥١٧ وص ٥٢٩ ـ ٥٣٠ ورسائل المرتضى: ج ١ ص ٢١.

(٢) نسب اليهم الشيخ الأعظم في الفرائد: ج ١، ص ٢٤٠.

(٣) الاستبصار: ج ١، ص ٣ ـ ٤ والتهذيب: ج ١ ص ٣. (٤) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٢٦ـ١٢٧.

(٥) المصدر. (٦) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٢٣٧.

وقد علّل شيخ الطائفة حجية الخبر الواحد باتفاق الأصحاب، قال: «والذي يدلّ على ذلك: إجماعُ الفِرقة المُحقّة، فانّي وجدُتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودوّنوها في أُصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيءٍ لا يعرفونه، سألوه: من أين قلتَ هذا؟ فاذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور ـ وكان راويه ثقة لا يُنكَر حديثه ـ سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك وقَبِلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيَّتهم من عَهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الأئمة عليهم السلام ومن زَمن الصادق جعفر ابن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه وكَثُرت الرواية من جهته. فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً، لما أجمعوا على ذلك ولأنكروه ؛ لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز الغَلَط والسهو»[1].

ويتضح من ملاحظة مجموع كلامه أنّ مذهب الأصحاب إنّما استقرّ على العمل بالأخبار الآحاد لأجل وثاقة رواتها، لا لأجل العلم أو الوثوق بصدور الرواية، وإلّا لم يكن العمل دائراً مدار صفة الرواة، كما أشار إليه السيد المرتضى بقوله:

«اعلم أنّ من يذهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، يكثُرُ كلامه في هذا الباب ويتفرّع ؛ لأنّه يُراعي في العمل بالخبر صفة المُخبَر في عدالته وأمانته. فأمّا من لا يذهب إلى ذلك، ويقول: إن العمل في مُخبَر الأخبار تابعٌ للعلم بصدق الراوي، فلا فرق عنده بين أن يكون الراوي مؤمناً أو كافراً أو فاسقاً ؛ لأنّ العلم بصحة خبره يُستند إلى وقوعه على وجهٍ لايمكن أن يكون كذباً. وإذا لم يكن كذباً، فلابُدّ من كونه صدقاً على ما بيّناه من الكلام على صفة التواتر

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

وشروطه. فلا فرق على هذه الطريقة بين خبر العدل وخبر من ليس كذلك. ولذلك قبلنا أخبار الكفار، كالروم ومن جرى مجراهم إذا خبَّرونا عن بُلدانهم والحوادث الحادثة فيهم. وهذا ممّا لا شبهة فيه»[١].

وقد أجاد الوحيد البهبهاني في تجميع الشواهد والقرائن في كلمات القدماء، ممّا دلّ على عملهم بالأخبار الآحاد واتّكالهم عليها في فتاواهم[٢].

وعلى أيّ حال فالمشهور بين الأصحاب حجية الخبر الواحد كما صرّح به الشيخ الأنصاري. ويمكن استفادة ذلك من كلام شيخ الطائفة، كما عرفت، بل ادّعى الإجماع على ذلك.

والقائلون بحجية الأخبار الآحاد اختلفوا في ملاك حجيته. وقد سبق بيان اختلاف القدماء والمتأخرين في ملاك صحة الخبر. وقد بيّنا ذلك مفصّلاً في كتابنا «مقياس الرواية في علم الدراية» و«مقياس الرواة في كليات علم الرجال»، فراجع.

قال الشيخ الأعظم: «وأما القائلون بالاعتبار، فهم مختلفون من جهة: أنّ المعتبر منها كلّ ما في الكتب المعتبرة ـ كما يحكى عن بعض الأخباريين أيضاً، و تبعهم بعض المعاصرين من الأُصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور ـ، أو أنّ المعتبر بعضها، أو أنّ المناط في الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر من كلام المحقق، أو عدالة الراوي أو وثاقته، أو مجرّد الظنّ بصدور الرواية من غير اعتبار صفةٍ في الراوي، أو غير ذلك من التفصيلات»[٣].

---

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة: ج ٢، ص ٥٥٥ ـ ٥٥٦.
(٢) الرسائل الأُصولية للوحيد البهبهاني: ص ١٦٩ ـ ١٧٠ و١٧٣ ـ ١٨١ و١٩٦ ـ ٢٠٦.
(٣) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

تحقيق أدلّة حجية الخبر الواحد

الاستدلال بالاجماع

استُدلّ لحجية الخبر الواحد بوجوه، عمدتها التي تصلح للاستدلال بها ثلاثة وجوه، وهي الكتاب والسنة وبناءُالعقلاء.

وأما الإجماع، فقد ادّعاه شيخ الطائفة صريحاً بقوله:

«والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّة، فانّي قد وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودوَّنوها في أُصولهم»[1].

ولكن لا مجال لتصديق دعواه بعد مخالفة السيد المرتضى وابن ادريس وجماعة من القدماء والمتأخرين، بل إنّهم أيضاً ادّعوا الإجماع على عدم اعتبار الخبر الواحد.

الاستدلال بالدليل العقلي

وأما العقل، فقد استدل بعضهم به لحجية الخبر الواحد. وقد ذُكر في تقريب الاستدلال به وجوهٌ:

١ ـ ما ذكره الشيخ الأعظم في تقريب مقدمات الانسداد الصغير، ونقله

---

(١) عدّة الأُصول: ج ١، ص ١٢٦.

المحقق النائيني.[١]

حاصله: أنّ إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد يتوقف على أربعة أمور:

١ ـ العلم بصدور الخبر.

٢ ـ العلم بكون صدوره لجهة بيان حكم الله الواقعي، لا لجهة التقية.

٣ ـ إثبات ظهور الخبر في ذلك الحكم.

٤ ـ حجية الظهور.

فلو اختلّ أحد الأربعة ينسدّ طريق إثبات الحكم الشرعي بالخبر. وهذا هو المراد من الانسداد الصغير ؛ نعني انسداد باب العلم بالسنّة بطريق الأخبار. والعقل يحكم بحجية كلّ خبر واحد مظنون الصدور، بدليل الاختلال في الأمر الأوّل ؛ نظراً إلى انسداد باب العلم بصدور الخبر الواحد المستَدل به لإثبات ما أفاده من الحكم الشرعي.

تقريب ذلك: أنّا نعلم وجداناً بصدور أخبار كثيرة متضمّنة لأحكام شرعية. و لاريب في أنّا مكلّفون بمضامينها، فلايجوز إهمالها، ولايجب الاحتياط في الجميع، لعدم إمكانه أو تعسُّره. ولايجوز أيضاً الرجوع إلى الأُصول العملية ؛ لمنافاتها للعلم الإجمالي المنجز. والمفروض انسداد باب العلم بصدور الأخبار الآحاد. وبناءً على هذا الأساس فلامناص من الأخذ بكل خبر مظنون الصدور حتى ينحل به العلم الإجمالي.

وناقش فيه المحقق النائيني: بعدم انحصار أطراف العلم الإجمالي بالأحكام في مضامين الأخبار، بل وغيرها أيضاً داخلٌ في أطرافه كالشهرة، والإجماع المنقول، والأولوية الظنية والسيرة العقلائية الممضاة بعدم الردع.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ١٩٦ ـ ٢١١.

فأطراف العلم الإجمالي أوسع من ذلك. وحينئذٍ لو عزلنا موارد قيام طائفةٍ من الأمارات الظنية كموارد الإجماعات المنقولة والأخبار المحفوفة بالقرائن المورثة للوثوق بالصدور، وماجرت عليه السيرة العقلائية الممضاة بمجرد عدم الردع، وسيرة المتشرعة ينحل العلم الإجمالي المزبور. فلايبقى وجهٌ للأخذ بكل خبر مظنون.

ولايخفى أنّ سيرة العقلاء والمتشرعة والأخبار المحفوفة بالقرينة، أضفناها إلى ماذكره المحقق النائيني. والمذكور في كلامه إنّما هو الإجماع المنقول والشهرة والأولوية الظنية.

هذا، ويمكن الجواب أيضاً بأنّه بعد قيام الدليل على حجية الخبر الواحد ينحلّ العلم الإجمالي الصغير بالأخذ بالأخبار الآحاد.

٢ ـ ما نقله المحقق النائينيﷺ عن صاحب الحاشية،[١] حاصله:

أنّ العلم بالأحكام الشرعية بمقدار ينحل به العلم الإجمالي الكبير لمّا لاينحل بالعمل بالكتاب والسنّة القطعية، لامناص من الأخذ بكل خبر مظنون الصدور.

وفيه: مالايخفى من المناقشة، كما أشار إليه المحقق النائيني.[٢]

حاصله: أنّ مقصوده من السنة لوكان واقع السنة الثابت بالتواتر والإجماع المحصّل، فعند تعذّر العلم بها يحكم العقل لحجية كل مايفيد الظن بها، بلافرق بين الخبر الواحد أو ساير الأمارات الظنية المذكورة آنفاً.

وإن كان مقصوده الأخبار الحاكية عن السنة، فلاريب في انحلال العلم الإجمالي الكبير بالسنة المروية بالأخبار الآحاد بعد قيام الدليل القطعي على اعتبارها.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ٢١٢.

(٢) المصدر.

٣ ـ ماعن صاحب الوافية ؛ قال: «إنّا نقطع ببقاء التكاليف إلى يوم القيامة، سيّما بالأُصول الضروريَّة، كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أنّ جُلَّ أجزائها، وشرائطها، وموانعها ومايتعلَّق بها ؛ إنّما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأُمور عن كونها هذه الأُمور عند ترك العمل بخبر الواحد ؛ ومن أنكر ذلك، فإنّما ينكر باللسان، وقلبه مطمئِن بالإيمان».[١]

وقد أقام هذا الوجه لإثبات حجية الخبر الواحد العاري عن قرائن القطع.

وحاصله: لزوم خروج الأركان والأُصول الضرورية والعناوين الشرعية الأصلية عن حقائقها لولاالعمل بالخبر الواحد.

ولكن المحقق النائيني[٢] نسب إليه الاستدلال بهذا الوجه لخصوص الروايات المدوّنة في الكتب الأربعة، ثم ناقش فيه على أساس هذا الزعم. فلايرد شيءٌ من مناقشاته.

نعم ذكر صاحب الوافية بعد صفحات[٣] أنّ للعمل بالخبر الواحد شرائط في هذا الزمان يجمعها الأخبار المدوّنة في الكتب الأربعة ونحوها.

والجواب الصحيح: أنّه بعد قيام الدليل القطعي على اعتبار الأخبار الآحاد ـ من النصوص والسيرة ـ لايلزم المحذور الذي ذكره حتى تصل النوبة إلى التمسك بهذا الوجه العقلي.

ولكن هذا الوجه أشبه بمقتضى ضرورة الشرع، وإن يؤول إلى حكم العقل بلزوم تفريغ الذمة عن التكاليف الشرعية القطعية.

وقد يخطر بالبال وجه عقليٌ آخر لحجية الخبر الواحد. وهو لزوم اختلال النظام في معاش العباد من عدم حجيته، ولكن دون إثباته خرط القتاد ؛ لاحتفاف

---

(١) الوافية: ص ١٥٩.

(٢ و٣) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ٢١٣ و١٦٦.

كثيرٍ من الأخبار الآحاد اليومية بالقرائن المورثة للعلم أو الوثوق النوعي، أو الشخصي.

نعم، نقل المحقق في المعارج عن ابن قبة استحالة التعبد بخبر الواحد. وظاهره الاستدلال بالعقل لعدم حجية الخبر الواحد. لكنّه خالفه بقوله: «يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً؛ خلافاً لابن قبة من أصحابنا وجماعة من علماء الكلام»[١].

وقد نقل الشيخ الأعظم[٢] دليل ابن قبة تحت عنوان أدلّة امتناع التعبد بالظن، و حاصل استدلاله وجهان:

١ ـ لو جاز التعبّد بالإخبار عن النبيﷺ، لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى والتالي باطل، فالمقدم مثله.

٢ ـ يلزم من التعبد بخبر الواحد تحليل الحرام وتحريم الحلال؛ إذ لا يؤمن من الاشتباه.

ولكن فساد استدلاله مما لا يخفى؛ إذ الإخبار عن الله مختص بالنبيﷺ واعتباره ثابت بدليل معجزاته. وأما احتمال تعمّد الكذب أو الخطاء في الخبر الواحد، فهو مدفوع بعدم الاعتناء به تعبّداً بعد قيام الدليل القطعي من جانب الشارع على اعتباره.

واستدلّ الشيخ الأعظم لإثبات إمكان التعبّد بالخبر الواحد بقوله: «إنّا لا نجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم

---

(١) معارج الأُصول: ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤. ولايخفى أنّ أبا جعفر محمد بن عبدالرحمان بن قبة الرازي فقيه رفيع المنزلة من متكلّمي الإمامية، صاحب كتاب الإنصاف في الإمامة الّذي ينقل منه الشيخ المفيد في العيون والمحاسن. وذكره النجاشي وقال: متكلم، عظيم القدر، حسن العقيدة قوّى في الكلام، كان قديماً من المعتزلة، وتبصّر وانتقل. له كتب في الكلام.

(٢) فرائد الأُصول: ج ١، ص ١٠٥.

بالإمكان»[١].

وهذا الاستدلال لايفيد أكثر من إثبات الإمكان التعبّد بالخبر الواحد، لا حجيته ووجوب الأخذ به.

وقد تحصّل من جميع ما بيّناه عدم صلاحية شيءٍ من الإجماع والدليل العقلي لإثبات حجية الخبر الواحد.

فالعمدة في الاستدلال لإثبات حجية الخبر الواحد ثلاثة وجوه، كما ذكرنا، و هي: الكتاب والسنّة والسيرة العقلائية. ومما ينبغي أن لا يُغفل عنه في هذا المجال أنّ الخبر الواحد ـ بناءً على ابتناء حجيته على السيرة العقلائية ـ يندرج في الحجج العقلائية غير اللفظية كما سبق بيان ذلك. وبناءً على ابتناء حجيته على نصوص الكتاب والسنّة يدخل في الحجج الشرعية النقلية التوقيفية.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ١٠٦.

الاستدلال بالكتاب العزيز

دفع مناقشة في حجية ظواهر الكتاب

قد يناقش في الاستدلال بالكتاب: بأنّ سنده وإن كان قطعياً، ولكن دلالته على المطلوب لمّا كانت ظنية، الاستدلال بظواهر الكتاب يرجع ذلك إلى الاستدلال بالظنّي لإثبات حجية الخبر الواحد الظنّي، ولا يصلح الظنّ لإثبات اعتبار ظنٍّ آخر مثله.

والجواب واضح؛ لأنّ حجية ظواهر الكتاب مستندةٌ إلى دليل قطعي، وذلك الدليل وجهان:

أحدهما: بناءُ العقلاء واستقرار سيرتهم القطعية على الأخذ بالظواهر، وعدم وصول ردعٍ من الشارع، بل ثبوت إمضائه لها بالنصوص وبالاتفاق والإجماع في ظواهر الكتاب والسنّة في مختلف المجالات والأبواب الفقهية.

ثانيهما: دلالة النصوص المتواترة على حجية ظواهر الكتاب.

من هذه الطائفة: نصوص العرض ؛ نظراً إلى قلّة آيات الأحكام الصريحة في مداليلها، بل أكثرها دلّت على مضامينها المقصودة بالظهور. وعرض الأخبار المتعارضة، بل غيرها على ظواهر الكتاب فرع حجيتها في نفسها مع قطع النظر عن الأخبار ونصوص السنة. ومن هنا لاوجه للحمل على الكتاب الثابتة دلالتها بالسّنة كما سبق عن صاحب الوسائل.

ومن ذلك حديث الثقلين الدال باطلاقه على كون حجية الكتاب كحجية أحاديث أهل البيت، وأنّهما عِدلان في الاعتبار لا يفترقان، كما دلّ عليه قوله صلى الله عليه وآله: «**لن تضلّوا ما إن تمسّكتم بهما**». وعدم افتراقهما إنّما هو في أصل الاعتبار، لا في احتياج كل واحد منهما إلى الآخر في تمامية الدلالة مطلقاً حتى في الظواهر. ومقتضاه حجية ظواهر الكتاب، كظواهر النصوص.

وممّا يشهد لحجية ظواهرالآيات نصوص استدل فيها الأئمة عليهم السلام بآيات الكتاب مشيرين إلى وجه الاستدلال وملاك الاستظهار. وهذه الإشارة والتنبيه ظاهرٌ في حجية ظواهر الآيات.

فمن ذلك قول الصادق عليه السلام مخاطباً لزرارة: «**فعرفنا حين قال: برؤسكم، أنّ المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء**»[1]. وإنّ دلالة «الباء» على التبعيض إنّما هي من قبيل الظواهر.

وقوله عليه السلام مخاطباً لعبد الأعلى: «**هذا وأشباهه يُعرف من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج، امسح عليه**»[2]؛ حيث من الواضح أنّ دلالة آية نفي الحرج على حكم مورد سؤال عبد الأعلى إنّما هي بالظهور؛ حيث دلّت بالعموم ـ المستفاد من النكرة في سياق النفي ـ على نفي أيّ حكم إلزامي حرجي. فتشمل مورد السؤال بالعموم.

ونحو ذلك من النصوص المتظافرة.

الاستدلال بآية النبأ لحجية الخبر الواحد

وقد استُدلّ بآيات من الكتاب المجيد لإثبات حجية الخبر الواحد، عمدتها أربع آيات، وهي:

---

(١) الوسائل: ج ١، ص ٢٩٠، ب ٢٣، من أبواب الوضوء، ح ١.

(٢) المصدر: ص ٣٢٧، ب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح ٥.

١ ـ آية النبأ، وهي قوله تعالى: «**إن جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**»[١].

لفظ التبيّن في هذه الآية بمعنى الاستكشاف والتثبُّت، لا الظهور والانكشاف، كما في قوله: «**حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض...**».

أما وجه دلالتها، فهو مفهوم الشرط ؛ حيث علّق الأمر بالتبيّن على إخبار الفاسق، لا أصل الإخبار حتى يكون مسوقاً لبيان الموضوع فانه خلاف الظاهر ؛ لأنّ الأصل في القيد كونه احترازياً، وإلّا لأصبح ذكر قيد الفاسق لغواً. وليس من قبيل مفهوم الوصف، حتى يستشكل بعدم حجية مفهوم الوصف لأقوائية ظهور «إن» الشرطية الداخلة على المقدّم، وهو «جائكم فاسق بنبأ». وتاليه قوله: «فتبيّنوا».

وعليه يكون مفهوم الآية قوله: إن جائكم عادل بنباءٍ لا تبيّنوا، بل صدّقوا خبر العادل بلا فحص وتبيُّن.

فان الشرط مجي الفاسق بالخبر والجزاء مترتب عليه لا على أصل مجيءِ الخبر، وكذلك جزاءُ المفهوم مترتّب على مجي غير الفاسق (الثقة أو العادل) بالخبر، لا على عدم مجيءِ أصل الخبر. كما أشار إليه صاحب الكفاية.

فانّه بعد التصريح بأنّ حجية آية النبأ من أجل مفهوم الشرط، قال:

«وإنّ تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذي جيىء به، على كون الجائى به الفاسق، يقتضى انتفائه عند انتفائه. ولا يخفى أنّه على هذا التقرير لا يرد أنّ الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع»[٢].

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٨٣.

قد يناقش في دلالة الآية بما حاصله:

إنّ التعليل بعدم الإصابة بجهالة ـ بقوله: «**أن تصيبوا قوماً بجهالة**» ـ ينفي دلالة الآية على حجية خبر العادل ؛ لأنّ قول العادل أيضاً لايفيد العلم، فالأخذ بقوله أيضاً ربما يوجب الإصابة بجهالةٍ فيحتاج إلى التبيُّن. ومن هنا قد يُلتجئ ـ لدفع هذا الاشكال ـ إلى أخذ قوله: «**أن تصيبوا...**» مفعولاً لقوله: «**فتبيّنوا**» ؛ فراراً من التعليل المستلزم للإشكال.

ولكن مقتضى التحقيق أنّ قوله: «**أن تصيبوا..**» ليس بمفعول، كما أن الجهالة ليست بالمعنى الذي توهَّم المستشكل.

بيان ذلك:

إنّ قوله: «**أن تصيبوا قوماً بجهالة**» مقدَّرٌ فيه. وكان في الأصل حذراً أن تصيبوا، أو خشية أن تصيبوا. ولا معنى لكونه مفعول «فتبيّنوا» كما قيل[1]. وذلك بقرينة قوله: «بجهالة» ؛ إذ الاصابة بجهالة ممنوع محذور، مع أنّه غير معقول في نفسه ؛ إذيكون في قوّة أن يقال: تعلّموا الجهل فالصحيح المناسب كون مفعول تبيّنوا نبأَ الفاسق ؛ أي تبيّنوا نبأ الفاسق ؛ ليعترفوا صحته ؛ لكيلا تصيبوا قوماً بجهالة. ولكن المفعول حُذف في الكلام ؛ لأنّه معلوم ؛ حيث فُرِّع التبيّن على مجيءِ النبأ من جانب الفاسق. وعليه فقوله: «أن تصيبوا...» في قوّة المفعول لأجله، لا المفعول به.

وليس المقصود من الجهالة مطلق عدم العلم، بل المراد عدم التأمل أو الجهل الاختياري الناشي من عدم التثبت والفحص، ويعبّر عنه بالفعل السفهي والسفاهة. وعليه فلا يرد الإشكال بعدم حصول العلم من خبر العادل أيضاً فلا مفهوم ؛ لأنّ السفاهة وعدم التأمل والتحقيق إنّما في العمل بخبر الفاسق من

---

(١) أُصول الفقه: ج ٢، ص ٧٣.

غير فحص، لا في خبر العادل الموثوق صدوره لوثاقته وتحرّزه عن الكذب؛ فانّ العقلاءَ لايعدّون العمل بخبر الثقة جهالةً.

وقد أطنبوا البحث والنقض والإبرام حول هذه الآية، لكنه لا طائل تحته بعد وضوح المطلب.

٢ ـ آية النفر، وهي قوله تعالى: **﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافّةً. فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾**[1].

لفظة «ما» في قوله: **﴿وما كان المؤمنون...﴾** نافية. والمقصود نفي وجوب نفر جميع المؤمنين؛ لما يستلزمه من الضيق والحرج، لا مجرد الإخبار عن عدم وقوع نفرهم؛ حيث إنّ الأوّل أنسب لشأن الشارع في مقام التشريع.

ولفظة «لولا» للتحضيض الظاهر في الحث على نفر جماعة من المؤمنين لغرض التفقه في الدين وكسب المعارف الإلهية وتعلّم الأحكام الشرعية وتعليم قومهم وإنذارهم عند الرجوع إليهم.

وجه الدلالة أنّ ظاهرالتحضيض والحثّ الأمروالإيجاب، وأنّإيجاب التعليم والإنذار عليهم عند الرجوع فرع حجية قولهم على قومهم. ومن الواضح عدم حصول التواتر بإنذارهم؛ حيث إنّ مقتضى العادة إنذار كل واحد منهم أهله وأقربائه وأصدقائه وإخوانه المؤمنين. وبذلك تتم دلالة الآية على حجية الخبر الواحد. ولا فرق بين الإخبار والإنذار والتعليم؛ لأنّ إيجاب ذلك كله فرع حجية خبر كل واحد منهم، وإلّا ليصبح تكليفهم بالإنذار لغواً؛ لأنّه على فرض عدم الاعتبار يكون وجوده كالعدم، كما يستلزم ذلك وجوب تصديق قومهم لهم.

---

(١) التوبة: ١٢٣.

وقد يشكل بأنّ الإنذار من عذاب القيامة يورث احتمال العذاب في المنذَر ـ بالفتح ـ ولو كان المنذر ـ بالكسر ـ فاسقاً. وذلك لعظم خطر العذاب المحتمل. وهذا يكفي لحكم العقل بوجوب الأخذ بالخبر ؛ تحصيلاً للأمن من العقاب المحتمل، بلاحاجة إلى إحراز وثاقة المُخبِر. وعليه فلادلالة لإيجاب الإنذار على وجوب قبول خبر المنذر بما أنّه مؤمن ثقة.

والجواب: أنّ قوله: «**ليتفقّهوا في الدين**» قرينةٌ على أنّ المقصود الإنذار بما يكون التفقُّه في الدين مقدّمةً لتحصيله؛ أي الإنذار ببيان الحلال والحرام. فانّ بيان الحلال والحرام إنذارٌ للمؤمنين، كما هو واضح، وإلّا فلو كان المقصود مجرد الإنذار من عذاب القيامة، لم يحتج إلى التفقّه في الدين. فحيث أمر في الآية بالنفر والتفقُّه في الدين لأجل الإنذار، يعلم منه أنّ المقصود الإنذار ببيان الحلال والحرام. وإنّما يتحقّق الإنذار ببيان الحلال والحرام إذا تحقق الحذر بذلك. ولايتحقق الحذر ـ الذي هو المقصود الغائي ـ ببيان الحلال والحرام، إلّا إذا كان خبر من يخبر عن الحلال والحرام حجّةً على مخاطبه. فلولم يكن قول المخبِر عن الواجبات والمحرّمات حجّةً واجب الأخذ لايتحقق إنذارٌ ولايجب الحذر والاجتناب عن مخالفته. فإذاً لامعنى لإيجاب الإنذار. فلمّا أوجب الإنذار يُعلم منه حجية خبر المنذرين ـ بالكسر ـ في إخبارهم عن المحرّمات والواجبات، حتى يجب قبول إخبارهم عن ذلك، فيتحقّق الإنذار والحذر.

وبهذا البيان يمكن دفع هذه المناقشة وتتمّ دلالة الآية.

أما اعتبار كون المنذِرين غير الفاسقين، فقد دلّ عليه قوله: ﴿**وما كان المؤمنون...**﴾[1] والمؤمن غير الفاسق، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿**أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً**﴾.[2]

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) السجدة: ١٨.

٣ ـ آية الكتمان، وهي قوله: ﴿**إنّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّنّاه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله...**﴾ [١].

بتقريب: أنّ تحريم الكتمان في قوّة إيجاب الإظهار، وإيجاب الإظهار والبيان بالإخبار، مستلزم لوجوب القبول، وإلّا ليصبح لغواً.

ونوقش بأنّ تحريم الكتمان ووجوب الإظهار إنّما يدل على وجوب القبول و حجية الخبر فيما إذا لم يكن المخبر عنه معلوماً، وإلّا لا دلالة له على وجوب الأخذ بالخبر الواحد، مع العلم بالمخبر عنه قبلا. وحينئذٍ لا يلزم من عدم وجوب قبوله لغوٌ ؛ لأنّ وجه تحريم الكتمان لعلّه قبح كتمان الحق في نفسه ؛ إذ نفس كتمان الحق قبيحٌ مبغوضٌ قابل للتحريم النفسي. فلايدلّ على حجية الخبر الواحد ؛ لانتفاءِ الملازمة المزبورة.

ومورد الآية من هذا القبيل. وذلك بقرينة قوله: «من بعد ما بيّنّاه للناس» فالمقصود تحريم كتمان ما أنزل الله ـ وهو نبوّة نبيّنا ﷺ ـ بعد بيانها وإثباتها بالمعجزات. ولا نظر لها إلى وجوب القبول وحجية قولهم. بل ظاهره تحريم الكتمان بنفسه.

هذا بناءً على كون المقصود من الكتاب في الآية القرآن ـ كما هو أحد الاحتمالين ـ ؛ إذ بناءً على ذلك يكون بيان النبوة في القرآن موجباً لعلم المسلمين بها. وأما بناءً على كون المراد من الكتاب التوراة، لايحصل العلم بالنبوة للمسلمين بمجرد بيانها من التوراة. فيكون تحريم الكتمان لأجل دخل إظهار علماءِ اليهود في حصول العلم بالنبوة.

ولكن سياق الآية يلائم المعنى الأوّل ؛ لأنّ المساعد للحكمة والاعتبار استحقاقهم اللعن بكتمان نبوّة نبينا بعد إثباتها لشخص النبي ﷺ بالمعجزات

---

(١) البقرة: ١٥٩.

وإعلانها وبيانها للناس في الكتاب المجيد.

