٥٨٩

بدائع البحوث

في

علم الأصول

يبحث عن أهم القواعد الأصولية

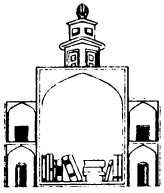
بأسلوب بديع ومنهج درسي جديد

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء التاسع

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



٥٨٩

بدائع البحوث

في

علم الأصول

يبحث عن أهم القواعد النقلية

بأسلوب بديع ومنهج دراسي جديد

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء التاسع

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: سيفى، على اكبر، ١٣٣٥ .
عنوان ونام پديدآور: بدايع البحوث في علم الأُصول: يحتوى على قواعد جديدة لها دخل فى الاستنباط / على اكبر السيفى المازندرانى.
مشخصات نشر: قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٢٥ ق = ١٣٨٣
مشخصات ظاهرى: ٢٨٨ ص.
فروست: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة: ٨٦٤، ٨٦٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩.
شابك: (دوره): ٩ ـ ٧٥٩ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ج١: ٥ ـ ٧٦٠ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج٤: ٤ ـ ٧٧٠ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج٧: ١ ـ ٠٣٨ ـ ١٤٣ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨
ج٢: ٥ ـ ١١١ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج٥: ١ ـ ٨٧٠ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج٨: ٨ ـ ٠٣٩ ـ ١٤٣ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨
ج٣: ٨ ـ ٧٦٩ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج٦: ٨ ـ ٨٧١ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج٩: ٤ ـ ٠٤٠ ـ ١٤٣ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨
وضعيت فهرست نويسى: فيپا.
يادداشت: ج. ٣ (چاپ اول: ١٣٨٥).
يادداشت: ج. ٤ (چاپ اول: ١٣٨٥) (فيپا).
يادداشت: ج. ٧ ـ ٩ (چاپ اول: ١٤٣٢ ق. = ١٣٩٠) (فيپا).
يادداشت: كتابنامه.
مندرجات: . ج. ٧. يبحث عن أهمّ القواعد اللفظية بأُسلوب بديع ومنهج دراسي جديد ـ ج. ٨و٩. يبحث عن أهم القواعد غير اللفظية باسلوب بديع ومنهج دراسي جديد
موضوع: اصول فقه شيعه
شناسه افزوده: جامعه مدرسين حوزه علميه قم. دفتر انتشارات اسلامى
رده بندى كنگره: ١٣٨٣ ٤ ب ٩٧ س /BP ١٥٩/٨
رده بندى ديويى: ٣١٢ / ٢٩٧
شماره كتابشناسى ملى: ١٥٢١٥ ـ ٨٣ م



بدايع البحوث
في علم الأُصول
(ج ٩)

■ تأليف: الأُستاذ الألمعي الشيخ علي‌أكبر السيفيّ المازندرانيّ □
■ الموضوع: الأُصول □
■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ عدد الصفحات: ٢٨٨ □
■ الطبعة: الأُولىٰ □
■ المطبوع: ٥٠٠ نسخة □
■ التاريخ: ١٤٣٢ هـ. ق □
■ شابك ج ٩: ٤ ـ ٠٤٠ ـ ١٤٣ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨ □
ISBN 978 - 600 - 143 - 040 - 4

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

﴿ قاعدة تبديل السند ﴾

- مفاد القاعدة
- مجاري القاعدة

مفاد القاعدة

مفاد القاعدة ومنصّتها

حاصل مفاد هذه القاعدة: أن يروي المحدِّث عن شخصٍ من الرواة، رواية في بعض كتبه الروائية بطريق ضعيف، ولكن ذكر في بعض كتبه الآخر طريقاً صحيحاً إلى جميع روايات ذلك الشخص المرويّ عنه وكتبه. فحيث تدخل تلك الرواية الضعيفة في جملة روايات ذلك الشخص وكتبه؛ فلأجل ذلك يحكم بصحة سند تلك الرواية وتكون من قبيل الرواية المصحّحة.

وذلك مثل: أن يروي الشيخ ـ مثلاً ـ رواية عن أحمد بن محمد بن عيسى في التهذيب أو الاستبصار بطريق ضعيف، ولكن ذكر في الفهرست طريقاً صحيحاً إلى جميع كتب أحمد بن محمد بن عيسى ورواياته، وحيث إنّ تلك الرواية الضعيفة تدخل قطعاً في جملة كتبه ورواياته؛ فمن هنا يحكم بصحة سندها. ونحن نذكر في المقام أسامي عدّة من الرواة الذين ذكر الشيخ في الفهرست طريقاً صحيحاً إلى جميع كتبهم ورواياتهم. وعليه، فلو روى الشيخ عن كل واحدٍ من هؤلاء الرواة في التهذيبين رواية بطريق ضعيف، يحكم بصحة تلك الرواية؛ بدليل هذه القاعدة.

ولا يخفى أنّ هذه القاعدة قد استفدناها من بعض أساتذتنا في مجلس درسه، ثم ذاكرناه مرّات عديدة حول هذه القاعدة، وحرّرنا ما استفدناه من

بيانه، ثم حققنا مواردها، وبحثنا عنها، وبعد ذلك نقّحناها في هذا المختصر. ولم أر أحداً يبحث عن هذه القاعدة في الكتب الرجالية والدرائية المطبوعة، إلّا بعض ما طبع منها أخيراً، فأُشير فيها إلى هذه القاعدة.

وقد بحثنا عن هذه القاعدة في كتابنا «مقياس الرواة»؛[1] نظراً إلى تداول البحث عن ضوابط صحة أسناد الروايات في علم الرجال. ولكن لمّا كان نتيجة البحث عن هذه القاعدة إثبات حجية الروايات الضعيفة باعطاء قاعدة كلية في ذلك، تكون هذه القاعدة قاعدة ممهدة لتحصيل الحجة على الحكم. ومن هنا تندرج تحت القاعدة الأُصولية.

شرائط جريان القاعدة

ومما ينبغي أن لا يغفل عنه في هذا المجال، أنّ الاستناد إلى هذه القاعدة في تصحيح سند الحديث يبتني على أمور.

الأول: إثبات صحة الطريق إلى الشيخ ﷺ. وغيره ـ ممن روى جميع روايات ذلك الراوي وكتبه ـ فما دام لم يثبت صحته لا فائدة لقاعدة تبديل السند. وذلك باثبات صحة الطريق إلى فهرست الشيخ ـ مثلاً ـ وإحراز صحة النسخة الموجودة منها.

الثاني: إثبات صحة الطريق، الذي روى الشيخ بذلك الطريق جميع روايات ذلك الشخص، فلو كان واحدٌ من الرواة الواقعين في طريق روايته ضعيفاً لا تتم القاعدة المزبورة.

الثالث: أن يروي الشيخ عن ذلك الراوي العدل جميع رواياته وكتبه. فلو قال

---

(١) مقياس الرواة في كليات علم الرجال: ص ٢٤٥ ـ ٢٦٠.

مثلاً: أخبرنا فلان عن فلان بكتبه، لاتتم القاعدة المزبورة؛ نظراً إلى إمكان نقل تلك الرواية المبحوث عنها من غير كتبه. وأسوءُ حالاً منه ما لو قال: أخبرنا ببعض كتبه.

نعم لو قال: أخبرنا برواياته يمكن الأخذ بظاهر كلامه؛ لأن صيغة الجمع وضعت للعموم، وتشمل جميع رواياته، سواءٌ رواها في كتبه أم لا. فتدخل فيها تلك الرواية المبحوث عنها لامحالة.

الرابع: أن لايذكر الشيخ في مشيخته طريقاً آخر صحيحاً ـ غير الذي يوجد فيه الضعيف ـ إلى ذلك الشخص. وذلك فيما إذا تعدد طرقه المذكورة إلى شخص واحدٍ في المشيخة، كما اتفق ذلك كثيراً للشيخ في مشيخة «التهذيب» وكذا للشيخ الصدوق في مشيخة «من لا يحضره الفقيه». وإلّا فلو كان طريقه الآخر إلى ذلك الشخص في المشيخة صحيحاً، لا حاجة إلى تصحيح تلك الرواية المروية عنه بقاعدة تبديل السند، فلا مجرى للقاعدة حينئذٍ.

مجاري هذه القاعدة

وقد ذكرنا في كتابنا«مقياس الرواة»[1] موارد لتطبيق هذه القاعدة توفّرت فيها الشروط الأربعة المذكورة، ممّا وجدناها في فهرست الشيخ تبلغ عمدتها عشرين مورداً من الرواة العدول المعروفين بالأُصول والكتب الروائية.

والحاصل: أنّ في كلّ واحد من الموارد المذكورة، لو روى الشيخ في التهذيب أو الاستبصار عن أحد هؤلاء الرواة المذكورين رواية بواسطة شخص ضعيف، ولم يذكر لها طريقاً صحيحاً تامّاً في المشيخة، يمكن تصحيح سند تلك الرواية الضعيفة بقاعدة تبديل السند على النحو الذي بيّناه.

ثم إنّه قد يتفق أن يروي الشيخ ـ مثلاً ـ في التهذيب رواية بسنده عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام. وكان سنده ضعيفاً بوقوع عبدالله بن الحسن. ولكن ذكر في المشيخة طريقاً صحيحاً إلى علي بن جعفر.

ففي مثل هذا المورد هل يمكن تصحيح سند ذلك الحديث الضعيف ـ المروي في التهذيب ـ بطريقه المذكور في المشيخة؛ لقاعدة تبديل السند؟

وتترتب على ذلك ثمرة مهمّة خطيرة. وذلك لأنّ الشيخ اقتصر في الفهرست على ذكر طرقه إلى خصوص المصنفّين ولم يتعرّض إلى طرق غير المصنفين،

---

(١) مقياس الرواة في كليات علم الرجال: ص ٢٤٨ إلى ٢٥٦.

وهم أكثر الرواة. وبهذا المنوال يمكن تصحيح الروايات الضعيفة المروية عن جميع هؤلاء الرواة في التهذيب بواسطة الطرق المذكورة في مشيخته.

وقد يشكل على عدم جريان القاعدة في مثل المقام بأنّ ما ذكره الشيخ من الطريق في المشيخة ينصرف إلى ماحذف أوّل سنده من الروايات المروية في التهذيب ؛ حيث إنّه وعد ذكر طرق خصوص الروايات المحذوفة أسنادها، فكلامه منصرف عن الروايات التي ذكر سندها بتمامه ضمن نقل الرواية.

ويشهد لذلك قوله في مقدّمة المشيخة: «و الآن فحيث وفّق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب نحن نذكر الطرق التي يتوصل بها إلى رواية هذه الأُصول والمصنفات ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلك عن حد المراسيل وتلحق بباب المسندات»[1]

فمثل هذه الروايات الضعيفة لايمكن تصحيح أسنادها بقاعدة تبديل السند بهذا المنوال.

هذا، ولكن لم أجد رواية لم يحذف أوّل سندها في التهذيب عند ما لاحظت التهذيب بنظرة سريعة. وعلى فرض وجود مثل هذه الرواية في التهذيب أو في الاستبصار ينحصر تصحيح سندها بما ذكره الشيخ في الفهرست. في حق نصوص المصنفين، لا غير. وعلى فرض عدم وجود رواية ضعيفة غير محذوف السند في التهذيب ينتفي الاشكال من أساسه.

مورد آخر لمجرى القاعدة

قد يتفق أنّه يروي شخصان عن شيخهما كتاباً لراوٍ واحدٍ بطريقين، وكان طريق أحدهما إلى ذلك الكتاب صحيحاً وطريق الآخر ضعيفاً، وكان شيخ الراويين شخصاً واحداً. فيكشف

(١) تهذيب الأحكام: ج ١٠ / شرح المشيخة ص ٤ ـ ٥ .

ذلك عن صحة رواية الشخص الآخر عن ذلك الشيخ أيضاً؛ حيث يعلم بذلك أنه كان لشيخهما إلى ذلك الكتاب طريقان؛ أحدهما صحيح والآخر ضعيف. وأنّه روى تلك الرواية عن نفس ذلك الكتاب الذي روى لهما شيخهما. ولمّا كان له طريقٌ آخر صحيح إلى ذلك الكتاب، يحكم بصحة كلّ ما رواه التلميذ الآخر أيضاً.

وذلك: إمّا لأنّه لايحتمل عادةً أن يكون ما أخبر به الشيخ ـ من الكتاب ـ لأحد تلميذيه مغايراً لما أخبر به الآخر. بل قيل: وإلا كان ذلك خيانة في النقل. وإمّا لصراحة كلام ذلك الراوي في كون طريقه إلى نفس ذلك الكتاب الذي رواه الشيخ بطريق صحيح. وإنّ ذلك من قبيل قاعدة تبديل السند.

وذلك: مثل أنّ الشيخ والنجاشي كليهما نقلا كتاب علي بن الحسن عن شيخهما أحمد بن عبدون. ولكن الشيخ نقل روايةً عن كتاب علي بن حسن بن الفضال ولم يروِها النجاشي، وإنّما أخبر بطريق صحيح عن رواية أصل الكتاب، وإلّا فلو رواها النجاشي، لارتفعت المشكلة. وطبع الحال يقتضي حينئذٍ أن يكون الكتاب الذي نقله أحمد بن عبدون للشيخ، بعينه ما نقله للنجاشي من غير زيادة ونقيصة ؛ لتلمّذهما معاً عنده وقرائته لهما كليهما. واحتمال قرائته روايةً من كتاب ابن فضال للنجاشي، دون الشيخ، مما لايُعبأبه. فلا جرم يستلزم ذلك صحة طريق الشيخ أيضاً.

و لا يخفى أنّ لزوم الخيانة من نقل بعض الكتاب لأحدهما دون الآخر ـ كما قيل واستُدِل به ـ غير معلوم، ولكن ظاهر الحال بطبعه يقتضي اتحاد الكتاب بتمامه من طريقين. وجريان العادة موجب للاطمئنان بذلك.

بل كلام النجاشي في المقام يدل على هذا الاتحاد؛ حيث إنه ذكر أوّلاً: طريقه الصحيح إلى كتاب علي بن الحسن بقوله: «و ذكر أحمد بن الحسين (أي ابن

الغضائري رحمه‌الله) أنه رأىٰ نسخةً أخرجها أبوجعفر ابن بابويه. وقال: حدَّثنا محمد بن إبراهيم ابن اسحاق الطالقاني، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد، قال: حدثنا علي بن الحسن بن فضّال عن أبيه عن الرضاعليه‌السلام. ولا يعرف الكوفيون هذه النسخة...»[1]. ثم ذكر كتب علي بن الحسن بأجمعها، ثم ذكر أنّه تحمّل جميع هذه الكتب بطريق شيخه أحمد بن عبدون؛ إذ قال(رحمه‌الله): أخبرنا بجميع كتبه ـ قرائةً عليه أكثرها، والباقي إجازةً ـ، أحمدُ بن عبدون عن عليّ‌بن محمد بن الزبير ـ سماعاً وإجازة ـ عن علي بن الحسن بن فضّال».[2]

ويعلم من كلامه هذا، أنّ له إلى كتب علي بن الحسن بن فضّال طريقين، أحدهما: طريق ابن الغضائري، وثانيهما: طريق شيخه أحمد بن عبدون. وهذا الطريق الثاني نفس طريق الشيخ الطوسي. فيُصحَّح بذلك طريق الشيخ إلى كتاب علي بن الحسن بن فضّال.

وقد يقال: إنّ مثل هذا المورد ليس من قبيل قاعدة تبديل السند. ويُعلّل ذلك؛ باتحاد الكتاب المروي ـ ولو كان بطريقين: أحدهما صحيح والآخر ضعيف ـ؛ بدعوى عدم تصوّر تبديل السند لكتاب واحد.

و فيه: أنّ اتحاد الكتاب لا ينافي تعدد الطريق، كما في مورد المثال. وإنما المعيار في مصبّ جريان القاعدة المزبورة تعدد الطريق. وفي المثال يكون تصحيح رواية الشيخ؛ لوجود طريق آخر صحيح للنجاشي إلى نفس ذلك الكتاب، وليس قاعدة تبديل السند، إلا ذلك؛ نظراً إلى ابتنائها على تعدد الطريق، ولا ينافيه اتحاد الكتاب أو الرواية المنتهى إليه الطريقان، بل يعتبر في مصبّ جريان القاعدة وحدة الرواية أو الكتاب الذي يوجد له طريقان ويصحّح

(١ و٢) معجم رجال الخوئي: ج ١١، ص ٣٥٢ و٣٥٤.

بالطريق الصحيح، وإلا فمن الواضح أن تصحيح سند رواية لا ربط له بسند رواية أو كتاب آخر.

محصّل الكلام في مجرى القاعدة

فتحصّل: أنّ لقاعدة تبديل السند مجريين رئيسيين.

أحدهما: تصحيح سند رواية ضعيفة بما ذكر الشيخ في الفهرست من الطريق الصحيح إلى جميع كتب راوي تلك الرواية الضعيفة ورواياته. وذلك إما للعلم بدخول تلك الرواية في ضمن كتبه ورواياته، أو لدخولها في ظاهر كلام الشيخ بلفظ «رواياته».

وكون تصحيح الرواية الضعيفة المروية في التهذيب مسندةً بالطريق الصحيح الذي ذكره الشيخ في المشيخة من مجاري هذه القاعدة محل تأمل؛ لما قلناه آنفاً.

ثانيهما: تصحيح طريق محدّث إلى كتاب ثبت طريق آخر صحيح من شيخه إلى ذلك الكتاب. وذلك كتصحيح طريق الشيخ الطوسي إلى كتاب علي بن فضّال؛ لما ثبت له من الطريق الصحيح من شيخه أحمد بن عبدون باخبار النجاشي.

هذان مجريان أصليان لهذه القاعدة، بل ضابطتان كلّيتان لها تجريان على مصاديقهما، مما هو نظير الموردين المذكورين.

إزاحة شبهات في جريان القاعدة

وفي المقام شبهات، قديستشكل بها على هذه القاعدة.

الأولى: أنّ الرواية التي رواها الشيخ عن أحمد بن محمد ابن عيسى ـ مثلاً ـ بطريق ضعيفٍ، لعلَّها ليست في الواقع من روايات أحمد بن محمد بن عيسى؛ لاحتمال كذب ذلك الراوي الضعيف في كل من الرواية والراوي، بأن يضع الحديث من عند نفسه، أو كان ما رواه، رواية غير أحمد بن

محمد بن عيسى، فكذب في الإسناد إليه. فإذا احتُمِل عدم كونها من جملة روايات أحمد بن محمد بن عيسى وكتبه، لاينفع صحة طريق الشيخ في الفهرست، ولو إلى جميع تلك الروايات والكتب.

والجواب: عن هذه الشبهة أوضح من أن يخفى على من له أدنى تأمّل؛ إذ مقصود الشيخ من قوله في الفهرست ـ مثلاً ـ: «جميع روايات أحمد بن محمد بن عيسى وكتبه»، ليس ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى واقعاً، بل المقصود كلّ ما رُوِي عنه في الأصول والكتب والمصنّفات من الأحاديث والروايات الموجودة في زمن الشيخ، سواءٌ كانت من الضعاف أو من الصحاح، ومن الواضح أنّ كثيراً من هذه الروايات رواها الضعفاء من الرواة. واحتمال كونها رواية غير أحمد بن محمد بن عيسى لايزيد في الضعف عن كونها موضوعةً رأساً. فلا فرق بين احتمال الكذب في الرواية وبين احتماله في الراوي، إلّا أن هذا الاحتمال مندفَعٌ لاينبغي الاعتناءُ به بعد ما ذكر الشيخ لها طريقاً صحيحاً آخر.

الثانية: أنّ مغايرة سند الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى ـ مثلاً ـ في نقل تلك الرواية الضعيفة، لما ذكره في الفهرست ـ من طريقه إلى جميع رواياته وكتبه ـ قرينة على عدم كون تلك الرواية من جملة الروايات التي ذكر لها الطريق الصحيح في الفهرست، ولاأقلّ من احتمال ذلك لأجل هذه القرينة.

وفيه: أنّ نقل رواية بسند خاص لاينافي وجود سند آخر لها. وعليه فلاقرينية لنقل رواية ضعيفة في التهذيب على عدم وجودها في ضمن الروايات التي ذكر الشيخ إليها الطريق الصحيح في الفهرست، بل ظاهر عموم كلام الشيخ في الفهرست قرينة على وجودها في ضمنها.

نعم هذه القرينة توجد بالنسبة إلى الطريق الذي ذكره الشيخ في مشيخة التهذيب ؛ نظراً إلى انصرافه إلى خصوص ما حذف الشيخ سنده من روايات

التهذيب ؛ لما ذكرناه آنفاً.

الثالثة: أنّ الشيخ إذا ذكر في الفهرست عدّة أسناد إلى جميع روايات شخص واحد، وكان بعض هذه الأسناد غير صحيح، من المحتمل كون بعض هذه الأسناد لطائفة من الروايات وبعضها الآخر لطائفة أُخرىٰ، ولعلّ تلك الرواية الضعيفة منقولة إلى الشيخ من ذلك الطريق الضعيف.

والجواب: أنّ هذا الإحتمال خلاف ظاهر كلام الشيخ، فانّ ظاهر كلامه في الفهرست كون جميع روايات الشخص وكتبه واصلة إليه بآحاد ما ذكره من الطرق، بأن كان لكلّ واحد منها طريق إلى جميع تلك الروايات والكتب.

ولايخفى أنّ هذه الشبهات، وإن كانت مرتفعة بأدنىٰ تأمُّل، ولكن ذكرناها إجابة لبعض الفضلاء الحاضرين في مجلس الدرس.

﴿ قاعـدتا ﴾

﴿ الانجبار والوهن ﴾

- انجبار ضعف الخبر بالشهرة العملية
- وهن الخبر الصحيح بإعراض الأصحاب

قاعدة الانجبار

١ ـ تنقيح الآراء.

٢ ـ أدلّة القاعدة.

٣ ـ مقتضى التحقيق .

ينبغي أوّلاً: تعيين منصّة هذه المسألة، بأنّها قاعدة أُصولية أو غير، ومن الحجج الشرعية أو العقلائية؟.

وثانياً: تنقيح آراء فحول المحققين في المسألة.

تعيين منصّة هذه المسألة

وقع الكلام في أنّه هل ينجبر ضعف سند الخبر بافتاء مشهور الفقهاء على طبقها أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل الشهرة الفتوائية المطابقة لمضمون الخبر الضعيف جابرة لضعف الخبر المطابق لها؟ ومصبّ القاعدة إنّما هو انجبار ضعف سند الخبر بالشهرة القدمائية الاستنادية. فلابدّ أوّلاً من كون المشهور من القدماء، وثانياً من إحراز استنادهم في فتواهم إلى ذلك الخبر.

نُسب إلى المشهور انجبار ضعف الخبر بالشهرة الفتوائية كما عن الشيخ الأعظم ﷺ.[1] فانه نسب الانجبار إلى المشهور، ونقله أيضاً عن الشهيد ﷺ في المسالك. وقد نسب المحقق الخوئي ﷺ ذلك [2] إلى المشهور بين المتأخرين. وخالفه جمعٌ من الفحول والمحققين ، سيأتي بيان كلماتهم .

ولكن ينبغي في طليعة البحث قبل بيان مقتضى التحقيق تنقيح آراءِ الفحول.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٨٧.

(٢) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٢٠١ .

تنقيح آراء الفحول

١ ـ رأي المحقق الحلّي /رأي الشهيد الثاني /كلام المحقق المامقاني.
٢ ـ رأي الشيخ الأعظم /كلام المحقق الخراساني /رأي المحقق الهمداني.
٣ ـ رأي المحقق العراقي /رأي المحقق الاصفهاني /رأي المحقق النائيني.

ينبغي في المقام تنقيح أقوال جملةٍ من الفحول المحققين والفقهاء المدققين.

رأي المحقّق الحلّي

قد ذهب المحقق الحلّي (صاحب الشرائع ﷺ) إلى انجبار ضعف سند الخبر بعمل الأصحاب ووجوب طرح ما أعرض عنه الأصحاب. حيث إنّه بعد نقل الآراء في العمل بخبر الواحد قال: «والتوسط أصوب. فما قَبِلَه الأصحاب أو دلّت القرائن على صحته، عُمِلَ به. وما أعرض الأصحاب عنه أو شذّ، يجب إطراحه لوجوه»[1] وقال ـ عقيب ذكر مرفوعة أحمد بن محمد بن يحيي ـ: «وهذا وإن كان مرسلاً، إلا أنّ فضلاء الأصحاب أفتوا بمضمونه».[2]

رأي الشهيد الثاني

حاصل كلام الشهيد ﷺ: أنّ الجابر لضعف سند الخبر إنّما هو عمل مشهور القدماء، وهم الفقهاء الذين كانوا قبل زمن الشيخ. ولكن لم يثبت عملهم بالخبر الضعيف، لأنّ أكثرهم كانوا مانعين عن

(١ و٢) المعتبر: ص ٦، س ٨ وص ٢٨٦ س ٦.

العمل بخبرالواحد مطلقاً. بل إنّما الشيخ ﷺ هو منشأالعمل بالخبرالضعيف. فانّه عمل في موارد بمضمون الخبر الضعيف في كتبه الفقهية. وتبعه من بعده من الفقهاءتقليداً منه. ولميكن فيهم منيفحص عنسندالخبروينقّحه، إلّا ابنادريس، وهو كان لا يجيز العمل بالخبر الواحد مطلقاً. وإليك نصّ عبارة الشهيد ﷺ:

«فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ ﷺ على وجه يَجبُر ضعفَه ليس بمتحقَّقٍ. ولمّا عمل الشيخ ﷺ بمضمونه في كتبه الفقهية، جاء مَن بعده من الفقهاء وأتّبعه منهم عليها الأكثر تقليداً له، إلا من شذّ منهم. ولم يكن فيهم من يسبر الأحاديث وينقّب على الأدلّة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن ادريس ﷺ. وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً. فجاء المتأخّرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ﷺ ومن تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لأمرٍ ما رأوه في ذلك ـ لعلّ الله يعذّرهم فيه ـ، فحسبوا العمل به مشهوراً وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه. ولو تأمّل المنصف وحرّر المنقّب لوجد مرجع ذلك كلِّه إلى الشيخ ﷺ. ومثل هذه الشهرة لا تكفي في جبر الخبر الضعيف»[١] ؛ أي مثل هذه الشهرة المتأخرة المتوهمة.

ويرد عليه أنّ المحقق أخبر في ضمن كلامه بأنّ الأصحاب ربّما يعملون بخبر الواحد ولميفرّق بين الضعيف وغيره، بل لو كان صحيحاً لم يحتج إثبات اعتباره إلى عمل الأصحاب.

ثم نقل عن السيد بن طاووس (رحمه الله) أنّه قال في كتابه «البهجة لثمرة المهجة»: «أخبرني جدّي الصالح، ورّام بن أبي فراس قدس الله سرّه، انّ الحمصي حدّثه أنه لم يبق للامامية مفتٍ على التحقيق بل كلّهم حاك».[٢]

---

(١) الرعاية في علم الدراية، للشهيد الثاني: ص ٩٣ ـ (چاپ كتابخانه آيت الله مرعشي).
(٢) المصدر.

وقد وافقه ولده حسن بن الشهيد الثاني ﷺ مشيراً إلى كلام والده ﷺ في المعالم.[١] وعلّل به ردّ إلحاق الشهرة الفتوائية بالاجماع في الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

كلام المحقّق المامقاني

أجاب المحقّق المامقاني ﷺ[٢] عن إشكال الشهيد ﷺ؛ أوّلاً: بأن كون أكثر القدماء قبل زمن الشيخ ﷺ مانعين عن العمل بخبر الواحد مطلقاً لا يَضرُّ بدعوى الانجبار. حيث إنّا نعلم بالوجدان أنّهم عملوا بكثيرٍ من الأخبار التي ثبت لنا كونها من الآحاد. ولمّا كانوا مانعين عن العمل بخبر الواحد، يكشف عملهم ببعض الأخبار الآحاد عن كثرة القرائن المفيدة لاطمئنانهم بصدورها عن المعصوم عليه السلام في زمانهم.

وثانياً :بأن عدم تحقّق الشهرة في زمان الشيخ ﷺ وقبله لا يضرّ بشيءٍ ؛ ضرورة أنّ المدار على الوثوق والاطمئنان بالصدور. ولا مانع عن حصوله من الشهرة الحاصلة بعد زمن الشيخ ﷺ. وهذه الشهرة أيضاً بمنزلة توثيق الشيخ ﷺ ومن تأخّر عنه.

وثالثاً: بأن نسبة التقليد إلى المتأخرين عن الشيخ سوءُ ظنٍ بأجلّة الفقهاء الحاملين للشريعة. فان التقليد هو الأخذ بقول الغير من غير دليل.

ومن الواضح أنّهم لم يأخذوا بقول الشيخ، إلا بدليل تامٍّ صالحٍ للدّليلية في رأيهم. وأيّ فرق بين الخبر الذي وثّق الشيخ ﷺ رجال سنده وبين الخبر الذي شهد بصحة طريقه وعمل به هو وجمعٌ كثير من الفقهاء المتأخرين عنه؟

ومقتضى التأمل تمامية وجهي الأوّل والأخير من كلامه.

أما تمامية الوجه الأوّل، فلما سبق من اتكال القدماء على قرائن مورثة

---

(١) معالم الأُصول: ص ١٧٩.

(٢) مقباس الهداية: ج ١، ص ١٩٤.

لوثوقهم بصدور الخبر واستقرار ديدنهم على الحكم بصحة الخبر المحفوف بتلك القرائن ولو بعضها. ومرجع ذلك إلى الحكم بصحة الخبر المحفوف ببعض تلك القرائن ولو كان ضعيفاً من حيث السند وحال الرواة.

أما تمامية الوجه الأخير، فلما واجهناه وشاهدناه بالوجدان ـ في موارد عديدة لاتحصى من فروع كثيرة في مختلف أبواب الفقه ـ من مخالفة فحول الفقهاء المتأخرين لمباني شيخ الطائفة في الفقه والأُصول. وقد ذكرنا في مطاوي بحوثنا في كتبنا الأُصولية والفقهية.

وأما الوجه الثاني، فهو غير تام، نظراً إلى أنّ تلك القرائن الموجودة عند القدماء غير حاصلة للقدماء حتى تورث الوثوق بصدور الأخبار الضعاف سنداً. و سيأتي توضيح ذلك في خلال البحوث القادمة من هذه المسألة.

ثمّ انّ المحقق المزبور[1] استدلّ على انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور من قدماء الأصحاب بما حاصله:

أنّ كثرة القرائن الحاصلة لقدماء الأصحاب المقاربين لعهد الأئمة عليهم السلام توجب لنا الاطمئنان بصدور الخبر الضعيف عنهم عليهم السلام. ومن هنا اشتهر عمل قدماء الأصحاب به، وان اختفت علينا تلك القرائن. وانَّ هذا الوثوق الحاصل من الشهرة ليس بأقل من الوثوق الحاصل من توثيق رجال السند لانّها كاشفة عن صدور الخبر المعمول به عن مصدر الحق ولا تقصر في الكشف عن ذلك من التوثيق الرجالي.

ولا يخفى ما يرد عليه، من أنّ تلك القرائن الموجبة للوثوق بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام غير حاصلة للمتأخرين، وانّما هي حاصلة للقدماء ؛ بلحاظ

---

(١) مقباس الهداية: ج ١، ص ١٩٣.

قرب عصرهم بالمعصومين عليهم السلام. بل انّما كان اشتهار الفتوى بين المتأخرين مبنياً على أساس الاستنباط والحدس؛ لعدم نيلهم إلى الحس؛ نظراً الى بعدهم عن زمن الأئمة عليهم السلام. فلا يصح ما ذهب إليه هذا العلَم من انجبار ضعف الخبر بفتوى مشهور المتأخرين.

رأي صاحب الجواهر والشيخ الأعظم

وفي هذا المجال لاينبغي الغفلة عن رأي صاحب الجواهر. فانّه من القائلين بانجبار ضعف سند الخبر، بل دلالتها بعمل المشهور من القدماء. وذلك يظهر منه في البحث عن مسألة الوصية المبهمة فيما اذا أوصى الموصي بصندوق وفيه ثيابٌ؛ حيث أفتى المشهور بدخول الصندوق وما فيه كليهما في الوصية. ولكن الرواية الدالة على ذلك ضعيفة ومن هنا أشكل بعض على دلالة الرواية المستَدلّ بها لذلك، وهي رواية عقبة[1].

وقد أجاب عن الاشكال في الجواهر بوجهين، وقال في الجواب الثاني: «وثانياً بأنّ الشهرة كما تجبر السند تجبر الدلالة»[2].

وأما الشيخ الأنصاري قدس سره[3]، فحاصل كلامه:

إنّ جبر ضعف الخبر بالشهرة الفتوائية منالقدماء إن كان لأجل إفادتها الظن بالصدور، ففيه:

أولاً: أنّها لا تفيد جبر ضعف السند، بل غاية مفادها كون حكم الشارع مطابقاً لمضمون الخبر.

وثانياً: إنّ أكثر العلماء لا يقولون بحجيّة الخبر لمجرّد الظن بصدوره

---

(١) الوسائل: ج ١٣، ص ٤٥٢، ب ٥٨ من أبواب أحكام الوصايا ح ١ وص ٤٥٢، ب ٥٩ ح ١.
(٢) جواهر الكلام: ج ٢٨، ص ٣٢٥، كتاب الوصايا.
(٣) فرائد الأُصول: ج ١ ص ٥٨٨ ـ ٥٩٠.

مثل قولهم في الخبر الموّثق من غير الامامي ؛ حيث اشترطوا في حجية الخبر إيمان الراوي.

والاشكال: بأنّ خبر غير الامامي إنّما خرج عن تحت عموم دليل الاعتبار بدليل خاص مثل منطوق آية النبأ وقوله عليه السلام: «**لا تأخذنَّ معالم دينك من غير شيعتنا**» والدليل الخاص غير موجود في المقام، حتى ينفي انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور[١]

مدفوع: بأن الدليل الخاص المزبور لو أخرج ما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثّق. ولو أخرج ما يعمّ مظنون الصدور ـ كما هو الظاهر حتى يشمل الموثق العامي ـ فلا فرق بين خبر غير الامامي المنجبر بالشهرة وبين الخبر الموثق العامي في خروجهما عن تحت دليل الاعتبار.

وإن كان انجباره لدليل خاص فهو ممنوع.

و بالجملة فالفرق بين الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وغيرها من الأمارات وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل بالضعيف المنجبر في غاية الاشكال، ولاسيّما مع عدم إحراز استناد القدماء إليه ولذا قال الشهيد رحمه الله في المسالك: «إنّ جبر الضعف بالشهرة ضعيف مجبورٌ بالشهرة».[٢]

وأما لو كان جبر ضعف الخبر لأجل غير مطلق الظن بالصدور، فقد يستدلّ على انجبار ضعف الخبر بالشهرة الفتوائية بوجوه:

منها: دعوى كونها من الظنون الخاصة المعتبرة ؛ لقيام الإجماع على حجيته. وفيه: أنّ الإجماع على ذلك غير ثابت.

منها: دلالة منطوق آية النبأ على اعتباره بناءً على عمومية التبيّن للظنّ الحاصل من فتوى المشهور بمضمون الخبر.

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ١٠٩، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٢.

(٢) مسالك الأفهام: ج ٦ ص ١٥٦ .

وفيه: أنّ إرادة هذا المعنى العام من التبيّن بعيد خلاف ظاهر الآية؛ لوضوح عدم إرادة مطلق الظن؛ لتعلق النهي بخصوص خبر الفاسق المفيد للظنّ. وإن أُريد دلالة الآية على حجية الظن البالغ حدّ الاطمئنان، فله وجه، إلّا أن يشمل مطلق الظن المورث للوثوق، بلا اختصاص بالشهرة. ولايبعد دلالة الآية على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان، كما تؤيده النصوص والاجماعات المحكية.

منها: دلالة قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ...»[1] في مقبولة حنظلة والمرفوعة إلى زرارة؛ نظراً إلى اشتهار العمل به بين الأصحاب.

وفيه: أنّ الشهرة فيهما إنّما هي الشهرة الروائية ولا ربط لها بالفتوائية. هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم قدس سره[2] في المقام.

ولكن يرد على إشكاله الأوّل ـ في صدر كلامه ـ: أنّه غير وارد لو كان مقصوده الخبر الضعيف الذي أُحرز استناد مشهور القدماء إليه في فتواهم.

ويرد على إشكاله الثاني: بأنه يبتني على عدم اعتبار الخبر الموثّق. ولكنه ممنوع. حيث لانسلّم اشتهار عدم اعتبار الخبر الموثّق، بل اتفق المتأخّرون من الفقهاء والمحدّثين على اعتباره، وهو مقتضى التحقيق؛ لما سبق من دخول مطلق خبرالثقة ـ امامياً كان أو غيره ـ في إطلاق نصوص حجية خبر الثقة، وفي مجرى السيرة العقلائية.

مع أنّ قياس الخبر الذي عمل به مشهور القدماء بالخبر الموثّق مع الفارق، لدخوله تحت نطاق نصوص حجية خبر الثقة، بخلاف الضعيف المنجبر لأن العمدة في ملاك الانجبار حصول الوثوق النوع بالصدور، لا وثاقة الراوي.

أما الإشكال بدلالة قوله: «لاتأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا» على نفي

---

(١) بحارالأنوار: ج ٢، ص ٢٤٥، ح ٢٩.

(٢) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٨٨ ـ ٥٩٠.

اعتبار الخبر الموثّق العامي، ففيه: أنّ مفاد الحديث المزبور إنّما هو النهي عن أخذ الأحكام من العامّة، دون مارواه ثقاتهم عن الأئمة أهل البيت إذا اعتمد أصحابنا على نقله.

أما آية النبأ، فلايبعد كون المراد الفاسق من حيث نقل الخبر بأن كان متهماً بالكذب كالمنافقين المعاصرين للنبيﷺ، بل من المقطوع انصرافه عن فاسد العقيدة الذي كان معروفاً في الوثاقة والصدق والأمانة بين الصحابة. ومن هنا لايشمل خبر الموثق العامي، فكذلك الخبر الذي عمل به مشهور القدماء. بل مقتضى الانصاف تمامية دلالة منطوقها على انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور من القدماء ؛ نظراً إلى حصول التبيّن بالفحص عن آراء قدماء الأصحاب. وذلك لما سيأتي من كون فتواهم بمضمون خبر ضعيف موجب للوثوق النوعي بصدوره. ولا ريب في صدق التبيّن عليه.

ومن هنا لو كان في مورد الآية نظر أعاظم صحابة النبيﷺ موافقاً للخبر المجيء به في شأن نزول الآية بتأييد خبره وإظهار الاطلاع عليه، لكفى ذلك تبيُّناً، فكذلك في الشهرة القدمائية الجابرة.

وأما وجه الفرق بين الخبر الموثّق وبين ماعمل به المشهور، فواضح. وذلك لأن الخبر الموثّق داخل في مدلول نصوص حجية خبر الثقة ؛ إذ لا دليل على تقييد إطلاقها بالثقات من الشيعة، بل المستفاد من النصوص إناطة حجية الخبر بوثاقة رواية من حيث نقل الخبر ؛ لماسبق من الوجوه في تحقيق نصوص حجية الخبر الواحد.

وقد اتّضح من خلال ما بيّناه أنّ الشيخ الأعظم مخالف لانجبار ضعف الخبر بعمل المشهور حتى القدماء.

وقد يستفاد ميل الشيخ إلى انجبار ضعف السند بعمل المشهور من قوله ـ في تقريب الاشكال على آية النبأ ـ: «وإن أُريد البالغ حدّ الاطمئنان فله

وجهٌ، غير أنّه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة إذا بلغت ـ ولو بضميمة المجبور ـ حدَّ الاطمئنان ولايختص بالشهرة. فالآية تدلّ على حجّية الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان، ولا بُعد فيه، وقد مرّ في أدلّة حجيّة الأخبار ما يؤيّده أو يدلّ عليه، من حكايات الإجماع والأخبار»[1].

ولكنه غير وجيه؛ لأنّ غاية ما يستفاد من كلامه المزبور نفي الاستبعاد عن دلالة آية النبأ على حجية كل خبر مفيد للوثوق والاطمئنان.

وأما كون الخبر الضعيف الذي عمل به المشهور مفيداً للوثوق والاطمئنان، صغروياً؟ فهو بحث آخر. وقد أنكره الشيخ في أوّل كلامه بأنّه لايفيد أكثر من الظنّ بصدوره أو بصدور مضمونه أو مجرّد كون الحكم المفتى به مرضياً عند أهل البيت عليهم السلام.

كلام المحقّق الخراساني

أشكل المحقق الخراساني قدس سره في الحاشية[2] على الشيخ قدس سره بأنّ مجرد موافقة مضمون الخبر الضعيف لفتوى المشهور، وإن لا يجبر ضعفه؛ إذ غاية ما يلزم من فتوى المشهور كون المفتىٰ به مرضياً عند الأئمة عليهم السلام ولا ملازمة بينه وبين الوثوق بصدور متن ذلك

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٨٩.

(٢) قال قدس سره: أما مع العلم باستنادهم إليها ـ أي الرواية الضعيفة ـ أو مثلها، فالانصاف أنّه يكشف عادة عن احتفاف الرواية بالقرينة المورثة للفتوى على طبقها والاتفاق على العمل بها، مع ما هم عليه من الاختلاف كثيراً في الفتوى وتفاوت مشاربهم في مدركها في صورة الاتفاق فيها من باب الاتفاق.

هذا فيما إذا علم الاستناد إليها واضح. وأما إذا تردّد بينه وبين الاستناد إلى مثلها، أو علم الاستناد إليه ـ أي إلى مثلها ـ فكذلك لابدّ على كلّ حال من قرينة موجبة للعلم بصدور مضمونها بهذا السند أو بغيره، لا أقل من كونها موجبة لغاية الوثوق به؛ إذ لولاه لكان هذا الاتفاق مع ضعف الخبر واختلافهم في مسئلة حجّية الخبر الغير المقرون بها قريباً من المحال لو لم يكن بمحال. دُرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ص ١٧٧.

الخبر المعيّن عن المعصوم عليه السلام، إلا أنّه مع العلم باستناد المشهور إليه في فتاواهم، يكشف عادةً عن احتفاف الرواية بالقرينة المورِثة للوثوق بصدورها. وأما اختلاف الفقهاء في اعتبار الايمان في الراوي ـ على ماحكي ـ إنّما هو في غير مثل هذا الخبر. بالقرينة المورثة للوثوق بصدوره. و عدّوا من تلك القرائن ـ بل في رأسها ـ اعتماد الأصحاب على الخبر وافتاؤهم بمضمونه، كما سيأتي من المحقق الهمداني أن اعتماد الأصحاب عمدة ما اتكل عليه القدماء في الحكم بحصة الخبر.

ومن هنا يعلم أنّ اختلافهم في اشتراط الايمان وفي حجية الخبر الموثّق ليس في الخبر الذي اعتمد عليه الأصحاب.

ثم استنتج من ذلك وهن اعتبار الخبر لإعراض المشهور، بل كل ما ازداد الخبر صحةً ازداد بذلك وهناً ؛ إذ يكشف إعراضهم عن وجود خللٍ في صدوره أو جهة صدوره. هذا حاصل كلامه في الحاشية.

ولكن يستفاد من كلامه في الكفاية[1] أنّ الشهرة الفتوائية إذا بنينا على عدم حجيتها، يكون ملاك انجبار ضعف سند الخبر الضعيف بها دخوله تحت دليل حجية الخبر الواحد بعمل مشهور القدماء، كما أنّ العبرة في الوهن إنّما هو بخروج الرواية المعتبرة عن تحت دليل الحجية بمخالفة

---

(١) قال قدس سره: ومجمل القول في ذلك أنّ العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجّية أو المرجحية ـ الراجعة إلى دليل الحجّية ـ كما أنّ العبرة في الوهن إنّما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجّية. فلايبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظنّ بصدوره أو بصحة مضمونه ودخوله بذلك تحت مادلّ على حجّية مايوثق به، فراجع أدلّة اعتبارها، وعدم جبر ضعف الدلالة بالظّن بالمراد ؛ لاختصاص دليل الحجّية بحجيّة الظهور في تعيين المراد. والظنّ من أمارة خارجية به لايوجب ظهور اللفظ فيه.
كفاية الأُصول: ج ٢، ص ١٦١.

المشهور. وعليه فلا يبعد جبر ضعف سند الخبر بالظنّ بصدوره الحاصل من عمل مشهور القدماء أوبالظن بصحة مضمونه ـ الحاصل من مجرد الموافقة لفتوى المشهور ـ، وإن لم يُحرز استنادهم إليه، نظراً إلى دخوله بذلك تحت أدلّة اعتبار خبر الثقة.

ولكن المنجبر بذلك هو ضعف سند الخبر لا ضعف دلالتها، لأنّ الظن الحاصل من خارج اللفظ بعمل المشهور لا دخل له في ظهور اللفظ وتعيين المراد من الكلام. هذا حاصل كلامه في الكفاية مع توضيح منّا. وقد عرفت من كلامه أنّه لم يفرّق بين الشهرة الفتوائية المطابقة وبين الشهرة الاستنادية التي احرز استناد المشهور بالخبر الضعيف في انجباره.

وقد أشكل عليه السيد الحكيم﵀[1] بان المحتمل بدواً في أدلة الحجية أحد الأُمور الثلاثة:

الأول: حجية الخبر المظنون صدوره من جهة نفس السند.

الثاني: حجية مظنون الصدور ولو من جهة ما هو خارج عن السند مثل عمل الأصحاب به واعتمادهم عليه لقرائن موجودة عندهم.

الثالث: حجية ما هو أعم من ذلك وما هو مظنون الصحة والمطابق مؤدّاه للواقع. ولو بالنظر إلى الخارج كما لو كان الخبر موافقاً لفتوى المشهور. وإن لم يعتمدوا عليه من جهة السند كخبر الدعائم والفقه الرضوي ونحوهما. والذي يظهر من صاحب الكفاية هو استظهار الثالث من أدلّة حجية الخبر. ولا يخلوا من تأمُّلٍ بل المتيقن هو الأول وان كان الثاني أظهر.

ويرد على السيد الحكيم أنّ الظاهر من كلام صاحب الكفاية إنّما هو

---

(١) حقائق الأُصول: ج ٢، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

الاحتمال الثاني، لا الثالث ؛ حيث صرّح في الحاشية بأنّ استناد المشهور إلى الخبر يكشف عادةً عن احتفاف الخبر بالقرينة المورثة للوثوق بصدوره، وفي الكفاية أيضاً لم يستبعد جبر ضعف سند الخبر ؛ لحصول الظن بصدوره بعمل المشهور.

أما اعتبار الايمان في الراوي مطلقاً فهو ممنوع ؛ لأنّه منقوض بما ذكره الشيخ في العُدّة من اعتماد أصحابنا بأخبار الموثقين من المخالفين كبني فضّال وإسحاق بن عمّار، وعبدالله بن بكير، وغياث بن كلوب، والسكوني وغيرهم.

ويشهد لما قلناه كلام شيخ الطائفة في توجيه وجوب قبول خبر الثقات من الفِرَق الباطلة كالواقفية والفطحية:

«يرويه هؤلاء يَجوز العمل به إذا كانوا ثقات في النقل ـ وإن كانوا مخطِئين في الاعتقاد ـ إذا عُلم من اعتقادهم وتمسّكهم بالدين وتحرُّجهم من الكذب ووضع الأحاديث، وهذه كانت طريقة جماعةٍ عاصروا الأئمة عليهم السلام، نحو: عبدالله ابن بكير، وسماعة بن مهران، 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 ثقاتٍ في النقل، فما يكون طريقة هؤلاء جاز العمل به»[1].

وقال في موضع آخر: «فأمّا من كان مخطئاً في بعض الأفعال، أو فاسقاً في أفعال الجوارح، وكان ثقة في روايته متحرّزاً فيها، فانّ ذلك لا يوجب ردَّ خبره ويجوز العمل به، لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، وإنّما الفسق

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٣٤.

بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم».[١]

وعليه فلامانع من دخول الخبر الضعيف الذى استند إليه مشهور القدماء في نطاق أدلّة حجية خبر الواحد. بل يدخل في منطوق آية النبأ. وهو خبر الفاسق المتبيَّن صدقه وصدوره ؛ نظراً الى حصول التبيّن المذكور في الآية للخبر الضعيف باستناد مشهور القدماء إليه.

رأي المحقق الهمداني

ومـمّن ذهب إلى انجبار ضعف سند الخبر بعمل المشهور هو المحقق الهمداني ﷺ. بل اتّكَل على قرائن أخرى في الوثوق بصدور الأخبار، مثل تدوينها في الكتب الأربعة. ولذابَنىٰ على عدم الحاجة إلى القواعد الرجالية ؛ حيث قال:

«فلا يكاد يوجد رواية يُمكننا إثبات عدالة رواتها على سبيل التحقيق لو لا البناء على المسامحة في طريقها والعمل بظنون غير ثابتة الحجية. بل المدار على وثاقة الراوي أو الوثوق بصدور الرواية وإن كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدوّنة في الكتب الأربعة أو مأخوذة من الأُصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها وعدم إعراضهم عنها... ولأجل ما تقدّمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حال الرجال والإكتفاء في توصيف الرواية بالصحة كونها موصوفة بها في ألسنة مشايخنا المتقدّمين الذين تفحّصوا عن حالهم».[٢]

ولكنه﵀ خرج عن جادّة الانصاف ؛ إذ فتوى مشهور القدماء ومثلها من

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٥٢.

(٢) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة ص ١٢.

القرائن المورثة للوثوق النوعي بصدور الخبر إنّما هي حاصلة في بعض الفروع الفقهية، وكثير منها في مختلف أبواب الفقه خالية عن مثل هذه القرائن. وبعض ماذكره من القرائن كالتدوين من الكتب الأربعة وما لم يذكره مثل التوثيقات العامة ونقل أصحاب الإجماع ونحو ذلك لاينفع لاثبات حجية الخبر ؛ لما يرد من النقوض والمناقشات الكثيرة، وقد ذكرناها في كتابنا «مقياس الرواية» و«مقياس الرواة» وعليه فلا مناص من الفحص عن حال الرجال لتنقيح أسناد الروايات.

رأي المحقّق العراقي

وافق المحقق العراقي ﷺ ما ذهب إليه المحقق الهمداني ﷺ وسلك مسلكه في المقام؛ حيث قال ما حاصله:

إنّ مناط حجية الرواية لا يخلو من أحد الأُمور الأربعة:

أحدها: مطلق الوثوق الشخصي بصدور الرواية عن الامام عليه السلام ولو من الخارج.

ثانيها: الوثوق الشخصي الحاصل من نفس الرواية باعتبار المزايا الداخلية لا مطلق الوثوق ولو من الخارج .

ثالثها: الوثوق النوعي الناشي من الأمور الداخلية كالظنون الرجالية المعهودة في تمييز المشتركات وتحصيل عدالة الراوي ووثاقته.

رابعها:الوثوق النوعي ولو من الخارج إمّا مطلقاً أو بشرط عدم قيام ظنٍّ فعلي على الخلاف.

ثم قال ﷺ: «إنّ مقتضى التحقيق أنّ مدار حجية الخبر على مجرّد الوثوق النوعي بالصدور ولو من الخارج من دون إناطةٍ بعدم قيام الظن الفعلي على الخلاف كما تقدّم في مبحث حجية الخبر الواحد. فلا يقدح في حجيته

قيام الظن الفعلي على الخلاف إلا إذا فُرِض كشفه عن خِلَل فيه يوجب ارتفاع الوثوق النوعي.

ومن هذا البيان ظهر عدم الحاجة إلى القواعد الرجالية المعمولة في تصحيح الأخبار. فان الاحتياج إليها إنّما هو على القول بتخصيص الوثوق الفعلي أو النوعي بالوثوق الناشي من المزايا الداخلية. وإلا فعلى المختار من كفاية مطلق الوثوق النوعي ولو من الخارج كالشهرة الفتوائية الاستنادية، لا يحتاج إلى إعمال القواعد الرجالية.

فإذا كان الخبر مما يفيد الوثوق النوعي بالصدور ولو من جهة استناد المشهور إليه في فتاواهم، يؤخذ به، وإن كان ضعيفاً في نفسه بمقتضى القواعد الرجالية.

كما أنّه باعراض المشهور عنه لا بد من طرحه ولو كان في نفسه صحيحاً و كان رواته جميعاً مُزكّاةً بتزكية العدلين؛ لأنّ إعراض المشهور عن مثله يكشف لا محالة عن خلل في سنده موجب لارتفاع الوثوق عنه. ومن هذه الجهة اشتهر بينهم بأن الخبر كلّ ما ازداد صحةً ازداد باعراض المشهور عنه وهنا»[1]. هذا حاصل كلام المحقق العراقي ﷺ في المقام.

ولكن يرد على ذلك: أنّ في كثير من الفروعات الفقهية لم يعلم رأي المشهور فيها عملاً أو إعراضاً لعدم تعرّضهم إليها. ولا قرينة أخرىٰ توجب الوثوق النوعي بصدور الخبر. وعليه فكما مصدر لاستنباط هذه الفروعات إلا الخبر فكذلك لا طريق للوثوق بصدورها إلا الفحص عن أحوال رجال سنده. وعليه فالحاجة إلى علم الرجال ممّا لا ينبغي التشكيك فيه.

---

(١) نهاية الأفكار: القسم الأول من الجزء الثالث: ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

رأي المحقّق الاصفهاني

وقد أنكر المحقق الاصفهاني ﷺ صغرى انجبار ضعف الخبر بالشهرة الفتوائية بالتشكيك في إحراز استناد المشهور في فتاواهم إلى الخبر الضعيف حيث قال: «نعم، الانصاف أنّ استناد المشهور إذا كشَفَ عن ظفر الكل بموجب الوثوق كان ذلك مفيداً للوثوق نوعاً. لكنّه غالباً ليس كذلك، بل الغالب في تحقق الشهرة تبعية المتأخّر للمتقدّم في الاستناد إلى ما استُنِدَ إليه لحسن ظنّه به».[١]

وفيه أنّ مراده من المتقدم لو كان قدماءَ الأصحاب ومشهورهم، فلا بأس بتبعية المتأخرين لهم في الأخذ بالخبر الذي استند إليه مشهور القدماء، لما سيأتي من توفّر القرائن الموجبة للوثوق النوعي لهم. وان كان مراده تبعية المتأخرين بعضهم بعضاً أو تبعيتهم لبعض القدماء، فلا وجه لهما؛ بعدم ملاك جواز تبعية القدماءِ فيهم. ولكنه خلاف الواقع.

رأي المحقّق النائيني

أما المحقق النائيني ﷺ فبعد ما قسم الشهرة إلى روائية وفتوائية مطابقية وعملية استنادية، صرف عنان الكلام إلى النوع الثاني والثالث. فقال ما تحريره ـ على ما في تقريراته[٢] ـ:

انّ الشهرة المطابقية هي صِرف مطابقة فتوى المشهور مع مضمون الرواية من دون استنادٍ إليها. وانّ الشهرة الاستنادية هي استناد المشهور من قدماء الأصحاب في فتواهم إلى رواية معيّنة.

أما الشهرة الاستنادية بين القدماء ـ مع كون الرواية ضعيفة في نفسها ـ فيكشف بحسب العادة عن اطلاعهم على قرائن أوجبت اطمئنانهم بصدورها

---

(١) نهاية الدراية: ج ٣، ص ٤٣٥.

(٢) أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

حتى صارت مدركاً لفتواهم. فلا محالة تكون الرواية بذلك داخلة فيما يوثق بصدوره ويشملها دليل الحجية.

نعم الشهرة المطابقية ولو كانت من القدماء، أو الشهرة الاستنادية من المتأخرين ـ البعيد عصرهم عن عصر الصدور بحيث يبعد عادة اطلاعهم على قرائن موجبة للاطمئنان بالصدور وان كانوا بحسب النظر أدق من القدماء خصوصاً الطبقة الوسطىٰ منهم ـ لا توجب دخول الرواية فيما يوثق بصدوره حتى يشملها دليل الحجية؛ إذ غاية ما يحصل من الشهرة إنّما هي الظن بمطابقة مضمون الرواية للحكم الواقعي. وأين ذلك من الوثوق بصدور الرواية الذي هو موضوع دليل الحجية ؟! هذا بحسب السند.

أما بحسب الدلالة، فحيث إنّ موضوع الحجية من حيث الدلالة كون اللفظ بنفسه ظاهراً في المعنى، لا دخل للشهرة الفتوائية ـ ولو الاستنادية ـ في تحقق ذلك؛ إذ هي خارج من نطاق اللفظ؛ إذ غاية ما يحصل من الشهرة إنّما هي الظن بأنّ الحكم الذي أفتىٰ المشهور به مراداً من الرواية. وهذا ظنٌّ خارجي بالمراد وأجنبيٌّ عن ظاهر اللفظ الذي هو موضوع الحجية.

وقد سبق من صاحب الجواهر أنّه أيضاً من القائلين بانجبار ضعف دلالة الخبر بفهم المشهور واستظهارهم والعمل بما استظهروه من الرواية.

وبالجملة: الشهرة وإن لم تكن في حد نفسها حجة، إلاّ أنّ الاستنادية منها توجب دخول الخبر من حيث السند في موضوع ثبتت حجيته على التفصيل المذكور، ولا توجب دخوله في موضوع الحجة من حيث الدلالة أبداً.

ثم إنّه ﷺ تعرّض لما قد يستشكل في المقام بأنّ الشهرة الاستنادية بين المتأخرين إذا لم تكن جابرة لضعف السند، فكيف تكون الشهرة القدمائية جابرة لضعف الرواية؟! فانّ الشهرة الاستنادية لا تُعلَم إلّا من كتب الاستدلال.

ومن المعلوم ندرة الاستدلال في كتب القدماء جداً. وإنّما حدثت الكتب الاستدلالية بين المتأخرين. فما هو جابرٌ غير متحقّقٍ وما هو متحقّق غير جابرٍ.

نعم، ربما يظهر الاستناد من كتب الأخبار كالكافي؛ حيث يذكر عنوان الباب الذي عليه فتواه ثم يذكر الروايات بعد ذلك، فيعلم من ذلك استناده في الفتوىٰ إلى تلك الروايات المذكورة فيه. ولكن إثبات الشهرة الاستنادية بين القدماء مع عدم وجود الكتب الاستدلالية بينهم غير ممكن عادةً.

وقد أجاب المحقق المزبور عن هذا الاشكال بأنه إذا علم فتوى القدماء من كتبهم الفتوائية ولم تكن الفتوى موافقةً لأصل أو قاعدة، ولم يكن عليها دليل واضحٌ في كتب الأخبار غير الرواية التي يحتمل استنادهم إليها، فلا محالة تطمئنّ النفس باستنادهم فيها إليها؛ ضرورة أنّ تقواهم مانعة عن الفتوى بغير مدرك، والمفروض عدم ما يصلح أن يكون مدركاً لهم. فيتعيّن المدرك في تلك الرواية. ويثبت بذلك استنادهم إليها. واحتمال عدم استنادهم إليها في الفتوى مع ذلك احتمال سَفْسَطيٌّ ينافي مقتضى الفطرة.

فالأصل الأوّلي في الشهرة المطابقية فيما لم يكن هناك أصل أو قاعدة على طبق الفتوى أن تكون الشهرة استنادية. انتهى تحرير كلامه ﷺ. ثم ترقّىٰ من جبر ضعف السند إلى انجبار ضعف الدلالة بهذا البيان، وعدل عمّا قال آنفاً من عدم انجبار الدلالة.

حاصل كلامه بعبارة موجزة:

١ ـ انجبار ضعف سند الخبر باستناد مشهور القدماء إليه في فتواهم؛ لكشف ذلك عادةً عن قرائن مورثة للوثوق بصدوره.

وذلك لأنه إذا أُحرز فتواهم بمفاد الخبر ولم تكن الفتوى مطابقة لأصل أو قاعدة، ولم يكن في البين دليلٌ ولا خبرٌ آخر يدلّ على الفتوى، لا يبقى محلٌّ

لاحتمال استنادهم إلى غير ذلك الخبر الضعيف؛ ضرورة عدم كون فتواهم بلا دليل مع مالهم من التقوى بدرجاتها العالية.

٢ ـ عدم ثبوت الكشف المزبور بالشهرة المطابقية القدمائية ولا بالشهرة الاستنادية من المتأخرين.

٣ ـ عدم حجية الشهرة الفتوائية ـ حتى القدمائية ـ في نفسها، لا ينافي انجبار ضعف السند بالاستنادية منها؛ نظراً إلى دخول الخبر بذلك في الموثوق صدوره.

٤ ـ لا ينجبر ضعف دلالة الخبر باستناد المشهور إليه؛ إذ غاية مقتضى استنادهم إنما هي حصول الظن بالمراد من متن الخبر، لكنه ظنٌّ من خارج لفظ الخبر. وظواهر الألفاظ ـ التي هي موضوع الحجية ـ إنّما يستفيدها أهل المحاورة من حاق اللفظ؛ ولو من كلام آخر للمتكلّم، ولا دخل لرأي غير المتكلم ولا تلقى سائر الأشخاص في تعيين ظاهر كلام المتكلّم.

اشكال السيد الخوئي على المحقّق النائيني ﷺ والمناقشة فيه

وقد أشكل عليه تلميذه المحقق الخوئي ﷺ[1] كبروياً وصغروياً.

أما من جهة الكبرى، فحاصل كلامه:

أنّ المشهور بين المتأخرين جبر ضعف الخبر بعمل المشهور. وقد وجّهه المحقق النائيني ﷺ بدلالة منطوق آية النبأ على حجية الخبر الذي عمل به المشهور، بتقريب أنّ مفاد منطوق الآية حجية خبر الفاسق مع التبيُّن. وإنّ عمل المشهور بمضمون الخبر تبيُّنٌ. وأُجيب أنّ التبيُّن عبارة عن الاستيضاح واستكشاف صدق الخبر. وهو تارةً: يكون بالوجدان، كما لو وجدنا بعد

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٢٠٢.

الفحص قرينة ـ داخلية أو خارجية ـ توجب الاطمئنان بصدق الخبر. وهذا لا كلام في حجيته. وأخرىٰ: بالتعبّد كما لو وجدنا بعد التبيُّن والفحص دليلاً معتبراً دلّ على صدق الخبر فنحكم بصدقه تعبّداً. فالأوّل تبيُّنٌ وجداني والثاني تبيُّنٌ تعبّديٌ. وحيث إنّ فتوىٰ المشهور لا تكون حجّةً فليس هناك تبيّنٌ وجداني و لا تعبديٌ، فلا دلالة للآية على جبر ضعف الخبرالضعيف بعمل المشهور.

وبعبارة أُخرى: فتوى المشهور غير حجّة على الفرض وإنّ الخبر الضعيف أيضاً لاحجية له في نفسه. وانضمام غير الحجة إلى مثله لا يوجب الحجية.

وأمّا توجيه ذلك: بأنّ عمل المشهور بالخبر الضعيف توثيق عملي للراوي فيثبت به كون الراوي ثقةً، ففيه: أنّ العمل مجمل لا يُعلم وجهه. فيحتمل استناد عملهم إلى قرائن على صدق الخبر أو على مطابقة مضمونه للواقع أو ما هو موجود في الأُصول والجوامع الروائية المعتبرة. وكانت تلك القرائن موجودة عندهم ولم تصل إلينا تلك القرائن ولا تلك الكتب. ولم نعلم أنّ تلك القرائن الموجودة عندهم هل توجب الوثوق بالصدور لنا أيضاً أم لا؟ وأما مجرد استنادهم إليه فلا يوجب الوثوق بالصدور، كما لا ربط له بتوثيق الراوي.

وأما الإشكال: بأنّا سلّمنا عدم كون عمل المشهور توثيقاً للراوي ولكن عمدة ملاك حجية خبر الثقة هو الاطمئنان بصدوره عن المعصوم عليه السلام. ومن الواضح أنّ استناد قدماء الأصحاب في مقام الفتوىٰ إلى رواية يكشف بحسب العادة عن اطلاعهم على قرائن أوجبت اطمينانهم بصدورها بحيث صار مدركاً لفتواهم. لأنهم كانوا قريبين إلى عصر الأئمة عليهم السلام ومطّلعين على قرائن حافّةٍ بالخبر من حيث أصل الصدور وجهته.

فالجواب: أنّ الشهرة الفتوائية ـ ولو كانت استنادية ـ لم يقم دليل على اعتبار الظنّ الحاصل منها، إلا أن توجب الوثوق والاطمئنان الشخصي ـ المعبّر

عنه بالعلم العادّي ـ فانّه حجّة لكل من حصل له. ولكن لا يوجب ذلك جابرية الشهرة العملية الاستنادية لضعف الخبر لكي يصير به الخبر الضعيف حجّةً.

وأما من جهة الصغرىٰ ـ وهي إحراز استنادهم إلى الخبر الضعيف ـ فأشكل هذا العَلَم بما حاصله: أنّ مراد القائلين بالانجبار إنّما هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم إلى زمان المعصوم عليه السلام. ولكنّهم لم يتعرّضوا إلى ذلك الخبر الضعيف للاستدلال في كتبهم حتى يُعلم استنادهم إليه. وانما ذكروا في كتبهم مجرّد الفتوى. وانّما المتعرّض للاستدلال به أحياناً إنّما هو الشيخ الطوسي قدس سره وتبعه من تأخّر عنه. فغاية ما يلزم من ذلك، إنّما هي مطابقة مضمون الخبر لفتواهم. ومجرّد المطابقة لا يدل على انّهم استندوا في فتواهم إلى ذلك الخبر الضعيف المطابق لها؛ لاحتمال كون الدليل عندهم غيره.

رأي السيد
الامام الخميني

الامام الراحل قدس سره قال بحجية الشهرة الفتوائية القدمائية نفسها ـ فضلاً عن الاستنادية منها ـ ؛ نظراً إلى كشفها عن رأي المعصوم عليه السلام كما هو الملاك في حجية الإجماع.

حاصل كلامه [1] في المقام: أنّ قدماءَ الأصحاب لمّا كان دَيْدنهم ضبط الأُصول المتلقّاة من الأئمة عليهم السلام وتدوينها في كتبهم كما هي، بلا تغيير ولا تبديل، و كان بناؤهم على الفتاوى المأثورة عن زمن الأئمة عليهم السلام ،فلذا تكشف الشهرة الفتوائية بينهم عن رأي المعصوم عليه السلام. وذلك لأنّ الفقيه يحدِس حينئذٍ بكون الفتوى معروفة في زمن الائمة عليهم السلام وكون الحكم ثابتاً عند أصحاب الأُصول والكتب ولم يروا حاجةً إلى السؤال من الامام عليه السلام. وإنّما لم يسألوا لاشتهارها

---

(١) أنوار الهداية: ج ١، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٢.

