

التَّبَيُّحُ

التبكي

تعلية مَوْسَعَة عَلَى فَرَائِدِ الْأُصُولِ
لِلشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ بَيْتْرَة قَلْبِس

الجزء الأول

تأليف

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ سَعِيدِ الطَّبَّاطِبَايِ الْحَكِيمِ (مدّ ظله)



دار الأمل
طباعة، نشر، توزيع

المؤلف	:	الطباطبائي الحكيم، محمد سعيد، ١٩٣٥م - ...
العنوان	:	التنقيح
توضيح	:	تعليقة موسّعة على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري <small>رحمته الله</small>
الجزء	:	الأول
الناشر	:	دار الهلال، ١٣٩٥ هـ. ش.
اللغة	:	العربية
الموضوع	:	Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction
الطبعة	:	الثانية
تصنيف BP	:	١٣٩٥ ٨ ط ٢ / ٨ / ١٥٩ BP
تصنيف ديوي	:	٣١٢ / ٢٩٧
الايداع في المكتبة الوطنية	:	٤٢٣٩٢٤٩

الطبعة الثانية

١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م

جميع الحقوق محفوظة

اسم الكتاب التنقيح / ج ١
تأليف: السيد الحكيم (مدّظله)
المطبعة نينوا
العدد ١٠٠٠ نسخة
الناشر دار الهلال
الدورة ISBN 978-600-6992-44-0
ISBN 978-600-6992-45-7

مقدمة الناشر:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يسرنا أن نقدم نتاجاً علمياً آخر لسماحة المرجع الديني الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (مد ظله) وهو ما سطره من بحوث علمية وتعليقات ومناقشات معمّقة في فترة شبابه قبل أربعة عقود أو أكثر لكتاب فرائد الأصول للشيخ الأعظم الأنصاري (رضوان الله عليه) أبان تدريسه في مرحلة السطوح لهذا السفر القيم المعتمد في الحوزات العلمية حيث كان سماحته (مد ظله) - ملتزماً منذ بواكير عمره العلمي - بالدقة وكتابة ما يدرسه وما يدرسه لطلابه من دروس وبحوث.

إلا أنّها لم يقدر لها أن تنشر في الفترات السابقة يوم كان نظام الحكم في العراق يجارب الحوزة العلمية وعلماءها ويحد من نشر ثقافتها ويقتل أو يسجن أو يشرّد رجالها ويطلّ منع الرقابة في وزارة إعلامه كتباً لمؤلفين كبار.

وشاءت العناية الإلهية أن تحفظ هذه الصحف من التلف والمصادرة يوم تعرض سماحته (مدظله) للاعتقال وتعرض منزله للتفتيش والعبث من قبل السلطة الجائزة آنذاك.

ونظراً لمكانة كتاب الشيخ الأعظم الأنصاري (أعلى الله مقامه) واهتمام الأساتذة والعلماء الأعلام بالبحوث والتعليقات العلمية عليه وكذلك أهمية التنقيح الذي سطره سماحة المرجع الديني الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (مدظله) وما يشتمل عليه من مبانٍ واطروحات علمية حديثة.

يشرفنا في مؤسسة الحكمة للثقافة الاسلامية أن نساهم في إخراج هذا السفر القيم الذي يمثل نتاجاً لأحد أبرز أعلام الحوزة العلمية أثناء تدريسه لطلابه في مرحلة السطوح العالية، ليتنفع منه رواد العلم وأهل الفضل والتحصيل في الحوزات العلمية.

كما نودّ أن نشير إلى أننا اعتمدنا عند الطبع والإخراج على نفس النسخة التي اعتمدها سماحة السيد لممارسته بعد أن كان يقابلها ببعض النسخ. نسأل الله تعالى أن يصون الحوزة العلمية ويسدد مسيرتها المباركة برعاية مولانا الإمام المهدي المنتظر عليه السلام وأن يحفظ مرجعنا المفدى وسائر المراجع والعلماء ويديمهم مناراً للعلم والمؤمنين إنه نعم المولى ونعم النصير.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المكلف إذا التفت
إلى حكم شرعي

فاعلم: أن المكلف (١) إذا التفت إلى حكم شرعي، فيحصل له [فإما

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين،
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

اللهم إني أتوسل إليك بأحب الخلق عليك أن تكون في عوني وترزقني التوفيق
والنجاح والفلاح والصلاح برحمتك يا أرحم الراحمين. أنت حسبي ونعم الوكيل.
نعم المولى ونعم النصير.

(١) لعل الأولى عدم أخذ المكلف عنواناً للشاك، لظهوره في عدم ترتب
الأحكام إلا بعد المفروغية عنه وإحرازه، مع أنه يكفي فيها احتمال كونه مكلفاً،
فلو فرض التفات من ليس مكلفاً واقعاً، كالصبي وشك في كونه مكلفاً لجرى في
حقه ما يجري في حق من يعلم بكونه مكلفاً، كالبالغ لو شك في بعض التكاليف
الخاصة، لأن ملاك جريان الأحكام المذكورة ولزوم الفحص عن الأدلة والأصول
والجري على مقتضياتها هو وجوب دفع الضرر المحتمل، الذي يكفي فيه احتمال

أن يحصل له [إما الشك فيه، أو القطع، أو الظن.

فإن حصل له الشك، فالمرجع فيه هي القواعد (١) الشرعية (٢) الثابتة للشاك في مقام العمل، وتسمى بـ (الأصول العملية) (٣)، وهي منحصرة في أربعة، لأن الشك:

إما أن يلاحظ فيه (٤) الحالة السابقة أم لا.
فالأول: مجرى الاستصحاب.

الأصول العملية
الأربعة ومجاريها

كون الإنسان بالغاً مرتبة التكليف، نعم وضوح رفع القلم عن غير البالغ أو جب قصور الاحتمال المذكور عن من يعلم بعدم بلوغه.

(١) القواعد المذكورة شرعية كانت أو عقلية ليس موضوعها الشك المقابل للظن، بل مطلق الاحتمال، نعم لا مجال للعمل بها مع قيام الحجة - كما يأتي في محله - ومن ثم كان الأولى للمصنف عليه السلام تثليث الأقسام بوجه آخر، بان يقول: فإما أن يحصل له القطع أولاً، وعلى الثاني فإما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً، فعلى الأول يعمل بالطريق المذكور، وعلى الثاني يكون المرجع هو القواعد المذكورة.

(٢) القواعد المذكورة ليست شرعية فقط، بل بعضها عقلي محض، كالتخيير والاحتياط عند الشك في المكلف به، وبعضها شرعي وعقلي، كالبراءة وبعضها شرعي محض، كالاستصحاب. والكلام هنا يعم الجميع ولا يختص ببعضها.

(٣) لعل الوجه في تسميتها بالعملية كون الملحوظ فيها مقام العمل، بخلاف الطرق، فإن نظرها إلى الواقع، وهي في مقام بيانه والحكاية عنه، وإن كان من لوازم حجيتها العمل أيضاً.

(٤) فيه إشارة إلى أنه لا يكفي في جريان الاستصحاب وجود الحالة السابقة، بل لابد من ملاحظة الشارع لها في مقام التعبد، ولو كانت ولم يلحظها لم يجز الاستصحاب، كما هو الحال في الشبهة الحكمية قبل الفحص.

والثاني: إما أن يكون الشك فيه في التكليف أم لا .
فالأول مجرى البراءة. والثاني: إما أن يمكن فيه الاحتياط أم لا (١)،
فالأول مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى التخيير (٢). وما ذكرنا هو
المختار في مجاري الأصول الأربعة (٣).

(١) المراد عدم إمكان الاحتياط من حيث طبيعة الشك - كما في الدوران بين
الوجوب والتحریم - لا الإمكان الفعلي، إذ قد يتمتع الاحتياط بالعجز عنه وإن كان
ممكناً ذاتاً، كما لو علم بوجود أحد شيئين لا يقدر المكلف على الجمع بينهما، فإنه لا
يجري التخيير حينئذ، بل قد يقال بتبعيض الاحتياط أو بسقوطه كلية.
اللهم إلا أن يقال: مختار المصنف رضي الله عنه في مثله تبعيض الاحتياط، وهو راجع
إلى التخيير. فلاحظ.

(٢) وعليه يكون مجرى التخيير الشك في المكلف به، مع أنه رضي الله عنه جعله في
المباحث الآتية من صور الشك في أصل التكليف، وخص الاحتياط بالشك في
المكلف به.

و كأن ما هنا مبني على أن المراد بالشك في التكليف هو الشك بأصل التكليف
لعدم العلم حتى بجنسه، أما ما يأتي فمبني على أن المراد به هو الشك بنوعه ولو كان
جنسه معلوماً، فالفرق بينهما لفظي محض. فلاحظ.

(٣) لكن يأتي منه رضي الله عنه إن شاء الله تعالى أن الرجوع إلى جملة من هذه الأصول
في الشبهة الحكمية - التي هي محل الكلام - مشروط بالفحص، ولا يكفي فيه تحقق
موضوعاتها المذكورة.

ولعله رضي الله عنه في مقام الإشارة الإجمالية لمجاري الأصول - كما هو المناسب للمقام -
مع إيكال التفاصيل إلى محلها. ولأجله لا ينبغي الإهتمام بمثل هذه الإشكالات فيما
ذكره وإطالة الكلام فيها، كما فعله غير واحد.

وقد وقع الخلاف فيها (١)، وتام الكلام في كل واحد موكول إلى ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة:

مقاصد الكتاب

الأول: في القطع.

والثاني: في الظن.

والثالث: في الأصول العملية التي هي المرجع عند الشك.

(١) من الأخباريين حيث ذهبوا إلى وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية مع أنها شك في التكليف، ومن المحقق القمي رحمته حيث ذهب إلى عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة.



المقصدُ الأوَّل

في البحث في حجّة القطع



المقصد الأول

في البحث في حجية القطع

وجوب متابعة
القطع

أما الكلام في المقصد الأول فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع (١)، وليس طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً (٢).

إطلاق الحجة على
القطع والمراد منه

ومن هنا يعلم: أن إطلاق (الحجة) عليه ليس كإطلاق (الحجة) على

(١) بل هو بنفسه وصول للواقع ومنجز الواقع وثبوت العذر فيه من لوازم وصوله الذاتية التكوينية. ومعه لا حاجة إلى الاستدلال على حجيته بلزوم الدور أو التسلسل. بل لعله لا فائدة فيه، لأنه لا طريق إلى بطلانها إلا العلم، فالاستدلال دوري، فتأمل.

(٢) إذا جعل الشرعي إنما يتناول الأمور الاعتبارية التي ليس لها واقع محفوظ وراء الاعتبار، دون الأمور التكوينية والذاتيات القائمة بنفسها مع قطع النظر عن الاعتبار.

الأمارات المعتبرة شرعاً، لأن الحجة عبارة عن: الوسط (١) الذي به يحتاج على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطة للقطع بثبوت له، كالتغير لإثبات حدوث العالم، فقولنا: الظن حجة، أو البينة حجة، أو فتوى المفتي حجة، يراد به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه. وكذلك قولنا: هذا الفعل مما أفتى المفتي بتحريمه، أو قامت البينة على كونه محرماً، وكل ما كان كذلك فهو حرام (٢).

وهذا بخلاف القطع، لأنه إذا قطع بوجوب شيء، فيقال: هذا واجب، وكل واجب محرم ضده أو يجب مقدمته (٣).

وكذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمرية شيء، فيقال: هذا خمر، وكل خمر يجب الاجتناب عنه، ولا يقال: إن هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية حكمه كذا، لأن أحكام الخمر إنما تثبت للخمر، لا لما علم أنه خمر.

(١) وهو المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى في القياس المنطقي. وهذا أحد القولين في معنى الحجة عندهم. وعن ظاهر التفتازاني أنها تمام المقدمتين المشتملتين على الأوسط القياسي.

(٢) والكبريات المذكورة مستفادة من الأدلة الشرعية الدالة على اعتبار هذه الأمور، فالأمور المذكورة علة لثبوت الأحكام الظاهرية الناشئة منها والمترتبة عليها، وإن لم تؤخذ في موضوعات الأحكام الواقعية.

(٣) فإن حرمة الضد ووجوب المقدمة من لوازم مطلق الواجب، لا خصوص المعلوم منه.

والحاصل: أن كون القطع حجة غير معقول، لأن الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب (١)، فلا يطلق على نفس القطع (٢).

انقسام القطع
إلى طريقي
وموضوعي

هذا كله بالنسبة إلى حكم متعلق القطع وهو الأمر المقطوع به، وأما بالنسبة إلى حكم آخر، فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: إن الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا، وحينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم وإن لم يطلق عليه الحجة، إذ المراد بـ (الحجة) في باب الأدلة: ما كان وسطاً (٣) لثبوت أحكام متعلقه شرعاً، لا لحكم آخر،

(١) كما هو مقتضى تعريفها بأنها المعلوم التصديقي الموصل إلى مجهول تصديقي. فتأمل.

(٢) ظاهر كلامه السابق واللاحق إن كلامه في القطع بموضوع الحكم، أعني: القطع بالصغرى كاخمر، ومن الظاهر أنه يوجب القطع بالمطلوب - وهو النتيجة - لانفس القطع بالمطلوب، فلا يتم ما ذكره تتبع هنا في وجه عدم صدق الحجة عليه.

والعمدة ما ذكره أولاً من أن الحجة ليست مطلقاً ما يوجب القطع بالمطلوب، بل خصوص الأوسط القياسي، والقطع بموضوع الحكم ليس وسطاً قياسياً، لما فرض من عدم أخذه في الكبريات.

نعم ما ذكره تتبع من التعليل هنا إنما يتم في القطع بالكبرى المتضمنة للحكم الشرعي الكلي، ولا يبعد كونه هو محل كلامهم في المقام. لأنه هو الذي يهم الأصولي، وليس القطع بالصغرى إلا مقدمة للقطع بالحكم الفرعي الجزئي، وهو ليس محل الكلام للأصوليين. فلاحظ.

(٣) مما سبق تعرف أن المراد بالوسط هنا ليس الوسط القياسي، لأن الوسط القياسي يثبت أحكام نفسه لا أحكام متعلقه، فلا بد أن يراد بالوسط هنا الوسطة

كما (١) إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرًا، لا على نفس الخمر، وكرتب وجوب الإطاعة عقلاً على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعي.

وبالجملة: فالقطع قد يكون طريقاً للحكم، وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم.

ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته، من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه، إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه، فيرتب عليه أحكام متعلقه، ولا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به، لأنه مستلزم للتناقض.

خواص القسمين

فإذا قطع كون مائع بولاً - من أي سبب كان - فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى، أعني قوله: «هذا بول، وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه» فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له (٢)، إلا إذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب

١- عدم جواز النهي عن العمل في الطريقي وجوازه في الموضوعي

والعلة.

كما أن المراد بالثبوت هنا ما يساوق الإثبات لا ما يقابله. وقد عرفت أنه إنما يصح ذلك في الأدلة بالإضافة إلى الأحكام الواقعية لا الظاهرية. فلاحظ.

(١) تمثيل لما كان مثبتاً لحكم آخر غير حكم متعلقه، وهو الذي ذكر أنه لا يكون دليلاً.

(٢) يعني باعتقاد القاطع، وإن لم يلزم التناقض في الواقع لو فرض خطأ القطع. إلا أن هذا الفرض مما لا يلتفت إليه القاطع حين قطعه، لا اعتقاده بصحة

الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، فيكون العلم مأخوذاً في الموضوع، وحكمه (١) أنه يتبع في اعتباره - مطلقاً أو على وجه خاص - دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه.

القطع الموضوعي تابع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص للدليل الحكم

فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به مطلقاً، بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف، كما في حكم العقل

قطعه، فلا يتسنى له تصحيح ترخيص الشارع ورفع التناقض عنه.

هذا ولكن النهي عن العمل بالقطع لا يرجع إلى الترخيص في متعلقه على خلاف حكمه الواقعي، بل مجرد عدم حجيته بنحو يصح الاحتجاج به للعبد وعليه، وذلك لا يناقض الحكم الواقعي بوجه، كما لم يكن الحكم بعدم حجية الظن راجعاً إلى الترخيص في متعلقه حتى يستلزم الظن بالتناقض، الذي هو ممتنع كالعلم به.

نعم الأصول الترخيفية - لو فرض جريانها - تقتضي الترخيص.

إلا أن ذلك مشترك بين العلم والظن. ومن ثم أشكل الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وما يصلح من الوجوه لدفع الإشكال المذكور وإن كان لا يجري مع القطع إلا أنه إنما لا يجري فيه لكون حجيته ذاتية بديهية، ومعه لا حاجة إلى الاستدلال على حجيته بلزوم التناقض أو غيره.

على أن غاية ذلك عدم جريان الأصول الترخيفية، لا امتناع ردع الشارع عن حجية القطع.

مع أن بطلان التناقض لا طريق له إلا القطع، فالاستدلال به موقوف على حجيته، فكيف يكون دليلاً عليها؟! نظير ما سبق في الاستدلال بالدور والتسلسل. فلاحظ.

(١) يعني: حكم القطع الموضوعي من حيث الإطلاق والتقييد.

بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه، وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً، فإن مدخلية القطع بالمطلوبية أو المبغوضية في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض أفرادهِ (١). وكما في حكم الشارع بحرمة ما علم أنه خمر أو نجاسته بقول مطلق، بناءً على أن الحرمة والنجاسة الواقعتين إنما تعرضان موردهما بشرط العلم - لا في نفس الأمر - كما هو قول بعض.

أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر مطلقاً

وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين: من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة، كما سيجيء (٢)، وما ذهب إليه بعض: من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى (٣).

أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر على وجه خاص

وأمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع (٤) كثيرة، كحكم الشارع

أمثلة للقطع الموضوعي بالنسبة إلى حكم غير القاطع

(١) لأن ملاك الحسن والقبح المذكورين هو حسن الانقياد للمولى وقبح التمرد عليه، ويصدق الانقياد والتمرد مع العلم بمراد المولى وبما يبغضه من دون خصوصية لأفراد العلم في ذلك.

(٢) في التنبيه الثاني. لكن يأتي أنه من القطع الطريقي لا الموضوعي. ولذا كان ممتنعاً عقلاً.

(٣) فإن ولاية القاضي على تنفيذ حقه تعالى تابعة للجعل الشرعي، فلا مانع من اعتبار قيام الطريق في موضوعها، كما لا مانع من تخصيصه بطريق خاص.

(٤) لأن حجية القطع على غير القاطع ليست ذاتية، بل تحتاج إلى جعل شرعي كسائر الطرق والأمارات، فيكون القطع المذكور مأخوذاً في موضوع الحكم

على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الإجتهدية المعهودة، لا من مثل الرمل والجفر، فإن القطع الحاصل من هذه وإن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه (١)، إلا أنه لا يجوز للغير تقليده في ذلك، وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الإجتهدية المتعارفة، فإنه لا يجوز للغير العمل بها، وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس، إلى غير ذلك.

٢- قيام الأمارات
وبعض الأصول
مقام القطع
الطريقي
والموضوعي
الطريقي

ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع: قيام الأمارات الشرعية وبعض الأصول العملية مقامه في العمل (٢)، بخلاف المأخوذ في الظاهري للغير، فيقبل التخصيص.

(١) لأنه بالإضافة إلى عمل نفسه طريقي محض، فحجيته ذاتية لا تقبل الردع، كما سبق.

(٢) لأن ملاك العمل بالقطع منجزيته ومعذريته بسبب الانكشاف الحاصل به، وأدلة اعتبار الأمارات والأصول تقتضي المعذرية والمنجزية في موارد بلا إشكال، إما لسوقها لذلك ابتداءً، أو لسوقها لجعل الحجية الملزمة للمعذرية والمنجزية عقلاً، أو لسوقها للتعبد بمضمونها المستلزم لهما أيضاً، أو لأن مفادها جعلها علماً تعبداً، فيرتبان عليها كما يرتبان على العلم، أو لأن مفادها تنزيلها منزلة العلم، أو تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع، فيكون قيامها موجباً للعلم بالواقع التنزيلي، فيتجزأ أو يكون مورداً للمعذرية كالواقع الحقيقي المعلوم، أو لغير ذلك مما يذكر في المطولات.

ولعل الأقرب الثاني في مفاد أدلة الأمارات والثالث في مفاد أدلة الأصول الشرعية، والأول في بعض الأصول العقلية وتام الكلام في المطولات.

الحكم على وجه الموضوعية، فإنه تابع لدليل الحكم.

فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع [كالأمثلة المتقدمة.خ] قامت الأمارات وبعض الأصول (١) مقامه (٢).

عدم قيامها مقام
القطع الموضوعي
الصفتي

ثم إن بعض الأصول العقلية لا تتعرض للمعذرية والمنجزية، بل لمقام الامتثال لا غير بعد الفراغ عن مقام التنجز، كما في الاحتياط والتخير، ومن الظاهر عدم قيامها مقام القطع حيثئذ، وإن وجب العمل بها، إلا أنه بملاك آخر غير ملاك العمل بالقطع.

(١) وهي الأصول الإحرازية كالأستصحاب. أما مثل أصل البراءة فلا وجه لقيامه مقام القطع الموضوعي، إذ ليس فيه شائبة الكشف، وليس مفاد دليله جعل الحجية، كما فصل في محله.

(٢) لكن من الظاهر أن الأمارات ليست تامة الطريقية، لاحتمال خطئها، فلا وجه لقيامها مقام القطع التام الطريقية. ولذا لا إشكال في عدم قيام الأمارات غير المعبرة مقامه.

نعم قد يدعى أن ذلك يكون بتوسط دليل اعتبارها.

إما بدعوى: أنه مفاد تتميم طريقتها وكشفها تعبدًا، فيلحقها حكم القطع التام الطريقية.

أو بدعوى: إنه مفاد تنزيلها منزلة القطع في الأحكام.

لكن الدعوى الأولى غير تامة، لأن الكشف من الأمور الحقيقية غير القابلة للتعبد والاعتبار.

والثانية - لو تمت - لا تنفع لأن التنزيل إنما يصح بلحاظ الأثر العملي، وحيثئذ فالتنزيل منزلة العلم إن كان بلحاظ أثره لم تترتب آثار القطع الطريقي، لعدم الأثر الشرعي له، بل للمقطوع.

وإن كان بلحاظ أثر المقطوع لم تترتب آثار القطع الموضوعي، لاختصاص

وإن ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقدّم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية،

الأثر به دون المقطوع، والجمع بينهما بعيد عن المرتكزات العرفية، بل لعله ممتنع، لأن الأول يستلزم لحاظ العلم بنفسه أصالة، لكونه موضوع الأثر، والثاني يستلزم لحاظه آلة بها هو طريق للمعلوم الذي هو موضوع الأثر، فالجمع بينهما يستلزم الجمع بين اللحاظين المتنافرين، وحيث إنه لا إشكال في قيامها مقام القطع الطريقي فلا بد من عدم قيامها مقام الموضوعي.

هذا وقد يستفاد من دليل أخذ القطع في موضوع الحكم أنه قد اعتبر بما هو حجة يصح الاعتماد عليه في البناء على وجود متعلقه، وحينئذ لا يبعد كفاية ما دل على حجية الأمارات في ترتيب أحكام القطع عليها.

فإن قلت: ما سبق في تنزيل الأمارات منزلة العلم آت هنا، إذ التبعد بالحجية إنما يصح بلحاظ الأثر، وحينئذ فالأثر الملحوظ إما إن يكون هو أثر نفس الحجة، فلا تترتب آثار القطع الطريقي، أو أثر موضوعها ومتعلقها فلا تترتب آثار القطع الموضوعي، ولا يمكن الجمع بينهما، لما سبق.

قلت: الحجية لا تقوم بالأثر، حتى تستلزم ملاحظته بل هي معنى عقلائي اعتباري قائم بنفسه، وقوامها كون الشيء بنحو صالح لأن يعتمد عليه في البناء على ثبوت مؤداه وتحققه.

والظاهر أنه المراد من السلطان الذي تكرر كثيراً في الكتاب المجيد كقوله تعالى: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِ مِنْ سُلْطَانٍ». ولا يبعد كون المراد بها هذا المعنى عند الأصوليين والباحثين عن الأدلة.

نعم لا بد في جعله من أثر مصحح له، وإلا كان لاغياً. لكن لا يلزم لحاظه عند الجعل، بل يكفي توقع ترتب الأثر، بخلاف مقام التنزيل، فإنه متقوم بالأثر فلا بد من ملاحظته حينه وملاحظة نحو انتسابه لطرفي التنزيل. فتأمل جيداً.

والأولين من الرباعية، فإن غيره - كالظن بأحد الطرفين، أو أصالة عدم الزائد - لا يقوم مقامه إلا بدليل خاص خارجي (١) غير أدلة حجية مطلق الظن في الصلاة وأصالة عدم الأكثر.