ولايزال يمنع ظهور الآية في المطلوب احتمال كون التحريم الكتمان نفسياً؛ نظراً إلى قبح كتمان الحق إذا كان الحق المكتوم دخيلاً في نجاة الناس وفلاحهم. كما لو واجه جماعة خطراً عظيماً، لكنهم غافلون عن وجوده، وكان هناك شخص عالمٌ بوجود هذا الخطر وبطريق الخلاص من ذلك الخطر، لكنّه يكتم ذلك، فلم يخبرهم فيقعوا في الخطر. فانّ هذا الكتمان لاريب في قبحه في نفسه عند العقل والعقلاء واستحقاق العقوبة عليه. وإنّ نبوة نبيّنا هي الطريقة الوحيدة لنجاة الناس من ورطة الهلاكة الأبدية والعذاب الخالد.

٤ ـ آية السؤال، وهي قوله: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾[1].

ولا إشكال في دلالتها؛ إذ إيجاب السؤال مستلزم لوجوب قبول الجواب، وذلك فرع حجية الجواب على السائل، كما لا إشكال في شمولها بالإطلاق للخبر الواحد.

ولا ضير في نزولها في مورد النبوة التي هي من المسائل الاعتقادية؛ لعدم الفرق في ملاك الدلالة، وهو الملازمة بين إيجاب السؤال وبين حجيّة الجواب بالخبر الواحد ووجوب أخذه.

ولكن الإشكال يرد على الاستدلال بهذه الآية لحجية الخبر الواحد؛ إذ هي قاصرة عن إثبات حجية الخبر الواحد في مورد نزولها؛ ضرورة عدم إثبات النبوة بالخبر الواحد. فكيف تدلّ على حجية الخبر الواحد في غير مورده.

وهذا قرينة على إنصراف الآية عن المدّعىٰ، بل سياقها يشهد على أنّها ناظرة إلى تحصيل العلم بالسؤال من علماءِ اليهود، أو إلى دفع الشبهة

---

(١) النحل: ٤٣ والأنبياء: ٧.

والتشكيك في ذلك.

فتحصّل أنّ هذه الآية أيضاً لاتتم دلالتها على المطلوب.

هذه عمدة ما استدل به من الآيات القرآنية لإثبات حجية الخبر الواحد العادل أو الثقة ولا إشكال في تمامية الأُوليين من هذه النصوص.

الاستدلال بالسنّة

عمدة ما يصلح من السنة للاستدلال به لإثبات حجية الخبر الواحد أربع طوائف من النصوص، كل واحدة منها بالغة حدّ التواتر.

الطائفة الأُولى: الأخبار العلاجية الواردة في باب تعارض الأخبار ونصوص الترجيح؛ فانّها دلّت بالفحوى على حجية كلّ واحدٍ من الخبرين المتعارضين لو خلّي وطبعه. وقد سبق ذكر هذه الأخبار مفصّلاً في باب التعادل و التراجيح.

وجه الدلالة: أنّه لا تعارض إلّا بين الحجتين، فلو لم يكن الخبران المتعارضان كلاهما حجتين، لم يكن وجهاً للعلاج بالترجيح أو غيره في الأخبار العلاجية.

الطائفة الثانية: ما ورد من النصوص في إرجاع الأصحاب إلى آحاد الفقهاء من الرواة، كزرارة ومحمّد بن مسلم وأبي بصير وزكريا بن آدم ويونس بن عبدالرحمن وغيرهم. فلو لم يكن إخبارهم عن المعصوم حجة، لم يكن وجهاً للارجاع إليهم. هذه النصوص كثيرة بالغة حد الاستفاضة، بل حدّ التواتر.

ولم يكن الصادر من هؤلاء الأصحاب ـ في الإجابة عن الأسئلة وبيان الأحكام عند الرجوع إليهم ـ من باب الفتوى بالمعنى المصطلح في عصرنا، بل من قبيل نقل الروايات والإخبار عن آراءِ الأئمة عليهم السلام غاية الأمر باستظهار

مداليلها وتطبيق مضامينها المقصودة بالفهم الساذج على موارد سؤال المستفتين، كما بيّنا ذلك في كتابنا الأُصولي «بدايع البحوث»[١].

الطائفة الثالثة: ما دلّ على وجوب الأخذ بقول الثقة. لا إشكال في تمامية دلالة هذه النصوص على المطلوب؛ لوضوح ظهورها في إناطة الأخذ ونفي العذر في التشكيك بوثاقة الراوي.

فمن هذه النصوص ما ورد في التوقيع الشريف عن الحجة (عج) في معتبرة المراغي:«فانه لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا».[٢]

رواه الكشي عن علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري عن أحمد بن إبراهيم المراغي. أما الأوّل فقد ترضّى الصدوق عنه كثيراً وكثرة ترضيه كاشفة عن وثاقة الرجل، بل جلالته. أما الثاني، فقال ابن داوود إنّه ممدوح عظيم الشأن، مع رواية الكشي مايدلّ على حسن حاله، بل جلالته، وإن وقع نفسه في طريقه. وعلى أيّ حال اعتمد عليه الأصحاب ولم يرد فيه أيّ قدحٍ وهذا المقدار كافٍ في جواز الاعتماد على روايته.

منها: قول الصادق عليه السلام في صحيح هشام:«إنّ الوكيل إذا وُكِّلَ ثم قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً، والوكالة ثابتةٌ حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقةٍ».[٣] هذه الرواية رواها الصدوق والشيخ بسندهما الصحيح عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام.

منها: قوله عليه السلام في معتبرة عمر بن يزيد:«أما إذا قامت عليه الحجة ممَّن يثق به في علمنا، فلم يثق به، فهو كافرٌ. وأمّا من لم يسمع ذلك، فهو في عذرٍ حتى

---

(١) بدايع البحوث في علم الأُصول: ج ١، ص ٢٠ ـ ٢٥.

(٢) الوسائل: ج ١٨، ص ١٠٨، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٤٠.

(٣) المصدر، ج ١٣، ص ٢٨٦، ب ٢ من الوكالة، ح ١.

يسمع».[١] هذه الرواية لاكلام في رجال سندها، إلّا عبد الله بن محمد بن عيسى، و هو أخو أحمد بن محمد بن عيسى ؛ حيث لم يرد فيه توثيق خاصّ، ولكن رواياته تتجاوز عن أربعة وأربعين حديثاً ولم يرد فيه أيّ قدح، مع وقوعه في اسناد كامل الزيارات ومثله يشكل الحكم بضعفه.

أما من حيث الدلالة، فانّه كالصريح في أنّ الاعتبار بوثاقة الراوي، لا بالوثوق بصدور المروي. ولذا قال عليه السلام :«فلم يثق به».

منها: موثقة سماعة قال: «سألته عن رجلٍ تزوّج جاريةً أو تمتّع بها فحدَّثه رجل ثقة أو غير ثقة، فقال: إن هذه امرأتي وليست لي بيّنة، فقال عليه السلام : ان كان ثقةً، فلا يقربها. وإن كان غير ثقة، فلا يقبل منه».[٢] هذه الموثقة لا إشكال في وثاقة جميع رواتها.

ومنها: صحيح عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن عليّ بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام قال:«**قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمان ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال عليه السلام : نعم**».[٣]

ومنها: صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام ، قال: «**سألته وقلت: من أُعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي فما أدّى إليك عنّى فعنّى يؤدّى وما قال لك عنّى فعنّي يقول، فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون، قال: وسألت أبامحمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: العمرى وابنه ثقتان فما أدّيا إليك عنّى فعنّى يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فانّهما الثقتان المأمونان**»[٤] .

ومنها: صحيح على بن يقطين، قال:«**سألت أباالحسن عليه السلام عمّن يلي صدقة**

---

(١) الوسائل، ج ١، ص ٢٦، ب ٢ من مقدمة العبادات، ح ١٩.
(٢) المصدر: ج ١٤، ب ٢٣ من عقد النكاح، ح ٢.
(٣) المصدر: ج ١٨، ص ١٠٧، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٣٣.
(٤) المصدر: ص ٩٩، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٤.

العشر (على) من لابأس به، فقال عليه السلام: إن كان ثقة، فمره أن يضعها في مواضعها، وإن لم يكن ثقة فخذها أنت وضعها في مواضعها».[١] قوله «من لابأس به» عطف بيان؛ أي ممّن لا بأس به. فقد دلّ على حجية خبر الثقة فيما أخبر عنه، من صرف صدقة العشر في مصارفها.

ومنها: مكاتبة محمد بن حسن الصفار، قال: «**كتبت إلى الفقيه عليه السلام في رجل دفع ثوبا إلى القصّار ليقصّره. فدفعه القصّار إلى قصّار غيره ليقصّره، فضاع الثوب، هل يجب على القصّار أن يردّه إذا دفعه إلى غيره، وإن كان القصّار مأموناً؟ فوقع عليه السلام: هو ضامن له، إلّا أن يكون ثقةً مأموناً إن شاء الله**»[٢] هذه الرواية صحيحة، وأيضاً رواها الصدوق بسنده الصحيح[٣].

فقد دلّت على حجية إخبار الثقة عن دفع الثوب إلى قصّار آخر. ومحطّ الاستدلال عموم تعليل ذلك بالوثاقة؛ فانّ الشرطية في قوّة التعليل.

ومنها: صحيحة حمّاد عن أبي عبدالله عليه السلام: «**في رجل طلّق امرأته ثلاثة، فبانت منه. فأراد مراجعتها، فقال لها: إنّي أُريد مراجعتك فتزوّجي زوجاً غيري، فقالت له: قد تزوّجت زوجاً غيرك وحلّلت لك نفسي. أيصدِّق قولها ويراجعها؟ وكيف يصنع؟ قال: إذا كانت المرأة ثقة صُدّقت في قولها**».[٤]

ومنها: صحيحة عمر بن يزيد، قال: «**قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يُشهدني على شهادة، فأعرف خطّي وخاتمي، ولا أذكر من الباقي قليلاً ولاكثيراً فقال لي: إذا كان صاحبك ثقة ومعه رجل ثقة فاشهد له**»[٥]. هذا من قبيل الشهادة على الشهادة. ولعلّ

---

(١) الوسائل: ج ٦، ص ١٩٣، ب ٣٥ من المستحقّين للزكاة، ح ١.
(٢) المصدر: ج ١٣، ص ٢٧٥، ب ٢٩ من أحكام الإجارة، ح ١٨.
(٣) راجع المصدر المزبور ذيل الرواية.
(٤) المصدر: ج ١٥، ص ٣٧٠، ب ١١ من أقسام الطلاق، ح ١.
(٥) المصدر: ج ١٨، ص ٢٣٤، ب ٨ من الشهادات، ح ١.

الوجه في اعتبار الوثاقة خوف تباني المدعي والشاهدين. فاذا كان ثقة يصدّق قوله وإخباره عن الواقعة.

وفي خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه.**»[١]

وفي خبر حسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: «قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال عليه السلام: ما جاءَك عنّا فقس على كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا، فان كان يشبههما فهو منّا، وان لم يكن يشبههما فليس منّا، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: فاذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت».[٢]

ولا يخفى أنّ تجويز الأخذ بأيّهما تخييراً لاينافي وجوب الأخذ بأحدهما في الجملة على نحو لابعينه. مع أنّ نفس تجويز الأخذ بأيّهما فرع حجيتهما كليهما.

من هذه النصوص ما يكشف عن كون اعتبار خبر الثقة أمراً مرتكزاً بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام.

كقول ابن مسكان ـ في الصحيح ـ: «**حدثني صاحبٌ لي ثقةٌ أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام ...**»[٣]؛ حيث دلّ على كون اعتبار خبر الثقة كان أمراً مرتكزاً ثابتاً في ذهن ابن مسكان.

ونظيره قول منصور بن حازم، قال: «**حدّثني صاحب لنا ثقة...**»[٤]

ومثل ذلك صدر كثيراً عن الرواة في أسناد الروايات.

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ٨٧، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٤١.
(٢) المصدر: ب ٩ من صفات القاضي، ح ٤٠.
(٣) المصدر: ج ١، ص ١٥٧، ب ١٠ من أبواب الماء المضاف، ح ٢.
(٤) المصدر: ج ٩، ص ١٩٧، ب ١٠ من أبواب كفّارات الصيد وتوابعها، ح ٨.

الطائفة الرابعة: ما أُمر فيه بنقل الرواية وكتابتها. فلو لا حجيتها لم يأمر الأئمة عليهم السلام بذلك. وقد أورد صاحب الوسائل هذه الطائفة من النصوص في الباب الثامن من صفات القاضي وعنونه بقوله: «باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام المنقولة في الكتب المعتمدة وروايتها وصحتها وثبوتها... و فيه دلالة على الأمر بكتابة الأحاديث...».

ويرد على الاستدلال بهذه الطائفة أنّ غاية مدلولها وجود السنة القطعية والروايات المعتبرة في مجموع الروايات المروية عن أهل البيت عليهم السلام فأمروا بثبتها وتدوينها ونقلها؛ صيانة للسنّة وحفظاً لما فيها من النصوص الصحيحة المعتبرة. وأمّا حجية آحاد الأخبار المروية عن الثقات، فلا دلالة لها عليها، كما لادلالة لها على اعتبار جميع الأخبار المروية المدوّنة في الجوامع الروائية؛ إذ هي ليست ناظرة إلى هذه الجهة.

محصّل الكلام: أنّ الطوائف الثلاث ـ الأُولى والثانية والثالثة ـ لا إشكال في تمامية دلالتها على حجية خبر الثقة. وهي فوق حدّ التواتر، بل الطائفة الثالثة وحدها بالغة حدّ التواتر.

الاستدلال بالسيرة العقلائية

لا ريب في استقرار سيرة العقلاء على الأخذ بخبر الثقة في مختلف شؤونهم على اختلاف ثقافاتهم وعاداتهم وسلائقهم. فلا يعتنون باحتمال خلاف ما أخبر به الثقة. والمسلمون في زمن النبي صلى الله عليه وآله كانوا يعملون بهذه السيرة كساير العقلاء، فكانوا يأخذون بما أخبر به آحاد الأصحاب عن النبي صلى الله عليه وآله وكذا فيما أخبر أصحاب الأئمة عنهم عليهم السلام ولم يسمع إنكار واحد منهم ذلك. بل كان ذلك من المسلّمات. كما سبق صريح كلام شيخ الطائفة في ذلك. والغرض أنّه لم يُسمع من الشارع ما يدل على ردع

هذه السيرة العقلائية، بل دلّت النصوص المتواترة وسيرة المتشرعة القطعية على امضائها.

بل جعل المحقق النائينيﷺ سيرة العقلاء عمدة دليل حجية خبر الثقة؛ حيث قال: «وأما طريقة العقلاء، فهي عمدة أدلّة الباب، بحيث لو فرض أنّه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد بخبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم، بل على ذلك يدور رحى نظامهم.

ويمكن أن يكون ما ورد من الأخبار المتكفّلة لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمة كلّها إمضاءً لما عليه بناء العقلاءِ وليست في مقام تأسيس جواز العمل به»[١].

ووافقه تلميذه السيد الخوئي في ذلك؛ حيث جعل السيرة العقلائية عمدة دليل حجية خبر الثقة، فانّه بعد بحث مفصّل في ذلك قال: «فتحصّل مما ذكرناه أنّ العمدة في حجية الخبر هي السيرة، ولا يرد على الاستدلال بها شيءٌ من الإشكال».[٢]

وأما دعوى كون أدلّة المنع عن العمل بالظنّ رادعاً عن هذه السيرة؛ نظراً إلى عدم إفادتها أكثر من الظنّ بصدق خبر الثقة واصابتها للواقع.

فيمكن دفعها بأنّ تلك الأدلّة ـ على فرض شمولها للظنّ في الأحكام وعدم نظرها إلى الظنّ بالاعتقاد ـ منصرفة عن مصبّ السيرة العقلائية في المقام؛ نظراً إلى جريانها واستقرارها بمرأي النبيﷺ والأئمة المعصومينعليهم السلام ومسمعهم وعدم وصول ردع منهم عنها، بل هناك شواهد من الأخبار والآثار

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٢٠٠.

وقرائن مسلّمة مقطوعة على إمضاء الشارع لها، كما عرفت.

وعمدة ما نوقش به في الاستدلال بسيرة العقلاء ثبوت الردع بالآية الناهية عن اتّباع الظنّ.

ويمكن الجواب أوّلاً: إنّ الآية منصرفة عن خبر الثقة المروي في الأحكام الشرعية بقرينة سياق الآية الواردة في الاكتفاء بالظنّ في الاعتقاديات وانكار الربوبية والمبدأ والمعاد. وناظرة إلى وجوب تحصيل اليقين فيها.

وثانياً: بأن خبر الثقة ـ بعد ما قامت عليه السيرة العقلائية بمرأى ومسمع الشارع، وبعد ماثبت إمضاؤها من الشارع بالأدلة القطعية من النصوص المتواترة والسيرة القطعية بين أصحاب النبي والأئمة عليهم السلام ـ يكون ملحقاً بالعلم، ويخرج عن الظنّ. فهذه الأدلّة واردة على الآية؛ لإعدام موضوعها ـ وهو الظنّ ـ بهذه الأدلّة. وظاهر هذه الأدلة إعطاءُ الحجية لخبر الثقة مطلقاً، سواءً كان في الأحكام الشرعية الفرعية أو في الاعتقادات التوقيفية غير الضرورية. وقد بحثنا عن وجه ثبوت هذا الإطلاق مفصّلاً في الجزءِ الأوّل من كتابنا «البراهين الواضحة».

وعليه فالسيرة العقلائية، لا إشكال في استقرارها على العمل والأخذ بخبر الثقة في جميع شؤونهم وعدم ردع الشارع لها، بل دلّت النصوص الواردة على ما هو أوسع من نطاق هذه السيرة.

وأما سيرة المتشرعة، فهل تصلح للاستدلال بها لإثبات حجية خبرالواحد؟

مقتضى التحقيق عدم صلاحيتها؛ إذ بعد استقرار السيرة العقلائية وكون المسلمين منهم، لا يمكن إحراز هذه السيرة منهم بما أنهم متشرّعون.

مقتضى التحقيق
في ملاك حجية الخبرالواحد

والذي يقتضيه التحقيق: أنّ الكلام تارة: في ملاك الخبر الصحيح حسب اصطلاح القدماء أو المتأخرين، وقد عرفت الكلام فيه.

وأُخرى: في ملاك الخبر الحجة، فحينئذٍ لا بدّ من بيان ملاك الحجية.

فنقول: إنّ ملاك حجية الخبر إما وثاقة الراوي؛ بأن يؤمن عن الكذب والجعل، وإمّا هو الوثوق بصدور الرواية عن المعصوم وان وقع في طريقه من لا يوثق به.

فكل خبر وجد فيه أحد الملاكين يكون حجة. أما الخبر الذي كان رواته في جميع الطبقات من الثقات، فالدليل على حجيته هو الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة؛ لأنّ موضوع حجيتها خبر الثقة. كما سبق بيان هذه النصوص. وإنّ نطاق هذه النصوص أوسع ممّا بنى عليه العقلاءُ. ومن هنا يجب الأخذ به ولو كان الظن على خلافه وجداناً، فضلاً عمّا لايوثق بصدوره. ولكن حجيته مشروطة بعدم المخالفة لصريح الكتاب أو السنّة المتواترة أو الإجماع وضرورة العقل.

كما أنّ كل خبر حصل الوثوق النوعي بصدوره لقرائن موجبة لذلك يكون حجّةً، ولو وقع في طريقه من لا يوثق به. كالخبر الضعيف الذي استند إليه مشهور القدماء في فتواهم. والدليل على ذلك بناء العقلاء على العمل بكل ما يفيد الوثوق النوعي ولم يرد من الشارع ردع عنه.

هذا، ولكن يمكن دعوى كون مصبّ السيرة أضيق من نطاق الأخبار. وذلك لأنّ سيرة العقلاء لم يعلم جريانها فيما إذا حصل الظنّ الوجداني على مخالفة مفاد خبر الثقة للواقع. ولكن عمومات نصوص حجية خبر الثقة تشمله، كما دلّ عليه قوله: «لاعُذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» في

التوقيع الشريف المنقول في معتبرة المراغي[١]. فنطاق هذه النصوص أوسع مما قامت عليه السيرة العقلائية. ولادليل لنا على تضييق نطاق هذه النصوص بما قامت عليه السيرة العقلائية بعد البناءِ على كون إمضاءِ سيرة العقلاء وردعها بيد الشارع.

وعلى أيّ حالٍ لو أثبتنا مطابقة مدلول نصوص حجية خبر الثقة ونطاقها مع مصبّ السيرة العقلائية لاكلام في كونها امضاءً للسيرة.

وأما إذا كان نطاق هذه النصوص أوسع من مصبّ السيرة، فلاوجه لرفع اليد عن بعض مدلولها؛ بدعوى انصرافها إلى مصبّ استقرار السيرة العقلائية. و ذلك لأنّ النصوص رادعة للسيرة في محل افتراقهما.

ودعوى الإرشاد إلى مصبّ السيرة أو الانصراف إليه مما لاأساس صحيح لها. ودعوى الانصراف إنّما يصح في انصراف العنوان العام ـ الوارد في موضوعات الأحكام ومتعلقاتها المأخوذة في الخطابات الشرعية ـ إلى الصنف المتعارف منه المرتكز في أذهان عامّة الناس في عصر الشارع.

فلاينبغي الخلط، وهذا قد يعبّر عنه بالسيرة الارتكازية في عهد الشارع، دون العملية؛ إذ ربّ سيرة عملية لادخل لها في انسباق مورد السيرة إلى أذهان العموم؛ لأنّ التبادر والانسباق تابعان لكثرة الاستعمال في السيرة المحاورية العرفية لا السيرة العملية العقلائية.

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ١٠٨، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٤٠.

بحث جديد
في حجية الخبر الموثق

وقع الخلاف منذ عصر قدماء الأصحاب إلى زماننا في اشتراط الإيمان والعدالة في الراوي، وبعبارة أُخرى: وقع الكلام في حجية الخبر الموثق. وقد ذهب شيخ الطائفة إلى عدم اشتراط الإيمان في حجية الخبر الموثق، وخالفه المحقق صاحب الشرائع. فاختار جماعة مذهب الشيخ وآخرون اختاروا مذهب المحقق. بل نسبه الشهيد الثاني في الرعاية إلى المشهور ؛ حيث قال: «الرابع: ـ وهو المشهور بين أصحابنا ـ اشتراط ايمانه، مع ذلك المذكور من الشروط ؛ بمعنى كونه إمامياً. قطعوا به في كُتُب الأُصول الفقهية وغيرها ؛ لأنَّ من عداه عندهم فاسق».[1]

وقد أشار إلى ذلك المحقق بقوله:

«الإيمان معتبر في الراوي، وأجاز الشيخ العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم، بشرط أن لايكون متّهماً بالكذب، ومنع من رواية الغلاة كأبي الخطّاب، وابن أبي العزاقر. لنا: قوله تعالى: «**إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا**».

احتج الشيخ بأنّ الطائفة عملت بخبر عبدالله بن بكير، وسماعة، وعلي بن

---

(١) الرعاية في علم الدراية: ص ١٨٩ .

أبي حمزة، وعثمان بن عيسىٰ، وبما رواه بنو فضّال، والطاطريون.

والجواب: أنّا لا نعلم إلى الآن أنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء».[١]

وقالﷺ: في موضع آخر: «عدالة الرواي شرطٌ في العمل بخبره، وقال الشيخ: يكفي كونه ثقة متحرّزاً عن الكذب في الرواية، وإن كان فاسقاً بجوارحه. و ادَّعى عمل الطائفة على أخبار جماعة هذه صفتهم. ونحن نمنع هذه الدعوى ...

ودعوى التحرّز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعدة ؛ إذ الذي يظهر فسوقه لايوثق بما يُظهِر من تحرّجه عن الكذب».[٢] مقصوده أنّ الفاسق لايؤمن على خبره بمجرد تحرّزه عن الكذب ؛ لأنّ الذي يدعوه إلى المعصية لايزال يدعوه إلى الكذب، فلاردع له في نفسه من الكذب.

مقتضى التحقيق: عدم التنافي بين الفسق العملي وفساد العقيدة وبين الوثاقة في النقل وصفة التحرّز عن الكذب. والشاهد لذلك إنّما هو الوجدان ؛ حيث إنّا نجد كثيراً من الفسّاق وأهل المعصية والمخالفين والفاسدين في العقيدة، ثقاتاً في النقل، متصفين بصفة التحرّز عن الكذب، ومأمونين في الإخبار ؛ بحيث صار ذلك صفة لهم.

وقد سبق منّا أنّ مقتضى أدلّة حجية الخبر الواحد ـ من النصوص والسيرة العقلائية ـ كون موضوع الحجية إنّما هو خبر الثقة، وأنّ وثاقة الراوي في النقل ملاك حجية خبره حسب دلالة النصوص وجريان السيرة.

و ههنا بحث جديد في حجية الخبر الموثق. حاصله:

أنّه قد يشكّك في حجية الخبر الموثق العامي تارة: بدعوى خروجه عن منصرف أدلّة حجية الخبر الواحد من نصوص الكتاب والسنة وعن مصب

---

(١) معارج الأُصول: ص ٢١٥ .

(٢) المصدر: ص ٢١٦ .

السيرة العقلائية. وأُخرى: بدعوى دلالة بعض هذه الأدلّة على عدم حجية خبر الثقة. وينبغي تعميق هذا البحث؛ نظراً إلى مالهذه المسألة من المكانة والأهمية.

وذلك لابتناءِ فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه على الخبر الموثق. ويدور الحكم فيها على حجية الخبر الموثق.

نظرة إلى الآيات القرآنية

أما خروجه عن منصرف نصوص الكتاب، فانه بدعوى ظهورها في الحجية إلى خبر العدل الصحيح في العقيدة، كآية النبأ والإنذار؛ حيث إنّ في الأوّل ورد الأمر بتبيّن خبر الفاسق، ولا إشكال في فسق فاسد العقيدة، من العامي وساير فرق الإمامية. وفي الثاني ورد الأمر بالإنذار وقبول إنذار المنذرين والحذر منه. أفهل ترى الله يأمر بقبول إنذار الفاسق والحذر من تحذيره. أو هل ترى المؤمنين أن يحصل فيهم الحذر بإنذار الفساق وأهل المعصية؟! وأيّ فاسق أفسق من منكري الولاية وأيّ معصية أعظم من إنكار الولاية؟!

فالآيات منصرفة عن أخبار أهل العامة المنكرين لولاية أُولي الأمر.

بل يمكن استفادة عدم حجية الخبر الواحد من آية النبأ؛ حيث دلّت على عدم حجية خبر الفاسق بالدلالة اللفظيّة الوضعية وبمنطوقها. والعامي فاسق بلاشبهة وكذا ساير فِرَق الإمامية.

ومثل قوله: ﴿**ولاتركنوا إلى الذين ظلموا فتمسّكم النار**﴾[1]؛ حيث إنّ العامي ظالم. وأيّ ظلم أعظم من غصب الامامة وإنكار الولاية والتعدّي إلى حقوق آل بيت الرسول صلى الله عليه وآله؟!، كما لاريب أنّ الأخذ بخبرالعامي نوع اعتماد وركون عليه.

---

(١) هود: ١١٣.

ويمكن الجواب عن آية النبأ: بأنّ الظاهر من سياق الآية كون المراد الفاسق من حيث نقل الخبر؛ بأن كان متّهماً بالكذب؛ كالمنافقين المعاصرين للنبي صلى الله عليه وآله، بل من المقطوع انصرافه عن فاسد العقيدة الذي كان معروفاً في الوثاقة والصدق والأمانة بين صحابة النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنّ اعتمادهم على نقله وأخذهم وعملهم بخبره نوع تبيُّنٍ. وكذا اعتماد القدماء وأخذهم وعملهم بأخبار هؤلاء المعدودين من رواة العامّة. ومن هنا تشمل الآية خبر الموثّق العامي.

عمل الأصحاب تبيُّنٌ للخبر

وعليه فالآية تدل على حجية الخبر الموثّق. وذلك لأنّ عمل قدماء الأصحاب نوع تبيُّن للخبر، فانّ عملهم في قوّة ما لو كان صحابة النبي صلى الله عليه وآله يعتمدون على الخبر المجيء به في شأن نزول الآية بتأييدهم وتصديقهم له، فإنّه لكفى ذلك تبيُّناً. كذلك عمل قدماء الأصحاب بخبر العامي ـ المعاصر لهم ـ بالإفتاءِ والاستدلال به؛ نظراً إلى مايورثه عملهم من الوثوق النوعي بصدوره، بل يكشف عن وثاقة الراوي من حيث نقل الخبر.