ووضوحها من زمن النبي ﷺ إلى زمانهم عليهم السلام. فيكون في هذه الشهرة مناط حجية الإجماع، وهو الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام. ولكنّه مخصوص بقدماء الأصحاب الموصوفين بما قلنا.

وأمّا المتأخّرون، فلا عبرة بالشهرة الفتوائية بينهم؛ لأنّهم تعرّضوا لفروع فقهية لم يتعرّض إليها القدماء. وإن في ميدان التفريعات باب الاجتهاد والاستنباط واسع. ومن هنا لم يكن فتاواهم مطابقة لمتون الأخبار كما لم يكن بناؤهم على ذلك.

ولذا لا يكشف اشتهار الفتوى بين المتأخرين عن رأي المعصوم عليه السلام، فلا دليل على اعتبار الشهرة الفتوائية بين المتأخرين.

وإنّ الشهرة القدمائية لمّا كانت كاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام يكشف استناد مشهورهم إلى خبر ضعيف في فتواهم عن صدوره عن المعصوم عليه السلام قطعاً. ومن هنا ينجبر ضعف الخبر باستنادهم إليه في فتواهم. وإن استناد مشهور القدماء إلى خبرٍ يحصل ولو بإحراز استناد بعضهم كالصدوق والشيخ و بعض من تقدَّمهما أو عاصرهما (رحمهم الله) مع إفتاء الباقين على طبق مضمون ذلك الخبر. انتهىٰ حاصل كلامه قدس سره في المقام.

ولكن كلامه كماترى يفيد حجية الشهرة الفتوائية في نفسها ؛ لأنّ مرجعه إلى استقلالها في الاستكشاف عن رأي المعصوم. ومرجع ذلك إلى ابتناء انجبار ضعف سند الخبر بعمل مشهور القدماء يبتني عنده على حجية الشهرة القدمائية في نفسها.

وفيه: أنّ حجية الشهرة الفتوائية ـ حتى القدمائية ـ خلاف مقتضى التحقيق؛ لما سيأتي في محلّه، من عدم حجية الشهرة الفتوائية، من ابتنائها على مبانيهم الاجتهادية وما كان لهم حاصلاً من القرائن الكثيرة ؛ لقربهم إلى عصر

المعصومين انقطعت أيدينا عنها. نعم لو كان هناك خبر ضعيف مطابقٌ لهذه الشهرة يمكن القول بكشفها عن صدور ذلك الخبر عن المعصومين عليهم السلام؛ لما يأتي في بيان مقتضى التحقيق.

هذا حاصل كلمات جمع من الأصحاب بمقدار ما حضر من كتبهم عندي وما خطر ببالي من النقاش في بعض المقاطع منها. ولا أظنّ فيه الكفاية لمن يريد الإستقصاء، فعليه بالفحص الجامع.

أدلّة القاعدة

حصول الوثوق النوعي باستناد مشهور القدماءِ

إنّ الذي يقتضيه التحقيق في المقام: انجبار ضعف سند الخبر بعمل المشهور من قدماء الأصحاب واستنادهم إليه في فتواهم. بل بمجرّد إفتائهم على طبق مضمونه؛ نظراً إلى كشف ذلك عادةً عن استنادهم إليه في فتواهم؛ لإيراثه الوثوق النوعي بذلك.

وذلك لاستقرار دأبهم في فتواهم على استنادهم إلى الخبر المأثور إذا لم يكن هناك حكم بديهيٌ للعقل، ولاعمومٌ من الكتاب والسنة، ولا إجماع على فتواهم، كما أنّ المفروض عدم خبر مطابق لفتواهم غير ذلك الخبر الضعيف. وذلك يوجب الوثوق النوعي باستنادهم في فتواهم والى ذلك الخبر والوثوق النوعي بصدوره عن المعصومين عليهم السلام. ولا يرد على ذلك إشكالٌ من جهة الكبرى ولا من جهة الصغرى.

بيان ذلك: أنه يستشكل في المقام تارةً: صغروياً من جهة إحراز استناد القدماء إلى الخبر الضعيف في فتواهم مع عدم تصريحهم بالاستدلال بذلك الخبر واحتمال استنادهم إلى أصل أو قاعدة أو سيرة أو إجماع وغير ذلك مما يتمسكون به في فتاواهم. وأخرىٰ: كبروياً من جهة انجبار ضعف سند

الخبر على فرض إحراز استنادهم إليه.

أمّا من جهة الصغرىٰ: فوجه عدم ورود الاشكال ما أشار إليه المحقق النائيني والسيد الامام (رحمهما الله)؛ من عدم احتمال استناد قدماء الأصحاب في فتاواهم إلى غير ذلك الخبر مع فقد ما يُحتمل استنادهم إليه؛ حيث جرت سيرتهم واستقرّ دَيْدنهم على الفتوى بمتون الأخبار؛ حفظاً للسنة وآثار الصادقين عليهم السلام.

ولذا نُقِل[1] عن الشهيد قدس سره في الذكرىٰ والمفيد الثاني ـ ولد الشيخ الطوسي رحمهما الله ـ أنّ الأصحاب عملوا بفتاوى الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه قدس سره الواردة في رسالته (الشرايع) عند إعواز النصوص تنزيلاً لفتاواه منزلة رواياته.

بل يستفاد ذلك من قول الصدوق قدس سره في مقدّمة كتاب المقنع:«و حذفت الأسناد منه؛ لئلاّ يثقل حمله ولا يصعب حفظه ولا يملّ قاريه؛ إذ كان ما أُبيّنه فيه في الكتب الأُصولية موجوداً مبيّناً عن المشايخ العلماءِ الفقهاء الثقاة»[2]؛ أي لما كانت الروايات التي أَوردْتُها في كتاب المقنع وأفتيت بعين متونها موجودةً في الأُصول والجوامع الروائية فلذا حذفتُ اسنادها.

ومن هنا قال المحقق الهمداني قدس سره:«وقوع التصريح بخروج مؤونة القرية وخراج السلطان في عبارة الرضوي والهداية والمقنع وغيرها ـ ممّا يغلب على الظن كونه تعبيراً عن متون الأخبار ـ لا يُبقي مجالاً للتشكيك فيه».[3]

والسرّ في ذلك أنّه إذا فرض عدم وجود دليل صالح لاستنادهم إليه، ولا رواية مطابقة لما أفتوا به غير رواية معينة ضعيفة السند، فمع استقرار بنائهم على كون فتاواهم متون الروايات ولا أقلّ من كونها مفادالنصوص الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام، يكشف اشتهار الفتوى بينهم بمفاد تلك الرواية

---

(١) نقله الشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الأُصول ج ١، ص ٣٣٩.

(٢) المقنع: ص ٥.

(٣) مصباح الفقيه: كتاب الزكاة، ص ٦٧.

الضعيفة عن استنادهم إليها، إلا أن يكون هناك سيرة أو إجماع أو قاعدة يحتمل استنادهم في فتواهم إلى بعض هذه الوجوه. فعند ذلك يشكل إحراز استنادهم إلى تلك الرواية الضعيفة. ومن هنا نشترط في الانجبار عدم وجود ما يصلح عندهم لاستناد الفتوى إليهم.

أما من جهة الكبرى: فوجه عدم ورود الاشكال أنّ ذلك يكشف عادةً عن كون مضمون تلك الرواية عندهم قطعي الصدور ومن غير وجه التقية. ولذا لم يروا حاجةً للتعرّض إلى سندها. بل يكشف عن معروفية مضمونها عند أصحاب الأئمة عليهم السلام، كما قال السيد الامام الراحل قدس سره. فلا يكون المدار في الاعتبار على الاطمئنان الشخصي كما يستفاد من كلمات بعض المحققين؛ لكي يُستشكل بعدم حصوله لنا.

نعم مجرد الشهرة الفتوائية من دون خبر في البين لاتوجب الوثوق عادة بكون فتواهم مطابقةً لحكم الشارع ؛ نظراً الى عدم وجود ملاك الإجماع التعبدى فيها. بلافرق بين الإجماع الدخولي أو اللفظي أو الحدسي، الا أن تكون الشهرة بين القدماء عظيمةً بحيث ينحصر المخالف في واحد أو اثنين من غير المعروفين.فيوجب ذلك الاحتياط، لا الفتوى.

محصّل الاجابة عن الشبهة صغروياً وكبروياً

فتحصّل: أنّ الاشكال الصغروي باحتمال كون مستند المشهور في فتواهم غير ذلك الخبر الضعيف وعدم إمكان إحراز استنادهم إليه مع هذا الاحتمال، مدفوعٌ بأنّ دعوى الاستناد إنّما هي في فرض عدم وجود دليل صالح لاستنادهم إليه، من أصل أو قاعدة أو عموم أو إجماع. وفي هذا الفرض ينتفي احتمال استنادهم إلى غير ذلك الخبر الضعيف ؛ لما نعهد من ديدنهم ومسلكهم، من التحفّظ على متون

الأخبار المأثورة في فتاواهم.

وأما الاشكال الكبروي بأنّ ما حصل لهم من الوثوق بصدور ذلك الخبر بالقرائن الموجودة عندهم شخصيٌّ ؛ حيث لانعلم أنّها لو كانت حاصلة لنا هل تورث الوثوق بصدوره أم لا، كمانعلم أنّ بعضها غير صالحة لإيراث الوثوق كالتدوين في الكتب الأربعة ونحوه.

فيمكن دفعه أوّلاً: بأنّ اشتهار الفتوى بين القدماء بمضمون خبر ضعيف واستنادهم إليه بنفسه يورث الوثوق النوعي بصدور ذلك الخبر الضعيف عادةً.

وثانياً: يكشف عن وجود عدّة قرائن عندهم هي بمجموعها تورث الوثوق النوعي بصدور ذلك الخبر عادةً. وكون بعض تلك القرائن غير مورث للوثوق النوعي لاينافي كونها بمجموعها مورثاً للوثوق بالصدور ؛ لشهادة الوجدان على ذلك في الارتكازات العرفية والعقلائية.

الاستدلال بالسيرة العقلائية للانجبار

لا ريب في استقرار بناءِ العقلاء على الأخذ بالخبر الموثوق صدوره بالوثوق النوعي.

وإنّ الوثوق الحاصل من استناد مشهور القدماء ليس بأقلّ من الوثوق الحاصل من توثيقات مثل النجاشي والكشي والشيخ (رحمهم الله)، مع عدم إدراكهم كثيراً من الرواة الذين وثّقوهم ورجوع توثيقاتهم غالباً إلى الشهادة الحدسية في الحقيقة، كما أشار إلى ذلك المحقق المامقاني قدس سره.[1]

ويشهد لذلك أنّ الخبر المحفوف بمثل هذه القرينة مما يعتمد عليه العقلاء في سيرتهم.

---

(١) مقباس الهداية: ج ١، ص ١٩٣.

وذلك مثل ما لو أخبرك شخصٌ مجهول الحال بموت صديقك، ولكنّك ـ مع ذلك ـ شاهدت تصاعد الدخان من جانب بيته وذهاب الناس إلى بيته ورأيت الراية السوداء منصوبة على باب بيته وجداره، أو اعتمد عليه شيوخ القوم وأعاظمهم، فكيف يتكل العقلاء حينئذٍ على مثل هذه القرائن في الأخذ بالخبر الضعيف ولا يعتنون بضعف حال الراوي، فكذلك في المقام.

والسرّ فيه: أنّ ملاك اعتناء العقلاء بالخبر الواحد وترتيب الآثار عليه في بنائهم هو كونه مفيداً للوثوق النوعي بالصدور ؛ بأن يوجب الوثوق بمطابقة الخبر للواقع لغالب الناس ونوعهم.

وعليه فموضوع الاعتبار عندهم هو الخبر المفيد للوثوق النوعي بالواقع.

بل يمكن أن يقال: إنّ الوثوق النوعي هو موضوع حجية الخبر الواحد في سيرة العقلاء ـ التي هي عمدة دليل حجية خبر الثقة ـ، كمايستفاد من كلام الشيخ الأعظم ﷺ ؛ حيث إنّه ـ بعد بيان أدلّة حجية الخبر الواحد ـ قال:

«و الإنصاف أنّ الدالّ منها لم يدلّ إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤدّاه، وهو الذي فُسِّر به الصحيح في مصطلح القدماء. والمعيار فيه: أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتني به العقلاء ولا يكون عندهم موجباً للتحيّر والتردّد الذي لا ينافي حصول مسمّى الرجحان».[1]

وذلك لأنّ الوثوق النوعي حاصل في الخبر الضعيف الذي استند إليه مشهور القدماء في فتاواهم.

المناقشة في كلام الشيخ الأعظم

هذا، وقد أشكل الشيخ الأنصاري على كون الشهرة الفتوائية القدمائية مفيدة للظنّ بصدق الخبر

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٣٦٦.

وصدوره؛ حيث قال: «فانّه إن كان من جهة إفادتها الظنّ بصدق الخبر، ففيه ـ مع أنّه قد لا يوجب الظنّ بصدور ذلك الخبر، نعم يوجب الظنّ بصدور حكم عن الشارع مطابقٍ لمضمون الخبر ـ: أنّ جلّهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقاً؛ فانّ المحكي عن المشهور اعتبار الايمان في الراوي، مع أنّه لا يرتاب في إفادة الموثّق للظنّ»[1].

وفيه أوّلاً: بعد إحراز الاستناد يحصل الوثوق النوعي بالصدور بقرينة دأبهم وجلالة قدرهم.

وثانياً: كان دأب القدماء العمل بالخبر المحفوف بالقرائن المورثة للوثوق النوعي بالصدور، ولو بغير طريق وثاقة الرواة.

استناد المشهور يورث بنفسه الوثوق بالصدور

لا ريب أنّ الخبر الضعيف تثق به النفس عادة فيما إذا عمل به مشهور قدماء الأصحاب مع قربهم إلى عصر المعصومين عليهم السلام وجلالة قدرهم وشدّة تقواهم، وما هو المعهود من مسلكهم ـ المانع عن إفتائهم بغير ما وثقوا بصدوره من أئمّتهم عليهم السلام؛ حيث إنّه استقرّ دَيْدنهم على التحفّظ على متون الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام وتعهّدهم بالاجتناب عن الفتوى بمدلول الأخبار التي لم يثبت لهم صدورها عن أهل البيت، بل كان دأبهم طرد ناقلي الروايات المجعولة المكذوبة، بل المجهولة، وجرحه وعدم إعتنائهم بالروايات الشّاذّة المنكرة غير المعروفة.

هذا مسلكهم، وإنّه يوجب بنفسه الوثوق والاطمئنان بصدور الخبر الضعيف الذي أفتوا بمضمونه لنوع من عرف هؤلاء الأصحاب بالأوصاف المزبورة. ويرجع التشكيك في ذلك إلى السفسطة، كما قال المحقق النائيني قدس سره.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٨٨.

ولا إشكال في حجية الخبر الموثوق الصدور؛ لدخوله في نطاق أدلّة حجية الخبر الواحد، من الكتاب والسنة.

وبذلك يندفع ما أشكل بعض المحققين من اختصاص حصول هذا الوثوق بهؤلاء الفقهاء؛ نظراً إلى قربهم بعصر المعصومين عليهم السلام وتحقق قرائن الصدق عندهم خاصّة. ولعلّها لو كانت متوفّرة عندنا لم توجب الوثوق لنا، كما عن السيد الخوئي قدس سره.

وجه الاندفاع ما عرفت من أنّ الوثوق الناشي من استناد المشهور إلى الخبر الضعيف ليس وثوقاً شخصياً ليختصّ بمن حصل له، بل هو وثوق نوعي حاصل لكل من عرفهم بما رسمنالهم من الأوصاف والخصوصيات.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام: أنّه يمكن الاستدلال لانجبار ضعف سند الخبر باستناد مشهور القدماء بالسيرة العقلائية والأدلة اللفظية كليهما.

أما السيرة، فلأنّ السيرة العقلائية قد قامت على العمل بالخبر الضعيف إذا اعتمد عليه أُمناءُ القوم وصُلحاؤهم وأخيارهم الذين يعتمد القوم عليهم في أهمّ الأُمور الخطيرة. وليس ذلك إلّا لاحتفاف مثل هذا الخبر بالقرائن المورثة للوثوق النوعي عادةً. ومن هنا لا يفرّقون بين فاسد العقيدة وغيره. فاذا كان فاسد المذهب ممن حصل لهم الوثوق النوعي بصدور خبره بأيّة قرينة، يأخذون بخبره، سواءٌ كان سبب حصول الوثوق أنّهم عرفوه بالصدق في النقل وأداءِ الامانة، أو أخذ أعاظم القوم وكبراؤهم بخبره، أو غير ذلك من القرائن المورثة للوثوق عادةً.

وهذه السيرة العقلائية لا إشكال في عدم ردعها من جانب الشارع، بل ثبت

إمضاؤها وتقريرها.

أما صغرى الاستناد، فلا إشكال فيها أيضاً ؛ نظراً إلى جريان عادة قدماء الأصحاب على التحفّظ بمتون الروايات في فتاواهم وفي تدوين أُصولهم الروائية وكتبهم التي كانت مرجع الشيعة ومعوّلاً عليها عند كبار الأصحاب وفقهائهم فيما إذا لم يكن دليلاً صالحاً لاستنادهم إليه ؛ حيث إنّ ذلك يكشف عادةً عن اعتماد الأصحاب على ذلك الخبر الضعيف واستنادهم إليه فيما إذا كانت فتواهم مطابقة لمدلول ذلك الخبر الضعيف.

ولا نستوحش في هذا المجال من القول باعتبار كل خبر اعتمد عليه جُلّ القدماء وأكثرهم، لا واحدٌ منهم أو بعضهم الأقلّ.

وعلى أيّ حال لو لم تكن عادةُ الأصحاب إمضاءً للسيرة العقلائية المزبورة ؛ ـ لعدم شيوعها بين جميع المتشرعة حتى تكون من قبيل سيرة المتشرعة ـ لاريب في أنّها تورث الوثوق النوعي بصدور الخبر المعمول به، بل إنّها ليست في الاعتبار أقل من سيرة المتشرعة، لو لم تكن أكثر اعتباراً منها لجريانها بين حملة الشريعة وفقهاء الشيعة وأركانها وأقطابها.

وأما أدلّة النهي عن العمل بالظنّ، فهي منصرفة عن الخبر المحفوف بالقرائن المورثة للوثوق ؛ نظراً إلى إفادتها الوثوق والاطمئنان النوعي، وهو فوق حدّ الظنّ، مع مالها من الرصيد العملي من جانب أصحاب الأئمة وأكابر قدماءِ فقهاء الشيعة.

وأما النصوص الناهية عن الأخذ بأخبار الدساسين والوضّاعين والكذابين، فهي منصرفة إلى مثل هؤلاء المعروفين في الكذب والوضع واختلاق الحديث، لا كل مجهول الحال ومن لم يثبت وثاقته والمراسيل إذا كان محفوظاً بقرائن الصدق، كما في محل الكلام.

ولا يخفى عليك أنّه لا منافاة بين العمل بالسيرة العقلائية في مورد الانجبار، وبين الاستدلال بأخبار اعتبار خبر الثقة ووجوب الأخذ به، من النصوص المعتبرة المستفيضة. وذلك لما بيّناه من الفرق بين مصبّ السيرة الجارية في الانجبار وبين موضوع النصوص الدالة على حجية خبر الثقة. فانّ النصوص ناظرة الى اتصاف الراوي بصفة العدالة أو الوثاقة في النقل، ولكن مصب السيرة حصول الوثوق بصدور الخبر عادة ونوعاً وإن لم يكن الراوي عادلاً، بل ولاثقة. وإنّما يأخذون بخبر الثقة ؛ لأجل أن صفة الوثاقة قرينة مورثة للوثوق بصدور الخبر عادةً.

تقريب الاستدلال بآية النبأ للانجبار

وبهذا البيان يتم: الاستدلال بمنطوق آية النبأ بتقريب أنّ التبيّن المأمور به في الآية بمعنى الاستيضاح والاستيثاق العقلائي، يعمّ تحصيل كلّ ما يوجب الوثوق عادةً. ولا ريب أنّ عمل المشهور من قدماءِ الأصحاب يوجب الوثوق النوعي بصدور الخبر الذي استندوا إليه في فتواهم. وعليه فلا إشكال في كون الفحص عن آراء القدماء وإحراز استناد مشهورهم إلى الخبر الضعيف لتحصيل الوثوق النوعي بصدوره، من مصاديق التبيّن والاستيثاق.

وقد يشكل بأنّ التبيُّن المأمور به في الآية ظاهرٌ في الوثوق الشخصي؛ حيث توجه فيها التكليف بالتبيّن إلى آحاد المكلفين، فموضوع الأمر فيها هو التبيُّن الحاصل لكلّ شخصٍ منهم. وليس هذا هو موضوع حجّية خبر الثقة. كماسبق ذلك آنفاً في كلام الشيخ الأعظم.

وفيه أوّلاً: أنّ تخصيص التبيُّن المأمور به في الآية بخصوص التبيّن الموجب للوثوق الشخصي لا شاهد له من سياق الآية ولا دليل آخر. وانحلال

الخطاب العام إلى الافراد لايدلّ على إرادة الوثوق الشخصي.

وثانياً: بما بيّناه من حصول الوثوق النوعي بصدور الخبر الضعيف باستناد المشهور من قدماء الأصحاب إليه في فتاواهم. وإنّ الوثوق النوعي من مصاديق التبيّن والاستيثاق كما قلنا.

ولعلّ هذا الجواب يفهم من مغزىٰ كلام الشيخ الأعظمﷺ؛ حيث قال: «فالآية تدلّ على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمينان، ولا بعد فيه وقد مرّ في أدلّة حجية الأخبار ما يؤيّده أو يدلّ عليه».[1] ولا يخفى أنّ مقصوده من الوثوق مطلق الوثوق الحاصل بأيّة قرينة ولو بغير طريق وثاقة الراوي، بل غير عمل المشهور.

محصّل التحقيق

قد تحصّل مما حقّقناه في أدلّة هذه القاعدة.

أوّلاً: أنّ العقلاء قد استقرّت على الأخذ بالخبر الموثوق صدوره. وإنّ استناد مشهور القدماء الى خبر ضعيف يوجب الوثوق بصدوره، بل ليس في إيراث الوثوق النوعي أقل تأثيراً من توثيقات مثل النجاشي والكشي والشيخ.

ويشهد لذلك ما نشاهده في سيرة العقلاء من الأخذ بالخبر الضعيف الذى اعتمد عليه كُبَراء القوم وأعاظمهم وشيوخهم ومعتمديهم، وبما كان منه محفوفاً بقرائن أُخرى عرفية تورث الوثوق بصدوره لقاطبة الناس عادةً، من العلائم والآثار العرفية العادية.

بل الوثوق النوعي هو ملاك حجية الخبر في السيرة العقلائية وهو الملاك في صحة الخبر، مطلقاً سواءٌ كان سبب الوثوق وثاقة الراوي أو غيرها من

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٨٩.

القرائن المورثة للوثوق عادةً. ولم يرد من الشارع ردعٌ عنه، بل ظاهر منطوق آية النبأ إمضاءُ هذه السيرة ؛ لما سبق في تقريبه.

وثانياً: أنّ استناد مشهور القدماء الى الخبر الضعيف بنفسه يورث الوثوق النوعي بصدوره عادةً ؛ لما نعهد منهم من شدّة التقوى واستقرار ديدنهم على التحفظ بمتون الروايات والاجتناب عن الفتوى بما لم يثبت صدوره من الأئمة المعصومين عليهم السلام، بل طردهم الرواة عن الضعفاء المجهولين.

وثالثاً: لا اشكال في دخول الخبر الموثوق الصدور في نطاق أدلّة حجية الخبر الواحد، من الكتاب والسنة ؛ بقرينة الارتكاز العرفي العقلائي، نعم إطلاقها يقتضي حجية خبر العادل بل الثقة مطلقاً، وإن لم يفد الظنّ، فضلاً عن الوثوق. كما يدل منطوق آية النبأ على حجية خبر الفاسق المتبيَّن الموثوق صدوره ؛ ولا اشكال في كون استناد المشهور الى خبر ضعيف مصداقاً لتبيُّنه بعد كونه مورثاً للوثوق بصدوره. ولاوجه لتخصيص التبيُّن المذكور في الآية بغير التبيُّن الحاصل من استناد مشهور القدماء، وذلك لاشتراك الملاك وهو إفادة الوثوق النوعي.

الاستدلال بوجوه غيرناهضة

وقد استُدِلّ في المقام بوجوه غير ناهضة لاثبات المطلوب.

منها: الاستدلال بقوله عليه السلام: «**خذ بما اشتهر بين أصحابك**» في مقبولة ابن حنظلة، وقوله عليه السلام: «**فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور**» في مرفوعة زرارة.[1]

وفيه: أنّ المقصود من الشهرة فيهما إنّما هو الشهرة الروائية، لا الفتوائية

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٧٥ ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١ و ٢.

المبحوث عنها في المقام. ويشهد لذلك قول الراوي:«إنّهما معاً مشهوران» في المرفوعة ؛ فان تحقق المشهورين إنّما يتصوّر في نقل الخبر، لا في الفتوى من علماء عصر واحد، باسناد الشهرة نظراً إلى وضوح عدم إمكان حصول الشهرتين المتعارضتين في فتوى فقهاء عصرٍ واحد في مسألةٍ واحدة. بل صرّح الى الرواية في قوله عليه السلام:«**فان كان الخبران عنكم مشهورين**» في المقبولة،[1] كما يشهد لذلك جعل الشهرة من المرجّحات ؛ إذ الترجيح لا يُفرض إلاّ في خبرين تمّت حجّيتهما مع قطع النظر عن الشهرة، فلا يشمل الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة ؛ حيث إنّه لا حجية له مع قطع النظر عن الشهرة الفتوائية.

ومن هنا تكون الشهرة جابرة لضعفها، لا مرجّحة كما صرّح الشيخ الأنصاري بذلك في قوله: «و أبعد من الكلّ دعوى استفادة حجيّته مما دلّ من الأخبار ـ كمقبولة ابن حنظلة ومرفوعة إلى زرارة ـ على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين؛ فانّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجيّته في مقام عدم المعارض بالاجماع والأولوية .

وتوضيح فساد ذلك: أنّ الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية؛ كما يدلّ عليه قول السائل فيما بعد ذلك: إنّهما معاً مشهوران، مع أنّ ذكر الشهرة من المرجحات يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة»[2].

منها: انّ استناد المشهور إلى روايةٍ شهادةٌ منهم بصدورها عن المعصوم عليه السلام. فيدخل بذلك تحت عموم «صدّق العادل».

وفيه: أنّ ظاهر «صدِّق العادل» هو تصديق العادل في شهادته وإخباره

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ٧٥ ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١ و٢.
(٢) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٨٩ ـ ٥٩٠.

عن حسٍّ. وليس استناد المشهور في فتواهم بخبرٍ من قبيل الشهادة والإخبار بصدوره عن حسٍ، بل هو علم حدسي ناش من قرائن قطعية حاصلة عندهم كما سبق.

منها: دعوى الإجماع على اعتبار الخبر المعمول به عند الأصحاب. كما يستفاد ذلك من كلماتٍ كثيرٍ من الفقهاء والمحدّثين من القدماء والمتأخّرين يجدها المتتبّع في كلماتهم.

وفيه: أنّ المقصود من الشهرة العملية إن كان عمل جميع الأصحاب وتسالمهم على العمل بخبر ضعيف بلا مخالفٍ في البين، فلاوجه له ؛ لفرض مخالفة غير المشهور من القدماء أنفسهم ؛ لأن الكلام في الخبر الذي عمل به مشهور القدماء وخالفه أو سكت عنه جمعٌ منهم. وإنّ تحقُّق الإجماع على اعتبار مثل هذا الخبر غير ثابت كما أشار إليه الشيخ الأعظم ﷺ.[1]

ولا سيّما أنّ كثيراً من القدماء بل أكثرهم لم يجوِّزوا العمل بأخبار الآحاد مثل السيد المرتضى وتبعه ابن ادريس (رحمهما الله)، بل استحالوا التعبّد بخبر الواحد واشترطوا التواتر فيه.

منها: أنّه لو لم نقل باعتبار الخبر المنجبر بعمل المشهور لم يبق من بين الأخبار ما يصلح للدليلية على الأحكام الشرعية. ويلزم منه وهن اساس الفقه والمذهب والشريعة. إذ قلّما يوجد رواية يمكننا إثبات عدالة رواتها على سبيل التحقيق لو لا البناء على المسامحة في طريقها كما يستفاد هذا التقريب من المحقق الهمدانى ﷺ وغيره. وقد سبق كلامه في عداد الأقوال. وعرفت مايرد عليه من النقاش.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٨٧.

وفيه: أولاً: أنّا نمنع قلة وجود أخبار ثبت عدالة رواتها على سبيل التحقيق. فانّ كثيراً منها وقع في طريقها ـ بجميع طبقاته ـ أجلاّء الأصحاب وأكابر الشيعة و أصحاب الإجماع ولا يتطرّق إلى أسنادها أيّ شك وترديدٍ. مضافاً إلى أنّ كثيراً منها لا تخلوا من بين متواترة أو مستفيضةٍ متظافرة قريبة إلى حدّ التواتر.

وثانياً: أنّ في كثيرٍ من الفروع الفقهية لم يُعلم رأي المشهور عملاً أو إعراضاً؛ لعدم تعرّضهم إليها ولا قرينة أخرى تكشف عن صدور الخبر، إلاّ الفحص عن حال رواته. فإذا فحصنا وعَلِمنا حينئذٍ وقوع من لم يثبت وثاقته في طريقه لا مناص من رفع اليد عنه حذراً من الافتاء بغير حجةٍ.

ويستفاد وجوه وتقاريب أُخرى لاثبات المطلوب ـ صغروياً وكبروياً ـ من كلمات أعاظم الفقهاء والفحول المحققين. ولمّا نقلنا مضامين كلمات عُمدتهم نكتفي بهذا المختصر. فعليك بالتأمل في كلامهم.

قد تحصّل مما بيّناه أُمور:

١ ـ استُدِل لانجبار ضعف سند الخبر باستناد مشهور القدماء إليه في فتواهم بقوله: «**خذ بما اشتهر بين أصحابك**» في مقبولة ابن حنظلة، وقوله: «**فيؤخذ به ويُترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك**» في مرفوعة زرارة.[1]

ويرد عليه: أنّ القرينة الداخلية في هاتين الروايتين تدلّ على أنّ المراد من الشهرة إنّما هي الشهرة الروائية، لا الفتوائية الاستنادية.

٢ ـ استدل للانجبار بأنّ استناد المشهور شهادةٌ منهم بصدوره. وفيه: أنّ استنادهم من باب الفتوى بمضمونه. وكشفه عن قرائن مورثة للوثوق بصدوره.

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ٧٥، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١ و ٢.

٣ـ دعوى إجماع الأصحاب على اعتبار الخبر الذي عمل به مشهور القدماء. و هو كماترى بعد اختلافهم في أصل حجية الخبر الواحد ودعوى الإجماع على عدمه، ومع ما عرفت من اختلافهم في أصل الانجبار.

٤ ـ دعوى هدم أساس الفقه واختلال نظامه لولا قاعدة الانجبار، كما عن المحقق الهمداني. وهي مرفوعةٌ، بعدم كثرة مجاري قاعدة الانجبار المتوفرة شرائطها إلى حدٍّ يوجب عدم الانجبار ما ذُكر من المحذور.

تطبيقات فقهية

قد استدلّ الفقهاء في كثير من الفروع في مختلف أبواب الفقه بهذه القاعدة. واستدلوا لاثبات فتاواهم بالخبر الضعيف بدعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور من الفقهاء المتقدّمين به واستنادهم إليه لفتواهم. وإليك نماذج من هذه الفروع.

هل يجب تقليد الأعلم؟

منها: ما لو كان هناك مجتهدان أحدهما أعلم من الآخر، مع استكمالهما الشرائط المعتبرة في التقليد. وقع الكلام حينئذٍ في أصل وجوب تقليد الأعلم، وفي أنّ المكلّف لو قلّد الأفضل، فهل يجوز له العدول إلى المفضول؟

ذهب المشهور إلى عدم الجواز. واستدلّوا لذلك بمقبولة عمر بن حنظلة. وقد علّق في المسالك تمامية الاستدلال بها على انجبار ضعف سندها بعمل المشهور.

قال: «إنّ المقلّد هل يجب عليه تقليد أعلم المجتهدين، أم يتخيّر في تقليد من شاء منهم؟ فيه قولان للأُصوليين والفقهاء.

أحدهما: الجواز ؛ لاشتراك الجميع في الأهلية، ولما اشتهر من أنّ الصحابة

كانوا يفتون مع اشتهارهم بالاختلاف في الأفضليّة، ومع تكرّر الافتاء لم ينكر عليهم أحد من الصحابة، فيكون إجماعاً منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل...

الثاني: ـ وهو الأشهر بين الأصحاب ـ المنع ؛ لأنّ الظنّ بقول الأعلم أقوى منه بقول المفضول... ورواية عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام السابقة صريحة في هذا، فانه قال ـ بعد ما نقلناه منها وأمره عليه السلام بالرجوع إلى العالم بالأحكام ـ قلت: فان كلّ واحد منهما اختار رجلاً وكلاهما اختلفا في حديثكم، قال عليه السلام: «**الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر**».

وهذه الرواية هي مستند القائل بذلك من الأصحاب ؛ لشهرة مضمونها بينهم وتلقّيهم لها بالقبول... والرواية نصٌّ في المطلوب. لكن قد عرفت ما في طريقها. فان تمّ الاستدلال بها لانجبار ضعفها بالشهرة فهي العمدة، وإلّا فلا»[1].

وقد يشكل بأنّ مصبّ السؤال والجواب في المقبولة الحكم دون الفتوى مع عدم تداول الاجتهاد والتقليد ـ بالمعنى الشايع في زماننا ـ في عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

ويمكن الجواب: بأنّ كل حكم يبتني على اجتهاد الحاكم ووجوب قبوله للمحكوم عليه فرع تقليده الحاكم في فتواه. وأما الاجتهاد، فتداوله في ذلك الزمان غير قابل للانكار ؛ لأنّه إذا كان شخص يسأل الراوي عن حكمٍ، فلامحالة يفحص الراوي في مخزن ذهنه بين ما كان يحفظه من النصوص،

---

(١) مسالك الأفهام: ج ١٣، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٥.

ثم يستظهر من أحدها جواب السائل، فيجيبه بما استنبطه من تلك الرواية. ولا ريب أنّ هذا إجتهادٌ.

هذا، مع مادلّ على ذلك من النصوص الظاهرة في تعليم الامام خواص أصحابه طريقة استنباط الحكم من الآيات القرآنية. وقد ذكرنا بعض هذه النصوص في المجلّد الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث»[1]. فهذا الاشكال غير وارد.

لكن الكلام في وجود مايصلح لاستناد المشهور إليه في فتواهم بوجوب التقليد الأعلم؛ إذ مع وجوده لايمكن إحراز استنادهم إلى مرفوعة ابن حنظلة في فتواهم بذلك. والذى يخطر بالبال بعد التأمل في أدلّة المقام أنه لايصلح منها لذلك إلاّ قاعدة الدوران بين التعيين والتخيير؛ إذ عند الدوران بين تقليد الأعلم وغيره يحكم العقل بتعيين تقليد الأعلم؛ إذ لايرى تحصيل الفراغ اليقيني من التكليف إلاّ بتقليد الأعلم؛ إذ مع تقليد غير الأعلم لايؤتي بما يحتمل دخله في تحصيل المؤمن من العقاب، بخلاف تقليد الأعلم. والعقل لمّا يستقلّ بوجوب تحصيل المؤمن من العقاب يحكم بوجوب اتيان كل مايحتمل دخله في تحصيله، ومن هنا يحكم بوجوب تقليد الأعلم، بل محتمل الأعلمية.

ولا يخفى أنّ القاعدة المزبورة إنّما تجري لو لم يثبت جواز الرجوع إلى غير الأعلم بسيرة أو دليل آخر. وإلاّ لا دوران في البين حتى تجرى القاعدة المزبورة.

هذا، ولكن احتمال استناد القدماء إلى مثل هذا الوجه العقلي في غاية البعد؛ لما لهم من البساطة في الاجتهاد وعدم التجاوز عن نصوص الكتاب والسنة والاجماعات في مستند فتاواهم.

هذا مع أنّ الأصل المزبور قد أُخذ في موضوعه الشك والدوران. ومع وجود رواية صريحة الدلالة وفتوى المشهور بمفادها وكشف ذلك عن قرائن مورثة لوثوقهم بصدورها، لم يكن يبقى لهم شكٌ في الحكم لكي يلتجؤوا إلى

---

(١) بدايع البحوث: ج ١، ص ١٦.

الأصل ؛ لفرض استنادهم إلى الأمارة. هذا مع أنّهم تلقّوا هذه الرواية بالقبول، كما أشار إليه الشهيد. ومع ذلك كيف ينبغي التشكيك في استنادهم؟!

وأما دعوى سيرة المسلمين من زمن الصحابة إلى عصر المعصومين عليهم السلام على الرجوع إلى غير الأعلم مع وجود الأعلم، لا وجه له بعد ذهاب مشهور القدماء إلى وجوب تقليد الأعلم، فإنّه كاشف عن عدم وجود مثل هذه السيرة، وكون ما ينسب إلى الصحابة من اعتيادهم بذلك ـ على فرض صحته ـ غير مرضي ولا مرخّص فيه من الأئمة المعصومين عليهم السلام.

وأما ما ورد من النصوص الدالة على ترغيبهم فقهاء رواتهم بالجلوس في المساجد والافتاء للناس وأمرهم عليهم السلام أصحابهم بأخذ معالم دينهم من مثل يونس بن عبد الرحمن ومحمد بن مسلم وأبي بصير وذكريا بن آدم وزرارة وغيرهم، فلايستفاد منه جواز تقليد غير الأعلم. وذلك لأنّ مصبّ هذه النصوص إنّما هو ما إذا علم موافقتهم لرأي الأئمة عليهم السلام، دون ماعلم مخالفتهم. ومصبّ الكلام إنّما هو هذه الصورة الأخيرة.

اشتراط اتصال ماءِ الحمام بالخزانة في اعتصامه

ومنها: اشتراط اتصال ماءِ الحمام بالخزانة في اعتصامه ؛ لأنّ ذلك مبنيٌّ على تخصيص عموم تنزيل ماءِ الحمام بمنزلة الجاري بخبر بكر بن حبيب.[1] وهذا التخصيص منوط بانجبار ضعف سند هذا الخبر بعمل المشهور ؛ لأنّ الاشتراط المزبور هو المشهور بين القدماء. كما أشار السيد الحكيم إلى ذلك ـ في ذيل فتوى السيد اليزدي بالاشتراط المزبور ـ بقوله:

«ويقتضيه الجمع بين ما تقدّم وبين رواية بكر بن حبيب عن أبي جعفر عليه السلام:

---

(١) الوسائل: ج ١، ص ١١١، ب ٧ من أبواب الماءِ المطلق، ح ٤.

ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادّة وضعفها بجهالة بكر منجبر بعمل المشهور»[١].

بيان ذلك:

إنّ هناك عمومات دلّت على أنّ ماءَ الحمام بمنزلة الماء الجاري، كصحيح داود بن سرحان: «**قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ماتقول في ماءِ الحمام؟ قال عليه السلام: هو بمنزلة الماءِ الجاري**».[٢]

وخبر ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال عليه السلام: «**إنّ ماءَ الحمام كماءِ النهر يطهّر بعضه بعضاً**».[٣]

وقد دلّ على تخصيص عموم التنزيل المزبور خبر بكر بن حبيب عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**ماءُ الحمام لابأس به إذا كانت له مادّة**».[٤]

هذه الرواية ضيعفة لجهالة بكر بن حبيب، فلاتصلح بنفسها لتخصيص العموم المزبور. ولكن مشهور القدماء عملوا بها وقالوا بالتخصيص المزبور. و بناءً على انجبار ضعف سند الخبر بعمل المشهور، يتم هذا التخصيص.

كراهة القرائة خلف الامام في الأُوليين من الاخفاتية

ومنها: كراهة قرائة المأموم خلف الامام في الركعتين الأُوليين من الاخفاتية ؛ حيث دلّت نصوص[٥] بظاهرها على حرمتها. ودلّت في مقابلها خبر المرافقي على جوازها بالصراحة ؛ لقوله عليه السلام: «**إذا كنت خلف الامام تتولاّه وتثق به فانّه يجزئُك قرائته. وإن أحببت أن تقرأ، فاقرأ فيما يخافِت فيه**»[٦] ؛ أي يخافت الامام فيه.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨٦.

(٢ و٣ و٤) الوسائل: ج ١، ص ١١٠ ـ ١١٢، ب ٧ من أبواب الماء المطلق، ح ١ و٧ و٤.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣، ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٩ و٥.

(٦) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤، ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٥ .

فإنّ مقتضى الجمع بين الطائفتين رفع اليد عن ظهور الأُولى في التحريم وحمله على الكراهة؛ عملاً بصراحة الثانية في الجواز. وهذا الحمل فرع التعارض والتعارض فرع اعتبار سند خبر المرافقي، واعتباره مبنيٌّ على انجبار ضعفه بعمل المشهور. ولما كان مذهب المشهور في المقام كراهة القرائة. فمن هنا يتعين هذا الجمع والحمل على الكراهة، كما علّل السيد الحكيم ذلك بقوله: «وضعف رواية المرافقي منجبر بالشهرة»[١].

وفيه: أنّ هناك ورد أيضاً صحيح على بن يقطين: «**قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام، أيقرأ فيهما بالحمد وهو إمام يُقتدى به؟ فقال عليه السلام إن قرأت فلابأس، وإن سكتَّ فلابأس**»[٢] ؛ بناءً على أنّ المراد من الصمت الاخفات، كما هو الظاهر. وحكاه في الوسائل عن جماعة من الأصحاب، لاترك القرائة رأساً، كما احتمله بعضٌ. والمراد من الركعتين الأُوليين بقرينة قوله عليه السلام: «**إن سكتّ فلابأس**» ؛ ضرورة وجوب قرائة التسبيحات على المأموم في الأخيرتين باتفاق النصّ والفتوى.

وصحيح سليمان بن خالد: «**قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيقرأ الرجل في الأُولى والعصر خلف الامام وهو لايعلم أنه يقرأ؟ فقال عليه السلام: لاينبغي له أن يقرأ، يكله إلى الامام**»[٣]، فإنّه وإن نوقش في دلالة هاتين على الكراهة، إلاّ أنّ استناد المشهور إليهما أيضاً محتملٌ لا مدفع من احتماله.

عليه فاحراز استناد المشهور الى خصوص خبر المرافقي والبصري مشكل في المقام. نعم يكشف عمل المشهور عن الوثوق بصدور هذه الأخبار في الجملة. ويحصل الانجبار في المجموع.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى: ج ٧، ص ٢٥١.

(٢ و٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤ و٤٢٣، ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٣ و٨.

مفطرية إيصال مطلق الغبار إلى الحلق

ومنها: مفطرية إيصال مطلق الغبار إلى الحلق وثبوت الكفارة فيه. وقد أفتى به المشهور. لكن مستند ذلك رواية ضعيفة، وهي 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 مفطر مثل الأكل والشرب والنكاح**»[1]. وعليه فيبتني الافتاء بذلك على انجبار ضعف هذا الخبر بعمل المشهور.

وقد استند الميرزا القمي إلى هذه القاعدة في تقوية قول المشهور في المقام؛ حيث قال: «و الأقوى هو المشهور ؛ لانجبار ضعف الرواية بعملهم، ولا يضرّ ضعف الرواية ولا إضمارها بل كلّما كانت الرواية أضعف يصير الاعتماد عليها مع العمل أقوى»[2].

ولا دليل ـ غير هذه الرواية ـ صالح لاستناد المشهور إليه، حتى يمنع احتمال استنادهم إليه عن إحراز استنادهم إلى الرواية المزبورة.

حكم بيع الثمرة على الشجرة

ومنها: حكم بيع الثمرة على الشجرة هل يجوز بمجرد انعقاد الحبّ، أو يعتبر سقوط الورد، أو الطعم والبلوغ، فاختلف الفقهاء على ثلاثة أقوال؛ تبعاً لاختلاف نصوص المقام على ثلاثة طوائف. ذهب المشهور إلى القول الوسط. ولكن الرواية الدالّة على ذلك ضعيفة. وقد اختار هذا القول في الرياض ؛ نظراً إلى انجبار ضعف سندها بعمل المشهور. فانّه ـ بعد نقل الأقوال الثلاثة في المسألة ـ قال:

---

(١) الوسائل: ج ٧، ص ٤٨، ب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.
(٢) غنائم الأيام: ج ٥، ص ١٠٣.

«ومنشأ الاختلاف في التفاسير اختلاف النصوص في التعبير.

فبين ما عبّر فيه بالانعقاد والصيرورة حِصرِماً، كما مرّ في الموثّق، وبه استدلّ للأوّل. وفيه نظر.

وما عبّر به بزيادة سقوط الورد، كما في القول الثاني. وفيه: ثمرة الشجرة لا بأس بشرائها إذا صلحت ثمرته، فقيل له: وما صلاح ثمرته؟ فقال: إذا عقد بعد سقوط ورده.

وما عبّر بالطعم أو البلوغ أو الإدراك الراجع بحكم التبادر إلى القول الثالث، و هو المعتبرة المستفيضة المتقدم إليها الإشارة.

وخيرها أوسطها، لانجبار ضعف ما دلّ عليه سنداً بالشهرة المحكية جداً وقصور الأخبار الأخيرة عن المقاومة له دلالةً ؛ لاحتمال إرجاع ما فيها من الألفاظ الثلاثة إليه جدّاً»[1].

قوله: حِصرِماً بكسر الحاء والراء، وهو أوّل العنب. ولادليل للمشهور غير الرواية الضعيفة. بل النصوص تخالفها.

ثبوت كفارة صوم رمضان المخيّرة في جزّ المرأة شعرها

ومنها: ثبوت كفارة صوم رمضان المخيّرة في جزّ المرأة شعر رأسها ونتفها وخدش وجهها على المشهور بين الفقهاء، خلافاً للمحقق في الشرايع والديلمي في المراسم، والعلامة في القواعد. وقد دلّت على رأي المشهور رواية ضعيفة، ولكن ينجبر ضعفها بالشهرة ومن هنا يتقوّى قول المشهور، كما قال في الرياض:

---

(١) رياض المسائل: ج ٨، ص ٣٥٤.

«فتكون الرواية حينئذٍ حجّة في المسألة ؛ لانجبار ضعفها بالشهرة العظيمة»[١].

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة في مختلف أبواب الفقه. قد تمسّك الفقهاءُ لاثباتها بهذه القاعدة، وهي أكثر من أن تحصى في مثل المقام.

هذا في جبران ضعف سند الخبر. وقد تمسك بعض الفقهاء أحياناً بفتوى المشهور لانجبار ضعف دلالة الخبر، كما عن صاحب الرياض وصاحب الجواهر والسيد الحكيم[٢] ولكن دعوى ذلك على مدّعيه. ولايمكن لنا الالتزام بذلك ؛ لما قلنا من إناطة استظهار مداليل الخطابات اللفظية بالأُصول والقواعد اللفظية المتداولة التي جرت عليها السيرة العقلائية المحاورية.

---

(١) رياض المسائل: ج ١١، ص ٢٤٤.

(٢) رياض المسائل: ج ٩، ص ٣٢٨، جواهر الكلام: ج ١، ص ٢٣٦، وج ٢، ص ٢٤١، مستمسك العروة: ج ١١، ص ٢٣.

قاعدة الوهن

١ ـ تنقيح الآراء.

٢ ـ أدلّة القاعدة

٣ ـ مقتضى التحقيق.

٤ ـ إزاحة الشبهات.

وقع الكلام في وهن سند الخبر المعتبر باعراض قدماء الأصحاب. وذهب جمعٌ إلى القول بوهن سند الخبر وسقوطه عن الإعتبار باعراض القدماء. ولعلّه المشهور، كما نَسب إليهم السيد الخوئي ﷺ.[1] وقال آخرون بعدم وهنه بإعراض المشهور. كما يظهر من المحقق الخراساني في الكفاية واختاره السيد الخوئي. وذهب بعض إلى وهن سند الخبر ودلالته معاً باعراض المشهور، كما اختاره المحقق النائيني ﷺ والهمداني والعراقي.

وينبغي ههنا التعرّض لأقوال بعض الفحول.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٢٠٣.

تنقيح آراء القائلين بالوهن

كلام المحقّق (صاحب الشرائع)

من القدماء القائلين بالوهن المحقق صاحب الشرائع ﷺ؛ حيث إنّه: في المعتبر بعد بيان جانبي الإفراط والتفريط في العمل بالخبر الواحد،

قال: «أفرط الحشوية في العمل بالخبر الواحد والتوسط أصوب، فما قَبِله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحته عُمِل به. وما أعرض الأصحاب عنه أو شذّ يجب إطراحه ؛ لوجوه».[1] وسيأتي ما ذكره من الوجوه في تنقيح أدلّة هذه القاعدة.

تنقيح كلام الشيخ الأعظم

ونسب الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ ذلك إلى العلماء ؛ حيث قال:

«و ما ربما يظهر من العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه ـ مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة ـ، فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق، بل من جهة

---

(١) المعتبر: ص ٦.

مزاحمتها من حيث الصدور ؛ بناءً على أنّ ما دلّ من الدليل على حجية الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور ؛ ولذا لا يتأمّلون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة إذا عارضها الشهرة.

فالتأمّل في الخبر المخالف للمشهور إنّما هو إذا خالفت الشهرةُ نفس الخبر لاعمومه أو إطلاقه، فلايتأمّلون في عمومه إذا كانت الشهرة على التخصيص».[1]

ولا يخفى أنّ في كلامه نكتتين لا بد من تنقيحهما.

إحداهما: إنّ مصبّ هذه القاعدة ما إذا كان مذهب المشهور مخالفاً لأصل المدلول الخبر بالمرّة على وجه التضاد أو التناقض مما لايمكن فيه الجمع، لا على وجه التخصيص والتقييد مما يمكن فيه الجمع. وإلاّ فلاوجه لرفع اليد عن مدلول الخبر بفتوى المشهور. والوجه في ذلك عدم وهن دلالة الخبر وسقوطها عن الحجية باعراض المشهور. وذلك لوضوح أن ظهور كل خطاب وتشخيص مراد المتكلم يبتني على القواعد المحاورية والأُصول اللفظية المحكّمة في محاورات العقلاء وأهل العرف. ولا دخل لفهم القدماء في ذلك. ومن هنا لا يصغىٰ إلى ما اختاره بعضٌ من وهن دلالة الخبر باعراض المشهور، كما سيأتي في كلام المحقق النائيني ﷺ.

وثانيتهما: وجه ما جاءَ في ذيل كلامه، من أنّ الملاك في وهن سند الخبر باعراض المشهور إنّما هو عدم شمول أدلّة حجية الخبرلما أعرض عنه المشهور من حيث السند. ولعلّ الوجه فيه حصول الظن أو الوثوق بعدم صدور ما خالفه المشهور وما ظنّ أو وثق بعدم صدوره خارج عن نطاق أدلّة حجية الخبر الواحد. وسيأتي في خلال كلمات المحققين مقتضى التحقيق في ذلك إنشاءالله.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

تنقيح كلام المحقق الخراساني

وأما المحقق الخراساني ﷺ، فيستفاد من كلامه في الكفاية عدم وهن سند الخبر بالظن بعدم صدوره لأجل إعراض قدماء الأصحاب أو غيره من الأسباب؛ نظراً إلى عدم خروجه بذلك عن تحت اطلاق أدلّة حجية الخبر الواحد. كما سبق منه انجبار ضعف سند الخبر بعمل المشهور لدخوله بذلك تحت أدلّة حجية الخبر. و إليك نصّ كلامه.

قال ﷺ: «و مجمل القول في ذلك: أنّ العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدّخول بذلك تحت دليل الحجية أو المرجّحية الراجعة إلى دليل الحجية، كما أنّ العبرة في الوهن إنّما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية.

فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظنّ بصدوره أو بصحة مضمونه ودخوله بذلك تحت ما دلّ على حجية ما يوثق به، فراجع أدلّة اعتبارها. وعدم جبر ضعف الدلالة بالظنّ بالمراد؛ لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد. والظنّ من أمارة خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه...

وعدم وهن السند بالظنّ بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره، إلّا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهرٌ لو لا تلك القرينة؛ لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة. ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظنّ بعدم صدوره أو ظنّ بعدم إرادة ظهوره»[1].

وأشكل عليه السيد الحكيم ﷺ[2] بأنّه إذا كان الظنّ بالصدور أو بصحة المضمون كافياً في الجبر، فلا محالة يكفي مجرّد عدم الظنّ بذلك في وهنه، فضلاً عن الظن بعدمه، فيمتنع الجمع بين الدَّعويَين الأولى والثانية.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٢) حقائق الأُصول: ج ٢، ص ٢١٨.

وسيتّضح في بيان مقتضى التحقيق عدم ورود إشكاله على المحقق الخراساني ﷺ.

ولكن يستفاد من كلام المحقق المزبور في حاشيته على الفرائد[١] وهن سند الخبر باعراض المشهور مطلقاً. وفرّع ذلك على كشف استناد المشهور إلى الخبر الضعيف عن صدوره من المعصوم عليه السلام، فاستنتج منه وهن اعتبار الخبر بإعراض المشهور. بل كل ما ازداد الخبر صحةً ازداد بذلك ضعفاً ووهناً إذ يكشف إعراضهم عن وجود خَلَلٍ في صدوره أو جهة صدوره.

ويخطر بالبال أنّ الذي استقرّ عليه رأيه ﷺ في محل الكلام هو ما قال به في الحاشية؛ حيث لم يصرّح في الكفاية بعمل المشهور ولا باعراضهم. ولعلّ مقصوده هو الظن بالصدور والظن بعدمه من غير ناحية استناد المشهور إلى الخبر أو إعراضهم عنه.

ويحتمل عدوله عمّا قال به في حاشية الفرائد. وعليه فلا يبعد نسبة التفصيل إلى صاحب الكفاية ﷺ في المقام بين الجبر والوهن، كما قيل.

كلام المحققين الهمداني والعراقي

وممّن قال بوهن الخبر باعراض المشهور هو المحقق الهمداني ﷺ؛ حيث عَدّ من عمدة أسباب الوثوق بصدور الرواية اعتناء الأصحاب بها وعدم إعراضهم عنها. وقد سبق كلامه في جبر ضعف الخبر بعمل المشهور[٢].

ومن هذه الطائفة المحقق العراقي ﷺ[٣] فذهب إلى لزوم طرح الخبر باعراض المشهور، ولو كان في نفسه صحيحاً وكان رواته جميعاً مزكّاةً

---

(١) حاشية فرائد الأُصول: ص ١٠٧.
(٢) سبق في: ص ٣٠.
(٣) نهاية الأفكار: القسم الأول من الجزء الثالث، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

بتزكية العدلين ؛ معلّلاً بأنّ إعراض المشهور عنه يكشف لا محالة عن خللٍ في سنده وموجب لارتفاع الوثوق عنه. ومن هذه الجهة اشتهر بينهم بأنّ الخبر كلّما ازداد صحةً ازداد باعراض المشهور وهناً.

هذا حاصل كلام المحقق العراقيﷺ في المقام.

كلام المحقّق النائيني

ومن هذه الطائفة هو المحقق النائيني ﷺ فقد ذهب إلى وهن سند الخبر، بل وهن دلالته وسقوطه عن الحجية سنداً ودلالة باعراض المشهور وإنّ له كلاماً طويلاً في المقام ينبغي نقله مع التحفّظ على غالب تعابيره.

فقال ـ على ما في بعض تقاريره ـ:

«أمّا بحسب السند، فلا ريب في أنّ إعراض المشهور عن رواية صحيحة في نفسها وفتواهم بخلافها يوجب الوثوق باطلاعهم على خللٍ في الرواية من حيث الصدور أو جهته، فيخرج الخبر بذلك عمّا يوثَق بصدوره لبيان الحكم الواقعي ولا يكون حجة. لكن ذلك مشروط،

أوّلاً: بكون الشهرة قدمائية.

وثانياً: بكون الرواية بمرأى ومسمعٍ منهم حتى يثبت إعراضهم عنها. وعليه فمثل أخبار الأشعثيات وأخبار دعائم الاسلام، بل الفقه الرضوي ونحوهما ـ مما لم تصل إليها أيدي القدماء ـ إذا كان فيها خبر صحيح لا يسقط عن الحجية بافتاء مشهور القدماء على خلافه ؛ لأنّ فتواهم بالخلاف مع عدم وصول الخبر إليهم لا يكون من قبيل الاعراض عنه.

وثالثاً: بأن لا يكون فتواهم على الخلاف من جهة عدم وثاقة الراوي عندهم.

إذ لوكان ذلك مستند إعراضهم مع علمنا بخطأهم وكون الرواية موثوقاً بها، فلا يكون فتواهم بالخلاف موجبةً لعدم الوثوق بالصدور كما لا يخفى.

فالميزان بالموهنية هو ارتفاع الوثوق بالصدور كما أنّ الميزان في الجابرية هو وجوده.

وأمّا من حيث الدلالة، فالذي آخترناه سابقاً هو عدم موهنية الاعراض للظهور ؛ نظراًإلى كون موضوع الحجية من جهة الدلالة هو الظهور. وهذا لا ينثلم بالشهرة على خلافه ؛ إذ غاية ما توجبه شهرة الخلاف هو حصول الظن الخارج من الكلام بعدم إرادة الظهور. وذلك أجنبي عن موضوع الحجية بالكلية.

لكن الانصاف عدم استقامة ذلك؛ إذ كون الظهور بمرأى ومسمع من القدماء وعدم اعتمادهم عليه بل فتواهم بخلافه، يوجب الظن الاطمئناني باطلاعهم على قرينة توجب إرادة خلاف الظاهر ؛ إذ لو لا ذلك لَما كان لاعراضهم عن الظهور وجهٌ أصلاً.

فالشهرة وان لم تكن حجّةً على الحكم لاحتمال استنادهم على ما لا نعتمد عليه، إلا أنها إذا كانت على خلاف الظاهر ـ الذي بمرآهم ومسمعهم ـ توجب حمل الظاهر على خلافه. ولا أقل من كونها موجبة لعدم حجية الظاهر في مورد شهرة الخلاف. حيث إنّ حجيته مشكوكة حينئذٍ».[1]

وقد فرّق المحقق المزبور ﷺ بين الشهرة على خلاف الظاهر وبين غيرها من الظنون على خلاف الظاهر كالقياس ونحوه بعدم رفع اليد عن الظاهر بغير الشهرة ؛ لما ثبت في محلّه من عدم اشتراط حجية الظاهر بعدم الظن على خلافه. وهذا بخلاف الشهرة الفتوائية القدمائية على خلاف الظاهر فانّها توجب الاطمئنان باطلاع المشهور على قرائن موجبة لارادة خلاف الظاهر لا محالة

---

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٦١ ـ ١٦٢ .

ولم يثبت بناءٌ من العقلاء على حجية الظهور حينئذٍ لو لم يثبت على عدمها، إلى أن قال: «فتحصّل أنّه لا فرق في كاسرية الشهرة للحجّية بين السند والدلالة».[1]

يتحصّل في كلام هذا العَلَم أُمورٌ:

١ ـ إعراض المشهور ـ من حيث السند ـ يوجب الوثوق باطلاعهم عن خِلَل في صدور الخبر أو في جهة صدوره، فيصير الخبر غير موثوق بصدوره، فيسقط عن الحجية ؛ لأن الميزان في الموهنية ارتفاع الوثوق بصدور الخبر، كما أنّ الميزان في الانجبار حصول الوثوق بصدوره.

٢ ـ يشترط في وهن الخبر باعراض المشهور، أولاً: كون الشهرة قدمائية.

وثانياً: إمكان اطلاعهم على الرواية وكونها في معرض وصولهم إليه. فلايوجب إعراضهم وهن مالم تصل أيديهم إليه من الأخبار، كالأشعثيات وأخبار دعائم الاسلام والفقه الرضوي. وثالثاً: عدم كون إعراضهم لأجل خلل في سند الخبر على مذهبهم، مثل كون الراوي غير إمامي أو من الغلاة، غلوٌّ غير مضرّ.

٣ ـ أما من حيث الدلالة اخترنا سابقاً عدم انثلام ظهور الخبر باعراض المشهور ؛ لأنّ الظن الحاصل من الاعراض خارج عن سياق الكلام وأجنبيٌّ عن موضوع الحجية. ولكن عدلنا عن ذلك ورأينا التحقيق وهن دلالته باعراض مشهور القدماء ؛ إذ فتواهم بخلاف ظاهر الخبر ـ مع كون ظهوره بمرآهم ـ يوجب الوثوق باطلاعهم على قرينة كاشفة عن إرادة خلاف الظاهر. فالشهرة الفتوائية وإن لم تكن في نفسه حجة إلاّ أنّها إذا كانت على خلاف ظاهر الخبر الصحيح تكشف عن إرادة خلاف الظاهر، ولا أقل من كونها موجبة للشك في إرادة الظاهر، فينثلم بذلك ظهور الخبر.

---

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

٤ ـ إذا كان الظن بخلاف الظاهر، ناشئاً من غير الشهرة ـ كالقياس ونحوه ـ لايوجب رفع اليد عن الظاهر ؛ لاطلاق أدلّة حجية خبر الثقة وعدم دليل على تقييده بعدم الظن بالخلاف. وهذا بخلاف اعراض المشهور ؛ لأنّه يوجب الوثوق بإرادة خلاف الظاهر، لا مجرّد الظن.

ويمكن الجواب عن مصبّ استدلاله في جميع فقرات كلامه بانكار حصول الوثوق بعدم الصدور وبإرادة خلاف الظاهر في جهتي السند والدلالة. وسيأتي تفصيل ذلك في تنقيح أدلّة القاعدة.

كلام السيّد الإمام الخميني قدس سره

وممّن ذهب إلى وهن سند الخبر باعراض المشهور هو السيد الامام الخميني قدس سره. ويستفاد ذلك من كلامه السابق في جبر ضعف الخبر بعمل المشهور. كما يُعلم ذلك أيضاً من فتاواه في المسائل الفقهية. كافتائه بعدم وجوب الخمس في الارث مطلقاً ـ حتى غير المحتسب ـ والجائزة، حتى الخطيرة منها مع التصريح بوجوب الخمس فيهما في صحيح علي بن مهزيار (رضي الله عنه).[1] وليس وجه ذلك، إلا إعراض مشهور الفقهاء عن العمل به. وقد بحثنا عن ذلك مفصلاً في كتاب الخمس، من كتابنا «دليل تحرير الوسيلة»[2]. هذا تنقيح آراء جماعة من فحول الفقهاء والأُصوليين القائلين بوهن سند الخبر باعراض قدماء المشهور، وقد عرفت ما أوردنا عليها من وجوه المناقشات.

---

(١) الوسائل: ج ٦، ص ٣٥٠، ب ٨ من الخمس، ح ٥.

(٢) دليل تحرير الوسيلة، كتاب الخمس: ص ١٥٧.

تنقيح آراء القائلين بعدم الوهن

ذهب جمع من الفقهاء إلى عدم وهن سند الخبر بإعراض المشهور.

كلام شيخ الطائفة

أوّل من نسب إليه عدم وهن سند الخبر بإعراض المشهور. هو الشيخ الطوسي، كماحكىٰ عنه الشهيد الثاني رحمه الله [1] أنّه عمل في النهاية بصحيحة عليّ بن مغيرة المتضمّنة لجواز التمتع بأمة المرأة من غير إذنها، مع أنّ الأصحاب طرحوها؛ لكونها منافية لأصل تحريم التصرف في مال الغير بغير إذنه. ووجّهه بكون ذلك منه جرياً على قاعدته من حجية خبر الثقة وعدم وهن سنده باعراض المشهور.

قال الشهيد الأوّل في اللمعة: «لايجوز نكاح الأمة إلّا باذن مالكها وإن كان المالك امرأةً في الدائم أو المتعة».

وقال الشهيد الثاني في تعليله:

«لقبح التصرف في مال الغير بغير إذنه، ولقوله تعالى: فانكحوهنّ باذن أهلهنّ. ورواية سيف بن عميرة عن علي بن المغيرة ـ «قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتمتع بأمة المرأة من غير إذنها، فقال عليه السلام لا بأس» ـ منافية للأصل، وهو تحريم التصرف في مال الغير بغير إذنه عقلاً وشرعاً، فلا يُعمل بها، وإن

---

(١) شرح اللمعة الطبع الحجري: ج ٢، ص ٦٥ وطبع مطبعة أمير بإشراف كلانتر: ج ٥، ص ١٤٣.

كانت صحيحة. فلذلك أطرحها الأصحاب، غير الشيخ في النهاية جرياً على قاعدته»[١].

وفُسّر مقصوده من قاعدته، بما بنى عليه الشيخ واختاره قاعدةً، من عدم وهن سند الخبر الصحيح باعراض الأصحاب. وذلك بقرينة عمله بهذه الرواية المطروحة عند الأصحاب.

ولكن يحتمل كون عمل الشيخ ﷺ بصحيحة ابن المغيرة وعدم اعتنائه باعراض المشهور في هذه المسألة لأجل معلومية وجه إعراضهم عن مدلول الصحيحة. فاذا احتمل في المسألة كون ذلك وجه مخالفته لمقتضى الأصل المشار إليه، لا يكشف ذلك عن ذهاب الشيخ إلى عدم وهن سند الخبر الصحيح باعراض المشهور مطلقاً حتى فيما لم يُعلم وجه إعراضهم. فمن المحتمل جدّاً كون مخالفة الشيخ لأجل بنائه على حجية الخبر الواحد وجواز تخصيص عمومات الكتاب والسنة به. وهذا الاحتمال لايقلّ في القوّة عن احتمال كون مراده عدم وهن سند الخبر باعراض المشهور.