ومن هذا الباب: عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البينة أو اليد - على قول - (٢) وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً، لأن العلم بالمشهود به في مقام العمل على وجه الطريقة، بخلاف مقام أداء الشهادة. إلا أن يثبت من الخارج: أن كل ما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة، كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الإستناد إلى اليد (٣).

(١) ويكون ذلك الدليل موجباً للخروج عن ظهور الدليل الأول في كون الموضوع هو القطع بما هو صفة، إما لكونه أقوى منه ظهوراً، أو لكونه مفسراً له حاكماً عليه.

(٢) كأنه لدعوى ظهور بعض النصوص في كون العلم مأخوذاً في موضوع جواز الشهادة بما هو صفة خاصة، مثل ما رواه المحقق عليه السلام في الشرائع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله صلى الله عليه وآله وسلم وقد سئل عن الشهادة: «هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أودع» وفي خبر علي بن غياث: «لا تشهد بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك». ولعله المناسب للمرتكزات العرفية. وتام الكلام في محله.

(٣) وهي رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يد رجل يجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال عليه السلام: نعم. قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد له فعله لغيره. فقال عليه السلام: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: فعله لغيره. من أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً

ومما ذكرنا يظهر: أنه لو نذر أحد أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بحياة ولده، فإنه لا يجب التصديق عند الشك في الحياة لأجل استصحاب الحياة (١)، بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياة، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب.

ثم إن هذا الذي ذكرنا - من كون القطع مأخوذاً تارة على وجه الطريقية وأخرى على وجه الموضوعية - جارٍ في الظن أيضاً، فإنه وإن فارق العلم في كيفية الطريقية - حيث إن العلم طريق بنفسه، والظن المعتبر طريق بجعل الشارع، بمعنى كونه وسطاً في ترتب أحكام متعلقه، كما أشرنا إليه سابقاً - إلا أنه أيضاً: قد يؤخذ طريقاً (٢) مجعولاً إلى متعلقه، سواء كان موضوعاً على وجه الطريقية لحكم متعلقه (٣) أو لحكم لك ثم تقول بعد الملك: هو لي، وتحلف عليه، ولا يجوز لك أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك.

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق».

(١) لظهور أخذ اليقين في النذر بما هو صفة خاصة.

(٢) الظاهر أن المراد بأخذه طريقاً للحاظة بما هو طريق وحجة لا بما هو صفة خاصة، فيشمل حينئذ الطريقي المحض الذي وظيفته الكشف عن الحكم الواقعي لمتعلقه، وإن كان موضوعاً لحكمه الظاهري - كما سبق - كما يشمل القسم الأول من الموضوعي الذي هو مأخوذ في الحكم الواقعي لحكم آخر غير حكم متعلقه لكن بما هو طريق لا بما هو صفة خاصة.

(٣) يعني: مأخوذاً في موضوع الكبرى الشرعية الظاهرية، حيث تقدم أن الظنون المعتبرة - كالبينة - مأخوذة في موضوع الحكم الظاهري، وهي طريق الحكم

انقسام الظن
- كالقطع -
إلى طريقي
وموضوعي

آخر (١) يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية (٢)، فيقال: إنه حجة (٣). وقد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقة (٤) لحكم متعلقه أو لحكم آخر، ولا يطلق عليه الحجة (٥) فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتمدة مقامه، لكن الغالب فيه الأول.

إلى الواقع الثابت لمتعلقاتها، كالخمر والميتة. وهذا هو الظن الطريقي.

(١) هذا إشارة إلى الظن الموضوعي الملحوظ بها هو طريق وحجة، حيث عرفت أنه لا يكون طريقاً لحكم متعلقه، بل يكون مأخوذاً في موضوع حكم آخر، على النحو الذي تقدم في القطع.

(٢) لما عرفت من قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي المأخوذ بها هو طريق لا بها هو صفة، فكذاك تقوم مقام الظن في القسمين المذكورين. لكن لما كانت الطرق المذكورة كالظن في الافتقار إلى الجعل فلا وجه لفرض كونها قائمة مقامه، وليس هو بأولى من العكس.

فالأولى أن يقال: إنها جميعاً قائمة مقام العلم الذي تكون حجيته ذاتية، وهو مستغن عن الجعل.

(٣) أما بناءً على تفسير الحجة بالوسط القياسي فواضح. وأما بناءً على تفسيرها بما كان طريقاً لثبوت أحكام متعلقه فلا يتم إلا في القسم الأول.

نعم بناءً على ما ذكرنا قريباً في معنى الحجة من أنها عبارة عما يصح الاعتماد عليه في البناء على ثبوت متعلقه - وذكرنا أنه بهذا المعنى تقوم مقامه الطرق - ففرض كون الظن مأخوذاً بما هو طريق لا بما هو صفة خاصة ملازم لحجيته بالمعنى المذكور.

(٤) يعنى بل بما هو صفة خاصة لم يلحظ فيها الحجية والطريقة.

(٥) يعنى: باصطلاح أهل الأدلة لا بالمعنى الذي ذكره ولا بالمعنى الذي

ذكرناه، كما يظهر بأدنى تأمل.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول

الكلام في التجري
وأنه حرام أم لا؟

أنه قد عرفت أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى مزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمرًا، وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشيء.

هل القطع حجة
مطلقاً أو في
خصوص صورة
مصادفته للواقع؟

لكن الكلام في أن قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع (١) وإن

(١) بمعنى: صحة احتجاج الشارع عليه به، لا كونه مجعولاً من قبله، لما عرفت من امتناع جعله حجة في مقام العمل مطلقاً حتى في حال الخطأ.

ثم إن الكلام لا يختص بالشارع، بل يجري في سائر الموالي. كما أنه لا يختص بالقطع، بل يجري في الحجج الشرعية أيضاً.

ومن ثم كان الأولى له ﷺ أن يحزر النزاع بوجه آخر، فيقول: إن اعتبار قيام الحجة في صحة العقاب هل يرجع إلى كونه تمام الموضوع له، فيحسن معه، ولولم يصادف الواقع، أو إلى كونه جزء الموضوع له، فلا بد من فرض المخالفة الواقعية مع مخالفة الحجة في حسنه؟

كان مخالفاً للواقع في علم الله، فيعاقب على مخالفته، أو أنه حجة عليه إذا صادف الواقع؟ بمعنى: أنه لو شرب الخمر الواقعي عالماً عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلاً، لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرًا وإن لم يكن خمرًا في الواقع.

ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول، كما يظهر من دعوى جماعة الإجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصي وإن انكشف بقاء الوقت، فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى مراتب فردي الرجحان (١)، فيشمل القطع بالضيق.

الاستدلال على
حرمة التجري
بالإجماع

نعم، حكي عن النهاية، وشيخنا البهائي، التوقف في العصيان، بل في التذكرة: «لو ظن ضيق الوقت عصي لو أخر إن استمر الظن (٢)، وإن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان»، انتهى. واستقرب العدم سيد مشايخنا في المفاتيح.

وكذا لا خلاف بينهم ظاهراً في أن سلوك الطريق المظنون الخطر، أو مقطوعه، معصية يجب إتمام الصلاة فيه، ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه. فتأمل (٣).

(١) لوجوب متابعة الظن في المقام كالقطع، لا لخصوصية فيه.

(٢) يعني: عصي ظاهراً، إذ من المحتمل خطأ الظن، فلا معصية بناء على إنانيتها بالواقع.

(٣) لعله إشارة إلى أن اتفاقهم على وجوب الإتمام لا يدل على ما نحن فيه، لاحتمال كون منشئه أن الظن بالمخالفة والمعصية مأخوذ في موضوع وجوب الإتمام ولو لم تتحقق المعصية واقعاً.

تأييد الحرمة
ببناء العقلاء

ويؤيده: بناء العقلاء على الإستحقاق. وحكم العقل بقبح

التجري.

الاستدلال
على الحرمة
بالدليل العقلي

وقد يقرر دلالة العقل على ذلك (١): بأنا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما يكون مائع معين خمرًا، وقطع الآخر يكون مائع معين آخر خمرًا، فشرباهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر: فإما أن يستحقا العقاب، أو لا يستحقه أحدهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر، أو العكس.

لا سبيل إلى الثاني والرابع، والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار (٢)، وهو مناف لما يقتضيه العدل، فتعين الأول.

ويمكن الخدشة في الكل.

أو أن الظن بالضرر مأخوذ موضوعاً في حرمة الاقدام على الضرر المظنون واقعاً، فالاقدام على الضرر المظنون حرام واقعاً لا ظاهراً، فانكشاف الخطأ لا يقتضي عدم حرمة الاقدام. وإن كان الثاني خلاف ظاهر الأدلة، والأول محتاج إلى التأمل والنظر فيها.

(١) قيل: إن المقرر هو الفاضل السبزواري رحمته الله.

(٢) وهو إصابة الواقع وعدمها. لكن تعليل ذلك بمنافاته للعدل في غير محلها، لأن المنافي للعدل نفس العقاب لأجل أمر غير اختياري، أما استحقاقه فهو تابع لحكم العقل الذي لا معنى لمنافاته للعدل.

أما الإجماع فالمحصل منه (١) غير حاصل، والمسألة عقلية (٢)، خصوصاً مع مخالفة غير واحد، كما عرفت من النهاية (٣) وستعرف من قواعد الشهيد عليه السلام، والمنقول منه ليس حجةً في المقام (٤).

المناقشة
في الإجماع

وأما بناء العقلاء فلو سلم فإنما هو على مذمة الشخص (٥) من حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإن المذمة على المنكشف (٦)، لا الكاشف (٧).

المناقشة في
بناء العقلاء

(١) يعني: بنحو يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام المعلوم عدم خطئه حتى في الأمور العقلية.

(٢) فيحتمل بل يعلم استنادهم فيها إلى حكم العقل، بل هو بنظرهم، لا إلى رأى المعصوم عليه السلام المأمون عليه الخطأ. هذا بناءً على أن الكلام في استحقاق العقاب بسبب التجري لا في حرمة الفعل المتجري به شرعاً، وإلا كانت المسألة شرعية. وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى. فلا حظ.

(٣) وكذا من التذكرة حيث جزم بالعدم، كما تقدم.

(٤) يعني: بلحاظ كون المسألة عقلية، بل التحقيق عدم حجيته حتى في المسائل الشرعية كما يأتي في محله.

(٥) المفروض في الاستدلال دعوى بناء العقلاء على الاستحقاق، لا مجرد الذم، فحمله على مجرد الذم يناهى التسليم بالدعوى المذكورة، وهو راجع إلى إنكارها.

(٦) وهو صفة الشقاء المبنية على التمرد.

(٧) ولو كان الذم على الكاشف لكان نافعاً فيما نحن فيه، حيث يقتضي قبح نفس الفعل الصادر باعتقاد التحريم فيدل على كونه جريمة وذنباً يستحق من أجله

ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري (١)، فإنه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل، لا عن كون الفعل مبعوضاً للمولى.

والحاصل: أن الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعاً مبعوضاً للمولى (٢) من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبعوضاً، لا في أن هذا الفعل المنهي عنه باعتقاده ظاهراً ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه في مقام الطغيان والمعصية، فإن هذا (٣) غير منكر في المقام كما سيجيء، لكن لا يجدي في كون الفعل محرماً شرعياً (٤)، لأن استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، ومن المعلوم أن الحكم العقلي باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل (٥).

العقاب.

(١) يعني: عن دعوى حكم العقل بقبح التجري التي تقدم الاستدلال بها في المقام.

(٢) عرفت أن الكلام في المقام يحتمل أن يكون في حرمة الفعل المتجرى به وكونه مبعوضاً للمولى، كما يحتمل أن يكون في استحقاق العقاب عليه وإن لم يكن مبعوضاً، ولا محرماً، وأنه سيأتي الكلام في الأمرين معاً.

(٣) وهو كون الفعل كاشفاً عن سوء سريرة العبد.

(٤) كما لا يجدي في إثبات استحقاق العقاب عليه لو لم يكن محرماً شرعياً.

(٥) والحاصل: أن استحقاق العقاب والتحريم الشرعي تابعان لقبح الفعل وهو غير ثابت، ومجرد الذم لا يقتضيه لإمكان ابتناؤه على قبح الفاعل المنكشف بالفعل، وهو غير كاف في استحقاق العقاب ولا في تحريم الفعل، كما لعله ظاهر.

وأما ما ذكر من الدليل العقلي، فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنه عصى اختياراً، دون من لم يصادف.

وقولك: إن التفاوت بالإستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بها هو خارج عن الاختيار، ممنوع، فإن العقاب (١) بما لا يرجع بالآخرة إلى الاختيار قبيح، إلا أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم، كما يشهد به الأخبار الواردة في أن: من سن سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها، ومن سن سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها.

فإذا فرضنا أن شخصين سنا سنة حسنة أو سيئة، واتفق كثرة العامل بأحديهما وقلة العامل بما سنه الآخر، فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأول أو عقابه أعظم (٢)، وقد اشتهر: «أن للمصيب أجرين وللمخطيء

(١) قد يظهر منه أن الكلام في العقاب وعدمه، لا في استحقاقه وعدمه. لكنه ليس محل الكلام، والكلام إنما هو في الاستحقاق، وإن كان تعليقه في الاستدلال السابق بمنافاة العدل إنما يناسب إرادة نفس العقاب.

فالأولى أن يقال في الجواب: إنه بناءً على عدم استحقاق المتجري للعقاب يكون استحقاق العقاب منوطاً بالمخالفة الواقعية التي هي اختيارية للمصيب، وعدم الإستحقاق مع الخطأ لعدم الموضوع، ولا مانع عند العقلاء من كونه غير اختياري، فعدم الموضوع يوجب عدم العقاب وإن لم يستند إلى الاختيار، نظير من لا يتحقق منه العصيان لحبس ونحوه مما يوجب سلب قدرته على المعصية وإن كان بحيث لو قدر لعصى. فلاحظ.

(٢) مع أن لازمه رفع العقاب عن الثاني بسبب أمر غير اختياري، وهو عدم العمل بسنته السيئة، وكذا يلزمه زيادة ثواب الأول بسبب أمر غير اختياري، وهو العمل بسنته الحسنة. فتأمل.

أجراً واحداً (١)». والأخبار في أمثال ذلك في طرف الثواب والعقاب بحد التواتر (٢).

فالظاهر: أن العقل إنما يحكم بتساويها (٣) في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى (٤)، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية (٥).

وربما يؤيد ذلك: أننا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة الذم بين من صادف قطعه الواقع وبين من لم يصادف.

إلا أن يقال: إن ذلك إنما هو في المبعوضات العقلية، من حيث أن زيادة الذم من المولى وتأكده من العقلاء، بالنسبة إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفي، المستحيل في حق الحكيم تعالى، فتأمل (٦).

(١) فإنه يدل على زيادة ثواب المصيب بسبب أمر غير اختياري، وهو كرفع العقاب بسبب أمر غير اختياري.

(٢) لكنها واردة في فعلية الثواب والعقاب، لا في استحقاقها الذي هو محل الكلام.

(٣) يعني: تساوي المصيب والمخطئ في المثال السابق في الاستدلال السابق المنسوب للسبزواري.

(٤) الذي عرفت أنه ليس مدار العقاب.

(٥) كي يدل على قبح نفس الفعل ليستحق عليه العقاب.

(٦) لعله إشارة إلى منع زيادة الذم للمصيب عند العقلاء، إذ الذم تابع للقصد الجرمي الذي يشترك بين المصيب والمخطئ، وقبح فعل المصيب واقعاً لا دخل له فيه.

وقد ظهر من جميع ما سبق عدم وفاء شيء من الوجوه السابقة في إثبات تحريم التجري وكونه منشأ لاستحقاق العقاب. ومن ثم كان ظاهر المصنف رحمته البناء على عدمهما.

والذي ينبغي أن يقال:

إن كان المدعى مبغوضية الفعل للمولى بعنوان كونه صادراً بقصد التجري، بحيث يكون محرماً ثانوياً واقعياً، كالغصب فذلك أمر شرعي تعبدي لا بد في إثباته من أدلة شرعية أو عقلية كاشفة عن الحكم الشرعي، وليس في الأدلة ما ينهض بذلك.

إذ الإجماع ليس بنحو يكشف عن رأى المعصوم، خصوصاً مع قرب احتمال أن يكون مرادهم مجرد استحقاق العقاب على الفعل، الذي هو أعم من الحرمة كما سيأتى، فتكون المسألة عقلية لا شرعية.

ومثله جميع الأدلة الشرعية التي قد تدل على العقاب، فإنها غير ظاهرة في الحرمة الواقعية، بل قد تظهر في اختصاص الحرمة بموضوعاتها الواقعية.

وكذا حكم العقل والعقلاء بالذم والقيح واستحقاق العقاب، إذ هي - لو سلمت - أعم من المدعى.

وإن كان المدعى استحقاق العقاب بالتجري من دون أن يقتضى حرمة الفعل فالمسألة عقلية لا مجال للأدلة الشرعية فيها، إلا بأن تكشف عن الحكم العقلي لو فرض حصول الشبهة فيه.

والظاهر أن الدليل عليها منحصر ببناء العقلاء على الإستحقاق - الذي سبق من المصنف رحمته الإشارة إليه - وإنكاره مكابرة.

لكن ليس بنحو يقتضى مبغوضية الفعل للمولى، ولا الذم على نفس الفعل، حتى يسهل إنكار ذلك، بل بنحو يرجع إلى أن موضوع استحقاق العقاب ليس

تفصيل صاحب
الفصول
في التجري

هذا، وقد يظهر من بعض المعاصرين (١): التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعاً، فرجح استحقاق العقاب بفعله، إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة (٢)، فإنه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً أو في بعض الموارد (٣)، نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية، فإن قبح التجري عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والاعتبار.

فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل، فحسب أنه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله، فإنه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذوراً لو فعل.

هو المخالفة الواقعية بشرط قيام الحجة، بل مخالفة الحجة عملاً لما يستلزم ذلك من التمرد ومجاهرة المولى وهتك حرمة عملاً الذي يحصل مع خطأ الحجة كما يحصل مع إصابتها. وبه يفترق عن ظهور خبث النفس من غير طريق التجري، فإنه لا يستلزم شيئاً من ذلك.

ودعوى: أنه لا بد في الاستحقاق من مبعوضية الفعل وقبحه (مصادرة) بل لما كان الاستحقاق بحكم العقل فهو لا يفرق بين الأمرين. والرجوع إلى المرتكزات العقلانية كافٍ في استيضاح الحكم المذكور.

ولعل في الأدلة العقلية ما يشهد بذلك بعد التأمل فيها. فلاحظ.

(١) وهو صاحب الفصول.

(٢) إذ لو كان مشروطاً بقصد القربة كان الاعتقاد بحرمة مانعاً من التقرب به فيبطل، ولا يكون حسناً واقعاً، حتى يمكن فيه دعوى مزاحمة حسنة لقبح التجري.

(٣) لعله إشارة إلى ما يأتي منه من احتمال ملاحظة الأهمية في الواجب

الواقعي أوفي التجري.

وأظهر من ذلك: ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي، فتجري فلم يقتله.

ألا ترى: أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له، فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجري ولم يقتله، أن المولى إذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري، بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل.

وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوه، فأدى الطريق إلى تعيين ابنه فتجري ولم يفعل.

وهذا الاحتمال (١) حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه إن لم يصادف الواقع، ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب، لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به، فإن المظنون فيه عدمها (٢).

ومن هنا يظهر: أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية

(١) وهو احتمال خطأ الطريق المنصوب.

(٢) إنها تكون السلامة مظنوناً بعدمها إذا احتمل كون مخالفة الطريق موجبة لحصول واجب، ليزاحم قبح التجري، أما لو علم بعدم حصول واجب في ذلك وغاية ما يحتمل هو حصول المباح فيقطع بعدم السلامة عن العقاب، للعلم بعدم مزاحمة قبح التجري بشيء.

هذا بناءً على أن الاقدام على مخالفة الطريق اعتماداً على احتمال خطئه من أقسام التجري، أما بناءً على عدم كونه من أقسام التجري وأن استحقاق العقاب معه مختص بها إذا تحققت المعصية الواقعية فلا قطع باستحقاق العقاب، بل يكون مظنوناً للظن بعدم خطأ الطريق. فلاحظ.

أشد منه في مباحاتها، وهو فيها أشد منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات، ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته وجهات التجري. انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: يرد عليه:

المناقشة في
تفصيل
صاحب الفصول

أولاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً، لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً سواء كان لنفس الفعل، أو لكشفه عن كونه جريئاً - كالظلم - بل هو قسم من الظلم (١)، فيمتنع عروض الصفة المحسنة له، وفي مقابله الانقياد لله سبحانه وتعالى، فإنه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة.

وثانياً: لو سلم أنه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة، لكنه باق على قبحه (٢) ما لم يعرض له تلك الجهة، وليس مما لا يعرض له في نفسه

(١) لأن من حقوق المولى الأعظم على عبده خضوعه له وانقياده لتكاليفه، والتجري، ينافي الحق المذكور، فيكون ظلياً.

لكن الالتزام بذلك مستلزم للالتزام باستحقاق العقاب، فلا يحسن من المصنف عليه السلام الذي تقدم منه إنكار ذلك، إلا أن يكون هذا منه عليه السلام مبنياً على متابعة الفصول في تسليم قبح التجري وإلزامه بمقتضى مذهبه.

(٢) يعني: الذاتي، خلافاً لما سبق من الفصول من عدم كون قبحه ذاتياً. لكن الظاهر أن مراده بعدم كونه ذاتياً أنه ليس من لوازم الذات التي لا تنفك عنها بسبب وجود المزاحم.

لأنه لا اقتضاء للذات له لو خليت ونفسها، ولذا التزم باستحقاق العقاب بالتجري إذا لم يصادف واجباً.

حسن ولا قبح إلا بعد ملاحظة ما يتحقق في ضمنه.

وبعبارة أخرى: لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم، فلا شك في كونه مقتضياً له كالكذب، وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسننها ولا قبحها، وحينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمن لإنجاء نبي. ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنه مؤمن في المثال الذي ذكره، كفعله، ليس من الأمور التي تتصف بحسن أو قبح، للجهل بكونه قتل مؤمن (١)، ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً (٢)، فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح، لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح (٣)، كما لا يؤثر (٤) في اقتضاء ما يقتضي

فالظاهر أن مراده من كون قبحه بالوجوه والاعتبارات أنها صالحة للتأثير فيه، لا أنها هي المقتضية له مع عدم اقتضاء الذات له.

(١) الجهل لا ينافي الحسن والقبح الواقعيين التابعين لترتب المفسدة أو المصلحة على الشيء. ومدعى صاحب الفصول صلوح جهة الحسن الواقعية لمزاحمة قبح التجري. فالعمدة منع صلوح جهات الحسن والقبح الواقعية لمزاحمة جهات الحسن والقبح الظاهرية الحاصلة بالتجري والانقياد بنحو تمنع من تأثيرهما الثواب والعقاب، كما سيأتي.

(٢) ولو كانت الجهة الواقعية مؤثرة في الحسن والقبح اللذين هما مناط العقاب والثواب لم يكن معذوراً. فلاحظ.

(٣) لأن المزاحمة مشروطة بتنافي المتزاحمين أثراً.

(٤) النقض على الفصول بذلك في غاية المتانة، لأن المقامين من باب واحد

الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره، فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد، وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن. ودعوى: أن الفعل الذي يتحقق به التجري وإن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه (١)، إلا أن نقول بعدم مدخلية الأمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم (٢)، وهو محل نظر، بل منع. وعليه (٣) يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري (٤). مدفوعة - مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي، كما لا يخفى على المتأمل (٥) - : بأن العقل مستقل بقبح التجري

وسياتي تمام الكلام إن شاء الله تعالى.

(١) لما كان المفروض ثبوت الاقتضاء فلا معنى لمزاحمة المقتضي بما لا يقتضي أثراً مزاحماً لمقتضاه.

(٢) يعني: أن الأمور الواقعية لما كانت غير اختيارية لعدم القصد إليها بسبب الجهل بها، امتنع تأثيرها في رفع القبح الحاصل من التجري، لأن الحسن والقبح تابعان للأمور الاختيارية.

(٣) يعني: على المنع من الدعوى السابقة، وهي دعوى عدم دخل الأمور غير الاختيارية في الحسن والقبح.

(٤) وهو الدليل المتقدم عن السبزواري، حيث تقدم من المصنف رحمته الجواب عنه بأنه لا مانع من ارتفاع العقاب لأجل الأمور غير الاختيارية، والقبيح إنما هو دخلها في تحقق العقاب.