وهذا هو مراد الشيخ؛ حيث علّل عمل الأصحاب بخبر عدّة من رواة العامة ـ من أصحاب الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ بوثاقتهم من حيث النقل، فلايضرّ باعتبار خبرهم فساد عقيدتهم، مضافاً إلى ماورد عن الصادق عليه السلام من العمل بماروووا عن علي عليه السلام.

فتحصّل: أنّ فساد العقيدة لاينافي الوثاقة في النقل، وإنّ موضوع الحجية ووجوب الأخذ إنّما هو خبر الثقة والمفروض حصول الوثاقة والأمانة في العامي الثقة. هذا، مع أنّ عمل الأصحاب مصداق للتبيّن. وخبر الفاسق المتبيَّن يجب الأخذ به بدلالة الآية. وعليه فالآية تدل على وجوب الأخذ بخبر الفاسق المتبين، وهو خبر العامي الثقة الذي اعتمد عليه الأصحاب وعملوا بخبره.

أمّا قوله تعالى: «**واجتنبوا الطاغوت**»[١] ـ بعد تسلّم كون رواة العامة من الطواغيت وعدم اختصاص الطاغوت بحكّامهم كما يعلم من المقبولة ـ، فإنّما المقصود منه النهي عن عبادة الطاغوت والرجوع إليهم في التحاكم والأخذ برأيهم واتّباعهم، دون الأخذ بما رووا عن أهل البيت عليهم السلام بعد الوثوق بصدور أخبارهم أو بأمانتهم وصدقهم في النقل بقرينة عمل الأصحاب أو سائر القرائن. وذلك لأن الاعتماد والأخذ والعمل في الحقيقة إنّما يكون بآراء الأئمة المعصومين الذين هم القائلون بالروايات التي روى عنهم العامة، لابقول الراوي.

وأما قوله: «**لاتركنوا**»، فلاربط له بالمقام؛ لأنّ الركون في الحقيقة بقائل الخبر ـ وهو الإمام المعصوم ـ بعد الوثوق بصدور الخبر منه عليه السلام.

كلام شيخ الطائفة قدس سره

قال قدس سره: «وأما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخَبَرين على الآخر فهو: أن يكون الرّاوي معتقداً للحق، مستبصِراً، ثقة في دينه، متحرّجاً من الكذب، غير مُتّهمٍ فيما يرويه.

فأمّا إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام، نُظر فيما يرويه.

فإن كان هناك من طُرُق الموثوق بهم ما يُخالفه وجب إطراح خبره.

وإن لم يكن هناك ما يوجب إطراح خبره، ويكون هناك مايُوافقه، وجب العمل به.

وإن لم يكن من الفِرقة المُحقّة خبرٌ يوافق ذلك ولا يُخالفه ولا يُعرَف لهم قولٌ

---

(١) النحل: ٣٦.

فيه، وجب أيضاً العمل به ؛ لما روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: إذا نزلت بحكم حادثةٌ لا تجِدون حكمَها فيما رووا عنّا، فانظُروا إلى ما رووا عن علي عليه السلام فاعملوا به، ولأجل ما قُلناه عمِلت الطائفة بما رواه حَفصُ بن غياثٍ، وغياثُ بن كلُّوب ونوح بن درّاج، والسّكوني وغيرهم من العامّة عن أئمّتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه.

وإذا كان الراوي من فِرَق الشيعة مثل الفطحية والواقِفة والنّاووسية وغيرُهم نُظر فيما يرويه.

فإن كان هناك قرينةٌ تعضِده، أو خبرٌ آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به.

وإن كان هناك خبرٌ آخر يُخالفه من طريق الموثوقين، وجب إطراح ما اختصّوا بروايته والعمل بما رواه الثقة.

وإن كان ما رووه ليس هناك ما يُخالفُه، ولا يُعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به إذا كان مُتَحرِّجاً في روايته موثوقاً في أمانته، وإن كان مُخطِئاً في أصل الاعتقاد.

ولأجل ما قُلناه عمِلَت الطائفةُ بأخبار الفطحية مثلُ عبدالله بن بُكير وغيره وأخبار الواقِفَة مثلُ سماعةُ بن مهران وعليّ بن أبي حَمزَة وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فَضّال وبنو سماعة، والطاطريون وغيرهُم فيما لم يكُنْ عندَهم فيه خلافه»[1].

والظاهر أنّه ليس المقصود من قول الصادق عليه السلام «ما رووا عن علي عليه السلام» الاختصاص بمروياتهم عن علي عليه السلام، بل إنّما ذكره لأجل أنّهم لم يكونوا يروون

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٤٨ ـ ١٥١.

عن غير علي في عصر الباقر وقبله وإنّما شاع بعد ذلك نقلهم عن الأئمة الأواسط و الأواخر عليهم السلام، وإلّا لا ريب أنّ كلام الصادق عليه السلام يشمل رواياتهم عن سائر الأئمة.

وقال في موضع آخر:

«وأما الفِرَق الذين أشاروا إليهم من الواقفة، والفَطَحية وغير ذلك، فعَن ذلك جوابان:

أحدهما: أنّ مايرويه هؤلاء العَمَل به إذا كانوا ثُقات في النقل ـ وإن كانوا مُخطئين في الاعتقاد إذا علم من اعتقادهم وتمسُّكهم بالدّين، وتحرُّجهم من الكذب، ووضع الأحاديث، وهذه كانت طريقةٌ جماعةٍ عاصروا الأئمة عليهم السلام نحو عبد الله بن بُكير، وسماعة بن مَهران، ونحو بني فضّال من المتأخرين عنهم، وبني سماعة ومن شاكلهم.

فإذا علمنا أنّ هؤلاء الذين أشرنا إليهم، وإن كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك، كانوا ثقاة في النقل، فمايكون طريقة هؤلاء جازَ العمل به.

والجواب الثاني: أنّ جميع مايرويه هؤلاء إذا اختصّوا بروايته لا يُعمَل به، وإنّما يُعمَل به إذا انضاف إلى روايتهم رواية من هو على الطريقة المُستقيمة والاعتقاد الصحيح، فحينئذٍ يجُوز العمل به. فأمّا إذا انفرد فلا يجوز فيه على حالٍ».[1]

وقال في موضع ثالث:

«فأمّا من كان مخطئاً في بعض الأفعال، أو فاسقاً بأفعال الجوارح، وكان ثقةً في روايته متحرّزاً فيها، فإن ذلك لايُوجب ردّ خبره، ويجوز العمل به ؛ لأنّ

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

العدالة المطلوبة في الرواية حاصلةٌ فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم».[١]

هذا، ولكنه طعن على عبدالله بن بكير في الاستبصار[٢] بأنه أجاب ـ حينما سُئل عن مسألة في الطلاق ـ بقوله: «هذا ممارزق الله من الرأي» من غير استناد إلى الامام عليه السلام، وأيضاً طعن عليه بالعدول عن مذهب الحق إلى الفطحية.

ولكنه لايدل على طعنه في كل ما رواه ؛ لأن في المسألة المزبورة وردت روايات عن أصحابنا بخلاف مانُقل عن عبدالله. وشيخ الطائفة قد صرّح في كلامه بعدم حجية روايات هؤلاء الرواة ـ من العامة وساير فِرَق الشيعة ـ إذا روى أصحابنا على خلاف رواياتهم.

هذا مع اختصاص كلامه بمرسلات عبدالله بن بكير ومايستشمّ منه الرأي ؛ بدعوى احتمال إسناده عمن رواه عن المعصوم مرسلاً تقوية لرأيه. هذا مع أنّه في مقام رد الخصم قال بذلك. وقد جرت عادة الفقهاء على التشبّث بما يخالف مذهبهم إسكاتاً للخصم مستدلاً بمبناه.

هذا مع أنّ التشكيك في شخص من الفطحية لايستلزم هدم أصل مبنى الشيخ المستفاد من مجموع كلماته.

مايستفاد من مجموع كلمات الشيخ

يستفاد من مجموع كلمات الشيخ ؛

أوّلاً: عدم اشتراط الإيمان والعدالة في الراوي، وكفاية مجرد الوثاقة في النقل وصفة التحرّز عن الكذب في قبول الخبر، بلافرق بين العامي المخالف ـ، بل مطلق فاسد العقيدة من فِرَق الشيعة من الواقفية

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٥٢.

(٢) الاستبصار: ج ٣، ص ٢٧٦.

والفطحية ـ وبين الإمامي الفاسق من أهل المعصية.

وثانياً: أنّه يشترط في حجية الخبر الموثّق عدم تفرّده في النقل ؛ بأن لا يروي الإمامية مايدل على خلاف مضمون روايته ولم يعرض قدماءُ الأصحاب عنها.

وثالثاً: بأن وجه عمل الطائفة بأخبار هؤلاء العامة أمران:

١ ـ ماورد عن الصادق من تجويز العمل بماروى العامة عن علي إذا لم يوجد في رواياتنا مايدل على ذلك ؛ حيث علّل عمل الطائفة بأخبار جماعة من العامة بماروي عن الصادق، بقوله: «ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و...».[١]

٢ ـ كفاية الوثاقة في النقل وصفة التحرّز عن الكذب لقبول الخبر ؛ حيث قال: «ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعةٍ هذه صفتهم».[٢] فيعلم من كلامه هذا عدم كون المروي عن الصادق عليه السلام هو السبب المنحصر في عمل الطائفة بأخبار هؤلاء العامة.

ورابعاً: أنّ مقصوده من العدالة المشترطة في حجية الخبر ـ الذي أشار إليه بقوله: «أُجمع على أنّ من شرط العمل بخبر الواحد أن يكون روايه عدلاً بلاخلاف»[٣] ـ إنّما هو الوثاقة في النقل وصفة التحرّز عن الكذب. وذلك بقرينة تعليله حجية خبر الفاسق ـ الذي يكون ثقة في روايته متحرّزاً فيها عن الكذب ـ بقوله: «لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه». وعليه فلاتناقض بين كلمات الشيخ.

هذا مضافاً إلى أنّه وعد بتبيين المراد من العدالة المعتبرة في الرواية بقوله:

(١ و٣) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٤٩ و١٢٩.

(٢) المصدر: ج ١، ص ١٥٢.

«وسنبيّن القول في العدالة المراعاة في هذا الباب».[١]

ثم بيّن ضابطة العدالة المعتبرة في الرواية بعد صفحة واحدة بقوله: «وأما العدالة المراعاة...» وإلى آخر مانقلناه منه آنفاً.

ولكن خالفه المحقق بإنكار عمل الأصحاب بأخبار هؤلاء العامة ؛ حيث قال في جواب الشيخ ـ بعد نقل كلامه ـ: «والجواب: أنّا لانعلم إلى الآن أنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء»[٢].

ومقتضى التحقيق في ذلك عند التعارض تقديم قول الشيخ في نسبة العمل بالموثق إلى الطائفة الإمامية.

وذلك أوّلاً: لأنّ الشيخ أقدم من المحقق بأزيد من مأتين سنة. فهو عاصر القدماء، ونقل عنهم إمّا بالمشافهة أو بالمشاهدة ورؤية كلماتهم في كتبهم ورسائلهم الفتوائية والأقدمين المعاصرين للأئمة عليهم السلام. وضياع بعض تلك الكتب في عصر المحقق واختفاء بعض القرائن بمكان من الإمكان.و عليه فعدم علم المحقق ليس ببعيد.

وثانياً: لأنّ ظاهر نسبة الشيخ إلى الأصحاب كونها إخباراً عن حسّ برأي العين أو بالمشافهة ؛ لما له من المعاصرة وعدم علم المحقق لايعارضه، كما هو واضح ؛ لأن عدم العلم لا دليلية ولا أمارية له، حتى يعارض خبر ثقة جليل مثل الشيخ.

وثالثاً: لأنّ المحقق نفسه قال: بانجبار ضعف سند الخبر بعمل الأصحاب ؛ حيث إنّه ـ بعد نقل الآراء في حجية الخبر الواحد ـ قال: «والتوسط أصوب، فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحته عُمِل به»[٣].

حتى أنّه قال بذلك في الخبر المرسل ؛ حيث إنّه ـ بعد الاستدلال بمرفوعة

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٤٧. (٢) معارج الأُصول: ص ٢١٥. (٣) المعتبر: ص ٦ س ٨.

محمّد بن أحمد بن يحيى ـ قال: «وهذا وإن كان مرسلاً، إلاّ أنّ فضلاءَ الأصحاب أفتوا بمضمونه».[١]

النصوص الناهية ناظرة إلى منع الأخذ بآراء العامة

أما النصوص الآمرة بمخالفة العامة وأنّ الرشد في خلافهم كلها ناظرة إلى منع الأخذ بآرائهم، لابمروياتهم عن أهل البيت عليهم السلام إذا كانوا موثقين ومعتمدين عند الأئمة وأصحابهم ؛ لأنّ المأخوذ المتّبع في الحقيقة إنّما هو كلمات الأئمة المعصومين عليهم السلام، دون أقوال العامة.

كما دلّ عليه مارواه الشيخ في كتاب الغيبة بسنده الصحيح عن عبدالله الكوفي ـ خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح ؛ حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني ـ قال: «**أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضّال ؛ حيث قالوا ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاءٌ؟ قال عليه السلام: خذوا مارووا وذروا ما رأوا**».[٢] لكن هذه الرواية ضعيفة ؛ إذ لم تثبت وثاقة عبدالله الكوفي. وكونه خادم الحسين بن روح لاينفع لإثبات وثاقته.

وأما قوله: «**لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فانّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين**»[٣]، فانّه ناظرٌ إلى الأخذ بالفتوى والحكم، لا مجرّد النقل ؛ لأنّه مقتضى الجمع بين مثله وبين مادلّ على جواز الأخذ بنقلهم إذا كانوا موثّقين، كمادلّ عليه ما رواه الشيخ عن العسكري عليه السلام وما رواه عن الصادق عليه السلام، بعد انجبار ضعفهما بعمل مشهور القدماء الثابت بشهادة الشيخ.

---

(١) المعتبر: ص ٢٨٦، س ٦.

(٢) الغيبة للشيخ الطوسي: ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠ ح ٣٥٥.

(٣) الوسائل: ج ١٨، ص ١٠٩، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٤٢.

ويمكن حمله على ما إذا كان الأخذ بخبر العامي مخالفة لما رواه الإمامي وذلك بقرينة قوله: «عن غير شيعتنا ؛ فانّك إن تعدّيتهم». وجه الدلالة أنّ ضمير «هم» في قوله: «تعدّيتهم» يرجع إلى الشيعة ؛ أي إن تجاوزت عن رواياتهم ولم تعتن بأخبارهم ورفضتهم وأخذت بروايات العامة مكان روايات الشيعة.

وذلك إنّما يُتصوّر ويمكن فيما كان خبر العامّي معارضاً بخبر الشيعي الإمامي.

هذا مضافاً إلى ما استظهرناه من النصوص الواردة في حجية الخبر الواحد، من أنّها تدلّ على حجية خبر مطلق الثقة بما أنّه ثقة مأمون في النقل، بلافرق بين الشيعة والعامة.

و أما ماورد فيه الأمر بأخذ قول الراوي الشيعي والنهي عن التشكيك في روايته وعن أخذ معالم الدين من غير الشيعي، فإنّه من بين مثبت لامفهوم له ؛ لكي يعارض مادلّ على الأخذ بخبر مطلق الثقة، وبين ناظر إلى الأخذ بالفتوى والرأي، كماقلنا، ولاأقل من كون ذلك مقتضى الجمع بين هذه النصوص وبين مادلّ من النصوص بظاهره على جواز الأخذ برواية الموثّقين من العامة، بعد عمل الأصحاب بهذه الروايات باعتمادهم على روايات هؤلاء.

مقتضى السيرة العقلائية

وأما السيرة العقلائية، فمن المقطوع استقرار سيرتهم على الأخذ بخبر الثقة المأمون المتحرّز عن الكذب مطلقاً، بلافرق بين من يخالفهم في العقيدة، وبين من يوافقهم. فانّهم إذا أحرزوا وثاقة شخص وعرفوه بالأمانة والتحرّز عن الكذب، يعتمدون على نقله و يأخذون بأخباره في أمورهم ومختلف مجالات عيشهم. ويكفي لإمضاء هذه السيرة من جانب الشارع ماورد في بعض النصوص المشار إليه مثل ما ورد

عن الصادق والعسكري عليهما السلام. وقد عرفت أنّه لايصلح شيءٌ ممّا ادُّعي من الوجود لردع هذه السيرة.

وقد يشكل على الاستدلال بالسيرة؛ بأنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يتقون من العامّة، بل استقرّ دأبهم ومسلكهم على ذلك. والسيرة العقلائية وإن كانت جارية على الأخذ بخبر المخالف في العقيدة إذا كانت ثقة مأموناً من الكذب، إلاّ أنه فيما إذا لم يعلموا أنّ المنقول عنه يتقى منه فيما يُخبره. فاذا علموا بذلك لايأخذون بخبره. فلم تجر سيرة العقلاء على الأخذ بخبر المخالف في العقيدة حينئذٍ ولوكان ثقةً متحرّزاً عن الكذب.

و الجواب: أنّ السيرة وإن كانت كذلك، إلاّ أنّ دعوى تقيّة الأئمة عليهم السلام عن هؤلاء الموثقين والمعتمدين من العامّة ممنوعةٌ.

والوجه في ذلك أوّلاً: إنّه لمنر في شيءٍ من الروايات اتّقاء واحد من الأئمة عليهم السلام عن مثل ابن فضّال وسماعة والسكوني وحفص بن غياث، ولمنر أحداً من الفقهاء يحمل روايات هؤلاء على التقية.

وثانياً: إنّ اعتماد قدماء الأصحاب والمعاصرين منهم للأئمّة عليهم السلام على هؤلاء ـ كما أخبر عنه الشيخ ـ وأخذهم وعملهم بأخبارهم، كاشف قطعيٌ بأنّ هؤلاء كانوا من ثقات أصحاب الأئمة وأن الأئمة عليهم السلام لميكونوا يتقون منهم؛ لاعتمادهم عليهم. وأما ما قاله المحقق، من عدم علمه باعتماد الأصحاب على أخبار هؤلاء العامة لايصلح لمعارضة إخبار الشيخ؛ لما قلنا آنفاً.

وقد يشكل على ذلك: بأنّ قول الشيخ: «ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بمارواه حفص بن غياث وغياث بن كلّوب: ونوح بن درّاج والسكوني وغيرهم من العامّة عن أئمّتنا».[1] يدلّ على كون عمل الأصحاب مدركياً وأنّه كان

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٤٩.

مستندهم في ذلك ماورواه الشيخ مرسلاً عن الصادق عليه السلام، وهو ضعيفٌ ؛ إذ لم يُنقل بسند صحيح في شيءٍ من الأُصول وجوامعنا الروائية.

والجواب: أولاً: إنّ ضعف سند الخبر ينجبر بعمل الأصحاب. وحيث إنّ قدماء الأصحاب عملوا بهذه الرواية في أشخاص معيّنين، يكشف ذلك عن كون مقصود الامام عليه السلام خصوص الثقات من رواة العامّة، لا كلّهم.

وثانياً: يظهر من كلام الشيخ في موضع آخر أنّ وجه عمل الأصحاب بأخبار بعض الفساق إنّما كان تحرّز هؤلاء عن الكذب ووثاقتهم من حيث النقل ؛ حيث قال:

«فأمّا من كان مخطئاً في بعض الأفعال، أو فاسقاً بأفعال الجوارح، وكان ثقةً في روايته متحرّزاً فيها، فإن ذلك لايُوجب ردّ خبره، ويجوز العمل به لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلةٌ فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم».[1]

فاذا كان صفة التحرّز عن الكذب والوثاقة والأمانة في النقل ملاك اعتماد الأصحاب والأخذ بقول الراوي، لافرق في ذلك بين العامي وبين فاسد العقيدة من سائر فِرَق الشيعة، كالواقفيّة والفطحية والناووسية.

وحاصل الكلام في المقام ؛ أنّ السيرة وإن جرت على عدم الأخذ بنقل من يتقى منه المنقول منه، إلاّ أنّه لا أثر لمايدل على تقية الأئمة عليهم السلام من هؤلاء في شيءٍ من الروايات، ولايوجد مايدل على حمل روايات هؤلاء على التقية في شيء من كلمات فقهائنا، بل ماجاءَ في كلام الشيخ، من عمل الطائفة وأخذهم بأخبار هؤلاء العامة واعتمادهم على نقلهم عن الأئمة المعصومين عليهم السلام كاشف

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٥٢.

قطعي عن عدم تقية الأئمة عليهم السلام منهم ؛ لاعتمادهم عليهم.

وبعبارة أُخرى: اعتماد الأصحاب على هؤلاءِ وأخذهم وعملهم بأخبارهم كاشف عن حجية أخبارهم. وحجية الخبر لاتتمّ، إلّا بعد تمامية جهة صدور الخبر ؛ بأن كان لبيان الحكم الواقعي، لا للتقية.

وقد يقال في الجواب عن الإشكال المزبور: إنّ مقتضى الأصل عند احتمال التقية عدم صدور الكلام لجهة التقية، كأصالة الجدّ والالتفات وكون المتكلم في مقام البيان. وهذا أصل عقلائي يتكل عليه العقلاء في محاوراتهم ومكالماتهم. فاذا احتملوا صدور الكلام من المتكلّم بداعي آخر غير مايفيد كلامه، يدفعونه بأصالة كون المتكلّم في مقام البيان.

وهذا يجرى في خبر المخالف في العقيدة إذا احتُمِلَ صدور خبره عن المنقول منه بداعي التقية من الناقل.

وفيه: أنّ هذا الجواب تامّ صحيح، لكنّه خارج عن موضوع الكلام ؛ لأنّ موضوع الكلام إنّما هو المتهم بالتقية منه، لامطلق من احتمل التقية في حقه. وهذا من قبيل المتهم بالكذب والخيانة، فكيف لايعتمد العقلاء على خبره ولايأتمنونه؟ مع أن مجرد احتمال الكذب والخيانة ـ ولو ضعيفاً ـ لايمنعهم عن الأخذ بقوله والائتمان عليه إذا علموا تحرّزه عن الكذب وعرفوه بالوثاقة. كذلك في المقام؛ حيث إنّ أهل العامة كانوا في معرض التقية. وقد استقرّ دأب الأئمة عليهم السلام وسيرتهم على التقية منهم، بحيث قال عليه السلام: «التقية ديني ودين آبائي»[1].

وعليه فالجواب الصحيح إنّما هو ماقلناه، من شهادة الأخبار والآثار واعتماد قدماء الأصحاب على عدم اتّقاء الأصحاب عن هؤلاء العامّة. وهي بكشفها القطعي تنفي احتمال تقية الأئمة عليهم السلام عن مثل هؤلاء العامة.

---

(١) الوسائل: ج ١١، ص ٤٦٥، ب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، ح ٢٣.

قاعدة تبعّض فقرات الحديث في الحجية

تنقيح محل الكلام

ربما يُترائى في كلمات الفقهاء أنّهم يستدلون بفقرة واحدة من فقرات حديث واحد ويأخذونها ويفتون بالاستناد إليها، و يرفضون سائر الفقرات إذا لم تكن قابلة للالتزام ؛ بدعوى عدم المنافاة في ذلك. وقد وقع الكلام في حجية الفقرة الواقعة في ضمن الفقرات غير القابلة للالتزام، وأنّ وحدة السياق أو لزوم التناقض أو التضاد هل يمنع من حجية تلك الفقرة أم لا؟

ويمكن توجيه حجيتها؛ بأنّ كل فقرة جملة مستقلة وكلام برأسها، غير سائر الفقرات، ولها حجية على حدة؛ حيث إنّها كلام المعصوم، وقد رواه الثقة. فيدخل بذلك تحت إطلاقات حجية خبر الثقة. فهي حجة مستقلة برأسها، سواءٌ كانت سائر الفقرات قابلة للالتزام أم لا. وكون بعض فقرات حديث فاقدةً لشرائط الحجية لايمنع من حجية سائر فقراته إذا كانت واجدة لشرائطها. والسرّ في ذلك شمول دليل الحجية ـ سنداً ودلالة ـ لكل واحد من الفقرات بطريق الإنحلال ؛ لصدق أنّها كلامٌ صادرٌ من المعصوم عليه السلام، وله ظهورٌ في المعنى المقصود.

ويمكن إرجاع البحث فيها بالمآل إلى إمكان صدور الرواية المتبعّضة في فقراتها، بعد تمامية دلالتها ؛ نظراً إلى استلزام ذلك التناقض في كلام الإمام عليه السلام،

لكنّه بمكان من الإمكان ؛ إذ التناقض إنّما هو بحسب فهمنا القاصر، لا بحسب واقع الأمر وماكان في الواقع من الجهة الداعية إلى صدور الكلام وإلقاء الخطاب من الامام عليه السلام.

بيان ذلك أنّه لمّا كان مصبّ البحث هنا إمكان التفكيك بين فقرات حديث واحد ـ ؛ نظراً إلى مايلزم من التناقض أو التضاد من الالتزام بها بعد الفراغ عن تمامية الدلالة ؛ لفرض عدم خفاءٍ ولا إجمال فيها ـ، فمن هنا يرجع النزاع في الحقيقة إلى إمكان صدور مثل ذلك عن الإمام أو الحمل على الخطأ والسهو في الراوي وغير ذلك من موانع الضبط وموجبات التصحيف. مقتضى التحقيق: أنّ كل ذلك يُنفى بمثل أصالة عدم الخطأ والغفلة والسهو، وأصالة عدم الزيادة والنقيصة، ويحكم بصدور الحديث على ما هو عليه من المتن. غاية الأمر لا يلتزم بالفقرة غيرالقابلة للالتزام، ويؤخذ بالقابلة منها لذلك.

مدرك القاعدة

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة ؛

أوّلاً: بإطلاقات أدلّة حجية الخبر. أما من حيث السند فبطريق الانحلال ؛ حيث تنحلّ إلى كل كلام صادر عن المعصوم عليه السلام، ولو كان في ضمن فقرات غير قابلة للالتزام بعد مالميكن مانعاً من الالتزام به في نفسه. و أما من حيث دلالة المتن، فلعدم إخلال سائر الفقرات ـ غير القابلة للالتزام ـ في ظهوره ولا في حجيته بانصراف أو تقييد أو تخصيص، كما هو واضح.

وثانياً: باستقرار السيرة العقلائية على ذلك. وذلك لأنّ العقلاءَ إذا رأوا بعض فقرات الكلام فاقداً لشرائط الحجية وغير قابل للأخذ والعمل، لا يمنعهم ذلك من الأخذ بساير فقراته إذا كانت واجدة لشرائط الحجية وقابلة للعمل، ما لم ينجرّ إلى تناقض وتضاد في كلام المتكلّم الواحد. وإلاّ

فمجرد عدم قابلية بعض الفقرات للالتزام في نفسه لايمنعهم عن الأخذ بماكان من الفقرات قابلاً للالتزام.

فاذا أخذ بعضهم بالفقرة الواجدة لشرائط الحجية القابلة للعمل ورتّب عليها الآثار، لا يقبّحه ساير العقلاء على ذلك ؛ بدعوى سقوط الكلام عن الحجية رأساً حينئذٍ لأجل اشتماله على فقرات غير قابلة للالتزام. وليس ذلك منهم، إلّا لأنهم يرون كل فقرة من فقرات الكلام مستقلاً في الحجية والاعتبار.

غاية مايمكن أن يقال إنّما هي: أنّ وقوع عدّة فقرات في سياق واحد يُعطي وزاناً واحداً لها. ويوجب ذلك ارتباطاً واتحاداً بينها في الحجية والظهور، كمايُقال وحدة السياق تقتضي معناً واحداً للفقرات.

والجواب: أنّ وحدة السياق إنّما تؤثر إذا كانت للفقرات ارتباطٌ وتعلّقٌ، في إفادة المعنى المراد، دون ما إذا كان كلٌّ واحد منها مستقلّاً في إفادة المعنى ومنفكاً عن الآخر، ولاسيّما إذا كان بعضها غير قابل للالتزام في نفسه، كما هو مصبّ هذه القاعدة.

وقد استقرّ دأب فقهائنا على ذلك، فتراهم كثيراً ما يأخذون بفقرة من فقرات رواية واحدة ويرفضون ساير فقراتها؛ بدعوى أنّها غير قابلة للالتزام والعمل. و لا يرون في ذلك منافاة. ويعلّلون ذلك بتبعّض فقرات الحديث الواحد في الحجية.

والحاصل: أنّ عمدة الدليل على حجية قاعدة تبعُّض فقرات الحديث الواحد في الحجية، إنّما هي إطلاقات أدلّة حجية خبر الثقة، ودليل حجية ظواهر الكلام، و السيرة العقلائية.