قد يستفاد من كلام المحقق الحلي ﷺ (صاحب الشرايع) في أصوله أنّ مذهب الشيخ ﷺ في المقام خلاف ما قيل في تفسير القاعدة التى نسبها الشهيد ﷺ إليه في المسألة المزبوره. حيث قال:

« وذهب شيخنا أبو جعفر إلى العمل بخبر العدل من رواة أصحابنا، لكن لفظه وإن كان مطلقاً، فعند التحقيق تبيّن أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الأصحاب، لا أنّ كل خبر يرويه الامامي يجب العمل به، هذا الذي تبين لي من كلامه، ويدعي إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار، حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليماً عن

---

(١) شرح اللمعة، تحقيق السيّد محمد كلانتر: ج ٥، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به».[١]

بدعوى دلالته على عدم التزام الشيخ بحجية الخبر الذي لم يعتن به مشهور الأصحاب؛ لعدم تدوينه ونقله في أُصولهم وكتبهم الروائية. فكأنّه نوع اعراضٍ منهم عن ذلك الخبر.

لكنه غير وجيه؛ فإنّ غاية مايفيده كلام المحقق ﷺ أنّ الشيخ (ﷺ) لم يكن يعمل بخبر العدل الذي لم يدوّنه أصحابنا الامامية في جوامعهم وكتبهم الروائية وتركوا نقله أو رووا ما يعارضه؛ نظراً إلى دخوله بذلك في الخبر الشاذ النادر من حيث الرواية. ومورد الكلام إنّما هو في الخبر الصحيح الذي لم يفت مشهورهم بمضمونه في مقام الفتوى، وإن دوّنوه في كتبهم الروائية في مقام نقل الأخبار. نعم ربما يعلم من دأب مثل الصدوق والشيخ والكليني مطابقة عناوين أبواب الروايات لفتاويهم. لكنّه لايأتي في ساير القدماء الذين لم تكن لهم كتب روائية.

وأمّا الذي نسب إلى الشيخ ﷺ، فإنّما هو أنّ إعراض الأصحاب عن الخبر الصحيح في مقام الفتوى لا يوجب وهنه، لا الذي تركوا نقله وتدوينه في كتبهم الروائية كما هو ظاهر المحقق الحلي ﷺ.

وأمّا ما قاله الشيخ في العُدّة من حجية خبر العدل عارياً عن أية قرينة[٢]، فلايدلّ على حجية الخبر الواحد مع وجود القرينة المورثة للوثوق بعدم

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٤٧.

(٢) قال ﷺ: «فأمّا ما اخترته مِن المذهب فهو: أنّ خَبر الواحد إذا كان وارداً مِن طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مَروياً عن النبي ﷺ، أو عن واحدٍ من الائمة:، وكان ممّن لايُطعَنُ في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينةٌ تدلّ على صحة ما تضمّنه الخبر ـ لأنه إن كانت هناك قرينةٌ تدلُّ على صحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد ـ جاز العمل به» / عُدّة الأُصول: ج ١، ص ١٢٦.

صدوره باعراض الأصحاب عنه في مقام الفتوى.

فنستنتج من ذلك كلّه أنّ ما نسب إلى الشيخ ـ من التفصيل بين انجبار ضعف سند الخبر بعمل الأصحاب وبين وهنه باعراضهم. ـ مشكلٌ جداً.

فمقتضى الانصاف والتأمّل في كلمات الشيخ أنّ كون إعراض المشهور موهناً لسند الحديث في نظر شيخ الطائفة بمكان من الامكان، بل لايبعد عن مرامه. وقوله بحجية خبر الثقة مع عدم القرينة على صحته وصدوره لايثبت قوله بحجيته مع وجود القرينة على عدم صدوره. وكون إعراض الأصحاب قرينة على عدم صدوره وكاشفاً عن خلل في صدوره، لو لم يكن أقرب إلى مرام الشيخ ـ كساير القدماء ـ لايكون أبعد عن مرامه. فيشكل أن يُنسب إليه عدم الاعتناء باعراضهم وعدم تأثير له في القرينية على عدم صدور الخبر المُعَرض عنه.

كلام السيد الخوئي

وممّن ذهب إلى عدم وهن الخبر الصحيح باعراض المشهور هو السيد الخوئي ﷺ. فانه قد نسب إلى مشهور الفقهاء والمحدّثين سقوط الرواية عن الحجية باعراض مشهور القدماء عنه في مقام الفتوى والعمل. وأنّ الخبر حينئذٍ كلّما ازداد صحة ازداد ضعفاً باعراض المشهور.

ولكن أشكل على ذلك بأنّ السيرة القطعية قد قامت والأدلّة اللفظية دلّت باطلاقها على حجية الخبر الثقة. وأنّ إعراض المشهور لا يصلح لرفع اليد عن تلك الأدلّة.

نعم إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق، يحصل لنا الاطمئنان إمّا بعدم صدوره عن المعصوم ﷺ أو صدوره تقية،

فيسقط الخبر حينئذٍ عن الحجية. ولكنّه خارج عن محل الكلام. بخلاف ما إذا اختلف العلماء على قولين وأفتى المشهور منهم بما يخالف مضمون خبر الثقة و عمل غير المشهور بمضمونه. هذا حاصل كلام المحقق المزبور ﷺ في المقام.

وإليك نصّ كلامه، قال ﷺ: «إنّ الخبر إن كان صحيحاً أو موثّقاً في نفسه هل يكون إعراض المشهور عنه موجباً لوهنه وسقوطه عن الحجية أم لا؟ المشهور بينهم هو ذلك بل صرّحوا بأنّه كلما ازداد الخبر صحة ازداد ضعفاً ووهناً باعراض المشهور عنه والتحقيق عدم تمامية ذلك أيضاً، إذ بعد كون الخبر صحيحاً أو موثقاً مورداً لقيام السيرة ومشمولاً لاطلاق الأدلّة اللفظية على ما تقدم ذكرها، لا وجه لرفع اليد عنه لاعراض المشهور عنه. نعم إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق في نفسه، يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأن هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السلام أو صدر عن تقية فيسقط الخبر المذكور عن الحجية لا محالة، كما تقدّمت الاشارة إليه، ولكنه خارج عن محلّ الكلام»[1].

هذا، ولكن يمكن دعوى ظهور كلام الشيخ والمحقق في صورة وجود القرينة على صحة الخبر وصدوره، لا على عدم صدوره. ومن هنا لايبعد دعوى ذهاب الشيخ إلى عدم وهن سند الخبر باعراض المشهور ؛ بناءً على عدم وجود تعبير في كلماته يدل على أنّه يرفع اليد عن الخبر الثقة لأجل القرينة على عدم صدوره كساير القدماء.

ولكن يضعّف ذلك ما نُسب إليه من أنّه كان ربما يرفض اليد عن الخبر الصحيح لأجل القرينة على خلافه، لكنّه بحاجة إلى فحص تام في كلماته.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٢٠٣.

تفصيل المحقّق الاصفهاني

ولكن فصّل المحقق الكمپاني ﷺ[١] في المقام، فقال بعدم وهن سند الخبر باعراض المشهور بناءً على كون حجية خبر الثقة بدلالة النصوص اللفظية. وأما بناءً على كون حجية لأجل بناء العقلاءَ، فاختار وهنه بإعراض المشهور؛ وسقوطه عن الحجية. وجعل الفارق التمسّك بنصوص حجية خبر الثقة لعدم تقييده بعدم الظن بعدم الصدور هذا بخلاف بناء العقلاء حيث لم يستقر بناؤهم على العمل بخبرٍ حصل الوثوق الفعلي بعدم صدوره. فان بناءَ العقلاء بحاجةٍ إلى الاحراز. ولم يُحرز بناؤهم على الأخذ بخبر الثقة إذا حصل الوثوق لهم بعدم صدوره لأيّة قرينةٍ، مع أنّ بناء العقلاء لا إطلاق له لكي يُتمسّكَ به على فرض الشك، بل إنّما يؤخذ بقدره المتيقن، وهو ما إذا لم يتحقق الوثوق أو الظن الفعلي بعدم صدوره. انتهى كلامه.

ولكنّ الظاهر من كلام السيد الخوئي نفى هذا التفصيل: حيث قال بعدم وهن سند الخبر باعراض المشهور؛ مستدلاً باطلاق الأدلة اللفظية مع أنّه استدل لحجية خبر الثقة ببناء العقلاء.

محصل الكلام في المقام

تحصل مما بيّنا في أُمور:

١ ـ مخالفة الشيخ للمشهور وإفتائه بجواز التمتع بأمة المرأة من غير إذنها؛ عملاً بالخبر الذي أعرضوا عنه، لايثبت مخالفته لقاعدة الوهن؛ لمعلومية وجه إعراضهم ـ وهو أصل حرمة التصرف في مال الغير ـ، وتقديمه على خبر سيف. فالشيخ إنّما خالفهم؛ لذهابه إلى حجية الخبر الواحد وتجويزه تخصص عمومات الكتاب والسنة به.

---

(١) نهاية الدراية: ج ٣، ص ٤٣٦.

٢ ـ قد يستفاد من كلام المحقق خلاف تفسير قاعدة الشيخ ـ في كلام الشهيد ـ بمخالفته لقاعدة الوهن ؛ بدعوى دلالة كلامه على عدم التزام الشيخ بحجية الخبر الذي لم يدوّنه الأصحاب في كتبهم ؛ لكون ذلك منهم نوع إعراض عنه.

لكنّه غير صحيح ؛ لأنّ موضوع كلام الشهيد مخالفة فتوى المشهور للخبر الصحيح، وموضوع كلام المحقق عدم تدوينهم إيّاه في الكتب الروائية.

وأما ماقاله في العُدّة من حجية خبر العدل من دون أية قرينة، فلايدل على حجية مع وجود القرينة على عدم صدوره، كاعراض الأصحاب عنه في مقام الفتوى، بل على خلافه أدلّ ؛ لأنّه أقرب بمرامه كساير القدماء القائلين بتأثير القرائن في صحة الخبر وحجيته.

٣ ـ خالف السيد الخوئي وهن سند الخبر الصحيح باعراض المشهور ؛ تمسكاً باطلاق نصوص حجية خبر الثقة، إلاّ إذا تسالم جميع الفقهاء على مخالفته في الفتوى فيحصل الوثوق حينئذٍ بعدم صدوره أو صدوره تقيةً.

٤ ـ فصّل المحقق الاصفهاني بين مالوكان دليل حجية خبر الثقة الأدلة اللفظية، فالتزم بعدم وهن السند باعراض المشهور ؛ تمسكاً باطلاقها، وبين مالوكان دليلها سيرة العقلاء فالتزم بوهن سند الخبر الصحيح باعراضهم حينئذٍ ؛ نظراً إلى كون بناء العقلاء بحاجة إلى الاحراز ولم‌يُحرز بناؤهم على الأخذ بخبر الثقة فيما إذا حصل لهم الوثوق بعدم صدوره بقرائن. بل إنّما يؤخذ بقدره المتيقن.

وحينئذٍ ـ أي اذا لم‌يُحرز سيرة العقلاء على الأخذ بخبر الثقة الذي أعرض عنه المشهور ـ هل يمكن التمسك باطلاق نصوص حجية خبر الثقة؟ فربما يشكل على التمسك باطلاقها لاثبات جواز الأخذ بخبر الثقة حينئذٍ ؛ بدعوى كون

هذه النصوص إرشاداً إلى سيرة العقلاء الجارية في ذلك. ولمّا كان المتيقن منها أخذهم بخبر الثقة الذى لم يعرض عنه المشهور، فاطلاق هذه النصوص منصرف إلى المتيقن من مصب السيرة، فلاينعقد إطلاق لهذه الأخبار.

ولكن هذا الاشكال غير وارد. وذلك لأنّ السيرة العقلائية إنّما تتبع في الحجية نطاق دليل إمضائها ـ وهو مادلّ من النصوص على حجية خبر الثقة ـ، دون العكس ؛ لعدم كون دليل الامضاء تابعاً للسيرة في الحجية. وكونه ناظراً إلى مصبّ السيرة لايكفي لاثبات انصراف إطلاقه إليه بعد ماكان شأنه إمضاءَ السيرة أو ردعها. فلابدّ أن يكون المتّبع في ذلك نطاق نصوص حجية خبر الثقة. و عليه فلوكان مصب السيرة أضيق، لابدّ من تحكيم إطلاق النصوص.

وقد اتضح على ضوء مابيّناه عدم صحة ما يُترائىٰ في بعض التعابير من كون نصوص الإمضاء إرشاداً إلى السيرة، وانصرافها إلى مصبّها في مقام استظهار إمضاء حجية أيّ دليل عقلائي من الخطابات الشرعية.

وجه الاتضاح أنّ السيرة لا حجية لها مع قطع النظر عن دليل الإمضاء. ولابدّ في الإرشاد ـ أي: أيّ من حجية الدليل ـ المرشد إليه في نفسه مع قطع النظر عن دليل الارشاد، كالخطابات المرشدة إلى حكم العقل في الخطابات الآمرة باطاعة الله وعبادته وشكره.

أدلّة القاعدة

قد استدل القائلون بالوهن بوجوه.

تحرير كلام المحقّق في المعتبر

وقد جمع المحقق في المعتبر ثلاثة من هذه الوجوه. قال: «ما أعرض عنه الأصحاب أو شذّ يجب إطراحه لوجوه:

أحدها: أنّ مع خلوه من المزية يكون جواز صدقه مساوياً لجواز كذبه. فلايثبت الشرع بما يحتمل الكذب.

الثاني: إما أن يفيد الظنّ أو لا يفيد. وعلى التقديرين لا يعمل به. أمّا بتقدير عدم الإفادة، فمتفق عليه. أمّا بتقدير إفادة الظنّ، فمن وجوه. أحدها: قوله تعالى: ﴿و لا تقُف ما ليس لك به علم﴾[1]. الثاني: قوله تعالى: ﴿وإنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئاً﴾[2]. الثالث: قوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[3].

الثالث: إنّه إن خصّ دليلاً عاماً، كان عدولاً عن متيقن إلى مظنون. وإن نقل عن حكم الأصل، كان عسراً وضرراً، وهو منفي بالأصل. ولو قيل هو مفيد للظنّ فيعمل به تفصّياً من الضرر المظنون، منعنا إفادته الظنّ؛ لقوله ﷺ: ستكثر بعدي القالة عليّ، فاذا جائكم عنّي حديث، فاعرضوه على كتاب الله العزيز. فان وافقه، فاعملوا به. وإلّا فردّوه. وخبره صدق. فلا خبر من هذا القبيل، إلّا ويحتمل

---

(١) الإسراء: ٣٦. (٢) يونس: ٣٦ (٣) البقرة: ١٦٩.

أن يكون من قبيل المكذوب»[١].

قوله: «فلايثبت الشرع» ؛ أي لايثبت حكم الشرع بما يحتمل الكذب ؛ لأنّ الخبر المُعرض عنه خال عن المزيّة المرجّحة لاحتمال صدقه.

قوله: «إنّ خصّ دليلاً عاماً» ؛ أي ان كان الخبر المعرَض عنه مخصّصاً لدليل عام، لمّا كان الدليل العام متيقن الحجية، يكون تخصيصه بدليل ظنّي عدولاً عن متيقّن إلى مظنون.

قوله: «و إن نقل عن حكم الأصل...إلخ» يعني إن كان مفاد الخبر المعرض عنه مخالفاً لأصل نفي الحرج والضرر، فهو يثبت عسراً وضرراً منفيين بأصلهما. وكونه مفيداً للظن لايكفي لنقض الأصل المزبور ؛ نظراً إلى النبوي الآمر بعرض الأخبار على الكتاب.

قوله: «و خبره صدق» ؛ أي النبوي المزبور صحيح السند وموثوق الصدور، بل قطعي الصدور.

قوله: «فلاخبر من هذا القبيل، إلاّ ويحتمل...إلخ» ؛ يعني كل خبر أعرض عنه الأصحاب يحتمل كونه من قبيل الخبر المكذوب المشار إليه في النبوي المزبور.

ثم إنّ تحرير كلامه يتلخّص في أمرين:

١ ـ تبيين مراده من الخبر الشاذّ.

٢ ـ توضيح الوجوه الثلاثة التي تمسّك به لاثبات وجوب طرح ما أعرض عنه الأصحاب، وبعبارة أُخرى: وهن الخبر المعتبر باعراض الأصحاب.

بيان المراد من الخبر الشاذّ

أما النقطة الأُولى: فالخبر الشاذ ما رواه ثقةٌ وكان مخالفاً لما رواه جمهور رواة الشيعة وأكثرهم. وهو مقابل

---

(١) المعتبر: ص ٦.

المشهور ومأخوذٌ من قوله عليه السلام: «**خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر**» في مرفوعة زرارة.[١] ولاإشكال في سقوطه عن الحجية إذا عارض الخبر المشهور، كمادلّت عليه المرفوعة والمقبولة.

لكنّ الشهيد الثاني رحمه الله قال بعدم ترجيح المشهور على الشاذ إذا كان راوي الشاذ أحفظ أو أضبط أو أعدل من رواة المشهور. وعلّل ذلك بأنّ في كلٍّ منهما حينئذٍ صفة راجحة فيتعارضان.

وفيه: أنّ أحفظية راوي الشاذ وأضبطيته وأعدليته لا تقاوم الشهرة الروائية في مقام الترجيح بعد ما كان رواة المشهور واجدين لصفات الحفظ والضبط والعدالة. كما عليه مشهور الأصوليين، وقد نسب ذلك إليهم في مصباح الأُصول.[٢]

ودلّت على هذا المعنى مرفوعة زرارة، قال: «**سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر**».[٣] ومقبولة حنظلة قال: «**قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يُفضَّل واحد منهما على الآخر؛ قال: فقال عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به ـ المجمع عليه من أصحابك ـ فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذُّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك. فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. وإنّما الأُمور ثلاثة: أمرٌ بين رشده فيتّبع، وأمر بين غيُّه فيجتنب، وأمرٌ مشكل يردُّ علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلالٌ بيِّن وحرام بيِّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم**».[٤]

(١ و٣) بحار الانوار: ج ٢، ص ٢٤٥، ح ٥٧. (٢) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ١٤١.
(٤) الكافي: ج ١ ص ٦٧، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

وأما قوله: «**ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك**»؛ فالظاهر عدم كون المقصود به الإجماع المصطلح، بل المراد منه هو المشهور. وذلك بقرينة سؤال الراوي عقيبه «انهما معاً مشهوران».

وبقرينة المقابلة في قوله: «**و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك**». ومن هنا يكون نفي الريب فيه نسبياً بمعنى الوثوق النوعي الحاصل من رواية المشهور، نظراً إلى ما في الشاذ من الريب والشك في صدوره إذا كان مخالفاً للمشهور. وإنّ الاشتهار في النقل يوجب الوثوق بالصدور وينفي الريب عنه؛ لشهادة الوجدان. وأمّا احتمال الشهرة الفتوائية ـ كما عن السيد الامام قدس سره[1] ـ خلاف ظاهر المقبولة ـ سؤالاً وجواباً ـ ولا ملزم له بعد ما بيّنّاه في المراد من نفي الريب.

وأما القول بعدم اعتبار الشاذ مطلقاً وكذا اعتباره مطلقاً، ففيه إفراط وتفريط لا دليل عليه.[2]

الوجوه التي استدل بها المحقّق ونقدها

أما النقطة الثانية: ـ وهي تقريب الاستدلال بالوجوه الثلاثة المذكورة في كلام المحقق ومايرد عليها من النقاش.

أمّا الوجه الأوّل، فحاصل تقريبه: أنّ الخبر المعرض عنه مع اعراض الأصحاب وشذوذه لا مزية له ليترجح بها صدقه وصدوره. فلا محالة يتساوى فيه احتمال الصدق والكذب، فلا يثبت به الحكم الشرعي.

وفيه: أنّ عموم نصوص حجية الخبر الواحد يكفي مزيّةً لترجُّح الصدق وإثبات الصدور.

---

(١) الرسائل: ج ٢ ص ٦٧.

(٢) مقياس الرواية: ص ٨٨ ـ ٩١.

أما الوجه الثاني، فتقريبه أنّ الخبر المعرض عنه؛ إمّا أن يفيد الظنّ أو لا. أما على الثاني، فلا اشكال في عدم حجيته. وأما على الأوّل، فليس بحجّة أيضاً. وذلك أوّلاً؛ لقوله تعالى: ﴿لا تقف ما ليس لك به علمٌ﴾ (١). وثانياً؛ لقوله تعالى: ﴿إنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئاً﴾ (٢). وثالثاً: لقوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ (٣).

وفيه: أنّ عمومات واطلاقات نصوص حجية خبر الثقة مخصّصة ومقيّدة للعموم أو إطلاق هذه الآيات.

أمّا الوجه الثالث، فتقريبه أنّ تخصيص عام ثابت بالكتاب أو السنة يكون في الحقيقة عدولاً من العام المتقين إلى الخاص المظنون، كما أن تقييد أو تخصيص أصل نفي الحرج والضرر خلافٌ منفيٌ بالأصل. إن قلت: يفيد مثل هذا الخبر ـ المبحوث عنه ـ الظن بمفاده. وهذا يكفي للتفصّي من الضرر والعسر الناشئين من العمل به قلت: نمنع إفادة الخبر ـ المبحوث عنه ـ الظنّ ؛ لاحتمال كون مثل هذا الخبر من قبيل قوله ﷺ: «ستكثر بعدي القالة...» (٤)

وفيه: أوّلاً أنّه بعد شمول عموم أدلّة اعتبار خبر الثقة للمقام وإفادة تنزيله منزلة العلم، يصير الظنّ المستفاد من الخبر ـ المبحوث عنه ـ بمنزلة العلم في نظر الشارع، كما يندفع بعموم هذه الأدلة احتمال اندراجه في نطاق النبوي المزبور.

وثانياً: أنّ المقصود من مخالفة الكتاب الموجبة لردّ الخبر المخالف له إنّما هو المخالفة على وجه التضاد والتناقض المعبّر عنه بالمعارضة، لا مطلق المخالفة ولو على وجه التخصيص والتقييد، كما هو واضح.

الوجه الرابع: ما ذكره الشيخ الأنصاري من انصراف عموم أو اطلاق نصوص حجية الخبر الواحد عن الخبر المخالف للمشهور.

وفيه: أنّه لا وجه للانصراف المزبور: لعدم قرينة عرفية عقلائية محاورية

---

(١) الإسراء: ٣٦. (٢) يونس: ٣٦. (٣) البقرة: ١٦٩. (٤) المعتبر في شرح المختصر: ٢٩.

في البين. بعد إنكار السيرة والبناء على عدم حصول الوثوق بعدم صدور الخبر من أجل إعراض المشهور.

الوجه الخامس: ما عن السيد الحكيم[١] من أنّه كما يكفي الظنّ بالصدور في الجبر بعمل المشهور، فكذلك عدم الظن بالصدور ـ فضلاً عن الظنّ بعدم الصدور ؛ لاعراضهم ـ يكفي في الوهن.

والجواب: أوّلاً: أنّ ابتناء الانجبار على مجرد الظنّ بالصدور ممنوع، بل يبتني على الوثوق النوعي وجريان السيرة العقلائية عليه، كما سبق.

وثانياً: مناط الجبر إنّما هو استناد المشهور إلى الخبر. وهذا الاستناد إنّما هو منشأ الوثوق.

وأما في الاعراض فليس إلاّ الشهرة الفتوائية. وهي وحدها غير صالحة لتخصيص إطلاقات وعمومات حجية خبر الثقة، كما لاتصلح لانصرافها عنه إلى غيره.

الوجه السادس: ما عن المحقق الهمداني من أنّ عدم إعراض الأصحاب من عمدة أسباب الوثوق بصدوره، فينتفي الوثوق بإعراضهم.

وفيه: أنّه كماترى بعد إطلاق نصوص حجية خبر الثقة الشامل لصورة عدم الوثوق.

الوجه السابع: ما عن المحقق العراقي[٢]. وحاصله: أنّ إعراض المشهور يكشف لا محالة عن وجود خَلَلٍ في سند الخبر المعرَض عنه، وموجب لارتفاع الوثوق عنه.

وفيه: أنّه بعد إطلاق وعموم نصوص حجية خبر الثقة، لا يُعبأ باحتمال

---

(١) حقائق الأُصول: ج ٢، ص ٢١٨.

(٢) نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الثالث: ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

وجود الخلل ؛ بل ولا الظنّ به، ولا بارتفاع الوثوق الشخصي. فان الوثوق المرتفع بالإعراض إنّما هو وثوق شخصي، بل ولو لم يحصل الوثوق النوعي لايقدح ذلك في شمول نصوص حجية خبر الثقة له بالاطلاق أو العموم. ودعوى صلاحية ذلك للانصراف عنه أوّل الكلام، بل هو ممنوع ؛ لعدم جذر عقلائي ولاعرفي له.

ونظير هذا البيان في تقريب هذا الوجه من الاشكال جاءَ في كلام المحقق النائيني[1] وسبق نصّ كلامه. وقد عرفت على ضوء ما بيّناه جوابه.

ولايخفى أنّ كل ما أشرنا إليه من كلمات القائلين بالوهن وما استظهرناه من مذاهبهم، فقد سبق في تنقيح آرائهم بعين تعابيرهم ونصّ كلماتهم آنفاً.

---

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

مقتضى التحقيق

مقتضى التحقيق في المقام هو التفصيل بين الجبر والوهن. فنقول: بانجبار ضعف الخبر بعمل المشهور واستنادهم إليه في فتاواهم وبعدم وهن سنده باعراضهم عنه، كما هو مقتضى الجمع بين ما نسب الشهيد الثاني ﷺ إلى الشيخ الطوسي ﷺ في الدراية وبين ما نقل عنه في شرح اللُّمعة وإن لم نتحقّقه، كما سبق آنفاً. ولا ملازمة بين جبر ضعف الخبر بعمل المشهور وبين وهنه باعراضهم. ويظهر هذا التفصيل أيضاً من المحقق الخراساني ﷺ في الكفاية، لوكان نظره هناك إلى إعراض المشهور وكان عدولاً عمّا قال في الحاشية.

ملاك الوهن
الوثوق النوعي

ملاك وهن الخبر باعراض المشهور إنّما هو الوثوق النوعي بعدم صدوره عن المعصوم عليه السلام لا الوثوق الشخصي بذلك ؛ لأنّ الوثوق الشخصي وإن لا ريب في اعتباره ؛ لكنّه حجة لخصوص من حصل له الوثوق، دون غيره. ولايوجب ذلك القول بوهن الخبر باعراض المشهور.

وعليه فبعد إحراز صغرى الإعراض، لابدّ لاثبات الوهن ؛ إمّا من إثبات حصول الوثوق النوعي بعدم صدور الخبر المعتبر عن المعصوم عليه السلام بسبب

إعراض مشهور القدماء عن العمل به، أو إثبات استقرار السيرة العقلائية على ترك العمل بخبر الثقة إذا أعرض عنه مشهور القوم.

وجه التفصيل بين الجبر والوهن

وأما وجه الفرق بين المقامين: أنّ النسبة بين مصبّ بناء العقلاء وبين موضوع أدلة حجية خبر الثقة هي العموم والخصوص من وجهٍ. وذلك لأنّ مصبّ بناء العقلاء هو مطلق الخبر الموثوق صدوره، ولو نقله غير الثقة. ولكن موضوع أدلّة الاعتبار اللفظية الشرعية هو خبر الثقة مطلقاً، ولو لم يوثق بصدوره، بل ولو ظُنَّ بعدم صدوره.

وعليه فإذا كان الخبر صحيحاً تشمله الأدلّة اللفظية الدّالة على حجية خبر الثقة من الكتاب والسّنّة. ولا يجوز رفع اليد عن إطلاقها الشامل لجميع أفراد خبر الثقة، إلا بدليل معتبر يصلح لتقييدها.

وكلامنا أنّ إعراض المشهور لا يصلح لهذا التقييد.

والوجه في ذلك أوّلاً: أنّ القدماء لعلّهم أعرضوا عن العمل بخبر الثقة في موارد الاعراض لأجل كونه من الأخبار الآحاد ولبنائهم على عدم جواز العمل بخبر الواحد، كما نسب الشهيد ﷺ ذلك إلى أكثرهم في كتابه الدراية. ويظهر من تعبير شيخ الطائفة بقوله: «و أما مااخترته من المذهب» ؛ حيث إنّه لو كان حجية خبر الثقة ـ مع عدم القرينة ـ مذهب ساير القدماء أيضاً، لم يكن وجهٌ لتخصيص الشيخ ذلك بنفسه. ومع هذا الاحتمال القوي لا يكشف إعراضهم عن اشتهار الحكم بين أصحاب الأئمّة على خلاف مفاد ذلك الخبر الصحيح المعرَض عنه ولا يوجب الوثوق بعدم صدوره ؛ لكي يقيّد به إطلاق نصوص حجية خبر الثقة.

وثانياً: الشهرة الفتوائية بنفسها ليست بحجة كما سيأتي وجه ذلك. فكيف تصلح لاسقاط الخبر الصحيح عن الحجية؟!

وأما إشكال السيد الحكيم على صاحب الكفاية (رحمه الله) بأنّ مجرّد عدم الظن بالصدور يكفي في الوهن، فاتضح عدم وروده بهذا البيان؛ نظراً إلى ما عرفت من كفاية إطلاق أدلّة اعتبار خبر الثقة لاثبات حجيته، ولو لم يحصل الظن أو الوثوق النوعي بصدوره. فلا يُرفع اليد عن إطلاق هذه الأدلة، إلّا أنّ يحصل الوثوق بعدم صدور خبر بإعراض المشهور، ودون إثبات ذلك خرط القتاد، مع الالتفات إلى مبنى القدماء في العمل بأخبار الآحاد.

نعم، بناءً على انحصار دليل حجيّة خبر الثقة في بناء العقلاء، قديشكل الفرار عن موهنية إعراض الأصحاب للخبر، كما قال به المحقق الكمپاني قدس سره.

ولكن لا نسلّم هذا الانحصار، كما قلنا سابقاً. هذا مع أنّ دعوى استقرار سيرة العقلاء على رفض خبر الثقة عند إعراض مشهور القوم، لا نسلّمها، بل نمنعها. وأسوأُ حالاً من ذلك دعوى حصول الوثوق لهم بعدم صدوره حينئذٍ.

وهذا بخلاف جبر ضعف الخبر ؛ إذ يكفي فيه تحقق ملاك بناء العقلاء في العمل بالخبر الضعيف بسبب استناد القدماء إليه في فتواهم. وهذا الملاك هو الوثوق النوعي العقلائي بصدور الخبر الذي استند إليه القدماء ـ بما لهم من الأوصاف والخصوصيات. فليس اعتبار الخبر لأجل الشهرة الفتوائية ؛ لأنّ الموجب للوثوق بصدوره إنّما هو استناد المشهور. فلابدّ هناك من خبر ضعيف استند إليه مشهور القدماء ؛ لكي يتحقق بذلك مصبّ سيرة العقلاء على الأخذ بذلك الخبر، كما بيّنا تقريب ذلك مفصّلاً في دليل قاعدة الانجبار.

وحاصل الفرق: أنّ في الجبر تكون الشهرة الفتوائية المستندة إلى الخبر الضعيف ـ منضمّةً ـ مورثةً للوثوق بالصدور، وتكون مصبّ جريان السيرة. ولاينافي ذلك أن لايكون كل واحد منهما وحده مورثاً للوثوق ولا مصبّاً للسيرة.

وهذا بخلاف الاعراض فانه وحده لايصلح للوثوق بعدم صدور الخبر الصحيح ولالتقييد إطلاق أدلّة حجية خبر الثقة. لأنّ الشهرة الفتوائية وحدها ليست بحجة، فكيف تسلب الحجية عن الحجّة، وهو الخبر الصحيح.

وأمّا كشف إعراض المشهور عن كون صدور الخبر الصحيح لجهة التقية، فهو مخالف لكون الامام بصدد التشريع، فلايمكن المصير إليه، إلا عند الوثوق بصدورها عن تقية. وإلا فمجرّد احتمال ذلك لا يقاوم إطلاق أدلّة اعتبار الخبر، ولا سيما بلحاظ مقتضى مقام التشريع المقتضي لبيان حكم الله الواقعي. وكون الاعراض موجباً للوثوق بصدور خبر الثقة عن تقيةٍ مما لا يمكن الالتزام به ما لم تكن قرينة أخرى في البين كذهاب علماء العامة إلى الفتوى بمضمونه، وغير ذلك من القرائن الخارجية أو الداخلية. فالأقوى في المقام هو التفصيل بين الجبر و الوهن.

هذا من جهة السند. وأما من جهة الدلالة فوجه عدم سقوطه عن الحجية أوضح من أن يخفى بعد ما عرفت ما قلناه في التوجيه عدم وهن السند باعراض المشهور ؛ نظراً إلى ابتناء ظواهر الألفاظ والخطابات على الأُصول اللفظية المحاورية من غير دخلٍ للظنّ الخارج عن نطاق الكلام ومقام المقال في ظهورها.

وعلى ضوء هذا البيان تستطيع أن تعرف وجه ضعف ما قال به المحقق النائيني ﷺ وغيره في توجيه وهن دلالة الخبر باعراض المشهور.

إزاحة الشبهات

إنّ في المقام شبهات قد يستشكل بها على ما سلكناه من التفصيل ولا بد من دفعها.

إحداها: دعوى الملازمة بين انجبار ضعف سند الخبر بعمل المشهور

وبين وهنه باعراضهم عنه ؛ نظراً إلى أنّ عمل المشهور كما يوجب حصول الوثوق النوعي بالصدور، فكذلك إعراضهم عن الخبر لا بد أن يوجب عدم الوثوق بصدوره، بل يوجب الوثوق النوعي بعدم صدوره.

ثانيها: أنّ حجية خبر الثقة لو كانت لأجل دلالة النصوص والخطابات اللفظية الواردة من الشارع، لايمكن الالتزام حينئذٍ بابتناء حجيته على الوثوق النوعي، نظراً إلى كون الوثوق النوعي موضوعاً لبناء العقلاء وملاكاً للحجّية عندهم حينئذٍ. وإذا كان الوثوق النوعي هو الملاك في حجية خبر الثقة فلا بد من كون الخطابات اللفظية الواردة من الشارع إرشاداً إليه. ولا معنى حينئذٍ للتعبد بالدليل الشرعي. ومن هنا لا يمكن التمسك باطلاق الدليل اللفظي في مورد الاعراض كما بنيتم على ذلك.

ثالثها: أنّ الوثوق لو كان مساوقاً للعلم، فهو حجّة لكلّ من حصل له. ولو كان بمعنى الظن نمنع استقرار بناء العقلاء على العمل بمطلق الظّن.

هذه عمدة ما يُستشكل به على ما اخترناه من التفصيل في المقام. وقبل الورود في الجواب ينبغي تمهيد مقدمة تنفع في رفع هذه الشبهات.

وهي أنّ حجية خبر الثقة ببناء العقلاء يمكن تقريبها بأحد نحوين.

أحدهما: استقرار بنائهم على التعبد بخبر الثقة. بما أنّه خبر الثقة بمعنى أنّ الموالي العرفية يلومون عبيدهم على مخالفة خبر الثقة ويعاقبونهم على عدم العمل به فيما إذا أخبرهم بأوامر مواليهم. وكذا العبيد يحتجّون بخبر الثقة على مواليهم ويعتذرون به فيما إذا أخبرهم عن جانب مواليهم بترخيص الترك ويحتجون به على مواليهم فيما إذا وقعوا مورد اللّوم والعتاب ويقبل الموالي احتجاجهم واعتذارهم بذلك. وإذا لم يقبلوا اعتذار العبيد بذلك يُقبّحهم العقلاء كما يُقبّحون العبيد بمخالفتهم لخبر الثقة.

ويمكن استفادة هذه التقريب من كلام السيد الخوئي حيث قال: «فتحصّل مما ذكرناه في المقام أنّ العمدة في حجية الخبر الواحد هي السيرة، ولا يرد على الاستدلال بها شيٌ من الاشكال. ولا يخفى أنّ مقتضى السيرة حجية الصحيحة و الحسنة والموثقة، فانها قائمة على العمل بهذه الأقسام الثلاثة، فاذا بلغ أمر المولى إلى عبده بنقل عادل، أو بنقل امامي ممدوح لم يظهر فسقه ولا عدالته، أو بنقل ثقة غير امامي، لا يكون العبد معذوراً في مخالفة أمر المولى في نظر العقلاء»[1].

ثانيهما: أنّ العقلاء قد استقرّ بناؤهم على العمل بكل ما يفيد الوثوق النوعي و تسكن إليه نفوس أغلب الناس. ويقبّحون من لم يعمل بذلك ويعدُّونه من أهل الوسوسة والسفسطة. ولا يختصّ ذلك بالموالي والعبيد من أهل العرف، بل يطَّرد بين جميع العقلاء لاحقاق أيِّ حقٍّ من الحقوق في أنحاء الدعاوي والمخاصمات، كما أنّ الحجّة سُمِّيت بذلك بلحاظ الاحتجاج بها على الخصم، بلا اختصاص بباب الموالي والعبيد، العرفية لكي يقال: إنّهم يتعبّدون بالوثوق النوعي في بنائهم. بل هو حجّة في بناء العقلاء مطلقاً. كما هو مقتضى التحقيق.

إذا عرفت ذلك يتضح لك وجه دفع الشبهات الثلاث المزبورة.

أمّا الشبهة الأُولى: فجوابها أنّ ملاك الانجبار استناد المشهور إلى الخبر لامجرد الشهرة الفتوائية ؛ لأنّ استناد المشهور إلى الخبر مورثاً للوثوق النوعي و مورداً لاستقرار سيرة العقلاء على الأخذ به. وأما اعراض المشهور لايصلح وحده لتقييد إطلاق نصوص حجية خبر الثقة ؛ لأن متعلق إعراضهم داخلٌ في اطلاق نصوص الحجية.

وأمّا الثانية: فجوابها أنّ مقتضى التحقيق عدم اختصاص سيرة العقلاء

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٢٠٠.

بالعمل بخبر الثقة فيما بين الموالي والعبيد ؛ حيث إنّهم لا يَرَون موضوعيةً لخبر الثقة لو لا افادته الوثوق النوعي. وانّما يدور ملاك الحجية عندهم مدار الوثوق النوعي. فانّ بنائَهم قد استقرّ على العمل بكل ما يفيد الوثوق لنوع الناس و أغلبهم في الاحتجاج على مطلوبهم واحقاق حقوقهم في مطلق الموارد بلا اختصاص بالموالي والعبيد. وإنّما يعملون بخبر الثقة من باب أنّه أحد مصاديق ما يفيد الوثوق النوعي وكونه داخلاً في موضوع الحجية في بنائهم. إلا أنّه لا مانع من أن يتعبّد الشارع بهذا المصداق الخاص من بين ما يفيد الوثوق النوعي. بأن يجعل خبر الثقة موضوعاً للحجية في جميع الموارد ولكلّ أحدٍ، ولو كان ظانّاً بخلافه. فان الشارع منعه عن الاعتناء بمايوسوس في نفسه من الشك والترديد واحتمال الخلاف، بل وظنُّه بالخلاف داخل في اطلاق أدلة حجية خبر الثقة.

والحاصل: أنّ موضوع الحجية في النصوص لمّا كان خبر الثقة بما أنّه خبر الثقة، يجب التعبد به في جميع موارد إخبار الثقة، سواءٌ ظُنَّ على وفاقه أو على خلافه.

ولكن لا ينافي ذلك حجية كل ما يفيد الوثوق النوعي بدليل بناء العقلاء ما دام لم يردع عنه الشارع كالقياس والاستحسان. لأنّ أمره بالتعبّد بأحد أفراد ما يفيد الوثوق النوعي وجعله موضوعاً للحجة الشرعية لا يكون ردعاً لساير ما بنىَ العقلاءُ على العمل به مما يفيد الوثوق النوعي. كما أنّ ردعه للبعض مثل القياس والاستحسان لا يكون ردعاً لغيره. وإنّ عدم ردعه يكفي لاثبات موافقته و إمضائه لبناء العقلاء.

وعليه فلمّا كان استناد قدماء الأصحاب إلى الخبر الضعيف في فتواهم مفيداً للوثوق النوعي وداخلاً في الحجة عند العقلاء، يكون حجّة عند الشارع

أيضاً لفرض عدم ردعه لبناء العقلاء على معاملة الحجّة مع كل ما يفيد الوثوق لغالب الناس ونوعهم.

وهذا بخلاف الوهن. نظراً إلى أنّ إعراض المشهور لا يوجب الوثوق النوعي بعدم صدور الخبر الصحيح. ولمّا كان مشمولاً لعمومات النصوص الدالة على حجيته ووجوب العمل به مطلقاً، ولايصلح إعراض المشهور لتقييد إطلاقها لامناص من الالتزام بحجته.

بل يمكن أن يقال: إنّ هذه النصوص بنفسها مانعة عن حصول الوثوق النوعي بعدم صدور الخبر الصحيح لأجل إعراض المشهور.

وعلى فرض حصول الوثوق النوعي بذلك لا حجية لبناء العقلاء في خصوص هذا المورد؛ نظراً إلى ردعه بدلالة ما ورد من الشارع من عمومات حجية خبر الثقة مطلقاً.

وعليه فالخبر الصحيح حجّة ولو أعرض عنه الأصحاب، نظراً إلى دخوله في موضوع دليل اعتبار خبر الثقة.

وأمّا الجواب عن الشبهة الثالثة: فقد اتضح من خلال ما قلنا من عدم كون الوثوق داخلاً في العلم ولا من قبيل مطلق الظن. بل انّما هو خصوص الظن الذي تسكن إليه النفس. وانّ الذي استقرّ بناء العقلاء على العمل به هو كل ما يفيد هذا النوع من الظن المراد به الوثوق والاطمئنان الحاصل لغالب الناس ونوعهم. فيعاملون معه معاملة الحجّة ولو لم يفد الاطمئنان والوثوق في موردٍ لبعض الاشخاص ، إلا في موردٍ حصل الوثوق والعلم على خلافه كما قلنا. ومصبّ كلامنا في المقام أنّ إعراض المشهور لايورث الوثوق النوعي بعدم صدور الخبر الصحيح. فصغرى القاعدة ممنوعة وإن نلتزم بكبراها، وهي حجية كل مايورث الوثوق النوعي.

تبصرة مهمّة

ثم إنّه إذا كانت الشهرة عظيمة قريبة بالاجماع ؛ بحيث انحصر المخالف في واحدٍ نلتزم بالوهن ؛ نظراً إلى كون مثل هذه الشهرة مورثة للوثوق النوعي والاطمئنان العادي بعدم صدور الخبر. فهذه الشهرة خارجة عما اخترناه من عدم وهن السند بالاعراض.

وإطلاقات نصوص حجية خبر الثقة منصرفة عن مثل هذا الخبر الذي تسالم القوم على الاعراض عنه ورفضه ؛ نظراً إلى حصول الوثوق النوعي والاطمئنان العادي بعدم صدوره.

والسرّ في ذلك أنّه بازدياد عدد الفقهاء المعرضين يتقوّى الظنّ بعدم الصدور إلى أن يصل إلى حدّ التسالم، فيحصل الوثوق حينئذٍ بعدم الصدور حينئذٍ.

تطبيقات فقهية

قد استدل الفقهاءُ في فروع كثيرة من مختلف الأبواب الفقهية لدفع الاشكال وردّ النظر المخالف ـ المبتني على رواية معتبرة ـ؛ مستدلاً بإعراض الأصحاب عن تلك الرواية ووهن سندها بذلك.

انقلاب فرض النائي المقيم إلى فرض المكّي

من هذه الفروع:

مسألة تعيين المدّة التي ينتقل بها فرض المقيم بمكة إلى فرض أهل المكة. فذهب المشهور إلى اعتبار مضيّ سنتين. وقد دلّت عليه نصوص صحيحة.

ولكن دلّت عدّة نصوص على كفاية دون ذلك لانقلاب فرض المقيم بفرض المكّي، مثل صحيحتي الحلبي وحفص وروايتي ابن سنان وابن مسلم[1]. وقد استدل في الحدائق لردّ هذه النصوص المعارضة بإعراض الأصحاب.

قال: «اختلف الأصحاب في المدة التي ينتقل بها فرض المقيم بمكة إلى فرض أهل مكة. فالمشهور أنّه بعد مضي سنتين عليه في البلد المذكورة... والذي وقفت عليه من الأخبار المتعلقة بالمسألة صحيحة زرارة... وصحيحة عمر بن يزيد[2]... وهذان الخبران الصحيحان صريحان ـ كماترى في القول

---

(١) الوسائل: ج ٨، ص ١٩٠ و١٩١ ب ٩ و٨ من أقسام الحجّ.

(٢) المصدر: ب ٩.

المشهور. وهنا أخبار أُخر دلّت على الاكتفاء بما دون ذلك، منها: صحيحة الحلبي... ومنها: رواية عبدالله بن سنان... ورواية محمد بن مسلم... وصحيحة حفص... وكفى باعراض الأصحاب قديماً وحديثاً عنها ضعفاً لها»[١].

ولكن الاعراض لايوجب الوهن على المختار. فيقع التعارض بين الطائفتين. و حينئذٍ لابدّ من الجمع بينهما مهما أمكن ؛ لأنه أولى من الطرح. ولو لم يمكن الجمع، لابدّ من إعمال قواعد باب التعارض.

هذا مع أنّ وجه إعراضهم في المقام معلوم وهو التمسك بالنصوص الدالّة على اعتبار مضيّ سنتين. فلابدّ حينئذٍ من النظر في هذا الوجه بالرجوع إلى قواعد التعارض، كما قلنا.

حكم من أدرك الإمام قبل أن يرفع رأسه عن الركوع

ومنها: صحة الاقتداء وانعقاد الجماعة لمن أدرك الامام قبل أن يرفع رأسه عن الركوع ؛ حيث وقع الكلام في اعتبار الذكر قبل رفع الامام رأسه عن الركوع. وذهب المشهور إلى عدم اعتباره، لكن دلّ التوقيع الشريف عن صاحب الأمر[٢] على اعتبار الذكر.

وردّه في المستمسك أوّلاً: بضعف سنده. وثانياً: بإعراض المشهور عنه؛ حيث قال: «لكنه ضعيف لا يصلح لتقييد غيره، مع وهنه باعراض الأصحاب»[٣] ؛ أي على فرض صحته موهون باعراض الأصحاب.

ولكن لابدّ من التحقيق في أنّ المشهور هل استندوا إلى نصّ أو وجه آخر أم لا. فلو علمنا استنادهم إلى وجه، لابدّ من النظر في ذلك الوجه بأنّه تامٌّ أم لا.

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٤، ص ٤٢٥ ـ ٤٢٨.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٢، ب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥.

(٣) مستمسك العروة: ج ٧، ص ٢٠١.

كفاية المسمّى في وضع الجبهة على الأرض

ومنها: اعتبار الاستيعاب في وضع الجبهة على الأرض في صحة السجود، أو كفاية وضع مسمّى الجبهة؛ حيث ذهب المشهور إلى كفاية وضع مسمّى الجبهة ؛ وصدق السجود على الأرض عرفاً، ودلّت عليه النصوص المعتبرة، ولكن دلّت صحيحة علي بن جعفر على اعتبار الاستيعاب وعدم كفاية المسمّى بالصراحة؛ لقوله عليه السلام: «**لايجوز**».

قال عليٌّ بن جعفر عليه السلام: «**سألته عن المرأة تطول قصتها فاذا سجدت وقع بعض جبهتها على الأرض وبعض يغطّيها الشعر، هل يجوز ذلك؟ قال: لا حتى تضع جبهتها على الأرض**»[١].

ولكن رُدّت هذه الصحيحة باعراض الأصحاب عنها ؛ لعدم إمكان حمل «لايجوز» على الكراهة. ومن هنا أشكل المقرّر على أُستاذه السيد الخوئي بقوله: «الصحيحة مشتملة على التعبير لايجوز الصريح في نفي الجواز، ومثله لا يقبل الحمل على الكراهة كما لا يخفى. فالأولى الخدش بإعراض الأصحاب عنها وإن لم يتم على مسلك سيدنا الاستاذ».[٢] في هذا الفرع أيضاً لابدّ من التأمل والنظر في وجه إعراضهم ـ وهو النصوص ـ فلو تمّ، وإلاّ يُقوّى القول المخالف.

حكم الاقتداء بالصبي

ومنها: الاقتداء بالصبي؛ حيث ذهب المشهور إلى عدم جوازه، ودلّت عليه النصوص المنجبر ضعفها بعمل المشهور.

ولكن دلّت موثقة غياث بن إبراهيم على جواز الايتمام بالغلام الذي لم يبلغ.

---

(١) الوسائل: ج ٣، ص ٦٠٦، ب ١٤ من أبواب السجدة، ح ٥.

(٢) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٤، ص ١٢٠.

وردّها الفقهاء باعراض المشهور عنها. قال السيد الخوئي ـ بعد ذكر رواية إسحاق الدالة على عدم الجواز ـ مالفظه:

«فلا يجوز الاقتداء بالصبي غير المميز بلا اشكال، وكذا المميز على المشهور، بل بلا خلاف كما عن المنتهى، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه. ولم ينسب الخلاف إلّا إلى الشيخ وبعض ؛ حيث حكم بجواز إمامة المراهق ؛ مدعياً عليه الإجماع . لكن الإجماع غير ثابت، بل ثابت العدم، كما صرح به غير واحد ممن تأخر عنه ؛ لعدم وجود القائل به صريحاً ممن عدا الشيخ، فضلاً عن تحقق الإجماع . ولم‌يرد ذلك في شيءٍ من الأخبار. نعم هناك روايات دلت على جواز الائتمام بالغلام من غير تقييد بالمراهق، بل في بعضها جوازه إذا بلغ عشراً.

منها: موثقة غياث بن ابراهيم: «لابأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم ان يؤمّ القوم وأن يؤذّن.

وموثقة سماعة: يجوز صدقة الغلام وعتقه، ويؤمّ الناس إذا كان له عشر سنين.

وموثقة طلحة بن زيد: لا بأس أن يؤذّن الغلام الذي لم يحتلم وأن يؤمّ.

وقد حملها صاحب الوسائل وغيره على إمامة الغلام لمثله من جهة اعتبار العدالة في الامام المنوطة بالبلوغ. ولكنه كماترى ؛ لإباء لفظ القوم والناس الوارد في الأوليين عن الحمل على غير البالغ كما لايخفى. فمقتضاها جواز إمامة الغلام حتى للبالغين.

ولكن بازاء هذه الأخبار ما رواه الشيخ باسناده عن إسحاق بن عمّار عن جعفر عليه السلام عن أبيه أنّ علياً عليه السلام كان يقول: لابأس أن يؤذّن الغلام قبل أن يحتلم. ولا يؤم حتى يحتلم. فان أمّ جازت صلاته وفسدت صلاة من خلفه.

والمشهور ذكروا أنّ ضعف الرواية منجبر بالعمل، فلا تعارض بالروايات المتقدمة الساقطة عن الحجية باعراض الأصحاب عنها وإن صحت أسانيدها بعضاً أو كلّاً، ولأجله حكموا باعتبار البلوغ في إمام الجماعة»[١].

ولكن انجبار ضعف سند الخبر بعمل المشهور مشكل عند المعارضة. نعم يمكن دعوى وهن سند الخبر حينئذٍ حتى على المختار، فضلاً على المشهور.

جواز قراءة سورتين بعدالحمد على الأرض

ومنها: عدم جواز قراءة سورتين بعد الحمد في ركعة واحدة؛ حيث ذهب إليه مشهور القدماء، ودلّت عليه عدّة نصوص معتبرة.[٢] ولكن ذهب مشهور المتأخرين إلى الجواز؛ جمعاً بين هذه النصوص وبين صحيحة علي بن يقطين الدالة على الجواز. قال: «**سألت أباالحسن عليه السلام عن القرآن بين السورتين في المكتوبة و النافلة؟ قال عليه السلام: لا بأس**»[٣].

ولكن مقتضى الصناعة الفتوى بما ذهب إليه المتأخرون، من جواز قرائة السورتين؛ نظراً إلى عدم قادحية الاعراض إذا عُلِم مستنده، كما في المقام؛ لعدم إمكان إحراز الصغرى حينئذٍ؛ بناءً على المختار من عدم وهن الخبر باعراضهم.

وعليه فلاإشكال في جواز قرائة السورتين، كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «نعم ربما يناقش في ذلك بوجهين:

أحدهما: إنّ إعراض الأصحاب عن هذه الصحيحة يُسقطها عن الحجية؛ لما

---

(١) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٥، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٢) الوسائل: ج ٤، ص ٧٤٠، ب ٨ من أبواب القرائة، ح ١ و٧. وص ٧٣٦، ب ٤ ث ح٢.

(٣) الوسائل: ج ٤، ص ٧٤٢، ب ٨ من أبواب القرائة، ح ٩.

عرفت من أنّ المشهور بين القدماءِ هو الحرمة.

وفيه: مضافاً إلى منع الكبرى وعدم قادحية الإعراض أنّ الصغرى ممنوعة إذ لم يثبت إعراضهم وطرحهم للصحيحة، بل من الجائز أنّهم رجّحوا تلك الطائفة عليها في مقام علاج المعارضة بأشهريتها وأكثريتها ونحو ذلك من سائر المرجحات»[١].

ويعلم من كلامه أنّ بمجرّد مخالفة قدماء المشهور لمضمون رواية لايثبت إعراضهم عنها؛ لاحتمال استنادهم في المخالفة بوجوه أُخرى، كما في المقام.

حكم ردّ فاضل فريضة أحد الأبوين والبنتين فصاعداً

ومنها: حكم ردّ فاضل الفريضة إلى البنتين فصاعداً، فيما إذا خلّف الميت أحد أبويه وبنتين فصاعداً.

فلأحد الأبوين السدس وللبنتين فصاعداً الثلثان بلاخلاف وإشكال، بل دلّ عليه صريح الكتاب[٢] والنصوص المستفيضة.[٣]

وإنّما الخلاف في ردّ ما زاد عن الفرض في هذه الصورة ـ وهو السدس ـ على أحد الأبوين والبنتين فصاعداً كليهما أخماساً، أو ردّه على خصوص البنتين فصاعداً. ذهب المشهور إلى الأول وخالف الاسكافي فاختار الثاني.

قال في المستند:«إذا اجتمع أحدهما مع بنتين فصاعداً، فله السدس ولهما أو لهنّ الثلثان. بقي سدس، فيردّ أخماساً على الحقّ المشهور، كما في المختلف والمسالك والكفاية، بل نسب في الروضة القول المخالف إلى الندور وقال: وهو متروك وعن التحرير الإجماع عليه».[٤]

---

(١) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٣، ص ٣٦٢.

(٢) النساء: ١١. (٣) الوسائل: ج ١٧، ص ٤٦٣، ب ١٧ من ميراث الأبوين والأولاد.

(٤) مستند الشيعة: ج ١٩، ص ١٧٨.

وقال في الرياض: «على الأشهر الأقوى، بل لعلّه عليه الآن كافّة أصحابنا».[١]

ولايخفى إنّما الكلام بينهم في كيفية ردّ الباقي وإلّا فسهم البنتين فصاعداً وكل واحد من الأبوين ثابت بالضرورة؛ لما دلّ عليه من الكتاب والسنة.

وعلى أيّ حال فالمخالف في كيفية الرد الإسكافي، كما نقل عنه في الرياض بقوله: «خلافاً للمحكّي عن الاسكافي، فخصّ الردّ بالبنتين، لدخول النقص عليهما، فيكون الفاضل لهما وللموثّق في رجل مات وترك ابنتيه وأباً قال للأب السدس وللابنتين الباقي».[٢]

وقد وقع الاختلاف في النصوص:

فمنها: ماجاء في السنة: فمنها ماجاءَ من تعليل ردّ الباقي إلى البنت وأحد الأبوين في حسنة حمران المتقدمة آنفاً عن أبي جعفر عليه السلام؛ حيث قال عليه السلام: «**و بقي سهمان، فهما أحقّ بهما من العمّ وابن الأخ والعصبة؛ لأنّ البنت والأُم سمّي لهما ولم يسمَّ لهم، فيردّ عليهما بقدر سهامهما**».[٣]

وما جاءَ في موثقة بكير عن أبي جعفر عليه السلام؛ حيث علّل لذلك بقوله عليه السلام: «**لأنّ للبنت ثلاثة أسهم وللأُمّ السّدس سهم ومابقى سهمان فهما أحق بهما من العمّ ومن الأخ ومن العصبة؛ لأنّ الله تعالى سمّى لهما. ومن سمّى لهما، فيردّ عليهما بقدر سهامهما**».[٤]

فان تعليله عليه السلام يأتي في البنتين فصاعداً وأحد الأبوين كما أشار إليه في الرياض بقوله: «و هذه العلّة موجودة في المسألة، فيتعدّى بها الحكم إليها، ويعارض بها الموثّقة، ويرجّح عليها، لما هي عليه من المرجوحيّة بالشذوذ

(١ و٢) رياض المسائل: ج ١٢، ص ٥٠٠ و٥٠١.

(٣ و٤) الوسائل: ج ١٧، ص ٤٦٤، ب ١٧ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ح ٣ و٦.

والندرة»[١]

وأما الموثقة المشار إليها في كلام صاحب الرياض، فقد رواها الشيخ باسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل مات وترك ابنتيه وأباه، قال للأب السدس وللابنتين الباقي».[٢]

فان قوله عليه السلام: «و للابنتين الباقي» دلّ بظاهره على اختصاص ردّ مازاد عن الفرض بالبنتين. وهذا خلاف مايقتضيه التعليل المزبور الوارد في النصوص. وذلك لأنّ الأب قد سمّى الله له. وقد دلّ صريح حسنة حمران وموثقة بكير على وجوب ردّ مازاد عن الفرض على كل من سمّى الله له في الكتاب مع أنّ موثقة الحسن بن سماعة دلّت على اختصاصه بالبنتين.

ومن هنا أعرض المشهور عن هذه الموثقة، مع إحتمال تصحيف ابنين بالابنتين، كما أشار إليه في الجواهر بقوله: «و الخبر ـ مع عدم صحته واحتمال كون الابنتين فيه تصحيف الابنين، كما يشهد به وقوع التغيير في بعض النسخ ـ مردود بالشذوذ».[٣]

قوله: «مع عدم صحته» لعلّه بلحاظ اشتماله على الحسن بن محمد بن سماعة ؛ لأنّه غير إمامي، لكنّه مبنيٌّ على اشتراط عدالة الرواي في حجية الخبر. و إلاّ فطريق الشيخ إليه صحيح. وأما الشذوذ فلعلّه بلحاظ كون مايقابل الموثقة المزبورة من النصوص ـ كحسنة حمران وموثقة بكير ـ من قبيل المشهور بالشهرة الروائية، كما يحتمل كونه بلحاظ كون مفاده مخالف فتوى المشهور. و كلاهما مخدوشان أما الأوّل ؛ لعدم تمامية دلالة تلك النصوص ولاتنجبر

---

(١) رياض المسائل: ج ١٢، ص ٥٠٢.
(٢) الوسائل: ج ١٧، ص ٤٦٥، ب ١٧ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ح ٧.
(٣) جواهر الكلام: ج ٣٩، ص ١١٥.

ضعف دلالتها بفتوى المشهور. وأما الثاني فلعدم تمامية قاعدة وهن سند الخبر باعراض المشهور عندنا.

محصّل الكلام في نهاية الشوط: أنّه يقع التعارض حينئذٍ بين الطائفتين. ولمّا كانت الطائفة الأُولى مشهورة روايةً وفتوىً بالشهرة القريبة بالاجماع تقدّم على الثانية. وأمّا مااخترناه من عدم وهن سند الخبر باعراض المشهور، فانّما هو فيما إذا لم‌يكن الخبر ـ المُعرَض عنه ـ معارضاً بنصوص أقوى منه سنداً، كما في المقام.

هذه نبذةٌ من الفروع المبتنية على هذه القاعدة. ويجد المتتبع أمثال هذه الفروع في مختلف أبواب الفقه مما لا يحصى.

﴿ قاعدة التسامح ﴾

﴿في أدلّة السنّن﴾

- تنقيح محل النزاع / مفاد القاعدة
- تنقيح كلمات الأصحاب
- مدرك القاعدة
- تطبيقات فقهية

مفاد القاعدة ومنصّتها وثمرتها

تحرير محل النزاع

هذه القاعدة قد عُبّر عنها في كلمات الفقهاء بقاعدة التسامح في أدلّة السنن. والمقصود من هذه القاعدة أنّه إذا ورد خبر ضعيف عن النبي ﷺ أو أحد المعصومين عليهم السلام فدلّ على ثبوت الثواب والأجر الأخروي في فعلٍ من الأفعال، فهل يثبت بذلك استحباب ذلك العمل أو مجرد ثوابه وترتّب الأجر الأُخروي عليه.

وقد وقع الكلام في أنّه هل السنن (أي المستحبات) لا يتوقف إثباتها شرعاً على حصول شرائط حجية سند الروايات الدالة عليها، ولا على انجبار ضعفها بعمل قدماء المشهور، ولا على الوثوق بصدورها بسببٍ من أسبابه، بل يتسامح في شرائط حجية سندها ويُحكم بالاستحباب ولو لم يحصل شيءٌ من هذه الأمارات.

وأيضاً وقع الكلام في أنّه لو ورد هناك خبر ضعيف دلّ بظاهره على وجوب شيءٍ ولم يصلح لاثبات الوجوب لضعف سنده أفهل يصلح لاثبات استحباب متعلّق الأمر أو ترتب الثواب عليه فيما لو عمل المكلّف رجاءً تحصيلَ ثواب ذلك بدليل أخبار «من بلغ»؟ أو لا؟

وعليه فالاستحباب لا يحتاج في إثباته وجواز الافتاء به إلى تمامية سند

الحديث الدال عليه أو الوثوق بصدوره. بل يثبت بمطلق ما دلّ عليه من الأخبار ولو كان ضعيفاً سنداً ولم يحصل الوثوق بصدوره.

مفاد هذه القاعدة

ثمّ إنّه وقع الكلام في أنّ مفاد هذه القاعدة هل هو إثبات كبرى حجية الخبر الضعيف الوارد في السنن والمستحبات بالغاءِ شرائط حجّيتها؟ أو لا بل المقصود منها الحكم باستحباب ما دلّ الخبر الضعيف على استحبابه ؛ عملاً بنصوص «من بلغ»، وإن بقي ضعفه بحاله، أو لا يثبت أصل الاستحباب، بل إنّما يثبت مجرّد الثواب.

منشأ هذا النزاع الاختلاف في أنّ مفاد أخبار «من بلغ» هل هو جعل الحجية للخبر الضعيف الذى دلّ على ثواب الفعل؟ أو يكون مفادها ثبوت حكم الاستحباب الذي أفاده الخبر الضعيف؟ أو أنها تفيد مجرّد ترتّب الثواب على العمل الموعود فيه الثواب؟

منصة القاعدة
هل هي اصولية أو فقهية؟

وقع الكلام في منصّة هذه المسألة ؛ بأنّه هل هي أُصولية أو فقهية؟

وقد فرّق المحقق الاصفهاني[1] في ذلك حسب مفاد هذه القاعدة، من إفادتها حجية الخبر الضعيف الدال على ثواب العمل، أو إفادتها استحبابه. فقال برجوع هذه القاعدة على الأوّل إلى المسألة الأُصولية وعلى الثاني إلى المسألة الفقهية ؛ نظراً إلى أنّ الملاك في المسألة الأُصولية وقوعها في كبرىٰ قياس الاستنباط وأنّ مفاد القاعدة على الأوّل كبرى حجية كل خبر ضعيف في المستحبات. فيقال: هذا الفعل مما قام الخبر الضعيف على استحبابه وكلّ خبر

(١) نهاية الدراية: ج ٤، ص ١٧٢.

ضعيف قائم باستحباب أيّ شيءٍ حجّةٌ فيه. فهذا الفعل مما قامت الحجة على استحبابه.

وبعبارة أُخرى: المسألة الأُصولية هي القاعدة الممهدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، فلو كان مفاد قاعدة التسامح حجية الخبر الضعيف في السُّنن، تدخل بذلك في القاعدة الأُصولية.

وهذا بخلاف المسألة الفقهية؛ لأنّ الملاك فيها إنّما هو كون نتيجتها حكماً شرعياً كلياً منطبقاً على مصاديقه، التي هي أحكام فرعية جزئية. وإنّ قاعدة التسامح في أدلّة السنن إذا كان مفادها من قبيل الثاني تدخل في القواعد الفقهية. لأنّ مفادها حينئذٍ عبارة عن استحباب كلّ ما قام الخبر الضعيف على الثواب فيه. وهو حكم كليٌّ ينطبق على استحباب أيّ فعل جزئي قام الخبر الضعيف باستحبابه.

أما ثبوت الثواب، فلو قلنا باثبات الاستحباب بذلك، فايضاً تكون المسألة فقهية، وإلاّ ليست أُصولية ولا فقهية؛ لعدم تضمّنها حكماً شرعياً حينئذٍ.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق: أنّ هذه القاعدة من المسائل الفقهية.

والوجه فيه: أنّ مفادها وإن كان ـ على ما اخترناه ـ ترتب الثواب على الاتيان بما بلغ فيه بالخبر الضعيف، لا الاستحباب ـ كما سيأتي بيانه ـ، إلاّ أنّ المسألة الفقهية لمّا تبحث عن حكم عمل المكلف. وبما أن عمل المكلّف يترجّح بالثواب الموعود فيه من قِبَل الشارع ويصير محبوباً للمولى وهو نوع استحبابٍ للعمل المأتي به تدخل هذه القاعدة في القواعد الفقهية.

هذابناءً على عدم كون أخبار «من بلغ» بصدد جعل الحجية للخبر الضعيف القائم بالاستحباب وإلاّ تدخل في القاعدة الأُصولية. وأما بناءً على كون مفادها

استحباب العمل البالغ فيه الثواب بدليل أخبار «من بلغ» ـ لا لإثبات حجية الخبر الضعيف بهذه الأخبار ـ، فلا إشكال في كون هذه المسألة فقهية.

واتّضح بهذا البيان عدم كون هذه القاعدة من مسائل علم الدراية؛ لعدم كونها باحثةً عمّا يرجع إلى خصوصيات الحديث أو أقسامه بلحاظ السند أو المتن. ولكن بما أنّ الشهيد ﷺ تعرَّض لها في درايته[1] وكذا المحقق المامقاني ﷺ في المقباس[2] وغيرهما من علماء الدراية، فلذا بحثنا عن هذه القاعدة في كتابنا «مقياس الرواية» على وجه الاختصار، كما نبحث عنها في علم الأُصول تبعاً لمشهور الأُصوليين؛ حيث ذهبوا إلى إفادة أخبار «من بلغ» حجية الخبر الضعيف الدالّ على الاستحباب.