(٥) لعل الفرق بينهما: إن المدعى هناك عدم العقاب لعدم المقتضي وعدم

في المثال المذكور (١)، ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بأن ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه، ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم إذا انضم إليهما ما يصر فهما إلى المصلحة إذا جهل الفاعل بذلك (٢).

المقتضي للعقاب مانع من استحقاقه وإن كان ناشئاً من أمر غير اختياري.

أما هنا فعدم الاستحقاق ليس لعدم المقتضي، لفرض تمامية اقتضاء التجري، بل لدعوى المزاحم ومع فرض عدم كون المزاحم اختيارياً يمتنع تأثيره في الحسن والقبح، فيمتنع أن يزاحم المقتضي لهما، كما ذكرنا.

(١) يعني: إن التزاحم لما كان في الجهات المقتضية للحسن والقبح العقلين فلا بد من إدراك العقل له، ولا يدركه العقل في المقام، بل يدرك قبح التجري بلا مزاحم.

والتحقيق: أن الحسن والقبح الواقعيين التابعين للملاكات الواقعية المستتعبة لإرادة المولى وكرهته وأمره ونهيه تشريعاً، لا يصلحان لمزاحمة الحسن والقبح الحاصلين للإنقياد والتجري، لعدم التماثل بينهما في مقام الأثر، لعدم السنخية بين أثريهما، إذ استحقاق العقاب والثواب تابع للجهة الثانية، والآثار الواقعية تابعة للأولى. فاللازم الالتزام بأن كلتا الجهتين مؤثرة فيما تقتضيه من دون أن تزاحمها الجهة الأخرى. كما أنه لا جل ذلك يمتنع تأكيد تأثير إحدى الجهتين بالأخرى.

وعليه يتعين بطلان ما ذكره في الفصول من تخفيف العقاب أو رفعه مع مصادفة التجري لفعل واجب أو ترك حرام.

ولذا لا يظن منه الالتزام بتخفيف الثواب أو رفعه لو صادف الانقياد ترك واجب أو فعل حرام مع كون المقامين من سنخ واحد، كما لا يخفى.

(٢) يعني: بوجود المصلحة الرافعة لقبح الكذب وضرب اليتيم.

ثم إنه ذكر هذا القائل في بعض كلماته: أن التجري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابها.

ولم يعلم معنىً محصل لهذا الكلام، إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب (١)، فإنه ترجيح بلا مرجح (٢)، وإن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري، فهذا ليس تداخلاً، لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

عدم الإشكال في
القبح الفاعلي

والتحقيق: أنه لا فرق في قبح التجري بين موارده، وأن المتجري لا إشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سيرته بذلك. وأما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى في ضمنه، ففيه إشكال، كما اعترف به الشهيد رحمته فيما يأتي من كلامه.

الإشكال في
القبح الفعلي

(١) إلا أن يرجع إلى عدم الموجب للعقاب على الجهة الواقعية بنفسها مع قطع النظر عن العلم بها. وإن العقاب على التجري لا غير، فلا موجب للعقاب في قبال التجري حتى يرد ما ذكره المصنف رحمته. لكن لا وجه حينئذ للتعبير في الفصول بالتداخل، كما هو ظاهر.

بل لا وجه لدعوى أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في المباحات كما سبق منه أيضاً.

(٢) هذا إنما يلزم لو كان مدعى الفصول كون العقاب مسبباً عن أحدهما بعينه، أما لو التزم بكونه مسبباً عنهما معاً فلا مجال للإشكال بذلك، بل اللازم الإشكال عليه بأصالة عدم التداخل في الأسباب المتعددة في المسبب القابل للتعدد أو التأكد، التي لا إشكال فيها ظاهراً، بل ولا في الخروج عنها من دليل وهو مفقود.

بل يظهر منه عليه السلام: أن الكلام في تأثير نية المعصية إذا تلبس بما يراه معصية، لا في تأثير الفعل المتلبس به إذا صدر عن قصد المعصية، فتأمل (١).

نعم، يظهر من بعض الروايات حرمة الفعل المتجرى به، لمجرد الاعتقاد، مثل موثقة سماعة (٢) في رجلين قاما إلى الفجر، فقال أحدهما: هو ذا، وقال الآخر: ما أرى شيئاً، قال عليه السلام: فليأكل الذي لم يتبين له، وحرّم على الذي زعم أنه طلع الفجر، إن الله تعالى قال: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾.

دلالة الأخبار
الكثيرة على
العفو عن التجري
بمجرد القصد
إلى المعصية

(١) لعله إشارة إلى رجوع هذا إلى دعوى العقاب على التجري، غاية ليس على نفس الفعل، بل على القصد في ظرفه، فما ذكره الشهيد عليه السلام لا ينافي العقاب على التجري.

(٢) كأنه لحكم الإمام عليه السلام بحرمة الأكل على الذي تبين له، ومقتضى إطلاقه ثبوت الحرمة حتى في ظرف الخطأ، فيدل على حرمة التجري.

وفيه: أن التبين في الآية الكريمة إن كان هو الموضوع الواقعي للحرمة كان القطع موضوعياً وخرج عن باب التجري. وإن كان ذكره موضوعاً في الحكم الظاهري مع كون موضوع الحكم الواقعي هو طلوع الفجر واقعاً كما هو الظاهر كان مراد الامام عليه السلام من الحرمة هي الظاهرية، ليطابق الدليل، وهو الآية، وذلك يقتضي اختصاص الحرمة الواقعية بحال الإصابة، ولا تعم الخطأ. ولا دلالة له حينئذ على كون الفعل معصية واقعاً بسبب التجري. فهي أجنبية جداً عما رامه المصنف عليه السلام من سوقها لبيان حرمة نفس الفعل المتجرى به.

فالتحقيق ما سبق من عدم الدليل على ذلك، كما سبق عن الشهيد عليه السلام ويأتي في كلامه الآتي.

وأما التجري على المعصية بسبب القصد إلى المعصية (١)، فالمصرح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه، وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضاً، مثل:

قوله (صلوات الله عليه): «نية الكافر شر من عمله».

وقوله: «إنما يحشر الناس على نياتهم».

دلالة بعض
الأخبار على
العقاب بالقصد

وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار، وخلود أهل الجنة في الجنة، بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا.

وما ورد من أنه: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟! قال ﷺ: لأنه أراد قتل صاحبه».

وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام، كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن.

وفحوى (٢) ما دل على أن الرضا بفعل كفعله، مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: أن «الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، وعلى الداخل إثم: إثم الرضا، وإثم الدخول».

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَكْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾:

(١) يعني: من دون مباشرة فعل يعتقد بكونه معصية.

(٢) فإن العقاب على الرضا يقتضي العقاب على العزم على فعل الحرام، لأن

العزم يشتمل على الرضا وزيادة. فتأمل.

من أن نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير، لرضاهم بفعلهم (١).

ويؤيده: قوله تعالى (٢): ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، وقوله تعالى (٣): ﴿إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخَفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾، وما ورد (٤) من أن: «من رضي بفعل فقد لزمه وإن لم يفعل»، وقوله تعالى (٥): ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾.

(١) هذا غير متعرض للعقاب، بل لمجرد صحة نسبة الفعل إلى الراضي به. فتأمل.

(٢) ذكر بعض المفسرين أن المراد بالذي يجب اشاعة الفاحشة في الذين آمنوا هو نسبتها إليهم وقذفهم بها، فليست هي متعرضة لمحض النية، بل للفعل المحرم، فتكون أجنبية عما نحن فيه.

لكن لا يبعد أن يكون التعبير بالحب مشعراً بأن المدار عليه لا على نفس القذف، فتصلح لتأييد المطلب، وإن لم يمكن الاستدلال بها. فلاحظ.

(٣) بناءً على أن المراد من الإبداء محض الإظهار، ومن الإخفاء مجرد النية. فيدل على العقاب على النية. لكن لا يبعد أن يكون المراد به العقاب على الفعل الصادر عن النية، غايته أن النية الدافعة للفعل والموجبة له قد تظهر وقد تختفي.

(٤) هذا ملحق بأدلة العقاب على الرضا، وليس من سنخ ما سبق مؤيداً للمطلب.

(٥) بناءً على أن المراد محض الإرادة، كما هو مقتضى الجمود على ألفاظ الآية، لأن الكناية عن نفس الفعل التابع لها، وإلا كان أجنبياً عما نحن فيه، إلا إن يكون مسوقاً للتأييد لإشعار ذكر الإرادة بدخلها. فلاحظ.

الجمع بين أخبار
الغفو والعقاب

ويمكن حمل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه،
وحمل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا
باختياره.

أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد، والثانية على من
اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات (١)، كما يشهد له حرمة الإعانة على
المحرم، حيث عممه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام، ولعله
لتنقيح المناط، لا بالدلالة اللفظية (٢).

(١) هذا لا يناسب الاستدلال بفحوى ما تضمن العقاب على الرضا، لعدم
كون الرضا مبنياً على الاشتغال بالمقدمات، فالحمل الأول لعله أنسب بذلك.
فلاحظ.

(٢) لعدم صدق الإعانة في فعل الإنسان نفسه، لظهور الإعانة في تعدد المعين
والمعان، هذا، وفي إمكان تنقيح المناط إشكال إذ إعانة الانسان لنفسه شرط في تحقق
المعصية، فلا يمكن حرمتها في قبال المعصية، بخلاف إعانته لغيره. فتأمل.

ثم إنه لو فرض ظهور الأدلة في ثبوت العقاب على العزم على المعصية فلا
مجال لدعوى منافاتها لحكم العقل بلحاظ أن العقاب فرع الجريمة، وبمجرد العزم
لا يكون جريمة. لعدم وضوح القاعدة المذكورة، لإمكان دعوى كفاية العزم في
استحقاق العقاب وإن لم تكن بذلك الوضوح، ولأجله لا مجال لرد الأدلة لو تمت
دلالتها. ولو فرض تمامية الحكم العقلي المذكور تعين حمل الأدلة على حرمة العزم
شرعاً، ليكون جريمة يستحق لأجلها العقاب.

ودعوى: كونه خارجاً عن الاختيار وإلتسلسل.

ممنوعة: لأن التلسل يسمنع من توقف جميع أفراد العزم على الاختيار ولا
يمنع من دخول بعض أفرادته تحته، كما أوضح في مباحث الإرادة.

ثم اعلم: أن التجري على أقسام، يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلتها.

أحدها: مجرد القصد إلى المعصية.

ثانيها: القصد مع الاشتغال بمقدماته.

وثالثها: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية.

ورابعها: التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقيق المعصية به.

وخامسها: التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام.

وسادسها: التلبس به رجاء أن لا يكون معصية، وخوف أن يكون

معصية.

ويشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة: عدم كون الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً (١) كما في الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية،

هذا ولو تم ثبوت العقاب على العزم على المعصية كان العقاب على التجري أولى، لما فيه من العزم مع المباشرة وإعلان التمرد على المولى، كما لا يخفى.

(١) إذ لو كان عذراً جاز الاقدام ولم يحسن العقاب بلا كلام.

لكن الظاهر اختصاص العذر بما إذا لم يكن الاقدام برجاء تحقق المعصية، بحيث يكون العمل مبتنياً على الالتفات إلى العذر والاعتماد عليه، أما إذا لم يبتن على ذلك بل ابتنى على الرغبة في مخالفة المولى والاستهانة بالحكم الشرعي، كما لو كان الشخص في مقام التمرد ولم يتيسر له مقطوع الحرمة، بل تيسر له محتمل الحرمة لا غير فأقدم عليه رغبة في الوقوع في الحرام أشكل خروجه عن التجري، إذ مجرد وجود العذر لا يصلح للإعتذار ما لم يكن عمل المعتذر مبتنياً عليه.

بل لا يبعد ذلك في الصورة الخامسة المتبنية على عدم المبالاة بالمعصية نعم لا بد

وإلا لم (١) يتحقق احتمال المعصية وإن تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي، كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها.

ثم إن الأقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وجرأته وسوء سيرته، وإنما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري. وعليك بالتأمل في كل من الأقسام.

قال الشهيد قده في القواعد:

لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذماً (٢) ما لم يتلبس بها، وهي مما ثبت في الأخبار العفو عنه.

ما أفاده الشهيد
حول بعض
الأقسام المذكورة

في ذلك من كون الملاحظ هو المعصية من حيث هي معصية ولا يكفي مجرد القصد إلى موضوعها إذا كان معتمداً على العذر العقلي أو الشرعي فمن أقدم على شرب محتمل الخمرية برجاء أن يكون خمراً قدر خص الشارع أو العقل في ارتكابه ظاهراً فهو يجب الخمر من حيث هو لا من حيث كونه معصية وحراماً، لا يكون متجرباً ولا عاصياً، بل لا يعاقب حتى لو صادف الخمر بعد فرض الترخيص المذكور.

كما أنه لا يبعد عدم صدق التجري لو كان الإقدام مع الاحتمال المنجز كما في الشبهة المحصورة برجاء عدم الوقوع في الحرام، لعدم القصد إلى التمرد وهتك حرمة المولى، بل ليس الإقدام فيه إلا خروجاً عن قاعدة دفع الضرر المحتمل فلا يقتضي ترتب العقاب إلا في صورة الوقوع في الحرام لا غير.

فالمدار في تجري على القصد إلى هتك حرمة المولى وعصيانه أو عدم المبالاة بذلك لا على منجزية الاحتمال. فلاحظ.

(١) يعني: لو كان عذراً عقلياً أو شرعياً.

(٢) الظاهر ثبوت الذم في قصد معصية المولى الحقيقي وإن كان مجرداً عن الفعل كما سبق من المصنف قده، وإنما الكلام في العقاب.

ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية، فظهر خلافها، ففي تأثير هذه النية نظر:

من أنها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة، وهي غير مؤاخذ بها. ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي. وقد ذكر بعض الأصحاب: أنه لو شرب المباح تشبيهاً بشرب المسكر فعل حراماً، ولعله ليس لمجرد النية (١)، بل بانضمام فعل الجوارح.

ويتصور محل النظر في صور:

منها: ما لو وجد امرأة في منزل غيره، فظنها أجنبية فأصابها، فبان أنها زوجته أو أمته.

ومنها: ما لو وطئ زوجته بظن أنها حائض، فبان طاهرة.

ومنها: ما لو هجم على طعام بيد غيره فأكله، فتبين أنه ملكه.

ومنها: ما لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه.

ومنها: ما إذا قتل نفساً بظن أنها معصومة، فبان مهدورة.

وقد قال بعض العامة: نحكم بفسق المتعاطي ذلك، لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي، ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة. وكلاهما تحكم وتحرص على الغيب (٢)، انتهى البحث

(١) لانية للمعصية في المقام، ومجرد قصد التشبه لا دخل له بذلك، إذ الكلام في قصد المعصية لا قصد التشبه بها، فلو تمت الحرمة في المقام كانت أجنبية عما نحن فيه.

(٢) أما الفسق فلا ينبغي الإشكال فيه بناء على أنه من سنخ الملكة القائمة

في القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

بالنفس، لعدم الفرق في انكشافها بين المعصية الحقيقية والتجري.
نعم بناءً على تقومه بفعل الحرام كان حصوله مبنياً على حرمة الفعل المتجرى
به، وقد سبق أنه لا دليل عليه.
وأما العقاب عليه في الجملة فهو الظاهر أيضاً بناءً على ما سبق منا. وأما
تحديده بالوجه المذكور فهو كما ذكره الشهيد رحمته الله خال عن الدليل.

الثاني

أنك قد عرفت: أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم، وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية (١)، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها.

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية، طابق النعل بالنعل (٢).

وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية، لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلم ذلك (٣)

(١) لعلها مثل الملازمات العقلية، كاستتباع وجوب الشيء لوجوب مقدمته، أو حرمة ضده. بخلاف مثل امتناع اجتماع النقيضين من البدييات.

(٢) لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها أيضاً، كما يناسبه كثرة الخلاف فيها.

(٣) يعني: كثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها.

عدم حجية القطع
الحاصل من
المقدمات العقلية
عند الأخباريين

مناقشة
الأخباريين

وأغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية (١)، فله وجه (٢)، وحينئذ: فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك، لتقصيره في مقدمات التحصيل (٣).

إلا أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية (٤).

وقد عثرت - بعد ما ذكرت هذا - على كلام يحكى عن المحدث الأسترآبادي في فوائده المدنية، قال - في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين عليهم السلام - :

(١) كما يعلم بكثرة الاختلاف بين العلماء، لكن قد يدفع ذلك بأنه يكفي في الفرق قيام الأدلة على جواز الرجوع إلى الطرق الشرعية. فتأمل.

(٢) فإن ذلك حكم شرعي تعبدي قابل للجعل.

(٣) حيث خالف فيها المولى باختباره، ومثل ذلك مسقط للقطع عن المعذرية عقلاً في ظرف الخطأ، وإن كان لا يتسنى للقاطع الالتفات إلى ذلك لقطعه بإصابة قطعه، وعدم خطئه.

نعم هذا إنما يتم بناءً على أن النهي عن الخوض في المطالب العقلية طريقي لحفظ الواقع الذي يعلم الشارع بضياعه بسبب الخوض فيها.

أما لو كان النهي أصلياً نفسياً فهو إنما يقتضي العقاب على نفس مخالفة النهي المذكور ولا دخل له بمعذرية القطع. فلا حظ.

(٤) كثرة الخطأ أمر قريب جداً، إلا أن بلوغ ذلك حداً يستكشف منه المنع الشرعي غير ظاهر.

الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفتنت لها بتوفيق الله

تعالى، وهي:

أن العلوم النظرية قسمان:

كلام المحدث
الاسترآبادي
في المسألة

قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة، والحساب، وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار، والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر إما من جهة الصورة أو من جهة المادة (١)، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم (٢)، لقرب المواد فيها إلى الإحساس.

وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية، والطبيعية، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، ومن ثم وقع [أو وقعت] الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية، وبين علماء الإسلام في أصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام، وغير ذلك.

والسبب في ذلك: أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة من الخطأ من

(١) مادة الدليل هي المقدمات المستدل بها، وصورته هي كيفية الاستدلال

بها واستحصال النتائج منها.

(٢) وهي علم الهندسة والحساب وغيرها مما سبق في كلامه.

جهة الصورة، لا من جهة المادة إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام (١)، ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك.

ثم استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره، وقال بعد ذلك:

فإن قلت: لا فرق في ذلك بين العقلية والشرعية، والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهية.

قلت: إنما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية (٢).

ومن الموضحات لما ذكرناه - من أنه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادة الفكر: - أن المشائين ادعوا البداهة في أن تفرق ماء كوز إلى كوزين لإعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة

(١) حيث قسم المنطقيون مبادئ الأقيسة إلى ثمانية أقسام، وهي: اليقينية، والمظنونيات، والمشهورات، والوهميات، والمسلمات، والمقبولات، والمشبّهات، والمخيلات، فمواد الاستدلال إما أن تكون من هذه الأقسام أو تكون من البرهانيات المبتنية عليها.

(٢) لم يتضح عاجلاً المراد بذلك. فإن الخلاف لا يتسبب في الأكثر عن الخلاف في بعض المقدمات العقلية المستدل بها في القضايا الشرعية، إذ قد لا يشمل الاستدلال على مقدمة عقلية أصلاً. بل كثيراً ما يتسبب عن الخلاف في بعض الأمور الظنية المستدل بها كالخلاف في الدلالة أو السند أو الجمع بين الأدلة ونحو ذلك.

بنوا إثبات المهية الهيولى، والإشراقين ادعوا البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول، وإنما انعدمت صفة من صفاته، وهو الاتصال.

ثم قال: إذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة المنيفة، فنقول:

إن تمسكنا بكلامهم عليه السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه، انتهى كلامه.

والمستفاد من كلامه: عدم حجية إدراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مبادئه قريبة من الإحساس.

وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه، منهم السيد المحدث الجزائري رحمته الله في أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه. قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله:

كلام المحدث
الجزائري
في المسألة

وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه. فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟ قلت: أما البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها. وأما النظريات: فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل (١)، وأما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل.

قال: وهذا أصل يبتني عليه مسائل كثيرة، ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة.

(١) لم يتضح معنى التقديم في المقام. إلا أن يراد تقديمه على النقل الآخر المعارض له.

أقول: لا يحضرنى شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرع على ذلك، فليت شعري! إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء، كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلي عل خلافه؟ وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي، كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟

مناقشة ما أفاده المحدث الجزائري

وممن وافقهما على ذلك في الجملة: المحدث البحراني في مقدمات الحدائق، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه، إلا أنه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح، وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له. ثم قال:

كلام المحدث البحراني في المسألة

لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام، لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها. ثم قال:

نعم، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف (١)، فنقول: إن كان الدليل العقلي القطعي المتعلق بذلك بديبياً ظاهر البدهة - مثل: الواحد نصف الإثنين - فلا ريب في صحة العمل به، وإلا: فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك. وإن عارضه دليل عقلي آخر: فإن تأيد أحدهما بنقلي، كان الترجيح

(١) قال بعض أعظم المحشين عليه السلام: «كما في الأمور الاعتقادية الغير المتوقفة على التوقيف من صاحب الشرع، سواء كانت من الأصول الاعتقادية، أو الأخلاق، أو غيرهما».

للمتأيد بالدليل النقلي، وإلا فإشكال.

وإن عارضه دليل نقلي: فإن تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلا (١) فالترجيح للنقلي، وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره، وخلافاً للأكثر.

هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أما لو أريد به المعنى الأخص، وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وإن شذ وجوده في الأنام ففي ترجيح النقلي عليه إشكال، انتهى. والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل، كيف يتصور الترجيح في القطعيين (٢)، وأي دليل على الترجيح المذكور؟!.

وأعجب من ذلك: الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح، مع أنه لا إشكال في تساقطها وكذا الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، مع أن العلم بوجود الصانع جل ذكره إما أن يحصل من هذا العقل الفطري، أو مما دونه من العقليات البديهية، بل النظريات المنتهية إلى البداهة.

(١) يعني: إن لم يتأيد العقلي بدليل نقلي.

(٢) لم يتقدم في كلام المحدث المذكور فرض كون الدليل النقلي قطعياً حتى تكون معارضته للدليل العقلي القطعي من التعارض بين القطعيين.

نعم يلزمه ذلك في التعارض بين العقليين، إذ فرض فيها القطع، ويستحيل التعارض بين القطعيين، إلا أن يريد به كون كل منهما قطعياً لولا المعارضة. ولعله مراد بعض أعظم المحشين عليه السلام حيث قال: «اللهم إلا أن يكون المراد تقابل السببين لا الوصفين، فخرج عن محل الفرض».

والذي يقتضيه النظر - وفاقاً لأكثر أهل النظر - أنه:

كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي (١)،
وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه.

وكلما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من إجماع جميع
الشرائع على حدوث العالم زماناً فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من
دليل عقلي، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر (٢)، ولو حصل منه (٣)
صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهية، لكن هذا لا يتأتى في العقل
الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، فلا بد في موارد من التزام عدم
حصول القطع من النقل على خلافه (٤)، لأن الأدلة القطعية النظرية (٥)
في النقلات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي أو
الفطري.

فإن قلت: لعل نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار، مثل

(١) إذا كان الدليل العقلي منتهياً إلى مقدمات بديهية لا يمكن الخطأ فيها،
أما لو كان حصول القطع منه بدوياً أمكن معارضة النقل له، وحينئذ فقد يرتفع
القطع الحاصل من الدليل العقلي، فيسقط عن مقام العمل. أما إذا لم يرتفع القطع
فلا يسقط عن مقام العمل.

(٢) حيث قد يساق ذلك دليلاً على قدم العالم تبعاً لقدم علته وهو الله تعالى.

(٣) يعني: من الدليل العقلي المعارض للنقلي القطعي.

(٤) بل يكون هو موجباً للقطع بخطأ الدليل النقلي، فيسقط عن الحجية.

(٥) يعني: التي هي مسرح للنظر العقلي، كحدوث العالم، والمعاد الجسماني،

في قبال ما لا مسرح للعقل فيه، كالعبادات.

قوله عليه السلام: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تستمعوه منا»، وقوله عليه السلام: «ولو أن رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وحج دهره، وتصدق بجميع ماله، ولم يعرف ولاية ولي الله، فيكون أعماله بدلالته فيواليه، ما كان له على الله ثواب»، وقوله عليه السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا» إلى غير ذلك، من أن (١) الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حجج الله تعالى عليه السلام، فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله (٢)، بل يكون من قبيل: «اسكتوا عما سكت الله عنه»، فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه، وحينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع، كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفي الثواب على التصديق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله.