أما دعوى انصراف إطلاقات وعمومات حجية خبر الثقة عن الأخبار المتضمّنة للفقرات غير القابلة للالتزام، فهي غير وجيهة فيما إذا وقعت فقرة

قابلة للالتزام في ضمن عدّة فقرات غير قابلة للالتزام. وذلك لأنّ الوقوع في ضمنها لايصلح للانصراف عن مثل هذا الخبر، بعد ماصدق على تلك الفقرة أنّه كلام الإمام عليه السلام أخبر عنه ثقة.

هذا كلّه إذا لم يكن الخبر محفوفاً بقرينة دالّة على عدم إمكان الالتزام بمفاده في نفسه ؛ بأن تكون فقراته متضادّة أو متناقضة في نفسها.

بقيت في المقام نكتة ـ وإن كانت خارجة عن مصبّ القاعدة ـ وهي: أنّه إذا كان بعض الفقرات معارضاً لخبر صحيح آخر وكان ساير الفقرات غير قابلة للالتزام ؛ لمخالفة عقل بديهي أو إجماع أو ضرورة، فهل تصلح معارضة تلك الفقرة مع ذلك الخبر الصحيح للقرينة على عدم صدور هذا الخبر ـ المشتمل على الفقرات غير القابلة للالتزام ـ رأساً؟ ؛ نظراً تقوية قرينيتها بالوقوع في ضمن الفقرات غير القابلة للالتزام، أم لا، بل يُعامل مع تلك الفقرة معاملة خبر مستقل صحيح مبتلى بالمعارضة؟

الظاهر الأوّل ؛ لتقوية القرينية على عدم صدور الخبر بالمعارضة في نظر العرف، وإن كان بدون المعارضة يعامل مع تلك الفقرة معاملة الخبر الصحيح. و السرّ في ذلك: أنّ الابتلاء بالمعارضة لمّا كان مانعاً عن دخولهما معاً تحت إطلاق نصوص حجية خبر الثقة، تتقوّى بذلك قرينية وقوع تلك الفقرة في ضمن الفقرات غير القابلة للالتزام على عدم صدور الخبر المتضمّن لها. ويتقوّى بذلك لامحالة احتمال صدور الخبر الآخر فيترجح بذلك، وإن لم تصلح هذه الخصوصية للقرينية على ذلك. مع عدم الابتلاء بالمعارضة ولامنافاة في البين.

نعم، لو كانت تلك الفقرة موافقةً للكتاب أو السنة، أو مخالفة للعامّة وكان ذلك الخبر الصحيح فاقداً لهذه المرجّحات، لابدّ من ترجيح تلك الفقرة ؛ عملاً بالمرجّحات المنصوصة في الأخبار العلاجية. والحاصل: أنّه لابدّ من إعمال قواعد باب التعارض حينئذٍ.

تطبيقاتٌ فقهيةٌ

وقد استند الفقهاء إلى هذه القاعدة في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه لإثبات فتاواهم.

حكم إيصال الغبار إلى الحلق

من هذه الفروع: مسألة إيصال الغبار إلى الحلق ؛ حيث ذهب المشهور إلى مفطرية إيصال مطلق الغبار ؛ مستدلاً برواية سليمان بن جعفر المروزي، قال:

«**سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمّداً أو شمّ رائحة غليظة أو كنس بيتاً، فدخل في أنفه وحلقه غبار، فعليه صوم شهرين متتابعين، فانّ ذلك مفطر مثل الأكل والشرب والنكاح**».[1] وضعف سند هذه الرواية منجبر بعمل المشهور، كما سبق.

ولكن لها مانع آخر، وهو اشتمالها على فقرات مخالفة لمذهب الأصحاب، كالمفطرية المضمضة والاستنشاق، بل استشمام الرائحة الغليظة.

ولكن الفقهاء أجابوا عن ذلك بقاعدة: جواز تبعّض فقرات حديث واحد في الحجية.

---

(١) الوسائل: ج ٧، ص ٤٨، ب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

ويشهد لذلك كلام الميرزا القمي في المقام ؛ حيث قال:

«فحجة المشهور: هي رواية سليمان بن جعفر المروزي، قال: سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمّداً، أو شمّ رائحة غليظة، أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار، فعليه صوم شهرين متتابعين، فانّ ذلك له مفطر كالأكل والشرب والنكاح. ويظهر من المحقق في المعتبر التوقّف ؛ لإضمار الرواية.

والأقوى هو المشهور ؛ لانجبار ضعف الرواية بعملهم، ولا يضرّ ضعف الرواية ولا إضمارها، بل كلّما كانت الرواية أضعف يصير الاعتماد عليها مع العمل أقوى، وكذلك لا يضرّ اشتمالها على ما لا يقول به الأصحاب من حكاية المضمضة والاستنشاق»[1]. والشاهد في ذيل كلامه فانه ﷺ وإن لم يصرّح بهذه القاعدة، إلاّ أنّ إليها مرجع كلامه.

وجوب زكاة الفطرة على العبد المكاتب

ومنها: وجوب زكاة الفطرة على العبد المكاتب ؛ حيث دلّ عليه صحيح علي بن جعفر عليه السلام: «**عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان أو على من كاتبه، وتجوز شهادته؟ قال عليه السلام: الفطرة عليه ولا تجوز شهادته**»[2]. فاستدل به الصدوق للمطلوب. ولكنه يشتمل على عدم قبول شهادة المكاتب، وهذا غير قابل للالتزام.

و من هنا يبتني الاستدلال به على قاعدة التفكيك بين فقرات الحديث الواحد في الحجية، كما جاءَ في كلام السيد الحكيم ؛ حيث إنّه ـ في ذيل هذه المسألة في العروة ـ قال:

---

(١) غنائم الأيام: ج ٥، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢) الوسائل: ج ٦، ص ٢٥٣، ب ١٧ من أبواب زكاة الفطرة، ح ٣.

«خلافاً للصدوق، فعليه الفطرة، وتبعه عليه جماعة على ما حكي. ويشهد له صحيح ابن جعفر عليه السلام: عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان أو على من كاتبه، وتجوز شهادته؟ قال عليه السلام: الفطرة عليه، ولا تجوز شهادته. ولا يقدح فيه اشتماله على نفي قبول شهادته؛ لإمكان التفكيك بين الفقرات في الحجية»[١].

فانّ ذيل كلامه تصريحٌ بهذه القاعدة.

اعتبار الاجتهاد المطلق

ومنها: مسألة اعتبار الاجتهاد المطلق في جواز التقليد.

فاستدل القائل به بقوله عليه السلام: «**ينظر أن من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حَكَماً؛ فاني قد جعلته عليكم حاكماً**»[٢]؛ بدعوى كون المعرفة بمعنى ملكة الاجتهاد المساوق للاجتهاد المطلق.

وردّه السيد الحكيم بأنّ هذا المعنى لا يلائم سائر الفقرات، فيلزم التفكيك بين فقرات الرواية. وهو ينافي وحدة السياق.

قال قدس سره: «وحمل المعرفة على الملكة ـ كما يدعيه القائلون باعتبار الاجتهاد المطلق ـ مع أنّه خلاف ظاهر المعرفة ـ تفكيك بين فقرات الرواية ـ يأباها سياقها»[٣].

وجه لزوم التفكيك أنّ الذي يتوقف عليه رفع الخصومة والحَكَمية إنّما هو معرفة أحكام خصوص القضاء، لا حصول ملكة الاجتهاد المطلق. والرواية إنّما سيقت لبيان مايتوقف عليه الصلاحية للتحكيم. فهذا هو ظاهر المقبولة بقرينة

---

(١) مستمسك العروة: ج ٩، ص ٣٨٩.

(٢) الوسائل: ج ١٨، ص ٩٩، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٣) مستمسك العروة: ج ١ ص ٤٥.

مناسبة الحكم والموضوع.

ويردّه أوّلاً: أنّ ظاهر قوله: «عرف أحكامنا» عامٌ ؛ لدلالة صيغة الجمع المعرَّف بالاضافة، ويشمل جميع الأحكام. ولا استبعاد في اشتراط معرفة جميع الأحكام بالاجتهاد المطلق في جواز تصدّي القضاء، ولو على نحو التحكيم. وهذا لاينافي سياق الرواية، كما لاتنافيه قرينة مناسبة الحكم والموضوع.

ثانياً: أنّ هذا التفكيك المشار إليه في كلامِ هذا العَلَم ليس من قبيل تبعّض الفقرات في أصل الحجية، بل من قبيل تبعّضها من حيث الدلالة والظهور لتنقيح صغرى حجية الظهور، لاكبراها، ومصبّ هذه القاعدة إنّما هو التبعّض والتفكيك من حيث الكبرى.

حجية الخبر الواحد في العقائد

تنقيح محل النزاع

وقع الكلام في حجية الخبر الواحد في العقائد الدينية و ينبغي تحرير محل النزاع قبل الخوض في البحث، فنقول:

العقائد الدينية إمّا عقلية كأصل إثبات وجود الصانع، وأصل التوحيد، وصفات الجلال والجمال، وأصل النبوة والعدل والمعاد، ونحو ذلك.

وإما غير عقلية ؛ وهى إمّا ضرورية أو غير ضرورية.

والضرورية، كوجود الجنة والنار والبرزخ والقيامة، والصراط، ونحو ذلك ممانطق به صريح الآيات ومتواتر النصوص واتفق عليه الفريقان.

وإمّا غير ضرورية، كتفاصيل البرزخ والقيامة وأشراط الساعة والأجنة والملائكة والأرواح وكيفية الحشر وغير ذلك مما ليست عقلية ولا ضرورية.

محل الكلام إنّما هو القسم الثالث.

وقبل الورود في الاستدلال لحجية الأخبار الآحاد في تفاصيل العقائد التوقيفية، نقدّم الكلام في الوجوه التي استدل بها المنكرون للحجية.

وجوه عدم الحجية والمناقشة فيها

وقع الكلام في حجية خبر الثقة في غير الأحكام الفرعية العملية، من الاعتقاديات وتفسير الآيات القرآنية. فقد يقال باختصاص حجية خبر الثقة بماورد منه في الأحكام الفرعية العملية.

ويستدل لذلك؛

تارة: بانصراف أدلّة وجوب تعلّم الأحكام إلى الأحكام الفرعية العملية، كما ورد في معتبرة مسعدة: قال: سمعت جعفر بن محمّدﷺ، وقد سئل عن قوله تعالى: «**فللّه الحجة البالغة فقالﷺ: إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: أكنت عالماً؟ فان قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتى تعمل؟ فيخصمه. وذلك الحجّة البالغة**».(١)

وجه الاستدلال: أنّ قوله: «أفلا تعلّمت حتى تعمل» يدلّ على كون مصبّ السؤال والعقاب عدم تعلُّم الأحكام العملية.

وإنّ تفاصيل العقائد الدينية ليست قابلةً للعمل، حتى يجب العمل بها فيجب تعلّمها مقدمة للعمل. ومن أجل ذلك تنصرف أدلّة حجية الخبر الواحد إلى الأحكام التي يجب تعلّمها لأجل العمل، فلاتشمل العقايد مطلقاً.

وأُخرى: بأنّ الحجية بمعنى المنجّزية والمعذّرية لا معنى لها في العقائد. وذلك لأنّ مصبّ المنجزية والعذّرية إنّما هو الثواب والعقاب على العمل. ومن هنا تنصرف إطلاقات أدلّة حجية الخبر الواحد عن العقائد التوقيفية.

و قد يشكل بأنّ الثواب والعقاب لايدوران مدار العمل، بل ثابتان في العقائد أيضاً. ومن هنا يجب الإيمان ويحرم الكفر. وقد وعدالله الثواب والجنّة على الإيمان والعذاب والنار على الكفر في صريح الآيات القرآنية.

ويمكن الجواب: بأنّ ذلك في اليقينيات والضروريات من العقائد مسلّم لا إشكال فيه. وإنّما الكلام في غيرهما من العقائد التوقيفية. ووجوب الاعتقاد والإيمان بها أوّل الكلام، كما أنّ المخالفين يقولون بعدم وجوب تحصيل العلم والاعتقاد فيها ؛ لأنّ العلم غير حاصل وأخبار الآحاد غير حجة

---

(١) بحار الأنوار: ج ١، ص ١٧٧، ح ٥٨.

فبأي دليل يجب الاعتقاد؟!.

ولكن الانصاف عدم دوران الثواب والعقاب مدار الأعمال؛ بل الإيمان والاعتقاد؛ بمعنى التديّن والتعبّد بالعقائد الدينية أيضاً يدور الثواب والعقاب على الواجبات منها. نعم لايثبت الوجوب في الأحكام الفرعية العملية والعقائد الدينية كليهما إلاّ بالحجّة الشرعية.

وثالثة: بأنّه بناءً على كون دليل اعتباره السيرة العقلائية، يمكن المنع؛ حيث لم يُحرز استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة في العقائد.

وفيه أوّلاً: لانسلّم دوران الثواب والعقاب مدار مجرّد العمل، بل ثابتان للإيمان والاعتقاد أيضاً، بمعنى وجوب التديّن والتعبّد بالعقائد الدينية أيضاً. غاية الأمر ترتب العقاب فرع الوجوب وإثبات الوجوب بحاجة إلى الدليل في كلّ من الأحكام العملية والعقائدية.

وثانياً: أنّ عدم وجوب تحصيل العلم لا دخل له في حجية خبر الواحد. ومن هناترى عدم وجوب تحصيل العلم بغير المبتلى به من الأحكام الشرعية التكليفية، ولا مساس لذلك بحجية الأخبار الآحاد فيها، ولا يرى أحدٌ منافاة بينهما، فكذلك في تفاصيل العقائد التوقيفية.

وثالثاً: أنّ العقاب على ترك تعلّم الأحكام العملية لأجل العمل لاقرينية له على انصراف أدلة حجية الخبر الواحد إلى خصوص مايجب تعلّمه لأجل العمل. و ذلك لأنّ ثمرة جعل الحجية لا تنحصر في ذلك بل تظهر أيضاً في إسناد أيّ أصل من الأُصول العقائدية ـ بتفاصيلها ـ إلى الشارع، اذا كان توقيفياً لاسبيل للعقل إليها.

ورابعاً: أنّ الالتزام بأيّ أصل أو فرع من الأُصول أو الفروع العقائدية يستلزم إسناد ذلك إلى الله، بل هو نفس الإسناد. وقد سبق آنفاً أنّ إسناد شيءٍ

إلى الله من غير حجّة شرعية داخلٌ في الافتراءِ على ذاته المقدّسة بدليل قوله تعالى: ﴿قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾[١]. فان المقابلة في هذه الآية قاطعة للتفصيل.

وثالثاً: أنّ اتصاف خبر الثقة بالمنجّزية والمعذّرية بمكان من الوجاهة عند الاستناد إليه في الالتزام بشيءٍ من العقائد؛ نظراً إلى استلزامه للإسناد بالمعنى الّذي بيّناه. مع أنّ الإسناد بنفسه نوعٌ من العمل.

وخامساً: يمكن دعوى جريان سيرة العقلاء على الأخذ بخبر الثقة حتى في العقائد التوقيفية غير الضرورية.

وسوف يأتي تقريبها في بيان مدرك هذه القاعدة.

المناقشة في كلام الشهيد الثاني

وبذلك يتضح ما وقع من الخلط للشهيد الثاني في المقام؛ حيث إنّه ـ بعد نَفي وجوب المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد ـ قال: «وأما ما ورد عنه عليه السلام في ذلك من طريق الآحاد، فلا يجب التصديق به مطلقاً، وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأنّ الخبر الواحد ظنّيٌ. وقد اختُلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنّية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية؟!»[٢]. فكأنّه علّل عدم حجية الخبر في الاعتقاديات بما لها من الخطورة والأهمية من حيث اعتبار العلم الوجداني فيها، دون الأحكام الفرعية العملية. ويُفهم ذلك من قوله: «لأنّ الخبر الواحد ظنّي»؛ أى فلايعتبر في العقائد نظراً إلى اعتبار العلم فيها.

وجه الاتضاح: أنّه لوكان مراده عدم حجية أخبار الآحاد في مثل تفاصيل البرزخ والمعاد من العقائد التوقيفية غير الضرورية، فهو بمعزل عن الحق

---

(١) يونس: ٥٩.

(٢) المقاصد العليّة: ص ٢٥.

والتحقيق؛ سيأتي من إثبات عدم قصور أدلّة حجية أخبار الآحاد عن شمولها للعقائد التوقيفية، ولوحدة الملاك بينها وبين الأحكام الشرعية من حيث التوقيفية، وإناطة جواز الإسناد إلى الله تعالى بقيام الحجة الشرعية، ومن حيث وجوب التديّن والالتزام.

وأما في اليقينيات والضروريات فالحق معه، لكنها خارجة عن مصبّ كلامه. ويحتمل اختصاص مصبّ كلامه بالعقائد التي يعتبر فيها العلم من اليقينيات والضروريات دون غير الضروريات من التوقيفيات. وذلك لتقييد الأحكام الاعتقادية بالعلميّة في ذيل كلامه بقوله: «فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية».

مناقشة الشيخ الأعظم في كلام المخالفين

وقدناقش الشيخ الأنصاري في كلام القائلين بعدم حجية الأخبار الآحاد في الأُصول العقائدية ؛ حيث إنّه ـ بعد استظهار ذلك من كلام شيخ الطائفة في العدة[1] ـ قال :

«لكن يمكن أن يقال: إنّه إذا حصل الظنّ من الخبر:

فان أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظنّاً، فعدم حصول الأوّل كحصول الثاني قهريٌّ لا يتّصف بالوجوب وعدمه.

---

(١) قال ﷺ: فان قيل: اعتباركم الطريقة التي ذكرتموها في وجوب العَمَل بخبر الواحد يُوجِبُ عَليكم قبولَها فيما طريقه العلم ؛ لأنّ الذين أشرتم إليهم إذا قالوا قولاً طريقُه العلم ـ من التّوحيد والعَدْل والنُّبوّة والإمامة وغير ذلك ـ، فسُئلوا عن الدلالة على صحته، أحالوا على هذه الأخبار بعينها. فإن كان هذا القَدَر حجّةً فيَنبغي أن يكون حجّة في وجوب قبولها فيما طريقه العلم، وقد أقررتم بخلاف ذلك.

قيل له: لانُسَلّم أنّ جميع الطائفة تُحيل علىٰ أخبار الآحاد فيما طريقه العلم ممّا عددتموهم، وكيف نُسلّم ذلك وقد عَلِمنا بالأدلّة الواضحة العَقليّة أنّ طريق هذه الأُمور العقل، أو مايُوجب العلم من أدلة الشرع فيما يُمكنُ ذلك فيه؟! / عُدة الأُصول: ج ١، ص ١٣٠.

وإن أرادوا التديّن به ـ الذي ذكرنا وجوبَه في الاعتقاديات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد كما يظهر من بعض الأخبار الدالّة على أنّ فرض اللسان القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب وأقرّ به ؛ مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: قولوا آمنّا بالله وما أُنزل إلينا... إلى آخر الآية ـ، فلا مانع من وجوبه في مورد الخبر الواحد، بناءً على أنّ هذا نوع عملٍ بالخبر ؛ فانّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك.

نعم، لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به، بل من جهة الحاجة إليه ـ لثبوت التكليف وانسداد باب العلم ـ لم يكن وجهٌ للعمل به في موردٍ لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض، أو يقال: إنّ عمدة أدلّة حجية أخبار الآحاد ـ وهي الإجماع العملي ـ لا تساعد على ذلك»[1].

ولايخفى أنّ مقصوده من حجية الخبر بالدليل الخاص، اعتباره بالدليل الشرعي المعتبر على الانفتاح، لا من باب الأخذ بمطلق الظنّ على الانفتاح.

ويمكن حمل جواب شيخ الطائفة على إرادة اليقينيات والضروريات من العقائد ؛ لأن طريق الأُولى العقل والثانية حصول العلم. وذلك بقرينتين:

إحداهما: ماجاءَ في كلام المستشكل، من تفسير ماطريقُه العلم بقوله: «من التوحيد والعدل والنبوّة وغير ذلك» ؛ أي من سنخه من اليقينيات.

ثانيتهما: قوله «فيما طريقُه العلم مما عدّدتموهم» ؛ أي من التوحيد والعدل والنُبوة ونحوه. نقلنا نصّ كلامه في الهامش، فراجع.

هذا، ولكن مقتضى التحقيق: ـ كما عليه الشيخ الأعظم وفحول المحققين من الأُصوليين ـ انفتاح باب العلم، وحجية خبر الثقة لأجل إطلاقات النصوص

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٥٧ ـ ٥٥٨.

المتظافرة الدالّة على اعتباره، والسيرة العقلائية. وقد عرفت سابقاً وستعرف ههنا شمولها بالإطلاق للعقائد التوقيفية غير الضرورية. وعليه فمناقشة الشيخ واردة، حتى في اليقينيات ؛ حيث لاتسقط الوظيفة فيها بمجرّد تحصيل العلم واليقين، بل يجب التدين والإيمان والالتزام القلبي به.

وأما دعوى الإجماع على حجية خبر الثقة في الأحكام الفرعية العملية لاتنافي حجيته في العقائد؛ لعدم مفهوم لمصبّ الإجماع ؛ حيث إنّه لم يكن المجمعون ناظرين إلى غير الأحكام الفرعية العملية؛ لقرينة مقام الفقاهة والاجتهاد الفقهي على ذلك. هذا، مضافاً إلى معارضة دعوى الإجماع هذه مع دعوى الإجماع على خلافه من السيد المرتضى كماسبق نقل نصّ كلام العَلَمين في تحقيق أدلّة حجية الخبر الواحد.

مايظهر من الشيخ الأعظم والمناقشة فيه

هذا، ولكن يظهر من الشيخ عدم حجية الخبر الواحد في تفاصيل المعارف الدينية، مما لايجب تحصيل العلم فيه، وإنّما يجب الاعتقاد والتديُّن به إذا اتفق حصول العلم به، دون الظن.

فانه قال قبل كلامه المزبور:

«ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتّفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف ... فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميّة، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظنّ لو فرض حصوله، ووجوب التوقّف فيه ؛ للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علمٍ والآمرة بالتوقف ... ولافرق في ذلك بين أن تكون الأمارة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره».[1]

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٥٦.

ثمّ إنّه ـ بعد صفحات من البحث ـ استظهر وجوب الفحص وتحصيل معرفة مطلق المعارف الدينية من عمومات وجوب التفقّه في الدين مثل آية النفر والنصوص الدالة على ذلك. وقال:

«فيجب الفحص حتى يحصل اليأس، فان حصل العلم بشيءٍ من هذه التفاصيل اعتقد وتديّن، وإلاّ توقّف ولم يتديّن بالظنّ لو حصل له».[1]

ولكن يرد عليه أوّلاً: إنّه لو كان مراده مما سرده ووجّهه، إثبات عدم وجوب تحصيل العلم والمعرفة بتفاصيل العقائد الدينية، وإن يجب الاعتقاد والتدين بالعلم بمقتضى حجيته الذاتية لو حصل بعد الفحص ـ كما يظهر ذلك من الفقرات الأُولى وذيل الفقرة الأخيرة من كلامه ـ ففيه أنّه ينافي عمومات وإطلاقات مادلّ ـ من نصوص الكتاب والسنة ـ على وجوب التفقه في الدين وطلب العلم بالمعارف الالهية ووجوب تحصيل معرفة ما جاءَ به النبيﷺ ؛ إذ لاريب في شمول هذه المطلقات والعمومات لمطلق ماجاءَ به النبي ممّا هو داخلٌ في المعارف الدينية الالهية، بلافرق بين الأحكام الشرعية وبين العقائد الدينية بنطاقها الواسع. وذلك لأنّ الدين علم العقائد والأحكام.

وثانياً: إنّه لو كان مراده انحصار الحجية في العلم الوجداني بعد حصوله واختصاص وجوب التدين والالتزام به، ونفيها عن الخبر الواحد الصحيح ـ كما يلوح ذلك من ذيل الفقرة الأخيرة من كلامه ـ، فيرد عليه أنّه مناقضٌ لما التزم به في ردّ كلام المحقق الطوسي، من وجوب التدين بمفاد الخبر الواحد في العقائد الدينية الأصلية، فضلاً عن تفاصيلها الفرعية.

وثالثاً: إنّ دليل حجية الخبر الواحد نصوص متواترة صريحة في حجيةالخبر الواحد. وهي قد دلّت على تنزيل الخبر الواحد منزله العلم، وإن كان

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٦٠.

شمولها للخبر الواحد القائم في العقائد الدينية بالإطلاق والمتيقن من نطاقها الخبر القائم في الأحكام الشرعية العملية، إلاّ أنّ لها ظهوراً واضحاً في حجية مطلق الخبر حتى القائم في العقائد كما بيّناه.

محصّل الكلام: أنّه لمّا دلّت النصوص المتواترة على تنزيل الخبر الواحد منزلة العلم، يقوم الخبر الواحد مقام العلم من حيث الحجية الشرعية. ولاينافي ذلك عدم وجوب تحصيل العلم في تفاصيل العقائد الدينية.

ورابعاً: أنّه لاريب في كون مفاد الخبر الواحد داخلاً فيما جاءَ به النبي صلى الله عليه وآله، فيجب الإيمان بمفاد الخبر الواحد القائم في تفاصيل العقائد الدينية.

وقد أشكل على ذلك الشيخ بقوله:

«ويكفي في التصديق بما جاءَ به النبي صلى الله عليه وآله: التصديق بما علم مجيئه به متواتراً، من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنّة والنار إجمالاً، مع تأمّلٍ في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من هذه الأُمور في الإيمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار ؛ للأخبار المتقدّمة المستفيضة، والسيرة المستمرّة، فإنّا نعلم بالوجدان جهل كثيرٍ من الناس بها من أوّل البعثة إلى يومنا هذا.

ويمكن أن يقال: إنّ المعتبر هو عدم إنكار هذه الأُمور وغيرها من الضروريات، لا وجوب الاعتقاد بها، على مايظهر من بعض الأخبار، من أنّ الشاكّ إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر ؛ ففي رواية زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «**لو أنّ العِبادَ إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا، لم يكفروا**»، ونحوها غيرها.[1]

وجوابه: أنّ مراده لوكان عدم وجوب تحصيل العلم زائداً عن المقدار

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٦٨ .

المعتبر في الإيمان فهو حسنٌ لابأس به.

وأما لوكان مقصوده عدم وجوب التدين بالخبر الواحد عند قيامه في تفاصيل العقائد الدينية، فيرد عليه ما سبق من إطلاق نصوص اعتبار الخبر الواحد لتفاصيل العقائد التوقيفية غير الضرورية، وتنزيل الخبر الواحد منزلة العلم مطلقاً.

وأما جهل كثير من المؤمنين بتفاصيل العقائد فأجنبيٌ عما نحن بصدده؛ إذ عدم وجوب تحصيل العلم بها وعدم اشتراطه في الإيمان، لاينافي وجوب التدين بالعلم والعلمي منها إذا حصلا. كما أنّ حرمة إنكار مالايعلمه ـ فضلاً عما يعلمه ـ أمرٌ آخر لاربط له بما نحن بصدده، من حجية الأخبار الآحاد في تفاصيل العقائد التوقيفية؛ بمعنى جواز إسنادها إلى الشارع الأقدس، ووجوب التديّن بمفادها.

كلام المحقّق الخراساني

للمحقق الخراساني في المقام كلام ـ قاله في مسألة انسداد باب العلم ـ حاصله:

أنّ طريق العلم ـ على فرض انسداده في التكاليف العملية ـ غير منسدّ في باب الاعتقادات؛ لإمكان الاعتقاد والالتزام بماهي عليها في الواقع، وهذا بخلاف العمل. ومن هنا لاموجب لحجية مطلق الظنّ في باب الاعتقادات.

قال: «هل الظن كما يتّبع عند الانسداد عقلاً في الفروع العمليّة المطلوب فيها أوّلاً العمل بالجوارح يتّبع في الأُصول الاعتقاديّة المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمّله والانقياد له أولا؟ الظاهر لا؛ فانّ الأمر الاعتقادي وإن انسدّ باب القطع به إلاّ أنّ بابَ الاعتقاد اجمالاً بما هو واقعه والانقياد له وتحمّله غيرُ منسدّ، بخلاف العَمَل بالجوارح فانّه لايكاد يعلم

مطابقته مع ما هو واقعه إلّا بالاحتياط. والمفروض عدم وجوبه شرعاً أو عدم جوازه عقلاً. ولا أقرب من العَمَل على وفق الظنّ.