ثمرة البحث عن هذه القاعدة

تظهر ثمرة البحث عن هذه القاعدة ـ على القول بثبوت الاستحباب الشرعي بأخبار «من بلغ» ـ في ترتب الأثر الشرعي على وضوءٍ أو غُسلٍ ثَبتَ استحبابهما بالخبر الضعيف، من رفع الحدث وجواز الدخول في الصلاة بهما. وأيضاً تظهر الثمرة ـ على القول بالغاء شرائط حجية الأخبار الضعاف الدالّة على الثواب والأجر في السنن ـ في إلغاء إشتراط وثاقة الراوي وساير شرائط حجية الخبر في اعتبار هذه الأخبار.

وأما على القول بثبوت مجرد الثواب والأجر للعمل المأتي به، فهل تترتب على هذه القاعدة ثمرة فقهية؟ ينوط ذلك باثبات الاستحباب الشرعي بذلك، وإلاّ فلا تترتّب على البحث عن هذه القاعدة أية ثمرة فقهية ولا أُصولية ولا درائية بل إنما يثبت به مجرد الثواب على العمل الرجائي.

---

(١) الدراية: ص ٢٩.

(٢) مقباس الهداية: ج ١، ص ١٩٦.

وقد أشار الشيخ الأعظم بهذه الثمرة بقوله:

«ثم إنّ الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتّب الآثار الشرعية المترتّبة على المستحبّات الشرعية، مثل ارتفاع الحدث المترتّب على الوضوء المأمور به شرعاً؛ فانّ مجرّد ورود خبرٍ غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلّا استحقاق الثواب عليه، ولا يترتب عليه رفع الحدث، فتأمّل. وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرّد الاحتياط، لا يسوّغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويّاً أن يمنع من المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحبّاً شرعياً»[1].

والسرّ في عدم جواز المسح ببلل غَسل المسترسل عن اللحية عدم صيرورته بذلك من قبيل ماءِ الوضوء؛ لأنّ باستحقاق الثواب أو بالاحتياط لايثبت كون غسل المسترسل من اللحية من أجزاءِ الوضوء حتى يصير بلله من قبيل ماءِ الوضوء.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ١٥٨.

تنقيح الأقوال

وقع الكلام بين الأصحاب من الفقهاء والأُصوليين والمحدّثين في أنّه هل يثبت حكم الاستحباب بدلالة أخبار «من بلغ» حتى تتمّ كبرى قاعدة التسامح في أدلّة السنن أم لا. بل إنّما يثبت بها مجرّد الثواب على العمل بمفاد الحديث الضعيف.

واختلفت الآراءُ في مفاد نصوص المقام على ثلاثة وجوه، بل أقوال:

أحدها: حجية الخبر الضعيف الدال على ثواب العمل.

ثانيها: استحباب الفعل البالغ فيه الثواب.

ثالثها: مجرد ثواب ذلك الفعل.

تنقيح رأي المشهور

كلام الشهيد الثاني

أما القول الأوّل: فقد نُسب إلى المشهور كما يظهر من الشهيد ﷺ في الدراية حيث قال:

«و جوّز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال ... وهو حَسنٌ ؛ حيث لا يبلغ الضعف حدّ الوضع والاختلاق ؛

لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل بأدلّة السنن وليس في المواعظ والسنن غير محض الخير ...».[١] فانّ ظاهر تجويز العمل بالخبر هو الحكم بحجيّته. وتقييده تجويز العمل بقوله: «حيث لايبلغ» إشارةٌ إلى عدم المانع من معاملة الحجّة معه مالم يصل ضعفه إلى حد الوضع والاختلاق ؛ أي مالم يعلم بحُجّةٍ كون الخبر موضوعاً مختلقاً، وإلاّ فمجرد الاتهام لايكفي لإخراجه عن تحت إطلاق أو عموم أخبار من بلغ، وذلك مثل قول النجاشي في حق عمرو بن شمر:

قيل في حقه إنّه دسّ في كتاب جابر[٢] فانّ مثل هذا الاتهام لامانع من دخوله تحت عموم أخبار من بلغ.

وقد عرفت من كلامه ﷺ أنّه ترقّىٰ من المستحبات وفضائل الأعمال إلى القصص والمواعظ، فاستفاد من أخبار «من بلغ» إثباتها بالخبر الضعيف وأدخلها في نطاق قاعدة التسامح في أدلة السنن ؛ معلّلاً بأنّ في القصص والمواعظ ليس إلا محض الخير الداخل في عنوان الفضيلة الواردة في بعض نصوص المقام. وهذا التعليل قرينة على أنّ مراده من القصص ليس مطلق مايدخل من الحكايات في عنوان التاريخ. بل خصوص مايتضمّن الوعظ أو الترغيب إلى الخيرات والحسنات والأعمال الصالحة.

وقد أشكل عليه المحقق المامقاني ﷺ بأنّ كون المواعظ والقصص محض الخير لا يسوّغ نسبة الخبر إلى المعصوم ﷺ من دون طريق معتبر، وإنّ نصوص المقام ليست بصدد بيان ما فهموا منها من حجية الأخبار الواردة [illegible].

---

(١) [illegible] ص ٢٩

(٢) رجال النجاشي: ص ٢٨٧ [٧٦٥].

كلام السيدين الحكيم والخوئي

وقد استظهر السيد الحكيم ﷺ القول الأوّل من فتوى المشهور بالاستحباب بدلالة الخبر الضعيف. حيث قال بعد بيان الأقوال الثلاثة ـ على الترتيب المزبور ـ في المقام:

«و ظاهر فتوى المشهور بالاستحباب بمجرد ورود الخبر الضعيف الدال على وجوب الفعل أو استحبابه، هو الأول حتى اشتهر تعليل ذلك بالتسامح في أدلة السنن ؛ إذ لولا إستفادتهم من الأخبار المذكورة ذلك، لم يكن وجه لإفتاء العامي بالاستحباب بمجرد عثور المجتهد على الخبر وعدم عثور العامي عليه.

بل اللازم على تقدير استفادتهم منها الثاني الفتوى باستحباب الفعل الذي بلغ المكلَف عليه الثواب. ولا يكون مستحباً في حق العامي إلاّ إذا عثر على الخبر الدال على ترتب الثواب عليه، إلا أن يكونوا قد فهموا من البلوغ الطريقية المحضة إلى نفس الوجود الواقعي بحيث تدل على استحباب الفعل الذي يوجد خبر يدل على ترتب الثواب عليه وان لم يبلغ المكلّف».[1]

مقصوده أنّ حكم العامي باستحباب العمل بمجرد علمه بعثور المجتهد على الخبر الضعيف دليل على فهم المجتهد إثبات حجية ذلك الخبر بأخبار «من بلغ» ومعاملة الطريق معه، وإلاّ لكان موضوع حكم العامي بالاستحباب الفعل الذي بلغ المكلّف عليه الثواب.

هذا، ولكن سيأتي من هذا العلم في التطبيقات الفقهية تصريحه بعدم إثبات الاستحباب بهذه القاعدة وإنّما يثبت بها مجرّد ثواب الفعل البالغ فيه الثواب.

وممّن نسب هذا القول إلى المشهور السيد الخوئي ﷺ، إلاّ أنّه استظهر من كلام المشهور سقوط شرائط الحجية في اعتبار أخبار السنن لاثباتها.

---

(١) حقائق الأُصول: ج ٢، ص ٢٦٨.

فانه ـ بعد ما جعل هذا القول ثاني الأقوال الثلاثة في كلامه ـ قال:« والمناسب لما اشتهر بين الفقهاء من قاعدة التسامح في أدلّة السنن هو الاحتمال الثاني».[١] مرجع كلامه إلى إفادة أخبار «من بلغ» حجية الأخبار الضعاف الواردة في السنن.

كلام المحقّق الخراساني

وقد استفاد المحقق الخراساني من أخبار هذه القاعدة استحباب الفعل الذي دلّ الخبر الضعيف على الثواب فيه، بمعنى صيرورة الفعل بمجرّد بلوغ الثواب عليه و لو بالخبر الضعيف مستحباً شرعياً، كساير المستحبات الشرعية. واستظهره من صحيحة هشام عن الصادق عليه السلام قال:«**من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيءٌ من الثواب فعَمِلَه كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يَقُلْهُ**».[٢] بتقريب ظهورها في ترتب الثواب على نفس العمل لا على مجرد الانقياد، وإن كان الانقياد واسطة في ترتب الثواب على العمل ؛ بمعنى كون دخل الانقياد في ترتب الثواب راجعاً إلى الحيثية التعليلية لا التقييدية.

وعليه فلمّا لا يصلح ذات العمل لترتُّب الثواب عليه؛ نظراً إلى عدم معلومية كونه موعوداً بالثواب في لسان النبي صلى الله عليه وآله واقعاً، فلا مناص من استكشاف أمر مولوي متعلق بالعمل بمدلول الصحيحة المزبورة ـ؛ لكي يترتب عليه الثواب؛ نظراً إلى عدم صلاحية نفس العمل لذلك. وإذا انطبق عليه عنوان إطاعة الأمر المولوي يتحقق بذلك الاستحباب.

وأما ساير أخبار الباب وان لا يستفاد منها أكثر من الثواب على الانقياد

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣١٩.

(٢) الوسائل: ج ١، ص ٦٠، ب ١٨ من مقدّمة العبادات، ح ٣.

برجاء الواقع، ولكنّها لا تنافي مدلول صحيحة هشام، نظراً إلى عدم التنافي بين المثبتين. فيثبت كل من الاستحباب والثواب، بل الثواب غير منفك عن الاستحباب. هذا حاصل كلام صاحب الكفاية.

فانّه ﷺ قال: «ثم إنّه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب ؛ فانّ صحيحة هشام بن سالم ـ المحكيّة عن المحاسن عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيءٌ من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله ـ، ظاهرة في أنّ الأجر كان مترتّباً على نفس العَمَل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله أنّه ذو ثواب. وكون العمل متفرّعاً على البلوغ وكونه الداعي إلى العمل، غير موجب لأن يكون الثواب مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنّه مأمور به وبعنوان الاحتياط ؛ بداهة أنّ الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان.

واتيان العمل بداعى طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كما قيد به في بعض الأخبار وإن كان انقياداً، إلّا أنّ الثواب في الصحيحة إنّما رتّب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به ؛ لعدم المنافاة بينهما.

بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود كما قيّد به في بعضها الآخر لأُوتي الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد. فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة. فيكون وزانه وزان من سرّح لحيته أو من صلّى أو صام فله كذا. ولعلّه لذلك أفتى المشهور بالاستحباب»[1].

حاصل كلامه: أنّ صحيحة هشام تدلّ على ثبوت حكم الاستحباب للعمل الذي دلّ الخبر الضعيف على استحبابه أو على الثواب فيه.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ١٩٧ ـ ٢٠٠.

وإنّ توقُّف ثواب العمل على بلوغه عن النبيﷺ بالخبر لايوجب كون الثواب مترتباً على البلوغ ؛ فانّ البلوغ إنّما هو الداعي إلى الاتيان بالعمل البالغ فيه الثواب، وله حيثية تعليلية، لاتقييدية. وكذلك الانقياد ؛ حيث إنّه لولا انقياد العبد وقصده القربة والامتثال لايكون العمل عبادةً، حتى يثبت فيه الثواب. ولكن كل من البلوغ والانقياد إنّما يكون سبب ترتب الثواب، وليس وجهاً للعمل. كما أنّ إتيان العمل برجاء الثواب أو بعنوان الاحتياط لايصلح أن يكون عنواناً ووجهاً للعمل.

بل ظاهر أخبار «من بلغ» أنّ الثواب مترتباً على نفس العمل بعنوانه ووجهه، و لو رجاءً لادراك ثوابه. فيكون العمل بذلك الخبر الضعيف في حكم العمل بالخبر الصحيح القائم باستحباب العمل.

نقد كلام المحقّق الخراساني

وفيه أوّلاً: أنّ أخبار الباب سيقت لبيان حكم واحدٍ فامّا هو الاستحباب أو الثواب على الانقياد برجاء الواقع ولا يمكن الجمع بينهما. وإنّ مع ثبوت الاستحباب واقعاً لا معنى للعمل برجاء الواقع؛ لعدم حاجةٍ إلى قصد الرجاء بعد ثبوت الاستحباب بالأمر المولوي المستكشف بدلالة الصحيحة المزبورة، إلاّ أنيكون مقصوده مجرّد فرض صورة الاتيان رجاءً بأنّه لو أتى بالعمل رجاءً لأُوتي ثواب نفس العمل كما لعلّه الظاهر من كلامه. ولكنه لايوجب ظهور أخبار «من بلغ» في ذلك.

وثانياً: انّ فرض عدم كون العمل موعوداً بالثواب في لسان النبي ﷺ بقوله: «**وان كان رسول الله ﷺ لم يقله**» إنّما يلائم ترتب الثواب على الانقياد برجاء الواقع، لا على ذات العمل.

والسر في ذلك: أنّه إذا لم يرد عن النبيﷺ وأهل البيتعليهم السلام الوعد بالثواب

على ذات عمل فلم يكن بذاته ذا ثواب، لا ينقلب عما هو عليه بالانقياد؛ بأن يصير ذا ثواب بذاته باتيان المكلّف وانقياده. وعليه فلا مناص حينئذٍ من الالتزام بترتب الثواب على سلوك المكلّف وانقياده.

تنقيح آراء القائلين بثبوت مجرد الثواب

أما القول بإفادة هذه القاعدة مجرد الثواب على الانقياد بالخبر البالغ فيه الثواب بالعمل بمفاده برجاءِ كونه مطلوباً شرعاً، فتقريبه: أنّ صحيحة هشام صريحة في ترتب الثواب على العمل ـ البالغ فيه الثواب بالخبر الضعيف ـ ولولم يكن صادراً عن النبي صلى الله عليه وآله. والعمل الذي لم يعد الشارع بثواب عليه فاقدٌ للثواب بذاته. والعمل الفاقد للثواب في ذاته لاينقلب عما هو عليه. فلايصير ذا ثواب بذاته. وإنّما يصير ذا ثواب بعنوان أنه مصداق الانقياد والعبادة. وعليه فأخبار «من بلغ» لاتدل على أكثر من ثبوت ثواب الانقياد للعمل البالغ فيه الثواب بالخبر الضعيف.

بل يُدّعى شمول أخبار «من بلغ» للأخبار الصحاح، بل حتى الواردة في الواجبات؛ بتقريب: أنّ المراد من البلوغ في نصوص المقام هو البلوغ المتعارف بالأخبار الآحاد الأعم من المعتبر وغيرها ما لم يعلم أو يثبت بدليل كذبه.

وأما التعبير بالتسامح في الأدلّة ـ بناءً على جريان القاعدة في الأخبار الصحيحة ـ، فالوجه فيه أنّ مقتضى حجية الأخبار بل مطلق الأمارات عند كشف الخلاف إنّما هو المعذرية فقط من دون ثواب على العمل بمؤدّى الأمارة. ولكن أخبار «من بلغ» تفيد ترتّب الثواب على العمل بمؤدّى الخبر الحجّة عند كشف الخلاف، وهذا ثواب الانقياد، نظير المصلحة السلوكية التي قال بها الشيخ الأعظم الأنصاري.

كما يقال إنّه لا اختصاص لمفاد هذه النصوص بالمندوبات. بل مفادها كل ما فيه ثواب وفضلٌ، سواءٌ كان من المندوبات أو من الواجبات. وأما ما اشتهر من التسامح في أدلّة السنن، فهو تعبير الفقهاء، دون النصوص.

هذا، مع أنّه يمكن توجيه ذلك في الواجبات بأنّ السنن أعمُّ من الواجبات والمندوبات لأنّها في الأصل كلّ فعل تكرّر صدوره عن النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ سواءٌ كان واجباً ومندوباً ـ من سَنَنْتُ الماءَ.

كلام المحقق المامقاني والسيّد الخوئي

هذا القول قد ذهب إليه المحقق المامقاني قدس سره[1]. وحاصل كلامه: أنّ نصوص المقام بصدد بيان أنّه إذا بلغ المكلّف ثواب وفضيلة في عمل ـ سواءٌ كان مندوباً أو واجباً ـ وامتثله العبد طاعةً وانقياداً لأمر المولىٰ ورجاءً للأجر الموعود عليه، ثم انكشف يوم القيامة أنّ ما بلغ إليه كان مخالفاً للواقع، لا يُضَيِّع الله الكريم المنّان عمله المأتي برجاء الثواب لأجل تخلُّفه عن الواقع، بل يتفضّل عليه بالأجر المرجوّ. ولاريب أنّ مجرّد وعد الشارع بالأجر على العمل المأتي برجاء الثواب، لايدلّ بشيءٍ من الدلالات على استحباب نفس ذلك العمل أو وجوبه، لعدم مصلحةٍ في ذات العمل.

نعم في إقدام العبد على الاتيان بمحتمل المطلوبية عند المولى حُسنٌ ورجحانٌ عقلاً. وتفضُّل الشارع بالأجر إنّما هو بالنظر إلى ذلك. ولكن لا يثبت بذلك الاستحباب أو الوجوب الشرعي. كما أنّ حُسن ترك ما احتمل مبغوضيته عند المولى عقلاً لا يثبت الكراهة أو الحرمة شرعاً. ولذا لا يترتب على ما وُعد فيه من الثواب أثرٌ شرعي من ارتفاع الحدث بوضوءٍ أو غُسلٍ دلّ الخبر الضعيف

---

(١) مقباس الهداية: ج ١، ص ١٩٦.

على الثواب فيهما لغايةٍ من الغايات. انتهى حاصل كلامه ﷺ.

وممّن اختار هذا القول السيد الخوئي ﷺ حيث جعل هذا القول أوّل الوجوه الثلاثة المحتملة. ثم قال ـ بعد المناقشة في الوجهين الآخَرين: «فالمتعيّن هو الاحتمال الأوّل».[1]

المناقشة في كلام المحقق المامقاني

ماجاءَ في كلام المحقق المامقاني، من شمول نطاق هذه النصوص للواجبات، يمكن المناقشة فيه بأنّ لسان الأوامر الواردة في الواجبات إنّما هو الإلزام والوعيد على الترك والمخالفة، لا مجرّد الوعد بالثواب كما هو لسان نصوص المقام.

ولكن التحقيق انصراف أخبار «من بلغ» عن الواجبات ؛ لظهور ماجاءَ من التعبير في نصوص ـ المقام ـ بمثل قوله: «شيءٌ من الثواب» و«التماس ذلك الثواب» ـ في المندوبات ؛ لأنّ الوعد بالثواب إنّما هو لسان الأخبار الواردة في المندوبات، دون الواردة منها في الواجبات.

بل لمّا كان عمل المكلّف بمدلولها التماساً للثواب الموعود برجاءِ المطلوبية الواقعية وابتغاءً لمرضاة الله والتقرُّب إليه، يحسن عقلاً. وعليه يكون إخبار الشارع في نصوص «من بلغ» عن ترتّب الثواب على ذلك تأييداً أو ارشاداً إلى حكم العقل.

وأمّا المناقشة في كون أخبار «من بلغ» إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الانقياد واستحقاق الأجر عليه بأنّه لاحكم للعقل بخصوص الثواب الوارد بالخبر الضعيف. بل إنّما هو يحكم باستحقاق الأجر على انقياد.

فيمكن الجواب عنها: بأنّه لمّا كان حكم العقل بحُسن الانقياد والطاعة ؛

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣١٩.

تحصيلاً لذلك الثواب العظيم المحتمل ـ كما أشار إلى ذلك الشيخ الأعظم الانصاري ﷺ فيما سيأتي من كلامه ـ يمكن توجيه الارشاد إلى حكمه.

قد يشكل ههنا بأنه لاحكم للعقل باستحقاق الأجر على الطاعة والانقياد ؛ نظراً إلى أنّه يحكم بوجوب شكر المنعم، فيرى العقل طاعة المنعم الوظيفة الواجبة على العبد، من غير استحقاق للأجر. ومن هنا ورد في النصوص أنّ الأجر والثواب إنّما يعطيه الله العباد تفضلاً عليهم، لا استحقاقاً.

والجواب: أنّ عبادة الله طلباً للثواب والأجر وابتغاءً لمرضاة الله ورضوانه والقرب إليه ممّا يستقلّ العقل بحسنه. وقد وعد الله تعالى عليه الأجر والثواب في صريح الآيات القرآنية والنصوص المتواترة. ويستقل العقل بقبح خلف الوعد على العادل الحكيم. وأما ماورد في النصوص من إعطاء الثواب تفضّلاً على العباد لا عدالةً واستحقاقاً، فإنّما هو بلحاظ مجموع مايصدر عن أغلب العباد المؤمنين من السيئات الكثيرة والحسنات القليلة، فيعفوا الله عن الكثير ويقبل اليسير، كما ورد في الأدعية المأثورة، فيدخلهم الجنّة تفضّلاً، ولكن مع ذلك باستناد حسناتهم.

كما أنّ شمول أخبار «من بلغ» للأخبار الصحيحة ـ الدالة على الثواب والأجر في الفضائل والمندوبات ؛ بدعوى ظهورها في ترتب الثواب على مطلق الأخبار البالغ فيها الثواب المخالفة للواقع ـ فأيضاً، محلّ إشكال ؛ لأنّ الخبر الصحيح قد قام الدليل المعتبر على حجيته والأمر بأخذه وترتيب الأثر عليه. وإنّ الأمر الوارد في تلك النصوص الصحاح المستفيضة بذلك كاف في حسن الانقياد به بل لزومه، وترتّب الثواب عليه على فرض عدم مطابقة الخبر الصحيح للواقع بعد العمل بمفاده. فلا يحتاج إلى نصوص من بلغ.

وإنّما الحاجة إلى هذه النصوص فيما لا حجية له من الأحاديث حيث

لم يثبت بها أمرٌ من الشارع لكي يُكتفىٰ به في ترتب الثواب على الانقيادبه.

ولكن هذا الاشكال قد أجبنا عنه آنفاً بأنّ مقتضى حجية الأخبار إنّما هو المعذرية عند انكشاف الخلاف. وأما أخبار «من بلغ» تفيد ترتّب ثواب الانقياد على العمل بمؤدّى الأمارة عند كشف الخلاف. ولما كان ذلك تصرّفٌ في معنى حجية الأمارة، يكون نوعٌ من التساهل والتسامح في الأدلّة. فالتحقيق شمول نطاق هذه القاعدة للأخبار المعتبرة الواردة في المندوبات.

وعليه فالمقصود من البلوغ، البلوغ المتعارف ـ حسب مايفيده ظاهر أخبار «من بلغ» ـ وهو أعمٌّ من البلوغ المعتبر عند الشارع. فلاوجه للتخصيص بالخبر الضعيف ؛ لأنّ هذه النصوص بصدد الترغيب إلى العمل، بالأخبار الدالة على السنن والحث على الاتيان بمفادها ؛ نظراً إلى علم الشارع بمطابقة كثير منها للواقع كما سيأتي في كلام السيد الامام الراحلﷺ.

تنقيح كلام الشيخ الأنصاري

ومن ذهب إلى هذا القول هو الشيخ الأعظم الأنصاريﷺ. وله كلام جامع في المقام لا يخلو نقله من فائدة. قال ـ بعد المناقشة في ساير الوجوه ـ: «و أما الثواب الموعود في هذه الأخبار، فهو باعتبار الاطاعة الحكميّة، فهو لازم لنفس عمله المتفرّع على السماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به أمرٌ آخر أصلاً، فلا يدلّ على طلبٍ شرعيٍّ آخر له.

نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود. والغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين.

وإن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها، فهو وإن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل ـ بناءً

على أنّ العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الدّاعي إلى الفعل. بل قد يناقش في تسمية ما يستحقّه هذا العامل لمجرّد احتمال الأمر ثواباً وإن كان نوعاً من الجزاء والعوض ـ إلّا أنّ مدلول هذه الأخبار إخبارٌ عن تفضّل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع.

وهو أيضاً ليس لازماً لأمرٍ شرعي هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالىٰ: «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها» ملزوم لأمر إرشادي ـ يستقلّ به العقل ـ بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

والحاصل: أنّه كان ينبغي للمتوهّم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نيّة الخير، لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات».[1]

حاصل كلامه: أنّ العمل بالخبر الضعيف ـ رجاءً لماوعد فيه من الثواب ـ ليس طاعةً لأمر المولى حقيقةً، بل إنّما هو طاعة حكمية ؛ لعدم قيام الحجة على أمر المولى بالخبر الضعيف ؛ لكي يقصد امتثاله فيتحقق الطاعة حقيقةً بل إنّما دل أخبار «من بلغ» على أنّ العمل بالخبر الضعيف في حكم الطاعة وأنّ الثواب الموعود يترتب على العمل بما أنّه انقياد، لا بما أنّه امتثال للأمر الموعود عليه الثواب الخاص في الخبر الضعيف.

نعم يستفاد من الوعد بالثواب في أخبار «من بلغ» طلب إرشادي إلى تحصيل ذلك الثواب الموعود ـ في الخبر الضعيف ولو لم يكن صادراً ـ تفضّلاً من الله تعالىٰ لأجل انقياد العبد، وإن كان العقل لايرى استحقاقاً لذلك الثواب الموعود، بل يرى استحقاق العبد ثواب أصل الانقياد.

فليس استحقاق الثواب الموعود لأجل حكم العقل ولابسبب محض

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

الانقياد، ولا لامتثال أمر متعلق بذات العمل البالغ فيه الثواب ـ لفرض ضعف الخبر ـ، بل إنّما هو بتفضّل الله على العبد المنقاد ببركة انقياده. وهذا هو الذي دلّ عليه أخبار «من بلغ»، نظير قوله:«**من جاءَ بالحسنة فله عشر أمثالها**»[١] ونظير ماورد من الثواب على نية الخير ؛ نظراً إلى نية القربة من المكلّف وعدم أمر ولافعل مأمور به من جانب الشارع.

ولايخفى ما في تعبيره بالطلب الارشادي من النظر ؛ لأنّ الفعل إنّما يحكم باستحقاق الثواب على أصل الانقياد، لا ذلك الثواب الخاص الموعود.

تنقيح كلام السيد الامام الخميني ﷺ

وقد استظهر السيد الامام الخميني ﷺ هذا القول من نصوص المقام بتقريب أنّ لسانها من قبيل جَعل الجُعل في باب الجعالة بقوله:«من ردّ ضالّتي فله كذا ...»[٢]. فكما عُلِّق الجعل هناك على ردّ الضالّة، فكذلك في نصوص المقام جُعِل الثواب على العمل بما وُعِد عليه الثواب برجاء تحصيل الثواب الموعود. وإنّما جُعِل الثواب على ذلك لغرض الترغيب إلى العمل بمؤدّيات الأخبار الدالّة على السنن ؛ نظراً إلى علم الشارع بوجود كثيرٍ من السنن الواقعية فيها، كما أنّ ذلك هو الغرض من قوله تعالى: «**من جاءَبالحسنة فله عشر أمثالها**».[٣]

وإنّ الترغيب إلى ذلك وإن كان بالوعد على ثواب ذات العمل ـ البالغ فيه الثواب بالخبر الضعيف ـ إلاّ أنّ لسان أخبار «من بلغ» ينافي كونه لأجل ذات العمل، بل ظاهرها قطع النظر عن مصلحة ذات العمل بدلالة قوله: «و ان لم يقله» ؛ أي وإن لم يرد من الشارع فيه ثواب. ومعنى ذلك خلوّ ذات العمل عن المصلحة

---

(١) الأنعام: ١٦٠.
(٢) أنوار الهداية: ج ٢، ص ١٣٢.
(٣) الأنعام: ١٦٠.

المقتضية للثواب. ومن الواضح انه لا يَعِدُ الشارع بالثواب على شيءٍ جزافاً.

وانّما الترغيب إلى ذلك في لسان هذه النصوص بالوعد على ذلك الثواب الخاص بازاء تطبيق المكلّف عمله على ما بلغ إليه من المولىٰ بالخبر الضعيف بداعي احتمال الأمر احتراماً لانقياده وتحريك عضلاته وإتعاب نفسه طلباً لمرضاة الله.

وأما الاستحباب ـ الشرعي المصطلح عليه في الفقه ـ فلايستفاد من هذه الأخبار ؛ حيث إنّ المستحب الشرعي ما تعلّق الأمر به لأجل استيفاء مصلحة ذات العمل، لا لأجل إدراك الواقع المجهول استحبابه برجاء الوصول إليه. والمقام من قبيل الثاني ؛ لأنّ الثواب وُعِد في لسان نصوص المقام على الفعل الصادر من المكلف برجاءِ إدراك الواقع المجهول وغرض تحصيل الثواب المحتمل، لا على ذات العمل. ففي الحقيقة يكون الثواب على مقدّمة إدراك ما بلغ الثواب عليه، لانفسه، كثواب المشي إلى زيارة السيد الشهداء عليه السلام.

مدرك هذه القاعدة

تقريب الاستدلال بنصوص المقام

هذه القاعدة وان كانت ممّا تسالم عليه الفقهاء في الجملة، إلاّ أنّه لا إجماع تعبّديٌّ في المقام، بل عمدة مدركها هي النصوص.

فمنها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيءٌ من الثواب فعَمِلَهُ، كان أَجْرُ ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يَقُلْهُ**».[1]

قوله عليه السلام: «**بلغه**» ظاهرٌ في البلوغ المتعارف؛ أي مايصدق عليه عرفاً عنوان البلوغ. وهو أعم من الخبر المعتبر والضعيف. وقوله عليه السلام: «**أجر ذلك**»؛ أي أجر ذلك الثواب البالغ.

وأما شمولها للخبر البالغ في الوجوب، فيشكل الالتزام به؛ لما قلنا من أنّ لسان هذا الخبر مجرد بلوغ الثواب، وهو قرينة صارفة عن بلوغ الوجوب؛ لعدم كون لسان الخبر الدال على الوجوب مجرد الثواب، بل لسانه إنّما هو الالزام على الفعل.

منها: صحيح آخر عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال:«من سمع شيئاً من الثواب على شيءٍ فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه».[2]

---

(١) الوسائل: ج ١، ص ٦٠، ب ١٨، من مقدّمة العبادات، ح ٣.

(٢) المصدر: ح ٦.

ولا يخفى أنّ في هاتين الصحيحتين جُعِل الثواب على نفس العمل بالخبر الدال على الثواب رجاءً لإدراكه، لا على ذات الفعل الذي وعد عليه الثواب ؛ لكي يصير بذلك مستحباً، فضلاً عن كونهما بصدد جعل الحجية للخبر الضعيف الدال على الثواب. وكذا الحال في ساير أخبار المقام.

بل ظاهر قوله عليه السلام: «و ان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يَقُلْه» وقوله عليه السلام: «و ان لم يكن على ما بلغه» بمعنى ترتّب الثواب على الفعل المبنيّ على رجاءِ درك الواقع المجهول، مع قطع النظر عن ذات العمل البالغ فيه الثواب.

وذلك لأنّ مع فرض عدم صدور الخبر يكون ذلك الفعل فاقداً للثواب في ذاته. وبعد ماكان فاقداً للثواب في ذاته لاينقلب عمّا هو عليه بانقياد العبد، وإن كان الانقياد بنفسه موجباً لاستحقاق الثواب.

ولذلك يتقوّىٰ ما ذهب إليه الشيخ الأعظم واختاره السيد الامام قدس سره في المقام. كما سبق آنفاً مايدل على ذلك من كلامهما.

ومن هذه النصوص: خبر صفوان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**من بلغه شيءٌ من الثواب على شيءٍ من الخير فعمل به، كان له أجر ذلك**».[1] تقريب الاستدلال به إنّما هو نفس التقريب السابق آنفاً.

منها: خبر محمد بن مروان، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام قال: **من بلغه ثوابٌ من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أُوتيه، وان لم يكن الحديث كما بلغه**».[2]

قوله عليه السلام: «**التماس ذلك الثواب أُوتيه**» يدلّ أوّلاً: على كون قصد القربة والانقياد ورجاءِ الثواب الموعود دخيلاً في ترتب الثواب. وثانياً: يدل على إعطاء

---

(١) الوسائل: ج ١، ص ٥٩، ب ١٨ من مقدّمة العبادات، ح ١. (٢) المصدر: ص ٦٠، ح ٧.

نفس ذلك الثواب الموعود لاثواب مجرد الانقياد في الجملة.

منها: خبره عن أبي عبدالله عليه السلام قال:«من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيءٌ من الثواب ففعل ذلك؛ طَلَب قولِ النبي صلى الله عليه وآله، كان له ذلك الثواب وان كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله».[١]

تقريب الاستدلال ومضمون هذا الخبر نفس التقريب والمدلول المذكورين في خبر محمد بن مروان.

منها: ما رواه سيد بن طاووس في كتاب الاقبال عن الصادق عليه السلام:«من بلغه شيءٌ من الخبر فعمل به، كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه».[٢] إلى غير ذلك من النصوص البالغة[٣] حدّ الاستفاضة، ولا سيما بعد وجود صحيحي هشام. فلاينبغي التشكيك في صدور هذه النصوص.

فلا يصغى إلى مقالة من تفوّه بجعلية هذه النصوص لغرض الاخلال في رواج العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام الواردة في السنن والمستحبات[٤]؛ نظراً إلى إيهامها ابتناء السُّنن على الأخبار الضعيفة غير المعتبرة. وفيه: أنّه مع كون صحاح الأخبار الواردة في السنن فوق حدّ الإحصاء، كيف يمكن هذا الإيهام؟!

وما أبعد بين هذا القول وبين ما أفاده الامام الراحل قدس سره في المقام من كون جعل الثواب في لسان هذه النصوص لغرض الترغيب إلى العمل بمؤديات الأخبار الدالة على السنن؛ لعلم الشارع بوجود كثيرٍ من السنن الواقعية فيها. وعجيب ممن يدّعي التشيع ويعتقده بمباني المذهب كيف يجترئ على الاهانة بفحول فقهاء الشيعة ـ الذين هم حملة القرآن والعترة ـ فينسب إليهم ابتناء فتاواهم على الجعليات. أعاذنا الله من فتن آخر الزمان.

(١ و٢) الوسائل: ج ١، ص ٦٠ من مقدّمة العبادات، ح ٤ و٩.
(٣) الوسائل: ج ١، ص ٦٠ ـ ٦١، ب ١٨ من مقدّمة العبادات، ح ٨ و٥.
(٤) صحيح الكافي للبهبودي: ج ١، مقدّمة الكتاب (ط).

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام: هذا القول الأخير القائل بتكفُّل أخبار «من بلغ» ترتّب الثواب الموعود. ولكن يمكن القول بثبوت نوع من الاستحباب للعمل المأتي به ولو كان برجاء الثواب والمطلوبية.

وذلك لأنّ نصوص المقام قد دلّت على ثبوت ذلك الثواب الخاص الموعود لنفس الانقياد وتطبيق الفعل على مؤدّى الخبر بقصد ذلك الثواب.

فمفادها أنّ لنفس تطبيق العمل على مؤدّى الخبر ذلك الثواب الخاص. فهو يكون مستحباً بعنوان الانقياد، لابعنوان ذلك العمل ـ الموعود عليه الثواب ـ بذاته. فهو مستحب ولو بالعنوان الثانوي غير الذاتي. نعم، لا يثبت بنصوص من بلغ الاستحباب لذات ذلك العمل كما هو المراد بالاستحباب المصطلح عليه في الفقه غالباً. ولا يخفى أنّه بناءً على هذا القول تدخل هذه القاعدة في القواعد الفقهية، كما أشرنا إليه في أوّل البحث.

وهذا القول الذي اخترناه قول رابع يلائم ماجاءَ في كلام الشيخ الأعظم من الجمع بين الانقياد والثواب الخاص الموعود ؛ بأن الثواب ليس على الانقياد بحكم العقل بحيث يكون أخبار «من بلغ» مجرّد إرشاد إليه، بل إنّما دلّت هذه الأخبار على اعطاءِ ذلك الثواب الموعود على الانقياد، فالانقياد موضوع ذلك الثواب ؛ أي دلّت على ثبوت ذلك الثواب الخاص الموعود للانقياد بمؤدّى الخبر البالغ ولنفس تطبيق العمل على مؤدّاه رجاءً لذلك الثواب الموعود.

أما القول المشهور فيرد عليه أوّلاً: أنّه لوكان المراد من أخبار «من بلغ» إلغاءَ شرائط حجية الخبر وإعطاءَ الحجية للخبر الضعيف الوارد في السنن لكان المناسب ترتب الثواب على العمل بمؤدى الخبر الضعيف قبل العلم بكذبه لابعد العلم بكذبه وانكشاف عدم صدوره كما صُرّح به في هذه الأخبار بقوله: «كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»[1] في صحيحة هشام.

---

(١) الوسائل: ج ١ ص ٥٩، ب ١٨ من مقدّمة العبادات، ح ١.

وثانياً: اذا صار الخبر حجّة بأخبار «من بلغ» لاحاجة إلى قصد الرجاء والتماس ذلك الثوب كما قيد بذلك إعطاءُ الثواب في أخبار «من بلغ»، بل لابدّ من الاتيان به بقصد امتثال أمر الشارع جزماً.

وأما القول بدلالة أخبار «من بلغ» على استحباب العمل البالغ فيه الثواب ـ بغير البيان الذي ذكرناه لاثبات ما اخترناه ـ فيرد عليه ما أوردناه على صاحب الكفاية.

ثم إنّ في المقام بحوثاً مفصّلةً ونقوضاً وإبرامات حول كلٍّ من الأقوال الثلاثة، أعرضنا عن التعرُّض إليها ؛ رعاية للاختصار.

تنبيهات مهمّة

ينبغي ههنا التنبيه على نكات مهمّة.

الأُولى: إنّ هذه الأخبار لما كانت شاملة للأخبار الضعاف، تخصص أو تقيّد نطاق إطلاقات أو عمومات أخبار منع العمل بالأخبار الضعاف.

الثانية: وقع الخلاف في مدلول هذه النصوص ـ ونطاق هذه القاعدة بالتبع ـ بأنّها هل تشمل ترك المكروهات بلحاظ رجحانها وألويتها عند الشارع؟ بل قيل باستحباب تركها بهذا الاعتبار.

مقتضى التحقيق: التفصيل في ذلك بحسب لسان النصوص الناهية عن المكروهات. فماورد منها في التوقيفيات التعبديات يدخل في نطاق القاعدة ؛ لأنّ امتثال الأمر المولوي المتعلق بتركها ـ ولوكان غير إلزامي ـ انقياداً وقربةً إلى الله عبادةٌ تستحق الأجر، ولاسيّما ماكان منها بلسان الوعد بالثواب على ترك بعض المكروهات. فتشمله أخبار «من بلغ». وكذلك الكلام في الأخبار الواردة في المندوبات.

وأما ماورد في غير التوقيعات كالأخبار الواردة في الترغيب أو النهي عن

بعض الأطعمة والأشربة مما هو إرشادٌ إلى فوائدها ومضارّها. فلا أمر مولوي و لاحكم توقيفي حتى يكون امتثالها عبادة فيترتب عليه الثواب، بل لم‌يوعد في لسان هذه النصوص بثواب.

وقد ينقض ذلك بأن ترك المستحب يلزم أن يكون مكروهاً على مابنيتُم. وحيث لم‌يلتزم به أحدٌ، فترك المكروه أيضاً ينبغي أن لايكون مستحباً.

ويمكن الجواب: ان ترك المستحب ليس مخالفة للأمر الاستحبابي ولكن ترك المكروه يكون امتثالاً للنهى عن المكروه. وذلك لأن امتثال النهى إنّما هو بترك متعلقه، كما أنّ امتثال الأمر باتيان متعلّقه.

الثالثة: مصبّ هذه القاعدة ما إذا لم‌يرد خبر صحيح يدلّ على استحباب ذلك العمل أو نفس ذلك الثواب الموعود ؛ حيث لاحاجة حينئذٍ لاثبات ذلك إلى قاعدة التسامح وأخبار من بلغ.

الرابعة: إنّ هناك شبهةٌ وهي كون الانقياد بذلك الخبر الضعيف وإسناد ذلك الثواب البالغ إلى الشارع وقصد امتثال أمره مستلزماً للتشريع المحرّم، فكيف يكون عبادة مستحقة للثواب؟!

والجواب: أنّ الاتيان بذلك العمل إنّما يكون بقصد الرجاء والتماس ذلك الثواب على فرض صدق الخبر، كما أُشير إليه في نصوص المقام. وبذلك يخرج تطبيق العمل على مؤدّى الخبر الضعيف البالغ في السنن والانقياد به عن التشريع المحرّم.

الخامسة: إنّ أخبار «من بلغ» لاتشمل الأخبار التي عُلم أو ثبت وضعها واختلاقها بالحجة الشرعية ؛ نظراً إلى نهى الشارع عن العمل بها وعدم تمشّي قصد الرجاء والتماس الثواب من العمل بها. بل إنّما تشمل أخبار «من بلغ» محتمل الصدق من الأخبار البالغ في الثواب الذي لم يتعلّق النهي عن العمل به مما علم كذبُه أو قامت الحجّة على وضعها واختلاقها.

تطبيقات فقهية

قد استند الفقهاء بهذه القاعدة للحكم بالاستحباب أو للفتوى بالثواب في فروع كثيرة من مختلف الأبواب، لا سيما في العبادات.

كراهة عبور الجنب عن داخل المسجد

من هذه الفروع كراهة عبورالجنب عن داخل المساجد؛ بأن يدخلها من باب ويخرج عنها من باب آخر.

فقد أفتى بها جماعة من الفقهاء منهم صاحب العروة. دلّ عليها خبر ضعيف.

علّق السيد الحكيم كفايته لاثبات الكراهة على قاعدة التسامح ؛ حيث قال في ذيل فتوى السيد اليزدي بذلك:

«كما عن جماعة من الأجلاّء، بل عن بعض: دعوى الإجماع عليه وفي خبر الدعائم: «**و لا يَقْرُبَنَّ مسجداً ولا يقرَأَنَّ قرآناً**». وهذا كاف ؛ بناءً على التسامح»[1].

هذا النهي ـ بعد اتفاق النص والفتوى على جواز العبور ـ يُحمل على الكراهة. و أما قاعدة التسامح فإنّما تجبر ضعف سند الخبر، لا ضعف دلالته. ولا يخفى أنّه يستفاد من كلامه جريان قاعدة التسامح في المكروهات. ولمّا كان النهي

---

(١) مستمسك العروة: ج ٣، ص ٣١٧.

توقيفياً غير إرشادي ـ بالمعنى الذي بيّناه ـ يدخل في مصبّ القاعدة.

وأمّا الإجماع المشار إليه في كلامه، فهو في المسألة غير حاصل، مع كونه مدركياً لوجود الرواية الخاصة.

استحباب كلمات الفرج في القنوت

ومنها: الفتوى باستحباب كلمات الفرج وأفضليتها من سائر ألفاظ الدعاء في قنوت الصلاة ؛ حيث دلّت عليه الرواية الضعيفة. ومن هنا يبتني القول بذلك على قاعدة التسامح، كما أشار إلى ذلك السيد الحكيم بقوله: «و لم يظهر له دليل سوى ما رواه في الفقيه من الأمر بها في الوتر والجمعة، وخبر أبي بصير الوارد في قنوت الجمعة، والمرسل عن السيد والحلي: روى أنّها ـ أي كلمات الفرج ـ أفضله. وهو كاف بناءً على قاعدة التسامح»[1]. لكنّه مبنيٌّ على إثبات الاستحباب بأخبار «من بلغ».

استحباب الجماعة في صلاة الغدير

ومنها: استحباب الجماعة في صلاة الغدير؛ حيث لا دليل عليها، إلّا مرسل أبي الصلاح، فأفتى جماعة من الفقهاء بمضمونه وحكموا باستحباب الجماعة فيها. و ناقش السيد الحكيم في ذلك؛ بدعوى عدم إثبات الاستحباب بهذه القاعدة وإنّما يثبت به مجرد الثواب.

قال: «و عن جماعة كثيرة المشروعية فيها، لمرسل أبي الصلاح، أو لأنّ عمل الشيعة على ذلك، كما عن ايضاح النافع. لكن الاطلاق لا قصور فيه، والعمل غير ثابت، والمرسل لايصح الاعتماد عليه في مثل المقام. وأما قاعدة: التسامح في أدلّة السنن، فغير ثابتة. بل الظاهر من أخبارها أن ترتب الثواب على مجرد الانقياد، فلا طريق لإثبات المشروعية»[2]. ولكن عرفت مما بيّناه أنّ مفاد أخبار

---

(١) مستمسك العروة: ج ٦، ص ٥٠١.

(٢) المصدر: ج ٧، ص ١٧١.

«من بلغ» ثبوت الثواب الموعود لنفس تطبيق العمل على مؤدّى الخبر. وهذا يثبت الاستحباب للانقياد بمعنى ثبوت الثواب الموعود له، لا ثوابه الثابت في الجملة بحكم العقل.

استحباب وقوف الامام وسط الصف

ومنها: استحباب وقوف امام الجماعة وسط الصف؛ حيث أفتى به جماعة من فقهائنا، ولا دليل عليه، إلّا رواية عامية حكاه في المنتهى. فيتوقف استحبابها على تمامية قاعدة التسامح، كما قال السيد الحكيم في ذيل فتوى السيد الحكيم بذلك بقوله: «كما حُكي عن جماعة، منهم العلامة والشهيدان. واستدل عليه في محكي المنتهى بما رواه الجمهور: وسِّطوا الامام وسُدّوا الخلل، وهو كاف في الاستحباب، بناءً على التسامح»[1]. ويُعلم من كلامه هذا أنّ موضوع قاعدة التسامح لايختص بالأخبار الواردة من طريق أهل البيت عليهم السلام، بل يشمل للأخبار المروية من طرق العامة. وهو مقتضى إطلاق أخبار «من بلغ».

كراهة قراءة القرآن للحائض

ومنها: كراهة قراءة القرآن للحائض، ولو أقلّ من سبع آيات.

فقد أفتى به الفقهاءُ منهم صاحب العروة، وناقش فيها صاحب الحدائق. ورد السيد الخوئي مناقشته ؛ بأن الروايات ناهية عنها، وضعف سندها منجبر بقاعدة التسامح.

قال في ذيل فتوى السيد اليزدي بالكراهة المزبورة:

«ناقش صاحب الحدائق في كراهته. ولكن الصحيح هو الكراهة بناءً على

---

(١) مستمسك العروة: ج ٧، ص ٣٥٥.

التسامح في أدلّة السنن ولا سيما في المكروهات ؛ لورود النهي عن قراءة الحائض القرآن في ثلاث روايات:

الأُولى: ما عن دعائم الاسلام عن علي عليه السلام: «**لا تقرأ الحائض قرآناً ولا تدخل مسجداً**».

الثانية: ما عن دعائم الاسلام عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّا نأمر نسائَنا الحِيض أن يتوضّأن عند وقت كل صلاة... ولا يقربْن مسجداً ولا يقرأنّ قرآناً**».

الثالثة: ما عن هداية الصدوق عن علي عليه السلام: «**سبعة لا يقرؤون القرآن: الراكع، و الساجد، وفي الكنيف، وفي الحمام، والجنب، والحائض**».

وهي ضعيفة الأسناد، لكنها بناءً على قاعدة التسامح تقتضي الكراهة»[1].

ويرد عليه: أنّ مقتضى الجمع بين الروايات الثلاث المزبورة وبين مادلّ على جواز قراءة مادون السبع ـ ولو بالمفهوم ـ تخصيص عموم الثلاث المزبورة بما دلّ على الجواز فيما دون السبع. ومقتضى الصناعة كشف المراد من العام بدليل الخاص. فيكشف أنّ المراد من عمومات هذه الروايات الثلاث قراءة مازاد على السبع ؛ لأنّه مقتضى التخصيص أو حمل المطلق على المقيد. ولولا ذلك لابدّ إمّا أن يحكم بحرمة أصل قراءة القرآن أو يحمل على كراهة أصل قراءة القرآن. زادت الآيات عن السبع أم لا؟.

استحباب دفن ما لا تحلّه الحياة من الميت

منها: استحباب دفن الشعر والظُفر والسن ونحوها مما لا تحلّه الحياة؛ حيث دلّت عليه روايات ضعيفة. فيبتني الفتوى باستحباب دفنها على إثبات الاستحباب بأدلّة السنن، كما قال السيد الخوئي:

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ٦، ص ٥٨٨ ـ ٥٨٩.

«لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب دفن الشعر والظفر والسن ونحوها مما لا تحله الحياة إذا كانت منفصلة عن الحي، ويدل على ذلك: ـ مضافاً إلى عدم قيام الدليل على الوجوب ـ السيرة المستمرة الجارية على عدم دفن الشعر المنفصل عن الحي عند الحلق والتنوير ونحوهما.

وقد ورد في بعض الأخبار: أنّ شعر النبي ﷺ كان مجزوزاً مِدَّةً، نعم ورد الأمر بدفن السن والظفر من الحي معه في جملة من الأخبار رواها في الوسائل في الباب السابع والسبعين من آداب الحمام، إلّا أنّها ضعيفة السند ومن أجل ذلك يبتني الحكم باستحباب الدفن فيهما على التسامح في أدّلة السنن»[1].

قوله: «مِدّة» ؛ أي غليظة. قوله: «كان شعر النبي مجزوزاً مِدّة» ؛ أى جرت سنته على جزّ شعره وكان شعره غليظاً.

هذا، ولكن ظاهر هذه الأخبار استحباب دفن السن والظفر مع صاحبهما الميت. فلاتشمل غيرمورده من الأحياء وقوله: «من الحىّ» أى أُخذ من بدنه حال حياته ثم مات فيُدفن معه.

نعم لو كان من بين هذه الأخبار مايدل على الأمر بدفنهما مطلقاً، يمكن الحكم باستحبابه لقاعدة: التسامح في أدلّة السنن. إلى غير ذلك من الفروع ممّا لايُحصى.

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ٩، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

﴿ قاعدة حجية الإجماع ﴾

- المنصّة والتعريف
- أقسام الإجماع وصيغه
- مدرك حجية الإجماع وأدلتها
- أحكام الإجماع

المنصة والتعريف

أهمية القاعدة
وضرورة البحث عنها

يمكن أن يتوهم عدم ضرورة البحث عن الإجماع وقلّة الجدوى في عقد البحث عنه؛ لما اشتهر أنّ المحصل منه غير حاصل والمنقول منه غير حجّة، مع وجود المدرك في موارد قيام غالب الإجماعات، واستناد الأصحاب فيها بمختلف الوجوه والأدلة من الكتاب والسنة والعقل والسيرة. فيكون الإجماع في الغالب مدركياً ساقطاً عن حيّز الاعتبار والحجية، مع أنّ اتفاق جميع الفقهاء ـ بحيث لايشذّ عنهم واحد ـ يشكل ويندر وقوعه في عصر واحد، فضلاً عن جميع الأعصار.

ولكن هذا التوهم لا أساس صحيح له. وذلك لأنّ غير الحاصل من الإجماع إنّما هو الإجماع الحسي. أما الحدسي منه، فحصوله بمكان من الامكان ؛ لأنّ قوامه وملاك حجيته إنّما هو الكشف العادي عن رأي المعصوم باتفاق قدماء الأصحاب ـ ممن تقدّم عن العلامة ـ، وفحول الفقهاء المتأخرين المعروفين الذين عُرفوا بأنّهم أساطين فقه الشيعة وأجلاّءِ فقهائهم، كما سيأتي وجه ذلك.

وأما مااشتهر من أنّ المحصّل منه غير حاصل، فإنّما هو في الإجماع الحسي الدخولي. وله أيضاً توجيه آخر أشار إليه الشيخ الأعظم، سوف يأتي ذكره.

وأما استناد الأصحاب إلى مختلف الوجوه والمدارك وإن كان يضرّ بالاجماع، إلاّ أنّ المضرّ من ذلك إنّما هو استناد قدماء الأصحاب، دون المتأخرين. فاذا لم‌يُشر أحدٌ من القدماء إلى مدرك في مسألة واتفقوا عليها، يتحقق الإجماع التعبدي الكاشف.

وأما استناد المتأخرين في تلك المسألة إلى مختلف الوجوه العقلي والنقلي، فلايضر بحجية الإجماع في تلك المسألة ؛ لأنّ إجماع القدماء هو الأصل في الإجماع الكاشف، واستنادات المتأخرين إنّما حدثت بعدهم. وصلاحية ماذكروه من الوجوه للاستدلال لايضرّ بالكشف ؛ لفرض عدم التفات القدماء إلى تلك الاستنادات والوجوه المستحدثة بعدهم . فيُعلم منه أنّ ذلك منهم كان مجرّد تعبّد في المسألة.

نعم لو كان ما استند إليه المتأخرون من الوجوه العقلية الواضحة ومن أحكام العقل البديهية، أو من الآيات القرآنية أو النصوص المستفيضة الواضحة الدلالة والظهور على مصبّ الاجماع، يضرّ استنادهم بالكشف، بل يضرّ في نفسه وإن لم‌يستندوا إليه. وذلك لأنّ القدماء لم يكونوا غافلين عن البديهيات العقلية، وواضحات نصوص الكتاب والسنة. فيكشف ذلك عادةً عن عدم تعبّدهم، وأنّهم كان متّكلين في اتفاقهم على حكم العقل البديهي. وسوف‌يأتي تفصيل البحث عن ذلك في محلّه.

وأما اتفاق جميع الفقهاء وإن كان حصوله مشكلاً نادر الوقوع في العصور المتأخرة ولاسيّما المعاصرة، إلاّ أنّ حصوله في زمان القدماء الأوائل لم‌يكن بعزيز، كما هو واضح لمن له إطلاعٌ وإحاطة بآرائهم في مختلف أبواب الفقه.

هذا، مع أنّ الإجماع ليس في مرتبة الخبر الواحد في الاعتبار، بل إنّه في حكم الأخبار المتواترة من حيث إفادة القطع بالسنة. فله من هذه الجهة أهميةٌ ومكانة

عظيمة من بين أدلّة الأحكام.

مضافاً إلى فقدان الرواية التامة ـ سنداً ودلالة ـ في فروع فقهية كثيرة من مختلف أبواب الفقه. فللاجماعات المدعاة ـ ولاسيّما تحصيلها في كلمات القدماء ـ خطورة خاصة ودورٌ كبير في أدلّة مثل هذه الفروع.

فهلاّترى صاحب الجواهر هذا الفقيه الفحل ـ الذي لم تلد أُمّ الدهر مثله في أُسرة الفقاهة ولم يطلع مثله كوكب في سماءِ فقه الشيعة ـ كيف يتمسك بالاجماع ويتكل عليه بقسميه في أغلب الفروع الشرعية من مختلف أبواب الفقه، مع استدلاله أيضاً بمختلف الوجوه والأدلّة العقلية والنقلية؟!

والسرّ في ذلك أنّ كثيراً من الأدلّة المستَدلّ بها في عرض الإجماع لم يستند إليه قدماءُ الأصحاب وإنّما تمسّك به المتأخرون، وإن كان كثيرٌ منها صالحاً للاستدلال، لكنّها إنّما انكشفت ببركة تحقيق المتأخرين ودراستهم وفحصهم خلال المصادر الاستدلالية وتعميق البحث والنقض والابرام. وحدث انكشاف أكثرها بعد عصر القدماءِ.

فعلى ضوءِ ما بيّناه قد تبيّن ما لعقد البحث عن الإجماع من الضرورة والأهمية. والخطورة في تحصيل الحجّة على الأحكام الفرعية.

منصّة قاعدة الإجماع

لا إشكال في أنّ الإجماع بنفسه ليس دليلاً مستقلاً عن السنة وأجنبياً عنها، بل إنّما هو كاشف عن رأي المعصوم الذي هو بنفسه من قبيل السنة؛ إمّا لكشفه عن رواية موجودة أو عن ارتكاز مصبّه ورسوخ معقده بعنوان حكم الشارع في عصر ارتكاز متشرّعة الأئمة المعصومين عليهم السلام وشيعتهم.

وعليه ففي عدّ الإجماع دليلاً رابعاً ـ من الأدلّة الأربعة مستقلاً عن الثلاثة ـ

نوعٌ من المسامحة، وإلاّ فليس شأن الإجماع غير أحد الكواشف عن السنة، من فعل المعصوم أو قوله أو تقريره.

ومن هنا يكون مبحث الإجماع من قبيل المسائل الأُصولية ؛ لأنّه بعنوان أنّه مثبت السنة يقع مورداً للبحث والنقض والإبرام، ويقع مدركاً للحكم الشرعي، وبهذا الاعتبار يكون حجّة شرعية. فلامحالة تكون المسألة المتكلّفة للبحث عن الإجماع ممهَّدةً لتحصيل الحجّة على الحكم، فتكون من القواعد الأُصولية؛ لما عرفت منّا في الجزء الأوّل من هذا الكتاب أنّ القاعدة الأُصولية هي القاعدة الممهدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي.

ثمّ إنّ الإجماع من الحجج الشرعية حسب منهجنا في تقسيم الأدلة. والوجه فيه عدم تطرُّق العقل ولا بناء العقلاء إليه، إلّا بتقريب استقرار سيرتهم على الاحتجاج بقول المرئوسين على رؤسائهم، في بعض تقاريب الاجتماع الحدسي. ولكن يشكل إحراز مثل هذه السيرة ؛ لما يتفق مراراً خيانة المرئوسين رؤسائهم واتفاقهم على الدسّ وجعل الخبر عليه طلباً للرئاسة أو لأغراض سياسية.

ولايخفى أنّ الإجماع دليلٌ لبيٌّ ؛ حيث إنّه ليس من قبيل الدليل اللفظي. ومن هنا لابد من تحديد حجيته وحصرها في القدر المتيقن من معقده، كما لا يخفى.

ليس الاجماع المبحوث عنه إجماع جميع الأُمّة

هاهنا نكتة لاينبغي الإهمال عنها في المقام، وهي أنّ الإجماع المبحوث عنه في المقام ليس بمعنى إجماع الأُمة المقصود من الحديث النبوي «**لاتجتمع أُمتي على الخطأ**» ؛ لأنّ ذلك إجماع جميع الأُمة، لاخصوص أهل العامة. ولاريب في حجيته، بل يكون ما أجمع واتفق عليه المسلمون ـ المشتمل على الفريقين ـ من ضروريات الدين.

وإن كان أهل العامة فسّروه بالغلط وزعموا أنّ اتّفاق جماعة من الصحابة أو طائفةً من المسلمين من مصاديق اجتماع الأُمّة، فاغترّوا بذلك وانحرفوا عن جادّة الحق.

والحاصل: أنّ إجماع الأُمّة بمعناه الواقعي لو تحقق في مورد لاريب في حجيته، بل به ارتفاع كل شبهة وقمع كل ضلالة. كما أُشير إليه في المروي عن الامام الكاظم عليه السلام: «**أمر لا اختلاف فيه وهو إجماع الأُمة على الضرورة التي يضطرون إليها ؛ الأخبار المجمع عليها، وهي الغاية المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة وهو إجماع الأُمّة**».(١)

وفي رواية أُخرى عنه عليه السلام قال: «**و قد اجتمعت الأُمّة قاطبة لا اختلاف بينهم أنّ القرآن حقٌ لاريب فيه عند جميع أهل الفرق. وفي حال اجتماعهم مقرُّون بتصديق الكتاب وتحقيقه، مصيبون، مهتدون. وذلك بقول رسول الله صلى الله عليه وآله: لاتجتمع أُمّتي على ضلالة ؛ فأخبر أن جميع ما اجتمعت عليه الأُمّة كلها حقٌ، هذا إذا لم يخالف بعضها بعضاً**».(٢)

هاتان الروايتان وإن كانتا ضعيفتين سنداً، لكنّنا ذكرناهما للتنبيه على عدم اختصاص النبوي المزبور بطريق العامة. وأما أصل حجية إجماع الأُمة من المسلّمات بين فقهائنا، بل يعدّون الحكم الذي اتفق عليه الفريقان من ضروريات الدين، كماسيأتي بيانه.

ولكن الإجماع المبحوث عنه في المقام غير إجماع الأُمّة ؛ فانّ الكلام ههنا إنّما هو في إجماع الفقهاء العدول من الامامية في عصر على حكم شرعي، بحيث يكشف إجماعهم عادةً عن رأي المعصوم ؛ إما لأجل مالهم من الصفة

(١ و ٢) تحف العقول: ص ٣٠٠ و ٣٣٨.

والخصوصية المختصّة بهم من استقرار دأبهم على التحفّظ على متون نصوص أئمتهم في فتاواهم ؛ بحيث يوجب العلم أو الوثوق النوعي باشتمال فتاواهم على نصوص أئمة أهل البيت عليهم السلام، أو لاستلزام إجماعهم بنفسه الاشتمال على رأي المعصوم بطريقة الحسّ، أو بقرينة اللطف ـ على اختلاف المباني ـ، ويجمع الكل خصوصية الكاشفية عن رأي المعصوم عليه السلام، وهذا غير اجتماع الأُمة المقصودة في النبوي المشهور، وغير المجمع عليه الذي لاريب فيه، المذكور في كلام الامام الصادق عليه السلام لترجيح أحد الخبرين المتعارضين. في مقبولة عمر بن حنظلة.[١]

تنبيهان في محل الكلام

ينبغي قبل الورود في البحث التنبيه على أمرين:

أحدهما: وجه التعبير عن عنوان المسألة بقاعدة حجية الإجماع . وذلك أنّ كل ماكان له تعريف كليٌّ وتحديد عام شامل لجميع موارده وأفراده وصالحٌ للاستدلال به في فروع عديدة من مختلف أبواب الفقه، يكون المسألة المتكفّلة لاثبات حجيتها من قبيل القواعد. وذلك لصحة أن يقال: كل ما اذا اتفق الفقهاء على حكم بحيث يكشف عادةً أو عقلاً عن رأي المعصوم، فهو الاجماع الحجّة على الحكم الشرعي. وأما وجه كونها قاعدة أُصولية، فسبقت الاشارة إليه آنفاً و سوف يأتي في بيان منصّة الإجماع .

ثانيهما: أنّ لفظ الإجماع بالمعنى المبحوث عنه لم يرد في آيةٍ أو روايةٍ حتى يُبحث عن معناه اللغوي المقصود من ألفاظ نصوص الكتاب والسنة. ومن هنا لم يستدل أحدٌ من الباحثين لاثبات حجيته بنصٍّ من نصوص الكتاب والسنة.

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ٧٥، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١ .

ومن هنا لاوقع للبحث عن لفظ الإجماع والفحص والتحقيق في معناه اللغوي، كما صدر عن بعض المحققين ؛ فانّه من التطويل بلاطائل. بل المهم بالبحث والدراسة إنّما هو تحقيق الإجماع الواجد لملاك الحجية، وهو الكاشفية عن رأي المعصوم تعبّداً. وإن شئت فقل: إنّما المهم هو البحث عن ملاك الكشف عن رأي المعصوم ؛ نظراً إلى دوران حجية الإجماع المبحوث عنه مداره.

وأيضاً لاوقع للتعرّض إلى تعاريف أهل العامة للاجماع ؛ لأنّ الذي جرى اصطلاحهم عليه من الإجماع خارجٌ عن مصبّ كلامنا.

ومع ذلك سنتعرّض إلى نماذج من كلماتهم في تعريف الإجماع ؛ لغرض الاحاطة بمبانيهم.

تعريف الإجماع

عرّف الشيخ الأعظم الأنصاري الإجماع باتفاق جميع العلماء في عصر. واستظهر هذا التعريف من كلام بعض الفحول ؛ حيث قال رحمه الله:

«إنّ الإجماع في مصطلح الخاصة، بل العامة ـ الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم ـ هو اتفاق جميع العلماء في عصرٍ ؛ كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين.

قال في التهذيب: الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من أُمّة محمد صلى الله عليه وآله. وقال صاحب غاية المبادي ـ شارح المبادىء الذي هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامة رحمه الله ـ الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو: اتفاق أُمّة محمد صلى الله عليه وآله على وجهٍ يشتمل على قول المعصوم، انتهى.

وقال في المعالم: الإجماع في الاصطلاح: اتّفاق خاصّ، وهو اتفاق من يعتبر قوله من الأُمّة، انتهى.

وكذا غيرها من العبارات المصرّحة بذلك في تعريف الإجماع وغيره من المقامات، كما تراهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره»[١].

ومما ينبغي الالتفات في المقام أنّ جماعة العوام من الأُمّة الذين لا يعرفون الأحكام ولا يتمكّنون من استنباطها ـ؛ لعدم إحاطة لهم بمصادر التشريع ـ، لا اعتبار بأقوالهم وآرائهم في تحصيل الإجماع وتحققه؛ إذ لا دخل لرأيهم في كشف قول المعصوم، كما هو واضح. ومن هنا قيّد الشيخ الأعظم المجمعين بكونهم من العلماء، وقيّده العلامة في التهذيب[٢] بكونهم من أهل الحل والعقد، و قيّده في المعالم بكونه اتفاق من يعتبر قوله[٣].

والسرّ في ذلك كله أنّ الإجماع بما هو إجماع الناس أو المسلمين أو المؤمنين والمتدينين لا قيمة له عند الامامية؛ لعدم كشفه عن قول المعصوم. والكشف إنّما يدور مدار اتفاق من له إحاطة بمصادر التشريع ممن يعتبر قوله في الأحكام الشرعية؛ لأنّه الواجد لملاك اللطف والحدس وحساب الاحتمالات، كماسيأتي بيان ذلك تفصيلاً.

ومن هنا عرّف المحقق صاحب الشرايع الإجماع المصطلح عند الامامية بقوله: «فهو في الاصطلاح: اتفاق من يُعتبر قوله في الفتاوىٰ الشرعية على أمر من الأُمور الدينية، قولاً كان أو فعلاً ـ إلى أن قال ـ: مع وجوده عليه السلام الإجماع حجة؛ للأمن على قوله من الخطأ، والقطع على دخوله في جملة المجمعين. وعلى هذا، فالاجماع كاشف عن قول الامام، لا أنّ الإجماع حجّة في نفسه من حيث هو إجماعٌ»[٤].

وقال في المعتبر ـ بعد تصريحه باناطة الإجماع بكشفه عن قول المعصوم ـ

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.
(٢) تهذيب الوصول: ص ٦٥.
(٣) المعالم: ص ١٧٢.
(٤) معارج الأُصول: ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

ما لفظه: «فلو خلا المأة من فقهائنا من قوله عليه السلام، لما كان حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة»[١].