ووجه الاستشكال (٣) في تقديم النقلي على العقل الفطري السليم: ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل، وأنه حجة باطنية، وأنه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان، ونحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجة من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول

(١) تفسير للموصول في قوله: «ما يستفاد من الأخبار».

(٢) لا يخفى أن وجوب الامتثال من الأحكام العقلية التي لا تقبل التصرف الشرعي، فلا بد من كون مرجع ذلك إلى أن الحكم الشرعي لا يكون فعلياً صالحاً للامتثال إلا بتبليغ الحجة، فتبليغ الحجة يكون مأخوذاً شرطاً في فعلية الحكم لكونه دخيلاً في ملاكته، لا كاشفاً عنها. فلاحظ.

(٣) يعني: الذي تقدم من المحدث البحراني في كلامه السابق.

الباطني، الذي هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج.

ومما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء (١): ما ذكره السيد الصدر رحمته الله

في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل ما لفظه:

إن المعلوم هو أنه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان، انتهى موضع الحاجة.

كلام السيد الصدر
في المسألة

قلت:

أولاً: نمنع مدخلية توسط تبليغ الحججة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه، كيف! والعقل بعد ما عرف أن الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني، وعلم بوجوب إطاعة الله، لم يحتج ذلك إلى توسط مبلغ (٢).

(١) يعني الأخباريين.

(٢) هذا إنما يتم لو كان المدعى كون تبليغ الحججة مأخوذاً لمحض الطريقة إلى الأحكام الواقعية، إذ مع فرض القطع لا حاجة إلى طريق آخر. أما لو كان موضوعياً فلا مجال لحصول القطع المذكور، لأن لازم ذلك كون ما يقطع بأنه حكم الله ليس حكماً فعلياً، لعدم تمامية ملاكه، ولا يتم ملاكه إلا بتبليغ الحججة، كما ذكرنا.

فالعمدة النظر في دلالة الأدلة المذكورة على ذلك، والظاهر عدم تماميتها، إذ الخبر الثالث ظاهر في كون السماع من الصادقين عليهم السلام شرطاً في جواز التدين بالحكم الراجع إلى نسبتبه إلى الشارع الأقدس وهو يناسب كونه طريقاً، لا أنه شرط في فعلية الحكم وتمامية ملاكه كما هو شأن ما يؤخذ في الموضوع.

تفسير الأخبار
الدالة على مدخلية
تبليغ الحجة

ودعوى: استفادة ذلك من الأخبار، ممنوعة، فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليه السلام (١)، وإلا فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة، مع أن ظاهرها ينفي حكومة العقل، ولو مع عدم

وهذا هو منصرف الخبر الأول أيضاً، إذا المنصرف من الحرمة فيه هو الحرمة التشريعية، الناشئة من عدم الحججة على الحكم، لا الناشئة من العلم بعدم الحكم لعدم تمامية ملاكه. وأما الخبر الثاني فسيأتي الكلام فيه.

(١) الظاهر أن المراد من الخبر المذكور بيان لزوم الولاية وشرطيتها لقبول العمل، وذكر الدلالة فيها لا يراد به توقف جميع الأعمال على دلالة الولي، كيف! ولا إشكال في جواز عمل المسلمين بالأخبار القطعية الصادرة عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلم، مع عدم احتمال نسخها أو نحوه مما يسقطها عن الحجية وعدم لزوم الرجوع إلى إمام العصر في جميع الأحكام.

بل المراد لزوم القبول منه كما هو مقتضى موالاته بحيث يعمل بدلالته وينخضع لتعاليمه، سواء كان ذلك في أصل بيان الحكم، أم في بيان عمومه أو خصوصه، أو نحو ذلك مما يتعلق به، في قبال العامة المعرضين عنهم عليهم السلام، والتاركين لقولهم، ومن الظاهر أن هذا المعنى لا ينافي العمل بحكم العقل القطعي حتى في قبال الدليل النقلي، للقطع معه بعدم كون مفاد النقلي مراداً للمعصوم حتى ينافي موالاته وينافي العمل بدلالته والأخذ منه. فالحديث الشريف أجنبي عما نحن فيه جداً.

المعارض (١).

وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من: «أن دين الله لا يصاب بالعقول». وأما نفي الثواب على التصديق مع عدم كون العمل به بدلالة ولي الله، فلو ابقينا على ظاهره دل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام (٢)، مع اعترافه بأنه حجة من حجج الملك العلام، فلا بد من حملها على الصدقات الغير المقبولة (٣)، مثل التصديق على المخالفين لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب في تصديق المخالف على المخالف، كما في تصديقنا على فقراء الشيعة، لأجل محبتهم لأمر المؤمنين عليه السلام وبغضهم لأعدائه، أو على أن المراد حبس (٤) ثواب التصديق، من أجل عدم المعرفة لولي الله، أو على غير ذلك.

وثانياً: سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الإطاعة، لكننا إذا

(١) بناءً على أن المراد منها لزوم كون جميع الأعمال بدلالة ولي الله تعالى، كما هو المدعى في الاستدلال، مع أنه تقدم من المحدث البحراني رحمته الله جواز العمل بحكم العقل مع عدم المعارض.

(٢) لم يتضح كون حسن التصديق بجميع المال مقتضى حكم العقل الخالي عن شوائب الأوهام، ولذا يمكن قيام الأدلة الشرعية على حرمة التصديق أو كراهته.

(٣) هذا خلاف ظاهر النصوص المتقدمة، لظهورها في عدم خلل في ذات الفعل، وأن منشأ عدم قبوله عدم دلالة ولي الله، وعدم موالاته.

(٤) الظاهر من الحديث كون الولاية شرطاً في قبول العمل وترتب الثواب عليه، لا أن عدمها موجب لإحباطه، فكان الأولى له أن يجيب بذلك، وهو المناسب لما سبق منّا في مفاد الحديث. فلاحظ.

علمنا إجمالاً بأن حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها (١) قد صدر يقيناً من الحجة مضافاً إلى ما ورد من قوله ﷺ في خطبة حجة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا أمرتكم به، وما من شيء يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه» ثم (٢) أدر كنا ذلك الحكم إما بالعقل المستقل وإما بواسطة مقدمة عقلية، نجزم (٣) من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله عليه، فيكون الإطاعة بواسطة الحجة.

إلا أن يدعى: أن الأخبار المتقدمة وأدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم، وأن كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم ﷺ ولو بالواسطة فهو غير واجب الإطاعة، وحيث فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر

(١) هذا مختص بما هو مورد لعموم الابتلاء. وأما خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع فهي وإن كانت عامة، إلا أنه يمكن أن يكون المراد بالبيان فيها البيان للأئمة عليهم السلام، ويكون البيان للأئمة بتوسط الإرجاع إليهم عليهم السلام والأمر بالأخذ منهم بمثل حديث الثقلين.

وحيث فإدراك الحكم بطريق العقل لا يوجب القطع بصدور الحكم عن الأئمة عليهم السلام وبيانهم له، وظاهر الحديث المتقدم هو لزوم الأخذ من الأئمة، لا مجرد صدور الحكم لهم من النبي ﷺ. فلاحظ.

(٢) عطف على قوله: «علمنا إجمالاً» في قوله: «لكننا إذا علمنا إجمالاً بأن حكم...».

(٣) جواب الشرط المتقدم في قوله: «لكننا إذا علمنا...».

عن الحجة عليه السلام.

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار، ومع تسليم ظهورها فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي (١)، ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة، إذ بعد ما قطع العقل بحكم و قطع بعدم رضا الله جل ذكره بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقياً، فكل ما دل على خلاف ذلك فمؤول أو مطروح.

نعم، الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناسبات الأحكام ليتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وإن لم يحتتمل ذلك عند المدرك، كما يدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»، «وأنه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس».

عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلق بمناسبات الأحكام

وأوضح من ذلك كله: رواية أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام: «قال: قلت له: رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها من الدية؟ قال: عشر من الإبل. قال: قلت: قطع إصبعين؟ قال عليه السلام: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! كان يبلغنا

(١) لكن إدراك العقل للحكم إنما يقتضي القطع بلزوم امثاله إذا لم يحتتمل دخل تبليغ الحجة في ذلك، وإلا كان الحكم إنشائياً لا فعلياً، فلا يجب امثاله. فالنصوص المذكورة واردة على حكم العقل رافعة لموضوعه، لا معارضة له. فالعمدة أنها أجنبية عما نحن فيه، كما سبق.

هذا ونحن بالعراق، فقلنا: إن الذي جاء به شيطان! قال عليه السلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف، يا أبان، إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست بحق الدين».

وهي وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه، أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام، من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلا أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام (١)، فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع.

وقد أشرنا هنا وفي أول المسألة (٢) إلى: عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية، في المطالب العقلية، والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللم، لأن انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأ

(١) لم يتضح الوجه في ذلك، فإنه لا نظر في الرواية إلى الأحكام العقلية القطعية البرهانية بوجه.

نعم إذا كان منشأ القطع الجري على مقتضى الأحكام العقلية البدوية الناشئة عن التسرع أو القياس أو نحوهما، فالرواية ظاهرة في التوبيخ على الاعتماد عليه، لا على النظر فيه بنفسه مع قطع النظر عن الاعتماد عليه، وذلك أجنبي عما نحن فيه.

(٢) تقدم منه في أول هذا التنبيه إلى إمكان البناء على ذلك. لكن تقدم منا عدم الدليل عليه.

لطح الأمارات النقلية الظنية، لعدم حصول الظن له منها بالحكم (١).
 وأوجب (٢) من ذلك: ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية
 لإدراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب
 الخالد، وقد أشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر،
 وعند نهى بعض أصحابهم عليهم السلام عن المجادلة في المسائل الكلامية.
 ولكن الظاهر من بعض تلك الأخبار: أن الوجه في النهي عن الأخير
 عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة، فيصير مفحماً عند
 المخالفين، ويوجب ذلك وهن المطالب الحققة في نظر أهل الخلاف (٣).

ترك الخوض في
 المطالب العقلية
 فيما يتعلق
 بأصول الدين

(١) هذا وإن كان مسلماً لكن لا دليل على حرمة إذا كان بعد استفراغ الوسع
 وكمال التتبع والتأمل والتثبت.

(٢) ليس هذا حكماً شرعياً، بل هو إرشاد صرف يلزم الرجوع إليه لمن يحتمل
 الخطر.

(٣) ليس المراد به كثير القطع، كما هو مفاد هيئة المبالغة، كما في مثل: شراب
 وشراب، بل من خرج في قطعه عن المتعارف من حيث الأسباب، فيسرع بالقطع
 من أسباب لا يتعارف حصول القطع منها لمتعارف الناس، أما من كثر قطعه لتهيؤ
 أسبابه المتعارفة له، أو لاختصاصه بسبب لا يتهيأ لغيره وإن كان حصول القطع به
 متعارفاً فلا يظن من أحد الالتزام بعدم حجية قطعه، وهو أجنبي عن محل كلامهم،
 كما يظهر من كلام كاشف الغطاء الآتي.

الثالث

[البحث في قطع القطاع]

المشهور عدم
اعتبار قطع القطاع

قد اشتهر في ألسنة المعاصرين: أن قطع القطاع لا اعتبار به.
ولعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء رحمته بعد الحكم بأن
كثير الشك لا اعتبار بشكه، قال:

كلام كاشف
الغطاء في المسألة

وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه، فيلغو اعتبارهما في
حقه، انتهى.

مناقشة ما أفاده
كاشف الغطاء

أقول: أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه، فلأن أدلة
اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة (١) بالظن الحاصل من الأسباب
التي يتعارف حصول الظن منها لتعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب
عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها

(١) الاختصاص المذكور مبني على اختصاص أدلة الحجية أو انصرافها،
وكلاهما محتاج إلى النظر في تلك الأدلة والتأمل فيها، وهو موكول إلى الفقه.

يساوي الشك في الحكم.

وأما قطع من خرج قطعه عن العادة: فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق، لأن أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً (١)، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم (٢).

وإن أريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقة إلى الواقع:

فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك، فلا شك في أن أحكام الشاك وغير العالم لا يجري في حقه، وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم، والقاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء على أنه صلى أربعاً، ونحو ذلك.

وإن أريد بذلك وجوب رده عن قطعه بتنزيله إلى الشك، أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه، ولو بأن يقال له: إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفتنه (٣) لقطعه بأن الله يريد الواقع منه ومن كل

(١) الكلام فيه هو الكلام في سابقه.

(٢) لأنه لا يراد به الشك المأخوذ في الموضوع، لوضوح أن الأحكام تابعة للواقع وكثرة الشك إنما تكون دخيلة في مقام ترتيب الأثر على الواقع المشكوك، لا على نفس الشك ليصير موضوعياً.

(٣) إذ لو تفتن لذلك لم يقتنع ولم يرتدع بالردع المذكور.

أحد فهو حق، لكنه يدخل في باب الإرشاد، ولا يختص بالقطع، بل بكل من قطع بما يقطع بخطأه فيه من الأحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس (١) والأعراض، بل الأموال في الجملة، وأما في ما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الردع في القطع، كما لا دليل عليه في غيره.

ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢) كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى (٣) لم يفرق أيضاً بين القطع وغيره.

وإن أريد بذلك أنه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما أتى به على طبق قطعه، فهو أيضاً حق في الجملة، لأن المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد، فالمأتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع، سواء القطع وغيره. وإن كان للاعتقاد مدخل فيه (٤)،

(١) لوجوب حفظها على كل أحد ومنهم المرشد، فيجوز له الكذب، لأنه يكون من الكذب للمصلحة ولعل الحال في الأعراض والأموال كذلك وإن لم نقل بوجوب حفظها على كل أحد. فلاحظ.

(٢) لا يبعد اختصاصه بما إذا كان الفاعل في مقام التمرد والعصيان دون ما نحن فيه مما كان معذوراً خطأ في الاعتقاد.

(٣) لكنه لو سلم لا يقتضي تسويغ الكذب بأن يقال له: إن الله لا يريد منك الواقع. إلا إن يدخل في الكذب للإصلاح الذي دلت الأدلة على جوازه.

(٤) هذا راجع إلى القطع الموضوعي لأخذ القطع في موضوع الحكم بالإجزاء شرعاً، وإن لم يكن مأخوذاً في أصل ثبوت التكليف، مثلاً مقتضى الأدلة وجوب

كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبله فإن قضية هذا كفاية القطع المتعارف، لا قطع القطع (١)، فيجب عليه الإعادة وإن لم تجب على غيره.

ثم إن بعض المعاصرين (٢) وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطع بعد تقييده بما إذا علم القطع أو احتمال أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً: بأنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وإن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع، إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع.

توجيه الحكم
بعدم اعتبار
قطع القطع

وأنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه (٣) مع فرض كون الآثار آثاراً له (٤).

مناقشة التوجيه
المذكور

والعجب أن المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى لعبده: لا تعتمد في معرفة أو امري على ما تقطع به من قبل عقلك، أو يؤدي إليه حدسك، بل

استقبال القبلة الواقعية لا استقبال ما قطع بكونه قبله، كما يظهر من المصنف عليه السلام، غاية الأمر أن الصلوة لما يقطع بكونه قبله مجزئة.

(١) هذا ليس ثابتاً بنحو القضية الكلية، كما أشرنا إليه سابقاً.

(٢) الظاهر أن المراد به صاحب الفصول، حيث ذكر ذلك في مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع عند التعرض لاستدلال المنكرين للملازمة بقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا». فراجع.

(٣) لما عرفت من كون حجية القطع ذاتية، فكيف يحتمل المكلف أو يقطع باشتراط حجيته بعدم ردع الشارع.

(٤) بان كان طريقياً.

قطع القطاع ٦٩

اقتصر على ما يصل إليك مني بطريق المشافهة والمراسلة. وفساده يظهر مما سبق من أول المسألة إلى هنا(١).

(١) إذ لا وجه له إلا بإرجاعه إلى القطع الموضوعي. فلاحظ.

الرابع

[البحث في العلم الإجمالي]

أن المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار، أم لا؟
والكلام فيه يقع:

الكلام في اعتبار
العلم الإجمالي

تارة: في اعتباره من حيث إثبات التكليف به (١)، وأن الحكم
المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف، أم هو
كالمجهول رأساً؟

وأخرى: في أنه بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي
المعتبر، فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجمالية ولو مع تيسر العلم
التفصيلي، أم لا يكتفى به إلا مع تعذر العلم التفصيلي (٢)، فلا يجوز إكراه

(١) كما لو علم إجمالاً؟ بوجود القصر أو التمام أو بوجود الظهر أو
الجمعة.

(٢) ظاهره المفروغية عن جواز الاكتفاء بالامثال الإجمالي مع تعذر التفصيلي،

شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر؟ والكلام فيه من الجهة الأولى يقع من جهتين، لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان:

الأولى: حرمة المخالفة القطعية.

والثانية: وجوب الموافقة القطعية.

والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به، فالمقصود في المقام الأول التكلم في المرتبة الأولى.

وهو غير بعيد، ويأتي منه هنا وفي مبحث الانسداد وفي مبحث البراءة والاشتغال ما يشعر أو يدل على المفروغية المذكورة.

[المقام الثاني]

ولنقدم الكلام في المقام الثاني، وهو كفاية العلم الإجمالي في الامتثال، هل يكفي العلم الإجمالي في الامتثال؟ فنقول:

مقتضى القاعدة: جواز الاقتصار في الامتثال على العلم الإجمالي بإتيان المكلف به، أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح (١)، وأما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة، فالظاهر أيضاً تحقق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به (٢). ودعوى: أن العلم بكون المأتي به مقرباً معتبر حين الإتيان به ولا يكفي العلم بعده بإتيانه، ممنوعة، إذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعة بغير

(١) إذ ليس المقصود منه إلا حصول الواجب بأي وجه اتفق.

(٢) يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الاشتغال التعرض إلى كيفية النية المعتبرة في المقام، ويأتي منا أنه يكفي الإتيان بكل محتمل بوجاء المطلوبة، كما يأتي أيضاً في موارد آخر الإشارة إلى ذلك.

ذلك أيضاً (١).

فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي.

لكن الظاهر كما هو المحكي عن بعض: ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة، بل ظاهر المحكي عن الحلبي في مسألة الصلاة في الثوبين (٢): عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي، وإن كان ما ذكره ممنوعاً، وحينئذ (٣) فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق، أو بجهة القبلة، أو في ثوب طاهر، أن يتوضأ وضوءين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق، أو يصلي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة، أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما.

لو توقف الاحتياط على تكرار العبادة

(١) يعني: تحقق الإطاعة عرفاً، فيتعين الاجتزاء بها بعد عدم شرح الشارع الأقدس لكيفية الإطاعة المعتبرة، ويكون إرادة خلافها محتاجاً إلى دليل، لأن الإطلاقات المقامية تقتضي التحويل على المعنى العرفي للإطاعة.

نعم لو فرض عدم تمامية الإطلاقات المقامية تعين الرجوع إلى مقتضى الأصول في المقام، ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٢) حيث حكى عنه وجوب الصلاة عارياً. ويأتي الكلام في وجه ذلك في التنبية الأول من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل دوران الواجب بين أمرين متباينين.

(٣) يعني: بناءً على الاتفاق المدعى على عدم الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة.

لكن الظاهر من صاحب المدارك رحمته: التأمل بل ترجيح الجواز في المسألة الأخيرة، ولعله متأمل في الكل (١)، إذ لا خصوصية للمسألة الأخيرة.

لو لم يتوقف
الاحتياط
على التكرار

وأما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً (٢) فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي (٣)، لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل

(١) والوجه في التأمل عدم وضوح كون الإجماع تعبيراً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام رادعاً عن الطريقة العقلائية المشار إليها، خصوصاً بعد قرب كون الوجه في ذهابهم ركوبهم إلى ما ذكره المتكلمون في المقام، من وجوه لا تسمن ولا تغني من جوع، تعرض لبعضها بعض أعظم المحشين عليهم السلام، لا مجال لإطالة الكلام فيها.

نعم قد يستدل على ذلك باعتبار نية الوجه، وبالأصل المقتضي للاشتغال. وسيأتي الإشارة إلى بعض الكلام فيها. فالبناء على عدم المنع عن ذلك متعين. ويأتي من المصنف في خاتمة البراءة والاشتغال التعرض لبعض الشبه المقتضية للمنع.

(٢) كما لو علم بوجوب الاستعاذة قبل القراءة، أو الاستغفار بعد التسبيح، فأتى بهما في صلاة واحدة.

لكن الظاهر عدم اختصاص ذلك بالعلم الإجمالي، بل يأتي في الشبهة البدوية، كما لو احتمل وجوب جلسة الاستراحة لا غير فأتى بها، إذ الظاهر أن منشأ الشبهة هو القول باعتبار الجزم بالنية الراجع إلى قصد الوجه أو التمييز، ولا فرق فيها بين صورة العلم الإجمالي والشبهة البدوية. وسيأتي بعض الكلام في الشبهة المذكورة.

(٣) مما سبق في صورة التكرار تعلم الإجتزاء هنا بالامثال المذكور،

للأولوية.

ظاهر كلام السيد الرضي رحمته الله - في مسألة الجاهل بوجوب القصر - وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى رحمته الله له: ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها (١).

هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الإجمالي.

وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدم على العلم الإجمالي، أم لا؟

هل يقدم الظن التفصيلي المعتبر على العلم الإجمالي؟

التحقيق أن يقال: إن الظن المذكور إن كان مما لم يثبت اعتباره إلا من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتأخرين لإثبات حجية الظن المطلق فلا إشكال (٢) في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على

لو كان الظن مما ثبت اعتباره بدليل الانسداد

(١) حكي عنهما ذلك في مسألة اجتزاء المسافر بصلاته لو أتم جاهلاً بوجوب القصر عليه، فعن الذكرى: «إن السيد الرضي سأل أخاه المرتضى رحمته الله فقال: إن الإجماع واقع على أن من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية، والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزية.

فأجاب المرتضى عنه بجواز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل، وإن كان الجاهل غير معذور...» ونحوه في الروض. ولا يبعد أن لا يكون مرادهما بالجاهل هو الجاهل المحتاط بالواقع، الذي هو محل الكلام، بل الذي يكون جهله مركباً ويأتي بخلاف الواقع لاعتقاده وجوبه، فيرجع إلى انكار التصويب وإثبات التخطئة الذي هو مذهب الشيعة، ويكون أجنبياً عما نحن فيه جداً.

(٢) لم يتضح الوجه في عدم الإشكال، فإنه إن قيل باعتبار نية الوجه والتمييز مع التمكن لزوم المحافظة عليه مع الظن الانسدادي - لو قيل بحجيته في تعيين التكليف كما هو مبنى الكشف الذي يظهر كونه محل الكلام للمصنف هنا لسياقه مساق الظن الخاص - سواء لزم التكرار أم لا، وإلا فلا وجه لاعتبار الجزم حتى مع

التكرار.

والعجب ممن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق، ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط، ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه (١).

ولإبطال هذه الشبهة، وإثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر (٢).
وأما لو توقف الاحتياط على التكرار، ففي جواز الأخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به أو عدم الجواز، وجهان:

إمكان العلم التفصيلي.

نعم قد يدعى قصور دليل اعتباره عن صورة الظن الانسدادي. لكنه لو تمّ فليس بنحو يصلح لدعوى عدم الإشكال، ولا للتعجب ممن يذهب إلى عدم جواز الاحتياط.

هذا وسيأتي منه تفصيل في مبحث الانسداد جهة خصوصيته، ويأتي الكلام فيها.

(١) الظاهر أنها عمدة الدليل في المقام حتى فيما لزم التكرار، لما عرفت من الإشكال في الإجماع.

(٢) يأتي منه تفصيل بعض الكلام في دليل الانسداد في دفع الشبهة المذكورة قال هناك: «إن معرفة الوجه مما يمكن للمتأمل في الأدلة في إطلاقات العبادة، وفي سيرة المسلمين، وسيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام، مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العلمية.

ولذا ذكر المحقق تفصيل - كما في المدارك في باب الوضوء - أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الغسل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري».

من (١) أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، أما تقديمه على الاحتياط فلم يدل عليه دليل (٢).
ومن (٣) أن الظاهر أن تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي - ولو كان هو الظن المطلق - خلاف السيرة المستمرة بين العلماء (٤)، مع أن جواز العمل بالظن إجماعي، فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه (٥) واعتبار الاعتقاد (٦) التفصيلي في الامثال.