وبالجملة: لاموجب مع انسداد باب العلم في الاعتقاديّات لترتيب الأعمال الجوانحية على الظنّ فيها مع إمكان ترتيبها على ماهو الواقع فيها، فلايتحمّل إلاّ لما هو الواقع ولاينقاد إلاّ له، لا لما هو مظنونه، وهذا بخلاف العمليّات فانّه لا محيص عن العمل بالظنّ فيها مع مقدّمات الانسداد».[١]

وهذا الكلام منه متينٌ جداً. ولكن لاربط له بحجية الأخبار الآحاد في باب الاعتقادات، بل مرجعه إلى عدم صلاحية مقدمات الانسداد لإثبات اعتبار مطلق الظنّ ـ على حكومة العقل ـ في أبواب الاعتقادات.

نقد كلام العلّامة الطباطبائي

هذا، ولكن يظهر من العلامة الطباطبائي عدم جواز التعويل على الخبر الواحد في تفسير الآيات القرآنية ولا في مطلق الأُصول الاعتقادية فانه ـ بعد ذكر حديث في ذيل آية: «**يا أيّها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك...**» وبعد بحث مفصّل في ذلك ـ قال:

«وبعد هذا كلّه فالرواية من الآحاد، وليست من المتواترات، ولا مما قامت على صحتها قرينة قطعية. وقد عرفت من أبحاثنا المتقدمة أنّا لا نعوّل على الآحاد في غير الأحكام الفرعية على طبق الميزان العام العقلائي الذي عليه بناءُ الانسان في حياته»[٢].

يظهر من كلامه أوّلاً: أنّه يرى دليل حجية الخبر منحصراً في السيرة العقلائية. وثانياً: أنّه يدّعي استقرار السيرة العقلائية على عدم الأخذ بالخبر الواحد في غير الأحكام العملية.

---

(١) كفاية الأُصول ج ٢ ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) تفسير الميزان: ج ٦، ص ٥٧.

وكلاهما محل النقاش. أما الأوّل، فلدلالة النصوص اللفظية بإطلاقها على حجية الأخبار الآحاد مطلقاً، بلافرق بين الأحكام العملية وغيرها، مما يترتب عليه أثرٌ شرعيٌ. وأما الثانية، فلأنّ ما ادّعاه من اختصاص السيرة العقلائية بالأخذ بالخبر الواحد في الأُمور العملية، لاشاهد له، بل الشاهد على خلافه ؛ لمانشاهد بالوجدان في سيرة العقلاء من عدم الفرق في قبول خبر الثقة وترتيب الأثر عليه بين الأحكام العملية والأُمور الاعتقادية التوقيفية غير الضرورية.

وبمابيّناه قد اتضح لك أنّه لا وجه لما بنى عليه هذا العَلَم، بل هذا من عجائب ما صدر منه، أللّهم إلاّ أن يكون مراده من الأخبار الآحاد ما لم يثبت صحة سنده، ولكنه خلاف اصطلاح القوم، وخلاف مقصود الباحثين في المقام، كما عرفت من صريح كلام الشيخ الأعظم من تعميم الخبر الواحد إلى الصحيح منه.

كيف؟ وقد اتفق الأُصوليون والفقهاء ـ إلاّ من شذّ منهم ـ على جواز تخصيص الكتاب بخبر الثقة؟!. وهل التخصيص إلّا كشف المعنى المراد الجدّي من العام؟ وكشف المعنى المراد من الآية القرآنية هل يكون إلاّ تفسيرها. اللّهم إلاّ أن يقال: تخصيص العام القرآني إنّما هو في الأحكام الفرعية وموضع كلام هذا العَلم في تفسير غير آيات الأحكام من آيات العقائد والتاريخ وعجايب الخلقة. ولكن ظاهر كلامه مطلق موارد تفسير الآيات القرآنية. هذا مع أنّ الاشكال يرد عليه على أيّ حال ؛ حيث لافرق بين الموارد من حيث استنباط مراد الله من الآية القرآنية.

وقال ـ بعد ذكر روايات في العرش والكرسي ـ ما لفظه:

«ثم إنّ في عملهم بهذه الروايات وتحكيمها على ظاهر الكتاب مغمضاً آخر. و ذلك أنها أخبار آحاد وليست بمتواترة ولا قطعية الصدور، وما هذا شأنه يحتاج في العمل بها حتى في صحاحها إلى حجّة شرعية بالجعل أو الإمضاء، وقد اتضح في علم الأُصول اتضاحاً يتلو البداهة أنّه لا معنى لحجية أخبار

الآحاد في غير الأحكام، كالمعارف الاعتقادية والموضوعات الخارجية.

نعم الخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية، كالمسموع من المعصوم مشافهة حجة، وإن كان في غير الأحكام؛ لأنّ الدليل على العصمة بعينه دليل على صدقه. وهذه كلها مسائل مفروغ عنها في محلّها. من شاء الوقوف، فليراجع»[1].

وفيه:

أوّلاً: أنّه خلط بين الأُمور الاعتقادية العقلية والضرورية التي يجب تحصيل اليقين فيها وبين غيرها.

وإنّ الذي لايجوز فيه الاعتماد على الخبر الواحد إنّما هو العقائد العقلية والضرورية؛ نظراً إلى وجوب تحصيل اليقين فيها وعدم جواز التعبّد فيها بمالايفيد اليقين. ومن هنا لابدّ فيها من دليل عقلي في غير التوقيفيات منها، ومن دليل قطعي ـ كمحكمات الآيات والنصوص المتواترة ـ في التوقيفيات منها.

وأما غير ذلك ـ من التوقيفيات الاعتقادية والفقهية والأخلاقية وغيرها ـ فلا وجه لإنكار حجية الخبر الواحد فيها ولا منع للعمل به؛ لما أشرنا إليه آنفاً من عدم قصور أدلّة حجيته لشمولها.

وثانياً: إنّ حجية خبر الثقة في الموضوعات، مما قال به فحول المحققين وهو مقتضى التحقيق، فكيف جعل هذا العَلَم عدم حجيته في الموضوعات من الأُمور المفروغ عنها ومما يتلو البداهة؟!.

ولا يخفى أنّ مبنى الاستظهار من نصوص الكتاب والسنّة واستنباط المراد منها في العقائد الدينية لايكون المتفاهم العرفي دائماً، بل المحكّم في تفسير آيات الاعتقادات العقلية إنّما هو القرائن العقلية القطعية. ولكن في العقائد

---

(١) الميزان: ج ١٤، ص ١٣٣.

التوقيفية إنّما يبتني الاستظهار من النصوص على الدلالة السياقية ومناسبة الحكم والموضوع وتحكيم الأوضاع اللغوية والمتفاهم العرفي ؛ حيث لا سبيل للعقل إلى مثل ذلك.

ومحصل الكلام: أنّ غاية ما يستفاد من كلمات هذا العَلَم ـ في مواضع عديدة من كتبه التفسيرية وغيرها[1] ـ وجهان:

أحدهما: توجيه نفي حجية الخبر الواحد في العقائد بأنّها من الحقايق الواقعية، لا الاعتبارية كالأحكام. والايمان بها فرع العلم والاعتقاد بها.و يتوقف ذلك على العلم بها. ولايحصل العلم بها بالخبر الواحد.

ثانيهما: أنّه لايجب تحصيل العلم في تفاصيل العقائد التوقيفية، حتى يجب الأخذ بالعلمي عند فقد العلم.

ويمكن الجواب عن الأوّل: بأن كون الأمر من الحقايق العينية لاينافي كونه من الأُمور الخفيّة عن البشر وغير ممكن الإدراك بالعقول، كخصوصيات حال الاحتضار وعالم القبر والبرزخ وأحوال أهله والصراط والميزان وتطائر الكتب و محاسبة الأعمال وأنحاء العذاب ونحو ذلك من الحقايق الواقعية التي لاسبيل للعقل إليها. فإذا ورد في مثل هذه الأُمور عن المعصوم خبر صحيح، واجدٌ لشرائط الاعتبار والحجيّة، لامانع من التدين به، بل يجب الالتزام به، كماصرّح به الشيخ الأنصاري في مناقشته في كلام شيخ الطائفة.

وعن الثاني: بماسبق من عدم المنافاة بين عدم وجوب تحصيل الاعتقاد والعلم، بل تحصيل الإيمان بتفاصيل العقائد، وبين وجوب التدين والإيمان بها لو قامت الحجّة الشرعية عليها. مضافاً إلى أنّه لولا حجية الأخبار الآحاد يكون إسناد تفاصيل العقائد إلى الشارع افتراءً عليه وحراماً قطعاً.

---

(١) تفسير الميزان: ج ١٢، ص ٢٦٢: ج ١٠، ص ٣٥١ و: ج ١٤ ص ٢٠٥ وشيعه در اسلام: ص ١٢٩، قرآن در اسلام: ص ٦١.

مدرك حجية الأخبار الآحاد في العقائد

يمكن الاستدلال لحجية الأخبار الآحاد في تفاصيل العقائد التوقيفية تارةً بمقتضى القاعدة وأُخرى: بنصوص الكتاب والسنة، وثالثةً: بالسيرة العقلائية.

الاستدلال بمقتضى القاعدة

أما مقتضى القاعدة، فلأنّه لاإشكال في عدم جواز إسناد أصل من الأُصول الإعتقادية إلى الله تعالى، إلّا عن حجة عقلية أو شرعية، وإلّا يدخل في الافتراء على الله، كما دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾[1]، بقرينة ما جاءَ فيه من المقابلة بين الاذن والافتراء.

وأما إذا كان الإسناد بحجة عقلية في العقليات أو شرعية في التوقيفيات، يخرج عن الافتراء، فلا إشكال في جوازه، بل يجب اتّباع حكم العقل في العقائد العقلية، والأخذ بالحجة الشرعية القائمة على حكم شرعي أو على تفسير آية قرآنية أو أصل اعتقادي توقيفي لا سبيل للعقل إليها، بلا فرق بين أنحاء الحجة ومختلف أنواع ما قامت عليه الحجة.

وعليه فمقتضى القاعدة عدم جواز إسناد الأصل الاعتقادي التوقيفي إلى الله

---

(١) يونس: ٥٩.

تعالى، إلاّ إذا كان باستناد الخبر الواحد، بل يجب الاعتقاد به بعد دخول الخبر الواحد الوارد في العقائد في نطاق إطلاقات أدلّة حجيته ؛ إذ التقييد والتخصيص ـ بعد شمول تلك الإطلاقات والعمومات ـ بحاجة إلى دليل. ولادليل على ذلك، غير مايُدّعى من اعتبار العلم في العقائد. ولكن عرفت أنّه في اليقينيات والضروريات من العقائد، دون التوقيفيات غير الضرورية منها، بل في اليقينيات والضروريات لاحاجة إلى الاحتجاج بالخبر الواحد لحصول العلم الوجداني فيها إمّا بحكم العقل البديهي أو بصريح النص القرآني أو السنّة المتواترة.

وأيضاً يمكن الاستدلال لذلك بقاعدة حرمة الاقتفاء والتبعية لغير العلم ؛ لمايحكم العقل بقبحه ونطق الشارع بمنعه ونهيه كقوله تعالى: **﴿ولاتقف ماليس لك به علم﴾**[1] وقوله تعالى: **﴿إنّ الظن لايغني من الحق شيئاً﴾**.[2]

وجه الدلالة على المطلوب أن أيّ أصل من العقائد التوقيفية غير الضرورية إذا عقد له المكلّف قلبه عليه والتزمبه يصدق أنّه اقتفاه وآمن به. ولمّا لاعلم له بهذه العقائد ؛ إذ لاطريق له إلى العلم بها عقلاً ولاشرعاً، فلامحالة يصدق أنّه اقتفى غير العلم وآمن بما لايعلمه ولوظنّبه. واقتفاءُ غير العلم والأخذ بالظن ممنوع منهيٌّ عنه في نصّ الآية وحكم العقل. ولمّا تفيد أدلّة حجية خبر الثقة العلم باعتباره وحجيته شرعاً، يخرج بذلك عن اقتفاء غير العلم والأخذ بالظن، ويصير من قبيل اقتفاءِ العلم والأخذ باليقين. وذلك لأن حجية خبر الثقة قطعية يقينية ؛ لأنّها صريحة النصوص المتواترة القائمة على حجيته. ومن هنا ترتفع شبهة الدور المعروفة.

---

(١) الاسراء: ٣٦.

(٢) يونس: ٣٦ والنجم: ٢٨.

وليس معنى ذلك وجوب تحصيل العلم والاعتقاد بتفاصيل العقائد، ولاوجوب معرفتها حتى يشكل بأنّه لادليل على وجوب ذلك. بل المهم في هذا المجال أنّه لو شاء المكلّف أن يلتزم بها من جانب الشرع ـ بل في نفسه ـ يجب عليه تحصيل العلم أو ما أقامه الشارع مقام العلم ونزّل منزلته.

الاستدلال بالكتاب المجيد

أما الكتاب: فآية النفر: **﴿فلولا نفر من كل فرقةٍ منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾**[1]

فان هذه الآية دلّت أوّلاً: على وجوب التفقه في الدين الشامل لمطلق المعارف الدينية.

وثانياً: على حجية قول المنذرين ولوكان المُخبِر واحداً، ولاسيّما أنّ الإنذار يلائم الإخبار بتفاصيل العقائد الدينية من حالات المحتضر وتفاصيل البرزخ والمحشر وأشراط الساعة وخصوصيات الجنة والنار وأنحاءِ العذاب. فالآية أنسب بالعقائد من الأحكام الفرعية. ومن هنا يمكن دعوى ظهورها في حجية الأخبار الآحاد في العقائد التوقيفية غير الضرورية.

وأمّا دعوى ظهورها في إخبار الجميع مدفوعة بظهورها في الانحلال إلى آحاد أفراد القوم، كما هو المتفاهم العرفي الظاهر في سائر الخطابات الشرعية المتوجهة إلى عموم المؤمنين في مختلف الآيات القرآنية.

كما أن دعوى ظهورها في الأخبار المتواترة المفيدة لليقين في مثل أمر الإمامة، مدفوعة أيضاً بقاعدة الجري العامة النافية لاختصاص الآية بالموارد

---

(١) التوبة: ١٢٢.

الخاصّة المستفادة من النصوص المفسّرة.

هذا، ولكن استشهد الشيخ الأعظم بهذه الآية لوجوب تحصيل المعرفة بإمام كلّ زمان بعد موت الإمام السابق؛ حيث قال: «نعم يمكن أن يقال: إنّ مقتضى... عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف؛ بقرينة استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق... هو وجوب معرفة الله جلّ ذكره ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله، ومعرفة الإمام، ومعرفة ماجاءَ به النبي صلى الله عليه وآله على كل قادر يتمكّن من تحصيل العلم».[1]

فانه قدس سره وإن استظهر من الآية وجوب تحصيل العلم بأُصول الدين والمذهب و مطلق ماجاءَ به النبي صلى الله عليه وآله، إلاّ أنّ إطلاقها يقتضي وجوب مطلق التفقه ولو بالأدلّة العلمية من الحجج والأمارات كما أنّ التفقه المعروف في الفقه من قبيل ذلك.

وعلى أي حال لاريب في دلالة الآية على وجوب مطلق التفقّه في مطلق الدين الشامل لمعرفة العقائد الدينية حتى بالآخبار الآحاد، بل المتيقّن من مدلولها وجوب معرفة العقائد الدينية؛ لأنّه المناسب للإنذار والتحذير.

ولايخفى عليك أنّ المقصود ليس إثبات دلالة الآية على وجوب التفقه في مطلق العقائد على جميع المؤمنين، بل المراد وجوبه على طائفة وجماعة منهم مقدّمةً للإنذار، وعليه فمدلولها وجوب التفقّه فيما يتحقق به الإنذار والتحذير، لاجميع ماللدين من العقائد والأحكام. ولكن تدل بالالتزام على وجوب قبول خبر المُخبر الواحد عن معارف الدين وعقائده. وإن شئت فقل تدلّ على وجوب التدين والالتزام بالخبر الواحد الوارد في تفاصيل العقائد الدينية.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٩.

الاستدلال باطلاقات نصوص حجية الخبر الواحد

وأمّا السنة: فيمكن الاستدلال بإطلاقات النصوص ؛ حيث إنّه لا مقيّد لإطلاقات النصوص الدالة على حجية خبر الثقة، ولا مخصّص لعموماته بالأحكام الفقهية الفرعية، بل بعضها يأبى التخصيص بذلك.

مثل ما ورد في معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**أمّا إذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمنا فلم يثق به، فهو كافر. وأما من لم يسمع ذلك، فهو في عذر حتى يسمع**»[1]. ولا ريب في أنّ قوله عليه السلام: «**علمنا**» يشمل علومهم الاعتقادية ؛ ضرورة عدم اختصاص علومهم بالأحكام الفقهية فحسب.

هذا مع أنّ قول الثقة إذ كان حجة في الأحكام الفقهية، لا وجه لعدم حجيته في العقائد التوقيفية بعد اشتراكهما في التوقيفية.

وما ورد في صحيح عبدالعزيز بن المهتدي والحسن بن عليّ بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام قال: «**قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمان ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال عليه السلام: نعم**»[2].

بتقريب: أنّ معالم الدين لا تختص بالأحكام الفقهية الفرعية، بل تشمل العقائد الدينية بالألوية.

وقد يحتمل دخل ما حصل للراوي السائل من اليقين بقول يونس في معالم الدين لأجل إرجاع الإمام عليه السلام إليه في ذلك. فيكون أخذ المعالم من يونس واعتبار قوله، لأجل ذلك، لا لأنّه ثقة. ولكنه خلاف ظاهر الحديث؛ نظراً إلى ظهور سؤال الراوي وجواب الإمام في المفروغية عن حجية قول الثقة، وإنّما كان

---

(١) الوسائل: ج ١، ص ٢٦، ب ٢، من مقدمة العبادات، ح ١٩ .
(٢) المصدر: ج ١٨، ب ١١ من صفات القاضي، ص ١٠٧، ح ٣٣.

مقصود السائل إحراز وثاقة يونس.

ومعتبرة القاسم بن العلاء، رواه الكشي عن علي بن محمد: «**فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأنّا نفاوضهم سرّنا ونحملهم إيّاه إليهم**»[١].

مقصوده عليه السلام من قوله «ثقاتنا»، الثقات من الشيعة.

إطلاق هذه الطائفة من الروايات المستفيضة بل المتواترة كافٍ لإثبات المطلوب؛ حيث دلّت على حجية خبر الثقة في جميع علوم أهل البيت عليهم السلام، ومعالم الدين، ومطلق ما يرويه الثقة.

ومن ذلك صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: «**سألته وقلت: من أُعامل وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي فما أدّى اليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع؛ فانه الثقة المأمون. قال: وسألت أبامحمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال عليه السلام: العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، و ما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فانّهما الثقتان المأمونان**»[٢].

فانّ تعليله عليه السلام وجوب قبول رواية العمري وابنه والعمل به بوثاقتهما ظاهرٌ في اعتبار قول الثقة. ولمّا كان أحمد من فقهاء الرواة توجد بذلك قرينة حالية وتعطى الظهور في كون سؤاله من قبيل الفحص عن مصادر إفتائه للناس وإجابته للسائلين، وظهور قوله عليه السلام: «فاسمع له وأطع» من قبيل وجوب الاعتماد على نقله. وموضع الاستشهاد قوله عليه السلام: «فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول»؛ حيث دلّ باطلاقه على حجية قول الثقة فيما أخبر عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في جميع معالم الدين.

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ١٠٨، ب ١١، من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.
(٢) المصدر: ص ٩٩، ح ٤.

ولايخفى أنّ النصوص الدالّة على اعتبار الخبر الواحد الثقة، متواترة، وبتواترها تندفع شبهة الدور. ولا ريب أنّ المتواترات اليقينيات لا يمكن لأحد إنكارها بعد ما ثبت له إلّا عن عناد ولجاجٍ. ووجود مثل هذه الأشخاص بين المسلمين ومعاشرتهم معهم، لا يوجب إلّا فساداً وتفرّقاً بين المسلمين ووهناً في عقائدهم وبالمآل تبدّداً في الإسلام وتفتّتاً في أُصول الشريعة وأركانها ودروساً في معالمها.

تقريب الاستدلال بالنصوص

يمكن الاستدلال بالنصوص المزبورة بتقريبين:

أحدهما: إنّ هذه النصوص لمّا كانت متواترةً قطعية السند وصريحة قطعية الدلالة على حجية الخبر الواحد، تفيد العلم القطعي الوجداني بحجية الخبر الواحد. ومن هنا يكون أصل حجية الخبر الواحد قطعياً يقينياً بصراحة هذه النصوص المتواترة. وإن كان مؤدّى الخبر الواحد ظنياً، إلاّ أنّ دليل الاعتبار جعَله بمنزلة الواقع، كما جعل الظن الحاصل منه تكويناً بمنزلة القطع واليقين اعتباراً. ولمّا كان دليل الاعتبار قطعي السند والدلالة تكون حجية الخبر الواحد قطعية. ومن هنا ترتفع شبهة الدور في إثبات حجية الخبر الواحد بالأخبار.

والحاصل: أنّ الخبر الواحد القائم في العقائد لماينتهي اعتباره إلى الدليل القطعي يجب التعبّد به في العقائد كالأحكام الفرعية، بلافرق.

ثانيهما: أنّ الغرض الداعي إلى تشريع الحجية والاعتبار للخبر الواحد في الأحكام الفرعية العملية، إنّما هو تنزيل مؤدّى الخبر منزلة الواقع أو تنزيل الظن الحاصل بالخبر منزلة العلم والقطع؛ لكي يترتب عليه أثر المنجّزية والعُذرية في إسناد مؤدّى الخبر إلى الشارع وقصد امتثال أمره والتعبّد به.

وهذا الغرض والأثر بعينهما ثابتان في الخبر الواحد القائم في العقائد التوقيفية غير الضرورية ؛ إذ هي في إسنادها إلى الله ـ الذي هو صاحب الدين والشريعة ـ بحاجةٍ إلى علم وجداني أو حجة شرعية حتى يدخل في ما أذن الله ويخرج عن الافتراء في قوله تعالى: ﴿قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾.[1]

فاذا كانت الأحكام الفرعية العملية والعقائد الدينية التوقيفية غير الضرورية مشتركتين في الغرض من تشريع الحجية للأخبار الآحاد، وفي وجوب التديّن والالتزام بمؤدّى الخبر ومفاده، وفي الأثر المترتب عليهما من حيث المنجّزية والعذرية، وفي عدم اعتبار العلم الوجداني في كلتيهما، لاوجه لدخول إحداهما في إطلاق أدلّة الاعتبار، دون الأُخرى.

وأمّا المنجّزية في العقائد فإنّما هي بلحاظ ترتّب الثواب على التديُّن والإيمان بماقام الخبر الواحد عليه ؛ لأنّ الإيمان بماجاءَ به النبي ﷺ مما وُعد عليه الثواب في الكتاب والسنة القطعية. وأما العذرية، فإنّما هي بلحاظ كون العبد معذوراً في التدين بمفاد الخبر وإسناده إلى الله عند انكشاف الخلاف.

الاستدلال بالسيرة العقلائية

يمكن الاستدلال لإثبات حجية الخبر الواحد بالسيرة العقلائية. وذلك لأنّ شأن الإخبار نقل اللفظ المسموع، بلا فرق بين كون مضمونه من الأحكام والقوانين المقرّرة للعمل، وبين كونه من العقائد الدينية أو الأخلاق أو التاريخ. نعم في العقائد العقلية أو اليقينية المبتنية على اليقين عندهم يمكن دعوى عدم استقرار سيرة العقلاة على الأخذ بالخبر الواحد ؛ لما لهذه المسائل من الأهمية ومن اعتبار العقد القلبي وتحصيل

---

(١) يونس: ٥٩.

اليقين الوجداني بالتواتر أو بالبرهان العقلي.

ولايتوقف إثبات السيرة العقلائية إلى إحصاء مواردها وذكر مجاريها بآحادها وخصوصيتها، بل الوجدان العرفي والارتكاز العقلائي يكفي لإثبات ذلك، كما في ساير موارد دعوى السيرة العقلائية المستدل بها على الأحكام الفرعية العقلائية في الفقه. هذا مع شهادة الوجدان على ذلك كما لو أخبر الثقة عن عقيدة النصارى المكتوبة في الإنجيل فقال: قرأت فيه كذا، يقبل العقلاء ويأخذون بقوله وينقلونه للغير ويستندون إليه في نسبة ذلك المخبرعنه إلى ذلك الدين ولايفرّقون بين الإخبار عن الحكم العملي وبين الإخبار عن الأصل العقيدتي.

وإنّما تظهر ثمرة الحجية في جواز إسناد ما دلّت عليه الأخبار الآحاد ـ بالتنصيص أو بظهور واضح ـ إلى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، وجواز عدّ ذلك من عقائد الإمامية، بل وجوب الالتزام القلبي والتدين بمفادها على من قامت عنده، وعدم جواز مخالفتها وردّها.

سيرة العلماء والمتشرعة

بل جرت سيرة علمائنا من زمن الائمة إلى زماننا على الاستناد بالأخبار الآحاد في بيان تفاصيل العقائد الدينية وتدوينها في كتبهم كتفسير القمي والعياشي والمحاسن وكتاب سليم بن قيس الهلالي ونوادر الحكمة والاحتجاج وكتاب التوحيد وعيون أخبار الرضا والعِلَل والمجازات النبوية ومعاني الأخبار والخصال وغير ذلك من الجوامع والكتب الروائية. فلولم يكن الأخبار الآحاد حجّة في تفاصيل العقائد لم تكن فائدة في نقلها وتدوينها في كتبهم، بل نراهم كانوا يعاملون معها معاملة الحجّة.

ألاترى وُعّاظنا وخطبائنا لايزالون ـ من القديم إلى زماننا ـ يستندون إلى

الأخبار الآحاد في مقام الإنذار والوعظ وتبليغ رسالات الله. فلولم يكن الأخبار الآحاد حجّةً فيها، لكان كلهم مفترين على الله ؛ لعدم حجّة لهم في إسناد تفاصيل العقائد الدينية إلى الله والإخبار عنها من جانب الشارع. مع أنّه لايُعدّون فاسقين مفترين على الله في ارتكاز المتشرعة بل لايخطر ذلك ببال أحد إلاّ إذا كان الخبر ضعيفاً فاقداً لشرائط الاعتبار.

بل لايبعد دعوى سيرة المتشرعة على ذلك ؛ نظراً إلى استقرار سيرتهم منذ أقدم عصور الغيبة ـ بل من زمن الأئمة إلى الآن ـ على قبول ما كان الوُعّاظ والخُطباء والمحدّثون والمبلّغون والعلماء يُخبرون عنه في تفاصيل العقائد الدينية في مكتوباتهم ومكالماتهم الشفاهية في مقام الوعظ والإنذار والتبليغ؛ حيث إنّه لم يُسمع إنكار المؤمنين عليهم مهما كانوا يخبرونهم عن تفاصيل العقائد بطريق أخبار الثقات والعدول.

وهذا يثبت أنّ العلماءَ العدول وأجلاّء المحدّثين والمؤمنين والمتديّنين كانوا جميعاً يعاملون مع الأخبار الآحاد القائمة في تفاصيل العقائد معاملة الحجّة.

نعم ههنا شبهة، وهي أنّه لوكان الخبر الواحد القائم في تفاصيل العقائد حجّة ويجب الإيمان به، يلزم كون منكره خارجاً عن ربقة الإيمان.

والجواب: أن غاية ما يلزم كون إنكاره معصية ؛ لأنّه مخالفة واجب شرعي. و لازمه فسق منكره وخروجه عن العدالة بذلك، من دون أن‌يلزم كفره ؛ لقيام الضرورة على عدم الكفر بذلك.

شرائط حجية الخبر الواحد
الراجعة إلى الراوي

١ ـ العدالة المعتبرة في الراوي.

٢ ـ هل يعتبر الضبط في الراوي؟.

٣ ـ اشتراط البلوغ في الراوي.

٤ ـ اعتبار عدم كون الراوي من الغلاة.

العدالة المعتبرة في الراوي

لاإشكال في كون البحث عن شرائط حجّية الخبر الواحد، داخلاً في المسائل الأُصولية ؛ لإنتاجه حجّية الخبر الواجد لهذه الشرائط. فهذه المسألة ممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي الكلي، فهي مسألة الأُصولية.

ثم إنّه ينقسم شرائط حجية الخبر الواحد إلى قسمين:

الأوّل: مايرجع إلى صفات الراوي.