ونظيره ما حكي عن السيد المرتضى أنّه قال: «إذا كان علة كونه حُجة كون الامام فيه، فكلّ جماعة ـ كثُرت أو قلّت ـ كان قول الامام في جملة أقوالها، فاجماعها حجة ؛ لأنّ الحجة إذا كانت هو قوله، فبأي شيءٍ اقترن، لابدّ من كونه حجّة ؛ لأجله، لا لأجل الإجماع»[٢].

وخالفنا أهل العامة في ذلك واستدلوا بوجوه واهية لا فائدة لنقلها والجواب عنها. والحق واضح لك بعد ما عرفت أنّه لا قيمة للاجماع لو لا كشفه عن رأي المعصوم. ومن أجل ذلك عدل صاحب المعالم عن التعرض إلى كلامهم ونقل أدلّتهم ونقدها؛ حيث قال: «و قد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من أهل الخلاف في مدركها. فانهم لفّقوا لذلك وجوهاً من العقل والنقل لا تحدي طائلاً. ومن شاءَ أن يقف عليها فليطلبها من مظانّها؛ إذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة»[٣].

ومن أجل ذلك عرّف الميرزا القمي رحمه الله الإجماع بأنّه «اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم عليه السلام».[٤]

ولكن عرّف الشهيد الصدر الإجماع بقوله: «الإجماع اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي».[٥]

وهذا التعريف أصح من ساير التعاريف ؛ لأن المكشوف بالاجماع الحسي الدخولي وإن يمكن كونه قول المعصوم ؛ للعلم بدخول العصوم فيه بشخصه ولفظ كلامه، إلاّ أنّ في الإجماع الحدسي ليس كذلك. لأنّ معقد الإجماع الحدسي دائماً إنّما هو حكمٌ من الأحكام الشرعية لا لفظ قول المعصوم. وإن كان مطابقة

---

(١) المعتبر: ص ٦. (٢) الذريعة: ج ٢، ص ٦٣٠ و ٦٣٢ و ٦٣٥. (٣) المعالم: ص ١٧٥.
(٤) قوانين الأُصول: ص ١٦٩. (٥) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٤٥٧.

الحكم المجمع عليه مع قول المعصوم أو فعله أو تقريره قطعياً. هذا، مع أنّ المكشوف بالاجماع ـ في جميع أقسامه ـ حكم الشارع، وإن كان بواسطة الكشف عن رأي المعصوم. نعم يمكن أن يكشف الاجماع الحدسي عن وجود رواية في الواقع مختفية بلفظها، لكن المكشوف بالاجماع ليس حينئذٍ الرواية بلفظها، بل إنّما هو رأي المعصوم أوّلاً وبتبعه الحكم الشرعي. وسيأتي تفصيل هذا البحث.

مباني علماء العامة في تعريف الإجماع

عرّف علماءُ العامة الإجماع بتعاريف متغايرة:

أحدها: اتفاق أهل الحلّ والعقد من أُمّة محمدﷺ في عصر من الأعصار على أمر من الأُمور، كما عن الشوكاني وكثير من علماءِ الشافعية والمالكية.[١] ولايخفى أنّ أهل الحل والعقد أعمُّ من العلماء وزعماء القوم وأُمرائهم ونشأ أخذه في التعريف من العامّة، فيفترق عن تعريف الإجماع المبحوث عنه، وكذا من ناحية الكشف لظهوره في إناطة الحجية بالاتفاق من حيث هو.

ثانيها: اتفاق المجتهدين من هذه الأُمة في عصر على أمرٍ شرعي، كما عن كثير من الحنفية وبعض المالكية والحنابلة.[٢]

ثالثها: اتفاق أُمة محمد على أمر من الأُمور الدينية. انفرد بهذا التعريف

---

(١) راجع إرشاد الفحول للشوكاني: ص ٧١؛ منهاج الوصول للقاضي البيضاوي: ج ٢، ص ٣٤٩؛ مناهج العقول للبدخشي: ج ٢، ص ٣٧٧؛ المحصول للرازي: ج ٢، ص ٣؛ الإحكام للآمدي: ج ١، ص ١١٨؛ منتهى الوصول والأمل: ص ٥٢.

(٢) فمن الحنفية كابن الهمام في التحرير في تيسير التحرير: ج ٣، ص ٢٢٤؛ وابن عبد الشكور المذكور رأيه في فواتح الرحموت ج ٢، ص ٢٢٤، وابن النجيم في مشكاة الأنوار: ج ٣، ص ٣. ومن المالكية ابن الجزرى في تقريب الوصول: ص ٢٧، ومن الحنابلة ابن قدامة في روضة الناظر: ص ٢٧، وصفي الدين في قواعد الأُصول: ص ٢٩.

الغزالي في المستصفى.[١]

ويشبه تعريف بعض علمائنا الأقدمين بعض التعاريف المزبورة، كتعريف المحقق الحلّي وصاحب المعالم[٢] بأنّ الإجماع: اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على أمر من الأُمور الدينية. وتعريف العلامة الحلّي بأنّه «اتفاق أهل الحل والعقد من أُمّة محمد صلى الله عليه وآله على أمرٍ من الأُمور».[٣]

ولكن سبق من فحول الأُصوليين من القدماء والمتأخرين تعريف الإجماع بمايتضمن الكشف عن رأي المعصوم.

وقد تعرّض شيخ الطائفة في العُدّة والمحقق في المعارج إلى نقل أدلّة المخالفين ونقدها، فراجع[٤].

والعمدة في المناقشة: أنّ هذه التعاريف من أهل العامة فاقدةٌ لما هو ملاك حجية الاجماع، من الكشف عن رأي المعصوم؛ إمّا لعدم اشتمالها على اتفاق العلماء ومن يعتبر قوله؛ لاكتفائهم باتفاق الأُمّة، وإما لاناطتهم الحجية بالاتفاق من حيث هو اتفاق، لامن حيث الكشف عن رأي المعصوم.

والسرّ في ذلك أنّهم لايرون ملاك الحجية رأي المعصوم ـ غير النبي صلى الله عليه وآله ـ؛ إذ لايرون العصمة لأئمة أهل البيت عليهم السلام بل يرون الحجية لآراء مطلق صحابة النبي صلى الله عليه وآله وأئمة مذاهبهم من الحنفية والمالكية والشافعية ـ، أو يرون إثبات الحكم الشرعي بمجرد اجتماع علمائهم في أيّ عصر مطلقاً ولولم يكشف عن آراءِ هؤولاء. وفقهاؤنا لمّا لايرون لغير رأي المعصومين عليهم السلام قيمةً لاثبات الحكم الشرعي، لايعبؤون باجماعاتهم.

---

(١) المستصفى من علم الأُصول: ج ١، ص ١٧٣.

(٢) راجع معارج الأُصول: ص ١٧٩؛ معالم الدين: ص ١٧٢.

(٣) تهذيب الوصول: ص ٢٠٣.

(٤) عدّة الأُصول: ج ٢، ص ٦٠٢ ـ ٦٢٧ ومعارج الأُصول: ص ١٨١ ـ ١٨٥.

أقسام الإجماع

محاور أقسام الإجماع

ينقسم الاجماع من جهات مختلفة إلى أقسام: عمدة محاور تقسم الاجماع أربعة.

أحدها: تقسيم الاجماع بحسب مباني حجيته إلى: حسّيٍّ، ولطفي، وحدسي، وتقريري.

ثانيها: تقسيم الاجماع من حيث كيفية تكوّنه إلى مايكون تكوّنه بتحصيل الفقيه نفسه بالمباشرة فهو محصَّلٌ، وإلى ما يكون ثبوته وتكوُّنه بنقل ناقل حصّله، فهو منقول.

ثالثها: تقسيم الاجماع من حيث مدرك الحكم المجمع عليه. فإما لايوجد مدرك للحكم، فهو إجماع تعبّديٌ غير مدركي، وإمّا يوجد مدرك في البين. وحينئذٍ لو أُحرز استناد المجمعين إليه، فهو مدركي. وأما إذا لم يُحرز ذلك، فهو محتمل المدرك.

رابعها: تقسيم الاجماع من حيث تنصيص المجمعين على الحكم وعدمه.

فلو نصّوا على حكم واحد متفق عليه، فهو إجماع بسيط. وأما إذا لم ينصّوا على الحكم ولكن عُلِمَ اتفاقهم عليه بالملازمة العقلية ـ؛ بأن اتفق العلماءُ على قولين فعُلم بالملازمة العقلية اتفاقهم وإجماعهم على نفي الحكم الثالث وعدم مشروعيته ـ يُعبَّر عن هذا النوع من الاتفاق بالاجماع المركّب.

موجز الكلام في أقسام الإجماع: أنّه ينقسم إلى محصّل ومنقول، وحسي ولطفي وحدسي وتقريري، وتعبُّدي ومدركي، وبسيط ومركّب. فمجموع الأقسام عشرة. ويتداخل بعضها في بعض، يتضح ذلك في خلال البحث.

الإجماع المحصَّل والمنقول

الإجماع المحصَّل: وهو ما حصّله الفقيه ؛ بأن وجد بنفسه آراء الفقهاء برأي العين فحكم بأنّهم أجمعوا على كذا.

واشتهر في الألسنة أنّ هذا النوع من الإجماع غير حاصل.

وفيه: أنّ مرادهم من ذلك لوكان المحصّل من الاجماع الحسّي، فهو صحيحٌ؛ لاختصاص هذا النوع من الاجماع بالفقهاء الأقدمين المعاصرين للغيبة الصغرى، ممن يُحتمل دخول الامام عليه السلام بينهم بشخصه بشرط أن يكون بعضهم غير معروف النسب ؛ لأنّ هذا الاجماع لايمكن تحصيله في زمان الغيبة الكبرى حتى بين القدماء، وفضلاً عن المتأخرين. وإلاّ فتحصيل آراءِ فقهاء عصر واحد ممن يُعبأ بقوله ويعتبر، بمكان من الامكان، بل تحصيل آراء فقهاء الأعصار المتقدمة أيضاً ممكن بالفحص في كتبهم، ولا سيما في عصرنا هذا ؛ حيث جمعت آراءُ جميعهم في الكمبيوتر ويتيسّر تحصيلها في زمان قليل.

فما اشتهر أنّ المحصّل منه غير حاصل ممنوع باطلاقه.

أمّا الإجماع المنقول: فهو ما لم يحصّله الفقيه؛ بأن لم يجد آراءَ جميع الفقهاء بنفسه ولميراها برأي العين، بل إنّما رأى كلام من ادّعى تحصيله، فنقل الإجماع من مدّعي الاجماع، كالاجماعات المروية عن شيخ الطائفة وإبن إدريس والمحقّق والعلامة والشهيدين وغيرهم من القدماء والمتأخرين. وأما نسبة الاجماع إلى العصابة أو الأصحاب أو العلماء بمثل قولهم: أجمعت

العصابة، أو أجمع الأصحاب أو أجمع علماؤنا، فكل ذلك من قبيل الاجماع المحصّل عند مدّعيه.

وحكم نقل الاجماع مثل نقل الخبر ؛ من جهة أنّ المخبر عنه في كليهما أمرٌ حسيٌّ. وذلك لأنّ المخبر عنه بالرواية ـ وهو لفظ قول المعصوم عليه السلام ـ ؛ إمّا هو مرئيٌّ بصورة المكتوب في الأُصول والكتب الروائية، أو هو مسموع بالمشافهة، فهو محسوس على أيّ حالٍ.

كذلك دعوى الاجماع من مدّعي الاجماع؛ لأنّه شاهد أقوال آحاد الفقهاء بألفاظها المكتوبة في كتبهم الفقهية أو المسموعة بالمشافهة. وكذلك من ينقل عنه ـ مثل نقل المتأخرين الإجماع عن القدماء ـ فانّه شاهد دعوى الاجماع من مدّعيه بلفظها المكتوب في كتابه الفقهي.

فلافرق بين الرواية وبين نقل الاجماع من جهة المخبر عنه.

وإنّما الفرق بينهما أنّ المخبر عنه بالرواية بنفسه هو رأي المعصوم المتضمّن للحكم الشرعي بالدلالة اللفظية الوضعية ؛ لأنّ الراوي باخباره الحسيّ يخبر عن لفظ كلام المعصوم عليه السلام. ولكن المخبر عنه بنقل الاجماع إنّما يستلزم رأي المعصوم ويكشف عنه إما بالملازمة العقلية لأجل قاعدة اللطف، أو بالملازمة العادية بطريقة الحدس.

فالفارق الأساسي بين الرواية وبين نقل الاجماع إنّما هو من ناحية مكشوف الإجماع؛ إمّا بالمباشرة ـ وهو رأي المعصوم ـ، أو بالواسطة في المآل، وهو حكم الشارع.

ولكن لا فائدة في الاجماعات المنقولة ؛ نظراً إلى إمكان تحصيلها غالباً بعد جمع الكتب وتدوينها وطبعها، وبعد تجميع جميع الكتب الفقهية في الكمبيوتر والتمكن من تحقيقها والعثور على فتاوى الفقهاء من القدماء والمتأخرين في

زمان قصير، إلّا في موارد لم يكن أثرٌ للاجماع المنقول عن فقيه في جميع كتبه وهذا من النوادر جدّاً، ولو اتفق يقع الكلام في إثبات الاجماع الكاشف بالنقل، ومقتضى التحقيق حجية الاجماع المنقول ؛ بمعنى إثبات أصل الاجماع المنقول بالنقل لو لم يُطمئنّ بخطأ الناقل، لقرائن موجودة. وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك إن شاء الله.

الإجماع الحسي الدخولي

الإجماع الحسي، ويسمّى الإجماع الدخولي.

وهو اتفاق الأصحاب المعاصرين للمعصومين عليهم السلام أو الموجودين منهم في عصر الغيبة الصغرى على قول، بشرط أن يوجد بينهم من لم يُعرف نسبه؛ حيث إنّه لو علم نسب جميعهم في عصر الامام عليه السلام، لا يخلو ؛ إما لا يكون الامام واحداً منهم، فحينئذٍ يُقطع بعدم دخول الامام فيهم. وإما أن يكون الامام أحدهم فعُرف قوله بشخصه، فلادخل للاجماع في كشف قول المعصوم حينئذٍ، كما لا يخفى. ومن هنا قالوا لا يقدح مخالفة معلوم النسب في هذا النوع من الإجماع .

ولكن لا يمكن تحصيل هذا الإجماع في عصر الغيبة الكبرى ؛ لعدم إمكان العلم بدخول الامام في المجمعين بطريق الحس ؛ لما دلّ من النصوص على وقوع الغيبة التامّة، وانقطاع عصر الحضور واللقاءِ، وتكذيب نقل الحكم الشرعي عن الامام الحجّة(عج) في عصر الغيبة الكبرى.

ولعلّ هذا مقصود من قال: والمحصّل منه غير حاصل ؛ أي الإجماع الدخولي غير حاصل في عصر الغيبة الكبرى. ولكن لهذا الكلام تفسير آخر هو المعروف، وهو اتفاق علماء جميع الأعصار بل جميع علماء عصر واحد. ولكن سبق النقاش فيه آنفاً، وسيأتي بيانه في كلام الشيخ الأنصاري. وهل منقوله حجّة؟ سيأتي الكلام فيه في البحث عن الاجماع المنقول.

الإجماع اللطفي

الإجماع اللطفي، وهو اتفاق العلماء في عصر الامام عليه السلام أو في عصر الغيبة على حكم شرعي، فهو يكشف عقلاً عن قول الامام بقاعدة اللطف. وذلك لأنّ العقل كما يستقل بوجوب بعثة الأنبياء وإرسال الرسل وإنزال الكتب ؛ لطفاً من الله على العباد، ومن أجل ذلك يحكم بوجوب نصب الامام وإظهاره ؛ لئلا تضلّ الأُمة بعد النبي صلى الله عليه وآله عن الدين الحنيف ولا ينحرفوا عن منهاج الشريعة الاسلامية الغرّاء، فكذلك لا يجوّز العقل عدم تنبيه الشارع على حكمه مع اتفاق علماءِ الأُمة وفقهائهم على خلاف حكمه ووقوعهم جميعاً في الخطأ، بل يحكم بلزوم إظهار الحق من جانب الامام. ومن هنا يحكم بدخول قول الامام بين المجمعين بمقتضى لطف الله الموجب لبعثة الأنبياء وجعل منصب الامامة.

واعتبروا في هذا النوع من الإجماع اتفاق جميع علماء العصر وعدم مخالفة أحد منهم، كما استظهره الشيخ الأعظم من كلمات القائلين بهذا الإجماع ؛ حيث قال:

«ثم إنّ الاستناد إلى هذا الوجه ظاهرٌ من كلّ من اشترط في تحقّق الإجماع عدم مخالفة أحدٍ من علماء العصر، كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني»[1].

وهذا الشرط متينٌ ؛ لامكان تحقق اللطف برأي سائر المعاصرين المخالفين، إلاّ أن يكون المجمعون من القدماء والمخالفون من المتأخرين؛ لما سيأتي بيان ذلك.

هذا النوع من الإجماع قد أسّسه شيخ الطائفة واختاره، وتبعه جماعة من الفقهاء. واشتهر بقاعدة اللطف.

قال شيخ الطائفة ـ بعد نقل الأقوال في أقسام الإجماع وبيان مسالك الفقهاء

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ١٩٦.

في توجيه حجيته ـ: «و الذي نذهب إليه: أنّ الأُمّة لا يجوز أن تجتمع على خطأ، وأنّ ما يُجمع عليه لا يكون إلّا حجّة؛ لأنّ عندنا أنّه لا يخلو عصرٌ من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع، يكون قوله حجة، يجب الرجوع إليه، كما يجب الرجوع إلى قول الرسول. وقد دلّلنا على ذلك في كتابنا: تلخيص الشافي واستوفينا كلّما يُسأل عن ذلك من الأسئلة. وإذا ثبت ذلك، فمتى اجتمعت الأُمّة على قولٍ، فلا بدّ من كونها حجّةً لدخول الامام المعصوم في جُملتها»[١].

وأيضاً قال في تعليل ذلك:

«إنّ القول إذا ظهر بين الطائفة ولم‌يُعرف له مخالفٌ ... ولم‌نَجِد مايدلّ على صحة ذلك القول ولا على فساده، وجَبَ القطعُ على صحّة ذلك القول، وأنّه موافقٌ لقول المعصوم، لأنّه لو كان قولُ المعصوم مخالفاً له، لَوَجَبَ أن‌يُظهره، وإلاّ كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطفٌ فيه».[٢]

ويظهر هذا المبنا أيضاً من جوابه عن بعض الاشكالات وإليك نموذجين من أجوبته:

١ ـ قوله: «متى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك؛ لأنّ ما هو موجودٌ من دليل‌الكتاب والسُنّة كاف في باب‌إزاحة التكليف. ومتى لم‌يكن على القول الذي انفرد به دليلٌ على ما قُلناه، وجب عليه الظهور أو إظهار من يُبيّن الحقّ في تلك المسألة على ما قد مضى القول فيه، وإلّا لم يحسن التكليف»[٣].

ولايخفى أنّ هذا الكلام من شيخ الطائفة ينفي حجية الاجماع المدركي، بل محتمل المدرك ؛ لانتفاء ملاك اللطف حينئذٍ.

٢ ـ قوله: «و ذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي قدس الله روحه

(١ و٣) عدّة الأُصول: ج ٢، ص ٦٠٢ و٦٣١.

(٢) المصدر: ج ٢ ص ٦٤١ ـ ٦٤٢.

أخيراً: أنّه يجوز أن يكون الحق فيما عند الامام، والأقوال الأُخر يكون كلّها باطلة، ولايجب عليه الظهور؛ لأنّه إذا كنّا نحن السبب في استتاره، فكلّما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرّفه وبما معه من الاحكام نكون قد أُتينا من قِبَل نفوسنا فيه. ولو أزلنا سبب الاستتار، لظهر وانتفعنا به وأدّى إلينا الحق الذي عنده.

وهذا عندى غير صحيح ؛ لأنّه يؤدّي إلى أن لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة أصلاً ؛ لأنّا لا نعلمُ دخول الامام فيها ، إلّا بالاعتبار الذي بيّنّاه، فمتى جوّزنا انفراده عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع»[1].

قوله: «بالاعتبار الذي بيّناه» ؛ أي بقاعدة اللطف. مقصوده لزوم عدم اقامة الحجّة البالغة وعدم تحقق مقتضى اللطف لو قلنا بكلام السيد المرتضى.

هذا، ولكن التأمّل يقضي أنّ إجماع الأصحاب في عصر المعصومين عليهم السلام لمّا كان مواجهاً لسكوت الامام عليه السلام وعدم ردعه، يكون من قبيل تقرير المعصوم، فحجيته مستندةٌ في الحقيقة إلى ذلك، وقاعدة اللطف إنّما تصلح علّة ووجهاً لحجية تقرير الامام عليه السلام.

وإنّما العمدة من مصبّ الاجماع اللطفي ومحطّ حجيته إنّما هو المحقق منه في زمان الغيبة.

الإجماع الحدسي

الإجماع الحدسي، وهو ـ على مايظهر من كلام مؤسّسه وهو الشيخ الأعظم الأنصاري ـ اتفاق علماء جميع الأعصار في حكم؛ نظراً إلى استلزامه الاطمئنان بكون اتفاقهم جميعاً ـ مع اختلافهم في أكثر الأحكام ـ كاشفاً قطعياً عن رأي الامام عليه السلام ؛ حيث يُقطع عادةً من ذلك بعدم اختراع الحكم من عند أنفسهم في عصر من الأعصار ؛ استقلالاً في الرأي أو

---

(١) عدّة الأُصول: ج ٢، ص ٦٤١ ـ ٦٤٢..

اتّباعاً لأهوائهم، بل وصل إليهم يداً ببدٍ عن رئيسهم وإمامهم.

وهذا النوع من الإجماع لايحصل إلّا باتفاق علماء جميع الأعصار، كما أشار إليه الشيخ الأنصاري بقوله:

«و من المعلوم أنّ إجماع أهل عصر واحد ـ مع قطع النظر عن موافقة أهالى الأعصار المتقدمة ومخالفتهم ـ لا يوجب عن طريق الحدس العلمَ الضروري بصدور الحكم عن الامام عليه السلام ؛ ولذا قد يتخلّف ؛ لاحتمال مخالفة من تقدّم عليهم أو أكثرهم. نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام، كما قرّر في محله»[1].

وسوف يأتي تفصيل كلام الشيخ الأعظم قدس سره في تبيين مباني الأُصوليين في حجية الإجماع.

نقد كلام الشيخ الأنصاري

وقد علّل الشيخ الأنصاري في كلامه المزبور عدم حجية الاجماع اللطفي وعدم كاشفية اتفاق علماء عصر واحد عن رأي المعصوم ؛ باحتمال مخالفة علماءِ الأعصار المتقدمة ؛ حيث إنّه لايحصل الحدس والاطمئنان الكاشف مع احتمال مخالفتهم. ولكن ملاك اللطف يتحقق بذلك ما لم يعلم مخالفة المتقدمين ولو بعضهم، ولايمنع مجرد احتمال مخالفتهم عن جريان قاعدة اللطف. والفارق الأساسي تحقق ملاك اللطف باجماع جميع علماء عصر واحد على الخلاف، مع قطع النظر عن ساير الأعصار وعدم تحقق الحدس والإطمئنان بذلك عادةً.

فان احتمال مخالفة المتقدمين بمجرده يمنع الإطمئنان والعلم الضروري بطريق الحدس، ولكن لاينافي ملاك اللطف بالعباد.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٢٠١.

نعم لو حصل الاتفاق بين علماءِ جميع الأعصار، يتحقق ملاك اللطف والحدس معاً. ولكن مقتضى التحقيق حصول الاطمئنان الكاشف القطعي عن رأي المعصوم باتفاق جميع القدماء؛ لما سبق بيانه في الشهرة الجابرة لضعف السند. وسيأتي توضيح ذلك هنا، وفي مبحث الشهرة الفتوائية.

وعليه فلاينحصر الاجماع الكاشف بالحدس في اتفاق علماء جميع الأعصار، حتى يقال: إنّه غير قابل للحصول، مع أنّه أيضاً قابل للحصول. وذلك لأنّ كتب جميع الفقهاء المعروفين ممّن له كتاب في الفقه من القدماء والمتأخرين موجود في الكمبيوتر وسهل الوصول.

وما اتفق عليه جميع فقهائنا من المسائل الشرعية ليس بعزير. كيف لايمكن تحصيله، وترى صاحب الجواهر يدعي اتفاق جميع الفقهاء ممن قبله في كثير من الفروع في مختلف أبواب الفقه بمثل قوله: بلاخلاف أجده بين الأصحاب، والاجماع عليه بقسميه. وقد تتّبعنا وفحصنا في كلمات الفقهاء فلم نجد مخالفاً واحداً في كثير من موارد إجماعات صاحب الجواهر في مختلف الأبواب من كتبنا الفقهية.[١]

قد تبيّن على ضوءِ مابيّناه أن الفرق الأساسي بين الإجماع الحدسي وبين الإجماع اللطفي أمران:

١ ـ إنّ ملاك الكشف عن رأي المعصوم ـ وبالمآل عن الحكم الشرعي ـ في الإجماع اللطفي إنّما هو حكم العقل؛ لأنّه كما يحكم بلزوم إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الامام، كذلك يحكم بحفظ الشرع في عصر الغيبة وإبلاغ الشرايع و الأحكام وتبيين التكاليف على العباد؛ لكي لايقبح التكليف والعقاب عليه.

ومن هنا إذا اتفق علماءُ عصر وجيل من الأجيال على حكم شرعي وكان

---

(١) راجع مجلّدات كتابنا دليل تحرير الوسيلة، ومباني الفقه الفعّال، وأضواء الفقاهة.

ذلك الحكم المتفق عليه مخالفاً للواقع، يجب بحكم العقل إظهار الحكم الواقعي وإبلاغه لئلاّ يقع الأُمة في الضلالة ولئلاّ تنقض السنة الإلهية المبتنية على اللطف بالعباد. وحيث لم‌ينبّه الشارع على خلاف ما اتفق عليه علماء العصر ـ كما هو المفروض ـ، يكشف ذلك عن كون الحكم المجمع عليه هو المطابق لرأي المعصوم، وأنّه الحكم الشرعي الواقعي، وأن باتفاق العلماء تحقق اللطف الواجب عقلاً.

ولكن ملاك الكشف عن رأي المعصوم والحكم الشرعي بالمآل في الاجماع الحدسي ليس هو حكم العقل باللطف ـ على التقريب المزبور ـ، بل إنّما هو حصول الإطمئنان العادي بطريق الحدس وسدّ احتمال الخلاف بأحد التقاريب المذكورة في الحدس.

٢ ـ أنّ في الإجماع اللطفي احتمال خطأ المجمعين غير مندفع، بل خطأ جميعهم ومخالفتهم للواقع محتمل حينئذٍ ثبوتاً مع قطع النظر عن مقتضى اللطف؛ إلاّ أنّ العقل ينفيه بحكمه المزبور؛ أي حكمه بأنه لو كان الحكم الواقعي خلاف ما اتفق عليه علماء العصر لوَجَب على الشارع بيانه وإبلاغه؛ لطفاً بالعباد، كما أنّه أرسل الرسل وأنزل الكتب وشرّع الشرايع والأحكام وبيّنها وأمر أنبيائه بابلاغها لأجل ذلك.

ولكن في الاجماع الحدسي احتمال الخلاف غير محتمل عادة؛ يعني أنّ القائل بالاجماع الحدسي يحاول إثبات نفي احتمال الخلاف، بل عدم الاحتمال العقلائي المعتنىٰ به لما يخالف الاجماع بأحد التقاريب المذكورة للحدس. وبنفي احتمال الخلاف والغائه يثبت كشف الاجماع عن رأي المعصوم وحكم الشارع بالمآل.

الإجماع التعبدي والمدركي ومحتمل المدرك

الإجماع التعبدي: وهو ما لم يستند فيه المجمعون إلى دليل عقلي أو نقلي، ولم يكن هناك ما يصلح للدليلية على الحكم المجمع عليه. وهذا النوع من الاجماع حجة ؛ إذ يكشف عادة عن قول المعصوم على طريقة الحدس، بل على طريقة اللطف، كما عرفت.

الإجماع المدركي: وهو إجماعٌ استند فيه المجمعون في فتاواهم إلى دليل عقلي أو نقلي. مقتضى التحقيق: عدم حجية هذا النوع من الإجماع ؛ لعدم تحقق ملاك الحدس ولا اللطف فيه ؛ لعدم الملازمة حينئذٍ.

وذلك لأنّ ملاك الملازمة بين قولهم وقول المعصوم حصول الاطمئنان أو القطع عادةً أو عقلاً. وإنّ استنادهم إلى دليل عقلي أو نقلي يمنع من هذا القطع والملازمة ؛ لفرض كون منشأ حكمهم ذلك الدليل؛ لأنّه الظاهر من استنادهم.

بل ولو لم يصرّحوا بالاستناد، يكفي مجرد وجود دليل صالح للاستناد إليه؛ لعدم إمكان نفي احتمال نشأة اتفاقهم من ذلك الدليل حينئذٍ. ويعبّر عن الإجماع حينئذٍ بمحتمل المدرك. ولكن صلاحية ذلك الدليل إذا كانت ثابتة عند الكل، تحرز استناد المجمعين إليه، فيكون الإجماع حينئذٍ مدركياً. وإلّا يكون محتمل المدرك.

حاصل الكلام: أنّه بمجرّد تطرّق احتمال استنادهم إلى الدليل الموجود، يسدّ ذلك عن الكشف القطعي.

ومن هنا لا يحصل الإجماع الكاشف ؛ لأنّ الإجماع إنّما يكشف عن رأي المعصوم كشفاً قطعياً بطريق الحدس أو لقاعدة اللطف فيما إذا لم يكن هناك دليلٌ صالح للاتكال عليه، وإلّا فانّ تحقق اللطف ببيان وإبلاغ ذلك الدليل بمكان من الامكان، كما أنّ احتمال اتكال الشارع على ذلك الدليل في بيان الحكم ـ ممّا

يزول به الحدس والاطمئنان برأي المعصوم وحكم الشارع ـ غير مدفوع. ومن هنا لا يكون الإجماع كاشفاً تعبّدياً عن رأي المعصوم.

ولكن ههنا إشكال أساسي وهو أنّه قد يقال: إذا كان الدليل الموجود موافقاً للإجماع، فانّما يزيد في الاطمئنان والحدس ويتمّ به اللطف. وبعبارة أُخرى: يكون ذلك الدليل الموافق للاجماع رصيداً ومؤكّداً له. فأيّ مانع حينئذٍ من تحقق اللطف وحصول الحدس؟ بل يحصلان مع وجود الدليل الموافق بنحو أتم وأحسن.

والجواب: أنّه مع وجود دليل صالح للاتكال عليه يظنّ، بل يوثق بأنّ الإجماع إنّما نشأ من ذلك الدليل، كما أنّ العقل أيضاً يرى تحقق اللطف بالقاءِ ذلك الدليل. فحينئذٍ لابدّ من النظر في ذلك الدليل. فاذا لم يصلح للدليلية، لا دليل حينئذٍ على ذلك الحكم المتفق عليه.

ولكن مع ذلك لابد في مثل هذا المورد من الاحتياط ؛ حذراً من مخالفة الاتفاق، وإن لا يمكن الفتوى ؛ لعدم تحقق الإجماع التعبدي الكاشف.

والسرّ في ذلك: أنّ ذلك الخبر إذا كان صحيحاً عند أهل الإجماع وصالحاً للاتكال عليه في الاستدلال، فلا يخلوا إمّا أن يكون عندنا أيضاً صحيحاً لوثاقة رواته في جميع الطبقات، أم لا. فلو كان صحيحاً عندنا وتمت دلالته، يجوز لنا الافتاءُ بذلك الخبر، من غير حاجة إلى الإجماع ، مع كون مثل هذا الإجماع مدركياً؛ لفرض استناد أهل الإجماع إليه.

وأما إذا تتمّ دلالته عندنا، فلا يجوز الفتوى في المسألة، بل لابدّ من الاحتياط أما عدم جواز الفتوى، فلعدم حجة شرعية لنا على الحكم بعد كون الإجماع مدركياً. أما وجوب الإحتياط، فلعدم دليل على جواز مخالفة اتفاق الفقهاء، فالعقل يحكم بموافقته ؛ تحصيلاً للفراغ اليقيني.

حجية الإجماع المدركي
بناءً على انجبار
ضعف الخبر بعمل المشهور

ثم إنّ الاجماع المدركي إنّما لايكون حجة إذا لم نقل بانجبار ضعف دلالة الخبر بعمل قدماء المشهور. وإلاّ لا يسقط إجماع القدماء عن أصل الحجية باستنادهم إلى رواية، حتى لو كانت ضعيفة، فضلاً عمّا إذا كانت صحيحة؛ نظراً إلى انجبار ضعف الخبر باتفاق القدماء على العمل به، إذا أحرزنا استنادهم إليه. وذلك لأنّ من يرى انجبار ضعف دلالة الخبر بفهم مشهور القدماء وعملهم، لابدّ له أن يراه منجبراً بعمل جميعهم بالفحوى القطعي. هذا في ضعف السند. وكذلك الأمر في ضعف الدلالة. فمن يراه منجبراً بعمل مشهور القدماء، يقول به فيما لو اتفقوا على العمل به، بالفحوى القطعي، كما عليه صاحب الجواهر[١] والمحقق الهمداني[٢] والعراقي[٣] والنائيني[٤].

ولعلّ هذا هو السرّ في استناد صاحب الجواهر وغيره إلى إجماع الأصحاب في كثير من المسائل مع استناد الأصحاب فيها إلى الرواية.

نعم من لايرى ضعف الدلالة منجبراً بعمل قدماء الأصحاب، لا يرى إجماعهم، كاشفاً تعبدياً عن رأي المعصوم فيما استندوا إلى الرواية.

وعليه فاستناد المجمعين إلى الرواية إنّما يوجب سقوط الاجماع عن الحجية رأساً إذا بنينا على عدم انجبار دلالة الخبر بعمل قدماء الأصحاب فيما إذا تمّ سندها وضعف دلالتها عندنا. ويبتني على انجبار ضعفها سنداً ودلالة كليهما إذا كانت ضعيفة سنداً ودلالة، كما أشار إليه المحقق الإصفهاني بقوله:

« وفيه المحذور من حيث السند والدلالة: أما من حيث السند ... لو كانوا متفقي المسلك بأن كانوا يعتقدون حجية الخبر الموثق، فمن لايعتقد إلاّ بالخبر

---

(١) جواهر الكلام: ج ١، ص ٢٣٦؛ وج ٢، ص ٢٤١.
(٢) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة ص ١٢.
(٣) نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الثالث: ص ١٨٥ ـ ١٨٦.
(٤) أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

الصحيح لا مجال له في الاستناد إلى هذا الاجماع فضلاً عما إذا كانوا يعتقدون حجية الخبر الحسن ...

وأما من حيث الدلالة: وإن كان ظاهراً في مدلوله، فلايجدي أيضاً ؛ إذ ظهور دليل عند طائفة لا يستلزم الظهور عند آخرين وفهمهم ليس حجة علينا، بل قد وجدنا المشهور من المتقدمين على استفادة النجاسة من أخبار البئر مع أنّ الأمر عند المتأخرين بالعكس، فلعل الخبر إذا نقل إلينا لم يكن ظاهراً عندنا».[1]

فائدة الإجماع المدركي

يمكن تصوير الفائدة للإجماع المدركي، وهي القول بانجبار ضعف سند الخبر الدال على الحكم المجمع عليه بالفحوى إذا أُحرز استناد المجمعين إليه في اتفاقهم ؛ لأنّه أقوى من الشهرة العملية القدمائية، فهو أولى بالجبر، لكنّه فيما إذا تمّت دلالته. وأما إذا لم يحرز استنادهم إليه، فلا يمكن الفتوى ؛ لفرض ضعف الخبر وعدم إحراز استناد القدماء إليه في فتواهم، ولفرض كون الإجماع مدركياً. فلا مناص في مثل ذلك من موافقة المجمعين بالاحتياط. وهذا هو فائدة الاجماع المدركي. وعليه فتوهّم سقوط الاجماع المدركي عن الفائدة رأساً ـ في مفروض الكلام ـ في غير محلّه.

والحاصل: أنّ لازم سقوط الاجماع المدركي عن الحجية إنّما هو عدم صلاحيته للدليلية على الافتاء، لاسقوطه عن الفائدة رأساً ؛ حيث إنّه يصلح لجبر ضعف سند الخبر على المختار ـ وهو المشهور ـ، بل جبر ضعف دلالته بناءً على رأي جماعة، كصاحب الجواهر والمحقق الهمداني والعراقي والنائيني، كما سبق نصّ كلماتهم في قاعدة انجبار ضعف سند الخبر بعمل المشهور.

ولكن في ترتب الفائدة المزبورة على الإجماع المدركي يشترط ؛

أوّلاً: كون الاجماع من القدماء ؛ لعدم تحقق ملاك الانجبار في اتفاق

---

(١) نهاية الدراية: ج ٣، ص ١٨٦ .

المتأخرين، كما لايوجد في عمل مشهورهم.

وثانياً: تمامية دلالة الخبر ـ الذي استند إليه القدماء ـ على الحكم المجمع عليه؛ لعدم انجبار ضعف الدلالة بعمل قدماءِ الأصحاب بناءً على المختار.

وثالثاً: عدم وجود أي دليل آخر في البين يصلح للدليلية. وذلك لأن مع وجوده لايمكن إحراز استناد القدماء إلى ذلك الخبر الضعيف.

الاجماع الموافق للأصل
هل يكون مدركياً ؟

هل يصير الاجماع مدركياً أو محتمل المدرك لوجود الأصل الموافق في المسألة؟

مقتضى التحقيق رجوع الأصل إلى دليل عقلي أو نقلي، فيدخل الاجماع الموافق للأصل في الاجماع المدركي.

بيان ذلك: إنّ الأصل إمّا له جِذرٌ نقلي أو عقلي؛ لأنّه إما مستند إلى عمومات أو إطلاقات نصوص الكتاب والسنة، وإما هو مستندٌ إلى حكم العقل. وعليه فالاجماع الموافق للأصل دائماً إما له مدرك عقلي أو نقلي، فلايزال يكون مثل هذا الاجماع مدركياً أو محتمل المدرك.

شبهة وإجابة

قد يشكل بأنّ استناد المجمعين إلى مدرك في المسألة لا يُسقط الاجماع عن الحجية؛ بناءً على مسلك اللطف.

ويوجَّه ذلك بأنّ مناط حجية الإجماع اللطفي كون نفس اجتماع فقهاءِ عصر بأجمعهم على خلاف الحكم الواقعي مخالفاً لمايقتضيه اللطف؛ حيث لايبلغ بذلك الحجة ولايحفظ به الشرع وينقض بذلك الغرض الداعي إلى بعث الرسل وإنزال الكتب ونصب الامام عليه السلام، من غير تأثير لوجود المدرك وعدمه في ذلك.

والجواب: أوّلاً: إنّ شيخ الطائفة ـ الذي هو مؤسّس هذا النوع من الإجماع ـ

قدبنى حجية الاجماع اللطفي وتحقق اللطف بالاجماع على عدم وجود دليل في المسألة نفياً أو إثباتاً ؛ حيث قال:

«إنّ القول إذا ظهر بين الطائفة ولم‌يُعرف له مخالفٌ... ولم‌نجد مايدل على صحة ذلك القول ولا على فساده، وجب القطع على صحة ذلك القول وأنّه موافق لقول المعصوم ؛ لأنّه لو كان قول المعصوم عليه السلام مخالفاً له لوجب أن يُظهره، وإلاّ كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطفٌ فيه».[1]

وثانياً: إنّ إظهار الحق وإبلاغ الحجّة في مفروض الكلام إنّما يتحقق بذلك الدليل الموجود فيما إذا استند المجمعون إلى ذلك الدليل، بل يمكن أن يتحقق به فيما إذا كان صالحاً للدليلية في نفسه. وفي كلتا الصورتين يجوز عقلاً تحقق اللطف به. وبمجرد تجويز ذلك عند العقل يسقط الاجماع عن الحجية ؛ لعدم انحصار تحقق اللطف به. وهذا هو السرّ في سقوط الإجماع اللطفي عن الاعتبار إذا كان مدركياً أو محتمل المدرك.

إن قلت: وقوع جميع علماءِ العصر في الخطأ بنفسه لايلائم اللطف، وإن كان لأجل خطأهم في الاستظهار والاستنباط من الدليل وفي فهم مدلوله.

قلت: بعد نصب الشارع دليلاً في المسألة وتحقق اللطف به، لاينثلم لطفه لأجل خطأ العلماء في فهم مدلول ذلك الدليل. هذا، مع كشف الحكم الواقعي بالاستظهار الصحيح من ذلك الدليل من جانب علماءِ سايرِ الأعصار، فيتحقق اللطف في حق العباد بذلك.

إن قلت: كلامكم هذا يرجع إلى ماسبق نقله من السيد المرتضى، من عدم وجوب اللطف باظهار الحكم إذا كانت الأُمّة سبب استتار الحجة وإخفاء الحكم الواقعي.

---

(١) عُدّةُ الأُصول: ج ٢، ص ٦٤١ ـ ٦٤٢.

قلت: كلامنا هذا غير كلام السيّد. وذلك لرجوع قوله ﷺ إلى تجويز عدم إبلاغ الحجة، وكلامنا فيما إذا تحقق إبلاغ الحجة ـ؛ لفرض صلاحية المدرك الموجود للدليلية على الحكم ـ وإنّما نشأ إخفاءُ الحكم من ناحية خطأ القوم في فهم ذلك الدليل، فجاءَ قوم آخر من الفقهاء قد فهموا مدلول ذلك الدليل وأقاموا الحجّة عليه. فمن الممكن تحقق اللطف بقيام ذلك الدليل.

الإجماع البسيط والمركّب

الإجماع البسيط: وهو اتفاق الفقهاء بأجمعهم على حكم واحدٍ نقطع بطريقة الحدس أو غيرها بكشفه عن رأي المعصوم، ولمّا كان هناك حكم واحد اتفق عليه الفقهاء عُبِّر عنه بالإجماع البسيط، وسمّي بذلك؛ لأنّ الاتفاق كان من أوّل الأمر حاصلاً بين الجميع ولم يتولد من تركيب القولين بين الفقهاء.

الإجماع المركب: وهو اتفاق الفقهاء على حكمين؛ بأن انقسموا إلى طائفتين، ذهب جماعة إلى حكم، وأفتى جماعة أُخرى بحكم مخالف للأوّل. ولم يذهب أحدٌ منهم إلى حكم ثالث. ففي مثل ذلك يمكننا أن نقول: إنّ الفقهاء اتفقوا على نفي الحكم الثالث، ونقطع بطريق الحدس أو غيره أنّ قول الامام مطابق لأحد القولين. وفي الحقيقة يتولّد من تركيب إجماع الطائفتين ـ كل واحدة على حكمٍ ـ إجماعهم جميعاً على نفي الحكم الثالث ويوجب القطع بمطابقة قول الامام عليه السلام لفتوى إحدى الطائفتين ومخالفته للقول الثالث. وبهذا البيان عرفت وجه تسمية هذا النوع بالاجماع المركب. وهو حصول هذا النوع من الاجماع من تركيب قولين في المسألة ؛ حيث استلزم نفي القول الثالث.

ولا إشكال في حجية الإجماع المركب كالبسيط ؛ ضرورة عدم كون التركيب مانعاً من جريان قاعدة اللطف، ولامن القطع والحدس والكشف

القطعي عن رأي المعصوم على نحو الاجمال.

وإلى ذلك أشار المحقق في المعارج بقوله:

«إذا اتفقت الأُمة على قولين: فإن كان الثالث ممّا يلزم منه الخروج عن الإجماع، كان باطلاً بالاتفاق».[١] يعني؛ فان كان هناك قول ثالث ـ غير الحكمين المتفق عليهما ـ يكون منفياً غير مشروع بالاتفاق؛ أي يكون نفي الحكم الثالث وبطلانه إجماعياً؛ لاتفاق الفريقين بأجمعهم على نفيه.

وعليه فإحداث القول الثالث من جانب بعض المتأخرين في مسألةٍ اتفق الفقهاء ـ من القدماء والمتأخرين ـ فيها على قولين، يكون من قبيل حصول الإجماع المركب على بطلان ذلك القول الثالث.

وقد أجاد في بيان ذلك الوحيد البهبهاني بقوله:

«و في الإجماع المركب: وهو على الطريقة التي نسبت إلى الشيخ؛ قد ظهر الكلام فيه.

وأما على الطريقة الثانية؛ فهو أن يكون العلم الإجمالي حاصلاً بأنّ قول المعصوم عليه السلام أو رأيه داخل في القولين مثلاً.

وأما على الطريقة الثالثة؛ فانّا نعلم أنّ أحدهما صادر عن الرئيس قطعاً، وأنّ الرئيس لا يرضىٰ بما يغايرهما جزماً، كما مرّ في مسألة الماء القليل، وهذه الطريقة في الفقه كثيرة غاية الكثرة، واضح الوقوع غاية الوضوح كالاجماع البسيط، ولذا لا يتأمّل فيه مجتهد كما لا يتأمّل في البسيط، ويحتجّ بعدم القول بالفصل، وعدم القول الثالث في أبواب الفقه»[٢].

ولايخفى أنّ مقصوده من طريقة الشيخ هو الإجماع اللطفي المستند إلى

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٨٩.

(٢) الرسائل الأُصولية: ص ٣٠٥.

قاعدة اللطف. ومن الطريقة الثانية: حصول العلم برأي المعصوم عليه السلام بالعلم الإجمالي بأن جميع فقهاء الشيعة لا رأي لهم غير ذلك الحكم. وقد نسبه الوحيد إلى جمع من المحققين، منهم السيد المرتضى[١].

والطريقة الثالثة: هي الإجماع الحدسي.

الإجماع التقريري (السكوتي)

ذكر المحقق في المعارج للاجماع أربعة أنواع، وعدّ الثالث من هذه الأقسام: أن يقول بعضٌ ويقرّره الباقون؛ حيث قال: «الاجماع يقع على ضروب:

منها: أن يُجمع أهل الإجماع علىٰ المسألة بالقول الصريح.

الثاني: أن يجمعوا عليها فعلاً.

الثالث: أن يقول بعض، ويقرّره الباقون. ولابدّ في هذه الوجوه من ارتفاع التقيّة.

الرابع: أن يُعلم رضاهم بالمسألة»[٢]

مقصوده من التقرير في قوله: «أن يقول بعضٌ ويُقرّره الباقون» إنّما هو التقرير بمعناه اللغوي، دون الاصطلاحي المنطبق على السكوت وحده؛ بمعنى تصريح بعض الأصحاب وتنصيصه بالحكم، وتصديق آخرين إيّاهم وموافقتهم بأيّ تعبير يدلّ على التصديق والموافقة.

ومقصوده من العلم برضاهم في المسألة إحراز رضاهم بقرائن مفيدة للعلم بحصوله، كالإجماع المركب أو التزامهم بمايدل عليه بالفحوى القطعي والملازمة القطعية. وهذا غير طريقة التقرير بالتصديق والموافقة باللفظ.

وعليه فليس التقرير هنا بمعنى مجرد السكوت ولو بعدم التعرض

---

(١) الرسائل الأُصولية: ص ٣٠٢.

(٢) معارج الأُصول: ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

للمسألة، كما هو واضح، بل المراد التصديق والموافقة في مقابل التصريح بالحكم باللفظ والقول، كما في القسم الأوّل.

دفع وهم بعض المحقّقين

وقد وقع الخلط لبعض المحققين؛ حيث توّهم أنّ هناك نوعاً من الإجماع يكشف عن رأي المعصوم بطريقة التقرير؛ بأن كان اتفاق جميع الفقهاء بمرآى ومسمع المعصوم فسكونه عليه السلام حينئذٍ يكشف عن رضاه ورأيه.و قد ذكر هذا المحقق [1] إنّ هناك نوعاً آخر من الإجماع وعبّر عنه بطريقة التقرير، وعرّفه باتفاق فقهاء عصر المعصوم على حكم بمرآه ومسمعه، مع عدم ردعه عليه السلام.

وفيه: أنّ الاتفاق المزبور لو علم بدخول المعصوم بين المتفقين مع عدم معرفة شخصه، فهو من قبيل الإجماع الدخولي. لكن ظاهر القائل به ـ كماسيأتي تعريفه ـ معرفة الامام بشخصه.

وإن علمنا بدخوله فيهم مع معرفته بشخصه، فليس هذا إجماعاً في الاصطلاح ؛ لخروجه عن جميع أنحاءِ الإجماع المصطلح عليه.

وأما عدم الردع من جانب الامام وإن يكشف عن موافقته للمجمعين، إلاّ أنّه لو كان في زمان حضوره يكون من قبيل تقرير المعصوم، وليس من قبيل الإجماع المصطلح عندنا الامامية.

وإن كان في زمان الغيبة، فانّ اتفاق الفقهاء، وإن كان بمرآى ومسمع الحجّة عج الله تعالى فرجه الشريف، إلّا أنه لايمكنه الردع بالطريق العادي قطعاً باصدار توقيع أوبيان شفاهي، ونحوذلك من البيان والتبليغ على الطريق الطبيعي العادي.

وقد يقال: يمكنه الردع في عصر الغيبة بالقاءِ الخلاف بين الفقهاء.

---

(١) وهو الشيخ المظفّر في أُصول الفقه: ج ٢، ص ١٠٩.

ولكنّه بالوهم أشبه لأنّ اختلاف الفقهاء في حكم أجنبيٍّ عن عنوان الردع: إذ لا ارتباط بينهما؛ حيث لايعلم أي القولين قوله حتى يتحقق به الردع عن القول الآخر، ولعمري هذا أوضح من أن يخفى.

وأماالمحقق فمراده من كلامه المزبور أنّ اتفاق الفقهاء وإجماعهم الكاشف عن رأي المعصوم كمايتحقق بتصريح الجميع على الحكم، كذلك يتحقق بتصريح بعضهم وتصديق آخرين بالتلويح والاشارة وأنحاء التعابير وألفاظ التصديق. وليس مراده اتفاق الفقهاء بمرأى ومسمع المعصوم ليكشف عن رأيه بطريق تقريرهعليه السلام، بل غاية مايفيده كلام المحقق أنّ هذا القسم نوع من طريق تحصيل الاجماع في الحقيقة.و أما أنّه هل يتحقق الاجماع الكاشف بهذا النحو الذي أشار إليه المحقق، فهو أمرٌ آخر يبتني على مختلف المباني في الكشف من الدخولي واللطفي والحدسي.

كلام الوحيد البهبهاني والمناقشة فيه

ويظهر من الوحيد البهباني أنّ عدم إظهار المخالفة من جانب الإمام ـ في مورد اتفاق فقهاء عصر على حكم ـ يُثبت تقريره لذلك الحكم؛ لأنّ الأرض في كل عصر لا تخلوا من حجّة يصحّح المذهب ويحفظ الشرع من الانحراف. فلابدّ لهعليه السلام من إظهار الحق. فلوكان مخالفاً لاجماع الفقهاء، عليه ردعه وإظهار الخلاف، ولو بالقاء الخلاف بينهم. فاذا سكتعليه السلام عن ذلك يكون سكوته تقريراً لهم. هذا حاصل كلامه. وإليك نصّ بيانه:

«لانزاع في كون تقرير الامامعليه السلام حجّة؛ فاذا كان تقريرهم بالنسبة إلى فعل شخص واحد حجّة، فكيف لايكون حجة بالنسبة إلى جميع الأمّة أو الشيعة، وخصوصاً يرونهم يفتون، وإلى الشيخ ينسبون؟!

والايراد على ما ذكره الشيخ وعلىٰ أدلّته بأنّه يمكن أن يكون

عدم إظهاره عليه السلام لمصلحة أو تقيّة أو غير ذلك ممّا ذكر، لعلّه عين ماذكره العامّة في الردّ علىٰ الشيعة والطعن عليهم في قولهم بأنّ الزمان لايخلو عن الحجّة إلى آخر ماذكر.

ففي الحقيقة هذا الإيراد يهدم بنيان مذهب الشيعة في أنّ الزمان لايخلو عن الحجّة، ويصّحح مذهب العامة، لا أنّها تضر بإجماع الشيخ وطريقته فيه فقط! بل ربّما يهدم بنيان كون التقرير حجّة أيضاً.

على أنّا نقول: إذا لم يُظْهِر الإمامُ عليه السلام الخلافَ من جهة المصلحة، فلاجرم يكون راضياً بما اتفق عليه، وإن كان من جهة المصلحة بمقتضىٰ أدلّة الشيخ والإمامية وكون التقرير حجّة وغير ذلك، فلاجرم يكون حكم الله في شأنهم هو ما اتّفقوا عليه إلى أن تتغيّر المصلحة، فيظهر خلافه، وحكم الله يختلف بحسب المصالح، فتأمّل».[1]

وفيه: أنّ هذا تقريب آخر للاجماع اللطفي وتسميته بالتقرير وعدم الردع خروج عن الاصطلاح.

تحقيق الكلام والمناقشة في تعريفين للإجماع التقريري

والحاصل: أنه عُرِّف الاجماع التقريري ؛ تارة: باتفاق فقهاء عصر المعصوم على رأي بمرأى الامام ومسمعه ولم يصل إلينا ردعٌ منه عنهم.[2] فهذا الاجماع حجة بملاك حجية تقرير المعصوم، بل ذلك من أظهر أفراده ؛ لأنّ تقرير المعصوم شخصاً واحداً ـ فاعلاً لفعلٍ أو قائلاً بقولٍ بمرآه ومسمعه ـ، إذا كان حجةً، فاذا سكت عن اتفاق فقهاء عصره وقرّرهم على فتواهم يكون حجة بالفحوى القطعي. لكنّه خارج عن ماهية الاجماع المصطلح.

---

(١) الرسائل الأُصولية: ص ٣٠٠.

(٢) اصول الفقه للشيخ المظفر: ج ٢، ص ١٠٩.

وأُخرى: يعبّر عنه بالاجماع السكوتي ويُعرّف بما فيه قول بعض المجتهدين أو فعله، مع سكوت الباقين.[١]

وفيه: أنّ الاجماع لايحصل بالسكوت المحقق غالباً بعدم التعرّض للمسألة. وأمّا في صورة التعرُّض فالسكوت على المخالفة أوّل غالباً.

بيان ذلك: أنّ ساير الفقهاء الساكتين إمّا يتعرّضون للمسألة ـ التي هي مصبّ الاجماع ـ، أو لايتعرّضون.

فاذا لم يتعرّضوا لتلك المسألة، لا إشكال في عدم دلالة سكوتهم على موافقتهم للفقهاءِ المتفقين على الحكم في المسألة.

وأما إذا تعرّضوا للمسألة ومع ذلك سكتوا عن الفتوى بذلك الحكم، فسكوتهم حينئذٍ على المخالفة أدلّ من الموافقة، كما لو أفتى المشهور باشتراط شرط في عبادة أو معاملة ولكن سكت الباقون عنه ؛ بأن لم يذكروا ذلك الشرط مع كونهم بصدد ذكر شرائط تلك العبادة أو المعاملة وإحصاء شرائطها، وإن لم يصرّحوا بالمخالفة. ففي مثل هذه الموارد لولم يكن سكوتهم على المخالفة أدلّ، لايكون ظاهراً في موافقتهم قطعاً. فتحصّل أن سكوت الباقين لايكشف عن موافقتهم للفقهاء الذين اتفقوا في المسألة مطلقاً.

أما التعريفان المزبوران للاجماع التقريري، فالفرق بينهما أنّ الأوّل كاشف قطعي عن رأي المعصوم. وأما الثاني، فلاقيمة له لعدم تحقق إجماع الفقهاء بمجرد سكوتهم، فضلاً عن كشفه عن رأي المعصوم ؛ لأنّ دواعي السكوت مختلفة. ولكن في صدق الاجماع وتحقق شرائطه في النوع الأوّل تأمّل ؛ إذ هو في الحقيقة من قبيل التقرير العام للإمام عليه السلام في قبال التقرير الخاص المتعلق بفعل أو قول شخص خاص بمرئى ومسمع الامام عليه السلام. وعليه فتسمية ذلك بالإجماع

---

(١) موسوعة الاجماع، لأحمد المبلغي: ج ١، ص ١٤٧ . نقلاً عن «المدخل إلى مذهب أحمد» و«موسوعة الفقه الاسلامي».

وعدّه من أقسامه غير صحيح ؛ لخروجه عن الاصطلاح.

هذا مع عدم إمكان تحققه في غير عصر المعصوم ؛ لعدم إمكان تحقق الردع منه في عصر الغيبة. والقول بإمكانه بطريق إيقاع الخلاف بين الفقهاء وهمٌ محض ؛ ضرورة عدم صدق الردع على ذلك، فأيّ ربط لاختلاف الفقهاء بردع المعصوم عليه السلام ؟!.

نكتة مهمّة في المقام

ولايخفى أنّ ناقل الاجماع لو كان من القدماء، لايضرّ عدم تعرّض بعض القدماء للمسألة ـ المنقول فيها الاجماع ـ لحجية الاجماع الذي نقله ؛ بدعوى عدم دلالة السكوت ـ بمعنى عدم تعرّضه للمسألة ـ على موافقته.

وجه عدم الاضرار: إمكان سماع ناقل الاجماع فتوى الأصحاب بطريق المشافهة والنقل اللساني، وإن لم يُكتب في كتاب.

فاذا أمكن كون نقله من قبيل الأخبار عن حس، لاوجه لحمله على الحدس.

وهذا بخلاف نقل المتأخرين عن القدماء ؛ حيث لايمكن كون أخبارهم عن حس إذا لم يكن أثرٌ منه في كتبهم.

صيغ الإجماع

الغالب في دعوى إجماعات الشيخ الطوسي التعبير باجماع الطائفة. ويعبر عن الإجماع تارة: بلفظ الإجماع مثل إجماع العصابة، إجماع الفقهاء وإجماع علمائنا ونحو ذلك.

وأُخرى: بغير لفظه، مثل: لاخلاف بين أصحابنا، اتفاق أصحابنا، تسالم الفقهاء، عندنا، عند أصحابنا، وعند علمائنا ونحو ذلك. والمعيار كل لفظ دلّ بظاهره على اتفاق الفقهاء وإجماعهم، ولو لم يكن بلفظ الإجماع .

مدرك حجية الإجماع

الاستدلال بآيات الكتاب

لم يستدل أصحابنا ـ من الفقهاء والأُصوليين ـ بآية أو رواية لإثبات حجية الإجماع . ولكن استدل العامّة[1] لحجيته ببعض آيات الكتاب ونصوص السنة.

وقد نقل المحقق في المعارج[2] عمدة ما تمسكوا بها من الآيات.

من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبيّن له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نولّه ماتولّى ونصله جهنّم وسائت مصيراً**﴾ ؛[3] بدعوى أنّ إجماع الأُمة على حكم إنّما هو سبيل المؤمنين، فلايجوز مخالفته. وقد نقل عنهم المحقق تقريب الاستدلال بهذه الآية بقوله:

«فلو لم‌يكن كلّ واحد منهما محظوراً لَقَبُح الجمع بينهما، كما يقبح « من شاقّ الرسول وشرب ماءً عاقَبتُه». ومع ثبوت ذلك يكون اتباع غير سبيل

---

(١) المعتمد في أُصول الفقه لأبي‌الحسين البصرى ط بيروت، دارالكتب العلمية: ج ٢، ص ٤ ـ ١٦، التبصرة في أُصول الفقه لأبي إسحاق الفيروز آبادي، ط دارالفكر بدمشق: ص ٣٤٩ ـ ٣٥٥. / أُصول السرخسي ط حيدر آباد بهند: ج ١، ص ٢٩٦؛ المستصفى لأبي حامد محمد الغزالي، ط بيروت دار صادر: ج ١، ص ٢٠٦؛ المحصول للامام الرازي، ط بيروت، موسسة الرسالة: ج ٤، ص ٣٥ ـ ٧٩؛ الإحكام للآمدي ط بيروت: ج ١، ص ١٧٠.

(٢) معارج الأُصول: ص ١٨٢ ـ ١٨٤ .

(٣) النساء: ١١٥.

المؤمنين محظوراً. فيكون اتباع سبيلهم واجباً».[١]

يعني: لو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين ممنوعاً حراماً كمشاقّة الرسول، لقبح الجمع بينهما في الوعيد بالعذاب، كما يقبح الجمع بين مشاقّة الرسول وشرب الماء في الوعيد بالعقاب. ومن هنا تدل الآية على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين، فتدلّ على وجوب اتباع سبيل المؤمنين.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداءَ على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً**﴾؛[٢] بدعوى دلالة قوله:« لتكونوا شهداء على الناس» على حجية قول الأُمة وسلوكهم على الناس، وإلاّ لم يكونوا صالحين للشهادة على الناس. فيكون إجماعهم واتفاقهم على حكم حجّةً.

وقد استدل المحقق بدلالة توصيف الأُمّة في الآية بالوسط؛ بدعوى كون لفظ الوسط بمعنى العدل، وأنّ الأُمّة الموصوفة بالعدالة لاتقع في الخطيئة والمنكر. وهذا تقريب آخر غير ما قلناه.

قال المحقق في تقريب هذه الآية:

«و الوسط: العدل والخيار؛ بالنقل عن أئمةاللغة وأهل التفسير. والموصوف بالعدالة مجانب لموافقة الخطيئة وذلك ينافي الإجماع عليها».[٣]

ومنها: قوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾.[٤]

بدعوى: أنّ المتصف بخير أُمّة لايجتمع على الخطأ المنكر؛ لأنّ الحكم المخالف للشرع منكرٌ، والمفروض اتفاق العلماء على الحكم المخالف للشرع.

وقد قرّب المحقق الاستدلال بهذه الآية بقوله: «أخبر أنّهم ينهَون عن المنكر،

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٨٢.
(٢) البقرة: ١٤٣.
(٣) معارج الأُصول: ص ١٨٢ ـ ١٨٣.
(٤) آل عمران: ١١٠.

وهو يعمّ كلّ منكر، بماعُرِّف في باب العموم، وهو ينافي الإجماع عليه».[١]

بيان المناقشة في الاستدلال بالآيات

ويرد على الاستدلال بالآية الأُولى: أنّ العذاب إنّما وُعد على من كان بصدد مخالفة النبي ﷺ ومشاقّته وفي هذا الصدد خالف المؤمنين، دون من لم يأخذ بالاجماع لأنّه لايراه حجّة وكان بصدد تحصيل الحجة الشرعية على تكاليفه وطاعة الله ورسوله. وعليه فالنهي عن اتباع غير سبيل المؤمنين بقرينة عطفة على مشاقة الرسول إنّما هو ظاهرٌ في مَن كان بصدد مخالفة الدين ومشاقة العلماء ومعاندة المؤمنين، دون من كان بصدد تحصيل الحجة والمؤمّن من العقاب، ولكنّه لايرى الاجماع حجّةً.

وأجاب عنه المحقق[٢] أوّلاً: باحتمال كون المراد من سبيل المؤمنين ترك مشاقّة الرسول ؛ أي يتبع غير هذا ويسلك سبيل المنافقين وهو المشاقّة الرسول. ويشهد لذلك سياق الآية. فليس المقصود مطلق سبيل المؤمنين ؛ لكي يتمسّك باطلاقه في المقام.

وثانياً: بعدم قيمة لاجماع المؤمنين من حيث هو مع قطع النظر عن حجّة شرعية لهم. كما أنّه حجّة عندنا لكشفه القطعي عن رأي المعصوم.

ويرد على الاستدلال بالآية الثانية ؛

أولاً: بأنّ غاية مايلزم من مخالفة فتوى المجمعين للواقع إنّما هي وقوعهم في الخطأ، من دون صدور منكر ولاخطيئة منهم. فلاربط لمدلول هذه الآية بالمطلوب.

وثانياً: بأنّ المراد لو كان جميع الأُمة، فهو لاريب في حجيته، لكنّه لم يتحقق

(١ و٢) معارج الأُصول: ص ١٨٣ .

للعامة في شيءٍ من الأحكام الفرعية وعقايدهم المختصة بهم، بل إنّهم كذبوا في تطبيق إجماع الأُمة على ما انفردوا به من الأحكام والعقايد. وإنّه خارج عن الإجماع المصطلح عليه عند الخاصة. وإن كان المراد الاجماع بمعناه الخاص، فهو خارج عن موضوع الآية، وهو جميع المؤمنين من الأُمّة لعدم كون علماء عصر جميع الأُمّة.

وثالثاً: بأنّ من المحتمل قوياً كون المقصود من الأُمة أتقياؤهم وعلماؤهم الربانيين لاغيرهم، والمراد كونهم شهداءً على الناس يوم القيامة كمااستظهر ذلك كثيرٌ من المفسرين من علماء العامة والخاصة. هذا، مع أنّ بمجرّد احتمال ذلك يبطل الاستدلال.

ويرد على الاستدلال بالآية الثالثة:

أولاً: أنّ الخطأ ليس بمنكر؛ لعدم التعمّد، مع رفع العقاب عنه بقوله ﷺ: «**رفع عن أُمتي تسعة: الخطأ ... الخبر**»[1]. فليس الوقوع في الخطأ ـ بل الاجتماع عليه ـ منكراً مستوجباً للعقاب، ومن هنا لاينافي اتصاف العلماءِ المخطئين بخير أُمّة.

وثانياً: ما جاءَ في كلام المحقق؛ حيث قال في الجواب:

«إنّ المنكر اسم مفرد معرّف باللاّم، وقدبيّنا أنّه لا يقتضي العموم، وإذا كان كذلك، جاز أن يراد به النهي عن الكفر، ومع قيام الاحتمال يبطل التعلّق بالآية.

لايقال: هذا حاصل في سائر الأُمم، فلايكون فيه مزيّة، وظاهر الآية إثبات المزيّة؛ لأنّا نقول: المزيّة حاصلة، وهي مبالغتهم في النهي عن الكفر».[2]

ولكن يرد عليه الاشكال من جهتين:

الأُولى: أنّ مقتضى التحقيق ـ بناءً على المختار ـ كون المفرد المعرّف باللام

---

(١) كتاب التوحيد للصدوق: ص ٣٥٣، باب الاستطاعة، ح ٢٤؛ الوسائل: ج ١١، ص ٢٩٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٢) معارج الأصول: ص ١٨٤.