والحاصل: أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً، وبين تحصيل العلم بتحقيق الإطاعة ولو إجمالاً، فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدماً (٧) على الأول في مقام الإطاعة بحكم

(١) وجه جواز الاحتياط بالتكرار وترك العمل بالظن.

(٢) يكفي في الدليل عليه ما يذكر في العلم التفصيلي والظن الخاص بناءً على حججته مثلها، إذا الفرق بينه وبينها بعيد. ولا سيما بناءً على أن الأصل يقتضي الاحتياط، كما يظهر من كلامه الآتي.

(٣) وجه عدم جواز الاحتياط بالتكرار ولزوم العمل بالظن.

(٤) لكن في تماميتها بنحو تقتضي المنع إشكال أو منع، خصوصاً بناءً على أن الوجه فيها هو القول باعتبار نية الوجه الذي سبق الكلام فيه منه تَبَيَّرَ.

(٥) بناءً على أن مقتضى الأصل الاحتياط، لا البراءة، وسيأتي الكلام فيه.

(٦) يعني: ولو كان ظنياً.

(٧) يعني: بنحو الأولوية لا بنحو اللزوم، إذ لا شك في جواز العمل بالظن الانسدادي، والكلام هنا بعد الفراغ عن ذلك.

العقل والعقلاء. لكن بعد العلم بجواز الأول والشك في جواز الثاني في الشرعيات من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك، وإطلاقهم اعتبار نية الوجه فالأحوط ترك ذلك، وإن لم يكن واجباً، لأن نية الوجه (١) لو قلنا باعتبارها فلا نسلمه إلا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص، لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه إلا بعدم وجوب الاحتياط، لا بعدم جوازه (٢)، فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط (٣)؟!.

وأما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص، فالظاهر أن تقديمه لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص

(١) التعليل المذكور إنما ينفع في عدم وجوب الاحتياط بناءً على أن الأصل لا يقتضي وجوب الاحتياط، وإلا تعيّن وجوب الاحتياط لمجرد الشك في اعتبار نية الوجه، كما سينبه إليه عند الكلام في الظن الخاص.

(٢) فإنه يأتي أن مقتضى الأصل مع الانسداد هو الاحتياط، إلا أنه لا يجب الاستلزامه العسر، بل يجرم لو استلزم اختلال النظام، وحيث إن المفروض في المقام عدم لزوم الاختلال، فلا يكون حراماً، بل غاية الأمر أنه لا يجب.

(٣) لا مانع من تقديمه إذا كان من جهة قيام الدليل على اعتبار نية الوجه أو احتمالها، بناءً على لزوم الاحتياط مع الاحتمال المذكور، ضرورة أن مقتضى دليل الانسداد وإن كان عدم وجوب الاحتياط لا عدم جوازه، إلا أن ذلك بالنسبة إلى الاحتياط من حيث هو، فلا ينافي المنع عنه في خصوص العبادة من جهة نية الوجه. فالتفريق بين الظن الانسدادي وغيره مما لم يتضح وجهه.

نعم لو قلنا بأن مفاد دليل الانسداد لزوم العمل بالظن في مقام الامتثال - كما هو مبنى الحكومة - لا في تعيين التكليف - كما هو مبنى الكشف - لم يكن الظن المذكور موجباً للقدرّة على نية الوجه وتعيين الالتزام بجواز الاحتياط، لتعذر نية الوجه.

على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه، وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه، فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن والأخذ بالاحتياط. ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد، إلا أنه خلاف الاحتياط (١)، من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

وإن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار، بل أولويته على الأخذ بالظن الخاص، لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم، ولو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلاً. وأدلة الظنون الخاصة إنما دلت على كفايتها عن الواقع، لا تعيين العمل بها في مقام الامتثال (٢).

إلا أن شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة، بل المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة

(١) يعني: الاستحبابي، لما سبق منه.

نعم بناءً على أن مقتضى الأصل في ذلك هو الاحتياط - كما سيأتي منه - يتعين كونه لزومياً، كما أشرنا إليه آنفاً.

(٢) دفع دخل، أما الدخل: فهو أن العمل بالاحتياط وترك الظنون الخاصة ينافي أدلة تلك الظنون، لظهورها في لزوم العمل عليها وتعيينها.

وأما الدفع: فهو أن تلك الأدلة لا تقتضي إلا كفايتها عن الواقع بحيث يجوز الاعتماد عليها في مقام الامتثال لا لزوم العمل عليها، بنحو لا يجزى معه سلوك طريق الاحتياط الموصل للواقع قطعاً.

ويأتي التعرض لذلك أيضاً في أوائل مبحث الظن إن شاء الله تعالى.

التكرار للسيرة المستمرة.

مع إمكان أن يقال: إنه إذا شك - بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأمور به، لا حصوله بأي وجه انفق (١) - في أن الداعي هو التعبد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد، أو التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره، فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلا بالثاني، وهذا ليس تقييداً (٢) في دليل تلك العبادة حتى يدفع بإطلاقه، كما لا يخفى.

وحيث فلا ينبغي، بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة

(١) لفرض كون الواجب تعبدياً لا توصلياً.

(٢) بناءً على امتناع التقييد بقصد التقرب، ونحوه مما هو من شؤون الأمر. لكن الظاهر رجوعه إلى التقييد لئلاً، فينفي بالإطلاق، بل لو فرض قصور الإطلاق اللفظي كفى الإطلاق المقامي الظاهر في التحويل في كيفية الإطاعة إلى العرف الحاكم بتحقيق الإطاعة فيما نحن فيه - كما اعترف به المصنف رحمته بل يكفي الرجوع إلى الأصل العملي المقتضي للبراءة، لرجوعه إلى احتمال زيادة التكليف، لأنه في الحقيقة تقييد في المأمور به، لا في كيفية الإطاعة، إذ ليس معنى الإطاعة عقلاً إلا موافقة المأمور به، وليس هو مما يقبل التصرف الشرعي، وإنما يتصرف فيها هو من شؤون التكليف نفسه. وتام الكلام في مبحث التعبد والتوصلي.

ثم إن لازم ما ذكره المصنف رحمته عدم الفرق بين لزوم التكرار وعدمه. لأن نية الوجه فيما لا يلزم فيه التكرار وإن لم يقدّم الدليل عليها، إلا أنه لا يقطع بعدم اعتبارها بعد ذهاب جماعة إلى ذلك، كما لا يخفى. كما لا يفرق فيه أيضاً بين الظن الخاص والمطلق الذي استفيدت حجيته بدليل الانسداد، كما نبهنا عليه آنفاً، وأشار إليه فيما يأتي بقوله: «بأعمال الظنون الخاصة أو المطلقة». فلاحظ.

التكرار بتحصيل (١) الواقع أولاً بظنه (٢) المعتبر، من التقليد أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصة أو المطلقة، وإتيان الواجب مع نية الوجه، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط.

وتوهم: أن هذا قد يخالف الاحتياط، من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربة (٣)، فيكون قد أدخل فيه بنية الوجوب.

مدفوع: بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه، إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً، لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف (٤) بعد فرض الإتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر.

(١) متعلق بقوله: «الاحتياط» وبيان لكيفيته.

(٢) يكفي في الاحتياط المذكور تحصيل الظن والعمل بمؤداه جازماً بالنية، ولا يلزم تقديمه على الاحتمال الثاني، إذ لا خصوصية للتقديم، لإمكان الجزم المذكور مع التأخير.

نعم لا بد فيه من الفحص عن مقتضى الدليل الظني، كما لا يخفى.

(٣) يعني المحتمل الآخر غير المظنون، الذي لا مجال للإتيان فيه بنية الوجوب بعد قيام الحجة على عدم وجوبه.

(٤) فيكون تشريعاً محرماً لا يمكن التقرب به. ثم إنه لا فرق في كونه تشريعاً وفي امتناع التقرب به بين الإتيان بالطرف الآخر الذي قام الظن المعتبر على وجوبه وعدمه، بل يكفي قيام الطريق على عدم حجيته وإن لم يعمل بمقتضاه. بل يكفي في كونه تشريعاً عدم قيام الحجة على وجوبه بلا حاجة إلى قيام الحجة على عدم وجوبه، إذ التشريع عبارة عن إدخال ما لا يعلم كونه من الدين في الدين. ومنه يظهر الإشكال في قوله عليه السلام: «بعد فرض الإتيان...». فلاحظ.

وإن شئت قلت: إن نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعاً حتى من القائلين باعتبار نية الوجه (١)، لأن لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك، عدا السيد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد الاستدلال على كون الأمر للوجوب بأنه أحوط (٢)، وسيأتي ذكره عند

(١) العمدة فيه ما أشرنا إليه في صدر المسألة، ويأتي منه في مبحث الانسداد وغيره، من أن القائل باعتبار نية الوجه إنما يقول به مع إمكان تحصيلها، لا مع تعذره، كما في المقام، لأن المحتمل الآخر بعد فرض قيام الدليل على عدم وجوبه لا مجال للإتيان به بنية الوجه حتى لو كان هو الواجب واقعاً، فالمقام نظير ما لو تعذر الفحص، حيث لا إشكال بينهم في مشروعية الاحتياط وسقوط نية الوجه. على أنه لو فرض احتمال اعتبارها فلا يمنع من الإتيان، بما يحتمل في وجوبه في المقام برجاء تحصيل الواقع به لاحتمال عدم اعتبار نية الوجه.

نعم لو علم باعتبار نية الوجه تعذر الاحتياط المذكور. لكن لا مجال للعلم بذلك قطعاً.

(٢) قال السيد في الغنية: - «وقولهم: إن ذلك - يعني: الوجوب - أحوط للدين، غير صحيح، بل هو ضد الاحتياط، لأنه يؤدي إلى أفعال قبيحة منها: اعتقاد وجوب الفعل.

ومنها: العزم على أدائه على هذا الوجه. ومنها: اعتقاد قبح تركه، وربما كره هذا الترك. وكل ذلك قبيح، لأن من أقدم عليه يجوز قبحه، لتجاوز كون المأمور به غير واجب، والإقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كالإقدام على ما يقطع على ذلك فيه».

وهذا الكلام أجنبي عما ذكره المصنف في جداً، فإن رده في للاستدلال بالاحتياط ليس لعدم كونه مشروعاً عنده، بل لأنه لا يلزم البناء على دلالة الصيغة

الكلام على الاحتياط في طيِّ مقدمات دليل الانسداد.

على الوجوب، كما هو المدعى في الاستدلال. ولعله عليه السلام اطلع على كلام له آخر لم نوفق للاطلاع عليه.

[المقام الأول]

هل تحرم المخالفة
القطعية للعلم
الإجمالي؟

أما المقام الأول وهو كفاية العلم الإجمالي في تنجز التكليف، واعتباره كالتفصيلي، فقد عرفت: أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط، والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة، الذي أقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية، فنقول:

إن للعلم الإجمالي صوراً كثيرة، لأن الإجمال الطارئ:

صور العلم
الإجمالي

إما من جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شكنا أن حكم الوجوب في يوم الجمعة متعلق بالظهر أو الجمعة، وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذلك (١).

وإما من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه، كما لو شك في أن هذا

(١) كما في اشتباه الخمر بين إنائين.

الموضوع المعلوم الكلي (١) أو الجزئي (٢) تعلق به الوجوب أو الحرمة.
 وإما من جهة الحكم والمتعلق جميعاً، مثل أن نعلم أن حكماً من
 الوجوب والتحریم تعلق بأحد هذين الموضوعين.

ثم الاشتباه في كل من الثلاثة:

إما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع، كما في مثال
 الظهر والجمعة.

وإما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب، كما في المثال
 الثاني (٣).

(١) كردّ السلام في الصلاة.

(٢) كالصوم في يوم الشك في آخر شهر رمضان.

(٣) وهو تردد الحرمة بين هذا الموضوع الخارجي أو ذاك، الذي سبق التمثيل
 له باشتباه الخمر بين إنائين.

وهذان المثالان للقسم الأول، الذي يكون فيه التردد في متعلق الحكم مع
 العلم بنفس الحكم، وهو الوجوب أو الحرمة.

وأما مثالا القسم الثاني وهو الذي يكون فيه التردد في نفس الحكم مع العلم
 بمتعلق الحكم فقد سبق منا ذكرهما، وهما ردّ السلام في الصلاة وصوم يوم الشك.

وأما القسم الثالث وهو الذي يكون فيه التردد في الحكم والمتعلق معاً، فمثال
 الشبهة الحكمية فيه التي ترجع إلى اشتباه الخطاب الصادر من الشارع لا يتيسر لنا
 عاجلاً فرضه، وإن كان ممكناً قطعاً.

وأما الشبهة الموضوعية فكما لو علم المكلف اجمالاً بأنه حلف إما على وطء
 جاريته الكبرى في يوم الجمعة أو على ترك وطئها فيه، واشتبهت الكبرى بين جارتين

والاشتباه في هذا القسم (١): إما في المكلف به، كما في الشبهة المحصورة، وإما في المكلف.

وطرفا الشبهة في المكلف: إما أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد، كما في الخنثى (٢)، وإما أن يكونا احتمالين في مخاطبين، كما في واجدي المنى في الثوب المشترك.

ولابد قبل التعرض لبيان حكم الأقسام من التعرض لأمرين:

العلم الإجمالي
الطريقي
والموضوعي

أحدهما: أنك قد عرفت في أول مسألة اعتبار العلم: أن اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقة، وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع.

والكلام هنا في الأول، إذ اعتبار العلم الإجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دلّ على جعله موضوعاً، فإن دل على كون العلم التفصيلي داخلاً

طويلة وقصيرة حيث يعلم إجمالاً، إما بوجوب وطء الطويلة وحرمة القصيرة أو بحرمة وطء الطويلة ووجوب وطء القصيرة.

(١) يعني: الذي يكون ناشئاً من اشتباه مصاديق متعلق الخطاب الشرعي.

(٢) الظاهر أن الاشتباه في الخنثى، كاشتباه حال الرجل بين كونه مسافراً أو حاضراً، فهو اشتباه في المكلف به بسبب اشتباه حال المكلف، فلا ينبغي جعله قسماً مقابلاً للشك في المكلف به.

اللهم إلا أن يكون الوجه في المقابلة أن المراد من الشك في المكلف به هو الذي يكون منشأ الشك فيه هو إجمال المكلف به واشتباهه مع عدم الاشتباه في بقية الجهات، والمراد من الشك في المكلف هو الذي يكون منشأ الشك فيه هو إجمال المكلف واشتباهه مع عدم الاشتباه في بقية الجهات. فلاحظ.

في الموضوع كما لو فرضنا أن الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلا عما علم تفصيلاً نجاسته، فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالنجاسة (١).

الثاني: أنه إذا تولد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد، وجب اتباعه وحرمت مخالفته لما تقدم، من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص، فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطان صلته بالحدث، أو بواحد مردد بين الحدث والاستدبار، أو بين ترك ركن وفعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه وفقد شرط من شرائط صلاة إمامه، بناء على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم (٢)، إلى غير ذلك.

إذا تولد من العلم الإجمالي علم تفصيلي بالحكم الشرعي

وبالجملة: فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية.

عدم الفرق بين هذا العلم التفصيلي وغيره من العلوم التفصيلية

إلا أنه قد وقع في الشرع موارد يتوهم خلاف ذلك:

منها: ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل من (٣) أنه يطرح القولان ويرجع إلى مقتضى الأصل، فإن

الموارد التي توهم خلاف ذلك

(١) والكلام في ذلك من وظيفة الفقيه، لكون المسألة فرعية.

(٢) كان الأولى أن يقول: بناء على اعتبار شرائط صحة صلاة الإمام في صحة صلاة المأموم، إذ ذكر علم المأموم قد يوهم كونه موضوعياً. وكيف كان فقد يقال بأنه يكفي في صحة صلاة المأموم واقعاً إحراز الإمام للشرائط وإن لم تكن موجودة وعلم المأموم بعدم وجودها تفصيلاً. وحيث لا مجال في الفرض لعلم المأموم ببطان صلته.

(٣) بيان لقوله: «ما حكم...».

إطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين (١)، بل ظاهر كلام الشيخ رحمته الله القائل بالتخير، هو التخير الواقعي (٢) المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة. ومنها: حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة أو تدريجاً، فإنه قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة، كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية، فإننا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية، لكون بعض ثمنها ميتة، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطئها، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصورة.

ومنها: حكم بعض بصحة ائتمام أحد واجدي المنى في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أن المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلواته من جهة حدثه أو حدث أمامه (٣).

ومنها: حكم الحاكم بتصنيف العين التي تداعاها رجلان، بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر (٤)، فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث

(١) كما لو كان القولان هما الوجوب والاستحباب، وكان مقتضى الأصل الحرمة.

(٢) يعني: بحيث يكون الحكم الواقعي هو التخير. أما التخير الظاهري فهو عبارة عن التخير في مقام العمل مع بقاء الواقع على ما هو عليه.

(٣) العلم المذكور مبني على ما سبق من كون شرائط صحة صلاة الإمام معتبرة في صحة صلاة المأموم.

(٤) إذ لو احتمل كذبها لكونها مشتركة بينهما لم يكن الحكم بالتنصيف موجباً للعلم التفصيلي بالمخالفة.

للنصفين من كل منهما، مع أنه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي.

ومنها: حكمهم فيما لو كان لأحد درهم ولآخر درهمان، فتلف أحد الدراهم من عند الودعي: أن (١) لصاحب الإثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً، فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكة الواقعي إليه. ومنها: ما لو أقر بعين لشخص ثم أقر بها لآخر، فإنه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأول، فإنه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين والقيمة عند واحد (٢) وبيعها بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه، لكون بعض مئتمنه مال المقر في الواقع.

ومنها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مئتمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف، كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جارية، فإن رد الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمناً للعبد أو الجارية. وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير أو مائة درهم، فإن الحكم ببرد الجارية مخالف

(١) بيان لقوله: «حكمهم فيما...».

(٢) إذا اجتمعت العين والقيمة عند واحد منهما يعلم تفصيلاً بعدم ملكة للقيمة بخصوصها، وذلك كافٍ في المطلوب بلا حاجة إلى بيعها بثمن واحد. نعم إذا اجتمعتا عند شخص ثالث توقف مخالفة العلم التفصيلي على بيعها بثمن واحد كما ذكره المصنف رحمته الله.

للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

ومنها: حكم بعضهم فيما لو قال أحدهما: بعتك الجارية بمائة، وقال الآخر: وهبني إياها: أنهما يتحالفان وترد الجارية إلى صاحبها، مع أنا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر.

إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتبع.

فلا بد في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلو:

الجواب عن
الموارد المذكورة

أحدها: كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم، بأن يقال: إن الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولاً، فالمشبهان طهران في الواقع. وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص، فالأموم والإمام متطهران في الواقع.

الثاني: أن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعاً في حق الآخر (١)، بأن يقال: إن من كانت صلواته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه، فلآخر أن يرتب عليها آثار الصحة الواقعية، فيجوز له الائتمام به. وكذا من حل له أخذ الدار ممن وصل إليه نصفه، إذا لم يعلم كذبه (٢)

(١) فيكون حكماً واقعياً ثانوياً، والفرق بينه وبين الأول أنه على الأول لا تترتب الآثار واقعاً على الواقع مع عدم العلم التفصيلي به، فعدم ترتبها مع العلم الإجمالي لعدم الموضوع لا لعدم حجية العلم الإجمالي.

وعلى الثاني تترتب الآثار على الواقع لو ابتلى به من غير جهة الحكم الظاهري الجاري في حق الآخر. ويختص عدم ترتيب أثر الواقع بها إذا ابتلى به من جهة الحكم الظاهري المذكور الرافع لفعلية الحكم الواقعي.

(٢) يعني: إذا لم يعلم المدعي كذبه في دعواه وتعمده للكذب، إذ لو كان عالماً

في الدعوى بأن استند إلى بينة، أو إقرار، أو اعتقاد من القرائن فإنه يملك هذا النصف في الواقع، وكذلك إذا اشترى النصف الآخر، فيثبت ملكه للنصفين في الواقع. وكذا الأخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم في مسألة الصلح (١)، وكذا في مسألتني التحالف (٢).

الثالث: أن يلتزم: بتقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة، والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً، كمسألة

بكونه كاذباً في الدعوى فلا حكم ظاهري في حقه، حتى ينفذ في حق غيره. هذا ولو شك الآخذ حينئذ في كون المدعي الذي أخذ منه عالماً بكذب دعواه كان له البناء على عدم ذلك حملاً له على الصحة.

(١) يعني: في مسألة تلف الدرهم عند الودعي، ولم يظهر الوجه في تسميتها بمسألة الصلح، إلا أن يدعى أن أخذ كل منهما لنصف الدرهم راجع إلى الصلح الظاهري فتأمل. ثم إن جريان الوجه المذكور في هذه المسألة موقوف على عدم علم أحدهما بكون التالف هو درهمه، وإلا كان عالماً بكون أخذه للنصف بلا حق فلا حكم ظاهري في حقه حتى ينفذ في حق الآخذ منه.

(٢) وهما مسألة اختلاف المتبايعين في تعيين الثمن أو المثمن. ومسألة الاختلاف في البيع أو الهبة. لكن لا مجال فيها للوجه المذكور، إذ الإشكال فيها إنما هو في أخذ الشخص ما يعلم بخروجه عن ملكه بسبب العقد المختلف في تعيينه، ولا حكم ظاهري في المقام في حق غيره حتى يقال بجواز اعتماده عليه في عمل نفسه، كما لا يخفى.

فكان الأولى للمصنف رحمته أن يذكر مسألة الإقرار، لاعتماد كل من المقر لها على حجة ظاهرية وهي الإقرار. فيمكن دعوى نفوذ حكمها الظاهري على الآخذ منها.

اختلاف الأمة على قولين.

وحمل أخذ المبيع في مسألتني التحالف (١) على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن (٢)، أو انفساخ البيع (٣) بالتحالف من أصله،

(١) لا يخفى أن المسألتين المذكورتين لما كانتا مختصتين بصور العلم التفصيلي فلا مجال لتقيدهما بما إذا لم يفض العمل فيهما إلى مخالفة العلم التفصيلي، كما هو مبني هذا الوجه. كما سبق أنه لا مجال لجريان الوجه الثاني فيهما أيضاً.

وكذا الوجه الأول، لعدم ابتناء العلم التفصيلي فيهما على علم إجمالي بل هو حاصل ابتداء بمجرد إرجاع العين إلى صاحبها الأول، فهما في الحقيقة خارجان عما نحن فيه، إذا الكلام في العلم التفصيلي الناشيء من العلم الإجمالي.

والحاصل: إنه لا مجال لشيء من الوجوه الثلاثة في المسألتين المذكورتين، بل يتعين فيهما وجوه آخر تعرض المصنف رحمته لبعضها في كلامه الآتي.

ثم إنه لما كانت مسألة التحالف الثانية هي مسألة الاختلاف في كون العقد بيعاً أو هبة فقوله رحمته: «وحمل أخذ المبيع...» لا يخلو من تسامح، إذ لا معنى لفرض كون العين المسترجعة مبيعة مع فرض الاختلاف في بيعها واحتمال كونها هبة، وإنما يتم ذلك في مسألة اختلاف تعيين الثمن أو المثمن لا غير، ولا يبعد ابتناء ذلك منه رحمته على التغليب.

(٢) كان الأولى أن يقول: عن الثمن الواقعي المردد، أو المثمن الواقعي المردد، للعلم باشتغال البيع على الثمن والمثمن بلا حاجة إلى الدعوى. كما أنه لا للخصوصية المدعاة بعد فرض عدم ثبوت الدعوى حتى يحكم له بحق المقاصة. ومنه يظهر أن هذا الوجه لا يجري في المسألة الثانية، وهي مسألة الاختلاف في كون العقد بيعاً أو هبة، لعدم ثبوت دعوى البيع حتى يثبت الثمن ويثبت للملكه حق المقاصة. اللهم إلا أن يكون ذلك بلحاظ حكم نفسه لفرض اعتقاده بما يدعيه فله ترتيب الأثر عليه. فلا حظ.

(٣) وكذا انفساخ العقد الواقعي المردد بين البيع والهبة.

أو من حينه.

وكون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية (١).

وعليك بالتأمل في دفع الإشكال عن كل مورد بأحد الأمور المذكورة، فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

إذا عرفت هذا، فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالي، فنقول: مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصور على وجهين:

أحدهما: مخالفته من حيث الالتزام، كالاتزام بإباحة وطء المرأة المرددة بين من حرم وطؤها بالحلف ومن وجب وطؤها به مع اتحاد زماني الوجوب والحرمة (٢)، وكالاتزام بإباحة موضوع كلي مردد أمره بين الوجوب والتحریم مع عدم كون أحدهما المعين تعدياً يعتبر فيه قصد الامتثال (٣)، فإن المخالفة في المثالين ليست من حيث العمل، لأنه لا يخلو

أقسام مخالفة العلم الإجمالي

(١) لعل الأولى أن يلتزم بالتنصيف بنحو الجعل الشرعي القهري، لا بنحو المصالحة إذ فرض المصالحة مع القهر لا يخلو عن إشكال.