الثاني: مايرجع إلى غير صفات الراوي، كعدم وجود المعارض، وعدم إعراض المشهور، وصدوره على غير وجه التقية، وخلوّه عن الشذوذ والعلّة. وغير ذلك مما لايرجع إلى صفات الراوي.

والكلام هنا منعقد في مايرجع من الشرائط إلى صفات الراوي.

وأما المعنى المقصود من العدالة المعتبرة في الراوي، فالظاهر أنّها بمعناها المصطلح في الفقه. ولابدّ من تنقيح ذلك في محلّه بأنها هل هي الملكة الراسخة في النفس الرادعة عن ارتكاب الكبائر والإصرار على الصغائر؟ أو هي و الرادعة عن التهاون بالسنن والمكروهات الكاشفة عن قلّة المبالاة بالدين؟ أو نفس ترك الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر وعدم التهاون بالسنن والمكروهات، بلا اعتبار حصول ملكة ذلك؟ ففي ذلك خلاف. ومقتضى التأمّل أنّ المرتكز من معنى العدالة هو الأوّل. ولانريد البحث عن تحديد العدالة ؛ لخروجه عن الغرض. وإنّما المهم هنا البحث عن المعنى المقصود من العدالة المعتبرة في المقام.

قال الشهيد الثاني ﷺ:«وليس المراد من العدالة كونه تاركاً لجميع المعاصي، بل كونه سالماً من أسباب الفسق التي هي فعل الكبائر، أو الإصرار على الصغائر وخوارم المرؤة وهي الاتصاف بما يحسن التحلى به عادة، بحسب زمانه ومكانه وشأنه، فعلاً وتركاً، على وجه يصير ذلك له ملكةً. وإنما لم يصرح باعتبارها، لأنّ السلامة من الأسباب المذكورة لا يتحقق إلا بالملكة فأغنى عن اعتبارها».[١]

وقال في بيان الألفاظ المستعملة في الجرح والتعديل:«لما كان المعتبر عندنا في الراوي العدالة المستفادة من الملكه المذكورة ولم يكتف بظاهر حال المسلم ولا الراوي، فلابدَّ في التعديل من لفظ صريح يدل على هذا المعنى».[٢]

هذا، ولكن مقتضى التحقيق كفاية الوثاقة المانعة عن الكذب ؛ لأنّ المستفاد من النصوص حجية قول الثقة، وإن كان ثقات الرواة المذكورين في نصوص

---

(١) الدراية: ص ٦٥.

(٢) المصدر: ص ٧٥.

الإرجاع من العدول، إلّا أنّ الاعتبار حسب مدلول النصوص إنّما هو بالوثاقة، كما أنّ سيرة العقلاء أيضاً قد قامت على الأخذ بخبر الثقة. ومن أجل ذلك صرّح المحقق المامقاني[١] بأنّ المقصود من العدالة المعتبرة في الراوي معناها المساوق للفظ الثقة. ومن هنا قال الكشي ﷺ في رجاله[٢] في وصف محمّد بن الوليد الخزّاز ومعاوية بن الحكم (حكيم) ومصدّق بن صدقة ومحمّد بن سالم ابن عبد الحميد: «هؤلاء كلّهم فطحية وهم من أجلّة العلماء والفقهاء والعدول».

كما لا ينافيه ما جاءَ في كلام جمع من المحققين ونُسب إلى الشيخ ﷺ في العدّة، من أنّ العدالة عبارة عن الإسلام مع عدم ظهور الفسق؛ فان كلّ ذلك يلائم العدالة بالمعنى الذي ذكرناه. وأما الإيمان فقيد آخر ذكره علماء الدراية من أحد القيود المعتبرة في الراوي وفي اعتباره بحث والأقوى عدم اعتباره. بل مقتضى التحقيق كفاية الوثاقة في حجية الخبر. وعلى هذا الأساس يبتني تنويع الحديث إلى الأنواع الأربعة الأصلية.

نعم قد يراد في الاصطلاح من لفظ العدل عند الإطلاق خصوص الإمامي العدل، كما سبق من الشهيد في تعريف الخبر الصحيح. ولكنّ العدالة غير معتبرة في حجية الخبر، بل إنما يعتبر الإيمان والعدالة في صحة الخبر. فإذا كان الراوي غير مؤمن بأُصول مذهب الإمامية الاثني عشرية أو كان إمامياً لم تثبت عدالته لا يتّصف خبر بالصحيح، بل إما أن يكون حسناً إذا ورد فيه مدحٌ، أو ضعيفاً إذا لم يرد فيه مدحٌ ولا قدح، أو ورد فيه قدح سواءٌ ورد فيه مدح أم لا.

وأمّا إذا لم يكن الراوي إمامياً عدلاً بل كان غير إمامي، فإن كان ممّن ثبتت وثاقته ـ أي تحرُّزه عن الكذب ـ تكون روايته موثقةً، وإلا فلا إشكال في ضعف روايته، بل هي أدون حالاً من خبر الإمامي الضعيف.

---

(١) مقباس الهداية: ج ١، ص ١٤٨.

(٢) رجال الكشي: ص ٥٦٣.

إنّما الدخيل في اعتبار الرواية الوثاقة

وبهذا البيان اتضح أنّ الدخيل في حجية الخبر إنّما هو اتصاف الراوي بالوثاقة. وإنّ المقصود من الوثاقة المعتبرة في الراوي إنّما هو صفة موجبة للتحرُّز عن الكذب. وهي لا تنافي عدم العدالة بالمعنى المزبور، بل هي أخص منها فكل عادل ثقة دون العكس. وان كان المستفاد من تعابير علماء الرجال في توثيق أصحابنا الإمامية انّ الوثاقة مترادفة للعدالة. ولذا يقولون في تعديل أجلّاء الرواة والمحدّثين من الإمامية بل خواص أصحاب الائمة عليهم السلام: فلان ثقة فلا يبعد كون مرادهم من الوثاقة معنى مرادفاً للعدالة في مقابل الإيمان.

ولكن استقر دأب الأصحاب على العمل بروايات الثقات من العامة، إذا رووا عن أحد الأئمة عليهم السلام. كما أشار إلى ذلك شيخ الطائفة بقوله:

«وأما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخَبَرين على الآخر فهو: أن يكون الرّاوي معتقداً للحق، مستبصِراً، ثقة في دينه، متحرّجاً من الكذب، غير مُتّهمٍ فيما يرويه.

فأمّا إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نُظر فيما يرويه:

فإن كان هناك من طُرُق الموثوق بهم ما يُخالفه وجب إطراح خَبَره.

وإن لم يكن هناك ما يوجب إطراح خَبَره، ويكون هناك ما يُوافقه وجب العمل به.

وإن لم يكن من الفِرقة المُحقّة خبرٌ يوافق ذلك ولا يُخالفه ولا يُعرَف لهم قولٌ فيه، وجب أيضاً العمل به لما روى عن الصادق عليه السلام أنّه قال: إذا نزلت بحكم حادثةٌ لا تجِدون حكمَها فيما رووا عنّا فانظُروا إلى ما رووا عن علي عليه السلام فاعملوا به، ولأجل ما قُلناه عمِلت الطائفة بما رواه حَفصُ بن غياثٍ، وغياثُ بن كلُّوب ونوح

ابن‌درّاج، والسّكوني وغيرهم من العامّة عن أئمّتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه.

وإذا كان الراوي من فِرَق الشيعة مثل الفطحية والواقِفة والنّاووسية وغيرُهم نُظر فيما يرويه.

فان كان هناك قرينةٌ تعضِده، أو خبرٌ آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به.

وان كان هناك خبرٌ آخر يُخالفه من طريق الموثوقين، وجب إطراح ما اختصّوا بروايته والعمل بما رواه الثقة.

وإن كان ما رووه ليس هناك ما يُخالفُه، ولا يُعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به إذا كان مُتَحرِّجاً في روايته موثوقاً في أمانته، وإن كان مُخطِئاً في أصل الاعتقاد.

ولأجل ما قُلناه عمِلَت الطائفةُ بأخبار الفطحية مثلُ عبدالله بن بُكير وغيره وأخبار الواقِفَة مثلُ سماعةُ بن مَهران وعليّ بن أبي حَمزَة وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنوا فَضّال وبنو سماعة، والطاطريون وغيرهُم فيما لم يكُنْ عندَهم فيه خلافه»[1].

هل يعتبر الضبط في الراوي؟

ثمّ إنّه قد يقال باشتراط ضبط الراوي في صحة الرواية: نظراً إلى أنّ غير الضابط يكثر خطاؤه وذلك يوجب سقوط خبره عن الاعتبار. ورُدّ ذلك بكفاية قيد العدالة لذلك؛ لأنّ من يكثر خطاؤه ـ ويروي الحديث مع ذلك من دون مبالاةٍ لذلك ويكون متساهلاً في

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٤٨ ـ ١٥١.

تحمّل الحديث وأدائه ـ لا يُعَدِّلُه أهل الرجال. كما أشار إلى ذلك في مقباس الهداية.[١]

وممّن صرّح بكفاية قيد العدالة عن اعتبار الضبط في الراوي هو الشهيد الثاني قدس سره. فانّه بعد عدّه الضبط من الأُمور المعتبرة في الراوي صرّح بكفاية قيد العدالة عن اعتبار الضبط. وبيّن المعنى المقصود منه بقوله:

«وضبطه لما يرويه بمعنى كونه حافظاً له متيقظاً غير مغفل إن حدّث من حفظه ضابطاً لكتابه حافظاً له من الغلط والتصحيف والتحريف إن حدّث منه، عارفاً بما يختل به المعنى إن روى به ؛ أي بالمعنى حيث نجوزه. وفي الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن هذا؛ لأنّ العدل لا يجازف برواية ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر، وتخصيصه تأكيد أو جري على العادة».[٢] وقد أجاد في تحرير ذلك السيد بحر العلوم قدس سره في رجاله[٣].

ويظهر من المحقق صاحب الشرائع اعتبار ضبط الراوي في حجية الخبر مطلقاً، سواءٌ كان عادلاً إمامياً أم لا. ولكنّه فسَّر اعتبار الضبط بعدم غلبة السهو على الراوي ـ وإن كان عروض ذلك نادراً ـ لا سلامته منه بالكليّة وزوال النسيان عنه أصلاً نظراً إلى عدم انفكاك السهو والنسيان عن أحدٍ، إلّا المعصومين عليهم السلام.

حيث قال قدس سره: «يعتبر في الراوي الضبط. فان عرف له السهو غالباً، لم يقبل. وإن عرض نادراً، قُبِل ؛ لأنّ أحداً لا يكاد يسلم منه. فلو كان زواله أصلاً شرطاً في القبول لَما صحّ العمل إلا عن معصومٍ من السهو وهو باطل اجماعاً من العاملين بالخبر».[٤]

---

(١) مقباس الهداية: ج ١، ص ١٤٨.
(٢) الدراية: ص ٦٥ ـ ٦٦.
(٣) رجال السيد بحر العلوم: ج ٢، ص ١٩٢ ـ ١٩٤ .
(٤) معارج الأُصول: ص ١٥١ .

وهذا الكلام من المحقق متين لاغبار عليه. وإلى ذلك أشار إليه السيد بحرالعلوم ﷺ بقوله:

«والحاجة إليه بعد اعتبار العدالة ليست إلا في فرض نادرٍ بعيد الوقوع وهو أن يبلغ كثرة السهو والغفلة حدّاً يغفل معه الساهي عن كثرة سهوه وغفلته أو يعلم ذلك من نفسه ولا يمكنه التحفّظ مع المبالغة وإلا فتذكُّره لكثرة سهوه ـ مع فرض العدالة ـ يدعوه إلى التثبُّت في مواقع الاشتباه فيأمن من الغلط».[١]

ولكن مقتضى التحقيق كفاية اشتراط كلٍّ من العدالة والوثاقة عن اشتراط الضبط بالمعنى المزبور. وذلك لأنّ من غلب عليه السهو وكثُر نسيانه يعرف حاله قطعاً. ومن حاله كذلك لايحصل له العلم بكون مايرويه صادراً عن الأئمة عليهم السلام. فلو نقل عنهم رواية ـ وهو يعرف حاله ـ، يكون ممن اقتفى ما ليس له بعلم، فيدخل في الافتراء على الله.

بدليل قوله: ﴿**لاتقف ما ليس لك به علمٌ**﴾[٢] وقوله: ﴿**قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون**﴾[٣]؛ لأنّه لاعلم له بمايرويه، فليس بمأذون من الله فيمايرويه وينسبه إلى الله ورسوله، فيدخل لامحالة في الافتراء على الله؛ لأنّ التفصيل في الآية قاطع للشركة. وحينئذٍ فلوكان الراوي عادلاً أو ثقة متحرّزاً عن الكذب وموثوقاً في أمانته تمنع عدالته، بل وثاقته عن نقل الحديث والرواية عن الائمة عليهم السلام.

فيكفي اشتراط الوثاقة ـ فضلاً عن العدالة ـ عن اشتراط الضبط.

اشتراط البلوغ والعقل في الراوي

لا ريب في اعتبار العقل في الراوي، كما هو واضح.

وأما اعتبار البلوغ في الراوي ـ بمعنى اعتباره في نقل

---

(١) رجال السيد بحر العلوم: ج ٢، ص ١٩٣.

(٢) الاسراء: ٣٦.

(٣) يونس: ٥٩.

الخبر ـ فالظاهر اشتراطه. فلا حجية لخبر الصبي، نظراً إلى عمومات عدم جواز أمر الصبي.

كقول الصادق عليه السلام: «**إذا بلغ وكُتب عليه الشيءُ ونبت عليه الشعر. جاز عليه أمره، إلّا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً**» في معتبرة أبي الحسين الخادم بيّاع اللؤلؤ.[1] و قوله عليه السلام: «**إذا بلغت الجارية... وجاز أمرها في مالها**».[2] وقول الباقر عليه السلام: «**الغلام لايجوز أمره في الشراء والبيع ولايخرج من اليتم، حتى يبلغ خمس عشرة سنة**»[3].

وجه الدلالة ؛ أوّلاً: إطلاق لفظ «الأمر» في المعتبرة الأُولى، فيشمل مطلق الأُمور.

وثانياً: بالفحوى والأولوية القطعية؛ نظراً إلى أهمّية الإخبار عن أحكام‌الله، من مثل البيع والشراء.

فان الخبر ـ بلحاظ ما يترتب عليه من الأحكام الشرعية وتكاليف العباد ـ من أهم الأمور. فلا يُصغىٰ إلى توهم عدم كون الخبر من مصاديق الأمر المذكور في هذه النصوص.

وأمّا احتمال كون لفظ الأمر بمعنى الطلب المنشأ بالصيغة، فمقطوع العدم؛ لعدم تصوّره في إنشاء المعاملات.

هذا غاية تقريب هذه الطائفة من النصوص:

ولكن يرد على الاستدلال بها إشكال أساسيٌ حاصله:

إنّ قوله عليه السلام: «**جاز عليه أمره**» ظاهرٌ في نفوذ تصرّفاته المعاملية إذا كان بضرره، كما يُشعر بذلك لفظ «عليه»، وأيضاً يشهد لذلك تقييد الأمر بالبيع والشراءِ. ولانظر لها إلى مطلق الأُمور. والفحوى إنّما هو ثابت بالنسبة إلى

(١ و٢) الوسائل: ج ١٣، ص ١٤٣، ب ٢ من كتاب الحجر، ح ٥ و٣.

(٣) المصدر: ج ١، ص ٣٠، ب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٢.

ما كان بنفعه من المعاملات. وأما الأُمور الخارجة عن المعاملات، فلانظر لهذه النصوص إليها بوجه، حتى يثبت الفحوى.

أما نصوص رفع القلم عن الصبي، [١] فلانظر لها إلى ذلك؛ لعدم كون خبر الصبي من قبيل التكليف أو الوضع الإلزامي الراجع إلى نفسه، كما لا يصلح عموم قوله ﷺ: «عمد الصبي خطأٌ»[٢] للاستدلال به في المقام لاختصاصه بباب الجنايات، نظراً إلى قوله ﷺ: «تَحمِلُه العاقلة» في ذيل أكثر هذه النصوص. كما بيّنا ذلك مفصّلاً في كتاب أحكام الصبي من دليل تحرير الوسيلة.[٣]

ثم إنّ للمحقق صاحب الشرائع كلاماً نافعاً في المقام، ينبغي نقله.

فانّه ﷺ قال:«المجنون والصبي لا تقبل روايتهما في حال كونهما كذلك؛ لأن الوثوق بهما لا يحصل؛ لعدم تحقق الضبط. سواءٌ كان الصبي مميزاً أو غير مميّز. لا يقال: الصبي تُقبل شهادته في الجراح والشجاج فيجب قبول روايته. لأنّا نقول: لِم لا يجوز أن يكون ذلك احتياطاً في الدَّم؟ لا لصحة خبره. على أنّ منصب الرواية أعظم، إذ الحكم بها مستمرٌّ والثابت عنها شرعٌ عامّ في المكلّفين. و ليس كذلك الشهادة. فلا يُقاس أحدهما على الأخر. أما لو تحمّل الشهادة صبياً لقُبِلت إذا أدّاها بالغاً».[٤]

وفيه أوّلاً: أنّ الصبي ربما يكون أضبط وأحفظ من البالغ الكبير كما نرى سرعة حفظهم وجيادة فهمهم على نحو يعجز عنه البالغ الكبير. ولذا ورد «ان العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في الماء»[٥]

وثانياً: أنّ ما أفتى به في الشرائع ـ من الاقتصار في قبول شهادة الصبي

---

(١) الوسائل: ج ١، ص ٣٢، ب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١١ و١٢.

(٢) المصدر: ج ١٩، ص ٦٦، ب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس، ح ٢، وص ٣٠٧ ب ١١ من أبواب العاقلة من كتاب الديات، ح ٣.

(٣) دليل تحرير الوسيلة، أحكام الأُسرة: ص ١٢٦ ـ ١٣٧. (٤) معارج الأُصول: ص ١٥٠.

(٥) بحار الأنوار: ج ١، ص ٢٢٤، ح ١٣. شرح نهج البلاغة لإبن أبي الحديد: ج ١٦، ص ٦٧.

على الشجاج والجراح، دون القتل احتياطاً في التَّهجُّم على الدماء [١] ـ خلاف صريح النصّ المعتبر من قبول شهادة الصبي في القتل بأخذ أوّل كلامه. وقد بحثنا عن ذلك في كتاب أحكام الصبي.

وقد بيّنا مفصّلاً في أحكام الصبي أنّ شهادته تُقبل في القتل بأخذ أوّل كلامه كما في النص.[٢] وفي خصوص الدية، وذلك حذراً من التهجّم على الدماء ـ التي لها خطر عظيم عند الشارع ـ بقتل المتّهم البالغ، ومن ذهاب دم المقتول هدراً بترك أخذ الدية فيؤخذ بظاهر ما دلّ من النصوص على قبول شهادة الصبي في القتل بهذا المنوال كما ذهب إليه صاحب الجواهر موجّهاً بذلك ومستشهداً بمعتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: قال رفع إلى أمير المؤمنين عليه السلام ستّة غلمان كانوا في الفرات فغَرِقَ واحد منهم. فشهد ثلاثة منهم على اثنين أنّهما غَرقاه. وشهد اثنان على الثلاثة أنّهم غرقوه. فقضىٰ علي عليه السلام بالدية أخماساً. ثلاثة أخماس على الاثنين وخمسين على الثلاثة».[٣]

والحاصل أن قبول شهادة الصبي في مورد خاص بشرائط مخصوصة لا يدلّ على قبول خبره في الموضوعات ولا سيّما في موضوعات الأحكام، التي ربما يكون خطرها أعظم عند الشارع من الدم.

مقتضى التحقيق في المقام

هذا، ولكنّ الأقوى حجية خبر الصبي إذا كان ثقة مأموناً من الكذب. وذلك لعموم نصوص حجية خبر الثقة ؛ فانّها تشمل الصبي الثقة، ولاسيّما الغلام المراهق إذا كان ثقة.

ونصوص «رفع القلم» و«عمد الصبي خطأٌ» منصرفة عن المقام ؛ لما قلنا.

---

(١) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ١٢.

(٢) الوسائل: ج ١٨، ص ٢٥٢، ب ٢٢ من الشهادات، ح ١ و٢.

(٣) المصدر: ج ١٩، ص ١٧٤، ب ٢ من موجبات الضمان، ح ١.

هذا مع أنّ العقلاء يأخذون بخبره إذا أحرزوا وثاقته. فلاوجه لرفع اليد عن عمومات حجية خبر الثقة. والأولوية المذكورة ممنوعة ؛ إذ قلم التكليف وأخذ الصبي ونفوذ تصرّفاته المحتاجة إلى التدبير واستيناس الرشد المعاملي لايقاس بنقل الخبر الذي هو إخبار عن حسٍّ. فلامنافاة بين رفع قلم التكليف وعدم نفوذ تصرّفات الصبي، وبين حجية خبره الحسيّ إذا كان مميّزاً ثقةً وعالماً بشرائط تحمّل الحديث.

فالأقوى حجية خبر الصبي الثقة.

وممّا استُدِلّ به على حجية خبرالصبي مفهوم آية النبأ بناءً على كونه حجية خبر غير الفاسق ودخول الصبى في عنوانه.

ورُدّ بأنّ موضوع الحجية في مفهوم الآية هو خبر غير الفاسق ممّن له شأنية الاتصاف بالفسق. وهو البالغ، دون الصبي. والحقّ انّ هذا الاشكال وارد. فالآية منصرفة عن الصبي منطوقاً ومفهوماً.

ولكن مقتضى التحقيق تمامية الاستدلال بعموم أدلة حجية قول الثقة ؛ نظراً إلى وجود الثقة في الصبيان أيضاً. فانّ تحقق صفة الوثاقة والتحرّز عن الكذب في الصبي حسب تربيته أو نجابته الموروثة واقعٌ كثيراً. ودعوى انصراف عنوان الثقة عن الثقات من الصبيان مشكلة.

وأما اشتراط كمال العقل، فأيضاً مما لا خلاف فيه، فلا يُقبل خبر السفيه ؛ لعدم حصول الوثوق من نقله ولا الاعتماد على فعله وقوله، ولا يعتمد العقلاءُ على خبره ولم يعهد ذلك في سيرة المتشرعة. ولا كلام في ذلك.

اشتراط خلوّ الراوي من الغلوّ

من شرائط حجية الخبر الواحد عدم كون الراوي من الغلاة؛ حيث‌ترى كثيراً في كلمات أجلّاء الأصحاب يضعّفون سند الخبر بأنّ راويه من الغلاة، فيرفضونه ويُلغونه عن حيّز

الاعتبار والاستدلال لأجل ذلك.

ولكن الغلوّ جاء بمعاني مختلفة، واختُلف في كون بعض معانيه مضرّاً بسند الخبر. ولابدّ من تحقيق ذلك.

وقد اختلف في ما هو المقصود من الغلوّ. فقال أبو علي الحائري[١]:

«إنّ كثيراً من القدماء سيّما القميين وابن الغضائري كانت لهم إعتقادات خاصة في الأئمة عليهم السلام بحسب اجتهادهم، لا يجوّزون التعدّي عنها، ويسمّون التعدّي: غلواً وارتفاعاً. حتى أنّهم جعلوا مثل نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله غلواً. بل ربما جعلوا التفويض ـ المختلف فيه ـ إليهم، أو نقل خوارق العادات عنهم، أو الإغراق في جلالتهم، وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض، ارتفاعاً، أو مورثاً للتهمة.

وذلك لأنّ الغلاة كانوا مختفين في الشيعة، ومخلوطين بهم، مدلّسين أنفسهم عليهم، فبأدنى شبهة كانوا يتّهمون الرجل بالغلوّ والارتفاع. وربما كان منشأ رميهم بذلك وجدان رواية ظاهرة فيه منهم، أو ادعاء أرباب ذلك القول كونه منهم، أو روايتهم عنه، وربما كان المنشأ روايتهم المناكير، إلى غير ذلك.

وبالجملة، الظاهر أنّ القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأُصولية، فربما كان شيءٌ عند بعضهم فاسداً أو كفراً أو غلوّاً، وعند آخرين عدمه، بل مما يجب الاعتقاد به، فينبغي التّأمل في جرحهم بأمثال الأُمور المذكورة.

وممّا ينبّه على ما ذكرنا، ملاحظة ما سيذكر في تراجم كثيرة، ويأتي في إبراهيم بن عمر، وغيره، ضعف تضعيفات ابن الغضائري وفي إبراهيم بن إسحاق وسهل بن زياد ضعف تضعيف أحمد بن محمّد بن عيسى»[٢]. ولايخفى

---

(١) منتهى المقال: ج ١، ص ٧٧.

(٢) المصدر.

أنّ مقصوده من المسائل الأُصولية، هي الاعتقاديات.

وأشكل على ذلك المحقق التستري: بأنّ الغلوّ ليس مجرّد نقل معجزات الأئمة عليهم السلام، بل هو ترك العبادة والفرائض؛ اعتماداً على ولايتهم عليهم السلام. وإنّ الغلاة كانوا يكتفون بولاية أهل البيت عن الصلاة والزكاة وسائر العبادات. واستدل لذلك بكلمات بعض المشايخ والروايات. وينبغي نقل كلامه بعينه؛ لما فيه من الفائدة.

قال رحمه الله: «كثيراً ما يردّ المتأخّرون طعن القدماء في رجل بالغلوّ، بأنّهم رموه به لنقله معجزاتهم. وهو ردّ غلط، فانّ كونهم عليهم السلام ذوي معجزات من ضروريّات مذهب الإمامية، وهل معجزاتهم وصلت إلينا إلّا بنقلهم؟ وإنما مرادهم بالغلوّ ترك العبادة اعتماداً على ولايتهم عليهم السلام فروى أحمد بن الحسين الغضائري، عن الحسن بن محمّد بن بندار القمي، قال: سمعت مشايخي يقولون: إنّ محمّد بن أورمة لما طُعِن عليه بالغلوّ بعث إليه الأشاعرة ليقتلوه، فوجدوه يصلّي الليل من أوّله إلى آخره، عدّة ليالي، فتوقّفوا عن اعتقادهم.

بيان: المراد بالأشاعرة، الأشاعرة نسباً ـ أي أحمد الأشعري وذووه ـ لا الأشاعرة مذهباً، الأشعري المعروف وأتباعه.

وعن فلاح السائل لعليّ بن طاووس، عن الحسين بن أحمد المالكي: قلت لأحمد بن مالك الكرخي، عما يقال في محمد بن سنان من أمر الغلوّ، فقال: معاذ الله! هو والله علّمني الطهور.

وعنون الكشي جمعاً، منهم: عليّ بن عبدالله مروان، وقال: إنّه سأل العيّاشي عنهم، فقال: «وأمّا عليّ بن عبدالله بن مروان، فانّ القوم ـ يعني الغلاة ـ يمتحنون في أوقات الصلاة، ولم أحضره وقت صلاة».

وعنون الكشي أيضاً الغلاة في وقت الهادي عليه السلام، وروى عن أحمد بن محمّد

ابن عيسى، كتبت إليه عليه السلام، في قوم يتكلّمون ويقرؤن أحاديث ينسبونها إليك وإلى آبائك، قال: ومن أقاويلهم أنّهم يقولون: إنّ قوله تعالىٰ: «إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»، معناها، رجل، لا ركوع ولا سجود، وكذلك الزكاة، معناها ذلك الرجل، لا عدد درهم ولا إخراج، وأشياء من الفرائض والسنن والمعاصي، فأوّلوها وصيّروها على هذا الحدّ الذي ذكرت لك... الخبر.

وأكثر القدماء طعناً بالغلوّ ابن الغضائري، وشهّر المتأخّرون: أنّه يتسرّع إلى الجرح، فلا عبرة بطعونه. مع أنّ الذي وجدنا بالسبر في الذين وقفنا على كتبهم ممّن طعن فيهم ـ ككتاب استغاثة عليّ بن أحمد الكوفي، وكتاب تفسير محمّد بن القاسم الأسترآبادي، وكذلك كتاب الحسن بن عبّاس بن حريش على نقل الكافي تسعة من أخباره في باب شأن «إنّا أنزلناه» ـ أنّ الأمر كما ذكر، والرجل نقّاد، وقد قوّى ممن ضعّفه القميّون جمعاً، كأحمد بن الحسين بن سعيد، والحسين بن شاذويه، والزيدين ـ الزرّاد، والنرسي ـ ومحمّد بن أورمة، بأنّه رأى كتبهم وأحاديثهم صحيحةً».[1]

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام: أنّ الرمي بالغلو، حتى من القدماء، لا يُسمع ولا يُرتّب عليه أثر، إلاّ في موارد عُلِم أنّ مقصودهم المعنى الّذي فسّره المحقق التستري. فما لم يُعلم كون مقصودهم ذلك، لا يمكن الحكم بنفي عدالة الرجل المرميّ بالغلوّ.