من أداة العموم. وقد قرّرنا ذلك في محله من كتابنا «بدايع البحوث».

الثانية: أنه على فرض الاطلاق لاوجه لتقييده بمنكر خاصّ؛ إذ لادليل عليه.

وكأن الأنسب أن يجيب بأنّ وقوع الأُمة في الخطأ في حكم من الأحكام وفي برهة من الزمن لاينافي اتخاذهم النهي عن المنكر منهجاً ومسلكاً.

والجواب الصحيح ـ مضافاً إلى ماقلناه ـ أنّ النصوص المستفيضة قد دلّت على أنّ المراد من الأُمة الأئمة المعصومين من آل بيت النبي صلى الله عليه وآله، لاغيرهم.[١] مع كفاية مجرد احتمال ذلك في بطلان الاستدلال بالآية على المطلوب.

هذا مع أنّ مثل الغزالي والقاضي[٢] لم يرتض الاستدلال بالاستدلال بمثل هذه الآيات وناقش في دلالتها على المطلوب.

الاستدلال بالروايات

ومن السنة: عدّة روايات عن النبي صلى الله عليه وآله كقوله صلى الله عليه وآله: «**لاتجتمع أُمتي على ضلالة**» و«**لاتجتمع أُمتي على الخطأ**»[٣] و«**لم يكن الله ليُجمِعَ أُمتي على الضلالة**».[٤]

قال المحدث المجلسي في شرح هذا الحديث:

«قال المحقق في شرح القواعد: في عدّ هذا من الخصائص نظرٌ، لأنّ الحديث غير معلوم الثبوت، وأُمّته صلى الله عليه وآله مع دخول المعصوم عليه السلام فيهم لاتجتمع على ضلالة، لكن باعتبار المعصوم فقط، ولادخل لغيره في ذلك، وبدونه هم كسائر الأُمم، على أنّ الأُمم الماضين مع أوصياء أنبيائهم كهذه الأُمّة مع المعصوم

---

(١) راجع التفاسير الروائية مثل البرهان، نور الثقلين، العياشي، القمي في ذيل هذه الآية.

(٢) المتحول: ص ٣٠٥، ارشاد الفحول: ص ٧٦، والمستصفى: ج ١، ص ١٧٥.

(٣) الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٥١؛ عوالي اللئالي: ج ١، ص ٢٨٧؛ بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٢٥ وج ٥، ص ٢٠ و ٦٨ وج ٢٩، ص ٢٦ وج ١٠٨، ص ١٠٨، تحف العقول: ص ٣٠٠ و٣٣٨.

(٤) الافصاح للشيخ المفيد: ص ٤٧.

فلا اختصاص».[١]

ويرد على هذه الطائفة من النصوص أنّ هذه النصوص ـ على فرض صحة سندها ـ ظاهرة في اجتماع جميع الأُمة لابعضهم ؛ لمانشاهد بالوجدان على تشعُّبهم إلى فِرَق مختلفة، كلٌّ يكذب الآخر في مااختصّ به. فلامناص من إرادة جميع الأُمة، كماسبق نقله في بداية هذا البحث في المروي عن الامام الكاظم عليه السلام.

ملاكات حجية قاعدة الإجماع

حجية الإجماع تبتني على مباني مختلفة، وإليك أهمها:

١ ـ حكم العقل بلزوم تدخُّل الشارع في أمر الإجماع وسدّه عن وقوع المجمعين على الخطأ ؛ صيانةً للدين وحفظاً للشرع بمقتضى قاعدة اللطف. وهي قاعدة عقلية.

٢ ـ العلم بدخول المعصوم بين المجمعين فيما إذا كان الإجماع من القدماء المعاصرين للمعصوم عليه السلام أو للغيبة الصغرى، وكان بينهم بعض من لم يُعرف باسمه ونسبه. وهو المعبّر عنه بالاجماع الحسي الدخولي.

٣ ـ العلم والاطمئنان بمطابقة رأي المجمعين مع الحكم الواقعي الشرعي بطريق الحدس.

وذلك إما لكشف اتفاق المرئوسين عن رأي رئيسهم عادة وبمقتضى السيرة العقلائية.

وإما لكشف اتفاق القدماء عن رأي المعصوم عليه السلام ؛ لما لهم من الخصوصيات، من قربهم إلى عصر المعصومين عليهم السلام واطلاعهم عن مرتكزات أصحابهم، استقرار دأبهم وديدنهم على حفظ متون النصوص وعدم التخطّي عنها في فتاواهم، فمن أجل ذلك يكشف اتفاقهم عن رأي المعصومين عليهم السلام عادةً

---

(١) بحار الأنوار: ج ١٦، ص ٣٣٩.

كشفاً قطعياً.

وإمّا لحساب الاحتمالات وتراكم الظنون. وذلك بتكثُّر عدد المفتين المفيد للقطع بمطابقة فتاواهم للحكم الواقعي عند البلوغ إلى حدّ الاتفاق. وسيأتي بيان ذلك. وليس طريق حساب الاحتمالات مبنا عليحدة ومسلكاً مستقلّاً عن مسلك الحدس، بل إنّما هو أحد تقاريب إثبات الحدس وحصول العلم والإطمئنان.

نكات مهمّة في المقام

وههنا نكات مهمّة لا ينبغي الغفلة عنها.

إحداهما: إنّه لاينبغي عدّ قيام الدليل الشرعي اللفظي على حجية الاجماع ولزوم التعبد بمؤدّاه مبنا عليحدة لحجية الاجماع، وكذلك إخبار المعصوم وشهادته بأنّ الاجماع لايخالف الواقع؛ مستنداً إلى بعض النصوص، كما جاء في كلام الشهيد الصدر.[1]

وذلك لأنّ اجتماع جميع الأُمّة بمعناه الواقعي من ضروريات الدين ولايحتاج في إثباته إلى خبر خاص، وإنّ قوله: «**لاتجتمع أُمتي على الخطأ**». ناظرٌ إلى مثل هذا الاجماع الذي أخطأ العامة في تطبيقه على مسألة الولاية والخلافة. ولاربط لهذا الاجماع بالمقام. فان محل الكلام إنّما هو الاجماع الخاص.

---

(١) حيث قال ﷺ: الاجماع يُبحث عن حجيته في اثبات الحكم الشرعي، تارة: على أساس حكم العقل المدعي بلزوم تدخل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ، وهو يسمى بقاعدة اللطف،

وأُخرى: على أساس قيام دليل شرعي على حجية الاجماع ولزوم التعبد بمفاده، كما قام على حجية خبر الثقة والتعبد بمفاده.

وثالثة: على أساس إخبار المعصوم وشهادته بأنّ الاجماع لايخالف الواقع، كما في الحديث المدعى لاتجتمع أمتي على خطأ.

ورابعة: باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي: لأن المجمعين لايفتون، عادة إلاّ بدليل فيستكشف بالاجماع وجود الدليل الشرعي على الحكم الشرعي / دروس تمهيدية الحلقة الثانية المطبوعة ضمن المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ١٢٦.

هذا، مع عدم نقل هذه الرواية من طُرق الامامية بسند معتبر. وإنّما روي مرسلاً في تحف العقول وقدسبق ذكره في بداية هذا المبحث.

ولوكان نظرهﷺ إلى مثل قولهعليه السلام: «**فان المجمع عليه لاريب فيه**» في مقبولة عمر بن حنظلة[1]، فيرد عليه أنّ المقصود من لفظ المجمع عليه في هذه المقبولة إنّما هو الخبرالمشهور المقابل للخبر الشاذ. وقد سبق بيان وجه ذلك منّا في تحقيق الأخبار العلاجية في باب التعارض، وفي مسألة الشهرة الاستنادية العملية.

وأحسن الطرق من الطرق الثلاثة للحدس إنّما هو أوسطها، وهو إنّما يتحقق باجماع القدماءِ؛ لما سيأتي توضيحه.

ثانيتها: أنّه لو كان هناك إجماع محصّل إلى زمان الشهيد الثاني أو من قارب عصره من المتأخرين، فهل ينفع مخالفة من بعدهم من متأخر المتأخرين؟ والذي يقتضيه التحقيق تحقق الإجماع الكاشف باجماع القدماء ومن قارب عصرهم من الفقهاء.

وذلك لتحقق الحدس القطعي من ذلك برأي المعصومين؛ نظراً إلى إحاطتهم واطلاعهم بما كان مرتكزاً بين أصحاب الأئمة المعصومين المعاصرين لهم وعدم احتمال حدوث التغيّر ولا انقطاع ذلك الارتكاز وانعدامه. و هذا بخلاف إجماع المتأخرين ومتأخر المتأخرين، فضلاً عن المعاصرين.

فتحصّل: أنّ إجماع القدماء واجدٌ لملاك الحجية. هذا في المحصّل.

ثالثتها: إنّ في الإجماع المنقول أحرزنا أنّ مقصود الناقل الإجماع الحدسي المحصّل ولم نحتمل دخل حدس الناقل في تحصيل الإجماع؛ بأن علمنا أو ظهر

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ٧٥، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

من كلامه أنّه شاهد كلمات آحاد الأصحاب برأي العين، ولا من جانب المنقول عنه ؛ بأن لم نشاهد في كلامه قرينة تدل على استناده إلى دليل عقلي أو نقلي، فهو واجدٌ لملاك الحجية، وإلّا ففي غير هاتين الصورتين لا اعتبار بالاجماعات المنقولة. وسيأتي تمام الكلام في تحقيق الإجماع المنقول.

رابعتها: إنّ احتمال مخالفة فقهاء غير معروفين لم يصل إلينا مخالفتهم بعد تعرّض أجلّاء الفقهاء وفحولهم للمسألة وبنائهم على الفحص عن آراء معاصريهم ومتقدّميهم لايضرّ بحجية الإجماع مطلقاً على كلا المسلكين اللطف و الحدس. وإظهاره برأي مثل هؤلاءِ الفقهاء.

وأما قولهم بأنّ المنقول من الإجماع غير حجّة والمحصل منه غير حاصل، لا يُعبأ باطلاقه. وسيأتي تفصيل الكلام في الاجماع المنقول.

المباني الاستدلالية في الإجماع

وأما علماؤنا الامامية، فقدسلكوا مناهج مختلفة في الاستدلال لحجية الإجماع المصطلح بينهم وهو اتفاق جماعة من أكابر علماءِ الامامية الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

تحقيق قاعدة اللطف

من هذه المناهج: منهج قاعدة اللطف.

وحاصله: أنّ اللطف الإلهي كما يقتضي بعث الرسل وإنزال الكتب ونصب الامام عليه السلام للامامة على الأُمة والحراسة عن الشريعة، كذلك يقتضي كون إجماع العلماء على حكم غير مخالف لحكم الشارع، وإلاّ لم يُحفظ الشرع بل يقع في ورطة الاندراس والزوال. فمن هنا لو حصل إجماعٌ لهم على حكم شرعي، يكشف اتفاقهم عن موافقة الامام عليه السلام لهم.

وأوّل من اختار هذا المنهج الاستدلالي كان شيخ الطائفة الطوسي ؛ حيث قال في كتاب العُدّة:

«إنّ القول إذا ظهر بين الطائفة ولم يُعرف له مخالفٌ ... ولم نجد مايدلّ على صحة ذلك القول ولا على فساده، وجبَ القطعُ على صحة ذلك القول، وأنّه موافقٌ لقول المعصوم، لأنّه لو كان قول المعصوم مخالفاً له، لوجبَ أن يُظهره وإلاّ كان

يَقبحُ التكليف الذي ذلك القول لطفٌ فيه».[١]

وقد سبق آنفاً نقل مايدل على مرامه من فقرات كلامه في أقسام الإجماع.

مختلف التقاريب لقاعدة اللطف

وهذه النظرية ـ أعني فكرة قاعدة اللطف ـ قد طُرحت وحُرِّرت بعد شيخ الطائفة بتقاريب مختلفة، أهمّها أربعة تقاريب.

الأوّل: ما أشار إليه المحقق بقوله:

«عندنا أنّ زمان التكليف لايخلو من إمام معصوم حافظ للشرع، يجب الرجوع إلىٰ قوله فيه. إذا تقرر هذا، فمتىٰ أجمعت الأُمّة على قول، كان ذلك الإجماع حجّة. ولو فرضنا خلوّ الزمان من ذلك الإمام، لم يكن الاجماع حجّة».[٢]

بيانه: أنّ لطف الله بعباده يقتضي عدم خلوّ زمان التكليف من إمام حافظ للشرع يجب الرجوع إليه. وعلى هذا الأساس فاذا أجمعت الأُمة ـ أي علماؤهم ـ على قول في هذا الزمان يقتضي اللطف كون رأي الامام المعصوم موافقاً لذلك القول المجمع عليه، وإلاّ لم يحفظ الدين، إلاّ إذا فرضنا خلوّ الزمان من الامام المعصوم عليه السلام. ولاتحقُّق لذلك الزمان، إلاّ بعد قيام الحجة عج الله فرجه الشريف وموته أو استشهاده. فالاجماع المتحقق في ذلك الزمان إلى يوم القيامة فاقدٌ لهذا الملاك.

ويرد عليه: أنّ حفظ الشرع وإن كان يجب على الامام عليه السلام، إلاّ أنّه لايتوقف على حياته، بل يمكن تحققه بالأخذ بقوله بعد موته. نعم تنحصر الحجّة في قوله، ومن هنا لاحجية للاجماع عند الامامية لولا كشفه عن قول المعصوم عليه السلام.

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ٢، ص ٦٤١ ـ ٦٤٢.

(٢) معارج الأُصول: ص ١٨٠.

ولكن لايتوقف اللطف على حياة المعصوم عليه السلام، بل يمكن تحققه بعد موته بالاجماع الكاشف عن رأيه.

والوجه فيه: أنّ إبلاغ الحجة وإظهار الحق وبيان الحكم وحفظ الشرع يتحقق كلّه بتحقق الكاشف عن قول المعصوم وبتبعه عن حكم الله الواقعي.

الثاني: ما أورده المحقق التستري في كتابه «كشف القناع» ما ملخّصه:

إنّ الحقّ كي لايضيع بخفائه أو يشتبه بغيره، يجب على الله سبحانه أو الإمام عليه السلام إبقاء طريق إليه يتمكّن العلماء وغيرهم من الوصول به إليه، لانفس الإيصال ولو بالقهر عليه؛ سواء يتمّ ذلك قبل إجماعهم على الباطل فيمنعهم عنه أو بعد إجماعهم عليه فيردّهم عنه، وسواء يكون مايجمعون عليه رأياً واحداً أو أكثر من واحد.(١)

قوله: «لانفس الإيصال»؛ أي إنّما يجب على الشارع نصب الطريق إلى الحق، لا إيصال المكلفين إليه بالقهر.

قوله: «سواءٌ يتم ذلك قبل إجماعهم الخ»؛ أي لافرق في نصب الطريق قبله بصدور رواية أو مخالفة بعض المتقدّمين، أو بعد الاجماع بمخالفة بعض المعاصرين أو المتأخرين.

وهذا التقريب يفترق عن سابقه بشموله لما إذا كان الزمان خالياً عن الامام المعصوم؛ لأنّ وجوب اللطف ـ في هذا التقريب ـ إنّما هو بحكم العقل ثابت على الله تعالىٰ مطلقاً سواءٌ كان إبلاغ الحجّة بواسطة النبي صلى الله عليه وآله أو الامام عليه السلام أو العالم الفقيه في كل عصر إلى يوم القيامة.

أمّا قوله: « رأياً واحداً أو أكثر»، فمقصوده ظاهراً نفي الفرق بين الاجماع

---

(١) كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع: ص ١١٤ ـ ١١٥، ١٤٧.

البسيط وبين الاجماع المركّب.

الثالث: ما أشار إليه المحقق القزويني في شرح القوانين ؛ بقوله:

«إنّا إذا علمنا في المسائل الكلاميّة أنّ التكليف حسن ؛ لاشتماله على المصلحة، فيجب لأجله اللّطف، فيجب لوجوبه أن يوجب تعالى الإظهار والتبليغ على الإمام عليه السلام، فيكون الإظهار واجباً لو كان ما عنده مخالفاً لما عليه الطائفة. وحيث لم يظهر ما يخالفه، عَلِمْنا أنّه يوافقه ؛ لاستحالة ترك الواجب من الإمام المعصوم».[١]

حاصله: أنّ حسن التكليف يقتضي وجوب اللطف بتشريع الدين وتبليغ الأحكام وإظهارها، فيجب على الامام إبلاغ الحجة وإظهار الحكم الواقعي إذا كان مخالفاً لما أجمع عليه الفقهاء. وحيث لم يُظهر، يثبت كون المجمع عليه هو الحكم الواقعي، وإلاّ لزم على الامام ترك الواجب وهو باطلٌ بضرورة المذهب.

الرابع: ماعن السيد الشهيد الصدر ـ على مافي تقريراته ـ:

«إنّ من اللطف اللازم عليه سبحانه أن لايسمح بضياع المصالح الحقيقيّة في أحكام الشارع على الناس نهائيّاً، بل لابدّ من انحفاظها ولو ضمن بعض الأقوال، فإذا أجمعت الطائفة على قولٍ ينكشف أنّه هو الحقّ، وإلاّ لزم خفاء الحقيقة كلّياً، وهو خلاف اللّطف».[٢]

حاصل هذا التقريب: وجوب حفظ المصالح الحقيقية والحِكَم الداعية إلى تشريع الأحكام بمقتضى اللطف. وذلك بإبلاغ الأحكام الواقعية، وإلاّ يلزم فوت المصالح الواقعية والحِكَم الداعية إلى تشريع الحكم بإخفاءِ الحكم الواقعي الحقيقي كلياً، وهذا خلاف مقتضى اللطف ؛ لأنّه نقض غرض التشريع.

---

(١) الحاشية على القوانين: ص ٣٤٣. (٢) بحوث في علم الأُصول: ج ٤، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

ويرد على هذا التقريب: أنّ الواجب على الفقيه إنّما هو الأخذ بالحجة، وملاك الحجية إنّما هو الكشف عن رأي المعصوم، فالمحذور إنّما يلزم من عدم كشفه، كما أُشير إليه في التقاريب السابقة.

أما ما جاءَ في كلامه من تقرير قاعدة اللطف بعدم رضا الشارع بضياع المصالح الحقيقية في أحكام الشارع نهائياً، فلو كان مقصوده فوات المصالح الحقيقية الكائنة في الأحكام الأوليّة والحِكَم الداعية إلى تشريعها ـ كما هو ظاهر تعبيره ـ، فهي إنّما يعلمها الله تعالى ولاتمكّن للعباد من تحصيلها، إلاّ بطريق الأخذ بالحجّة والعمل بقول المعصوم الذي هو ملاك حجية الاجماع عندنا. وقد أفاد التقاريب السابقة كشف رأي المعصوم بالاجماع بطريقة اللطف.

وأما لو كان مقصوده المصلحة الكائنة في سلوك الأمارة واتباعها ـ الذي عبّر عنها الشيخ بالمصلحة السلوكية ـ فهي غير فائتة ؛ لعدم الأخذ بالاجماع وانكشاف مخالفة للواقع، كما هو شأن أيّة أمارة أُخرى. فهذه المصلحة ثابتةٌ في صورة انكشاف الخلاف وكون الاجماع مخالفاً للواقع. وهذا خارجٌ عن مقصود السيد الشهيد ؛ لأنّه بصدد تقريب اللطف لاثبات حجية الاجماع على الحكم الواقعي، كما يلوح ذلك من تعبيره «و إلاّ لزم خفاءُ الحقيقة كلّياً» ؛ فان الحقيقة هي الحكم الواقعي.

وأما لو كان مراده لزوم محذور خفاءِ الحكم الواقعي من عدم كاشفية الاجماع بطريقة اللطف ـ كما يظهر من قوله: «ينكشف أنّه هو الحق»، و«إلاّ لزم خفاءُ الحقيقة كليّاً» ـ، فيرد عليه: أنّ عدم انكشاف الحق في المسألة لا محذور فيه ؛ لأنّه يمكن أن يكون إخفاءُ الحق في حكمٍ لأجل مصلحةٍ يعلمها الله، فيكون من قبيل قوله عليه السلام: «**ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوعٌ عنهم**»[1] ؛ أي ما حجب

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ١١٩، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٨.

الله علمه بعد تشريعه فليس المقصود ما لم يشرّعه الله. ومن قبيل قوله عليه السلام: «**اسكتوا عمّا سكت الله عنه**».[١] وقوله عليه السلام: «**إنّ الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، فلاتتكلّفوها ؛ رحمةً من الله لكم**».[٢]

وقد تحصّل ممابيّناه: أنّ التقاريب الأربعة المزبورة أحسنها ما جاءَ في كلام العَلَمين: المحقق التستري والمحقق القزويني ؛ لخلوّ تقريبهما عن الإشكال.

مناقشة المحقق النائيني رحمه الله وردّها

وقدناقش المحقق النائيني رحمه الله على الاستدلال بقاعدة اللطف بقوله: «و أمّا مسلك اللطف، فهو بمكان من الضعف؛ لأنّه مبنيّ على أنّه يجب على الإمام عليه السلام إلقاء الخلاف بين الأُمة إذا لم يكن الحكم المجمع عليه من أحكام الله تعالى. وذلك من أصله فاسد ؛ فانّ الواجب على الإمام عليه السلام إنّما هو بيان الأحكام بالطرق المتعارفة، و قد أدّى عليه السلام ما هو وظيفته. وعروض الإختفاء لها بعد ذلك لبعض موجبات الإختفاء، لادخل له بالإمام عليه السلام حتى يجب عليه إلقاءُ الخلاف».[٣]

وتبعه في الاشكال تلميذه السيدالخوئي.[٤]

وفيه: أنّ مقتضى قاعدة اللطف ليس إلقاءُ الخلاف، بل إنّما هو إبلاغ الحجّة ولو بصرف ذهن بعض الفقهاء إلى الحكم الحق، ممن يستحق الإعانة والنصرة كماوعد الله تعالىٰ بقوله: «**إن تنصروا الله ينصركم**».[٥] فهلترى الفقهاءَ العدول الأتقياء، إلاّ أنّهم ينصرون دين الله ويبلّغون رسالاته بالاجتهاد واستفراغ

---

(١) عوالي اللئالي: ج ٣، ص ١٦٦، ح ٦١.
(٢) الوسائل: ج ١٨، ص ١٢٩، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٦١.
(٣) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ١٥٠.
(٤) مصباح الأُصول: ج ٢ ص ١٣٨ ـ ١٣٩.
(٥) محمّد: ٧.

وسعهم وتحمل المشقات لاستنباط الأحكام الالهية والافتاء للناس بالوظائف الشرعية حتى تقام الحدود والأحكام الالهية بين الناس؟!

فأيّ مانع من نصرة الله لهم بمقتضى لطفه القديم ـ الموجب لبعث الرسل وانزال الكتب والشرايع ـ بإلقاء الحكم الحق في أذهان بعضهم القابل للاستفاضة من الفيوض الرحمانية؟ نعم لازم ذلك إفتاء بعض الفقهاء على خلاف فتوى الآخرين، لكن يحصل بذلك الغرض، وهو حفظ الشرع وإبلاغ الحجّة.

إن قلت: لو كان المقدّر في سنّة الله تعالىٰ ومشيئته أن يُلهم الفقهاءَ الحكم الواقعي ؛ نصرةً لهم ولدينه، فأيّة حاجة إلى نصب الامام المعصوم وتكليف العباد بالأخذ بقوله عليه السلام وجعله حجّةً عليهم؟

قلت: ليس معنى صرف ذهن الفقيه إلى الحق إلهامه الحكم الواقعي، حتى يرد محذور ابتناء الاستنباط على طريقة الكشف والشهود. وذلك لأنّه لامنافاة بين حجية قول المعصوم وبين هداية الفقيه إلى رأي المعصوم بإلهام الطريق الصحيح للاستنباط المبتني على الدلالة اللفظية والارشاد إلى الجمع الصحيح بين مختلف عمومات النصوص وإطلاقاتها. وهذا من قبيل الهداية التوفيقية ؛ لما نشاهد بالوجدان أنّه رُبّ مسألة ذهب قدماءُ الفقهاء بأجمعهم إلى حكم، وخالفهم فقيه واحد أو اثنان ؛ لاستظهارهم من عمومات النصوص وإطلاقاتها غير ما استنبطه ساير الفقهاء. فلايخرج بذلك عن طريق الاجتهاد والاستنباط المتعارف.

ففي المثال: حَكَم مشهور القدماء بأنّ للعمومة من قبل الأُم سدس التركة لو كان واحداً ـ عمّاً أو عمّةً ـ، وثلثها لو كانوا متعدّدين إلحاقاً لهم بكلالة الأُم. ولكن خالفهم الصدوق والفضل بن شاذان، فحكما بأنّ لهم الثلثين مطلقاً واحداً كانوا أم متعدداً.

وقد قوّينا مذهب الصدوق والفضل ؛ نظراً إلى عموم عدّة نصوص، وهي: عموم مادلّ على أنّ للعم والعمّة الثلثين وللخال والخالة الثلث، وعموم مادلّ على أنّ للعمّ الثلث وللعمة الثلثين، وعموم التنزيل المستفاد من موثقة أبي أيوب ومرسل يونس.[1] وقد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في كتاب الإرث ـ مبحث ميراث الأعمام ـ من كتابنا «دليل تحرير الوسيلة».

والاشكال بأنّ الاجماع في المثال مدركيٌّ غير وارد؛ لأنّه أمرٌ آخر لادخل له في المطلب. ومثل هذا الفرع كثير لا يُحصى، وفي كثير منها لم يستند الأصحاب إلى دليل.

وحاصل المقصود: أنّ الحكم المجمع عليه لوكان مخالفاً للواقع، لكان على الشارع بمقتضى اللطف ؛ صيانةً للدين وحفظاً للشرع إبلاغ الحجّة على الحكم الواقعي، إمّا بإصدار رواية من المعصوم في خصوص المسألة في زمن حياته عليه السلام ؛ لكي تبقى ويستدلّ بها بعد موته وزمان غيبته، أو هداية بعض الفقهاء إلى الحكم الواقعي بطريق العقل أو استظهاره من إطلاقات أو عمومات النصوص، كما في المثال المزبور.

مقتضى التحقيق في المقام

فالأقوى تمامية قاعدة اللطف، ؛ نظراً إلى تحقق اللطف باجماع فقهاء عصرٍ، مع عدم وجود دليل صالح للاستدلال أو فتوى فقيه جامع معروف، بل وغير معروف إذا كان معاصراً للامام أو عصر الغيبة الصغرى. ولكن بناءً على هذا المسلك لاحجية للاجماع مع وجود مدرك صالح للاستدلال عقلاً أو نقلاً، ولولم يستند إليه الفقهاء في صريح

---

(١) الوسائل: ج ١٧، ص ٥٠٤، ب ٢ من أبواب ميراث الأعمام والأخوال؛ وص ٤١٨، ب ٢ من أبواب موجبات الإرث ح ١ و٣.

كلماتهم أو مع وجود المخالف بين فقهاء عصر المجمعين أو من المتقدّمين. وذلك إما لاحتمال اتكالهم عليه في اتفاقهم ولكن لم يبرزوه، أو لكفاية نفس وجود الدليل لتحقق اللطف به ولو للفقهاء المتأخرين، إلاّ أن يكون بحيث لايُحتمل خفاؤه عنهم عادةً.

نكاتٌ مهمّة في المقام

ههنا نكات مهمّة ينبغي التنبيه عليها.

إحداها: أنّ الفقهاء لو أجمعوا على حكم ظاهري في مسألة، لا إشكال في خفاءِ الحكم الواقعي عليهم في تلك المسألة. ففى مثل هذا المورد قديشكل بأنّه هلاّ يقتضي اللطف إظهار الحكم الواقعي حفظاً للشرع ؟

والجواب: أنّ مورد اللطف ما إذا أجمع الفقهاء على حكم واقعي. ففى مثل هذا المورد لوكان الحكم المجمع عليه مخالفاً للحكم الواقعي ـ مع عدم أيّ دليل أو فتوى يدل عليه ـ، يكون عدم إظهار الحكم الواقعي المخالف للاجماع ـ حسب الفرض ـ خلاف مقتضى اللطف. فيقتضي اللطف تعيّن الحكم الواقعي في مصب الاجماع. وأما الاجماع على حكمٍ ظاهري في فرض الجهل بالحكم الواقعي في تلك المسألة ـ مع عدم دليل على الحكم الظاهري ـ يشكل فرضه ؛ لاستناده إلى حكم العقل أو عمومات أو اطلاقات النقل.

وعلى فرض فقدان الدليل، فالجواب أنّ الأحكام الظاهرية أيضاً أحكامٌ شرعية. وحفظ الشرع يتحقق باظهار كلّ من الأحكام الواقعية والظاهرية. وعليه يأتي في الإجماع على الحكم الظاهري جميع ماسبق في الاجماع على الحكم الواقعي من الوجوه والتقاريب والنقض والإبرام.

ولكن الاتفاق على الحكم الظاهري المساوق. للأصل يكون دائماً مستنداً إلى دليل عقلي أو نقلي.

ثانيتها: أنّ اللطف يتحقق في حق المجمعين أنفسهم بوصول نصوص الكتاب والسنة وساير الحجج والأمارات. ولكن يتحقق اللطف في حق من تأخّر عنهم من الفقهاء والعلماء باجماع من تقدّم عليهم عند فقدان أيّ دليل آخر في مصبّ الاجماع لديهم.

وأما مدرك المجمعين، فلايكون الاجماع نفسه ؛ لفرض نشأة الاجماع من فتوا أنفسهم. وعليه فمدركهم لا محالة إمّا هو الكتاب أو السنة أو العقل.

ومن الواضح أنّ مدركهم ليس هو الكتاب ؛ لعدم احتمال وجود آية دالة على الحكم اختفت على جميع من تأخّر عنُ المجمعين من الفقهاء. وعلى فرض استظهارهم الحكم من آية، ليس استظهارهم حجة على ساير الفقهاء.

ولعلّ من هذا القبيل استظهارهم قاعدة نفي السبيل من آية: ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً**﴾ ؛ [١] حيث إنّ الأصحاب استندوا في مختلف أبواب الفقه لفتواهم في بمجاري قاعدة نفي السبيل إلى هذه الآية، مع أنّه لارواية تدل على ذلك بالخصوص غير النبوي المشهور: «**الاسلام يعلو ولايُعلى عليه**».[٢]

وأيضاً من قبيل ذلك لعلّه فتوى الأصحاب بقاعدة الاحسان ؛ نظراً إلى عدم دليل عليه من النصوص بالخصوص، حتى واحدة. وإنّما استندوا لذلك إلى قوله تعالى: ﴿**وما على المحسنين من سبيل**﴾، وقوله: ﴿**هل جزاءُ الاحسان، إلاّ الإحسان**﴾.[٣]

وأما العقل، فلايحتمل استنادهم إليه ؛ إذ لايتصوّر قضية عقلية بديهية اختفت على غيرهم من الفقهاءِ المتأخرين.

فلامحالة ينحصر مدركهم في السنة. وليست هي السنة المتواترة قطعاً ؛ ضرورة عدم إمكان اختفائها عنّا.

---

(١) النساء: ١٤١.
(٢) من لايحضره الفقيه: ج ٤ ص ٢٤٣ ح ٣ / ٧٧٨.
(٣) التوبة: ٩١؛ الرحمن: ٦٠.

فيتعيّن لا محالة في الأخبار الآحاد. وهي أيضاً من البعيد عادةً أن تكون مدركاً لهم ؛ إذ المفروض عدم أيّ أثر له في الجوامع الروائية ولا في كتبهم الفتوائية، ولو بالاشارة. فلوكانوا في فتواهم مستندين إلى رواية لأشاروا إليها في خلال كلماتهم. وبعبارة أُخرى: لو كان مستندهم في اتفاقهم على الفتوى رواية لذكروها ولو بالاشارة، فحيث لا أثر لها في كلماتهم ولا في الجوامع الروائية، يعلم بذلك عدم استنادهم إليها.

وعلى فرض وجودها، لايستلزم إجماعهم حجيتها سنداً ودلالة بالملازمة القطعية. أما سنداً، فلاتكالهم في حجية الأخبار الآحاد على قرائن مورثة لوثوقهم، وهي من بين ما اختفى علينا وبين ما لانراه حجّةً. وأما دلالةً، فلعدم حجية فهمهم علينا.

ومن أجل ذلك قد يستشكل في حجية الاجماعات ؛ نظراً إلى عدم كشفها عن نصٍّ روائي وعلى فرضه لايستلزم حجيته علينا.

والجواب: أنّ العمدة من الإجماع الكاشف الحجة عندنا إنّما هي إجماع القدماء. والاجماع من القدماء يكشف عن كون الحكم المجمع عليه من المرتكزات القطعية المسلّمة في عهد الائمة.

إن قلت: يأتي الاشكال السابق ههنا أيضاً ؛ إذ لابدّ للقدماءِ في فتواهم من مستند، وماهو إلاّ قول المعصوم أو فعله أو تقريره. فلوكان مستندهم واحداً من الثلاثة، لأشار إليه القدماءُ في خلال كلماتهم. وحيث لا أثر لذلك في شيءٍ من آثارهم، يُعلم عدم وجوده.

قلت: فرقٌ بين قول المعصوم المروي في الروايات الصادرة وبين فعله وتقريره. فانّ نقل الروايات قد ورد الحثّ عليه في النصوص المتواترة، وقد استقرّ دأب الأصحاب على نقلها وتدوينها. وهذا بخلاف التقرير والفعل ؛ حيث

لم تجر عادتهم على نقلها وتدوينهما، ولاسيّما في ماكان من الإرتكازات المسلّمة القطعية ؛ حيث لم تتوفّر الدواعي على نقلها وتدوينها بعد وضوحها وكونها من القطعيات المسلّمات، كما هو المفروض.

نعم في المسائل الخلافية في ذلك الزمان كان الداعي على نقل الفعل والتقرير متوقّعاً لاثبات الحكم الحق وعدم خفائه بترك نقلهما. وأما ما كان من المرتكزات المسلمة الاتفاقية القطعية لم يكن داعٍ إلى نقله.

والحاصل: أنّ اتفاق الفقهاء المعاصرين لعهد المعصومين عليهم السلام ـ المتمكنين من سماع قول المعصوم بالمشافهة ـ موجب للعلم برأي المعصوم عادةً، وكذا من أدركهم من الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة المتحملين لما سمعه هؤولاء الفقهاء من المعصومين بالمشافهة. فانّ إجماعهم كاشف قطعي عن كون الحكم المجمع عليه من الارتكازيات المسلّمة في عصر المعصومين عليهم السلام ؛ إذ وجود الرأي المخالف في ذلك العصر ـ مع عدم أثر منه في كلمات القدماء ـ غير محتمل عادة، وإلاّ لنبّهوا عليه، كما أنّ حدوث اتفاقهم على خلاف الحكم الواقعي مع قربهم إلى عصر المعصومين عليهم السلام أبعد من الاحتمال الأوّل. ومن هنا يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم، بل عن كونه من المرتكزات العامة القطعية في عهد الأئمة عليهم السلام.

ثالثتها: إنّه قد يتوهم ابتناء قاعدة اللطف وحجية الاجماع اللطفي على قبح التكليف بلابيان:

بتقريب: أنّ العقل يحكم بقبح التكليف من غير بيان الحكم المكلّف به ؛ لرجوع ذلك إلى عقاب العباد على المجهول وغير ما هو مقدور لهم. والعقل يستقل بقبحه. وقد جرت سنّة الشارع على ذلك كما قال:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[١]، و﴿لايكلّف الله نفساً إلاّ وسعها﴾[٢]، و﴿لايكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها﴾.[٣] وعليه فلو كان الحكم الواقعي مخالفاً للحكم المجمع عليه، لكان على الشارع بيانه وإلاّ لزم العقاب بلابيان.

وفيه: أنّ غاية ما يثبت بهذا التقريب البرائة من التكليف بما يخالف الحكم المجمع عليه في مصبّ الاجماع لوكان مخالفاً للحكم الواقعي. ولكن لايثبت بذلك كون الاجماع بياناً ولا ممّا آتاه الله ؛ لعدم الملازمة بينهما، عقلاً ولا شرعاً ؛ لإمكان عدم التكليف بالحكم المجمع عليه أيضاً. غاية الأمر يلزم كون الواقعة ممّا حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوعٌ عنهم ومما سكت الله عنه، فلايجب التكلّف؛ لجريان البرائة الشرعية والعقلية.

ومحطّ الاستدلال بقاعدة اللطف إنّما هو لزوم محذور تغيير الشرع واندراسه والانحراف عن جادّة الشريعة لو كان الحكم الواقعي خلاف الحكم المجمع عليه.

فالذي يستدل له بقاعدة اللطف إنّما هو دفع هذا المحذور، لا محذور قبح العقاب بلابيان ؛ إذ غاية مايلزم حينئذٍ عدم التكليف بشيءٍ من الحكم المجمع عليه والحكم المخالف له.

وهذا لامحذور فيه ؛ إذ المحكّم حينئذٍ أصل البرائة العقلية والنقلية ؛ لفرض كون الشك في أصل التكليف.

رابعتها: إنّ ظاهر شيخ الطائفة أنّ وجود خبر مخالف لإجماعٍ مانعٌ عن دليلية قاعدة اللطف على حجية ذلك الإجماع. كما سبق نقل نصّ كلامه على ذلك.

والتحقيق عدم مانعيته ولوكان صحيحاً تامّ الدلالة ؛ لعدم احتمال خفائه على المجمعين. وعليه فعدم اعتناء جميع الأصحاب به يوجب القطع بوجود

---

(١) الإسراء: ١٥. (٢) البقرة: ٢٨٦. (٣) الطلاق: ٧.

خلل في صدوره أو جهة صدوره، بل كل ما ازداد قوّةً حينئذٍ ازداد ضعفاً. وهذا لانقول به في الشهرة الفتوائية القدمائية المخالفة للخبر، ولكن نقول به في اتفاق قدماءِ الأصحاب على خلافه ؛ لتمامية الملازمة والكشف المزبور حينئذٍ.

إن قلت: ما هو السر في عدم إمكان تحقق اللطف بالخبر المخالف للاجماع، وإمكان تحققه بفتوى فقيه معروف على خلاف الإجماع؟!

قلت: الخبر المخالف للإجماع يسقط عن الصلاحية للدليلية وتحقق اللطف به لأجل اتفاق الفقهاء على خلافه.

وهذا بخلاف مخالفة فقيه معروف ؛ لأنّه مانع عن تحقق الإجماع. فلاإجماع في البين حينئذٍ حتى يتعين اللطف فيه، أو يكشف عن رأي المعصوم بطريق الحدس.

نظرية الإجماع الحسي الدخولي

هذه النظرية تحاول الاستدلال لاثبات حجية الإجماع بطريق تضمّن المجمعين الامام المعصوم بين أنفسهم ؛ بأن كانوا من القدماء من عصر الغيبة الصغرىٰ أو القريبين به، فيُعلم بدخول الامام عليه السلام بشخصه أو قوله بينهم. وقد أبدعها السيد المرتضى، واستند إليه المحقق الحلي وصاحب المعالم، لكنّه صار قولاً مهجوراً في الأزمنة المتأخرة ؛ لعدم احتمال ذلك بعد عصر القدماء.

وقد اشترطوا في تحقق هذا الإجماع وجود من لايعرف أصله ونسبه في المجمعين ؛ لكي يحتمل كونه الامام المعصوم ؛ كماصرّح بذلك صاحب المعالم؛ حيث قال:

«ولايخفى عليك أنّ فائدة الاجماع تعدم عندنا إذا علم الامام بعينه. نعم يتصوّر وجودها حيث لايعلم بعينه، ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين. ولابدّ

في ذلك من وجود من لايعلم أصله ونسبه في جملتهم إذ مع علم أصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم. ومن هنا إنّ المدار في الحجبية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة إلى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين و أكثرهم لاسيّما معروفي الأصل والنسب. قال المحقق في المعتبر: وامّا الاجماع فعندنا هو حجّة بانضمام المعصوم. فلو خلى المائة من فقهائنا عن قوله لماكان حجّة. ولو حصل في اثنين، لكان قوله حجّة لا باعتبار اتفاقهما، بل باعتبار قوله. فلا تغتر إذن بمن يتحكّم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة أو العشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقين، إلاّ مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة. هذا كلامه وهو في غاية الجودة».[1]

الفرق بين الإجماع الدخولي وبين الاجماع الحدسي القدمائي

والذي يستفاد من كلمات الأصحاب تلويحاً أو تصريحاً ومن مقتضى ضرورة المذهب اختصاص الاجماع الحسي الدخولي بعصر الحضور والغيبة الصغرى ؛ لكون دخول الامام عليه السلام بشخصه في المجمعين في عصر الغيبة الكبرى خلاف النص وكلمات الأصحاب، بل مخالف لمقتضى المذهب.

ويعتبر فيه كون بعض المجمعين غير معروف النسب، وإلاّ فلو عُرفوا باسمهم ونسبهم، فإمّا فيهم الامام عليه السلام، فهو معروف بشخصه، فلاوقع للاجماع. و إمّا ليس فيهم الامام عليه السلام، فلايتحقق الاجماع الدخولي حينئذٍ. نعم لو اتفق كلّهم يتحقق الإجماع الحدسي القدمائي. وسيأتي بيان المقصود منه.

وبهذا البيان اتضح الفرق بين هذين الإجماعين ؛

أوّلاً: بأنّ في الأوّل لايعتبر اتفاق الكل. وإنّما المعتبر كون بعض المجمعين

---

(١) معالم الأُصول: ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

غير معروف النسب، بخلاف الثاني ؛ فان المعتبر فيه اتفاق جميع القدماء، من غير اعتبار كون بعضهم غير معروف النسب.

وثانياً: بأنّ الأوّل يتضمن قول المعصوم بشخصه، بخلاف الثاني فانّه يكشف عن مطابقة قول المجمعين لرأي المعصوم.

فهذا النوعان من الاجماع يشتركان في كونهما من القدماء، لكنّهما يفترقان في الجهتين المزبورتين، فاغتنم.

نظرية الإجماع الحدسي

ويظهر من الشيخ الأعظم أنّ الإجماع الحسي غير حاصل في عصر الغيبة، والإجماع اللطفي لا يفيد كشفاً قطعياً عن رأي المعصوم ؛ لامكان تحقق اللطف بأقوال وفتاوى فقهاء الأعصار المتقدمة المخالفين في المسألة. ومن هنا صرّح بانحصار الحجية في النوع الثالث، إلّا أنّه نفي كون الاجماعات المنقولة من قبيل الإجماع الحدسي. ومن هنا توقّف في حجية الاجماعات المنقولة.

فانّه ﷺ ـ بعد تقسيم الاجماع إلى الدخولي واللطفي والحدسي والمناقشة في الأوّلين ـ، قسّم الحدس إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ أن يحصل الحدس القطعي الضروري من مبادىء محسوسة، كالسماع عن المعصوم مع عدم معرفته بعينه أو الحاصل بمشاهة الآثار المحسوسة للعموم.

٢ ـ الحدس الحاصل من إخبار جماعة من الفقهاء موجب للعلم بالمخبر عنه، من دون ملازمة عادية. بحصول الإجماع . ٣ ـ أنّ يحصل الحدس بمقدمات نظرية اجتهادية.

ثم ناقش في الأخيرين وأنكر حجية الحدس فيهما. واعترف بحجية القسم

الأوّل لكنّه أنكر كونه المقصود من الاجماعات المنقولة.

قال: «إذا عرفت أنّ مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمّن للإخبار من الامام عليه السلام لا يخلو من الأُمور الثلاثة المتقدّمة، وهي: السماع عن الامام عليه السلام مع عدم معرفته بعينه، واستكشاف قوله من قاعدة «اللطف»، وحصول العلم من الحدس.

وظهر لك أنّ الأوّل هنا غير متحققٍ عادةً لأحدٍ من علمائنا المدّعين للإجماع، و أنّ الثاني ليس طريقاً للعلم، فلا يسمع دعوى من استند إليه ؛ فلم يبقَ مما يصلح أن يكون المستند في الاجماعات المتداولة على ألسنة ناقليها: إلّا الحدس.

وعرفت أنّ الحدس قد يستند إلى مبادى محسوسةٍ ملزومةٍ عادةً لمطابقة قول الامام عليه السلام، نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة، ونظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة، أو إلى مبادىء محسوسةٍ موجبةٍ لعلم المدّعي بمطابقة قول الامام عليه السلام من دون ملازمةٍ عاديّة، وقد يستند إلى اجتهاداتٍ وأنظار.

وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس، بل ولا المستند إلى الوجه الثاني، ولم يكن هناك ما يعلم به كون الأخبار مستنداً إلى القسم الأوّل من الحدس ، وجب التوقّف في العمل بنقل الإجماع ، كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المردّد بين الوجوه المذكورة»[1].

وهذا هو مراد من قال «و المحصل من الإجماع غير حاصل» ؛ أي الإجماع الحدسي المستند إلى مبادىء محسوسة كاشفة عن رأي المعصوم عادةً. ولكنّك عرفت أنّ تحصيل ذلك بمكان من الامكان.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

ويرد على الشيخ أوّلاً: أنّ تعليله بامكان تحقق اللطف بمخالفة بعض المتقدمين، غير وجيه؛ لنقل الكلام في الاجماع القدمائي وكل إجماع غير مسبوق بمخالفة من تقدّم عن المجمعين، فلايأتي تعليله حينئذٍ.

وثانياً: ان فتوى الفقيه أمارة ظنية عادية لولا اعتبار الشارع. فاذا تعدّدت وكثُرت إلى حدّ الاتفاق تحدث بذلك الملازمة القطعية العادية وتوجب الحدس والعلم بطريق حساب الاحتمالات وتراكم الظنون.

نظرية حساب الاحتمالات وتراكم الظنون

نظرية حساب الاحتمالات قد أحدثها السيد الشهيد الصدر. وهي في الحقيقة تحاول تقريباً آخر للاجماع الحدسي. وليست نوعاً آخر من الإجماع، ولامبنا عليحدة من مباني حجية الإجماع قبال اللطفي والدخولي والحدسي.

حاصل هذه النظرية: أنّ في كلٍّ من الأخبار الحسي والحدسي احتمال الخلاف موجود لامدفع منه. فان الخبر الحسي لايفيد غير الظن. بتحقق المخبر عنه وجداناً. ولكن هذا الظن يتقوّى بكثرة الخبر إلى أن يبلغ حدّ التواتر. فاذا بلغ هذا الحد يُلغى احتمال الخلاف؛ لامتناع التباني على الكذب عادة، لاعقلاً. فلاملازمة عقلية بين التواتر وبين تحقق المخبر عنه.

هذا في الإخبار الحسي. والأمر كذلك في الإخبار الحدسي الذي هو إخبار المجتهد عن حكم الله الواقعي المعبّر عنه بالفتوى. وذلك أنّ الفتوى إذا صدرت من مجتهد واحد فمطابقة فتواه للحكم الواقعي مظنونة. وأما إذا كثر عدد المفتين يتقوّى الظن بالمطابقة، حتى إذا بلغت الفتاوى حدَّ الإجماع، فيتبدل الظن بالمطابقة حينئذٍ إلى العلم بها، فيُلغى احتمال الخلاف، كما في الإخبار الحسي البالغ حدّ التواتر، وإن كان نموّ احتمال المطابقة في الخبر المتواتر أسرع وأقوى.

وإليك نص كلام السيد الشهيد الصدر، قال﵀:

«كما يكون الخبر الحسي ذا قيمة احتمالية في إثبات مدلوله، كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبراً حدسياً يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً، وكما أن تعدد الإخبارات الحسية يؤدّي بحساب الاحتمالات إلى نموّ احتمال المطابقة وضآلة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الأخبارات الحدسية حتى تصل إلى درجة توجب ضآلة احتمال الخطأ في الجميع جداً، وبالتالي زوال هذا الاحتمال علمياً أو واقعياً. وهذا ما يسمى بالاجماع.

فالاجماع والخبر المتواتر مشتركان في طريقة الإثبات بحساب الاحتمالات، ويعتمد الكشف في كل منهما على هذا الحساب، ولكنّهما يتفاوتان في درجة الكشف. فانّ نموّ الاحتمال الموافق وتضاؤل احتمال المخالفة أسرع حركة في التواتر منه في الإجماع».[١]

وقال أيضاً: «و تقوم الفكرة في تفسير كشف الاجماع بحساب الاحتمال على أنّ الفقيه لايفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة. فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الاصابة والخطأ معاً، وبقدر احتمال الاصابة يشكّل قرينة احتمالية لصالح اثبات الدليل الشرعي، وبتراكم الفتاوى تتجمع القرائن الاحتمالية لاثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحول بالتالي إلى يقين لتضاءل احتمال الخلاف».[٢]

أسباب أقوائية التواتر في الإصابة من الإجماع

ثم جمع أسباب أقوائية الاحتمال الموافق وأسرعيته في الحركة إلى العلم في الأخبار المتواترة من ذلك في الإجماع في وجوه عديدة، عمدتها مايلي:

---

(١) دروس في علم الأُصول، الحلقة الثانية المطبوعة في ضمن المجموعة الكاملة: ج ٣ ص ٤٥٧.
(٢) المصدر: ج ٤ ص ١٢٨.

١ ـ إنّ احتمال الخطأ في الإخبار الحدسي أكثر من الإخبار الحسي.

٢ ـ إنّ خطأ المجتهدين في الفتوى ينشأ من مناشىء عديدة سنداً ودلالةً، بخلاف الخطأ في الإخبار الحسي.

٣ ـ أنّ تأثير الفتاوى بعضها في البعض محتمل في قوة احتمال الخلاف، وهذا بخلاف الإخبار الحسّي.

٤ ـ أنّ احتمال الخطأ في الحسيات مندفعٌ بأصالة السلامة والالتفات وعدم النسيان بمقتضى الفطرة، بخلاف الإخبار الحدسي.[١]

المناقشة في إلغاء الكشف التعبّدي

وبهذا البيان ألغى هذا العَلَم اعتبار خصوصية الكشف التعبدي عن رأي المعصوم، وحَكَم بأنّ مدار حجية الإجماع إنّما هو حساب الاحتمالات؛ حيث قال:

«و لمّا كان استكشاف الدليل الشرعي من الإجماع مرتبطاً بحساب الاحتمال، لم يكن للإجماع بعنوانه موضوعية في حصوله، فقد يتم الاستكشاف حتى مع وجود المخالف إذا كان الخلاف بنحو لايؤثر على حساب الاحتمال المقابل».[٢]

ويرد على هذه المحاولة أولاً: أنّها ليست مؤسسة لنوع ولامبني جديد من مباني حجية الإجماع، بل إنّما هو تقريب أو تخريجٌ فنّي للملازمة العادية ـ دون العقلية؛ بمعنى بلوغ كثرة الإخبار إلى حد يمتنع تخلّفها عن الواقع عادةً وإن كان ممكناً عقلاً، فالثابت بحساب الاحتمالات إنّما هو الملازمة.

---

(١) دروس في علم الأُصول، الحلقة الثانية المطبوعة في ضمن المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

(٢) المصدر: ج ٣ ص ٤٥٩.

وثانياً: إن كاشفية الإجماع عن رأي المعصوم تعبّداً تعني نفي احتمال استناد المجمعين إلى أيّ مدرك ودليل صالح للاستناد إليه، وإلاّ ينهدم أساس الكاشفية التعبّدي من اللطف أو الحدس. وهذا الأساس تبتني عليه نظرية حساب الاحتمالات أيضاً. وذلك لأنّ وجود احتمال استناد المجمعين إلى أيّ مدرك، يقلّل احتمال الإصابة ويضّعف الظنّ بالمطابقة. بل ينهدم بذلك أساس حساب الاحتمالات. وعليه فليس هذا المنهج طريقاً مستقلاً للكشف عن رأي المعصوم في عرض الكاشفية التعبدية.

فتحصّل أنّ حساب الاحتمالات لايزيد بشيءٍ من الخصوصية عن الإجماع الحدسي، فكما أنّ الحدس ينهدم أساسه بوجود مدرك صالح يحتمل استناد المجمعين إليه في فتاواهم، كذلك ينهدم أساس حساب الاحتمالات ؛ إذ مع احتمال استنادهم إلى المدرك الصالح للاستدلال، يسدّ باب احتمال الاصابة من غير ناحية ذلك المدرك، فلابدّ من ملاحظة ذلك المدرك.

ما هو الصحيح من مباني الاجماع الحدسي

وإنّما الصحيح من مباني حجية الإجماع الحدسي ثلاثة طرق:

الطريقة الأُولى: ماسلكها السيد الامام الخميني ﷺ في تقريب حجية الشهرة الفتوائية.

وحاصلها: أنّ قدماء الفقهاء بلحاظ قربهم إلى عصر المعصومين عليهم السلام واطلاعهم عن ارتكازات أصحاب الأئمة عليهم السلام وما كان من الأحكام بينهم من المسلّمات، وبلحاظ استقرار دأبهم على عدم التخطّي عن متون نصوص أهل البيت في فتواهم والتزامهم وتعهّدهم بذلك شرعاً وأخلاقاً إلى حدّ كانوا يطردون من الأصحاب والرواة من يروي عن المجاهيل ـ فضلاً عن

الكذابين والدساسين ـ، فاذا أجمعوا على حكم، يوجب إجماعهم ـ عادةً ـ الوثوق، بل القطع بكون ذلك الحكم من المسلّمات والمرتكزات القطعية بينهم، وكان ثابتاً إمّا بفعل المعصومين أو تقريرهم خفيت القرائن الخاصة عنها ولم يبق إلاّ التسالم والإجماع.

وهذه الطريقة قد سلكها الامام الراحل؛ حيث قال في مبحث الاجماع ما لفظه: «بل الاجماع أو الشهرة القديمة ـ لو تحقّقا ـ فالفقيه يحدس بكون الفتوى معروفة في زمن الائمة والحكم ثابتاً، بحيث لايرون أصحاب الأُصول والكتب حاجة إلى السؤال من الإمام فلم يسألوا لاشتهاره ووضوحه من زمن الرسول فلم يحدّثوا برواية دالّة عليها، وهذا ليس ببعيد».[1]

وقال في مبحث الشهرة ما نصّه:

«وأما الشهرة المتقدمة وهى التي بين أصحابنا الذين كان ديدنهم ضبط الأُصول المتلقّاة من الأئمة في كتبهم بلاتبديل وتغيير، وكان بناؤهم على ضبط الفتاوى المأثورة خلفاً عن سلف إلى زمن الائمة الهادين، وكانت طريقتهم في الفقه غير طريقة المتأخرين، كما يظهر من أوّل كتاب المبسوط ـ فهي حجّة، فإذا اشتهر حكم بين هؤلاء الأقدمين وتُلُقّي بالقبول، يكشف ذلك عن دليل معتبر.

وبالجملة: في مثل تلك الشهرة مناطُ الإجماع، بل الإجماع ليس إلاّ ذاك. فالشهرة المتأخّرة كإجماعهم ليست بحجّة، والشهرة المتقدّمة فيها مناط الإجماع».[2]

وكلامه متين لاغبار عليه، إلاّ أنّه غير تام في الشهرة القدمائية، ولكنّه تام في الاجماع.

---

(١) أنوار الهداية: ج ١، ص ٢٥٨.

(٢) المصدر: ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

أما عدم تماميته في الشهرة القدمائية، فلعدم كونها مورثة للوثوق ـ بعد مخالفة جمع من القدماء ـ، فضلاً عن العلم بالحكم الواقعي. إلاّ أن يكون المخالف واحداً من القدماء. فيشكل إضرار مخالفته بالوثوق بمطابقة رأي المشهور للواقع، فيوجب الاحتياط، بل الفتوى بالوفاق أو كان هناك خبر ضعيف فينجبر ضعفه بعمل المشهور. وقد سبق تفصيل البحث عن ذلك في قاعدة انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور. وأما تماميته في الاجماع، فلان اتفاقهم مع ماذكر لهم من الخصوصيات يوجب الوثوق والاطمئنان العادي بل العلم بمطابقة ما أجمعوا عليه من الحكم لحكم الشارع.

فهذه الطريقة نوع من طُرُق الحدس، والأنسب أن نسمّي هذا النوع من الاجماع بالاجماع القدمائي. ولكن يندرج في الحقيقة في أقسام الاجماع الحدسي.

الطريقة الثانية: الاجماع الحدسي الذي سلكه الشيخ الأعظم. وقد عرفت اشكال الشيخ في حصوله وقلنا إنّ حصوله ـ بمعنى إجماع القدماء بمكان من الإمكان. وإن حصل لاإشكال في حجيته.

الطريقة الثالثة: طريقة حساب الاحتمالات. وقد يُعبّر عنه بتراكم الظنون. وقد عرفت بيانه وحقيقته وما فيه من النقاش. وفي الحقيقة لاينبغي أن يُعدّ طريقة مستقلّة. بل لاتفيد أكثر من الحدس والاطمئنان العادي.

وهذه الطريقة لولا المانع ـ من حصول الحدس والعلم أو الوثوق والاطمئنان بمطابقة الواقع ـ حجّةٌ عقلاً وشرعاً؛ نظراً إلى حجية العلم، بل الوثوق لما قلنا سابقاً من قيام السيرة العقلائية على أخذ العقلاء بالوثوق النوعي، ومادلّت من النصوص الواردة في مختلف أبواب الفقه على إمضاء هذه السيرة.

الطريقة الرابعة: دعوى جريان السيرة العقلائية على معاملة قول الرئيس مع القول المتفق عليه بين المرؤسين. وقد عرفت مافيه من النقاش.

العمدة في الحجية من أقسام الإجماع

فتحصّل أن العمدة من بين أقسام الاجماع إنّما الاجماع الحدسي القدمائي، ثم الاجماع اللطفي ؛ فانه ربما يحصل باجماع القدماءِ بل المتأخرين، إذا لم يكن مسبوقاً بمخالفة بعض المتقدمين عن عصر المجمعين ما لم يكن مدركياً أو محتمل المدرك. ويختص حصوله بالقدماء أو المتأخرين المتقاربين بعصرهم ؛ لتعذّر حصوله بعد تكثُّر الوجوه الاستدلالية للفتاوىٰ في زمن المتأخرين ومن بعدهم.

ومن موانع حجيته عدم وجود مدرك صالح للاستناد إليه وعدم مخالفة قدماءِ الأصحاب ولا أحدٍ من الفقهاء الفحول طيلة الأعصار المتقدمة عن عصر المجمعين ؛ نظراً إلى امكان تحقق اللطف بذلك. كماقد يتحقق الاجماع الحدسي في القرون المتأخرة. وذلك في الفروع التي لم يتعرّض إليها القدماء ولكن اتفق عليها المتأخرون. ولايخفى أنّه كل ما إذا تحقق الاجماع الحدسي يكون واجداً لملاك الاجماع اللطفي بلا اشكال ؛ لاشتراك الملاك وهو فقدان أيّ دليل صالح للاستناد إليه لاثبات الحكم الشرعي.

مقتضى التحقيق في أحسن مباني الإجماع

مقتضى التحقيق في المقام: حجية الإجماع الحدسي؛ لما ستعرف من كشفه القطعي عن رأي المعصوم إذا كان من القدماء، أو بدليل حساب الاحتمالات وتراكم الظنون، كما سيأتي بيان ذلك. لكنّه حجة إذا لم يكن إجماع علماءِ عصر مسبوقاً بمخالفة بعض المتقدمين. كما أنّ الإجماع اللطفي إنّما يكون حجة إذا كان اتّفاق علماء عصر واحد غير مسبوق بمخالفة بعض الفقهاء المتقدمين عن عصر المجمعين؛ إذ اللطف وإظهار الحق يمكن تحققه بمخالفة فقهاء الأعصار المتقدمة، وهذا متين لا غبار عليه.

وأما الإجماع الحسي، فقد عرفت عدم إمكان حصوله في عصر الغيبة.

وأما تحصيل الإجماع الحدسي، فبمكانٍ من الامكان، سواءٌ كان من القدماء أو من المتأخرين.

حاصل الكلام: أنّ الإجماع الحدسي إذا كان من القدماء، لاريب في حجيته ما لم يكن هناك دليل عقلي أو نقلي صالح لاستناد المجمعين إليه في فتاواهم، فضلاً عمّا إذا أحرزنا استنادهم إليه. وليس بعزيز الوقوع، بل تحصيله بمكان من الامكان، كما قلنا.

والسر في ذلك أن طريقة الحدس تورث العلم والاطمئنان العادي. وذلك لا لاستقرار سيرة العقلاء على استكشاف رأي رؤسا القوم من اتفاق مرؤوسهم؛ لأنّ لنا في إحراز هذه السيرة تأمل، بل مناقشة ؛ لما نرى من الاختلاف بينهما كثيراً، ربما يجمعون على مخالفة رؤسائهم ويرفضونه لاختيار رئيس آخر.

نعم لا إشكال في استقرار سيرتهم على الأخذ بالحدس والوثوق الحاصل من اجتماع علماءِ القوم على حكم أو اعتقاد ديني من مختلف الملل والنحل. وعليه فالسيرة العقلائية بهذا التقريب قابل للأخذ. فيكون الاجماع حينئذٍ من الأمارات الموروثة للوثوق، لا العلم.

وأمّا قاعدة اللطف، فمقتضى التحقيق أنّها تامّة مالميكن في البين دليل صالح للاستناد إليه في المسألة المجمع عليها ؛ إذ مع وجوده يتحقق اللطف به. ولافرق في ذلك بين إجماع القدماء والمتأخرين ما لم يكن إجماعهم مسبوقاً بمخالفة بعض الفقهاء المتقدّمين، فضلاً عن مخالفة أكثرهم أو جميعهم.

الاجماع أمارة علمية لا ظنية

إنّ الإجماع أمارة علمية عقلية أو عادية توجب العلم أو الإطمئنان بالحكم الواقعي. ويمكن أن يقال: إنّه طريق علمي إلى الحكم الواقعي ؛ حيث لايكشف عن مجرّد وجود رواية، وإلاّ لذُكرت

في كتب الحديث .و لأُشير إليها في كتاب استدلالي، فكيف يمكن استنادهم إلى رواية في ما اتفقوا عليه من الفتوى مع عدم أثرٍ لها في جامع روائي ولا في كتاب استدلالي؟!. ولو كشف عنها، فلايستلزم ـ بالملازمة القطعية ـ حجية تلك الرواية المكشوفة لنا سنداً ودلالةً.

بل إنّما يكشف الاجماع ـ إذا كان من القدماء ـ عن ارتكاز عام على ذلك الحكم في عهد الأئمة وتسالم الرواة والفقهاء والأصحاب المعاصرين للمعصومين عليهم السلام.

ومن هنا يكون الاجماع أمارة علمية على الحكم الواقعي المطابق لرأي المعصوم حقيقةً. فيمكن عدّه من الأدلّة القطعية.

ولكن هذا الاجماع إنّما يتحقق من قدماءِ الفقهاءِ ؛ نظراً إلى إطلاعهم وإحاطتهم على ماكان مرتكزاً بين أصحاب الأئمة عليهم السلام. وما كان من مسلّمات الفقه والأحكام الشرعية بين الرواة والفقهاء المعاصرين للمعصومين عليهم السلام ؛ لماتوفّرت عندهم من القرائن الكثيرة والأمارات العديدة على ذلك. وقد فُقِد واختفى عن أكثر المتأخرين.

وبهذا البيان يمكن الجواب عن إشكالين من المحقق الإصفهاني [1] في المقام. وقد ذكر ذلك السيد الشهيد الصدر [2] وأجاب بما يقرب البيان المزبور.

أمّا الإشكالان، أحدهما: أن غاية مايلزم من لزوم استناد المجمعين إلى دليل كشف الاجماع عن وجود رواية عندهم، لكن لايلزم من ذلك حجيتها عندنا سنداً و دلالةً.

ثانيهما: أصل كشف الاجماع عن وجود رواية في المسألة غير تامٍّ ؛ إذ كيف يمكن اتفاقهم على الفتوى واستنادهم جميعاً إلى رواية، مع أنّه لا أثر لها في

---

(١) نهاية الدراية: ج ٣، ص ١٨٥ ـ ١٨٦ . (٢) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ١٢٨ ـ ١٢٩ .

شيءٍ من الجوامع الروائية ولاكتبهم الاستدلالية، كما هو المفروض ؟

فأجاب عن الاشكالين بأنّ الاجماع يكشف عن كون الحكم المجمع عليه من المسلّمات بين الأصحاب والفقهاء والرواة المعاصرين للمعصومين ومن المرتكزات العامة القطعية بينهم إذا كان من الأصحاب المعاصرين لعهد المعصومين ومن القدماء المعاصرين لعهد الغيبة الصغرى ومن قارب عصرهم.

وبهذا البيان اتضح الفرق بين الاجماع وبين الأمارات والحجج الظنية كالأخبار الآحاد ونحوها ؛ لعدم إفادتها أكثر من الظن الوجداني بالحكم الواقعي و إن كانت حجيتها قطعية، فتفيد حكماً قطعياً واقعياً في الظاهر تعبّداً ؛ أي في ظرف الجهل بالواقع. وهذا بخلاف الاجماع فانه يوجب العلم بالحكم الواقعي وجداناً. بالقرينة القطعية ؛ إما عقلية كما تفيدها طريقة اللطف، وإما عادية كما تفيدها طريقة الحدس بالتقاريب المختلفة.

نكات مهمّة لدفع شبهات معضلة

ههنا شبهات معضلة قد تورد على حجية الاجماع الحدسي ينبغي دفعها.

الأُولى: شبهة المحقق الإصفهاني ، فيمكن الجواب عنه بما حاصله: أنّه يمكن أن يكون بعض المجمعين قد استند في فتواه إلى رواية لم يذكره، بل اكتفى بالفتوى على طبقها بل متنها. وإنّما حذف أسنادها تسهيلاً للحمل وتخفيفاً للثقل، كما صرّح بذلك الصدوق في مقدمة كتابه «المقنع» وسلك هذا المسلك أبود على بن موسى بن بابويه القمي في الفقه الرضوي على التحقيق الذي حققناه في كتابنا «مقياس الرواة»،[1] وغيره من قدماءِ الفقهاء. وإنّما فعلوا

(١) مقياس الرواة: ص ٣٤٩.

ذلك ؛ إتكالاً على وجود الأُصول الروائية المدوّنة فيها تلك الروايات، ثم ضاع كثيرٌ من تلك الأُصول الروائية وبقي كتبهم متضمّنة لمتون الفتاوى المطابقة للنصوص محذوفة الأسانيد.