اللهم إلا أن يريد إيقاع العقد من طرف الحاكم أو الودعي بين الشخصين بإثبات الولاية لهما عليهما في ذلك. ثم إنك عرفت أن مسألة الودعي يمكن التخلص عن الإشكال فيها بالوجه الثاني والثالث، ولا يتوقف على هذا الوجه. فلاحظ.

(٢) أما لو اختلفا، كما لو كان زمان الوجوب المحتمل يوم الخميس، وزمان الحرمة المحتملة يوم السبت، أمكنت المخالفة القطعية بالوطء يوم السبت وتركه يوم الجمعة، كما تمكن الموافقة القطعية بعكس ذلك.

(٣) أما لو كان تعدياً يعتبر فيه قصد الامتثال فيمكن فرض المخالفة القطعية

من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفة إلا من حيث الالتزام بإباحة الفعل.

الثاني: مخالفته من حيث العمل، كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما، وارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما، فإن المخالفة هنا من حيث العمل:

وبعد ذلك نقول:

جواز المخالفة
الالتزامية للعلم
الإجمالي

أما المخالفة الغير العملية، فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً، سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثاليين المتقدمين، أو بين حكمين لموضوعين، كظهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول.

أما في الشبهة الموضوعية، فلأن الأصل في الشبهة الموضوعية إنها يخرج مجراه عن موضوع التكليفين (١)، فيقال: الأصل عدم تعلق الحلف

كما لو تردد الأمر بين وجوب الصدقة على زيد وحرمة تملكه المال، بنحو الشبهة الحكمية فإنه لو ملك المال هبة بلا قصد القرية يعلم بالمخالفة لكلا المتحملين. وهذا بخلاف ما لو اعتبر التقرب فيهما أو في أحدهما المردد، أو لم يعتبر التقرب فيهما معاً فإن المخالفة القطعية غير ممكنة أيضاً.

(١) يعني: فلا يكون في الالتزام بخلافهما رد للحكم الشرعي، ولا تشريع في قبالة إذا ادعاء المخالف للواقع في الموضوع لا في الحكم الشرعي، فلا يلزم من جريان الأصول الموضوعية إلا الالتزام في الموضوع على خلاف الواقع إجمالاً، لا طرح الحكم الشرعي.

لكن هذا إنما يتم فيما إذا كان التمسك في الشبهة الموضوعية بالأصل

بوطء هذه، وعدم تعلق الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب، فيحكم بالإباحة لأجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة، لا لأجل طرحها. وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالماء المردد (١).

وأما الشبهة الحكمية، فلأن الأصول الجارية فيها وإن لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي، بل كانت منافية لنفس الحكم كأصالة الإباحة مع العلم بالوجوب أو الحرمة، فإن الأصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، لا مخرجة عن موضوعه إلا أن الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يترتب عليه أثر إلا وجوب الإطاعة وحرمة

الموضوعي، أما لو أريد التمسك بالأصل الحكمي ابتداءً لعدم جريان الأصل الموضوعي، للجهل بالتاريخ ونحوه، فالكلام هو الكلام في الشبهات الحكمية.

(١) فإنه ناشٍ من أصالة عدم ملاقة البدن للنجس، وأصالة عدم الغسل بالماء.

ثم إنه تقدم من المصنف رحمته تقييد الوضوء في الفرض بما إذا وقع غفلة عن حال المايع. وكأنه لأنه مع الالتفات إلى حاله يمتنع الوضوء به، لعدم تأتي قصد القرية.

وفيه: أنه يمكن تحقيقه رجاءً لاحتمال كونه ماءً بناءً على ما هو التحقيق من عدم وجوب الجزم بالامتثال. بل قد يمتنع جريان استصحاب عدم الغسل مع الغفلة، لجريان قاعدة الفراغ في الوضوء لو فرض تجدد الشك بعد الفراغ منه فيخرج عما نحن فيه.

نعم لو فرض تحقق الشك المذكور قبل الوضوء ثم غفل وتوضأ بالمايع والتفت بعد ذلك لم يبعد عدم جريان قاعدة الفراغ في الوضوء، على كلام. فلاحظ.

المعصية (١)، والمفروض أنه لا يلزم من إعمال الأصول مخالفة عملية (٢) له لتحقيق المعصية.

ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت، لأن الالتزام بالأحكام الفرعية إنما يجب مقدمة للعمل، وليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات.

ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً أو نقلاً على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي، لم ينفع، لأن الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي - كالأصول في الشبهة الموضوعية - مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعني: وجوب الأخذ بحكم الله.

هذا، ولكن التحقيق: أنه لو ثبت هذا التكليف - أعني: وجوب الأخذ بحكم الله والالتزام به مع قطع النظر عن العمل - لم تجر الأصول، لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي (٣) أعني: وجوب الالتزام بحكم الله، وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية، كما سيجيء، فيخرج عن المخالفة الغير العملية.

(١) يعني: الراجعين إلى مقام العمل.

(٢) يعني: للحكم الواقعي. لكن من الظاهر أنه لا تلزم مخالفة قطعية، أما المخالفة الواقعية فهي محتملة. نعم لا مجال للتخلص منها جرت الأصول أو لم تجر فلا أثر لها.

(٣) فإن المخالفة وإن كانت بملاك أنه ليس هناك حكم واقعي، إلا أنه بسبب العلم الإجمالي بوجود الحكم الواقعي يلزم من جريان الأصول مخالفة لوجوب الالتزام به، فيمتنع جريان الأصول لذلك.

فالحق: منع فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به.

فالتحقيق: أن طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرماً إلا من حيث كونها معصية دل العقل على قبورها واستحقاق العقاب بها، فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف (١) إلا أنه فعله لا لداعي الوجوب، لم يكن عليه شيء. نعم، لو أخذ في ذلك الفعل نية القربة، فالإتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به (٢)، ولذا قيدنا الوجوب والتحریم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما المعين تعدياً (٣).

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا علم إجمالاً بحكم مردد بين الحكمين، وفرضنا إجراء الأصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع، والمفروض أيضاً عدم مخالفته في العمل، فلا معصية

(١) هذا محل إشكال، بل لا بد من الالتزام به ولو إجمالاً لأنه من شؤون الالتزام بالشرعة المقدسة. أما عدم الالتزام به، أو الالتزام بعدمه فهو غير جائز، كما سيأتي الكلام فيه.

نعم لا يجب الإتيان بالفعل بداعي امتثاله إذا كان توصلياً، وهذا أمر آخر غير وجوب الالتزام به.

(٢) يعني: بترك شرطه وهو التقرب، المتوقف على الالتزام بالحكم الشرعي.

(٣) هذا التقييد ليس ناشئاً من وجوب الالتزام بالحكم الشرعي، بل من جهة إمكان المخالفة العملية القطعية مع كون أحدهما المعين تعدياً، كما سبق. فلاحظ.

ولا قبح، بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل، لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي (١).

المخالفة
الالتزامية
ليست مخالفة

فملخص الكلام: أن المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة (٢)، ومخالفة الأحكام الفرعية إنما هي في العمل، ولا عبرة بالالتزام وعدمه.

دليل الجواز
بوجه أخصر

ويمكن أن يقرر دليل الجواز بوجه أخصر، وهو: أنه لو وجب الالتزام:

فإن كان بأحدهما المعين واقعاً فهو تكليف من غير بيان (٣)، ولا يلتزمه أحد (٤).

(١) الذي لا يجري معه الأصل قطعاً. نعم سبق منا الإشكال في ذلك. لكنه ليس لعدم جريان الأصل، بل لمنافاته للالتزام بالشرعية.

(٢) يعني: من حيثية العمل لكن الذي يرى وجوب الالتزام بالحكم لا يقول بأن في عدم الالتزام به مخالفة عملية له بل يقول بوجوب الالتزام به لأنه من شؤون الالتزام بالشرعية المقدسة، كما أشرنا إليه.

(٣) كأنه لعدم قيام الدليل على ذلك.

أقول: إن كان منشأ ذلك عدم الدليل على تعيين الحكم حتى يلتزم به بتبع تعيينه، لأنه من شؤون إطاعته.

ففيه: أن العلم الإجمالي بثبوت الحكم الواقعي يقتضي وجوب إطاعته تعييناً فالعمدة ما عرفت من أن المدعى ليس هو كون وجوب الالتزام من شؤون إطاعة الحكم، بل هو حكم آخر ثابت لجهة أخرى، فاللازم النظر في تلك الجهة فلو فرض تماميتها كان العمل عليها ممتنعاً في المقام لاستلزامه التشريع المحرم. فلاحظ.

(٤) لما عرفت من استلزامه التشريع المحرم.

وإن كان بأحدهما المخير فيه فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل (١)، فلا بد له من خطاب آخر عقلي أو نقلي، وهو - مع أنه لا دليل عليه - غير معقول، لأن الغرض من هذا الخطاب (٢) المفروض كونه توصلياً، حصول مضمونه - أعني: إيقاع الفعل أو الترك (تخييراً) (٣) وهو حاصل من دون الخطاب التخييري (٤)، فيكون الخطاب طلباً للحاصل، وهو محال.

إلا أن يقال: إن المدعي للخطاب التخييري إنما يدعي ثبوته بأن يقصد منه التعبد بأحد الحكمين (٥)، لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل، فينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل (٦).

(١) لأن الخطاب بالحكم الواقعي يقتضي إطاعته بنفسه تعييناً، فإذا فرض كون إطاعته لاتم إلا بالعمل والالتزام كان مقتضاه هو الالتزام تعييناً لا تخييراً. ثم إن المراد بالالتزام التخييري في ظاهر كلامه هو الالتزام بخصوص أحدهما مع تخيير المكلف في اختيار ما شاء منهما.

(٢) وهو الخطاب بالالتزام تخييراً.

(٣) لا يخفى أن إيقاع الفعل أو الترك تخييراً بنفسه ليس هو مضمون الخطاب المدعى، بل مضمونه وجوب الالتزام بأحد الحكمين تخييراً، وهو ليس حاصلًا. وكأنه إلى هذا أشار بقوله: «إلا أن يقال...».

(٤) لأن المكلف لا بد أن يفعل أو يترك، فالتخيير بين الفعل والترك لغو وعبث.

(٥) يعني: الالتزام بثبوت أحدهما، لا كونه داعياً في مقام التعبد، فإنه مختص بالواجب التعبدي المقابل للتوصلي، وليس هو محل الكلام هنا. فلا حظ.

(٦) ولا مجال للاحتياط مع عدم الدليل الخاص، لما يستلزمه من التشريع

وأما وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ (١) فلا يثبت إلا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه (٢)، لا الالتزام بأحدهما المخير، فافهم.

هذا ولكن الظاهر من جماعة من الأصحاب في مسألة الإجماع المركب إطلاق (٣) القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم علم عدم كونه

المحرم، فلا يجوز من دون تعبد خاص مخرج له عن التشريع إلى كونه مما أذن الله تعالى فيه.

(١) الذي هو مقتضى الالتزام برسالته ﷺ والتسليم لشريعته المقدسة.

(٢) فإن هذا كاف في التسليم برسالته ﷺ. هذا ولا يبعد كون هذا هو مراد

القائل بوجوب الالتزام، لا أن مراده الالتزام بأحدهما المعين أو المخير، كما سبق من المصنف رحمته وسبق الإشكال فيه، فإن هذا كاف في المنع من جريان الأصول، فإن الالتزام بأحد الحكمين على ما هو عليه ينافي الالتزام بعدمهما معاً، الذي هو مقتضى الأصل.

فلعل الأولى أن يقال: إن مفاد الأصل ليس إلا الحكم العملي، فالالتزام

بمؤداه يرجع إلى الالتزام بإذن الشارع في العمل على طبقه، لا إلى الالتزام بأنه الحكم الواقعي حتى ينافي الالتزام بالواقع على ما هو عليه.

وحيث إن كان مؤدى الأصل حكماً مخالفاً للواقع كإباحة لو فرض لم يجز

الأصل، لقصور دليله عن صورة العلم بالخلاف، لا من جهة المخالفة الالتزامية، وإن لم يكن مؤداه معلوم الخطأ بل كان محتمل الخطأ جرى إذا كان مورداً للعمل،

حتى لو لزم مخالفة إجمالية من جريان أصليين، كما فيما نحن فيه لو أريد الرجوع إلى أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم الحرمة، إذ كل منهما بنفسه داخل في عموم دليل

الأصل بعد كون مؤداه محتملاً. والعلم بمخالفة مؤداه للواقع لا يضر بعد عدم محذور في الالتزام بمؤدى الأصل، لكونه راجعاً إلى الالتزام بالعمل لا بأنه الحكم

الواقعي، كما ذكرنا. فتأمل جيداً. والله سبحانه العالم.

(٣) يعني: حتى لو لم يلزم مخالفة عملية.

حكم الإمام عليه السلام في الواقع (١)، وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرْحاً لقول الإمام عليه السلام.

نعم، صرح غير واحد من المعاصرين في تلك المسألة فيما إذا اقتضى الأصلان حكْمين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع، بجواز العمل بكليهما (٢)، وقاسه بعضهم على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات.

لكن القياس في غير محله، لما تقدم: من أن الأصول في الموضوعات حاكمة (٣) على أدلة التكليف، فإن البناء على عدم تحريم المرأة لأجل البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطئها. وكذا الحكم بعدم

(١) لا محيص عن الالتزام بهذا، لأن الالتزام بالحكم المعلوم عدم كونه حكم الإمام عليه السلام إن كان بمعنى الالتزام به على أنه الحكم الواقعي، فهو حرام لما فيه من تكذيب الرسالة ورد حكم الإمام عليه السلام، وإن كان بمعنى الالتزام به على أنه الحكم العملي التعبدي فأدلة التعبد لا تشمل صورة العلم بالخطأ بخلاف التمسك بالأصلين المعلوم كذب أحدهما، فإنه لا قصور في دليل كل منهما بعد احتمال إصابته كما سبق.

ومنه يظهر أن ما ذكره عليه السلام بقوله: «نعم صرح غير واحد من المعاصرين...» ليس من هذا السنخ، فلا ينبغي استداركه عليه. فلاحظ.

(٢) عرفت أنه لا بأس به، وإن كان قياسه على المخالفة في الشبهة الموضوعية في غير محله. كما عرفت أنه لا مجال لقياسه على العلم التفصيلي بمخالفة الأصل الواحد للواقع.

(٣) سبق إن الحكومة مختصة بما إذا كان التمسك فيها بالأصول الموضوعية، لا الحكمية الجزئية. فراجع.

وجوب وطئها لأجل البناء على عدم الحلف على وطئها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطئها. وهذا بخلاف الشبهة الحكمية، فإن الأصل فيها معارض (١) لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، وليس مخرجاً لمجره عن موضوعه، حتى لا ينافيه جعل الشارع.

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجدٍ، إذ اللازم من منفاة الأصول لنفس الحكم الواقعي، حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له، هو كون العمل بالأصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام، فإذا فرض جواز ذلك (٢) لأن العقل والنقل لم يدلّا إلا على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن إجراء الأصول المتنافية في الواقع.

ولا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام في مسألة الإجماع، على طرحه من حيث العمل، إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة، فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل، فإن ظاهر الشيخ رحمته الله الحكم بالتخيير الواقعي (٣)، وظاهر المنقول عن بعض طرحهما والرجوع إلى الأصل،

(١) عرفت الإشكال في المعارضة.

(٢) عرفت أن ذلك لا يجوز، لكن العمل بالأصل المخالف للواقع لا

يستلزمه.

(٣) يأتي التعرض لكلامه في مبحث الدوران بين الوجوب والحرمة، ويأتي

الإشكال في ظهوره فيما ذكره المصنف رحمته الله.

ولا ريب أن في كليهما طرحاً للحكم الواقعي، لأن التخيير الواقعي كالأصل (١) حكم ثالث.

نعم، ظاهرهم في مسألة «دوران الأمر بين الوجوب والتحريم»: الإتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة (٢)، وإن اختلفوا بين قائل بالتخيير، وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة.

والإنصاف: أنه (٣) لا يخلو عن قوة (٤)، لأن المخالفة العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعة وفي واقعة، وأما المخالفة تدريجياً وفي واقعتين فهي لازمة البتة (٥)، والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعمد، كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجياً عن قصد إليها من غير تعبد بحكم ظاهري عند كل واقعة (٦)، وحينئذٍ فيجب

(١) إنما يكون الرجوع للأصل موجِباً ل طرح الحكم الواقعي إذا كان مخالفاً لها.

(٢) التي هي عبارة عن الحكم المقابل للأحكام الأربعة، أما لو كان المراد بها عدم الحرج في الفعل والترك، عملاً بأصالة عدم الوجوب وأصالة عدم الحرمة فتخرج عما نحن فيه، لما ذكرنا.

(٣) يعني: عدم جواز الرجوع للإباحة.

(٤) لما أشرنا إليه من أن البناء على الإباحة معلوم المخالفة للواقع، لا لما يأتي من لزوم المخالفة العملية التدريجية، لأنه ليس محذوراً، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٥) لأن الالتزام بالإباحة يقتضي جواز الفعل في واقعة والترك في أخرى، وهو مستلزم للمخالفة العملية القطعية في إحدى الواقعتين.

(٦) هذا مسلّم إذا لم يلزم مع المخالفة القطعية التدريجية موافقة قطعية

تدرجية، كما لو علم بوجود الصوم في يوم الخميس والجمعة، فإن ترك الصيام فيهما مستلزم للمخالفة التدريجية من دون موافقة، ولا إشكال في قبحه، كما هو الحال في جميع موارد العلم بالتكليف مع إمكان الاحتياط، وكون المخالفة تدرجية لا تمنع من القبح المذكور، كما يأتي في مبحث الشك في المكلف به.

أما لو لزم من المخالفة القطعية التدريجية موافقة قطعية تدرجية أيضاً فلا قبح، كما في المقام ونحوه مما امتنع فيه الاحتياط لامتناع الجمع بين التكليفين عملاً، لأن قبح المخالفة مزاحم بحسن الموافقة.

وبعبارة أخرى: العمل في كلتا الواقعتين بنهج واحد كما يستلزم الفرار من المخالفة القطعية التدريجية المفروض قبحها، كذلك يستلزم امتناع الموافقة القطعية المفروض لزومها وحسنها، والاختلاف بينهما في العمل كما يستلزم الوقوع في المخالفة المذكورة كذلك يستلزم حصول الموافقة المذكورة، ولا ترجيح للأول على الثاني بحكم العقل، بل هما بنظره سواء، فمثل هذه المخالفة ليست محذوراً، كما اعترف به المصنف رحمته في مسألة الدوران بين الوجوب والحرمة. على أنها لو كانت محذوراً لم يفرق بين صورتين وجود التعبد الظاهري وعدمه، إذ المخالفة علة تامة للقبح، فلا يرتفع قبحها بترخيص الشارع، بل تكون مانعة عنه، كما يأتي في حكم المخالفة العملية وحيث لا وجه للاعتراف بإمكان الترخيص المذكور للمقلد ونحوه كما يأتي منه رحمته.

على أنه لو سلم إمكان الترخيص كفى في المقام إطلاق أدلة الأصول في إثبات الترخيص كإطلاق أدلة التقليد أو خصوص بعضها لوثم.

نعم لا أصل يقتضي الإباحة في المقام، بل هنا أصلاً يقتضي أحدهما عدم الوجوب ويقتضي الآخر عدم التحريم، ولا مانع من العمل بهما في كل واقعة ولو اختلف سنخ العمل ولزمت المخالفة التدريجية، لما ذكرنا. وتام الكلام في المسألة في

بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك، إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقيناً عن قصد.

وتعدد الواقعة إنما يجدي مع الإذن من الشارع عند كل واقعة (١)، كما في تخيير الشارع للمقلد بين قولي المجتهدين تخيراً مستمراً يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر (٢)، وأما مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلاً العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض، أما لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت. ويمكن الاستفادة الحكم أيضاً من فحوى أخبار التخيير عند التعارض (٣).

لكن هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيها الواقعة حتى تحصل المخالفة العملية تدريجاً، فالمانع (٤) في الحقيقة هي المخالفة

مبحث الدوران بين الوجوب والتحريم. فلاحظ.

(١) عرفت الإشكال في الإذن المذكور، كما عرفت إمكان دعواه في المقام.

(٢) بناء على ثبوت التخيير الإستمراري في الرجوع إليهما.

(٣) لعله من جهة أنها دلت على عدم جواز طرح الروايتين مع إمكان كذبها معاً والرجوع إلى احتمال آخر كالأصل فطرح الحكم الواقعي المعلوم أولى بالمنع. وفيه: أولاً: أن ذلك تعبد خاص لم يعلم ملاكه. ولذا كان التحقيق أن الأصل في المتعارضين التساقط.

وثانياً: أن الظاهر كون التخيير بين الخبرين المتعارضين استمرارياً أيضاً، فهو مستلزم للمخالفة التدريجية، وليست محذوراً.

(٤) يعني: من الرجوع للإباحة مع تعدد الواقعة.

العملية القطعية (١) ولو تدريجياً مع عدم التعبد بدليل ظاهري، فتأمل. هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم إجمالاً من حيث الالتزام، بأن لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر إذا اقتضت الأصول ذلك.

وأما المخالفة العملية:

المخالفة العملية
للعلم الإجمالي

فإن كانت لخطاب تفصيلي، فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت في الشبهة الموضوعية، كارتكاب الإناءين المشتبهين المخالف لقول الشارع: «اجتنب عن النجس»، أو في الشبهة الحكمية كترك القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم (٢)، لأن ذلك معصية لذلك الخطاب، لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناءين، ووجوب صلاة الظهر مثلاً قصرًا أو إتماماً، وكذا لو قال: أكرم زيداً، واشتبه بين شخصين، فإن ترك إكramهما معصية.

لو كانت المخالفة
لخطاب تفصيلي

فإن قلت: إذا أجرينا أصالة الطهارة في كل من الإناءين وأخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع، فليس في ارتكابهما بناءً على طهارة

(١) يعني: لا المخالفة الالتزامية، بل هي بنفسها ليست محذوراً. لكن عرفت أنها محذور مهم، إلا أنها لا تلزم من جريان الأصل.

(٢) كما لو فرض شك الفقيه في مقدار المسافة المعتبرة في التقصير.

أما لو كان ناشئاً من اشتباه الموضوع، كما لو شك في مقدار المسافة بين البلد والمقصد، فهو نظير اشتباه النجس بين إنائين. ثم إن الخطاب التفصيلي الذي يعلم بمخالفته في المقام هو الخطاب بوجوب الصلاة.

كل منهما مخالفة لقول الشارع: «اجتنب عن النجس».

قلت: أصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، وأما الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته، لأنه نجس يقيناً (١)، فلا بد إما من اجتنابهما، تحصيلاً للموافقة القطعية، وإما أن يجتنب أحدهما، فراراً عن المخالفة القطعية، على الاختلاف المذكور في محله.

هذا، مع أن حكم الشارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع التكليف الثابت بالأدلة الاجتهادية لا معنى له إلا رفع حكم ذلك الموضوع (٢)، فمرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب، المخالف لقوله: «اجتنب عن النجس» (٣)، فافهم.

(١) ولا معارضة بين أصالة الطهارة في كل منهما ووجوب الاجتناب عن النجس الواقعي، لاختلاف الحيثية، لأن أصالة الطهارة إنما تقتضي جواز الارتكاب في كل منهما من حيثية كونه مشكوك الطهارة لا من تمام الجهات، ووجوب الاجتناب عن النجس الواقعي يقتضي الاجتناب عنهما أو عن أحدهما من حيث كونه محققاً للاجتناب عن النجس المعلوم، فلا تنافي بين الجهتين، بل العمل على الثانية، لأن اللا مقتضي لا يزاحم المقتضي ولا يعارضه، بل يبنى عليهما ويكون العمل على المقتضي لا غير.

(٢) لأن الموضوع قد يكون أمراً واقعياً تكوينياً، كالحياة والموت لا يقبل الرفع الشرعي، فلا بد أن يكون الرفع الشرعي بلحاظ رفع الآثار والأحكام العملية، ولو لا ذلك كان لاغياً، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(٣) يعني: فيلزم من جريان الأصول في كلا الطرفين التناقض بين دليل جعلها ودليل الواقع، وحيث كان دليل الواقع علمياً تعين رفع اليد عن عموم

الأصل وتخصيصه بغير موارد العلم الإجمالي، إما في كلا الطرفين، أو في أحدهما، على الكلام في وجوب الموافقة القطعية وعدمه.