والوجه في ذلك ما وقفت عليه، من تسرّع ابن الغضائري ومن حذاحذوه إلى رمي كثيرٍ من الأصحاب بالغلوّ والارتفاع، مع شهادة القرائن القطعية على

---

(١) قاموس الرجال: ج ١، ص ٦٦ ـ ٦٨.

كونهم من أهل الطاعة والعبادة والتقوى، بل الورع والزهد. وهذا مراد من قال: لم يسلم كثيرٌ من أجلّاء أصحابنا من رمي ابن الغضائري إيّاهم بالغلوّ. كما أفصح عن ذلك السيد بحرالعلوم.(١)

وينبغي هنا ذكر نماذج من هذه الأصحاب.

فمنهم: داوود بن كثير الرقي، فانه قد وثقه النجاشي والشيخ والكشي وغيرهم من أعاظم المشايخ بل روى الكشي ما يدل على جلالة قدره عند الصادق عليه السلام، بل قال الكشي: «ولم أسمع أحداً من مشايخ العصابة يطعن فيه». ولكن مع ذلك رُمي بالغلو، وقال ابن الغضائري: إنه فاسد المذهب. ولامنشأ لقوله بذلك إلاّ رمي الرجل بالغلوّ.

منهم: عبدالكريم بن عمرو الخثعمي، فانه قد أكّد النجاشي وغيره على وثاقته بقولهم: إنّه كان ثقة ثقة عيناً. ومع ذلك توقف ابن الغضائري عمّا يرويه، و وجّه ذلك؛ بأنّ الغلاة تروي عنه كثيراً.

منهم: عبدالله بن أيّوب بن راشد. فانه وثقه النجاشي ولم يضعّفه أحدٌ، إلّا أنّ

---

(١) حيث قال في شأن ابن الغضائري:

«وناهيك بهذه المجاهرة في الردّ من هذا الشيخ الذي بلغ الغاية في تضعيف الروايات والطعن في الرواة. حتى قيل: إنّ السالم من رجال الحديث من سلم منه، وإن الاعتماد على كتابه في الجرح طرح لما سواه من الكتب. ولو لا أنّ هذا الأصل من الأُصول المعتمدة المتلقاة بالقبول بين الطائفة، لما سلم من طعنه وغمزه، على ما جرت به عادته في كتابه الموضوع لهذا الغرض. فانه قد ضعّف فيه كثيراً من أجلاء الأصحاب المعروفين بالتوثيق، نحو إبراهيم بن سليمان بن حيّان، وإبراهيم بن عمر اليماني، وإدريس بن زياد، وإسماعيل بن مهران، وحذيفة بن منصور، وأبي بصير ليث المرادي، وغيرهم من أعاظم الرواة وأصحاب الحديث. واعتمد في الطعن عليهم غالباً أُموراً لا توجب قدحاً فيهم، بل في رواياتهم كاعتماد المراسيل، والرواية عن المجاهيل، والخلط بين الصحيح والسقيم، وعدم المبالاة في أخذ الروايات، وكون رواياتهم مما تعرف تارة، وتنكر أخرى، وما يقرب من ذلك». رجال السيد بحرالعلوم: ج ٢، ص ٣٦٩.

ابن الغضائري قال: إنّه ذكره الغلاة ورووا عنه، لانعرفه.

منهم: محمد بن عيسى بن عبيد. فانه قد صرّح النجاشي وغيره من أعاظم المشايخ بجلالة قدره، وأنه ثقة عين، ونقل عن الفضل بن شاذان أنّه كان يقول: ليس في أقرانه مثله. فمع ذلك استثناه ابن بابويه القمي عن رجال نوادرالحكمة؛ اتكالاً على ما قيل في حقه: إنّه كان يذهب مذهب الغلاة؛ ولذا ردّه النجاشي بقوله: «رأيت أصحابنا ينكرون هذا ويقولون: من مثل أبي جعفر محمّد بن عيسىٰ؟» ولنعم ما حقّقه الأردبيلي الحائري في المقام، فراجع.

إلى غير ذلك، من ثقات الرواة وأجلّاء الأصحاب، الّذين لم يسلموا من جرح ابن الغضائري وغيره، من القميين؛ لتوهم الغلو. ولامناص في أمثال هذه الموارد من حمل الغلو في كلامهم على المعنى الذي قاله في منتهى‌المقال، بل لابد من الالتزام بكون رميهم بالغلو لأحد الاسباب والوجوه التي ذكرها وعليه فالظاهر كون ذلك هو السبب في رميهم بالغلوّ كما قال أبوعلي. ولأجل ذلك لايكون الرّمي بالغلو ظاهراً في المعنى القادح للعدالة.

والذي يقتضيه التحقيق في المقام: أنّ غاية مايلزم من الوجوه والأدلّة المزبورة كون الغلوّ مضرّاً بالعدالة. ولايثبت بذلك سقوط خبر الغالي عن الحجية ؛ إذ الملاك في حجية الخبر إنّما هو وثاقة الراوي وكونه مأموناً متحرّزاً عن الكذب ؛ لما سبق من عدم اشتراط العدالة في حجية الخبر الواحد ؛ نظراً إلى دلالة النصوص وقيام السيرة العقلائية على كفاية وثاقة الراوي في حجية الخبر الواحد. وعليه فلو أحرزنا وجداناً، أو ثبت بالحجة الشرعية تحرّز الراوي الغالي ـ بأىّ معنى كان ـ عن الكذب ووثاقته في نقل الخبر، يدخل في عمومات حجية خبر الثقة وفي مجرى السيرة العقلائية.

محصّل الكلام في المقام:

أنّ الغلوّ جاءَ في كلمات الأصحاب على ثلاثة معانٍ:

١ ـ نقل المعجزات وخوارق العادات عن الائمة عليهم السلام.

٢ ـ اعتقاد الراوي بالتفويض الباطل.

٣ ـ ترك العبادة اعتماداً على الولاية واغتراراً بتفسير آيات الصلاة والزكاة و الخمس بالأشخاص، كأمير المؤمنين علي عليه السلام، أو مطلق الإمام المعصوم والاكتفاء بحبّهم وولايتهم.

والأوّل لايضرّ بالعدالة، والأخيران يضرّان بها. ولكن مع ذلك لايضرّان بحجيّة خبر الراوي الغالي بهذين المعنيين ؛ إذ المعتبر في حجية الخبر الواحد إنّما هو وثاقة الراوي في النقل وتحرّزه عن الكذب. فلوثبت ذلك بالدليل يحصل شرط حجية الخبر الواحد.

وقد ذكر هناك شرائط أُخرى راجعة إلى أوصاف الراوي مثل اشتراط التمييز ؛ بمعنى تمكّنه من تمييز كلام الإمام عن غيره، حتى لا يخلط. ونحو ذلك من الشرائط. وقد بحثنا عن ذلك في كتابنا «مقياس الرواة» مفصّلاً، فراجع.

الشرائط الخارجة عن صفات الراوي

أما الشرائط الخارجة عن صفات الراوي، فالأهم منها:

١ ـ صدور الخبر على غير وجه التقية.

٢ ـ عدم وجود المعارض من الكتاب والسنة.

٣ ـ عدم إعراض المشهور، وفيه خلاف.

٤ ـ خلوّه من الشذوذ والعلّة.

أمّا الأوّلان، فقد سبق البحث عنهما في باب التعارض في الجزء السادس من كتابنا «بدايع البحوث». وأما الثالث: فسيأتي البحث فيه. وأما الرابع: فنبحث عنهما في المقام.

اشتراط خلوّ الخبر من الشذوذ

الخبر الشاذ: ماروواه ثقةٌ وكان مخالفاً لما رواه جمهور رواة الشيعة. وهو مقابل المشهور. ومنشأ هذا الاصطلاح إنّما هو النصوص. ولايخفى أنّ الشذوذ والعلّة خارجان عن وصف الراوي. وقد ذهب العامة إلى اعتبار خلوّ الخبر من الشذوذ في صحته.

وأنكر أصحابنا الإمامية اعتبار ذلك في صحة الحديث؛ نظراً إلى إناطة صحة الخبر بأوصاف الراوي الراجعة إلى حاله، دون ما هو خارجٌ عن حاله. ولكنّهم أذعنوا بمانعية الشذوذ عن الأخذ بالخبر عند التعارض، بل ولاخلاف

بينهم في ذلك ؛ لدلالة النص على تقديم الخبر المشهور والأخذ بما اشتهر نقله بين الأصحاب وترك الأخذ بالشاذّ. وقد بيّنا وحرّرنا مفاد هذه النصوص في مسألة تعارض الأخبار في الجزء السادس من كتابنا «بدايع البحوث». وعليه فالشذوذ مانع عن حجية الخبر. ويمكن أن نقول: إنّ من شرائط حجية الخبر خلوّه عن الشذوذ، لأنّ الشذوذ لايتصور إلّا إذا كان في مقابل الخبر الشاذ خبرٌ مشهور. والوجه في الاشتراط قوله عليه السلام: «**ودَع الشاذَّ النادر**».

حاصل الكلام: أنّ الخبر الشاذ حسب الاصطلاح ماكان من الخبر مخالفاً للخبر المشهور في مضمونه. ومنشأ هذا الاصطلاح قوله عليه السلام: «**ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك**»[1] ؛ حيث منع الإمام عليه السلام عن الأخذ بالخبر الشاذ وجعله في مقابل المشهور. بل جعله في ذيل كلامه عليه السلام من قبيل مابيّنٌ غيُّه.

ومثله قوله عليه السلام: «**خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودَعِ الشاذّ النادر**»[2]

وقد اتفق الأصحاب على العمل بهذين الخبرين، ولم يجوّزوا رفع اليد عنهما إلّا بدليل.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام: أنّ الشذوذ لو كان المراد منه مخالفة الخبر لفتوى المشهور من القدماء ـ كما عن بعض ـ، لايعتبر خلوّ الخبر منه في اعتباره ؛ بناءً على الذي اخترناه من عدم وهن سند الخبر باعراض المشهور. نعم بناءً على وهنه بإعراضهم ـ كما لعلّه مذهب الأكثر ـ، فالخلوّ من الشذوذ ـ بهذا المعنى ـ يشترط في حجّية الخبر. ولكن إطلاق الشاذ على الخبر الذي أعرض عنه المشهور خروج عن الاصطلاح

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ٧٦، ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

(٢) مستدرك الوسائل: ج ١٧، ص ٣٠٣، ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢.

وعن مفاد الخبرين المزبورين. ولادليل على سقوطه عن الحجية، بل الدليل قائمٌ على حجيته، وهو عموم حجية خبر الثقة.

ومن هنا نقل عن ملّا علي كني[١] أنّ عدم الشذوذ شرط في اعتبار الخبر، لا في تسميته صحيحاً.

هذا، ولكن الأصحاب قد يعملون بالخبر الشاذّ في موارد من الفقه كما اتفق للشيخين رحمهما الله.

قال الشهيد قدس سره: «وربما عمل بعضهم بالشاذ أيضاً. كما اتفق للشيخين في صحيحة زرارة فيمن دخل في الصلاة بتيمم ثم أحدث: إنّه يتوضأ حيث يصيب الماء ويبني على الصلاة. وإن خصّاها بحالة الحدث ناسياً، ومثل ذلك كثير».[٢]

اعتبار خلوّ الخبر من العلّة

منها: أن لا يكون فيه علّة. اشترطه جمعٌ من العامة. والمراد منها ما خفي من العيب في سند الحديث أو متنه لا يطّلع عليه، إلّا الماهر في فنّ الحديث والرجال، كالإرسال فيما ظاهره الاتصال أو مخالفة لحكم العقل المستقل أو الوجدان والضرورة.

ونوقش فيه: بأنّ هذا القيد لا حاجة إليه. لأنّ ما شك في اعتباره من الأخبار لأجل أحد هذه الأُمور، لا يجوز الحكم باتصال سنده إلى المعصوم عليه السلام بالإمامي العدل؛ فان الخبر الحجّة ما حصل اليقين بكونه متّصل السند إلى المعصوم عليه السلام بالعدول أو حصل الوثوق بذلك.[٣]

ويرد عليه: أنّ كل شرط معتبر في أيّ شيء من العبادات وغيرها قد يُشك في تحقق مشروطه أو صحته لأجل الشك في حصول شيءٍ مما يعتبر فيه،

---

(١) مقباس الهداية: ج ١، ص ١٥٣.
(٢) الدراية: ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٣) يستفاد هذه المناقشة من المحقق المامقاني. راجع مقباس الهداية: ج ١، ص ١٥٤.

ولا منافاة، بل لا مساس لذلك باعتبار ذلك الشرط.

هذا، ولكن الاشكال الأساسي رجوع هذا الشرط إلى اشتراط اتصال السند، فليس بشرط مستقل.

وقد يقال: إنّ اشتراط عدم العلة في صحة الخبر وحجيته، راجعٌ إلى صحته من حيث المضمون والمحتوى، لا إلى سلامة سنده من الضعف. وهذا أمر آخر.

قال المحقق الكبير والمدقّق الجليل السيد مير داماد ﷺ في كتابه الرَّواشح[1] ما حاصله: العلماءُ الجمهورية العامية ـ كابن الصلاح والنواوي وابن جماعة والطيّبي وغيرهم ـ اعتبروا في حدّ الصحيح سلامته عن الشذوذ والعلّة وكونه مرويَّ من يكون ـ مع العدالة ـ ضابطاً. وأصحابنا ﷺ أسقطوا ذلك عن درجة الاعتبار، وهو الحق. لأنهم يُفسِّرون الشذوذ بكون الذي يرويه الثقة مخالفاً لمرويّ الناس وبحسب متن الحديث ومضمونه. وقد عرفت أنّ محل الكلام في المقام هو الحديث بحسب طريقه وحال الرواة الواقعة فيه.

والعلّة تتحقق باسبابٍ خفية غامضة قادحة يستخرجها الماهر في الفنّ. وهي أيضاً إن كانت متعلّقة بنفس جوهر المتن، فخارجة عن الموضوع. وإن كانت متعلّقة بالسند ـ كالإرسال أو القطع مثلاً فيما ظاهره الاتصال أو جرح من ظاهره العدالة، من دون أن يكون الاستخراج منتهياً إلى حجة قاطعة بل بالاستناد إلى قرائن موجبة للظن أو الترديد ـ فإن كانت قويّةً يتقوّىٰ بها ظن القدح، فقيدا الاتصال والعدالة يُجديان في الاحتراز عنها، وإلا فلا تضرّ بالصحة المستندة إلى أسبابها الحاصلة. انتهى حاصل كلامه.

---

(١) كتاب الرَّواشح: ص ٤٢، الراشحة الثانية.

تحقيق قول الصحابي

قول الصحابي ورأيه الاجتهادي من أحد مصادر التشريع عند فقهاءِ العامّة. فانّهم يرون رأيه حجّة على قول النبيﷺ ومُثبتاً لسنتهﷺ، بل يرونه أمارة على سنتهﷺ كالخبر الواحد المسند، بل أكثر اعتباراً منه؛ لقرب الصحابي إلى النبيﷺ. بل عن السرخسي أنّه لاخلاف في ذلك بين العامة.[1]

ومن هنا يكون للبحث عن حجية رأي الصحابي أهمية كثيرة، وفي عداد المسائل المهمّة الأُصولية، ولو كان عدم حجيته مورد إجماع أصحابنا الإمامية، إلاّ أنّه لما كان من أهمّ مصادر التشريع عند العامّة يليق لنا بالدراسة والتحقيق في أُصول الفقه، ولو اجمالاً؛ للإحاطة على مباني فقهاء العامة.

كلام السيد المرتضى وما فيه من النقاش

نسب السيد المرتضى في الذريعة إلى جماعة من فقهاء العامة أنّه إذا صدر من الصحابي قول وفتوى في مسألة، ولم يُعرف له مخالفٌ من بين الصحابة، يكون ذلك القول والفتوى بمنزلة الإجماع.

وأشكل عليه، أوّلاً: بأنّ ذلك القول ما لم يُحرز اطّلاع سائر الصحابة عليه

---

(١) أُصول السرخسي: ج ٢، ص ١١٠.

لا يمكن إحراز موافقتهم له بمجرّد عدم بروز مخالفة منهم.

وثانياً: باحتمال وجود القائل بالخلاف من بين الصحابة ولكن لم يُظهر قوله ولم يتفوّه به؛ لعدم استفتاء أحد إيّاه في ذلك الحكم.

وثالثاً: باحتمال وجود المانع ـ كتقية ونحوها ـ من إبراز القول به للقائل به من الصحابة[١].

وهذا الكلام منه متينٌ، إلّا أنّ مصبّ كلامه إنّما هو في الفتوى وإخبار الحكم عن الشارع، لا نقل الحديث ـ بلفظه ـ عن النبي صلى الله عليه وآله. وإلّا يكفي وثاقة رواة جميع الطبقات ما لم يكن مخالفاً للكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو نصّ صحيح عن أهل البيت عليهم السلام.

وأيضاً قال في الذريعة[٢] أنّه ـ مع اختلاف الصحابة في الحكم الشرعي ـ

---

(١) قال في الذريعة: «فصلٌ في حكم القول إذا وقع من الصحابي ولم يظهر ولم يُعرف له مخالف: اعلم أنّ في الفقهاء من يجري هذه المسألة مجرى الإجماع.

وهذا بعيدٌ جدّاً؛ لأنّ القول إذا لم تقع الثقة بسماع كلّ واحد من العلماء له، وجوّزنا أن يكون فيهم من لم يسمعه؛ فكيف يُقطع على رضاهم به، أو وجوب انكاره عليهم وهم لم يسمعوه؟! ولم يبق إلّا أن يقال: إذا نُقِلَ في الحادثة قولٌ واحدٌ، ولم يُنقل سواه؛ وجب أن يكون هو الحق، لأنّ الحق لو كان في غيره، لنُقِل كما نُقل هذا.

وذلك ـ أيضاً ـ لا يلزم، لأنّه لا يمتنع أن يكون المحق في هذه المسألة ما دعاه داع إلى أن يُفتي بالحق فيها، فلا يُنقَل قوله؛ لأنه لم يكن له قول يجب نقله.

فان قدّرنا أن الحاجة ماسّةٌ والدواعي متوفّرة إلى قول الحقّ فيها، ومع هذا لم يظهر إلّا قولٌ واحدٌ؛ فلا بُدّ من شرط آخر زائدٍ على ما ذكروه، وهو أن لا يكون للمُحِقّ مانع من إظهار الحقّ؛ لأنّا إن جوّزنا أن يكون هناك مانعٌ، لم يُقطَع على أنّ الحق فيما ظهر، دون ما لم يظهر. وهذه جملة كافية. الذريعة: ج ٢، ص ٦٥٤ ـ ٦٥٥.

(٢) قال رحمه الله: ذهب قوم من الفقهاءِ وغيرهم إلى أنّه يجوز أن نأخذ ـ مع اختلاف الصحابة ـ بقول بعضهم دون بعض... وامتنع آخرون من ذلك كلّه وذهبوا إلى أنّه لا يجوز لمن يتمكّن من العلم أن يقلّد غيره، وأن يتّبعه بغير دلالةٍ، وهو الصحيح...و الذي نذهب إليه أنّ على السمعيات أدلّةً قاطعةً توجب العلم كالعقليات، وكما لا يجوز لأحد أن يقلّد غيره في العقليّات، كذلك ←

نُسب إلى قوم من الفقهاء جواز تقليد بعضهم دون بعض مع التمكّن من العلم.

ثم أشكل عليه ؛ بأنّ التقليد في السمعيات لايجوز مع التمكن من العلم، كما لايجوز في العقليات حينئذٍ.

ولكن جوّز ذلك في صورة عدم التمكن من العلم.

ويرد عليه: أنّ ضرورة مذهب الإمامية قاضية بعدم جواز التقليد من غير الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام ومن أجازوا تقليده من فقهاء الشيعة ؛ كما أنّ إجماع فقهائنا قام على عدم اعتبار نقل العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام، إلّا من اعتمد قدماءُ أصحابنا على نقله وروايته، ممن ذكره النجاشي وشيخ الطائفة ومن عاصرهم من قدماءِ الأصحاب.

كلام العلّامة الحلّي وما فيه من المناقشة

قد استدلّ العلّامة الحلّي في تهذيب الوصول لإثبات عدم حجية مذهب الصحابي؛ بقوله: «مذهب الصحابي ليس حجةً: لجواز الخطأ عليه ولمخالفة كل واحد منهم صاحبه. فلو كان حجة لزم النقيضان»[1].

ويرد عليه أوّلاً: أنّ سيرة العقلاء قد قامت على رجوع الجاهل إلى العالم وعلى الأخذ بقول أهل الخبرة في أيّ فنٍّ مع جواز خطأهم، ومع ما بينهم أنفسهم من اختلاف الرأي.

وثانياً: ينقض بيانه بجواز تقليد فقهائنا الشيعة؛ فانّه مما أجمع عليه فقهاؤنا في جميع الأعصار، بل من ضروريات مذهبنا مع جواز خطأهم، ومع

← لايجوز في السمعيّات، فالعلّة الجامعة بين الأمرين أنّه متمكّنٌ من أن يكون كالعالم بالنظر والفحص، وإذا تمكّن من ذلك لم يجز له التقليد. الذريعة إلى أُصول الشريعة: ج ٢، ص ٦٥٥ ـ ٦٥٦.

(١) تهذيب الوصول: ص ٢٩٥.

ما بينهم من الاختلاف في الرأي.

والجواب الصحيح: أنّ تقليد أهل الخبرة والعلماء وإن استقرّ عليه سيرة العقلاء، لكنّها بحاجة إلى إمضاء الشارع في حجيته. ولا دليل من الشارع على إمضائها في حقّ الصحابي بما أنّه صحابي. وما روي في ذلك ضعيفٌ كلّه؛ لأنّ طريقه عامي. نعم ورد ذلك في حق خليفة النبي صلى الله عليه وآله ولكن خلافة النبي صلى الله عليه وآله منحصرة في الأئمة المعصومين من آل بيت النبي صلى الله عليه وآله وفقهاءِ الشيعة الجامعين لشرائط الفتوى والتقليد. ودليل ذلك النصوص المتواترة، بل الآيات القرآنية المفسَّرة بالنصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام الّذي امتحن الله بهم هذه الأُمّة.

وقال العلّامة في نهاية الوصول:

«المشهور أنّ الصحابة كغيرهم من المسلمين، بل هم أفضل وأكمل وأنّ الاصل فيهم العدالة، إلّا عند ظهور المعارض؛ لدلالة الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿كنتم خير اُمةٍ﴾[1]، ﴿وكذلك جعلناكم اُمّةً وسَطاً﴾[2]. وفيه نظر؛ لما بيّنا في باب الإجماع من عدم اختصاص الآيتين بالصحابة.

ودلالة السنّة كقوله صلى الله عليه وآله: خير الناس قرني[3].

وبالغ إبراهيم النظام في الطعن فيهم، فقال: «رأينا بعضهم قادحاً في البعض. و ذلك يوجب القدح إمّا في القادح أو المقدوح فيه. وبيّن القدح من وجوه»[4].

ويرد عليه: أنّ بمجرد كون شخص من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام لا تُثبِت عدالته؛ لأنّ رأفة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ورحمتهم، بل ورسالتهم كانت مقتضية لأن لايطردوا من يصحبهم من المؤمنين لأخذ تكاليفهم الدينية وروايتها عنهم، كما دلّ عليه قوله تعالى:

---

(١) آل عمران: ١١٠.
(٢) البقرة: ١٤٣.
(٣) مسند أحمد حنبل: ج ٤، ص ٢٦٧.
(٤) نهاية الوصول للعلّامة الحلّي: ج ٣، ص ٣٥٢.

﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك﴾[١].

وقوله: ﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ولا تَعْدُ عيناك عنهم﴾.[٢] وغير ذلك من الآيات الآمرة بالصحبة مع المؤمنين والناهية عن طردهم.

وأما قوله ﷺ : «خير الناس قرني» فهو نسبي اضافي ؛ أي إنّ صحبه في الجملة خيرٌ من غيرهم في عهده ﷺ.

وعليه فعدالة الصحابة بحاجة إلى إثبات، كغيرهم. نعم لما كانوا مشهورين معروفين بانهم من صحابة النبي ﷺ لو كان فيهم قدحاً لبان واشتهر، كما بان و ظهر ذلك في بعضهم بحيث صار فسقه كالنار على المنار والشمس في رابعة النهار.

وقال في موضع آخر:

«اتفق الناس كافّة على أنّ مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، إماماً كان أو غيره، حاكماً كان أو مفتياً ؛ إلّا الإمامية فإنّ قول الإمام عندهم حجّة، لأنّهم يشترطون العصمة فيه.

واختلف الأُصوليون في كونه حجّة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين.

فذهب الإمامية والأشاعرة والمعتزلة والشافعي في أحد قوليه وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، والكرخي إلى أنّه ليس حجّة مطلقاً»[٣].

ثم نقل الأقوال المختلفة في ذلك وما استندوا إليه من الوجوه، وناقش في الكل[٤].

---

(١) آل عمران: ١٥٩.
(٢) الكهف: ٢٨.
(٣) نهاية الوصول: ج ٤، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.
(٤) المصدر: ص ٤٢٢ ـ ٤٣٣.

وجوه أُخرى لحجية قول الصحابي

ثمّ إنّه قد سبق نقل وجوه عن قدماءِ العامّة ـ في كلام السيد المرتضى والعلّامة الحلّي ـ لحجية قول الصحابي وما ناقشوا به من الوجوه.

وهناك وجوه أُخرى استدل بها متأخّروا العامة لحجية قول الصحابي، وهي كثيرة نكتفي ههنا بذكر أهمّها، ونذكر ما يرد عليها من المناقشة.

من هذه الوجوه:

ماذكره السرخسي في أُصوله[1]، وحاصله:

إنّ أحداً لايظن بالصحابة المجازفة في القول، ولايجوز حمل قولهم في حكم الشرع على الكذب، وإنّ الطريق إلى سنة النبيﷺ منحصرٌ فيهم. وإنّ فتواهم في قوّة روايتهم عن النبيﷺ، فكما أنّ إخبارهم عن النبيﷺ حجّة، فكذلك فتواهم؛ لأنّه لاطريق لفتواهم إلّا سماعهم عن النبيﷺ.

نعم لوكان رأيهم موافقاً للقياس لايكون حجةً على قول النبيﷺ. وأمّا لوكان مخالفاً للقياس، فلامناص من الالتزام لحجيته.

وفيه أوّلاً: أنّ الطريق لفتواهم غير منحصر في سماع كلام النبيﷺ ونقله بلفظه ـ حتى فيما خالف القياس ـ؛ نظراً إلى احتمال استنادهم إلى إطلاق أو عموم آية قرآنية واستنباطهم فتواهم منها. ومع احتمال ذلك لاينحصر الطريق في نصّ كلام النبيﷺ حتى تثبت السنّة بذلك.

وثانياً: إنّه يحتمل استناد رأيهم إلى استنباطهم من كلام النبيﷺ، على فرض سماعهم كلامهﷺ بالمشافهة والمشاهدة. فكيف يفتي الفقهاءُ باستناد الرواية ـ التي هي مكتوب قول النبيﷺ ـ؟، فكذلك إفتاءُ الصحابي يكون

---

(١) أُصول السرخسي: ج ٢، ص ١١٠.

باستناد استنباطه واستظهاره من ملفوظ قول النبي صلى الله عليه وآله المسموع بالمشافهة. والشاهد لذلك ما نراه من اختلاف استنباط جماعة حضروا مجلس درس شيخ واحد ؛ حيث يختلفون في النقل عنه، فكذلك الصحابي. وإلّا فلو كان الصحابة بصدد الاقتصار على نقل كلام النبي صلى الله عليه وآله، كان لهم مفخرةٌ ومباهاة ووجاهة. وبذلك يتقوّى احتمال عدم سماعهم كلام النبي صلى الله عليه وآله بلفظه، أو سمعوه ولكن لم يحفظوه ونسوه وإنّما ذكروا ما استنبطوه من كلامه صلى الله عليه وآله.