وفي كثير من هذه الفتاوى وافقهم ساير القدماء، فأجمع الكل على تلك الفتوى المدونة في مثل المقنع والفقه الرضوي ونحوهما. فقد تكوّن كثيرٌ من الاجماعات بين القدماء بهذا المنوال. وهذا النوع من الاجماع هو النوع الثالث من ضروب الاجماع المذكورة في كلام المحقق في المعارج ؛ حيث قال: «الثالث: أن يقول بعض ويقرّره الباقون»[1] ؛ أي يوافقهم ويتابعهم في الفتوى. فمن الممكن وجود رواية في البين ينتهي إليه فتاوى المجمعين، لكنها ضاعت واختفت علينا بالمنوال المزبور أو نحوه.

ولكن يرد الاشكال: بأنّه لاقيمة لمثل هذا الاجماع ؛ إذ لا يستلزم اجماعهم هذا حجية تلك الرواية سنداً ولا دلالة كما قلنا. فاشكال المحقق الإصفهاني لايندفع بهذا الجواب.

وقد اتضح على ضوء ما بيّناه أنّه لو كان إجماع القدماء كاشفاً عن رواية استند إليه بعضهم كالصدوق في المقنع أو والده في الفقه الرضوي ـ بناءً على ما حققناه ـ ووافقه الباقون في الفتوى، لايكون إجماعهم حينئذٍ كاشفاً عن كون الحكم المجمع عليه من المرتكزات القطعية ومن المسلّمات في عهد الأئمة عليهم السلام، كما هو واضح. ولايمكن دعوى الانجبار حينئذٍ ؛ لعدم وجود الرواية المستند إليها بنصّها ولفظها في مفروض الكلام حتى تجري قاعدة الانجبار.

الثانية: يستفاد من كلام المحقق الاصفهاني سقوط الإجماع من الحجية رأساً. ولكن اتضح على ضوء مابيّناه اختصاص مناقشته ببعض ضروب

---

(١) معارج الأُصول: ح ١٩٣.

الإجماع، وهو ما قال بعض القدماء وقرّره الباقون.

وذلك فيما إذا كان إجماع القدماء كاشفاً عن رواية استندإليه بعضهم كالصدوق في المقنع أو والده في الفقه الرضوي ـ بناءً على ما حققناه ـ ووافقه الباقون في الفتوى، لايكون إجماعهم حينئذٍ كاشفاً عن كون الحكم المجمع عليه من المرتكزات القطعية ومن المسلّمات في عهد الأئمةعليهم السلام، كما هو واضح. ولايمكن دعوى الانجبار حينئذٍ ؛ لعدم وجود الرواية المستند إليها بنصّها ولفظها في مفروض الكلام حتى تجري قاعدة الانجبار. ولكنّه بحاجة إلى إحراز استنادهم إلى رواية أو كان هناك احتمال ذلك عادةً ؛ بحيث يكون ظاهر كلماتهم. وإلاّ فلو كان ظاهر كلماتهم عدم الاستناد إلى رواية، كما هو الظاهر، وإلاّ لكان لتك الرواية، كما هو الظاهر، وإلاّ لكان لتلك الرواية أثرٌ في شيءٍ من الجوامع الروائية أو الكتب الفتوائية، كما قال المحقق الإصفهاني.

الثالثة: قد يُستشكل بأنّ إجماع القدماء كيف يكشف عن الحكم الواقعي وكونه من المرتكزات القطعية في عهد المعصومين، مع أنّ ما استند إليه قدماءُ الأصحاب في اتفاقهم على الفتوى ـ من قرائن قطعية كانت عندهم ـ لو وصل إلينا لعلّه غير مورث للعلم بالحكم الواقعي عندنا ؛ لإمكان أن لاتكون تلك القرائن كاشفةً عن الحكم الواقعي أو عن دليل معتبر عندنا.

والجواب: أنّ المكشوف باتفاقهم لو كان رواية مروية بلفظها، لكانت الشبهة المزبورة آتيةً كما ربما يُشكل بذلك على دعوى جبر ضعف سند الرواية بالشهرة القدمائية الاستنادية. مع أنّ هناك أيضاً لو اتفق الأصحاب على صدور خبر عن المعصوم لاتأتي الشبهة المزبورة، وإنّما تأتي في جبر ضعف الدلالة باتفاقهم.

لكن إذا كان مكشوفه كون ذلك الحكم المجمع عليه من المرتكزات القطعية

ومن المسلّمات في عهد المعصومين عليهم السلام، لاتأتي الشبهة المزبورة. وذلك لأن مابلغ إلى حدّ المسلّمات والمرتكزات القطعية ـ مع عدم أيّ أثر لرواية مروية بلفظها في شيءٍ من الكتب الفتوائية والجوامع الروائية ـ ينحصر منشأه في فعل المعصوم أو تقريره. وحينئذٍ لو كان الحكم الواقعي الشرعي على خلافه لكان على الامام عليه السلام ردعه والتنبيه عليه، وإلاّ لم يؤدّ رسالته التبليغية الالهية، مضافاً إلى لزوم الاغراء بالجهل؛ لفرض كون فعل الامام أو تقريره منشأ هذا الإرتكاز؛ إذ ارتكاز المتشرعة والمتدينين في عصرهم على حكم شرعي لايتكوّن إلاّ من جانب الشارع ولايكون إلاّ ناشئاً من السنة.

والحاصل: أنّ الارتكاز العام لقطعيته لمّا لايحتاج إلى نقل ما نشأمنه ـ من فعل المعصوم أو تقريره ـ؛ لاشتهاره وتسالم الأصحاب عليه وبلوغه إلى حدّ الارتكاز العام ـ، من هنا لايُحتمل عادةً استناد الأصحاب في مثل ذلك إلى قرينة مختفية غير مستلزمة للعلم بالحكم الواقعي لو وصلت إلينا.

شرائط حجية الاجماع

قد تبيّن ممابيّناه أن في حجية الإجماع يشترط أُمور لابدّ كم من توفّر جميعها. وإلاّ فلو لم يحصل واحدٌ منها يسقط الاجماع عن حيّز الاعتبار والحجية، وهي أربعة:

١ ـ كون مورد الإجماع حكماً شرعياً، لاتاريخياً ولا من العاديات. وذلك لأنّ مباني حجية الاجماع وأُسسها كلّها يبتني كون معقد الاجماع حكماً من الاحكام الشرعية. ولكن هذا الشرط إنّما يلائم مع غير طريقة حساب الاحتمالات: إذ ماهية هذه الطريقة لاتأبى عن الانتاج في الاجماع القائم على الأحكام غير الشرعية بما أنّه أخبار عن أمر واقعي. وإن كان الشهيد الصدر[1] ـ الذي هو

(١) المجموعة الكاملة: ج ٤ ص ١٣٠.

مبتكر هذه الطريقة ـ اعتبر هذا الشرط، إلاّ أنّه يرد عليه الاشكال ؛ حيث يكشف الإجماع حينئذٍ عن الحكم الشرعي الواقعي، من غير ملزم لاعتبار توسّط كشف رأي المعصوم.

٢ ـ كون الاجماع من قِبَل القدماء القريبين بعهد الائمة عليهم السلام. ولكن هذا الشرط إنّما يعتبر في الاجماع الحسي الدخولي والحدسي القدمائي ـ بالمعنى الذي بيّناه ـ، دون اللطفي والحدسي ؛ لعمومية ملاكهما.

٣ ـ عدم مخالفة القدماء ولو بعضهم ؛ لأنّ مخالفتهم يضر بحجية الاجماع اللطفي والحدس المتحققين بين المتأخرين.

٤ ـ عدم وجود مدرك صالح محتمل لاستناد المجمعين إليه، وإلاّ لاختلّ ملاك الكشف الحدسي واللطفي كليهما ؛ لماسبق بيانه.

٥ ـ عدم وجود قرينة تدلّ على عدم ثبوت معقد الاجماع في ارتكاز أصحاب الائمة عليهم السلام، وإلاّ لاختل أساس الكشف بنوعيه المزبور.

٦ ـ إذا كان هناك خبر واحد مخالف للاجماع، فهل يضرّ بحجية الإجماع. وبعبارة أخرى: هل يشترط في كاشفية الإجماع وحجيته عدم وجود خبر واحد مخالف للاجماع.

يظهر من إطلاق كلام شيخ الطائفة [١] اشتراط ذلك في حجية الإجماع. ولكن والتحقيق عدم اضراره لأن اجماع الأصحاب على خلاف خبرواحد قرينة قطعية على وجود الخلل في ذلك الخبر. فيسقط عن الحجية. وذلك إذا كان الخبر تام السند وواضح الدلالة ؛ بحيث لايحتمل خفاؤه عن الأصحاب ولايحتمل الاختلاف في فهم مدلوله ؛ لأن القرينة القطعية قائمة حينئذٍ على عدم اعتناء الأصحاب بذلك الخبر؛ لما كانوا يرونه مخالفاً لاجماع الطائفة. وأما إذا كان

---

(١) وقد تقدّم نصّ كلامه في تعريف الإجماع اللطفي .

الخبر ضعيفاً سنداً ودلالة فعدم إضراره بالاجماع أوضح.

والسرفيه: أن عدم اعتناء جميع القدماء يوجب القطع بوجود خلل في صدور الحديث أو جهة صدوره، وكذا في الخبر المستفيض، كما يُرفض إذا خالف السنة المتواترة، كذلك في إجماع قدماءِ الأصحاب على خلافه.

والسر في عدم إمكان تحقق اللطف بالخبر المخالف وإمكان تحققه بفتوا فقيه معروف على خلاف الإجماع، أنّ الخبر المخالف يسقط عن الصلاحية للدليلية والقابلية لتحقق اللطف به بسبب اتفاق قدماءِ الأصحاب على خلافه. وهذا بخلاف مخالفة فقيه معروف من القدماء ؛ لأنّه مانع عن تحقق الإجماع. فلاإجماع في البين حينئذٍ حتى يتعين اللطف فيه أو يكشف عن رأي المعصوم بطريق الحدس.

أحكام الإجماع

ههنا نكات مهمّة ينبغي عدّها من خواصّ الاجماع. وأحكامه، وهي ما يلي:

الفرق بين الاجماعي والضروري

الحكم الضروري ما لا يحتاج في الاستدلال له إلى دليل خاص من نصٍّ أو غيره؛ لما صرّح به في الكتاب العزيز، أو تواترت عليه نصوص السنة، أو اتفق عليه الفريقان. هذا ضروري الدين.

وأمّا ما لم يصرّح به في الكتاب ولم يتفق عليه الفريقان، ولكن تواترت عليه نصوص أهل البيت عليهم السلام واتفق عليه فقهاءُ الشيعة من القدماء والمتأخرين، فهو ضروري المذهب.

والفرق بين الضروري وبين الإجماع أنّه لا تقليد في الضروري مطلقاً، بلا فرق بين ضروري الدين وضروري المذهب، بخلاف الحكم الاجماعي.

وأما الفرق بين ضروري الدين وضروري المذهب أنّ منكر ضروري الدين كافر، ولكن منكر ضروري المذهب خارج عن الايمان.

ويشترط في كفر منكر الضروري رجوع إنكاره الضروري إلى إنكار الرسالة وتكذيب ما جاءَ به النبي صلى الله عليه وآله ؛ بأن التفت إلى هذه الرجوع والملازمة.

وإنّ للوحيد البهبهاني كلاماً نافعاً يتحصّل في مايلي:

١ ـ إنّ الضروري مالاحاجة لإثباته إلى دليل وإن كان للتواتر والتظافر في أصل تكوّنه وحصوله دخلٌ.

٢ ـ الاجماع من حيث إفادة العلم بالحكم الواقعي كالنص المتواتر القائم على الامام اللاحق من الإمام السابق.

٣ ـ العلم بالضروري كعلم الأُمة ـ المعاصرة للنبي ﷺ ـ بمسلّمات الشريعة في عهد النبي ﷺ. والعلم الحاصل بالاجماع كعلم من هو خارج عن الأُمّة باتفاقهم واتفاق علماء الاسلام أو فقهاء مذهب على أصل أو حكم ؛ لأنّ الأوّل لايحتاج إلى دليل ؛ بخلاف الثاني.

٤ ـ ضروري الدين لايقبل الاجتهاد والتقليد، بل المجتهد والعامي فيه سيّان، بخلاف الاجماع، فانه حجّة للمجتهد في مقام الفتوى ويقلّده العامي.

٥ ـ منكر ضروري الدين كافر ومنكر ضروري المذهب خارج عن الايمان، بخلاف الإجماع ؛ فان كان من المسلمين، منكره كافرٌ ؛ لأنّه من ضروري الدين.

وأما إن كان من الإمامية، فمنكره خارج عن الإيمان ؛ لأنّه لا إجماع عندنا، إلاّ ما كان منه كاشفاً قطعياً عن رأي المعصوم. وإنكاره يرجع إلى إنكار قول المعصوم وبالمآل إلى إنكار قول النبي ﷺ.

٦ ـ الاجماع عندنا لمّا أُخذ في ماهيته الكشف القطعي عن رأي المعصوم، لامعنى لعدم حجية ما تحقّق منه. وعليه فتوهُّم عدم حجيته ؛ إمّا ناشٍ عن الجهل بمعناه، أو خلطه باجماع أهل السنة. مع أنّ اجماعهم ـ وهو اتفاق كل الأُمة من حيث اتفاق الكل ـ لو تحقق، لا اشكال في حجيته أيضاً ؛ لدخول المعصوم في جملتهم.

هذا حاصل كلامه في المقام. وإليك نص كلامه، ننقله بطوله ؛ لما فيه من كثير الفائدة.

قال: «قد عرفت أنّ الضروري ما لا يحتاج إلى ملاحظة دليل، بل القطع حاصلٌ، من دون ملاحظة شيءٍ، ومن دون استناد إلى أمر، وإن كان أصل الحصول من التظافر والتسامع الذي أوصل هذا الحدّ، كالعلم بوجود مكّة ؛ فانّه الآن ضروري وإن كان حاصلاً من التظافر والتسامع.

أما الإجماع، فهو من قبيل الاستدلال بالنصّ المتواتر من الامام السابق على الامام اللاحق وأمثال ذلك، والاستناد فيه على مجرّد الوفاق الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام إذا كان بنفسه كاشفاً أو بمعونة القرينة.

وأيضاً حال العالم بالضروري حال أُمّة الرسول صلى الله عليه وآله في عهده بالقياس إلى ما اشتهر اشتهار الشمس. وحال العالم بالاجماع حال الخارج من أُمته صلى الله عليه وآله الذي يرى اتفاق أُمّته على طريقه، وحال من يرى اتفاق أهل ملّته واتّفاق تبعة مجتهد، كما أشرنا مكرراً.

وأيضاً ؛ الضروري ليس ممّا يتعلّق به اجتهاد أو تقليد، بل الكلّ فيه على السواء بخلاف الإجماع .

وأيضاً ؛ ضروري الدين منكره كافر، وضروري المذهب منكره خارج عن الايمان.

وأما الإجماع، فمنكر حجيّته كافر إن كان إجماعَ المسلمين، وخارج عن الايمان إن كان إجماع الشيعة ؛ لأنّ الإجماع عندنا هو: الاتفاق الذي يكشف عن حكم المعصوم عليه السلام وقوله بعنوان القطع. فبعد معرفته ومعرفة تحقّقه، منكره يكون منكراً ؛ لحجية قول الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ألبتّة. فلا حاجة إلى الاستدلال على كون الإجماع بهذا المعنى حجّة، بل ولا وجه له، بل دليله بعينه هو دليل إثبات الرسالة والإمامة.

فما يتفوّه بعض بأنّ الإجماع ليس بحجّة، فكلام ناشي عن جهلهم بمعنى

الإجماع ، أو توهّم أنّ المراد من الإجماع عليه هو الإجماع المصطلح عليه عند أهل السنة ؛ وهو إتفاق كلّ الأُمّة من حيث هو اتّفاق الكلّ مع أنّ هذا أيضاً لو تحقّق فلا شك في حجيته من جهة دخول المعصوم عليه السلام في جملتهم، لا من الجهات التي ذكروها»[1].

قوله: «لايحتاج إلى دليل» ؛ أي دليل غير وضوحه وقطعيته، وإلاّ فاحتياج إلى دليل من البديهيات.

كلامه متين لا غبار عليه، إلّا في موضعين:

أحدهما: ما قال من رجوع إنكار إجماع الامامية إلى إنكار قول النبي صلى الله عليه وآله ؛ حيث يرد عليه ؛

أوّلا: أنّ مرجع إنكار حجية الاجماع إلى عدم كشفه عن رأي المعصوم، لا إلى إنكار اعتبار قول المعصوم، كيف وقد أنكر حجيته جمع من أعاظم فقهائنا وكبار أصحابنا الامامية؟!

وثانياً: أنّه لو رجع إنكار إجماع الإمامية إلى إنكار قول النبي صلى الله عليه وآله، يلزم منه ارتداد منكري حجية إجماعهم على حكم، وبطلانه واضح.

ثانيهما: إنّ ماجاء في ذيل كلامه لايخلو من تأمّلٍ ؛ لأنّ اتفاق الأُمّة عند أهل العامّة قد أُريد منه اتفاقهم من حيث هو إجماع واتفاقٌ، من دون تضمُّنه لقول جميع من يعتبر رأيه من الصحابي والتابعين والعلماء. وهذا ممّا لايُعبأ به كما جاءَ في كلام المحقق ؛ لأنّه لا يكشف عن قول النبي صلى الله عليه وآله.

نعم لو كان المراد اتفاق الأُمّة المتضمّن لقول جميع من يعتبر رأيه، لا إشكال في حجيته ؛ لتضمّنه رأي المعصوم.

---

(١) الرسائل الأُصولية: ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

الاجماع المنقول
حكم نقل الاجماع

وقع الكلام في حجية الاجماع المنقول. وقد أنكر الشيخ الأعظم[١] حجيته وأنّه لاملازمة بين حجية خبر الثقة وبين حجية الإجماع المنقول.

وعلل ذلك أوّلاً: بانصراف أدلّة حجية خبر الثقة إلى الخبر الحسي. وعدم شمولها للخبر الحدسي الذي من قبيله الاجماع المنقول.

وثانياً: بتعذر الاطلاع على آراء جميع العلماء في عصر واحد اذا كثروا. وإنّ الكاشف عن رأي المعصوم إنّما هو اتفاق العلماء الكثيرين من عصر واحد، فاذا قلّ عددهم في عصرٍ، لايكشف عن رأي الامام عليه السلام عادة. وإذا كثروا يصعب الاطلاع عن آرائهم، ولو كانوا من عصر واحد. وقد بحث عن ذلك مفصّلاً.

ويناقش فيه: بأن الانصراف المزبور وإن لا اشكال فيه، إلاّ أن كون نقل الاجماع من قبيل الخبر الحدسي ممنوع ؛ لأنّ المخبر عنه في نقل الاجماع ليس إلاّ لفظ مدعى الاجماع، ولافرق بينه وبين لفظ المعصوم عليه السلام في كونهما إخباراً عن حسٍ.

وأما كون ماهية المخبر عنه في الاجماع المنقول ـ وهو ما نُقِل من الإجماع ـ حدسياً في الكشف عن رأي المعصوم فأمر آخر يرجع إلى حجيته، لا تحصيله.

فاذا رأينا في كلام شيخ الطائفة في كتابه الخلاف أو المبسوط ـ مثلاً ـ أنّه قال: أجمعت الطائفة، كيف نعامل معه؟ فكذلك إذا نقل العلامة الحلّي عنه دعوى إجماع الطائفة، من دون فرق بينهما، إلاّ أنّ الأول وجدناه في كتاب الشيخ، والثاني ثبت لنا بطريق إخبار الثقة. فلامانع من دخول نقل العلامة الاجماع في نطاق أدلّة حجية خبر الثقة. فهو بمنزلة ما لو رأيناه في كتاب الشيخ. وأمّا كون

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٨٠ و ٢٢٠.

دعوى الاجماع من جانب الشيخ حجّة لنا، فهو بحث آخر ؛ لامكان المناقشة في مبناه، وهو قاعدة اللطف.

وأما المناقشة في نقله الاجماع: بأنّ دعوى الشيخ ليس إخباراً عن وجدانه بالحدس ؛ لاحتمال ابتناء دعواه على تلقّيه الاتفاق من كلمات الأصحاب ولا أقل من احتمال ذلك، فلاوجه لها ؛ لأن ظاهر إخباره أنه سمع كلمات جميع الأصحاب بألفاظها ؛ إمّا بالمشافهة أو رأها في كتبهم.

الحاصل: أنّ دعوى الشيخ بأنّه أجمعت الطائفة بنفسها مصداقٌ للاجماع المحصّل الذي يُحصّله الفقيه بنفسه بالتتبع والفحص في آراء الفقهاء. وعليه فلاوجه لدعوى اندراج خبره في الإخبار الحدسي.

نعم لايكون نقله الإجماع حجّة علينا ؛ لابتناء حجيته على مبناه ـ وهو اللطف ـ وحجيته عندنا مبنيٌّ على موافقتنا له.

أللّهم أن يقال: إنّ مجرد نقل الاجماع مساوق لدعوى الاجماع الكاشف الحجة، كماسبق من الوحيد البهبهاني، من عدم التفكيك بين تحقق الاجماع ـ بمعناه الثابت عند الامامية ـ وبين حجيته. فحينئذٍ يكون نقل الاجماع ـ بوصف الحجية والكشف عن رأي المعصوم ـ إخباراً عن حدس. فلوكان هذا هو المراد ـ كما هو الظاهر من كلمات القوم ـ، فعدم حجية الاجماع المنقول وابتناءُ حجيته على مبنى المنقول إليه، أمرٌ واضح.

ولكن ظاهر كلام ناقل الإجماع نقل اتفاق الأصحاب على الفتوى في المسألة. فالمنقول إنّما هو فتاوى الأصحاب المرئية في الكتب أو المسموعة بالمشافهة. وإنّما نستفيد حجيته عند الناقل من ظاهر حال استدلاله. ولذلك لا يكون نقل الاجماع إخباراً عن حدس.

والحاصل: أنّ ملاك حجية الاجماع لاتأثير له في النقل، كمالاتأثير لنقل

الإجماع في حجيته. فابتناء حجية الاجماع على الحدس لاينافي كون النقل عن حسّ. وبعبارة أُخرى: كون الاجماع الكاشف الحجة أمراً حدسياً لا يجعل نقل الاجماع حدسياً ؛ لأنّه ليس إلاّ نقل الفتاوىٰ. ولعمري هذا التمايُز من الواضحات لاخفاءَ فيه للمتأمّل.

ما استدل به لعدم حجية الاجماع المنقول والمناقشة فيه

وقد وُجّه عدم حجية الاجماع المنقول بأمورٍ أهمّها ثلاثة وجوه:

١ ـ ابتناءُ دعوى الاجماع الكاشف الحجة من جانب الشيخ على مبناه، وهو الاجماع اللطفي. وعليه فلو بنينا على حجية مبناه يتحقق بدعواه قيام خبر الثقة على الاجماع الحجّة، وإلاّ فليس بحجّة لنا ؛ لعدم إثبات صحة مبناه الذي هو قاعدة اللطف. ومن هنا ليس ما زعم كونه إجماعاً عندنا باجماع.

وفيه: أنّ الذي ينقله الشيخ وغيره من نقلة الاجماع ليس، إلاّ ما أحسّه بالرؤية والمشاهدة أو السماع والمشافهة، من ألفاظ الأصحاب وكلماتهم. فهو لاينقل، إلاّ ما حصّله وأحرزه من اتفاق الأصحاب بمشاهدة كلماتهم. وذلك في حكم ما لو حصّلنا اتفاقهم بأنفسنا، غاية الفرق أنّا نحرز اتفاقهم بوجداننا، ولكن الشيخ إنّما أخبرنا عما أحرزه بوجدانه، فلامعنى لابتناء وجدانه هذا على حدسه.

وعليه فكما لو حصّلنا الاجماع بأنفسنا ووجداننا، لم يستلزم حجيته مطلقاً، بل كانت حجيته مبتنية على المبنى الذي اخترناه، كذلك في الإجماع المنقول، بلافرق من حيث النقل وعدمه.

٢ ـ احتمال خطأ الشيخ في تطبيق مورد الدعوى على قاعدة اللطف ؛ كما عُلم

في موارد كثيرة خطؤُه في التطبيق، وأشار إلى بعضها السيد الخوئي،[١] فلامدفع لاحتمال خطأ ناقل الاجماع، في تطبيق منقوله على مبناه في الاجماع. وعليه حتى لوكنا موافقين لمبنا ناقل الاجماع، فمع ذلك لايكون خبره حجة لاندراجه في الخبر الحدسي ؛ لأجل ابتناء دعواه ـ تطبيق مورد الدعوى على مبناه في الاجماع ـ على الحدس الملازم لاحتمال الخطأ دائماً.

وفيه: أوّلاً:أنّ الانسان مفطور على الالتفات والذُّكر، فمقتضى الأصل عدم الغفلة والنسيان والخطأ، لاسيّما في عالم نحرير نبيل مثل شيخ الطائفة.

وثانياً: أنّ مرجع هذا الاشكال ـ غاية الأمر ـ إلى نفي الملازمة بين حجية إجماع منقولٍ عند الشيخ وبين حجيته عند غيره ؛ لامكان اختلاف المبنيين. وهذا لاربط له بنفي حجية الإجماع المنقول من حيث هو منقول بل يأتي في الاجماع المحصّل أيضاً.

٣ ـ إنّ المحكي بالاجماع المنقول ليس إلاّ أقوال العلماء، وهي من حيث هي ليست ذات أثر شرعي، فلاتشمله أدلة حجية خبر الواحد ؛ لعدم نظرها إلى ماليس له أثر شرعيٌ. وأما أقوالهم من حيث إنّها مستلزمة للحكم الشرعي، فهي أمرٌ حدسيٌ ؛ لابتناء استلزامها للحكم الشرعي على الحدس.

وفيه: أوّلاً: أنّ أدلّة حجية خبر الواحد ـ ولاسيّما بناءُ العقلاء ـ تشمل الإخبار عن الموضوعات، من دون قصور، كما قرّرناه في محله. وعليه يتمّ كل مابيّناه في المقام ؛ حيث لاريب في أنّ إخبار ناقل اتفاق الأصحاب إخبار عن حسٍّ.

وثانياً: رأي المجتهد وفتواه أمارة شرعية على الحكم ـ ولو كانت ظنية ـ، فكيف لايترتب عليه أثر شرعي؟! نعم ترتب الأثر عليه من حيث هو اتفاق مبنيٌ على الحدس. ولكن لافرق في ذلك من حيث النقل وعدمه كماقلنا ؛ لاشتراك

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ١٣٦.

المحصّل والمنقول في ذلك.

والحاصل: أنّ حجية الاجماع المنقول ـ كحجية الاجماع المحصّل ـ تبتني على ما اختاره المنقول إليه من المبنا في حجية الاجماع، من غير فرق بينهما.

هل يكفّر منكر الإجماع؟

قال المحقق في المعارج: «جاحد الحكم المجمع عليه كافرٌ؛ لأنّه يجحد ما يُعلم حقّيته من الشرع».[1]

وقد وقع الكلام في كفر منكر الاجماع المفيد للقطع على أقوال، ثالثها: التفصيل بين ما علم كون مورد الاجماع من ضروريات الدين، فإنكار الحكم الضروري القائم عليه الاجماع مع الالتفات إلى لازمه ـ من رجوع إنكاره إلى تكذيب رسالة النبي صلى الله عليه وآله ـ، يوجب الارتداد. وهذا التفصيل هو مقتضى التحقيق. و ههنا تفاصيل أُخرى لاطائل تحتها.

والوجه في ارتداد منكر هذا الاجماع رجوع انكاره حينئذٍ إلى إنكار رسالة النبي صلى الله عليه وآله. ولكن هذا النوع من الاجماع خارجٌ عن الاجماع المصطلح عليه بين الفقهاء في الفقه، وداخل في ضروري الدين.

واتضح بذلك: أنّ الإجماع لو كان بالغاً حدّ ضروري المذهب لايُحكم بارتداده منكره ؛ لأنّ غايته الرجوع إلى انكار صدور ذلك الحكم عن النبي صلى الله عليه وآله، مثل إنكار إمامة الأئمة. وهو لايوجب الارتداد، كما هو المشهور بين فقهائنا شهرة عظيمة، بل إجماعي في غير النواصب، وإن يلوح من صاحب الحدائق الميل إلى ارتداد منكر الامامة مطلقاً. وقد بيّنا رأيه وناقشنا فيه في كتاب الصوم من كتابنا «دليل تحرير الوسيلة».

والسرّ في ذلك: أنّ منكر الإمامة أو أيّ حكم ضروري للمذهب إنّما ينكر

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٨٥ .

صدور مايدل على ذلك عن النبيّ ﷺ، لا إنكار قوله ﷺ مع العلم بصدوره. وإن كان علماءُ العامة في إنكار صدور ذلك عن النبيّ مقصّرين غير معذورين، إلاّ أنّ إنكارهم إنّما يبتني على إنكار صدور ذلك عن النبي ﷺ.

ما هو المكشوف بالاجماع؟

وقع الكلام في أنّ المكشوف بالاجماع هل هو خصوص قول المعصوم ﷺ والرواية الصادرة عنه، أو هو مطلق السنة ـ الأعم من قول المعصوم وفعله وتقريره ـ، أو هو الحكم الشرعي.

مرجع حلّ هذا الاختلاف إنّما هو ملاحظة خصوصيات المجمعين، من معاصرتهم للمعصوم، أو قرب عصرهم إليه ومدلول التعابير الواردة في نقل الإجماعات وفتاواهم.

ظاهر التعابير الواردة في نقل الاجماعات وفتاوى الأصحاب أنّ المكشوف بالاجماع إنّما هو حكم الشارع، بل هو ظاهر إجماع القدماء.

وذلك أوّلاً: لتعلّق فتاوى الأصحاب بحكم الشارع، بل الفتوى ليست إلاّ إخباراً عن حكم الشارع. والإجماع ليس إلاّ اتفاق الأصحاب في الفتوى بالحكم ؛ فانّا نشاهد في كلمات شيخ الطائفة يدعي إجماع العصابة على حكم شرعي من الأحكام التكليفية أو الوضعية. وكذا يظهر ذلك لنا بالتأمل في حقيقة الإفتاء أنّه إخبار عن حكم الله، لاعن وجود الرواية أو عن مطلق السنة.

وثانياً: لأنّ من البعيد في غاية البعد أن يكون مستند فتوى المجمعين رواية ؛ لفرض أنّه لا أثر لها في شيءٍ من الجوامع الروائية وكتبهم الفقهية الاستدلالية. و على فرض كشفه لايستلزم حجيتها لنا سنداً ودلالةً، كما سبق في كلام المحقق الإصفهاني أنّه ناقش بذلك في حجية الاجماع المنقول.

بل إنّما الظاهر من إجماع القدماء كونه كاشفاً عن المرتكزات العامة المسلّمة القطعية في عهد المعصومين بين الأصحاب والرواة والفقهاء المعاصرين لذلك العهد واستقراره إلى زمان المجمعين. ولكنّه يتمّ فيما إذا كان المجمعون من القدماء المعاصرين لعهد المعصومين عليهم السلام أو القريبين له.

وعليه فيكون المكشوف بالاجماع هو الحكم الواقعي الأوّلي المطابق لرأي المعصوم عليه السلام.

كلام الشهيد الصدر والمناقشة فيه

وقد فرّق السيد الشهيد الصدر في ذلك بينما لو كان حجية الاجماع مبتنياً على قاعدة اللطف أو على دلالة النصوص الخاصة ـ الدالة على حجيتها ـ وبين ابتنائها على الكاشفية عن وجود دليل شرعي ؛ بأنّ المكشوف بالإجماع على الأوّل إنّما هو الحكم الشرعي مباشرةً، وعلى الثاني إنّما هو وجود الدليل الشرعي على الحكم ؛ حيث قال مالفظه:

«الإجماع يبحث عن حجيته في إثبات الحكم الشرعي، تارةً: على أساس حكم العقل المدعي بلزوم تدخّل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ، وهو ما يسمى بقاعدة اللطف.

وأُخرى: على أساس قيام دليل شرعي على حجية الإجماع ولزوم التعبد بمفاده، كما قام على حجية خبر الثقة والتعبد بمفاده.

وثالثة: على أساس إخبار المعصوم وشهادته بأنّ الاجماع لايخالف الواقع، كما في الحديث المدعي لاتجتمع أمتي على الخطأ.

ورابعة: باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي ؛ لأنّ المجمعين لايفتون عادة إلاّ بدليل. فيستكشف بالاجماع وجود الدليل الشرعي على الحكم الشرعي.

والفارق بين الأساس الرابع لحجية الاجماع، والأُسس الثلاثة الأُولى أنّ الاجماع على الأُسس الأُولى يكشف عن الحكم الشرعي مباشرةً. وأما على الأساس الرابع، فيكشف عن وجود الدليل الشرعي على الحكم».[1]

ويرد عليه: أنّه إذا اعترف بأنّ المكشوف على الأُسس الثلاثة الأُولى إنّما هو الحكم الشرعي مباشرة، لامناص له من الإذعان بأنّ المكشوف على الرابع أيضاً الحكم الشرعي. وجه الملازمة: أنّ الدليل الشرعي المكشوف أيضاً يكشف بالمآل عن الحكم الشرعي. غاية الأمر أنّه بواسطة الكشف عن الدليل الشرعي. وهذه الواسطة لامناص منها في ماهية الإجماع عند الإمامية ؛ إذ الاجماع عند الامامية لا قيمة له مع قطع النظر عن كشفه عن رأي المعصوم.

وبناءً على هذا الأساس، فتوسط الكشف عن رأي المعصوم بين الإجماع وبين الحكم المكشوف مشتركٌ بين الأقسام الأربعة المزبورة كلّها.

والأحسن أن يقال: إنّ الإجماع حينئذٍ يكشف عن الحكم الشرعي، لكن لابالمباشرة، بل إنّما بواسطة الكشف عن وجود السنة والإفصاح عن رأي المعصوم.

مقتضى التحقيق في المكشوف بالإجماع

وقد اتضح على ضوء ما بيّناه مقتضى التحقيق في المقام.

وحاصله: أنّ المكشوف بالاجماع إنّما هو حكم الشارع الواقعي. وأما ماشتهر في الألسنة من الاقتصار على حجية الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم، فإنّما هو بلحاظ أنّ مصب الاجماع ومعقده ـ وهو حكمٌ من أحكام الشارع ـ إنّما ينوط إثباته برأي المعصوم، فلابدّ أوّلاً من كشف الإجماع عنه ثمّ

(١) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

عن حكم الشارع. وهذا التعبير إنّما هو في مقابل العامة حيث لم يعتبروا في الاجماع الكشف عن رأي الامام المعصوم، بل بمجرد اتفاق الأُمة أو العلماء أثبتوا حكم الشارع.

وهذا هو الفارق بين نظرية أهل العامة وبين رأي أصحابنا في ملاك حجية الاجماع.

فتأمل في هذه النكتة الدقيقة التي كشفنا عنها، فانه دقيق جداً ولم أرها في كلام أحد في ماهو المكشوف بالاجماع.

تطبيقات فقهية

استدل الفقهاء بالاجماع ـ بأقسامه ـ في فروع كثيرة لا تُحصى من مختلف أبواب الفقه من أوّل الطهارة إلى آخر الديات. وإنّ الاجماع المدّعىٰ في بعض المسائل يكون مبتلى بدعوى اجماع معارض له ؛ بأن ادُّعي فيه الاجماع على حكمين متضادين، أو على ثبوت حكم وعدمه على وجه التناقض. وأيضاً ادّعي الاجماع في موارد مع وجود المخالف فيها بين فحول الفقهاء من القدماء والمتأخرين، وفي كثير من موارد دعوى الاجماع توجد نصوص دالّة على مصب الإجماع، وربما استند الأصحاب المجمعون إلى تلك النصوص في فتاواهم فيكون الاجماع في هذه الموارد مدركياً أو محتمل المدرك. وأيضاً نذكر نماذج من فروع الإجماع المركب.

والحاصل: أنّ كثيراً من الاجماعات المدعاة في مختلف الفروع لم تتوفر فيه الشرائط المعتبرة في الاجماع الكاشف الحجة. والغرض من هذه التطبيقات الإشارة إلى مايوجد من الخلل في الإجماعات المنقولة.

وليس المقام موضع إحصائها، وإنّما ينبغي لنا الاكتفاء بذكر نماذج من هذه الفروع من مختلف أبواب الفقه. وماسنذكره من الاجماعات كلها من قبيل الاجماع المنقول، وإن يمكن لنا تحصيل كثير منها ونفي عدّة منها، لكن المقام ليس محلُّه، بل محلُّه إنّما هو المباحث الفقيهة.

أما في العباديات: فمن فروعها:

إزالة الخبث بالماء المضاف

إزالة الخبث بالماء المضاف ؛ حيث اشتهرت بين القدماء أنّه لايزيل الخبث، بل ادعي عليه الإجماع ، كما عن النراقي في المستند[١] والجواهر[٢] ؛ حيث علّله في المستند بقوله: للاجماع المحقق، وفي الجواهر بقوله: «شهرة كادت تبلغ الإجماع ، بل هي الإجماع ».

وخالف ذلك المفيد، فأفتى بجواز إزالة الخبث بالماء المضاف على ما نقل عنه المحقق في المعتبر[٣] ، بل ادعى السيد في الناصريات[٤] الإجماع على ذلك. وناقش في إجماعه جماعة منهم المحقق الهمداني[٥] والسيد الحكيم[٦] والسيد الخوئي[٧] . ولايخفى أنّ الاجماع في المسألة من قبيل الاجماع المنقول، وقلنا إنّه لايفترق عن المحصّل في ملاك الحجية.

وبعد وقوع الاختلاف في المسألة وتعارض الاجماعين المنقولين، لا مناص من الرجوع إلى مقتضى القاعدة في المقام. وهو استصحاب النجاسة الخبثية المتيقنة السابقة بعد غَسلها بالمضاف والشك في زوالها.

تحديد الكر بألف ومأتي رطل عراقي

ومنها: تحديد الكُرّ بألف ومأتي رطل عراقي. لا إشكال في دعوى إجماع الفقهاء على تحديد الكرّ بألف ومأتي رطل.

وأما هل الرطل عراقي أو مدني؟ فقد نقل الفاضل الآبي[٨] عن شيخ الطائفة الاجماع على أنّ الرطل عراقي، ولكن ذهب الصدوق في الفقيه[٩] والسيد المرتضى في الناصريات والانتصار[١٠] إلى أنّ الرطل مدني.

---

(١) مستند الشيعة: ج ١، ص ١٣٠.
(٢) جواهر الكلام: ج ١، ص ٣١٥.
(٣) المعتبر: ج ١، ص ٨٢.
(٤) الناصريات: ص ١٠٥.
(٥) مصباح الفقيه: ج ١، ص ٢٧٨.
(٦) مستمسك العروة: ج ١، ص ١١٢.
(٧) كتاب الطهارة: ج ١، ص ٢٩.
(٨) كشف الرموز: ج ١، ص ٤٨.
(٩) من لايحضره الفقيه: ج ١ ص ٦.
(١٠) الناصريات: ٦٨؛ الانتصار: ٨٥.

وقد صرّح الفقهاء بأنّ الرطل المدني مثل العراقي ونصفه[١].

وعليه فألف ومأتا رطل عراقي يساوي ألفاً وثمانمأة رطل مدني.

والحاصل: أنّ الإجماع غير محقق في المقام، فلا بد من الرجوع إلى النصوص الواردة في تحديد الكرّ.

رفع الحدث بالغسالة

ومنها: رفع الحدث بالماء المنفصل من غسالة النجاسة؛ حيث ادّعى عليه الإجماع المحقق والعلامة[٢] ولكن يظهر من الشهيد في الدروس[٣] وجود المخالف في المسألة ونسبه المحقق الكركي[٤] إلى الأشهر بين المتقدمين. وأشكل عليهم المحدث البحراني بقوله: «دعوى الاجماعات في كلامهم مجازفة»[٥].

وناقش السيد الخوئي في هذا الإجماع بأنّه مدركيٌ؛ حيث قال:

«إنّ بعض مدعى الإجماع في المسألة استند في حكمه ذلك إلى رواية عبدالله ابن سنان، ومع العلم بمدرك المجمعين أو احتماله كيف يكون الإجماع تعبدياً كاشفاً عن قول الامام عليه السلام بل يكون الإجماع مدركياً ولا بد من مراجعة مدركه. فاذا ناقشنا فيه سنداً أو دلالة يسقط الإجماع عن الاعتبار، ومن ذلك يظهر أنّا لو علمنا باتفاقهم أيضاً لم يمكن أن نعتمد عليه، لانه معلوم المدرك أو محتمله فلا يحصل العلم من مثله بقول الامام عليه السلام.

وأما ثالثاً: فلان من المحتمل إنّ دعواهم الإجماع إنّما هي من جهة ذهابهم

---

(١) راجع مدارك الأحكام: ج ٥، ص ١٣٢ ـ ١٣٣؛ كشف اللثام: ج ١، ص ٢٦٦؛ الحدائق الناضرة: ج ١ ص ٢٧٨؛ مستند الشيعة: ج ١، ص ٥٩؛ جواهر الكلام: ج ١٥، ص ٢٠٨.

(٢) المعتبر: ج ١، ص ٩٠؛ منتهى المطلب: ج ١، ص ١٤٢.

(٣) الدروس الشرعية: ج ١، ص ١٢٢.

(٤) جامع المقاصد: ج ١، ص ١٢٨.

(٥) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٤٩٠.

إلى نجاسة الغسالة مطلقاً، وعلى ذلك فحكمهم بعدم ارتفاع الحدث بماء الاستنجاء على القاعدة، فان النجس لا يكفي في رفع الحدث فليس هذا من الإجماع التعبدي في شيءٍ»[١].

وأما ماجاءَ في كلامه من تفريع عدم العلم بقول الامام على كون الاجماع مدركياً، فالوجه فيه انسداد جريان قاعدة اللطف وطريق الحدس بذلك.

نجاسة الخمر

ومنها: نجاسة الخمر، حيث ادُّعي عليها الإجماع ، كما عن السيد المرتضى وشيخ الطائفة نفي الخلاف.[٢] وعن الشيخ في الخلاف وابن زهرة الإجماع عليه[٣].

ونظيره عن العلامة وابن ادريس، بل في المسالك[٤] أنّ نجاسة المسكرات هو المذهب.

ولكن خالف في ذلك ابن بابويه ـ على ما نقل عنه ابن سعيد الحلّي ـ وابن ادريس[٥] والصدوق في المقنع والفقيه[٦] والعاملي في المدارك والسيد الخوئي[٧] وجماعة من الفقهاء نسب النجاسة إلى المشهور.

فلا إجماع محقَّق في البين.

حكم المضاربة بالأمانة والوديعة

وأما في المعاملات:

فمن فروعها: ما إذا كان لشخص مالٌ عند غيره أمانة أو

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ١، ص ٣٦٧.

(٢) الناصريات: ص ٩٥؛ المبسوط: ج ١، ص ٣٦.

(٣) كتاب الخلاف: ج ٥، ص ٤٧٦؛ غنية النزوع: ج ٢، ص ٤١.

(٤) مسالك الأفهام: ج ١، ص ١٢٢.

(٥) نُزهة الناظر: ص ١٨؛ السرائر: ج ١، ص ١٧٩.

(٦) المقنع: ص ١٥٣؛ من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٢٤٨.

(٧) مدارك الأحكام: ج ٢، ص ٢٩١؛ كتاب الطهارة: ج ٣، ص ٨٣.

وديعة، فضاربه بذلك المال. فقد حكم الفقهاء بصحته، وعلّلوا لذلك بالاجماع. كما صرّح بذلك السيد الحكيم في تعليله فتوى السيد اليزدي بالصحة ؛ حيث قال: «نصّ في التذكرة على صحة المضاربة في مال الوديعة والعارية ويظهر منه إجماع المسلمين عليه»[١].

هذا الفرع لو لم تدل عليه رواية يكون الاجماع المدّعي فيه غير مدركي، تعبدياً كاشفاً قطعياً عن رأي المعصوم عليه السلام.

اشتراط كون مالِ المضاربة عيناً

ومنها: اشتراط كون مال المضاربة عيناً، لا ديناً. فان عمدة دليل ذلك هي الإجماع كما نقله في المستمسك عن الأصحاب ـ في ذيل فتوى السيد بذلك ـ بقوله:

«و في الجواهر دعوى الإجماع عليه بقسميه عليه وفي التذكرة الأوّل أن يكون من النقدين دراهم ودنانير مضروبة منقوشة عند علمائنا وفيها لا يجوز القراض على الديون ولا نعلم فيه خلافاً قال ابن المنذر أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أنّه لا يجوز أن يجعل الرجل ديناً له مضاربة... وفي المسالك اشتراط ذلك في المال موضع وفاق نقله في التذكرة وهو العمدة»[٢].

بطلان شركة المفاوضة

ومنها: بطلان شركة المفاوضة.

قال السيد في العروة: «و شركة المفاوضة أيضاً باطلة وهي أن يشترك اثنان أو أزيد على أن يكون كل ما يحصل لأحدهما من ربح تجارة أو زراعة أو كسب آخر أو إرث أو وصية أو نحو ذلك مشتركاً بينهما. وكذا كل غرامة ترد على أحدهما تكون عليهما».[٣]

وقد استظهر السيد الحكيم من كلمات الأصحاب أنّه لا دليل على بطلانها

(١ و٢) مستمسك العروة: ج ١٢، ص ٢٥٨ و٢٤٢.

(٣) المصدر: ج ١٣، ص ٢١.

عندهم غير الإجماع ؛ حيث قال: «و في الجواهر الإجماع بقسميه على فسادها وفي مفتاح الكرامة إجماعاً كما في السرائر والايضاح وشرح الارشاد لولد المصنف والمهذّب البارع والتنقيح وجامع المقاصد... إلى آخر ما حكاه عن الكتب المتضمنة لنقل الإجماع ظاهراً. والذي يظهر منهم أن الإجماع هو مستند البطلان لا غير».[١]

وعليه فهذا الاجماع من قبيل الاجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم ؛ حيث لامدرك في البين يحتمل استنادهم إليه.

سقوط اعتبار إذن الأب في تزويج البنت بكفوها مع رضاها

ومنها: سقوط اعتبار اذن الأب إذا منع ابنته من التزويج بكفوها مع ميلها بالزواج ؛ حيث أفتى به السيد في العروة بقوله:

«نعم إذا عضلها الولي ؛ أي منعها من التزويج بالكفو مع ميلها سقط اعتبار إذنه».

وقد علّل السيد الحكيم ذلك بالاجماع؛ حيث قال في ذيل المسألة:

«إجماعاً كما في الشرايع، والتذكرة والقواعد وجامع المقاصد والمسالك وكشف اللثام وفي الجواهر: الإجماع بقسميه عليه. وهو العمدة في الخروج عن عموم الولاية»[٢].

هذا، ولكن يخطر بالبال كون الاجماع في المسألة مدركياً ؛ نظراً إلى مادلّ على ابتناء ولاية الأب على رعاية مصلحة المولّى عليه. فمن المظنون بل المقطوع استناد الأصحاب في اتفاقهم على سقوط إذن الأب في المقام على ذلك.

هذه نماذج من فروع استدل لها الفقهاءُ بالاجماع. والفروع المستدل لها بالاجماع أكثر من حدّ الإحصاء.

---

(١) مستمسك العروة: ج ١٣، ص ٢١.

(٢) المصدر: ج ١٤، ص ٤٤٨.

أما الاجماع المركب:

فقد استدل به الفقهاء للافتاء بالحكم في فروع كثيرة مما لا يحصى من مختلف الأبواب الفقهية. وإليك نماذج منها.

طهارة بول الدواب

من هذه الفروع: طهارة بول الدواب ؛ حيث إنّه أشكل بعض على الروايات الدالة على طهارته، بضعفها سنداً، وعلى الرويات الدالة على طهارة روثها ؛ بأنّها وإن صحّت سندها، إلّا أنّها مختصّة بالروث.

فأجاب في المستند عن الإشكال الأوّل بجبر ضعف سند الطائفة الدالةعلى طهارة بولها بعمل الأصحاب. وعن الثاني بالاجماع المركب ؛ حيث إنّ كل من أفتى من الفقهاء بطهارة روث الدوّاب، أفتى بطهارة بولها.

فانّه ـ بعد نقل الطائفتين من روايات المقام ـ أشار إلى الاشكالين المزبورين والجواب عنهما بقوله:

«و ضعف بعضها سنداً، كاختصاص البعض بالروث، غير ضائر لانجبار الأوّل بالعمل والثاني بالاجماع المركب، كما هو المحقق والمصرح به في المختلف والذخيرة واللوامع وفي الناصريات: إنّه لم يقل أحد من الأُمّة أنّ الروث طاهر والبول نجس»[1].

---

(١) مستند الشيعة: ج ١، ص ١٥٠.

وجوب ردّ السلام حال التخلّي

ومنها: فتوى الفقهاء بوجوب ردّ السلام ـ أي جوابه ـ حال التخلّي ؛ حيث استدلّوا لوجوبه بالاجماع المركب.

بيان ذلك: أنّ هناك روايات دلّت على منع مطلق التكلّم حال التخلّي، وأُخرى: دلّت على جوازه. ومقتضى الجمع بينهما الحكم بكراهة التكلّم حال التخلّي وهي تشمل ردّ السلام.

وهذه الروايات تعارض ما دلّ من النصوص على وجوب ردّ جواب السلام. وبينهما عموم وخصوص من وجه. فتعارضان في ردّ السلام حال التخلّي ؛ حيث دلّت طائفة على وجوبه ودلّت الأُخرى على كراهته. وبما أنّ الكراهة والوجوب لا يجتمعان، فلا محالة يقع التعارض بين الطائفتين. فهما يتساقطان بالتعارض ويرجع إلى أصالة جواز ردّ السلام. وإذا ثبت جواز ردّ جواب السلام بالأصل يثبت وجوبه بالاجماع المركب ؛ نظراً إلى أنّ كل من قال بجواز قال بوجوبه؛ إذ لا قائل بجوازه من غير وجوب.

هذا الوجه استدل به المحقق النراقي؛ حيث إنّه بعد نقل الروايات الواردة في النهي عن التكلم حال التخلّي والجمع بين الطائفتين منها بالكراهة، وجّه استثناء ردّ السلام بقوله:

«و يستثنى الرابع ـ أي ردّ السلام ـ بالاجماع وبمعارضة أدلّة وجوبه مع العمومات المتقدمة ـ لعدم اجتماع الوجوب والكراهة ـ بالعموم من وجه، الموجبة للرجوع إلى أصالة الجواز، المستلزمة لضم فصل الوجوب بالاجماع المركب، فانّه لا قول بجواز رد السلام من غير وجوب»[1].

حكم المتنجس الذي لم يرد أمرٌ بغسله

ومنها: الاكتفاء بمرّةٍ واحدة في غسل المتنجسات التي لم يرد فيها أمرٌ مطلق بالغسل، مما لاقي

---

(١) مستند الشيعة: ج ١، ص ٤٠٤.

النجس المعتبر فيه تعدّد الغسل، فهل يعتبر في الملاقي بالكسر تعدّد الغسل كالملاقى بالفتح؟ أو يكفى فيه مرّة واحدة كالذي ورد فيه أمرٌ مطلق بالغسل.

فقد استدل لنفي اعتبار التعدد بالاجماع المركب ؛ بدعوى عدم القول بالفصل بين النجاسات التي ورد فيها أمرٌ مطلق بالغسل وبين ما لم يرد في غسله أمرٌ. كما جاء في كلام السيد الخوئي ؛ حيث قال:

«فانّ الامر بالغسل إرشادٌ إلى أمرين: أحدهما: نجاسة ذلك الشي، وثانيهما: أنّ الغسل بالماء مطهر له. ومقتضى إطلاق الأمر به كفاية الغسل مرة واحدة ولعل هذا مما لا اشكال فيه.

وإنّما الكلام في المتنجسات التي لم يرد فيها أمر مطلق بالغسل. وذلك كما إذا استفدنا نجاسته من الأمر باعادة الصلاة الواقعة فيه. وكما في ملاقي المتنجس بالبول أو غيره مما يجب فيه الغسل متعدداً ولا سيما في المتنجس بالمتنجس من دون واسطة، فانه يتنجس بملاقاته من دون أن يكون هناك مطلق ليتمسك باطلاقه في الحكم بكفاية المرة الواحدة فيه. نعم المتنجس بالمتنجس بالنجاسة التي يكفى فيها الغسل مرة كالدم وغيره لا اشكال في كفاية المرة الواحدة فيه. فهل يكتفى في امثال ذلك بالمرة الواحدة أو لابدّ فيها من التعدد؟ فقد يقال بكفاية المرة الواحدة حينئذٍ. وما يمكن أن يستدل به على ذلك وجوه:

الأوّل: الإجماع المركب وعدم القول بالفصل بين النجاسات التي ورد فيها أمر مطلق بوجه. وحاصله دعوى الاجماع على أن كل مورد لم يقم فيه الدليل على اعتبار التعدد يكفي فيه المرّة الواحدة»[1].

ثم أشكل على ذلك بقوله:

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ٣، ص ٤١.

«و يدفعه عدم إحراز اتفاقهم في المسألة كيف، وقد ذهب جملة من متأخرى المتأخرين إلى اعتبار التعدد فيما لم يقم دليل على كفاية المرة فيه. على أنا لو سلمنا ثبوت الاتفاق عندهم في المسألة أيضاً لم يمكن الاعتماد عليه، لوضوح أنّه ليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام لاحتمال استنادهم في ذلك إلى أحد الوجوه الآتية في الاستدلال»[1].

والوجوه الآتية المشار إليها في كلامه هي النبوي، وأصالة الطهارة، واطلاقات النصوص الآمرة بطبيعي الغَسل الشاملة لمطلق النجاسة.

القول باستحباب الأذان ووجوب الاقامة

ومنها: ما أفتى به بعض الفقهاء من استحباب الأذان ووجوب الاقامة؛ حيث أشكل عليه بعض المحققين بأنّه خلاف الإجماع المركب؛ إذ الفقهاء من بين قائل باستحباب الاذان والاقامة كليهما وبين قائل بوجوبهما معاً. فالقول بالفصل خلاف الإجماع المركب.

ولكن أجاب السيد الخوئي عن الاشكال بأنّ الإجماع غير متحقق لوجود القائل بالتفصيل. وأنّ عمدة الدليل على عدم وجوبها أنّ الاقامة مع مالها من كثرة الابتلاء في كل يوم خمس مرات لو كانت واجبة لكثر السؤال عن حكمها واستفاضت النصوص، بل لاشتهر وجوبها وكان من الواضحات. مع عدم دلالة واضحة من النصوص عليها وعدم القائل به إلّا نفر يسير من الأصحاب.

فانّه ـ في عداد الاشكالات على القول بوجوب الاقامة ـ قال: «خامسها: الإجماع المركب بدعوى أنّ الاصحاب بين قائل باستحباب الاذان والاقامة كما هو المشهور وبين قائل بوجوبهما معاً كما عن جماعة فالتفكيك بالمصير إلى

---

(١) كتاب الطهارة للسيّد الخوئي: ج ٣، ص ٤١.

استحباب الأوّل ووجوب الثاني قول بالفصل وخرج للاجماع المركب ولم يقل به أحد، وأول من تمسك بهذا الإجماع في المقام العلامة في المختلف وتبعه جماعة ممن تأخر عنه.

وفيه أوّلاً: أنّه لم يحرز انعقاد الإجماع التعبدي على الملازمة بين الأذان والاقامة في الوجوب والاستحباب بحيث يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام كيف وقد استند كل من أرباب القولين إلى ما يستفيدونه من نصوص الباب وأخبار المقام. فهو معلوم المدرك فلا بدّ إذاً من النظر في نفس المدرك ومن الجائز أن يستفيد ثالث ما ينتج التفكيك فيدعي دلالة بعض الأخبار على استحباب الاذان والبعض الآخر على وجوب الاقامة، والإجماع دليل لبي لابد فيه من القطع بالملازمة وعهدته على مدعيه.

وثانياً: إنّ الصغرى ممنوعة لوجود القول بالفصل، فقد ذهب السيد المرتضى ـ كما ـ إلى وجوب الاقامة مطلقاً على الرجال دون الاذان كما نسب إلى ابن أبي عقيل التفصيل بين الصبح والمغرب فيجبان فيهما وبين غيرهما من الفرائض فلا تجب إلّا الاقامة، وكذا إلى ابن جنيد فلاحظ.[1].

من نذر صوم أيام فأخلّ بالتتابع

ومنها: من نذر صوم عدّة أيام متتابعة فصام ـ وفاءً للنذر ـ بعض الأيام المنذورة متتابعاً ولكن أخلّ بالتتابع في البعض الأخير كاليومين الأخيرين من الستّة المنذورة. فقد وقع الخلاف بين الفقهاء في أنّه هل يجب قضاء الجميع أو يكفي صوم ما أخلّ به. فالمشهور على الأوّل وادّعى عليه الإجماع.

وردّه السيد الخوئي بأن الإجماع غير متحقق؛ لما فيه من الخلاف.

---

(١) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٢، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٩.

ولا إطلاق دليل لفظي في البين. فليس في المقام إلّا الشهرة الفتوائية نعم يجب صوم ما أخلّ به ـ وإن كان فاقداً لخصوصية المنذور ـ، وعلّل ذلك بالاجماع المركب.

قال: «لو أخلّ بالتتابع المعتبر في المنذور، فهل يجب عليه قضاء المنذور من أصله أو خصوص ما أخل به؟ فلو نذر الاعتكاف من أول رجب إلى اليوم السادس مثلاً متتابعاً، فتابع في الاربعة وأخل بالاخيرتين، فهل يختص القضاء بهما نظراً إلى أنّه قد اتى بالباقي متتابعاً وكان موافقاً للمنذور فلا وجه لقضائه، أو أنّه يجب قضاء الكل لعدم اغناء للتتابع في البعض عن الكل بعد إن كان المجموع واجباً واحداً ارتباطياً لانتفاء المركب بانتفاء جزئه فالاخلال بالبعض اخلال بالمركب بطبيعة الحال، كما هو مقتضى فرض الارتباطية الملحوظة بين الإجزاء؟؟

المشهور هو الثاني أي قضاء المنذور بتمامه كما اختاره في المتن.

ولكن على ضوء ما قدمناه في الجهة الاولى حول اعتبار التتابع يظهر الحال هنا أيضاً وأنّه لا يجب إلّا قضاء ما أخل به فقط فان المستند في القضاء لو كان دليلاً لفظياً تضمن أنّ من فاته الاعتكاف المنذور وجب قضاؤه صح التمسك باطلاق الفوت الشامل لما فات رأساً أو ما فات ولو ببعض اجزائه باعتبار أنّ فوات الجزء يستدعى فوات الكل واتجه الحكم حينئذٍ بقضاء المنذور بتمامه.

إلّا أنّك عرفت أنّ المستند إنّما هو الإجماع، ومن المعلوم عدم ثبوته في المقام، كيف وقد ذهب جماعة من الأصحاب منهم صاحبا المدارك والمسالك إلى الاقتصار على قضاء ما اخل به وإن ذهب المشهور إلى قضاء نفس المنذور. فالمسألة خلافية ولا إجماع في المقام على قضاء المنذور بتمامه كي نلتزم به، فعدم القول به لقصور في المقتضى لا لأنّ التتابع في البعض يغنى عن المركب

ليرد عليه ما أورده في الجواهر من الايراد الظاهر وهو وضوح عدم الاغناء بعد فرض ارتباطية الإجزاء وكون الاخلال بالبعض إخلالاً بالكل كما مر.

نعم لا مناص من قضاء ما أخل به فان المسألة وإن كانت خلا فيه، كما عرفت، إلّا أنّ الكل مطبقون على وجوب القضاء في هذا المقدار على سبيل الإجماع المركب، فلا سبيل لتركه بعد قيام الإجماع عليه»[1].

وذلك لأن الأصحاب من بين من أوجب قضاءَ الجميع وبين من إكتفى بقضاءِ ما أخلّ به. فهم مطبقون على قضاء ما أخلّ به.

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة التي استدل الفقهاء لاثباتها بالاجماع المركب مما لا يُحصى.

---

(١) كتاب الصوم للسيد الخوئي: ج ٢، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

« الشهرة الروائية والفتوائية »

- المنصّة والتعريف
- مدرك حجية الشهرة
- تطبيقات فقهية

تعريف الشهرة ومنصّتها وأقسامها

لفظ الشهرة في اللغة بمعنى الوضوح والابانة وفي الاصطلاح كثرة الرواية أو الفتوى. فالرواية المشهورة هي التي كثر طريقها واشتهر نقلها في مقابل النادر الشاذ. وقد جعلت الشهرة بهذا للمعنى من مزايا الترجيح في الأخبار العلاجية.

وقد سبق البحث حولها. ويعُبّر عنها بالشهرة الروائية. وقسيمها الشهرة الفتوائية. وهي اشتهار الفتوى بحكم بين الفقهاء.

وحاصل الكلام: أنّ الشهرة في الاصطلاح على قسمين:

١ ـ الشهرة الروائية. وهي شيوع نقل الخبر وكثرة طريقه إلى حد لم يبلغ التواتر. ولا يعتبر في اتصافه بالشهرة عمل الفقهاءِ به. وقد عرّفنا الخبر المشهور في كتابنا «مقياس الرواية»، فراجع.

٢ ـ الشهرة الفتوائية:

وهي شيوع الفتوى بحكم شرعي بين الفقهاء ؛ بأن يكثر الفقهاء المفتون به بحيث يشملوا أكثر الفقهاء، ويُعبّر عن الأقل المخالف بمخالف المشهور أو غير المشهور. وأما الأشهر فانما يطلق على أكثر الفتويين إذا لم يكن هناك مشهورٌ في البين. وعليه فالمشهور أقوى من الأشهر ؛ لأنّه أكثر إشتهاراً من الأشهر.

والشهرة الفتوائية: يعبّر عنها بالشهرة العملية فيما إذا كان هناك خبر ضعيف مطابق لفتوى أكثر قدماءِ الفقهاء أُحرز استنادهم في فتاواهم إلى ذلك

الخبر بالخصوص أو بمقتضى دأبهم. وإلّا فيعبّر عنها بالشهرة الفتوائية. والشهرة العملية جابرة لضعف سند الرواية التي استند إليها مشهور القدماء من الفقهاء، دون المتأخرين وقد سبق البحث عن ذلك في بيان أقسام الخبر.

وقد أجاد المحقق النائيني في بيان أقسام الشهرة ؛ حيث قال:

«الشهرة على أقسام ثلاثة: الشهرة الروائية والشهرة العملية والشهرة الفتوائية.

أما الشهرة الروائية: فهي عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكرارها في الأُصول والكتب قبل الجوامع الأربع؛ وهذه الشهرة هي التي تكون من المرجحات في باب التعارض والمقصودة من قوله عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك.

وأما الشهرة العملية: فهي عبارة عن اشتهار العمل بالرواية والاستناد إليها في مقام الفتوى، وهذه الشهرة هي التي تكون جابرة لضعف الرواية وكاسرة لصحتها إذا كانت الشهرة من قدماء الأصحاب القريبين من عهد الحضور ؛ لمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها. ولا عبرة بالشهرة العملية إذا كانت من المتأخرين، خصوصاً إذا خالفت شهرة القدماء.

والنسبة بين الشهرة الروائية والشهرة العملية العموم من وجه ؛ إذ ربما تكون الرواية مشهورة بين الرواة، ولكن لم يستندوا إليها في مقام العمل، وربما ينعكس الأمر، وقد يتوافقان.

وأما الشهرة الفتوائية: فهي عبارة عن مجرد اشتهار الفتوى في مسألة، بلا استناد إلى الرواية، سواء لم تكن في المسألة رواية، أو كانت رواية على خلاف الفتوى، أو على وفقها ولكن لم يكن عن استناد إليها ؛ وهذه الشهرة الفتوائية لا تكون جابرة لضعف الرواية ؛ إذ الجبر إنّما يكون بالاستناد إلى الرواية، ولا أثر لمجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية بلا استناد إليها، ولكن

تكون كاسرة لصحة الرواية إذا كانت الشهرة من القدماء، لأنّ الكسر إنّما يتحقق بالاعراض وعدم العمل بالرواية»[١].

كلامه هذا متين، لكن يرد على قوله: «أو على وفقها، ولكن لم يكن عن استناد إليها» أنّ القدماء مع استقرار دأبهم على التحفّظ بمتون الروايات في فتاواهم وشدّة اهتمامهم بعدم التخطي عن متون النصوص، فمن البعيد غاية البعد أن تكون هناك رواية موافقة لفتواهم، ـ ولاسيّما بألفاظها ـ في مرآهم ومشهدهم، ومع ذلك لم يستندوا إليها في فتواهم. من أجل ذلك يمكن إحراز استنادهم إلى تلك الرواية الموافقة لهم وإن لم تكن كلماتهم بألفاظها دالة على الاستناد إليها.

شبهة وإجابة

وههنا سؤال، وهي أنّه كيف تكون الشهرة الفتوائية القدمائية جابرة لضعف سند الخبر مع عدم كونها حجّة في نفسها؟.

ومن هنا أشكل السيد الخوئي على انجبار ضعف الخبر بالشهرة الفتوائية القدمائية ؛ بدعوى أنّها لمّا لاتكون حجّةً في نفسها، لاتصلح لجبر ضعف سند الخبر ؛ حيث قال: «إنّ الخبر الضعيف لايكون حجة في نفسه على الفرض وكذلك فتوى المشهور غير حجة على الفرض أيضاً، وانضمام غير الحجة إلى غير الحجة لا يوجب الحجية، فان انضمام العدم إلى العدم لاينتج إلاّ العدم».[٢]

ويمكن الجواب:

أولاً: بما عرفت آنفاً من أنّه ربّ خصوصيتين لاقرينية لكلّ واحد منهما بنفسها عليحدة على أمرٍ، ولكنهما منضمّاً تصلحان للقرينية على ذلك الأمر عند الاجتماع.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٢٠٢.

كما في الخبر الضعيف المحفوفة بالقرينة المورثة للوثوق بوقوع المخبر عنه. فانّ كل واحد من الخبر الضعيف وتلك القرينة بنفسه لايفيد الوثوق بوقوعه، لكنهما منضّماً يفيدان الوثوق بوقوعه.