أقول: المخالفة المذكورة إنما تتم لو كان مفاد الأصل رفع الحكم واقعاً. وهو غير مراد قطعاً، بل المراد منه رفع الحكم ظاهراً الرجوع إلى جواز البناء على عدمه عملاً، ولذا سبق عدم منافاة مفاد الأصل لوجوب الالتزام بالأحكام الواقعية. وحينئذ فلا تناقض بين مفاد الأصل في الطرفين والحكم الواقعي المعلوم إجمالاً حتى يلزم ما سبق.

نعم لما كان مفاد الأصل هو جواز البناء عملاً على عدم الحكم، وكان العمل على طبق الحكم من لوازمه الذاتية غير القابلة للتصرف الشرعي لرجوعه إلى مقام الامتثال الذي هو من مختصات العقل، كان مرجعه إلى ثبوت العذر في ظرف الجهل وعدم تنجز الواقع بمجرد الاحتمال، لأن مقام العذر والتنجز ما يقبل التصرف الشرعي المولوي.

وحينئذ لا بد في منع جريان الأصول من دعوى: أن منجزية العلم الإجمالي كمنجزية العلم التفصيلي مما لا يقبل التصرف الشرعي، ولا مجال لردع الشارع عنها، كما يشهد به الرجوع للمرتكزات العقلائية في المقام.

وإلى هذا يرجع دعوى امتناع جريان الأصول من جهة لزوم الترخيص في المعصية. لكن هذا مبني على أن مفاد الأصول الترخيص في أطرافها من تمام الجهات، أما بناء على ما ذكره قريباً وأو ضحناه من أنها إنما تقتضي الترخيص فيها من حيثية كونها مجهولة الحكم، فلا منافاة بينها وبين العلم الإجمالي المذكور حتى يحتاج إلى دعوى التخصيص.

ويأتي الكلام في ذلك أيضاً في مبحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

ولعل قوله: «فافهم» إشارة إلى ذلك.

وإن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين - كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال شهر رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبي ﷺ - ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوه:

لو كانت المخالفة
لخطاب مردد،
ففيها وجوه

أحدها: الجواز، لأن المردد بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يجرم ارتكابه، وكذا المردد بين الدعاء والصلاة، فإن الإطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها (١).

الثاني: عدم الجواز مطلقاً، لأن مخالفة الشارع قبيحة عقلاً مستحقة للذم عليها، ولا يعذر فيها إلا الجاهل بها (٢).

الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأولى دون الثانية، لأن المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الإحصاء (٣)، بخلاف الشبهات الحكمية، كما يظهر من كلماتهم في

(١) وأما وجوب أحدهما فهو منتزع عقلاً من وجوب الواحد المعين شرعاً واقعاً. المجهول عندنا، وليس خطاباً شرعياً.

(٢) هذا راجع إلى ما ذكرناه من منجزية العلم الإجمالي عقلاً وعدم إمكان الردع عنها بجعل الجهل عذراً شرعاً مع تعميمه لما إذا تردد الخطاب بين خطابين. والظاهر أنه في محله، لعدم الفرق في منجزية العلم الإجمالي بين وحدة الخطاب وتعددده، كما يشهد به الرجوع للمرتكزات العرفية.

(٣) يعني: وحيث إنه ليس ببناء التشريعية على الاعتناء بها فتكون السيرة المذكورة موجبة لخصوصية في الشبهة الموضوعية يخرج بها عن مقتضى القواعد في

مسائل الإجماع المركب (١).

وكان الوجه ما تقدم (٢): من أن الأصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف، بخلاف الأصول في الشبهات الحكمية، فإنها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

وقد عرفت ضعف ذلك، وأن مرجع الإخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي، إلا أنه حاكم عليه لا معارض له (٣)، فافهم.

قبح المخالفة القطعية.

لكن كثرة المخالفة في الشبهات الموضوعية إنما يلتفت إليها بعد وقوع المخالفة بسبب جهل الناس بالموضوعات وكثرة الخطأ فيها، فيعلم المكلف بعد مضي مدة من عمره بأنه وقع في كثير من المخالفات، أو قبل وقوعها لكن مع عدم الإبتلاء بتمام أطراف العلم الإجمالي، وذلك مانع من منجزية العلم الإجمالي، فلا يصح قياس المقام عليه الذي فرض فيه منجزية العلم الإجمالي.

وبعبارة أخرى: مورد السيرة المشار إليها صورة عدم منجزية العلم الإجمالي كما في الشبهة غير المحصورة، وما نحن فيه في الشبهة المحصورة المنجزة، فلا مجال للاستدلال بالسيرة في المقام.

(١) حيث صرحوا بعدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام والرجوع إلى قول ثالث.

(٢) الظاهر من كلامه السابق كون منشأ الفرق هو السيرة لا ما ذكره هنا. فلاحظ.

(٣) لتصرفه في موضوعه. لكن الحكومة فرع جريان الدليل الحاكم، وقد سبق عدم جريانه.

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيئين، وبين اختلافه، كوجوب الشيء وحرمة آخر. والوجه في ذلك: أن الخطابات في الواجبات الشرعية بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل، فترك البعض معصية عرفاً، كما لو قال المولى: افعل كذا وكذا وكذا، فإنه بمنزلة افعلها جميعاً (١)، فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معيناً أو واحد غير معين عنده.

نعم، في وجوب الموافقة القطعية بالإتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبني على أن مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة اليقينية عنه، أو يكتفى بأحدهما، حذراً عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء ويعد معصية عندهم وإن لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل (٢).

والأقوى من هذه الوجوه: هو الوجه الثاني (٣)، ثم الثالث (٤).

الأقوى عدم الجواز مطلقاً

(١) فيكون مخالفة كلا الخطابين اللذين هما من نوع واحد مخالفة للخطاب بالجميع المفروض رجوعهما إليه.

فهذا الوجه في الحقيقة راجع إلى اعتبار وحدة الخطاب في قبح المخالفة مع تنزيل الخطابين اللذين هما من نوع واحد منزلة خطاب واحد بالجميع. لكن التنزيل المذكور في غير محله بعد عدم مساعدة الأدلة الشرعية عليه.

(٢) هذا مبني على ما سبق في القول الأول. لكنه غير ظاهر كما أشرنا إليه في حجة القول الثاني.

(٣) كما يظهر بالتأمل فيما سبق منّا في بيان حجج الأقوال المذكورة.

(٤) لم يتضح الوجه في ذلك بعد ضعف ما سبق من الحجة للقول المذكور.

هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

وأما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم، فقد عرفت أنه:

يقع تارة: في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين، كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدي المنى. وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة ترده بين موضوعين، كحكم الخنثى المردد بين الذكر والأنثى. أما الكلام في الأول فمحصله:

أن مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً، إذ العبرة في الإطاعة والمعصية بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص، فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بال غسل (١) وإن ورد من الشارع: أنه يجب الغسل على كل جنب، فإن (٢) كلاً منهما شك في توجه هذا الخطاب إليه، فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً (٣) بمجرد هذا الخطاب الغير المتوجه إليه (٤).

نعم، لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه خطاب إليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه بأقسامه.

لو اتفق لأحدهما
أو لثالث علم
بتوجه خطاب إليه

(١) يعني: ظاهراً، كما يظهر من تعليقه بقول: «فإن كلا منهما...».

(٢) تعليل لعدم تكليف كل منهما بال غسل ظاهراً.

(٣) لقبح العقاب من غير بيان.

(٤) الأولى أن يقول: الغير المعلوم توجهه إليه.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة، ليتضح انطباقها على ما تقدم في العلم الإجمالي بالتكليف.

فمنها: حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف أو لغيره، بناء على تحريم (١) إدخال الجنب أو إدخال النجاسة الغير المتعدية:

بعض فروع
المسألة

فإن قلنا: إن الدخول والإدخال متحققان بحركة واحدة، دخل في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً وإن تردد بين كونه من جهة الدخول أو الإدخال (٢).

وإن جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن:

فإن جعلنا الدخول والإدخال راجعين إلى عنوان محرم واحد (٣) وهو القدر المشترك بين إدخال النفس وإدخال الغير كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلي، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

وإن جعلنا كلاً منهما عنواناً مستقلاً، دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة.

وكذا من جهة دخول المحمول واستئجاره الحامل (٤) مع قطع

(١) إذ بناءً على عدم تحريم ذلك، لا يلزم العلم بالمخالفة.

(٢) فهو نظير العلم بحرمة الإناء الخاص لكونه نجساً أو مغسوباً.

(٣) كما قد يدعى في حرمة إدخال النجاسة، بناءً على أن الدليل فيها مثل قولهم عليه السلام: «جنبوا مساجدكم النجاسة»، إذ لا فرق في مخالفة الأمر المذكور بين كون الداخل نجساً وكونه مدخلاً للنجس.

(٤) كما لو استأجر أحدهما الآخر لحمله إلى المسجد وإدخاله إياه.

النظر عن حرمة الدخول والإدخال (١) عليه، أو فرض عدمها، حيث إنه يعلم إجمالاً بصدور أحد المحرّمين: إما دخول المسجد جنباً، أو استئجار جنب للدخول في المسجد (٢).

إلا أن يقال بأن الاستئجار تابع لحكم الأجير (٣)، فإذا لم يكن في تكليفه محكوماً بالجنابة وأبيح له الدخول في المسجد، صح استئجار الغير له. ومنها: اقتداء الغير بهما في صلاة (٤) أو صلاتين:

فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية، كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطان الصلاة،

(١) لعل الصحيح: «مع قطع النظر عن حرمة الإدخال» لأن حرمة الدخول مقومة للعلم الإجمالي، ولولاها كانت الشبهة في حرمة الاستئجار بدوية.

(٢) لكن حرمة الاستئجار ليست ذاتية، بل تشريعية، فلو فرض عدم قصد التشريع بها فلا تحرم تكليفاً.

نعم يعلم إجمالاً إما بحرمة الدخول عليه أو ببطان الإجارة. بل يعلم تفصيلاً ببطان الإجارة، لأنها إجارة على المحرم أو المتعذر، إذ لو كان الحامل جنباً كان دخوله محرماً، وإن كان المحمول جنباً حرم عليه الرضا بحمله إلى المسجد، فيكون العمل المستأجر عليه متعذراً شرعاً. فتأمل.

(٣) يعني: الظاهري.

(٤) كما لو اقتدى أحدهما بالآخر غفلة عن الجنابة المترددة بينها، فاقتدى الثالث العالم بالجنابة المذكورة بالإمام، وطراً على الإمام ما يمنعه من إكمال صلاته فتقدم صاحبه لإكمال تلك الصلاة جماعة، فيكون الثالث مؤتماً في بعض صلاته بأحد الشخصين المعلوم جنابة أحدهما، وفي بعضها الآخر بالثاني.

والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإنايين، والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الإنايين.

وإن قلنا: إنه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه، صح الاقتداء في صلاة فضلاً عن صلاتين، لأنها طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء (١).

والأقوى: هو الأول، لأن الحدث مانع واقعي (٢) لا علمي. نعم، لا إشكال في استئجارهما لكنس المسجد (٣) فضلاً عن استئجار أحدهما، لأن صحة الاستئجار تابعة لإباحة الدخول لهما (٤) لا للطهارة الواقعية، والمفروض إباحته لهما.

وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك، مميّزاً بين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي، وبين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث إنه مانع ظاهري للشخص المتصف به.

(١) الأولى أن يقول: لأن كلاً منهما واجد لشرط الاقتداء، وهو الطهارة الظاهرية في حق نفسه.

(٢) يعني: من الصلاة، ومع بطلان صلاة الشخص لا يجوز الاقتداء به.

(٣) يعني: مما لا يكون محرماً بنفسه، وإن كان مستلزماً للمحرم الواقعي وهو الدخول في المسجد.

(٤) يعني: ولو ظاهراً، لأن مانعية حرمة الدخول من صحة الإجارة على الكنس إنما هي من حيث كونها موجبة لعجز الأجير عن العمل المستأجر عليه، فمع فرض الإباحة الظاهرية لا عجز، فيتعين صحة الإجارة. وتام الكلام في ذلك في مبحث الإجارة من الفقه.

أما الكلام في الخنثى فيقع تارة: في معاملتها مع غيرها (١) من معلوم أحكام الخنثى الذكورية والأنثوية أو مجهولهما، وحكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكل من الفريقين (٢)، وتارة: في معاملة الغير معها (٣). وحكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا في اشتباه متعلق التكليف (٤).

أما معاملتها مع الغير، فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً، للعلم الإجمالي (٥) بحرمة نظرها إلى إحدى الطائفتين، فتجنب عنها مقدمة (٦).

وقد يتوهم: أن ذلك من باب الخطاب الإجمالي (٧)، لأن الذكور

(١) من جهة التستر منهم والنظر إليهم ونحوهما.

(٢) كالجهر والإخفات في الصلاة.

(٣) من جهة نظرهم إليها وتسترهم منها ونحوهما.

(٤) بل سبق في أول الكلام في منجزية العلم الإجمالي رجوع الشك في الخنثى إلى الشك في المكلف به، فيجري فيها جميع ما سبق فيه.

(٥) هذا بناءً على وجوب الموافقة القطعية الذي لسنا بصدده. وأما حرمة المخالفة القطعية فهي إنما تقتضي عدم جواز جمعها في النظر بين الطائفتين ويكفي فيه عدم النظر إلى إحداهما، كما لا يخفى.

(٦) لكن هذه لا يقتضي حرمة النظر إلى المتردد بين الطائفتين - كالخنثى الآخر - لخروجه عن العلم الإجمالي، وقيام العلم الإجمالي بغيره، اذ كل من الصنفين وحده أو مع المشكوك ليس مورداً للعلم الإجمالي، أما هما فيكونان مورداً للعلم الإجمالي حتى مع عدم المشكوك. وحينئذ يتعين الرجوع فيه إلى الأصل المقتضي للبراءة بلا مانع.

(٧) الذي تقدم أن فيه أقوالاً أربعة. وإن كان لا مجال هنا للقول الثالث،

مخاطبون بالغض عن الإناث وبالعكس، والخثى شاك في دخوله في أحد الخطابين.

والتحقيق: هو الأول، لأنه علم تفصيلاً بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين (١)، ومع العلم التفصيلي لا عبرة بإجمال الخطاب، كما تقدم في الدخول والإدخال في المسجد لواحد المنى.

مع أنه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد، وهو تحريم نظر كل إنسان إلى كل بالغ لا يماثله في الذكورية والأنوثة (٢) عدا من يجرم نكاحه.

ولكن يمكن أن يقال: إن الكف عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقة عظيمة (٣)، فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشبهة الغير

لكون الشبهة في المقام موضوعية لا غير.

(١) لكن لا يمكن مخالفة ذلك بفعل واحد يكون هو المعلوم بالتفصيل، فلا وجه لقياسه بالدخول والادخال للمسجد اللذين فرض تحققهما بفعل واحد.

نعم لو فرض كون الصنفين في مكان واحد بحيث يكون النظر إلى أحدهما مستلزماً للنظر للآخر فقد يصح ما ذكره رَبُّهُ، لو حدة الفعل الذي يتحقق به الحرام.

(٢) لكن الإرجاع المذكور مما لا وجه له بعد تعدد الخطاب الشرعي، فليس الخطاب المذكور إلا من سنخ الخطاب المنتزع من الخطابين الشرعيين، وليس بنفسه خطاباً شرعياً.

(٣) هذا مبني على وجوب الموافقة القطعية الذي لسنا بصدده وأما حرمة المخالفة القطعية فلا تقتضي إلا اجتناب النظر إلى إحدى الطائفتين، ولا عسر فيه.

المحصورة (١).

أو يقال: إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية، لا في وجوب الموافقة القطعية (٢)، فافهم.

وهكذا حكم لباس الخنثى، حيث إنه يعلم إجمالاً بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة أو مختصات النساء عليه، فيجتنب عنها (٣).

حكمها بالنسبة
إلى التكليف
المختصة بكل
من الفريقين

وأما حكم ستارته في الصلاة: فيجتنب الحرير (٤) ويستتر جميع بدنه (٥).

(١) لكنه ليس من الشبهة غير المحصورة، كما يظهر في محله.

نعم العسر لو تم اقتضى عدم وجوب الاحتياط مطلقاً، أو بالمقدار الذي يندفع به العسر، على الكلام الآتي في تلك المسألة.

(٢) هذا غير ظاهر، إذ الإرجاع المذكور إن كان شرعياً فلا يفرق فيه بين الأمرين، وإلا لم يفرق بينهما أيضاً. مع أنه لا فرق بين وحدة الخطاب وتردده بين خطابين لا في حرمة المخالفة القطعية ولا في وجوب الموافقة القطعية، كما هو التحقيق الذي بنى عليه المصنف رحمته قريباً وفي مبحث البراءة والاشتغال، فلا أثر للتفصيل المذكور.

(٣) لكن لا يبعد كون حرمة اللباس المختص بإحدى الطائفتين على الأخرى مبنية على صورة التشبه، فلا يشمل ما نحن فيه، بل يحل له كلا الصنفين. فلا حظ.

(٤) وكذا الذهب.

(٥) للعلم الإجمالي بشرطية أحدهما في حقه. لكن هذا مبني على وجوب الموافقة القطعية.

وأما حكم الجهر والإخفات:

فإن قلنا بكون الإخفات في العشاءين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بهما (١).

وإن قلنا: إنه عزيمة لها فالتخيير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها.

وقد يقال بالتخيير مطلقاً، من جهة ما ورد: من أن الجاهل في القصر والإتمام والجهر والإخفات معذور.

وفيه - مضافاً إلى أن النص إنما دل على معذورية الجاهل بالنسبة إلى لزوم الإعادة لو خالف الواقع، وأين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما؟ بل الجاهل لو جهر أو أخفت متردداً بطلت صلاته، إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم - : أن الظاهر (٢) من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل (٣).

(١) لكن لا يبعد جواز الإخفات عليه حينئذ، لأصالة البراءة من شرطية الجهر في حقه.

اللهم إلا أن يكون طرفاً للعلم الإجمالي مع بقية أحكام النساء في حقه، فهو يعلم مثلاً إما بحرمة كشف نفسه أمام الرجل أو بوجوب الجهر عليه في الصلاة. نعم هذا مبني على وجوب الموافقة القطعية، الذي عرفت أنه ليس محل الكلام. (٢) مبتدأ خبره قوله فيما تقدم: «وفيه...».

(٣) لعل مراده هو الجهل الحكمي فلا يشمل المقام الذي تكون الشبهة فيه موضوعية، أو يكون مراده عدم شموله للجهل الناشئ من اشتباه حال المكلف كما في المقام. لكن كلاهما. غير ظاهر بعد عموم الأدلة، بل لا يظن من المصنف هو الجهل الحكمي

وأما تخيير قاضي الفريضة المنسية عن الخمس في ثلاثية ورباعية وثنائية (١)، فإنها هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلاث، المستلزم لإلغاء الجهر والاختفات بالنسبة إليه، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً.

وأما معاملة الغير معها، فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها، لكونها شبهة في الموضوع، والأصل الإباحة (٢).

وفيه: أن عموم وجوب الغض على المؤمنات إلا عن نسائهن أو الرجال المذكورين في الآية، يدل على وجوب الغض عن الخنثى (٣)،

الالتزام ببطلان صلاة من جهر باعتقاد كونه رجلاً فبان امرأة.

فالعمدة: ما ذكره من الجواب الأول، وهو أن المراد بأدلة العذر هو أجزاء الصلاة لو وقعت من الجاهل المركب على خلاف ما هو المطلوب واقعاً من الجهر والاختفات، لا تخيير الجاهل البسيط بينهما من أول الأمر حتى ينفع في المقام.

(١) يعني: فقد ورد أن من علم بأنه قد فاتة إحدى الفرائض الخمس أجزاءه أن يصلي ثنائية وثلاثية ورباعية، وذكروا أنه يتخير في الرباعية بين الجهر والاختفات، مع أنه متردد في أن الصلاة الفاتئة جهرية أو إخفائية، نظير المقام.

(٢) نظير واجدي المنى في الثوب المشترك فإن كلتا الطائفتين تعلم إجمالاً بحرمة النظر إلى الخنثى إما عليها أو على الطائفة الأخرى.

(٣) لأن استثناء نسائهن يقتضي كون الموضوع الذي يجب الغض عنه هو مطلق الانسان، لا خصوص الرجال.

وحينئذ لو شكت المرأة في كون الخنثى امرأة فأصالة عدم كونها أنثى - وإن كان من استصحاب العدم الأزلي - يجوز دخوله في حكم العام وهو وجوب الغض عنه على المرأة. لكن الاستثناء - مع أنه من حكم إبداء الزينة، لا من حكم وجوب

ولذا حكم في جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين إليها، كتحریم نظرها إليها، بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك، فتأمل جداً.

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو في غير النكاح. وأما التناكح، فيحرم بينه وبين غيره قطعاً، فلا يجوز له تزويج امرأة، لأصالة عدم ذكوريته - بمعنى عدم ترتب أثر الذكورية من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجة وملك اليمين - ولا التزوج برجل، لأصالة عدم كونه امرأة، كما صرح به الشهيد، لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل

الغض وحرمة النظر، الذي هو محل الكلام - مختص بالنساء، أما الرجال، فخطابهم بوجوب الغض لا يشتمل على الاستثناء الكاشف عن عموم الموضوع لمطلق الإنسان، بل ينصرف إلى خصوص النساء، ولذا لم يحتج إخراج النظر إلى الرجال في حقهم إلى الاستثناء.

وحينئذ فأصالة عدم كون الخنثى امرأة تقتضي جواز النظر وعدم وجوب الغض في حقهم وأصالة عدم كون الخنثى رجلاً لا أثر لها في حقهم.

اللهم إلا أن يقال: إن استثناء (نسائهن) من حرمة إبداء الزينة في حق النساء يمنع من انصراف إطلاق وجوب الغض في النساء والرجال إلى الغض عن خصوص المخالف، بل مقتضى حذف المتعلق العموم، وحينئذ لا يكون خروج الموافق تخصصاً، بل تخصيصاً وإن كان المخصص لبياً، ومع شك كل منهما في كون الخنثى موافقاً له في الصنف يتعين له الرجوع إلى عموم العام القاضى بوجوب الغض، إما لحجية العام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لبياً، أو لأصالة عدم كونه من الصنف الموافق من باب استصحاب العدم الأزلي.

ويأتي من المصنف رحمته التعرض لبعض الكلام في الأحكام المذكورة في التنبيه السابع من تنبيهات الشبهة المحصورة التحريمية.

زوجاً أو زوجة (١)، فافهم.

هذا تمام الكلام في اعتبار العلم.

(١) الظاهر أن هذا الفرض لا يتم إلا فيما إذا تزوّج الخنثى بمثله مع العلم باختلافهما في الصنف، وهو فرض نادر جداً.

والله سبحانه وتعالى العالم العاصم والحمد لله رب العالمين.

انتهى الكلام في مبحث القطع مساء الأربعاء الثاني عشر من شهر شعبان المعظم سنة ألف وثلثمائة وسبع وثمانين للهجرة النبوية على صاحبها وآله أفضل السلام والتحية بقلم العبد الفقير محمد سعيد الطباطبائي الحكيم عفي عنه. وانتهى تبييضه ليلة الجمعة السابع من شهر شعبان سنة ألف وثلثمائة وتسعين للهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله اجمعين. والحمد لله رب العالمين.



المقصدُ الثاني

في الظن



المقصد الثاني

في الظن

والكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: في إمكان التعبد به عقلاً، والثاني: في وقوعه عقلاً (١)
أو شرعاً.

أما الأول

في إمكان التعبد
بالظن وعدمه

فاعلم: أن المعروف هو إمكانه، ويظهر من الدليل المحكي عن ابن
قبة في استحالة العمل بخبر الواحد: عموم المنع لمطلق الظن، فإنه استدل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم
تسليماً كثيراً. اللهم وفق وسدد.

(١) لعله أراد الإشارة إلى مثل حجية الظن في حال الانسداد بناء على

الحكومة. فلاحظ.

على مذهبه بوجهين:

الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعاً.

أدلة ابن قبة
على الامتناع

الثاني: أن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس.

وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن (١)، بل في مطلق الأمانة الغير العلمية وإن لم يفد الظن.

واستدل المشهور على الإمكان: بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال.

استدلال المشهور
على الإمكان

وفي هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقول بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمها بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه (٢).

فالأولى: أن يقرر هكذا: إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان (٣).