وثالثاً: طريق نقل السنّة لاينحصر في نقل الصحابة ما سمعوه بالمشافهة ؛ إذ كثير من كلام النبي صلى الله عليه وآله كتبه الأصحاب ووصل إلى التابعين ومن بعدهم بطريق الكتابة.

ورابعاً: أنّ بين الصحابة كان مثل علي عليه السلام أمير المؤمنين، وهو معصوم، ولم يهمل ولم ينس شيئاً مما بيّنه النبي صلى الله عليه وآله للأُمّة من الأحكام، كما قال عليه السلام: «**الحمد لله الّذي لم يُخرجني من الدنيا حتى بيّنت للأُمّة جميع ماتحتاج إليه**» في صحيح محمد بن مسلم[1].

وبهذا الجواب الأخير اتضح ما استدل به ابن القيّم[2] لإثبات حجية قول الصحابي بما روى عن علي عليه السلام: «**لاتخلوا الأرض من قائم لله الحجة ؛ لئلا تبطل حجج الله وبيّناته**»[3] ؛ بدعوى عدم ناطق بالصواب بعد النبي صلى الله عليه وآله غير الصحابي. فلو لم يكن رأيه حجة خَلَت الأُمّة من قائم بالحق وناطق بالصواب.

وجه الاتضاح كفاية وجود مثل علي عليه السلام لذلك ؛ إذ كان مع النبي صلى الله عليه وآله في جميع أيام عمره، وقد ضبط وحفظ وأثبت وبيّن للأُمّة جميع ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله قولاً وفعلاً وتقريراً.

منها: قوله تعالى: ﴿**السابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم**

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ٢٢٢، كتاب القضاء، ب ٣٣ من أبواب كيفيّة الحكم، ح ١.

(٢) إعلام الموقعين، ج ٤، ص ١٤٨.

(٣) المصدر.

بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه»[١] ؛ بدعوى دلالة هذه الآية على مشروعية، بل ثواب تبعية الصحابة ـ المقصودين بالآية ـ مطلقاً.[٢]

وضعف هذا الاستدلال ظاهرٌ ؛ إذا الآية ناظرة إلى مدح المهاجرين والأنصار بسبب هجرة المهاجرين مع النبيﷺ من مكّة إلى مدينة وإحسان أهل المدينة إيّاهم بالإسكان والتشريك في الملبس والمأكل والمشرب وساير مؤونة المعاش. ولاربط لها بالمقام.

ومنها: ما استدل به ابن القيّم من النصوص، وعمدتها مايلي:

١ ـ ما رواه الترمذي من حديث الثوري، عن عبدالملك بن عمير، عن هلال مولى رِبْعي بن حِراش، عن رِبعي، عن حذيفة، قال: قال رسول اللهﷺ: «**اقتدوا بالّذين من بعدي أبي بكر وعمر**»[٣].

وفيه: أنّه ضعيف ؛ حيث إنّه مروي بطريق العامّة، مضافاً إلى كونه في مقام التقيّة عن الشيخين ؛ حذراً من تشديد إفسادهما.

ومثله في الضعف ماروا ه المسلم في صحيحه من حديث عبدالله بن رباح عن أبي قتادة أنّ النبيﷺ قال: «**إن يطع القوم أبابكر وعمر يَرشُدوا**».[٤]

٢ ـ ما روي عن طريق عبدالله بن روح، عن سلام بن سلم، قال: حدثنا الحارث بن غصين، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر مرفوعاً أنّ النبيﷺ قال: «**أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم**»[٥]

هذه الرواية ـ مضافاً إلى ضعفها ؛ إذ رُويت بطريق العامة، مع أنّها مرفوعة ـ غير قابلة للالتزام بمضمونها ؛ إذ القول بحجيّة رأي كل واحد من أصحاب النبيﷺ خلاف ضرورة الشرع. وكفى للمناقشة فيها كلام ابن حزم ؛ حيث قال:

---

(١) التوبة: ١٠٠ .
(٢) استدل به ابن القيّم في إعلام الموقعين: ج ٤، ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .
(٣) إعلام الموقعين : ج ٤، ص ١٤٠ .
(٤) إعلام الموقعين: ج ٤، ص ١٤٠ .
(٥) جامع الأُصول، لابن أثير الجزري: ج ٨، ص ٥٦٦، ح ٦٣٦٩ .

«من المحال أن يأمر رسول الله ﷺ باتّباع كل قائل من الصحابة، وفيهم من يحلل الشيء، وغيره منهم يحرّمه»[١].

وقال الشوكاني: «وأمّا ما تمسّك به بعض القائلين بحجيّة قول الصحابي ممّا روي عنه ﷺ قال: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»، فهذا ممّا لم يثبت قط، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لايصحّ العمل بمثله في أدنى حكم من أحكام الشرع».[٢]

٣ ـ ما استدل به الشاطبي الغرناطي[٣] من النصوص كالمروي عن النبي ﷺ «فعليكم بسنتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين» و«أصحابي مثل الملح، لايصلح الطعام، إلّا به» و«إنّ الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين واختار لي منهم أربعة: أبابكر وعمر وعثمان وعلياً»[٤]، إلى غير ذلك من النصوص المروية بطرق العامة. وهي كلها ضعيفة سنداً، مع ما في دلالتها على المطلوب من النقاش.

وبعد وضوح الحق في المقام بما سردناه لك من الوجوه، لا حاجة إلى الإطالة والإطناب في المقام.

مقتضى التحقيق في المقام

والذي يقتضيه التحقيق في المقام حاصله:

إنّ قول الصحابي ورأيه الاجتهادي في الأحكام الشرعية لاحجية له ؛ لعدم قيام دليل على حجيته من الكتاب، ولامن السنة ولا من الإجماع و لا من العقل.

أمّا الكتاب: فآية السؤال منصرفة عن مسألة التقليد في الأحكام الشرعية ؛

---

(١) الإحكام: ج ٥ ص ٢٤٤.
(٢) ارشاد الفحول للشوكاني: ص ٢١٤.
(٣) المتوفّى ٧٩٠ هـ. ق
(٤) الموافقات: ج ٤، ص ٥٦.

لنظرها إلى نبوّة نبيّنا وتحصيل العلم بها. وأما آيات النفر والكتمان والنبأ، فأيضاً منصرفة عن مسألة التقليد ؛ لنظرها إلى الإخبار، لا الفتوى. بل دلّ قوله: ﴿لاتقف ماليس لك به علمٌ﴾[١] وقوله: ﴿قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾[٢] بإطلاقهما على عدم جواز الاقتفاء وتقليد قول الصحابي ؛ نظراً إلى عدم إفادة قول الصحابي ورأيه علماً بالحكم الشرعي ولاينتهي إلى دليل علمي ولاحجة شرعية قائمة على اعتباره.

أما السنّة: فانّما هي دلّت على جواز تقليد فقهاء الإمامية الجامعين لشرائط التقليد، لاغيرهم. فهي قاصرة عن إثبات جواز تقليد الصحابي.بل تواترت النصوص من طرقنا على فسق بعض الصحابة وخروجهم عن طاعة أمر النبيﷺ في مسألة الخلافة والولاية على الأُمّة ونقض ميثاق النبيﷺ مع المسلمين في واقعة الغدير.

وأمّا الإجماع : فالحجة منه ـ الكاشفة عن رأي المعصومعليه السلام تعبّداً ـ لا أثر من قيامه على جواز تقليد الصحابي، كماعرفت من كلام السيّد المرتضى ؛ حيث نسب القول لحجّية قول الصحابي إلى جماعةٍ من فقهاء العامة ونسبه العلّامة إلى مشهورهم. بل قام على عدم مشروعيته.

أما العقل: فلايرى تقليد الصحابي والعمل بفتواه تحصيلاً للمؤمّن من العقاب المحتمل ؛ لعدم حجة له عليه.

هذا من حيث التقليد. وأمّا حجية خبر الصحابي عن النبيﷺ من حيث نقل السنّة، فأدلّة حجية خبر الثقة قائمة على معاملة خبر سائر المحدثين والرواة ـ من غير الشيعة الاثني عشرية ـ مع نقل الصحابي. فلو ثبت وثاقته وتحرّزه عن الكذب، يكون خبره حجّةً، وإلّا فلا.

---

(١) الاسراء: ٣٦.

(٢) يونس: ٥٩.

تطبيقات فقهية

قد استدلّ الفقهاء في فروع لا تُحصى بالخبر الواحد.

ومع ذلك يُترائىٰ في كلمات كثير من الفقهاء يستشكلون على الاستناد بالخبر الواحد لإثبات الفتوا في مختلف الفروع.

حرمة بنت العمّة والخالة على الزاني بهما

من هذه الفروع:

مسألة: حرمة بنت العمة والخالة أبداً على من زنى بهما. وقد أجمع أصحابنا الإمامية على ذلك. ووافقهم جماعة من فقهاء العامة. ولكن خالف جماعة من فقهائهم في ذلك، واستند بعضهم بما روى عن النبيﷺ: «**الحرام لا يحرّم الحلال**»[1]. وردّه السيد المرتضى بأنّه الخبر الواحد.

قال: «ومما ظُنّ انفراد الإمامية به القول بأنّ من زنا بعمّته أو خالته، حرّمت عليه بنتاهما على التأبيد. وأبو حنيفة يوافق في ذلك... وخالف باقي الفقهاء... والاحتجاج في هذا الموضع بما يُروى عن النبيﷺ ـ من قوله: الحرام لا يحرّم الحلال ـ، غير صحيح؛ لأنّه خبر واحد»[2] ونظيره ما جاءَ في

---

(١) سنن البيهقي: ج ٧، ص ١٦٩ والمغنى لابن قدامة: ج ٧، ص ٤٨٢.

(٢) الانتصار للسيّد المرتضى: ص ٢٦٦، م ١٥١.

كلام ابن زهره[١].

ولكن الصحيح في الردّ أنّه منقول بطريق العامة، ومن هنا ساقط عن درجة الحجية والاعتبار، لا من أجل أنّه الخبر الواحد.

لو اشترى أمةً نسيئةً وجعل مهرها عتقها

ومنها: ما إذا اشترى أمة بكراً نسيئةً إلى سنة وأعتقها. ثم تزوّجها وجعل عتقها مهرها، وأحبلها، ثم مات و لا تركة. وقع الخلاف بين الفقهاء.

فأفتى كثيرٌ من الأصحاب أنّ الأمة تُردّ رقّاً حينئذٍ.

وخالفهم ابن ادريس ووافقه جماعة منهم المحقق. وعلّل لهما في الدروس بأن الدليل على ذلك صحيح أبي بصير[٢]، وهو الخبر الواحد، والخبر الواحد لاحجية له.

قال في الدروس:

«لو اشترى أمة بكراً نسيئةً إلى سنة وأعتقها وتزوّجها وجعل عتقها مهرها، وأحبلها ومات ولا تركة، ففي صحيحة أبي بصير تردّ رقّاً، وحملها كهيئتها. وعليها كثيرٌ من الأصحاب... وردّها ابن إدريس وحكم بصحة العتق، وحرية الولد، قال المحقق في النكت: يجوز استثناء هذا الحكم من جميع الأُصول المنافية لعلّة غير معقولة، ثم عدل إلى قول ابن إدريس ؛ لأنّه خبر واحد لم يعضده دليل»[٣].

قوله: «يجوز استثناءُ هذا الحكم من جميع الأُصول المنافية لعلّة غير

---

(١) غنية النزوع: ص ٣٣٧.

(٢) الوسائل: ج ١٤، ص ٥٨٢، ب ٧١ من أبواب نكاح العبيد والاماء، ح ١.

(٣) الدروس: ج ٢، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠، الدرس ١٥٨.

معقولة» مقصوده ظاهراً أنّه يجوز استثناء الحكم برقّيّة الأمة في مفروض الكلام والحكم بخلاف القاعدة لأجل التعبد بالخبر الواحد. وذلك لأن مقتضى القاعدة ـ بعد وقوع العتق مهراً ـ عتق الأمة المزوّجة وصيرورتها حُرّة.

ولكنه خلاف مقتضى التحقيق ؛ نظراً إلى حجية الخبر الواحد، وإلى كون شرائها نسيئة، ولا سيما مع موافقة أكثر الأصحاب.

إلى غير ذلك من مختلف الفروع مما خالف فيه القدماء الاستناد إلى الخبر الواحد وخالفهم المتأخرون، واستدلّوا به.

وأمّا قول الصحابي فقد صار مستمسك فقهاء العامة في فتاواهم ومورد مخالفة فقهائنا في مختلف الفروع.

حكم طلاق مرأة طلّقها زوجها قبل إسلامه مرّتين

منها: حكم مرأة طلّقها زوجها في الجاهلية أو قبل إسلامه مرّتين، ثم طلّقها في الإسلام مرّة ثالثة، فهل تحسب ثلاث تطليقات بضمّ التطليقتين الأُوليين إلى الثالثة؟ أم لا؟

قال الشيخ جعفر السبحاني: «سُئل عمر بن الخطّاب عن رجل طلّق امرأته في الجاهلية تطليقتين وفي الإسلام تطليقة واحدة. فهل تُضمّ التطليقتان إلى الثالثة أو لا؟ فقال للسائل: لا آمرك ولا أنهاك»[1]. وقد أدّى ذلك إلى القول بحجية قول الصحابي وفعله وتقريره، وعومل معه معاملة الإنسان المعصوم في حجية أقواله وأفعاله وتقريراته... وهذا يناقض موقف أهل السنّة، من حصر العصمة في النبي الأكرم صلى الله عليه وآله»[2].

---

(١) كنز العمّال: ج ٥، ص ١١٦.

(٢) مقدّمة جواهر الفقه: للقاضي ابن البرّاج، ص (د).

وقد سبق أنّ حجيّة قول الصحابي لو كان بمعنى ثبوت حق تشريع الحكم كما هو ثابت للمعصومين عليهم السلام، فيرد عليه ما أورده الشيخ السبحاني. وأمّا لو كان بمعنى ثبوت منصب الإفتاء ـ كما هو ثابت لفقهائنا ـ فلايرد إشكاله ؛ إذ الحكم المفتى به حكم ظاهريٌ يستنبطه الفقيه. ولايعتبر فيه العصمة، وإن يظهر من العامة كون قول بعض الصحابي تشريعاً، كما يظهر ذلك من تعبير عمر بن الخطّاب ـ على ما نقل عنه السرخسي ـ بقوله: «وقد صحّ أنّ عمر نهى الناس عن المتعة فقال: متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأنا أنهى الناس عنها ؛ متعة النساء ومتعة الحج»[١].

هذا لو لم يحمل نهي عمر على النهي الحكومي، وكأنّ أهل العامة عاملوا معه معاملة التشريع.

ومنها: حكم الإحرام بالعمرة في أشهر الحج فقد حكم مالك بكراهته. ووجّهه في الكشاف[٢] بقوله: قالوا وجهه أنّ العمرة غير مستحبة فيها عند عمر و ابن عمر، فكأنّها مخلَصة للحج لا مجال فيها للعمرة. وعن عمر أنّه كان يخفق الناس بالدرّة وينهاهم عن الاعتمار فيهنّ. وقد نقل ذلك المحقق الأردبيلي في الزبدة، وردّه بقوله: «**إنّ قول عمر ليس بحجّة، فانّ قول الصحابي ليس بحجة**»[٣].

و قد تمّ بفضل‌الله تعالى في غرّة شهر شعبان المعظّم بسنة ١٤٣٠ هـ‌ق.

العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفّار علي أكبر السيفي المازندراني،

راجياً منه تعالى رحمته ورضوانه، ومن العلماء الكرام العفو عن الزلّات.

---

(١) المبسوط للسرخسي: ج ٤، ص ٢٧ .

(٢) تفسير الكشّاف: ذيل الآية: ١٩٧ من سورة البقرة.

(٣) زبدة البيان: للمحقّق الأردبيلي: ص ٢٦٣.

الفهرس

العنوان ..... الرقم

ضرورة هذاالبحث و أهميتها ٥

قاعدة القياس ٨

تنقيح كلمات فقهائنا في تعريف القياس ٩

كلام الوحيد البهبهاني ١١

كلمات أهل العامة ١٣

القياس المحرّم في الشريعة ١٨

تحرير محل النزاع ١٩

نظرةٌ إلى نصوص تحريم القياس ٢٠

الفرق بين العلّة و الحكمة ثبوتاً و إثباتاً ٢١

ضابطة التعدّي بالعلّة المنصوصة ٢٣

مخالفة السيد المرتضى و شيخ الطائفة للتعدي بالعلة المنصوصة ٢٤

كلمات القائلين بحجية القياس منصوص العلّة ٢٦

دراسة كلام العلامة الحلّي ٢٦

هل النزاع في المقام لفظيٌ؟ ٢٨

تحرير كلام صاحب الشرائع ٢٩

تحرير الأقسام الأربعة من التعليلات المنصوصة في كلام صاحب الشرائع ٣١

تحقيق كلام الوحيد البهبهاني ٣٦
نقد كلام الفاضل التوني ٣٨
كلمات المحقق النائيني في ضابطة الفرق بين العلة والحكمة ٤٠
مناقشة السيد الخوئي في كلام المحقق النائيني ٤٢
طرق التعليلات الشرعية ٤٥
مقتضى التحقيق في المقام ٤٩
هل يكون تنقيح المناط من قبيل منصوص العلّة ٥١
تحقيق موارد تنقيح المناط في كلام المحقق ٥٣
هل يكون لأداة التعليل عموم و مفهوم؟ ٥٤
مقتضى التحقيق في ضابطة جواز التعدية بالعلة المنصوصة ٥٥
حصيلة التحقيق في ضابطة التعدي ٥٦
طرق العامة لإثبات علّة الحكم ٦٢
دلالة المناسبة على العلية للحكم ٦٢
طرق أُخرى لإثبات علّة الحكم ٦٥
حصيلة البحث في المقام ٧٠
تطبيقات فقهية ٧٣
هل الحوالة بيعٌ أم لا؟ ٧٣
حرمة الخمر تدور مدار اسم المسكر ٧٤
عدم ثبوت الأُمور غير المالية بشهادة رجل و امرأتين ٧٥
بيع المغشوش و الخالص من الدينار بخالصه أو مغشوشه ٧٦
نقض الوضوء بالإغماء و السكر ٧٧
حكم المذي من حيث النجاسة ٧٨
حكم الإتمام في مراقد الأئمة: ٧٩

حجر السفيه لو عاد إلى التبذير بعد فكّه عن الحجر ٧٩
قاعدة الاستحسان ٨٢
تحرير الآراء و تنقيح الأقوال في منصّة القاعدة ٨٢
التعريف و الأقسام ٨٤
ما يستفاد من مجموع كلمات أهل العامة في معاني الاستحسان ٨٩
استدلال العامة لحجية الاستحسان ٩٠
المناقشة في الاستدلال ٩٠
تطبيقات فقهية ٩٢
حكم أداءِ الكفارة بدفع قيمة إحدى الخصال ٩٢
مطالبة الكفيل من المدعى عليه إذا لم تكن بيّنة المدّعي حاضرة ٩٣
حكم إحرام الصلاة بأسماء الله الحسنى ٩٤
حكم العدول عن الجمعة و المنافقين إلى غيرهما في يوم الجمعة ٩٥
سقوط خيار الفسخ عن المحتال مع تمكّن المحال عليه المفلس من الاقتراض ٩٦
بطلان نكاح الوكيل المعزول مع جهله بالعزل ٩٨
محصل الكلام في قاعدة الاستحسان ١٠٠
قاعدة المصالح المرسلة ١٠٣
تحرير المباني و تنقيح الكلمات ١٠٣
مفاد القاعدة ١٠٥
تعريف المصلحة و أقسامها و الاستدلال لاعتبارها ١٠٥
شرائط اعتبار المصالح المرسلة ١٠٧
مدرك القاعدة ١٠٨
ما استُدل به لحجية المصالح المرسلة ١٠٨
مناقشات المحقق فيما استدلوا به للقاعدة ١٠٩

كلام الرازي و الغزالي في تعريف المصالح المرسلة و دليل مشروعيتها ١١٣
مقتضى التحقيق و المناقشة في كلام الرازي و الغزالي ١١٤
حصيلة البحث في المقام ١١٧
تطبيقات فقهية ١٢٠
مسألة التترُّس بأُسارى المسلمين ١٢٠
ضرب المتهم بالسرقة للإقرار؛ صيانةً للمال ١٢٠
قاعدة سدّ الذرائع ١٢٢
تعريف القاعدة و دليلها ١٢٢
معنى آخر لقاعدة سدّ الذرائع ١٢٣
أقسام الذريعة ١٢٥
كلام الشهيد الأوّل في تنقيح قاعدة سدّ الذرائع ١٢٥
ما استدلّ به العامة لحجية هذه القاعدة ١٢٧
مقتضى التحقيق في المقام ١٣٠
محصّل الكلام في هذه القاعدة ١٣١
تطبيقات فقهية ١٣٤
فروع مترتبة على سدّ الذرائع في كلام الشهيد ١٣٤
حكم العامة بجواز الاقتداء في النافلة ١٣٥
تحريم بعض العامة مطلق الكسب على المرأة ١٣٥
منع بعض العامة عن الاستدانة ١٣٦
فتوى العامة بدوران صحة العبادات والمعاملات مدار القصد دون اللفظ ١٣٦
الحجج النقلية (الشرعية التوقيفية)
نكات تمهيدية في الحجج الشرعية ١٤٣
مرورٌ على تعريف الحجة الشرعية و تعيين محل الكلام ١٤٣

محصّل الكلام في تعيين مصبّ البحث..... ١٤٥
المناط في اعتبار الحجة الشرعية..... ١٤٥
شبهة و دفاع..... ١٤٦
اعتبار الحجج الشرعية حتى مع التمكن من العلم..... ١٤٧
معنى المنجزية و المعذّرية..... ١٤٩
إمكان التعبُّد بالظنّ..... ١٥٠
طريقية الأمارة الشرعية لا تنافي توقيفيتها..... ١٥٢
إبطال القول بالسببية..... ١٥٣
المصلحة السلوكية..... ١٥٥
ثمرة الفرق بين الطريقية و السببية و التخطئة و التصويب..... ١٥٩
مراتب الحكم..... ١٦١
الحكم الواقعي و الظاهري و أقسامهما..... ١٦٣
الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي..... ١٦٥
تنقيح جواب صاحب الكفاية عن الإشكال في المقام..... ١٦٥
مقتضى التحقيق في المقام..... ١٦٧
محصّل الكلام في المقام..... ١٦٨
ثمرة المسألة..... ١٧١
تطبيقات فقهية..... ١٧٥
هل يلحق كثير النسيان بكثير الشك؟..... ١٧٥
إذا قام الدليل على اشتراط قيد في معاملة ظاهراً..... ١٧٨
أقلّ مدة الحيض..... ١٧٨
مقتضى التحقيق في المقام..... ١٨٠
إذا عقد شخص بالفارسيّة و آخر بالعربية..... ١٨٢

أقسام الحجج النقلية ١٨٦
التقسيم الرئيسي ١٨٧
الكتاب المجيد ١٨٨
شبهةٌ و إجابةٌ ١٨٩
السنّة النبوية و روايات أهل البيت: ١٩١
معنى السنّة لغةً و اصطلاحاً ١٩١
هل كان نبيّنا متعبّداً بشرع غيره؟ ١٩٢
السنة تشمل قول المعصوم و فعله و تقريره ١٩٣
أقسام الخبر ١٩٦
الخبر المتواتر و أقسامه ١٩٦
مقتضى التحقيق في المقام ١٩٨
هل يتحقق التواتر مع ضعف آحاد الرواة؟ ١٩٩
الخبر الواحد و أقسامه ٢٠٠
قاعدة في مناط حجية الخبر المتظافر ٢٠٣
للخبر المشهور ثلاثة معانٍ ٢٠٥
تنويع الحديث إلى أربعة الأنواع الأصلية ٢٠٦
مبدأ هذ التنويع و علّته ٢٠٦
فائدة تنويع الحديث إلى الأنواع الأربعة ٢٠٨
الحديث الصحيح في مصطلح القدماء ٢١٠
القرائن التي حكم بها القدماء لصحة الخبر ٢١٤
طرق إثبات وثاقة الرواة ٢١٨
تنقيح كلام شيخ الطائفة ٢١٨
الحديث الصحيح في مصطلح المتأخرين ٢٢٠

الحسن و الموثق ٢٢١
نقطة افتراق الموثق عن غيره ٢٢٢
كفاية عدم القدح في اعتبار خبر الإمامي المعروف ٢٢٣
الخبر الضعيف ٢٢٤
معاني الخبر الضعيف و وجوه تضعيفات الشيخ ٢٢٥
تطبيقات لفقهية ٢٢٨
حجية الخبر الواحد ٢٣٣
سير التحقيق في أسناد الروايات ٢٣٤
أدلّة حجية الخبر الواحد ٢٣٨
تحرير الآراء و تعيين رأي المشهور ٢٣٨
تحقيق أدلّة حجية الخبر الواحد ٢٤٣
الاستدلال بالاجماع ٢٤٣
الاستدلال العقلي ٢٤٣
الاستدلال بالكتاب العزيز ٢٤٨
دفع مناقشة حجية ظواهر الكتاب ٢٤٨
الاستدلال بآية النبأ لحجية الخبر الواحد ٢٤٩
الاستدلال بالسنة ٢٥٦
مقتضى التحقيق في ملاك حجية الخبر الواحد ٢٦٤
بحثٌ جديدٌ في حجية الخبر الموثّق ٢٦٦
نظرةٌ إلى الآيات القرآنية ٢٦٨
عمل الأصحاب تبيُّن للخبر ٢٦٩
كلام الشيخ الطائفة ٢٧٠
ما يستفاد من مجوع كلمات الشيخ ٢٧٣

النصوص الناهية ناظرة إلى منع الأخذ بآراء العامّة ٢٧٦
مقتضى السيرة العقلائية ٢٧٧
قاعدة تبعّض فقرات الحديث في الحجية ٢٨١
تنقيح محل الكلام ٢٨١
مدرك القاعدة ٢٨٢
تطبقاتٌ فقهيةٌ ٢٨٥
حكم إيصال الغبار إلى الحلق ٢٨٥
وجوب زكاة الفطرة على العبد المكاتب ٢٨٦
اعتبار الاجتهاد المطلق في مشروعية التقليد ٢٨٧
حجية الخبر الواحد في العقائد ٢٨٩
تنقيح محل النزاع ٢٨٩
وجوه عدم الحجيةو المناقشة فيها ٢٨٩
المناقشة في كلام الشهيد الثاني ٢٩٢
مناقشة الشيخ الأعظم في كلام المخالفين ٢٩٣
ما يظهر من الشيخ الأعظم و المناقشة فيه ٢٩٥
كلام المحقق الخراساني ٢٩٨
نقد كلام العلامة الطباطبائي ٢٩٩
مدرك حجية الأخبار الآحاد في العقائد ٣٠٣
الاستدلال بمقتضى القاعدة ٣٠٣
الاستدلال بالكتاب المجيد ٣٠٥
الاستدلال باطلاقات نصوص حجية الخبر الواحد ٣٠٧
تقريب الاستدلال بالنصوص ٣٠٩
الاستدلال بالسيرة العقلائية ٣١٠

سيرة العلماء و المتشرّعة ٣١١
شرائط حجية الخبر الواحد الراجعة إلى الراوي ٣١٣
العدالة المعتبرة في الراوي ٣١٣
إنّما الدخيل في اعتبار الرواية الوثاقة ٣١٦
هل يعتبر الضبط في الراوي؟ ٣١٧
اشتراط البلوغ و العقل في الراوي ٣١٩
مقتضى التحقيق في المقام ٣٢٢
اشتراط خلوّ الراوي من الغلوّ ٣٢٣
مقتضى التحقيق في المقام ٣٢٦
الشرائط الخارجة عن صفات الراوي ٣٣٠
اشتراط خلوّ الخبر من الشذوذ ٣٣٠
مقتضى التحقيق في المقام ٣٣١
اعتبار خلوّ الخبر من العلّة ٣٣٢
تحقيق قول الصحابي ٣٣٤
كلام السيد المرتضى و ما فيه من النقاش ٣٣٤
كلام العلّامة الحلّي و ما فيه من المناقشة ٣٣٦
وجوه أُخرى لحجية قول الصحابي ٣٣٩
مقتضى التحقيق في المقام ٣٤٢
تطبيقات فقهية ٣٤٤
حرمة بنت العمّة و الخالة على الزاني بهما ٣٤٤
لو اشترى أمةً نسيئةً و جعل مهرها عقلها ٣٤٥
حكم طلاق مرأة طلّقها زوجها قبل اسلامه مرّتين ٣٤٦
الفهرس ٣٤٨