وثانياً: بأنّ للشهرة الفتوائية جذراً في الرأي والنظر، ولا سيرة من العقلاء على الأخذ برأي الأكثر في الأُمور النظرية الاستدلالية، كما سيأتي بيانه وهذا بخلاف الشهرة العملية الراجعة إلى الأخذ بالخبر الضعيف ؛ اعتماداً على عمل أُمناءِ القوم وأخذ معتمديهم بذلك الخبر، فانّ السيرة العقلائية جارية على ذلك، بلا إشكال كما قلنا.

وبهذا البيان عرفت الفرق بين الشهرة الروائية وبين الشهرة الفتوائية.

أدلّة حجية الشهرة

الاستدلال
بالسيرة العقلائية
للشهرة الروائية والعملية

والشهرة إذا تحققت في نقل خبر، يمكن دعوى استقرار السيرة العقلائية على الأخذ بها. ومن هنا يمكن الاستدلال لحجية الشهرة الروائية ـ مضافاً إلى الأخبار العلاجية في ترجيح أحد المتعارضين ـ بالسيرة العقلائية. وكذلك الشهرة العملية القدمائية ؛ حيث يمكن دعوى استقرار سيرة العقلاء على الأخذ بالخبر الضعيف المأخوذ عند أُمناءِ القوم والمعتمدين منهم. وقد سبق بيان ذلك في قاعدة انجبار ضعف الخبر بعمل مشهور القدماء.

ولا يخفى أنّ حجية الشهرة الروائية المستفادة من النصوص، إنّما هي حجيتها في مقام الترجيح عند تعارض الأخبار، لا أصل الحجية ؛ نظراً إلى حصولها لخبر الثقة المفروض قيامه في الخبرين المتعارضين، وإلاّ لم يتعارضا.

ولايخفى أنّ المشهور بالشهرة الروائية لابدّ من اشتماله على الخبر الصحيح، حسب مايستفاد من النصوص وكلمات القوم.

نعم إذا حصل التظافر الموجب للإطمئنان بصدور بعض الروايات المتظافرة في الجملة ـ وإن لم تكن بآحادها ـ، صحيحة، يمكن القول بحجيتها

في غير باب التعارض. كما صرّح به السيد الخوئي في مواضع من مختلف الفروع الفقهية[١]. وهل يمكن به الترجيح؟ فقد يشكل؛ نظراً إلى اختصاص مورد الرواية بما لو كان المشهور مشتملاً على رواية صحيحة.

وعلى أيّ حال لا إشكال في قيام السيرة العقلائية بالأخذ بالشهرة الروائية المورثة للوثوق والإطمئنان النوعي. وملاك اعتبارها إفادة الوثوق النوعي. ولا إشكال في عدم ردعها من الشارع، بل ورد منه مادلّ على إمضائها. وكذلك الشهرة العملية الجابر لضعف سند الخبر. وقد سبق بيان ذلك في تحقيق قاعدة الانجبار بالمناسبة. فهذا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام في حجية الشهرة الفتوائية.

الاستدلال بالسيرة العقلائية لحجية الشهرة الفتوائية

استُدل لحجية الشهرة الفتوائية بوجوه: من تلك الوجوه دعوى قيام السيرة العقلائية على الأخذ بأكثر الآراء في مجالسهم التقنينية.

مقتضى التحقيق: عدم تمامية الاستدلال بالسيرة العقلائية لاثبات حجية الشهرة الفتوائية؛ لعدم إمكان إحرازها. وإنّما يمكن إحراز جريانها على الأخذ بالشهرة الروائية.

إن قلت: نرى العقلاء يأخذون أكثر الآراء في تقنيناتهم، كما في مجالس الخبراءِ والوُكلاء المقنّنة.

قلت: هذا أمر اعتباري وقع عليه التباني من جانب الشعوب ورؤساء الدُّوَل، فاعتبروا ماعليه أكثر الآراء قانوناً متبعاً؛ لاستجلاب أنظار عامّة الشعب واسترضائهم، وتشييداً لأركان الحكومة وتثبيتاً لأساسها وحفظاً للنظام من

(١) ذكرناه في كتابنا: مقياس الرواية: ص ٣٣.

الاختلال. بل في غير المسائل الحكومية كالطبابة أيضاً يكون تشكيل شورى الطبابة والأخذ برأي الأكثر من أجل تباني صاحب المريض مع الطبيب المعالج على ذلك أو لأجل تحقيق الطبيب المعالج وأخذه بما استقرّ عليه رأيه بالمأل بعد المشورة. وإلاّ ففي المسائل العلمية النظرية كل واحد من العلماء والخبراء يأخذ بما انتهى إليه نظره واستقر عليه رأيه، ولايتّبع رأي الأكثر.

وماورد في الروايات. من لزوم الجماعة، فانما هو بصدد النهي عن التفرّق، فهو على وزان قوله تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولاتفرّقوا**﴾.[1]

وأمّا قوله عليه السلام: «**خذ بما اشتهر بين أصحابك**»[2]، فانّما هو ناظرٌ إلى الشهرة الروائية، لا الفتوائية.

الاستدلال بالفحوى والأولوية

منها: أولوية الشهرة الفتوائية من الخبر الواحد في إفادة الوثوق بالصدور.

وفيه: أولاً: أن الوثوق بالصدور إنّما هو المتَّبع ـ في السيرة العقلائية وحسب مدلول ماورد في إمضائها من الشارع ـ في الإخبار الحسي، دون الحدسي. نعم يحصل الوثوق والإطمئنان عادة من اتفاق آراءِ الخُبراء، كما يبتني على ذلك حجية الإجماع الحدسي بطريقة حساب الاحتمالات وتراكم الظنون.

ثانياً: ماسبق آنفاً من أنّ أدلّة حجية الخبر الواحد إنّما هي ناظرة إلى الإخبار عن حسٍّ، والشهرة الفتوائية إنّما هي متحقّقة في الرأي والاستنباط. ومن هنا تكون الشهرة الروائية مصبّ جريان سيرة العقلاء، دون الشهرة الفتوائية؛ لأن الأول نقل وخبر حسي، والثاني: إخبار حدسي، فلا ينبغي الخلط بينهما.

---

(١) آل عمران: ١٠٣. (٢) الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

ومن هنا ينصرف عموم التعليل بقوله: «**لئلا تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم**» في آية النبأ عن الشهرة الفتوائية. وهذا المطلب واضحٌ، لا ينبغي الإطناب حوله.

وقد يستدل بالأولوية لاثبات حجية الشهرة الفتوائية بتقريب: أنّها إذا كانت صالحة لجبران ضعف سند الخبر، فكيف لا تكون حجة في نفسها؟

والجواب واضح ؛ لما قلنا آنفاً، منم أنّه ربّ خصوصيتين وحالتين إذا اجتمعتا تصيران معاً قرينة على أمر ثالث، ولكن إذا افترقا، لا قرينية لواحدة منهما عليه. ولعمري هذا من الوجدانيات.

الاستدلال بطريقة الحدس

ومنها: ما استدل به السيد الامام الراحل.

حاصله: أنّ في الشهرة القدمائية الفتوائية ملاك حجية الإجماع وهو الحدس الكاشف عن رأي المعصوم ؛ بلحاظ ما استقرّ عليه دأب قدماء الأصحاب، من التحفّظ على متون الأخبار وشدّة احتياطهم في ذلك.

قال: «و أما الشهرة المتقدمة ـ وهي التي بين أصحابنا الذين كان ديدنهم ضبط الأُصول المتلقّاه من الأئمة في كتبهم بلا تبديل وتغيير، وكان بناؤهم على ضبط الفتاوا المأثورة خلفاً عن سلف إلى زمن الأئمة الهادين، وكانت طريقتهم في الفقه غير طريقة المتأخرين، كما يظهر من أوّل كتاب المبسوط ـ فهي حجّة. فاذا اشتهر حكم بين هؤلاء الأقدمين وتُلقّي بالقبول، يكشف ذلك عن دليل معتبر.

وبالجملة: في مثل تلك الشهرة مناط الإجماع بل الإجماع، ليس إلّا ذاك. فالشهرة المتأخّرة كإجماعهم ليس بحجة والشهرة المتقدمة فيها مناط الإجماع»[1].

---

(١) أنوار الهداية: ج ١، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

وفيه: أنّه مقصوده لو كان الشهرة العظيمة بين القدماء؛ بحيث كان المخالف واحداً أو كان من غير المعروفين أو كان ممّن عرف بالقياس، فكلامه متينٌ. وإلّا فلو كان المخالف مثل الصدوق أو والده ابن بابويه وغيرهما من أعاظم الأصحاب، كما هو الغالب في موارد دعوى الشهرة، فلا يمكن تصديقه؛ إذ تتقوّى احتمال الخلاف بمخالفة مثل هذه الأعاظم ولو كان عددهم قليلاً، فيمنع ذلك عن حصول الوثوق والاطمئنان بمطابقة رأي المشهور للواقع.

التعليل بذيل المقبولة

ومنها: ما استدلّ به السيد الامام الراحل أيضاً وهو التعليل الوارد في ذيل المقبولة لترجيح ما اشتهر ـ من الخبرين المتعارضين ـ بين الأصحاب في قوله عليه السلام: «**يُنظر إلى ما كان من روايتهما عنّا ـ في ذلك الذي حكما به ـ المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فانّ المجمع عليه لا ريب فيه**»[1].

بدعوى كون الحكم المشهور بين القدماء كان يُتلقّى بعنوان المجمع عليه بين الأصحاب وكان يطلق على ما يقابله الشاذّ النادر. لأجل ذلك تدخل الشهرة الفتوائية القدمائية في عنوان المُجمع عليه في كلام الامام عليه السلام.

قال: «و يمكن أن يستدلّ أيضاً على حجيتها بالتعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة؛ حيث قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك، فيوخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فان المجمع عليه لا ريب فيه؛ ضرورة أنّ الشهرة بين الأصحاب في تلك الأزمنة ـ بحيث يكون الطرف الآخر قولاً شاذّاً معرَضاً عنه بينهم وغير مضرّ باجماعهم عرفاً؛ بحيث يقال: إنّ المجمع عليه بين الأصحاب

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ٧٥، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

ذلك الحكم والقول الشاذّ قول مخالف للمجمع عليه بينهم ـ لا شبهة في حجيتها واعتبارها وكشفها عن رأي المعصوم. وهذا هو الإجماع المعتبر الذي يقال في حقّه إنّه لا ريب فيه»[١].

وفيه: أنّ ما ذكره من الوجه لا يجعل الشهرة الفتوائية روائية. والمقبولة إنّما هي ناظرة بسياقها ـ بل بلفظها ـ إلى الشهرة الروائية ؛ حيث قال عليه السلام: «**ينظر إلى ماكان من روايتهم عنّا ـ في ذلك الذي حكما به ـ المجمع عليه بين أصحابك فيُؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور**».[٢] ؛ فان «المجمع عليه» خبر «كان» ووصفٌ لـ«ما» الموصولة المفسَّرة بقوله: «من روايتهم عنّا». فالمقصود ما أجمع الأصحاب على نقله.

وما جاءَ في كلامه عليه السلام وإن دلّ من المقابلة بين المجمع عليه وبين الشاذ الذي ليس بمشهور، وإن دلّ على أنّ المراد بالمجمع عليه إنّما هو المشهور. ولكن قوله: «من روايتهم» دليل على أنّ المأمور بأخذه إنّما هو الشهرة الروائية، دون الفتوائية، إلاّ إذا كانت الشهرة الفتوائية مستندةً إلى الشهرة الروائية، كما يفهم من التفريع عليها ـ المستفاد من لفظ الفاء ـ في قوله: «فيؤخذ به من حكمهما»؛ أي يؤخذ بالحكم المستند إلى الخبر المجمع عليه المشهور، وإن كان مورد كلامه عليه السلام حكمان أو فتويان من راويين، دون الشهرة الفتوائية، لكن الملاك عامٌّ، و هو استناد الفتوى أو الحكم إلى الرواية المشهورة، سواءٌ كانت الفتوى نفسها مشهورة أم لا.

ومن قبيل ذلك الاستدلال بقوله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» في مرفوعة زرارة[٣] ؛ فانها أيضاً ناظرة إلى الشهرة الروائية، مع ضعف سندها.

---

(١) أنوار الهداية: ج ١، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٢ و٣) الوسائل: ج ١٨، ص ٧٥ و٨١، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١ و٢١.

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 أفتى بمضمونه مشهور الفقهاء من القدماء والمتأخرين. وهذه هي الشهرة العملية الجابرة لضعف سند الخبر المعمول به.

٣ ـ ما اشتهر نقله من الأخبار في ألسنة الأصحاب من العلماء والفقهاء في كتبهم الفقهية، كقوله عليه السلام: «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر». 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 الامام والسائل لابدّ أن تقع وصفاً للرواية الراجحة. في مقام ترجيح المشهور من الروايتين المتعارضتين.

لأنّها بهذا الوصف وقع موضوعاً للترجيح في كلام الامام عليه السلام؛ حيث يستفاد من كلامه عليه السلام أنّ اتصاف أحد الخبرين المتعارضين بأنّه مشهور ملاك ترجيحه على الآخر. ومن هنا سأل الرواي ـ عقيب جواب الامام ـ بقوله: «إنّهما معاً مشهوران». واتصاف الخبر بأنّه مشهور من حيث إنّه خبرٌ ظاهر في اشتهاره من ناحية كثرة المُخبرين.

---

(١) مقباس الهداية: ج ١، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) الوسائل: ج ١٨، ص ٧٥، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١، المستدرك: ج ١٧، ص ٣٠٣، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

قاعدة
حجية الخبر المتظافر

الخبر المتظافر حجة بمقتضى القاعدة، ولايعتبر في تحققه واعتباره وثاقة آحاد رواته ولا صحة آحاد طرقه ولو بعضاً في الجملة. وذلك لعين ما قلناه في الخبر المتواتر. غاية الفرق أنّ التواتر يفيد العلم الوجداني والتظافر يوجب الوثوق النوعي. فكما أنّ في التواتر يتحقق العلم الوجداني بمفاد الخبر لأجل كثرة المخبرين وتنوّعهم، كذلك يحصل الوثوق النوعي بكثرة عدد الناقلين في الخبر المتظافر. ومن هنا نشاهد أنّ العقلاء في سيرتهم يأخذون الخبر المتظافر ـ البالغ عدد رواته إلى الحد المفيد للوثوق النوعي بصدوره ـ، بل يرونه أقوى سنداً من خبر الثقة، وإن لم يُحرزوا وثاقة آحاد رواته. ولميرد من الشارع ردعٌ عن ذلك، بل ورد منه مايدلّ على إمضائه مثل مادلّ على اعتبار شهرة النقل ما لمينته منشؤد إلى خبر واحد.

وقد يشكل بأنّ قوله تعالى: ﴿**وإنّ الظنّ لايُغني من الحق شيئاً**﴾[1] يكفي لردع هذه السيرة.

والجواب: أنّ مصبّ السيرة إنّما هو مايفيد الوثوق والاطمينان، وهو غير مطلق الظن، بل مرتبة عالية من الظن متأخمةٌ بالعلم ؛ بحيث تركن إليه النفس وتثق به. والخبر المتظافر من هذا القبيل، ومن هنا يوجد فيه ملاك الشهرة الروائية. والشهرة في النقل لا إشكال في قيام السيرة العقلائية على الأخذ به، كما عرفت. ولم يردع عنها الشارع، بل ورد منه مايدل على امضائها.

مناط حجية
الخبر المتظافر

مناط حجية الخبر المتظافر يرجع في الحقيقة إلى مناط حجية الشهرة الروائية.

---

(١) النجم: ٢٨ .

وهو أنّ تظافر النقل يوجب الوثوق النوعي بتحقق المخبر عنه، كما يفيده الشهرة في النقل. وإنّ مصبّ استقرار السيرة ومورد إمضاء الشارع إنّما هو الشهرة في النقل بما هي مفيدة للوثوق النوعي، من دون إناطةٍ باثبات وثاقة آحاد رواتها في ارتكاز العقلاء. ومن هنا لايشترط في اعتبار الخبر المتظافر وثاقة آحاد رواتها.

وبهذه السيرة الممضاة يُرفع اليد عن إطلاقات النهي عن العمل بالظن. وذلك لأنّه إذا ورد من الشارع منع عامٌ عن اتباع 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 اتباع 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 اتباع الظن 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 التعدي في الترجيح المنصوص إلى الأخبار المتظافرة الخالية عن الرواية المعتبرة؟ فهو بحث آخر.

قلت: لامنافاة 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، فليست من المرجحات المنصوصة. 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.

كما أنه لم تجر السيرة العقلائية على الأخذ بالشهرة الفتوائية، وإنّما جرت على الأخذ بالشهرة الروائية. وأما التظافر ـ فبعد اشتراكه مع الشهرة الروائية في جريان السيرة العقلائية على الأخذ بهما ـ يفترق عن الشهرة الروائية من حيث شمول الأخبار العلاجية ؛ حيث لاتشمله، لكنها تدل على مرجحية الشهرة الروائية.

وأمّا الشهرة الفتوائية فهي خارجة عن نطاق الأخبار العلاجية وعن مصبّ السيرة العقلائية كليهما. وسرّ الفرق بين الشهرتين أنّ الأُولى حاصلة في النقل و الإخبار عن حسٍّ، ولكن الثانية إخبار عن حدس. والسيرة العقلائية إنّما قامت على الأخذ بالأُولى دون الثانية.

تطبيقات فقهية

قد استند الفقهاء في كثير من الفروع الفقهية إلى الشهرة الروائية، والفتوائية، والعملية الاستنادية.

أما الشهرة الروائية: فقد استند إليها الفقهاء فيما إذا تعارضت النصوص واستقرّ التعارض لترجيح الطائفة المشهورة على غيرها في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه، وهي سهل الوصول لا حاجة إلى ذكرها.

وإنّما المهم ما استند فيه الفقهاء إلى الشهرة الفتوائية، من مختلف الفروع الفقهية. وإليك نماذج منها:

حكم الاخلال بغير الركن عن جهل قصوري

من هذه الفروع: ما إذا ترك المصلّي جزءً أو شرطاً ـ من غير الأركان ـ حال الصلاة عن الجهل بالحكم قصوراً.

فقد وقع الكلام حينئذٍ في صحة الصلاة، كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «هذه المسألة ـ أعني إلحاق الجاهل القاصر بالناسي وشمول الحديث لهما، أو عدم الإلحاق واختصاصه بالثاني ـ خلافية. فقد نسب إلى المشهور عدم الإلحاق، بل أصرّ عليه شيخنا الأُستاذ. وقد اختار جمع آخرون ـ منهم السيد

الماتنﷺ ـ الإلحاق ، وهو الأقوى. وغير خفيٍّ أنّ ثمرة هذه المسألة مهمة جدّاً : فانّها كثيرة الابتلاء والدوران...

فحيث إنّ ثمرة المسألة مهمة فينبغي عطف عنان الكلام حول تحقيق هذه المسألة وإنّ حديث لا تعاد هل يشمل الجاهل القاصر أو يختص بالناسي كما عليه المشهور»[١].

وقد استُدِل في هذا الفرع لمذهب المشهور ـ وهو إلحاق الجاهل القاصر بالعامد دون الناسي ـ بوجوه: منها: تعارض حديث لا تعاد مع أدّلة الأجزاء والشرائط وتساقطهما، والرجوع إلى أصالة الاشتغال، ووجوب تحصيل الفراغ بالاتيان. وأيضاً استدل لهم بترجيح أدلّة الأجزاء والشرائط بالشهرة.

وقد أشكل عليهم السيّد الخوئي أوّلاً: بأن حديث «لاتعاد» حاكم على أدلّة الأجزاء. وثانياً: بأنّ الشهرة هنا فتوائية وهي لا تصلح للترجيح وإنّما الصالح للترجيح به هو الشهرة الروائية.[٢]

---

(١) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٦، ص ٢٠.

(٢) فانهﷺ ـ في تقريب الوجه الثالث من الاستدلال للمشهور قال: «الوجه الثالث ما قد يقال من أنّ الحديث معارض بأدلّة الأجزاء والشرائط مثل قولهﷺ لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب أو لمن لم يقم صلبه، ونحو ذلك فان إطلاق هذه الأدلة شامل للعامد والناسي والجاهل كاطلاق الحديث خرج العامد عن الاخير بالاجماع وغيره، كما أنّ الناسي خرج عن تلك الأدلّة ؛ لكونه المتيقن من مورد الحديث. فيبقى الجاهل بالحكم مشمولاً لكلا الإطلاقين. فلا تجب عليه الاعادة بمقتضى الحديث وتجب بمقتضى دليل الجزئية ؛ لانتفاء المركب بانتفاء جزئه. فاذا كانت المعارضة بين الدليلين بالاطلاق سقط الاطلاقان لا محالة. وحيث لم يثبت الاجتزاء بهذا العمل الناقص، فالمرجع حينئذٍ قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الاعادة.

بل ربما يُرجع إلى إطلاق تلك الأدلّة من أجل الشهرة القائمة على اختصاص الحديث بالناسي».

ثم ناقش في هذا الوجه بقوله:«و فيه أوّلاً: إنّ حديث لا تعاد لكونه ناظراً إلى أدلة الإجزاء والشرائط فهو حاكم عليها، لا إنّه معارض لها، ولا شك في أنّ اطلاق دليل الحاكم مقدم ←

بطلان الصوم بتناول المفطر عن جهل بقسميه

من هذه الفروع: بطلان الصوم بتناول المفطر عن جهل بقسميه ؛ حيث ذهب المشهور إلى بطلان الصوم بتناول المفطر عن جهل مطلقاً قصوراً أو تقصيراً. وخالفهم جماعة ؛ لدلالة بعض النصوص، كموثق أبي بصير وزرارة وصحيح عبدالصمد[١].

وقد خالف السيد الحكيم في المسألة رأي المشهور، وناقش في دعوى ترجيح نصوص مفطرية المفطرات ـ بعد تعارضها مع النصين المزبورين بالعموم من وجه ـ بالشهرة الفتوائية بعدم صلاحية الشهرة الفتوائية لذلك.

فانّه ﷺ ـ بعد تنقيح الآراء والاستدلال بالموثقة والصحيحة المزبورتين ـ ناقش في دعوى الترجيح المزبور بقوله: «و دعوى: أنّ بينه وبين أدلّة المفطرية عموماً من وجه والترجيح لها من وجوه: منها الشهرة. منها: ظهور جملة من أدلة القضاء في الجاهل، غير ظاهرة ؛ إذ الشهرة الفتوائية لا تصلح للترجيح»[٢].

إلحاق أسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام باسم الله في حرمة المسّ

منها: إلحاق أسماء الأنبياء والائمة عليهم السلام باسم الله تعالى في حرمة مسّ الجنب إيّاها. فقد استُدِلّ للفتوى بتحريمه بالشهرة الفتوائية ؛ حيث لا دليل عليها من

← على إطلاق دليل المحكوم، فاذا سُلِّم شمول اطلاق الحديث للجاهل، فلابد أن يُسلَّم تقدمه على الأدلة الأولية، ولا تصل التوبة إلى ملاحظة النسبة بينهما أو إعمال قواعد الترجيح، كما لا يخفى.

وثانياً: سلّمنا المعارضة وأغضينا النظر عن الحكومة، لكن الترجيح بالشهرة مما لا مسرح له في المقام، فان الشهرة المعدودة من المرجحات في باب التعارض ـ على القول بها ـ إنّما هي الشهرة الروائية ؛ بحيث يُعدّ ما يقابلها من الشاذ النادر. وأما الشهرة الفتوائية ـ كما في المقام ـ فليست هي من المرجحات قطعاً /كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج٦ ص٢٣ ـ ٢٤.

(١) الوسائل: ج ٧، ص ٣٥، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢ وج٩ ص ١٠٢، ب ٢٥ من أبواب تروك الاحرام، ح٣.

(٢) مستمسك العروة: ج ٨، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

النصوص. ولكن ذلك مبني على حجية الشهرة الفتوائية المخالفة لما عليه فحول المحققين.

ومن هنا خالف ذلك السيد الخوئي السيد اليزدي في احتياطه الواجب بترك المس ؛ حيث قال:

«ذهب جملة من الأصحاب إلى إلحاق اسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام باسمه سبحانه. ولكن الدليل على إلحاقها غير ظاهر. والذي يمكن أن يستدل به على حرمة مسها أُمور.

الأوّل: الشهرة الفتوائية القائمة على حرمة مسها. وفيه: أنّ الشهرة الفتوائية غير معتبرة عند المتأخرين، فلا حجية لها بوجه»[1].

سقوط الأذان في صلاة عصر الجمعة

ومنها: سقوط الأذان في صلاة عصر الجمعة إذا جمعت مع الجمعة أو الظهر ؛ حيث أفتى به الفقهاء، وادُّعي عليه الإجماع، ولم يدل عليه نصٌّ.

وناقش فيه السيد الخوئي ـ بعد ردّ الإجماع ـ بأنّه لا دليل عليه غير الشهرة الفتوائية، ولا حجية لها ؛ حيث إنّه ـ في ذيل فتوى السيد اليزدي بالسقوط ـ قال:

«على المشهور، بل عن الغنية والسرائر والمنتهى دعوى الإجماع عليه ويستدل له بوجوه: أحدها الإجماع .

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّه منقول وليس بحجة ـ أنّ دعواه موهونة، والصغرى ممنوعة ؛ فان ابن ادريس الحاكي للاجماع خص السقوط بمن صلى الجمعة دون الظهر ومثله ابن البراج ومال إليه في الجواهر بل عن جماعة كالمحقق الأردبيلي وصاحب المدارك والمفيد في المقنعة ـ على ما حكاه عنه في المدارك ـ

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ٥، ص ٣٩٠.

المنع عن السقوط مطلقاً، وإن كانت نسخة المقنعة التي بأيدينا خالية عن ذلك. إذ الموجود فيها هكذا: ثم قم وأقم لصلاة العصر.

وكيفما كان فالاجماع غير ثابت، بل غايته الشهرة الفتوائية، ولا اعتبار بها»[١]. إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة المستندة إلى الشهرة الفتوائية.

وأما الشهرة العملية الاستنادية: فقد استدلّ بها الفقهاء في فروع كثيرة ممّا لا يحصى، نكتفي هنا بذكر نماذج منها.

استثناءُ الدماء الثلاثة فيما يعفى عنه في الصلاة

من هذه الفروع: استثناءُ الدماءِ الثلاثة عمّا يعفى من الدم الأقل من الدرهم؛ حيث أفتى به مشهور الفقهاء، فقالوا بعدم العفو عن دم الحيض مطلقاً. ودلّت على ذلك رواية أبي بصير «**لا تعاد الصلاة من دم لا تبصره غير دم الحيض ؛ فانّ قليله وكثيره في الثوب إن رآه أو لم يره سواء**»[٢].

فقد ناقش السيد الخوئي في مذهب المشهور في النفاس والاستحاضة بردّ دعوى إلحاقهما بدم الحيض. وعلّق استثناء دم الحيض على انجبار ضعف سند الخبر بعمل المشهور ؛ فانّه ﷺ ـ بعد تنقيح المسألة وتحقيق دليل الاستثناء ـ قال: «و لا يمكن الاعتماد عليها في شيءٍ، إلّا أنّ استثناءَ دم الحيض عما عفي عنه في الصلاة هو المشهور بينهم ؛ حيث ذهبوا إلى أنّ قليله وكثيره مانع عن الصلاة. وأنكروا نقل خلاف في المسألة، بل قالوا إنّها إجماعية. وعليه فان قلنا بانجبار ضعف الرواية بعملهم، فلا مانع من القول باعتبارها. وأما بناءً على ما سلكناه من أنّ عمل المشهور أو إعراضهم لا يكون جابراً أو كاسراً، فلايمكننا استثناء

---

(١) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٢، ص ٢٩٦.

(٢) الوسائل: ج ٢، ص ١٠٢٨، ب ٢١ من أبواب النجاسات، ح ١.

دم الحيض لأجلها»[١].

تقديم غسل الجمعة ولبس لباس النساء

منها: تقديم غسل الجمعة إلى يوم الخميس عند خوف إعواز الماء يوم الجمعة؛ حيث أفتى به المشهور، ودلّت عليه الرواية الضعيفة وعلّق السيد الخوئي الفتوى بذلك على إحدى قاعدتي الانجبار بعمل المشهور، أو التسامح في أدلّة السنن؛ حيث قال في ختام البحث عن ذلك: «فقد ذكرنا في محله أنّ عمل المشهور على طبق رواية لا يوجب انجبار ضعفها؛ إذ نحتمل وقوفهم على قرينة تدل على صحتها، من دون أن تصل إلينا»[٢].

ومنها: حرمة لبس اللباس المختص بالنساء للرجال؛ حيث إنّه قد دلّ على حرمته بعض النصوص مثل خبر عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث لعن الله المحلِّل والمحلَّل له ومن تولّى غير مواليه ومن ادّعى نسباً لا يُعرف والمتشبِّهين من الرجال بالنساء والمتشبّهات من النساء بالرجال**»، ومثله خبر زيد بن علي[٣].

هاتان الروايتان، وإن تتمّ دلالتهما بالاطلاق الشامل لمن به تأنيث من جهة لبس لباس المرأة، لكن سندهما ضعيف ولا مناص من الاستناد إلى انجبار ضعفهما بعمل المشهور.

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة، وقد سبق ذكر نماذج منها في مبحث قاعدة انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور. والفروع المبتنية على الشهرة الفتوائية والعملية كثيرة لا حاجة إلى ذكر أكثر مما اكتفينا به.

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ٢، ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٢) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ٩، ص ٢٩٤.

(٣) الوسائل: ج ١٢، ص ٢١١، ب ٨٧ من أبواب مايكتسب به، ح ١ و٢.

﴿ قاعدة سيرة المتشرّعة ﴾

- المنصّة والتعريف
- مدرك حجية سيرة المتشرعة
- تطبيقات فقهية

سيرة المتشرعة

التعريف ودليل الحجية

سيرة المتشرعة: هي استقرار سيرة المؤمنين والمتدينين من المسلمين على فعل أو ترك. وهي في الحقيقة إجماعٌ عملي من المتشرعين والمتدينين على حكم. ومن هنا قيل[1] إنّها أرقى من الإجماع في الاعتبار. لكنّه فيما إذا أُحرز اتصال السيرة بزمان المعصومين عليهم السلام وسُدَّ احتمال نشأتها من السلائق والعاداة القومية.

وعلى أيّ حال فانّ سيرة المتشرعة في الحقيقة وليدة نصوص الكتاب والسنة ونصوص أهل البيت عليهم السلام ؛ حيث لا يعقل استقرار سيرةٍ من المسلمين بما هم مسلمون مؤمنون متشرّعون، إلّا أنّه لا بد هناك من صدور أمر أو نهي من الشارع قبل ذلك حتى يكون منشأ استقرار سيرتهم على العمل بعنوان شرعي.

ولكن هذا كله إذا أحرزنا انعقاد السيرة وتحققها في زمان الشارع أو أحد المعصومين عليهم السلام.

وأما إذا وجدناها في عصر الغيبة ولم نحرز على نحو القطع تحققها في عصر المعصومين، فهل يمكننا الحكم بحجية هذه السيرة؟

---

(١) والقائل هو الشيخ المظفر في أُصول الفقه: ج ٢، ص ١٧٤.

مقتضى التحقيق حجيتها؛ وذلك لا لأنّ الأصل عدم حدوثها بعد عصر الشارع بالاستصحاب القهقرائي ؛ حتى يُشكل بعدم حجيتها، بل لأنّ مثل هذا الأمر المهم لو كان حادثاً في زمن بعد عصر الشارع لنُقل وبان واشتهر. ولايخفى أنّ السيرة دليل لبّي لا تكون حجة على أكثر من القدر المتيقن من استقرارها.

الفرق بين سيرة المتشرعة وبين بناء العقلاء

يفترق بناءُ العقلاء عن سيرة المتشرعة في ستّة أُمور:

أحدها: إنّ مرجع السيرةالعقلائية إلى تباني جميع العقلاء على سلوك معيّن بسبب عوامل غير شرعية مؤثّرة في انعقاد سيرتهم العملية. وأما سيرة المتشرعة، فمرجعها إلى احتذاء خصوص المتدينين مسلكاً معيّناً من ناحية حكم الشارع بذلك. فهي دائماً وليدة البيان الشرعي بخلاف سيرة العقلاء التي لايكون الدين سبب حدوثها وتكوُّنها. ومن هنا تكشف سيرة المتشرعة عن حكم الشارع، بلا حاجة إلى دليل على إمضائها ؛ حيث لا يحتمل عادةً اتفاق المتشرعة و تبانيهم العملي على فعل أو ترك من دون بيان شرعي يدل على ذلك. وهذا بخلاف بناء العقلاء، ولأجل ذلك لا يختص بناءُ العقلاء بسلوك المتدينين.

نعم تشترك السيرتان في المعاصرة مع الشارع ؛ حيث إنّه لابدّ من إحراز اتصال سيرة المتشرعة بزمان الشارع، بأن لم يحدث بعد زمانه. وذلك لأنّ حدوثها بعد زمان الشارع لا يكشف عن حكم الشارع؛ حيث لم تنشأ من بيان شرعي، ولايتمكن الشارع من ردعها حينئذٍ.

أللّهم إلّا أن يقال: إنّ بيان الشارع بعد ما دُوّن في القرآن والجوامع الروائية يمكن أن يكون سبباً لتكوّن سيرة المتشرعة حتى بعد زمان الشارع، كما يصلح

لردعها كذلك.

ولكن يردّه أنّ السيرة الحادثة بعد زمان الشارع في معرض الانحراف والاعوجاج عن الدين لسوء فهم البيان الشرعي أو لتدخّل بعض العادات والسلائق الناشئ من ثقافة قومية أو من الشهوات والميول النفسانية. ولمّا ليست سيرتهم هذه بمرآى المعصومين، لا يمكن لهم عليهم السلام ردعها حتى يكشف عدم ردعها ـ فيما إذا لم يكن استفادة ردعها من عمومات الكتاب والسنة وإطلاقاتها ـ عن عدم تدخُّل بعض العوامل المذكورة في نشأتها، فلا يمكن نفي احتمال ذلك، إلّا بعد إحراز معاصرتها للشارع. وذلك لأنّ السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام التي بمرآهم ومسمعهم تنشأ لامحالة من قولهم، أو فعلهم، أو تقريرهم عليهم السلام.

وعلى أيّ حال لو كانت سيرة المتشرعة حادثة بعد عصر الشارع، لنُقل مثل هذا الحادث العظيم، ولنبّه عليه حفظة الشريعة وحرسة المذهب من الفقهاء الذين صرفوا حياتهم وأعمارهم لحفظ الشريعة والصيانة عن المذهب من أجل ذلك تكون سيرة المتشرعة حجة مطلقاً مالم يُحرز حدوثها بعد عصر الغيبة.

ثانيها: إنّ بناءَ العقلاء وإن يشترك مع سيرة المتشرعة في الاحتياج إلى إمضاء الشارع ولو بعد الردع، إلّا أنّ سيرة المتشرعة بنفسها حجة ؛ نظراً إلى أماريتها على وجود البيان الشرعي، وإنّما الردع يسقطها عن الأمارية والحجية، بخلاف سيرة العقلاء؛ حيث إنّها لا حجية لها بنفسها، بل إنّما تكسب حجيّتها من إمضاء الشارع.

وبعبارة أُخرى: يكون بناءُ العقلاء مورد تقرير المعصوم عليه السلام. فكيف أنّ عمل شخصٍ بمحضر المعصوم عليه السلام يكون مورد تقريره عليه السلام بالسكوت وعدم الردع؟ فكذلك إذا اتّفق سلوك عام للناس واستقرّت سيرة العقلاء بمرآى ومسمع

المعصوم عليه السلام وهو عليه السلام لم يردعهم في ذلك، يكون سكوته تقريراً عاماً للعقلاء في سيرتهم. وعليه فليست سيرة العقلاء بنفسها حجّة، بل الحجّة هي تقرير المعصوم عليه السلام، وإنما السيرة هي مورد تقرير الشارع ومتعلق إمضائه.

وأما وجه حاجة سيرة المتشرعة إلى عدم ردع الشارع، فليس لاحتياجها في الحجية إلى إمضاء الشارع، بل إنّما هو لأنّ بالردع يعلم عدم نشأتها عن البيان الشرعي، كما أنّ ذلك وجه اعتبار معاصرتها لزمان الشارع؛ نظراً إلى عدم تمكنه من الردع في عصر الغيبة. فالمقتضي للحجية موجود في سيرة المتشرعة. وإنّما الردع هو المانع. فنسبة سيرة المتشرعة إلى الردع من قبيل المقتضي والمانع.

ثالثها: إنّ اعتبار المعاصرة في سيرة المتشرّعة يكون لأمرين:

أحدهما: لأجل دخلها في استكشاف إمضاء الشارع لها بعدم الردع.

ثانيهما: لأجل دخلها في نفي احتمال نشأة سيرة المتشرعة في طول عصر الغيبة بأحد أسباب غير شرعية، من سوء فهم الخطاب الشرعي أو سلائق وعادات شخصية أو قومية أو أهواء وميول نفسانية أو أغراض سياسية حكومية. وعليه فالسيرتان وإن تشتركان في اعتبار المعاصرة لزمان الشارع، إلّا أنهما تفترقان في وجه اعتبار ذلك. فان في السيرة العقلائية إنّما تعتبر المعاصرة لاحتياجها في الحجية إلى إمضاء الشارع، وعدم امكان الامضاء في عصر الغيبة. وأما في سيرة المتشرّعة تعتبر المعاصرة ـ مضافاً إلى الوجه المزبور ـ لنفي احتمال نشأتها عن غير البيان الشرعي من أسباب وعوامل غير شرعية.

إن قلت: الالتزام بكون سيرة المتشرعة وليدة البيان الشرعي ينافي الإعتناء باحتمال نشأتها من أسباب وعوامل غير شرعية ؛ لأنّه يوجب أمارية سيرة

المتشرعة وكاشفيتها عن حكم الشارع.

قلت: إنّ ما قلناه لا ينافي ثبوت الكاشفية الناقصة لسيرة المتشرعة عن البيان الشرعي، ومن هنا يتمّ كشفها عن ذلك وتتمّ أماريتها عليه باحراز اتصالها بزمان الشارع ولو بعدم اثبات نشأتها من غير جانب الشارع وعدم ثبوت ردعٍ من الشارع بعد الفحص عنه.

رابعها: إنّ سيرة المتشرّعة إذا توفرت شرائط حجيتها صالحة لردع السيرة العقلائية ؛ لما قلنا من أنّها أمارة على السنّة، بخلاف العكس.

خامسها: إذا كان هناك خبر صحيح على خلاف السيرة، فهل يصلح لردعها؟ والجواب أنّه إذا لم يُعرض عنه مشهور القدماء يصلح لرادعية السيرة، و إلّا فلا، بل يطرح بدليل السيرة وإعراض المشهور. ولا منافاة بين ذلك وبين عدم صلاحية إعراض المشهور وحده لوهن الخبر الصحيح ؛ لأنّهما معاً يوجبان الوثوق بوجود الخلل في الخبر إما في صدوره أو في جهة صدوره، أو في متنه ودلالته. وهذا بخلاف سيرة العقلاء ؛ لأنّا إذا بنينا على عدم وهن سند الخبر باعراض المشهور يصلح وحده لردع السيرة العقلائية.

سادسها: الفرق بين السيرة العقلائية وبين سيرة المتشرعة بحسب المجرى.

وذلك لأنّ مصب السيرة العقلائية ما كان له جذورٌ عقلائية، من حكم العقل العملي، أو ما جرى عليه عادة عامة العقلاء من التجربيات والعاديات المبتنية على حفظ نظام المعاش أو الفطريات المتجذّرة في الفطرة والغريزة وما شابه ذلك مما لاتوقيفية ولا تعبّد من جانب الشارع.

وهذا بخلاف سيرة المتشرعة ؛ فانّ مصبّها يختص بالأحكام التوقيفية التعبدية التي لا سبيل للعقل ولا لبناء العقلاء إليها.

محصل الكلام في الفرق بين السيرتين

فتحصّل الفرق بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء في ستّة أُمور:

١ ـ السيرة العقلائية هي تباني العقلاء بما هم عقلاء؛ لأسباب غير شرعية. لكن سيرة المتشرعة سلوك خصوص المتدينين مسلكاً ناشئاً من الشارع، فهي وليدة السنّة، ومن هنا تكون أمارة على وجود السنة، دون العقلائية.

نعم تشتركان في اعتبار المعاصرة مع الشارع؛ لعدم تمكن الشارع من ردع الحادث منهما في عصر الغيبة، إذا لم‌يُستفد ردعهما من نصوص الكتاب والسنّة.

ولكن يعتبر العلم بحدوثهما بعد عصر الشارع، في انتفاء حجيتهما؛ بمعنى كفاية عدم العلم بحدوثهما بعد عصر الشارع في احراز معاصرتهما للشارع.

أما الشرعية، فلأنها لو كانت حادثة بعد عصر الشارع، لبان حدوثها واشتهر؛ لتوفّر الدواعي وكثرتها من جانب الفقهاء والعلماء ـ الذين هم حفظة الشريعة وحَرَسة المذهب ـ على قمع البدعة.

أما العقلائية، فلأنّها تقتضي بذاتها عدم الاختصاص بعصرٍ، إلاّ إذا ثبت حدوثها في زمان.

٢ ـ مصبّ جريان السيرة العقلائية أسباب غير شرعية، مما له جذورٌ؛ إما في حكم العقل، أو جريان العادة، أو مقتضى الفطرة، أو حفظ نظام المعاش ونحو ذلك. ولكن مجرى سيرة المتشرعة خصوص الأحكام الشرعية.

٣ ـ سيرة المتشرعة بنفسها حجة؛ نظراً إلى أماريتها على السنة. وإنّما الردع يسقطها عن الأمارية والحجية بالمعارضة، فهي بذاتها تقتضي الحجية وإنّما الردع مانع. ولكن السيرة العقلائية لا اقتضاء لها للحجية، نظير فعل شخص بحضور الامام عليه السلام.

٤ ـ اعتبار المعاصرة للشارع في سيرة المتشرعة لأمرين: أحدهما: استكشاف إمضاء الشارع ولو بعدم الردع، ثانيهما: نفي احتمال نشأتها من أسباب غير شرعية. ولكن اعتبارها في السيرة العقلائية إنّما هو لأجل الأمر الأوّل خاصّة؛ لعدم اختصاص الدواعي العقلائية بعصر دون عصرٍ.

٥ ـ سيرة المتشرعة صالحة لردع السيرة العقلائية، دون العكس؛ لأنها أمارة على السنة، دون العقلائية.

٦ ـ الخبر الصحيح ـ الذي أعرض عنه الأصحاب ـ لايصلح لردع السيرة؛ لأنّ بانضمام الشهرة القدمائية وسيرة المتشرعة يسقط الخبر عن الحجية قطعاً، ولكنه يصلح لردع السيرة العقلائية؛ لما اخترناه من عدم وهن سند الخبر باعراض المشهور، ولعدم صلاحية السيرة العقلائية للقرينية على عدم صدور الخبر. وأما الخبر الصحيح الذي لم يُعرض عنه المشهور، فهو صالح لردع السيرة، فيقدّم على السيرة ويُسقطها عن الحجية.

٧ ـ إذا كانت الشهرة القدمائية خلاف ماجرت عليه سيرة المتشرعة، لا حجية لمثل هذه السيرة. وذلك لعدم إمكان إحراز اتصالها بزمان المعصومين عليهم السلام؛ نظراً إلى كشف الشهرة القدمائية عن كون فتوى المشهور من الإرتكازات العامّة ومن المسلّمات في عهد الأئمة عليهم السلام.

مدرك حجية سيرة المتشرعة

حجية سيرة المتشرعة تبتني على أساس الحدس المورث للاطمئنان والوثوق. و ذلك أنّ السيرة بين المتشرعة بما أنّهم متشرعة لاتنعقد ولاتتكوّن من أساسها، إلاّ بنشأتها من دليل شرعي، من كتاب أو سنة أو إجماع. فهي لاتزال وليدة دليل شرعي. فاذا لم تدل عليها آية من الكتاب ولا سنة متواترة، فلابدّ هناك من وجود نصّ شرعي

اختفى علينا لعلل مختلفة في طيلة القرون وتمادي الأعصار. وعليه فتحقق سيرة المتشرعة بنفسها أمارة عقلائية كاشفة عن وجود نص شرعي.

وأما احتمال نشأتها من العادات والثقافات القومية، فهو ممالايُعتنى به ؛ لأنّ ذلك من قبيل ما لو كان لبان ولايختفي وجوده عادةً. فاذا لم يكن أثرٌ لما يدلّ على نشأة السيرة من أسباب غير شرعية، يُعلم معاصرة مبدئها لزمان المعصومين عليهم السلام ونشأتها من بيانهم، أو فعلهم، أو تقريرهم.

ولمّا كان المكشوف بهذه السيرة بنفسه حجةً شرعيةً، فمن هنا لاتحتاج هذه السيرة في حجيتها إلى إمضاء الشارع ؛ لفرض كون المكشوف بنفسه حجةً شرعاً. وهذا هو السر في عدم حاجة سيرة المتشرعة إلى إمضاءٍ من الشارع غير مكشوفها. وهذا بخلاف السيرة العقلائية ؛ لأنّ مكشوفها ليس إلاّ أمرٌ عقلائي رائج بين العقلاء ؛ من غير ارتباط بالشارع. ومن هنا تكون بحاجة إلى تقرير الشارع وإمضائه، ولو بعدم ردعه بعد إحراز معاصرة زمان تكوّن سيرتهم للشارع.

تطبيقات فقهية

تبتني فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه على سيرة المتشرّعة. وقد استند إليها الفقهاء لإثبات فتاواهم.

أداءُ الشهادة باستناد الأمارة

من هذه الفروع: أداءُ الشهادة باستناد الأمارة وأصالة الصحة ؛ حيث دلّت النصوص على اعتبار العلم بالمشهود عليه. ولكن قامت سيرة المتشرعة على الشهادة باستناد الأمارة. ولأجلها تصرَّف السيد الحكيم في مفاد تلك النصوص و رفع اليد عن ظاهرها.

حيث قال: «لاينبغي التأمل في أنّ جواز الشهادة بشيءٍ ليس من آثار ثبوته واقعاً ؛ كي يكون الشك في ثبوته مستلزماً للشك في جواز الشهادة به، فيُبنى على جوازها لأصالة البرائة. بل هو من آثار العلم بثبوته في الظاهر. والظاهر أنّه مما لا خلاف فيه في الجملة. ويشهد به جملة من النصوص، مثل ما رواه المحقق في الشرائع عن النبيﷺ من قوله ـ وقد سئل عن الشهادة ـ: هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع. وفي خبر علي بن غياث: لا تشهد بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك ونحوهما غيرهما...

وبالجملة فالتأمّل قاض: بأنّ سيرة المتشرعة على الشهادة ـ اعتماداً على الأمارة أو القاعدة التي هي بمنزلتها ولو بالاضافة إلى حيثية الشهادة مثل

قاعدة الصحة ـ مما لا مجال لانكارها. فلا بد من التصرف في الحديثين المذكورين، لو تم ظهورهما في اعتبار العلم على نحو الصفتية ؛ بحملهما على ما لا ينافي ذلك، بأن يكون المراد منهما الردع عن الشهادة اعتماداً على الظن والحدس والتخمين»[١].

حكم تقليد غير الأعلم

ومنها: جواز الرجوع إلى غير الأعلم ؛ حيث استُدِلّ له بسيرة المتشرعة. وأشكل عليه السيد الخوئي ؛ بأنّ المحرَز من السيرة إنّما هو الرجوع إلى غير الأعلم مع عدم العلم بالمخالفة، دون ما لو عُلِمَ بالمخالفة.

فانّه ﷺ في تبيين الوجه الثالث من أدلّة نفي اعتبار الأعلمية قال:

«الوجه الثالث: سيرة المتشرعة ؛ حيث جرت على رجوعهم فيما يبتلون به من المسائل إلى أيّ شخص عالم بحكمها، من غير أن يفحصوا عن الأعلم بتلك المسألة. فلو كان تقليد الأعلم واجباً عندهم لزم عليهم الفحص عن وجوده»[٢].

ثم ناقش فيه بقوله: «و فيه: أنّه إن أُريد بذلك صورة عدم العلم بالمخالفة بين فتوى الأعلم وفتوى غير الأعلم، فلا يبعد دعوى قيام السيرة فيها على عدم الفحص عن الأعلم.

وأما لو اريد بذلك صورة العلم بالمخالفة بينهما ـ كما هي محل الكلام ـ، فلا مجال فيها لدعوى السيرة بوجه. بل هي دعوى ظاهرة الفساد ؛ فانّ الأمر بالعكس. والسيرة جارية على الرجوع إلى الأعلم عند العلم بالمخالفة كما هو المشاهد في غير الأحكام ـ مثلاً ـ إذا عيّن الطبيب دواء وخالفه في ذاك

---

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) كتاب الاجتهاد والتقليد للسيد الخوئي: ص ١٤٠ ـ ١٤١.

من هو أعلم منه لم يعتمدوا على معالجته هذه بوجه وإنّما يتبعون رأي الأعلم، فلاحظ»[١].

طهارة الدم المتخلّف في عروق الحيوان المذبوح

ومنها: طهارة الدم المتخلّف في عروض الحيوان المذبوح؛ حيث استُدِلّ لذلك بوجوه. وناقش السيد الخوئي في جميعها، إلّا سيرة المتشرعة؛ حيث قال:

«الثالث: وهو الوجه الصحيح استقرار سيرة المتشرعة المتصلة بزمان المعصومين على عدم الاجتناب عما يتخلف في الذبيحة من الدم ـ كان تابعاً للحمها أم لم يكن ـ مع كثرة ابتلائهم بالذبائح من الإبل والغنم والبقر، ولا سيما في الصحاري والقفار الخالية عن الماء. فانهم غير ملزمين بتطهير لحمها وما لا يلاقيه من أثوابهم وأبدانهم، بل ولايمكن تطهيره بتجريده من الدم، إلّا بجعله في الماء مدة، ثم غسله وعصره، ونحو ذلك مما نقطع بعدم لزومه شرعاً. ومع هذا لو كان الدم المتخلف في الذبيحة نجساً لبان وذاع وبهذه السيرة نخرج عن عموم ما دل على نجاسة الدم. ولولاها لم نتمكن من الحكم بطهارة الدم المتخلف بوجه لعموم نجاسته»[٢].

ولكن يرد عليه أن عدم الغسل في الفلوات والصحارى لعدم الماء لايثبت سيرتهم على ذلك عند التمكن من الماء.

الأكل والشرب حال الصلاة

ومنها: الأكل والشرب إذا لم ينافيا الموالاة ولم يكونا مصداقاً للفعل الكثير المنافي للموالاة والمضادّة للهيئة الاتصالية. فقد استدل في الجواهر لحرمته ومبطليته للصلاة بسيرة

(١) المصدر: ص ١٤١.
(٢) كتاب الطهارة للسيّد الخوئي: ج ٢، ص ١٤.

المتشرعية. وناقش فيه السيد الخوئي.

فانّه ـ في تنقيح محل الكلام وتقريب كلام صاحب الجواهر ـ قال:

«و محل الإشكال ما كان مصداقاً للأكل والشرب عرفاً لا صوماً. وحينئذٍ فان استوعب من الوقت مقداراً يخل بالموالاة العرفية بحيث لا تنجسم الإجزاء اللاحقة بالسابقة، فلا ريب في البطلان. لكن لا لتحقق الاكل والشرب، بل لفوات الموالاة ومحو صورة الصلاة.

ويحتمل أنّ الشيخ ومن تبعه من القائلين بالمانعية يريدون بها ذلك. وإنّما خصّوهما بالذكر ؛ مقدمة لاستثناء الوتر ـ كما سيجي ـ غير أنّه يُبعِّده اختصاص الاستثناء بالشرب، فلما ذا ألحقوا به الأكل. وكيفما كان: فلا شبهة في البطلان لدى بلوغ هذا الحد.

وأما إذا كان دونه، فلم يتضح حينئذٍ وجه البطلان، عدا ما ادعاه في الجواهر، من قيام سيرة المتشرعة عليه بمثابة يعرفه حتى الصبيان».[1]

ثم ناقش فيه بقوله:

«و فيه: أنّ السيرة وإن كانت متحققة، إلّا أنّ اتصالها بعصر المعصوم الذي هو مناط حجيتها غير معلوم ؛ فان الأطفال إنّما تلقوها من آبائهم وهم من علمائهم إلى أن يتصل بعصر الشيخ الطوسي ولم تكن المسألة معنونة قبله ؛ كي يعرف الاتصال. وعليه فان ثبت الإجماع التعبدي على المبطلية فهو الحجة وإلّا فاثباتها بحسب الصناعة في غاية الاشكال»[2].

ويُفهم من كلامه أن من طرق اتصال السيرة إلى زمن المعصومين عليهم السلام عنوان المسألة في كلمات القدماء.

---

(١) كتاب الصلاة للسيّد الخوئي: ج ٤، ص ٥٣٣ ـ ٥٣٤.

(٢) المصدر: ص ٥٣٤.

مفطرية البخار والدخان

منها: مفطرية البخار والدخان الغليظين بايصالهما إلى الحلق كالغبار؛ حيث لم يرد فيهما نصّ. واستدل لمفطريتهما بتنقيح الملاك. وناقش فيه السيد الخوئي؛ و لكن لم يستبعد إلحاق الدخان؛ نظراً إلى استقرار سيرة المتشرعة على الاجتناب عنه حال الصوم.

وبذلك فرّق بينه وبين البخار؛ حيث لا سيرة على الاجتناب عن البخار حال الصوم.

قال: «اللّهم إلّا يفرّق بينه وبين ما تقدمه من البخار باستقرار سيرة المتشرعة على التحرز عن الدخان من مثل التنباك والترياك والتتن حال الصوم، بحيث أصبح البطلان به كالمرتكز في أذهانهم، بل قد يدعى بلوغ تناوله من الاستبشاع حداً يكاد يلحقه بمخالفة الضروري.

ولكن التعويل على مثل هذه السيرة والارتكاز مشكل جدّاً، لعدم إحراز الاتصال بزمن المعصومين عليهم السلام وجواز الاستناد إلى فتاوى السابقين، لو لم يكن محرز العدم كما لايخفى»[1].

قوله الاستبشاع؛ أي التقبيح والاستنفار. إلى غير ذلك من الفروع ممّا لا يحصى ونكتفى بهذا المقدار.

وقد تمّ بفضل‌الله تعالى في غرّة شهر شعبان المعظم بسنة ١٤٣١ هـ‌ق.

العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفّار على أكبر السيفي المازندراني، راجياً منه تعالى رحمته ورضوانه، ومن العلماء الكرام العفو عن الزلّات.

---

(١) كتاب الصوم: ج ١، ص ١٥١.

الفهرس

العنوان ..... الرقم
قاعدة تبديل سند ٣
مفاد القاعدة ومنصتها ٥
شرائط جريان القاعدة ٦
مجاري هذه القاعدة ٨
مورد آخر لمجرى القاعدة ٩
محصلّ الكلام في مجرى القاعدة ١٢
إزاحة شبهات في جريان القاعدة ١٢
قاعدة الانجبار ١٧
تعيين منصّة هذه المسألة ١٧
تنقيح آراء الفحول ١٨
رأي المحقّق الحلّي ١٨
رأي الشهيد الثاني ١٨
كلام المحقّق المامقاني ٢٠
رأي صاحب الجواهر والشيخ الأعظم ٢٢
كلام المحقّق الخراساني ٢٦
رأي المحقّق الهمداني ٣٠

رأي المحقّق العراقي ٣١
رأي المحقّق الإصفهاني ٣٣
رأي المحقّق النائيني ٣٣
إشكال السيّد الخوئي على المحقّق النائيني والمناقشة فيه ٣٦
رأي السيّد الإمام الخميني ٣٨
حصول الوثوق النوعي باستناد المشهور القدماء ٤١
محصل الإجابة عن الشبهة صغروياً وكبروياً ٤٣
الاستدلال بالسيرة العقلائية للانجبار ٤٤
المناقشة في كلام الشيخ الأعظم ٤٥
استناد المشهور يورث بنفسه الوثوق بالصدور ٤٦
مقتضى التحقيق في المقام ٤٧
تقريب الاستدلال بآية النبأ للانجبار ٤٩
محصّل التحقيق ٥٠
الاستدلال بوجوه غير ناهضة ٥١
تطبيقات فقهيّة ٥٦
هل يجب تقليد الأعلم؟ ٥٦
اشتراط اتصال ماء الحمام بالخزانة في اعتصامه ٥٩
كراهة القرائة خلف الإمام في الأُوليين من الاخفاتية ٦٠
مفطرية إيصال مطلق الغبار إلى الحلق ٦٢
حكم بيع الثمرة على الشجرة ٦٢
ثبوت كفّارة صوم رمضان المخيّرة في جزّ المرأة شعرها ٦٣
قاعدة الوهن ٦٥
تنقيح آراء القائلين بالوهن ٦٦

كلام المحقّق (صاحب الشرائع) ٦٦
تنقيح كلام الشيخ الأعظم ٦٦
تنقيح كلام المحقّق الخراساني ٦٨
كلام المحقّقين الهمداني والعراقي ٦٩
كلام المحقّق النائيني ٧٠
كلام السيّد الإمام الخميني ﷺ ٧٣
تنقيح آراء القائلين بعدم الوهن ٧٤
كلام شيخ الطائفة ٧٤
كلام السيّد الخوئي ٧٧
تفصيل المحقّق الإصفهاني ٧٩
محصّل الكلام في المقام ٧٩
أدلّة القاعدة ٨٢
تحرير كلام المحقّق في المعتبر ٨٢
بيان المراد من الخبر الشاذّ ٨٣
الوجوه الّتي استدلّ بها المحقّق ونقدها ٨٥
مقتضى التحقيق ٨٩
ملاك الوهن الوثوق النوعي ٨٩
وجه التفصيل بين الجبر والوهن ٩٠
إزاحة الشبهات ٩٢
تبصرة مهمّة ٩٧
تطبيقات فقهيّة ٩٨
انقلاب فرض النائي المقيم إلى فرض المكي ٩٨
حكم من أدرك الإمام قبل أن يرفع رأسه عن الركوع ٩٩

كفاية المسمّى في وضع الجبهة على الأرض ١٠٠
حكم الاقتداء بالصبي ١٠٠
جواز قراءة سورتين بعد الحمد على الأرض ١٠٢
حكم ردّ فاضل فريضة أحد الأبوين والبنتين فصاعداً ١٠٣
مفاد القاعدة ومنصّتها وثمرتها ١٠٩
تحرير محلّ النزاع ١٠٩
مفاد هذه القاعدة ١١٠
منصة القاعدة هل هي أُصولية أو فقهية ١١٠
مقتضى التحقيق في المقام ١١١
ثمرة البحث عن هذه القاعدة ١١٢
تنقيح الأقول ١١٤
تنقيح رأي المشهور ١١٤
كلام الشهيد الثاني ١١٤
كلام السيّدين الحكيم والخوئي ١١٦
كلام المحقّق الخراساني ١١٧
نقد كلام المحقّق الخراساني ١١٩
تنقيح آراء القائلين بثبوت مجرّد الثواب ١٢٠
كلام المحقّق المامقاني والسيّد الخوئي ١٢١
المناقشة في كلام المحقّق المامقاني ١٢٢
تنقيح كلام الشيخ الأنصاري ١٢٤
تنقيح كلام السيّد الإمام الخميني ﷺ ١٢٦
مدرك هذه القاعدة ١٢٨
تقريب الاستدلال بنصوص المقام ١٢٨

مقتضى التحقيق في المقام ١٣١
تنبيهات مهمّة ١٣٢
تطبيقات فقهية ١٣٤
كراهة عبور الجنب عن داخل المسجد ١٣٤
استحباب كلمات الفرج في القنوت ١٣٥
استصحاب الجماعة في صلاة الغدير ١٣٥
استحباب وقوف الإمام وسط الصف ١٣٦
كراهة قراءة القرآن للحائض ١٣٦
استحباب دفن ما لا تحلّه الحياة من الميت ١٣٧
قاعدة حجية الإجماع ١٣٩
المنصة والتعريف ١٤١
أهمّية القاعدة وضرورة البحث عنها ١٤١
منصّة قاعدة الإجماع ١٤٣
ليس الإجماع المبحوث عنه إجماع جميع الأُمّة ١٤٤
تنبيهان في محلّ الكلام ١٤٦
تعريف الإجماع ١٤٧
مباني علماء العامّة في تعريف الإجماع ١٥٠
أقسام الإجماع ١٥٢
محاور أقسام الإجماع ١٥٢
الإجماع المحصّل والمنقول ١٥٣
الإجماع الحسّي الدخولي ١٥٥
الإجماع اللطفي ١٥٦
الإجماع الحدسي ١٥٨

نقد كلام الشيخ الأنصاري ١٥٩
الإجماع التعبّدي والمدركي ومحتمل المدرك ١٦٢
حجية الإجماع المدركي بناءً على انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور ١٦٤
فائدة الإجماع المدركي ١٦٥
الإجماع الموافق للأصل هل يكون مدركياً؟ ١٦٦
شبهة وإجابة ١٦٦
الإجماع البسيط والمركّب ١٦٨
الإجماع التقريري (السكوتي) ١٧٠
دفع وهم بعض المحقّقين ١٧١
كلام الوحيد البهبهاني والمناقشة فيه ١٧٢
تحقيق الكلام والمناقشة في تعريفين للإجماع التقريري ١٧٣
نكتة مهمّة في المقام ١٧٥
صيغ الإجماع ١٧٥
مدرك حجّية الإجماع ١٧٦
الاستدلال بآيات الكتاب ١٧٦
بيان المناقشة في الاستدلال بالآيات ١٧٨
الاستدلال بالروايات ١٨٠
ملاكات حجّية قاعدة الإجماع ١٨١
نكات مهمّة في المقام ١٨٢
المباني الاستدلالية في الإجماع ١٨٥
تحقيق قاعدة اللطف ١٨٥
مختلف التقاريب لقاعدة اللطف ١٨٦
مناقشة المحقّق النائيني وردّها ١٩٠

مقتضى التحقيق في المقام ١٩٢
نكات مهمّة في المقام ١٩٣
نظرية الإجماع الحسي الدخولي ١٩٨
الفرق بين الإجماع الدخولي وبين الإجماع الحدسي القدمائي ١٩٩
نظرية الإجماع الحدسي ٢٠٠
نظرية حساب الاحتمالات وتراكم الظنون ٢٠٢
أسباب أقوائية التواتر في الإصابة من الإجماع ٢٠٣
المناقشة في إلغاء الكشف التعبّدي ٢٠٤
ما هو الصحيح من مباني الإجماع الحدسي ٢٠٥
العمدة في الحجيّة من أقسام الاجماع ٢٠٨
مقتضى التحقيق في أحسن مباني الإجماع ٢٠٨
الإجماع أمارة علمية لا ظنّية ٢٠٩
نكات مهمّة لدفع شبهات معضلة ٢١١
شرائط حجّية الإجماع ٢١٤
أحكام الإجماع ٢١٧
الفرق بين الإجماعي والضروري ٢١٧
الإجماع المنقول حكم نقل الإجماع ٢٢١
ما استدلّ به لعدم حجّية الإجماع المنقول والمناقشة فيه ٢٢٣
هل يكفّر منكر الإجماع؟ ٢٢٥
ما هو المكشوف بالإجماع؟ ٢٢٦
كلام الشهيد الصدر والمناقشة فيه ٢٢٧
مقتضى التحقيق في المكشوف بالإجماع ٢٢٨
تطبيقات فقهيّة ٢٣٠

إزالة الخبث بالماء المضاف ٢٣١
تحديد الكر بألف ومأتي رطل عراقي ٢٣١
رفع الحدث بالغسالة ٢٣٢
نجاسة الخمر ٢٣٣
حكم المضاربة بالأمانة والوديعة ٢٣٣
اشتراط كون مال المضاربة عيناً ٢٢٤
بطلان شركة المفاوضة ٢٣٤
سقوط اعتبار إذن الأب في تزويج البنت بكفوها مع رضاها ٢٣٥
أما الإجماع المركّب ٢٣٦
طهارة بول الدوابّ ٢٣٧
وجوب ردّ السلام حال التخلّي ٢٣٧
حكم المتنجّس الّذي لم يرد أمرٌ بغسله ٢٣٧
القول باستحباب الأذان ووجوب الإقامة ٢٣٩
من نذر صوم أيّام فأخلّ بالتتابع ٢٤٠
الشهرة الروائية والفتوائية ٢٤٣
تعريف الشهرة ومنصّتها وأقسامها ٢٤٥
شبهة وإجابة ٢٤٧
أدلّة حجّية الشهرة ٢٤٩
الاستدلال بالسيرة العقلائية للشهرة الروائية والعملية ٢٤٩
الاستدلال بالسيرة العقلائية لحجّية الشهرة الفتوائية ٢٥٠
الاستدلال بالفحوى والأولويّة ٢٥١
الاستدلال بطريقة الحدس ٢٥٢
التعليل بذيل المقبولة ٢٥٣

للخبر المشهور ثلاثة معانٍ ٢٥٥
قاعدة حجّية الخبر المتظافر ٢٥٦
مناط حجّية الخبر المتظافر ٢٥٦
تطبيقات فقهيّة ٢٥٩
حكم الإخلال بغير الركن عن جهل قصوري ٢٥٩
بطلان الصوم بتناول المفطر عن جهل بقسميه ٢٦١
إلحاق أسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام باسم الله في حرمة المسّ ٢٦١
سقوط الأذان في صلاة عصر الجمعة ٢٦٢
استثناء الدماء الثلاثة فيما يعفى عنه في الصلاة ٢٦٣
تقديم غسل الجمعة ولبس لباس النساء ٢٦٤
قاعدة سيرة المتشرّعة ٢٦٥
سيرة المتشرعة ٢٦٧
التعريف ودليل الحجّية ٢٦٧
الفرق بين سيرة المتشرّعة وبين بناء العقلاء ٢٦٨
محصل الكلام في الفرق بين السيرتين ٢٧٢
مدرك حجّية سيرة المتشرّعة ٢٧٣
تطبيقات فقهية ٢٧٥
أداء الشهادة باستناد الأمارة ٢٧٥
حكم تقليد غير الأعلم ٢٧٦
طهارة الدم المتخلف في عروق الحيوان المذبوح ٢٧٧
الأكل والشرب حال الصلاة ٢٧٧
مفطرية البخار والدخان ٢٧٩