الأولى في
الاستدلال

(١) بل لعل الوجه الأول كذلك، لعدم ثبوت القرآن الشريف بغير العلم من الطرق ولا يختص بخبر الواحد.

نعم الوجه المذكور لا يقتضي امتناع التعبد، بل مجرد عدم وقوعه، بخلاف الوجه الثاني.

(٢) كأنه لقصور عقولنا عن الإحاطة بالنحو المذكور، لعدم كمالها.

(٣) لم يتضح كون الحكم بالإمكان موضوع غرض عام للعقلاء حتى يسهل

المناقشة في
أدلة ابن قبة

والجواب عن دليله الأول (١): أن الإجماع إنما قام على عدم الوقوع،
لا على الامتناع (٢).

مع أن عدم الجواز قياساً على الإخبار عن الله تعالى بعد تسليمه إنما هو
فيها إذا بني تأسيس الشريعة أصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد (٣)،
دعوى السيرة عليه.

فلعل الأولى أن يدعى سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان من السعي له خارجاً
وقبول الأدلة عليه ونحوهما.

نعم ربما يشكل بعدم قيام الدليل على حجية السيرة في المقام، لعدم قيام الدليل
القطعي على اعتبارها، وعدم حجية الظن به، إذ الكلام فيه فعلاً، كما قرره المحقق
الخراساني رحمته الله. لكن لما كان استحقاق العقاب بحكم العقل، وهو فرع المعذرية،
والمنجزية، فالعقل يحكم بهما مع موافقة السيرة المذكورة من دون حاجة إلى إثبات
الإمكان الواقعي، كما حاوله المحقق المذكور بوجه لا يخلو عن تكلف.

(١) يعني: دليل ابن قبة.

(٢) إذ الامتناع من الأمور العقلية التي لا مسرح للإجماع ونحوه من الأدلة
الشرعية فيها.

(٣) ووجه الامتناع حينئذ ظاهر، إذ إثبات حجية الظن حينئذ في الأصول
والفروع دوري، لعدم كون حجية الظن ذاتية، فلا بد من كون أصل الشريعة ثابتاً
بالقطع.

اللهم إلا أن يفرض ثبوت الشريعة بظن ثبتت حجيته بتعدد قطعي من شريعة
سابقة. لكن عدم حجية الظن حينئذ أول الكلام. ولم يتضح قيام الإجماع في الفرض
المذكور فتأمل.

ولعل الأولى أن يقال في جواب ابن قبة: إنه إن كان المراد من عدم قبول خبر
الواحد في الإخبار عن الله تعالى، عدم قبوله في كل شيء، فهو ممنوع، بل القائل

لا في ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلة القطعية، لكن عرض اختفاؤها من جهة العوارض وإخفاء الظالمين للحق.

وأما دليله الثاني، فقد أجيب عنه:

تارة: بالنقض بالأمور الكثيرة الغير المفيدة للعلم، كالفتوى والبينة واليد، بل القطع أيضاً، لأنه قد يكون جهلاً مركباً.

وأخرى: بالحل، بأنه إن أريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه، فلا نسلم لزومه (١)، وإن أريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلم امتناعه (٢).

بحجبة خبر الواحد، يلتزم به، لرجوع خبر الواحد عن المعصوم إلى الإخبار عنه تعالى في كثير من الموارد.

نعم يمتنع رجوع جميع الأدلة في الشريعة إلى خبر الواحد أو غيره من الظنون أو نحوها مما ليست حجيته ذاتية، لما أشرنا إليه من لزوم الدور.

وليس هو محل الكلام في المقام، إذ القائل بحجبة الخبر يستدل عليه بأدلة قطعية أو راجعة إلى أدلة قطعية. وإن كان المراد الإخبار عنه تعالى بخصوص القرآن الكريم، الرجوع إلى دعوى انحصار طريق نقل القرآن بالتواتر، فهو وإن كان تاماً على الظاهر، إلا أنه يرد عليه:

أولاً: أن الإجماع على عدم الوقوع لا على الامتناع.

وثانياً: أنه يمكن دعوى خصوصية القرآن في ذلك فقياس الإخبار عن النبي ﷺ عليه في غير محله.

(١) كيف والحكم الشرعي مجهول، فلا حكم ظاهري حتى يخالف.

(٢) بناءً على عدم كون التحريم الظاهري منافياً للحلية الواقعية وبالعكس.

وقد أطال المتأخرون في توجيه محذور التضاد بينهما ودفعه بما لا مجال للإشارة إليه

الأولى في
الجواب عن
دليله الثاني

والأولى أن يقال (١): إنه إن أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة

فضلاً عن تفصيل الكلام فيه.

والظاهر أن الحكم الظاهري ليس حكماً حقيقياً في قبال الحكم الواقعي، بل هو حكم طريقي لإحراز الحكم الواقعي أو لبيان الوظيفة عند الجهل به ناش من مصلحة جعل الطرق والأصول والتعبد بها غير المنافية للحكم الواقعي، ولا للملاكمة، فلا تضاد بين الحكمين، لا بنفسيهما ولا بملاكيهما، كما يشهد به الرجوع للمرتكزات العرفية في الإمارات والطرق العرفية.

وتمام الكلام في المطولات. ولعله يأتي من المصنف رحمته بعض الكلام.

(١) اعلم أن الإشكال بتحليل الحرام وتحريم الحلال يمكن أن يحمل بدواً

على أحد أمرين:

الأول: أنه مستلزم لتشريع حكم على خلاف الحكم الواقعي مضادله، فيلزم

اجتماع الحكمين المتضادين.

الثاني: أنه مستلزم لتفويت الملاك الواقعي من جهة الترخيص في العمل بنحو

يقتضي تفويته.

والظاهر من المصنف رحمته أنه نظر في كلامه الآتي للجهة الثانية، أما الجهة

الأولى فكلامه لا ينهض بدفعها. إذ لا يفرق في امتناع اجتماع الحكمين المتضادين بين

انسداد باب العلم بأحدهما وعدمه، إذ مع الانسداد يمكن خلو الواقعة عن حكم

شرعي ظاهري، بأن يوكل المكلف إلى مقتضى حكم العقل من الاحتياط أو البراءة

فلا يلزم محذور اجتماع حكمين شرعيين متضادين، كما لا يخفى.

فالعمدة في دفعها ما أشرنا إليه من عدم لزوم محذور اجتماع الضدين من

جعل الحكم الظاهري. مضافاً إلى النقض بالفتوى، واليد، والبيئة، وغيرها، مما يبعد

من ابن قبة الالتزام بامتناع التعبد بها.

هذا ولا يبعد كون نظر ابن قبة إلى الجهة الأولى لا للثانية، كما يشهد به ذكر

التي انسدت فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به، فضلاً عن امتناعه، إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إما أن يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة، وإما أن لا يكون له فيها حكم، كالبهائم والمجانين.

فعلى الأول، فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم (١) من الأصول أو الأمارات الظنية التي منها خبر الواحد.

وعلى الثاني، يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وقد فر المستدل منهما.

فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم (٢)، لأن الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه.
قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه.

تحريم الحلال، فإنه لا يستلزم تفويت مصلحة الواقع، بل مجرد تشريع حكم على خلاف الحكم الواقعي. نعم لو كان المراد من الحلال الواجب لزم منه ذلك. لكنه خلاف الظاهر.

(١) ولا يهيم المخالفة القليلة، لأنها لا بد منها بعد فرض انسداد العلم وعدم إمكان الوصول للواقع حتى لا يفوت منه شيء. هذا ولكن قد يدعى لزوم إرجاعه للاحتياط تحصيلاً للواقع.

فلا بد إما من فرض لزوم محذور في الرجوع إليه، كاختلال النظام أو الحرج. وإما من فرض عدم إمكان الاحتياط من جهة الغفلة عن محتملات الواقع لولا التعبد. وإما من الرجوع لما يأتي في صورة الانفتاح.

(٢) فلا موضوع لتحليل الحرام أو نحوه.

وكيف كان: فلا نظن بالمستدل إرادة الامتناع في هذا الفرض (١)، بل الظاهر أنه يدعي الانفتاح، لأنه أسبق من السيد وأتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم (٢).

ومما ذكرنا ظهر: أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى (٣)، لأن المفروض انسداد باب العلم على المستفتي، وليس له شيء أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي، حتى أنه لو تمكن من الظن الاجتهادي فالأكثر على عدم جواز عمله بفتوى الغير.

وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً، فإن باب هذا الاحتمال منسد على القاطع (٤).

وإن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل

(١) عرفت انه لا مانع من إرادته له لو كان ناظراً للجهة الأولى من الإشكال، كما هو ظاهر كلامه.

(٢) كما يأتي في مبحث خبر الواحد.

(٣) عرفت أنه يتوجه عليه النقض به لو كان المنظور في الإشكال الجهة الأولى.

(٤) هذا لا يكفي في الجواب، بل الأولى الجواب بأن الوقوع في الخطأ وتفويت الواقع غير مستند إلى جعل الشارع، ولا يقتضي جعل حكم منه على طبقه، وإنما هو مستند إلى أمور خارجية قهرية، كما هو الحال في الغفلة أيضاً، فلا محذور، إذ ليس المحذور مجرد فوت المصلحة الواقعية، بل تفويت الشارع لها، كما لا يخفى.

ومنه يظهر عدم صحة النقض بالقطع في الجواب عن الجهة الأولى من الإشكال أيضاً.

بالخبر، فنقول:

إن التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين:

التعبد بالخبر
على وجهين:
الطريقة والسببية

أحدهما: أن يجب العمل به بمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنياً عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم وتعلق الغرض بإصابة الواقع، فإن الأمر بالعمل بالظن الخبري أو غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنياً عن الواقع.

الثاني: أن يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأمانة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمانة للواقع، كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً.

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام (١) لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلى الواقع (٢).

عدم الامتناع بناء
على الطريقة

(١) بناءً على حمله على إرادة الجهة الثانية من الإشكال.

(٢) بل لا يمتنع عقلاً كون الطريق مصيباً دائماً بنظر الشارع، كما سيأتي التعرض له من المصنف رحمته. نعم لا نعهد ذلك في شيء من الطرق المجعولة بأيدينا، لضرورة اختلاف المجتهدين الكاشف عن خطأ طرقهم. فتأمل.

إلا أن يقال: إن هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً (١)، كما تقدم سابقاً (٢).

فالأولى: الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع (٣).

عدم الامتناع
بناء على السببية

وأما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني، فلا قبح فيه أصلاً، كما لا يخفى.

قال في النهاية في هذا المقام - تبعاً للشيخ رحمته في العدة - : «إن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة، ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة، وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة»، انتهى موضع الحاجة.

فإن قلت: إن هذا يوجب التصويب، لأن المفروض على هذا أن في صلاة الجمعة التي أخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية، فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل

(١) الظاهر أن المراد مدعي الانفتاح كالسيد واتباعه ما يعم الاعتقاد الخاطيء الذي هو الجهل المركب، لا خصوص العلم المصيب، فإن اختلاف العلماء الكاشف عن خطئهم في الجملة من الأمور الضرورية غير القابلة للإنكار في عصر من العصور حتى عصور الأئمة عليهم السلام. فتأمل.

(٢) لم يتضح عاجلاً أين سبق ذلك. نعم فرض فوت الواقع مع انسداد باب العلم، كما سبق، مناسب لكون المراد به ما يعم تيسر الجهل المركب.

(٣) لما فيه من التفويت. إلا إذا فرض كون الطريق مصيباً دائماً، كما سبق.

بوجوبها، وبعد الإخبار تضحل المفسدة (١)، لعروض المصلحة الراجحة، فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه (٢)، لأن الشرط في إيجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة، فيكون إطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى أنه حرام لولا الإخبار، لا أنه حرام بالفعل ومبغوض واقعاً، فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس إلا المحبوبة والوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليها.

ولو فرض صحته (٣) فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب من المصلحة الراجحة.

والتصويب وإن لم ينحصر في هذا المعنى (٤)، إلا أن الظاهر بطلانه (٥) أيضاً، كما اعترف به العلامة في النهاية في مسألة التصويب،

(١) كان الأولى أن يقول: لا أثر للمفسدة، فإن عروض المصلحة الراجحة لا يرفع المفسدة، وإنما يرفع أثرها، وهو الحكم الناشيء منها لولا المزاحمة بالمصلحة.

(٢) وهي المفسدة غير المزاحمة بما هو أقوى منها.

(٣) الأولى أن يقول: ولو فرض صحته كان إطلاقاً مجازياً، بلحاظ كون المفسدة المزاحمة مقتضية للحكم وإن لم تؤثر فعلاً.

(٤) فإن من وجوهه أن لا يكون هناك حكم واقعي محفوظ تابع لملاك واقعي، بل يكون الحكم ناشئاً من قيام الطريق، ولولاه لا حكم للشارع أصلاً، لا أن هناك حكماً يرتفع بقيام الطريق على خلافه، كما هو المفروض في هذا الوجه الذي نحن بصدده.

(٥) يعني: بطلان هذا المعنى الذي هو من وجوه التصويب.

وأجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة: بأن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم.

قلت: لو سلم كون هذا تصويباً مجمعاً على بطلانه وأغمضنا النظر عما سيحييء من عدم كون ذلك تصويباً (١)، كان الجواب به عن ابن قبة من جهة أنه أمر ممكن غير مستحيل، وإن لم يكن واقعاً للإجماع أو غيره، وهذا المقدار يكفي في رده (٢).

إلا أن يقال: إن كلامه ﷺ بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله من تحليل الحرام الواقعي (٣).

(١) سيأتي منه ﷺ توجيه ذلك بوجوه بعضها لا يستلزم التصويب ولا يرجع إليه.

(٢) لأن المدعي له هو امتناع التعبد بالخبر، لا مجرد عدم وقوعه.

(٣) إذ بناء على التصويب لا حرام واقعي حتى يلزم تحليله، إلا أن يكون مراده بتحليله رفع حرمة واقعاً، فيلائم التصويب بالمعنى المذكور. لكنه حيثئذ ليس محذوراً عقلياً حتى يصح الاستدلال به على امتناع التعبد.

[التعبد بالأمارات غير العلمية]

وحيث انجر الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلمية، فنقول في توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محل الكلام (١): إن ذلك يتصور على وجهين:

التعبد بالأمارات
غير العلمية
على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير ملاحظ في ذلك إلا كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلا للإرشاد (٢).

١- مسلك
الطريقة

(١) لم يتضح وجه خروجه عن محل الكلام بعد التعرض فيه لتحقيق حال التعبد بالأمارات وبيان إمكانه، لعدم توجه المحذور الذي ذكره ابن قبة.

(٢) لما كان الحكم المذكور يقتضي حجية الطريق شرعاً فلا معنى لكونه إرشادياً، إذ الحكم الإرشادي هو الحكم الذي لا يترتب عليه أثر زائد على أثر الواقع المترتب مع قطع النظر عنه كأوامر الطبيب، وليس منه المقام.

نعم الحكم المذكور طريقي، بلحاظ كون المقصود منه الوصول للواقع

٢- مسلك
السببية

الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأمانة في مصلحة العمل بها وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها.

وجوه الطريقتين

أما القسم الأول، فالوجه فيه لا يخلو من أمور:

أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمانة للواقع وإن لم يعلم بذلك المكلف.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالب المطابقة.

الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع، لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركباً.

والوجه الأول والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمانة ولو مع تمكن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع (١). والثاني لا يصح إلا مع تعذر باب العلم (٢)، لأن تفويت الواقع على المكلف - ولو في النادر - من دون تداركه بشيء قبيح.

وتنجزه في ظرف وجوده. إلا أن يكون مراده بالإرشاد الإرشاد إلى الحجة المولوية الشرعية، لكنه بعيد عن مساق كلامه.

(١) بل الثالث قد يقتضي الردع عن النظر في موجبات القطع بالنحو الذي تقدم في القطع المسبب عن الأدلة العقلية. وكذا الأول لو فرض تحقق الخطأ في القطع. نعم لو فرض تساويهما كان المتعين جواز الأمرين.

(٢) فيما إذا كانت إصابة العلم أكثر، إذ لو كانت مساوية أو أقل فلا محذور

في نصب الطريق حينئذ.

وأما القسم الثاني، فهو على وجوه:

وجوه السببية:

أحدها: أن يكون الحكم من أصله تابعاً لتلك الأمانة، بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة وعدمها حكم، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها، والجاهل مع قطع النظر عن قيام أمانة عنده على حكم العالمين لا حكم له أو محكوم بما يعلم الله أن الأمانة تؤدي إليه (١)، وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئة، وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار.

١- كون الحكم مطلقاً تابعاً للأمانة

الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمانة، بمعنى: أن الله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمانة على خلافه، بحيث يكون قيام الأمانة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم، لكون مصلحة سلوك هذه الأمانة غالبية على مصلحة الواقع، فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأنه في حقه، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه (٢).

٢- كون الحكم الفعلي تابعاً للأمانة

وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه،

(١) هذا لا يلائم قوله في بيان هذا الوجه: «أن يكون الحكم من أصله تابعاً لتلك الأمانة» لوضوح أن مقتضى التبعية عدم ثبوت الحكم قبل قيام الأمانة. فالظاهر أن هذا وجه آخر يختلف عن الوجه السابق. ولعل الوجه السابق ممتنع عقلاً، لا امتناع تبعية مقام الثبوت لمقام الإثبات، بخلاف هذا الوجه وتام الكلام في محل آخر.

(٢) قيام الظن على الخلاف لا يرفع مقتضى الحكم، وإنما يمنع من تأثيره فيه.

لأن الصفة (١) المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع: إنه قبيح واقعاً.

الفرق بين
هذين الوجهين

والفرق بينه وبين الوجه الأول - بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه (٢) - : أن العامل بالأمانة المطابقة حكمه حكم العالم (٣)، ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم، نعم كان ظنه مانعاً عن المانع (٤)، وهو الظن بالخلاف.

٣- المصلحة
السلوكية

الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي

(١) يعني: التي من شأنها أن تستتبع الحكم.

(٢) لا يخفى أنه على الوجه الأول لا يتصور الظن بخلاف الحكم الواقعي، إذ لا واقع غير ما تؤدي إليه الأمانة. نعم سبق أنه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون الحكم الواقعي ناشئاً من قيام الأمانة وتابعاً له.

وثانيهما: أن يكون سابقاً عليه مطابقاً له في علم الله تعالى، فالأولى أن يقول: بعد اشتراكهما في عدم ثبوت حكم واقعي فعلي على خلاف ما أدت إليه الأمانة.

(٣) يعني: في كون ظنه كالعلم كاشفاً محضاً عن الحكم، لا سبباً لثبوت الحكم الواقعي، هذا على الثاني، وأما على الأول فهو سبب لثبوت الحكم الواقعي.

لكن عرفت أن الوجه الأول محتمل لوجهين، على الثاني منهما يكون كاشفاً محضاً مطلقاً. مع أن الظاهر أن القائل بالتصويب لا يفرق فيه بين العلم والظن فكما يكون الحكم عنده تابعاً للظن أو متبدلاً بسببه يكون تابعاً للعلم أو متبدلاً بسببه، وتام الكلام في محله.

(٤) لا يخفى أن الظن بالحكم الواقعي ضد الظن بخلافه، لا مانع منه.

تضمنت الأمانة حكمه، ولا تحدث فيه مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا، يشتمل على مصلحة، فأوجه الشارع.

وتلك المصلحة لا بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع، وإلا كان تفويتاً لمصلحة الواقع، وهو قبيح (١)، كما عرفت في كلام ابن قبة (٢).

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه إلى المصلحة في العمل على الأمانة وترتيب أحكام الواقع على مؤداها، وبين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأمانة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي على المكلف؟ مثلاً: إذا فرضنا قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر، فإن كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر، فصلاة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي، فهنا وجوب واحد واقعا وظاهراً متعلق بصلاة الجمعة. وإن لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الأمر بالعمل بتلك الأمانة قبيحاً، لكونه مفوتاً للواجب مع التمكن من

(١) يكفي في رفع القبح مزاحمة مصلحة الواقع بمصلحة جعل الطريق وسلوكه، بلا حاجة إلى تدارك مصلحة الواقع الفاتئة. وسيأتي في آخر كلام المصنف رحمته الإشارة إلى ذلك. ولأجله يمكن حمل التدارك في كلامه هنا على مجرد المزاحمة، لا تعويض المصلحة ورفع أثر فوتها، كما هو ظاهره.

(٢) عرفت أن الظاهر نظر ابن قبة إلى أمر آخر، وهو اجتماع الحكيمين

إدراكه بالعلم.

فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني، وهو كون الأمانة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير، وانحصار الحكم في المثال بوجوب صلاة الجمعة، وهو التصويب الباطل.

الفرق بين
الوجهين
الأخيرين

قلت: أما رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطل، لأن مرجع جعل مدلول الأمانة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني إلى أن صلاة الجمعة هي واجبة عليه واقعاً، كالعالم بوجوب صلاة الجمعة، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي، فإذا انكشف مخالفة الأمانة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر، كما إذا صار المسافر بعد فعل صلاة القصر حاضراً إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعاً.

معنى وجوب
العمل على
طبق الأمانة

ومعنى الأمر بالعمل على طبق الأمانة (١): وجوب ترتيب أحكام الواجب الواقعي على مؤداها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع، كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين، فإذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي، وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي، فإن كان في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها، فإذا فعلها جاز له فعل النافلة وإن حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع

(١) الذي هو مرجع الوجه الثالث.

هي الظهر (١)، لعدم (٢) وجوب الظهر عليه فعلاً (٣) ورخصته (٤) في تركها. وإن كان في آخر وقتها (٥) حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها.

ثم إن استمر هذا الحكم الظاهري - أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها - (٦) وجب كون الحكم الظاهري بكون ما فعله في أول الوقت هو الواقع، المستلزم (٧) لفوات الواقع على المكلف، مشتملاً (٨) على مصلحة يتدارك بها مافات لأجله من مصلحة الظهر (٩)، لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل

(١) فإن عدم الإتيان بالظهر يقتضي عدم مشروعية النافلة واقعاً.

(٢) تعليل لقوله: «فإذا فعلها جاز له...».

(٣) هذا لا يمكن الالتزام به، فإنه عين التصويب. إلا أن يريد به عدم فعلية وجوب الظهر، بمعنى عدم وصوله وعدم تنجزه، كما قد يقع في بعض عباراتهم التعبير عن ذلك بعدم الفعلية، ولازمه كون جواز النافلة ظاهري لا واقعي. فالأولى أن يقول: لأنه مرخص في البناء على عدم وجوب الظهر، فعدم وجوب الظهر عليه ظاهري، لا واقعي، كما قد يوهمه ظاهر كلامه. وسيأتي منه ما ظاهره الجري على ما ذكرنا.

(٤) عطف على قوله: «لعدم وجوب...».

(٥) عطف على قوله: «فإن كان في أول الوقت».

(٦) هذا إنما يتصور فيما إذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في أول الوقت.

(٧) نعت لقوله: «الحكم الظاهري».

(٨) خبر (كون) في قوله: «وجب كون الحكم الظاهري».

(٩) عرفت في أول الكلام في الوجه الثالث أنه لا ملزم بالتدارك.

العلم به.

وإن لم يستمر، بل علم بوجوب الظهر في المستقبل، بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً، ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أول الأمر (١)، لأن المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري، وإنما عمل على طبقه ما دامت أمانة الوجوب قائمة، فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة، وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى (٢) لهذا المعلوم - أعني وجوب الإتيان بالظهر - ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلا ما فات منها (٣)، فقد تقدم أن مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت (٤).

فلو فرضنا العلم (٥) بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدى الأمانة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير لا بد أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر (٦).

ثم إن قلنا: إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوات

(١) متعلق بقوله: «عدم وجوبه».

(٢) لعل الأولى أن يقول: ما هو صغرى لكبرى هذا المعلوم، لأن العلم يتعلق بالكبريات، والعمل يتعلق بالصغريات، وهي التي تترتب في الخارج.

(٣) مثل الإتيان بها وبالنافلة بنية المشروعية مع عدم المشروعية.

(٤) عرفت أنه لا ملزم بالتدارك.

(٥) يعني: بخطأ الأمانة الدالة على وجوب صلاة الجمعة.

(٦) عرفت أنه لا بد من ثبوت المصلحة في الترخيص، إلا أنه لا ملزم لأن

يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع.

الواجب من حيث أن فيه مصلحة، لم يجب فيما نحن فيه، لأن الواجب وإن ترك، إلا أن مصلحته متداركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت (١).

وإن قلنا: إنه متفرع على مجرد ترك الواجب، وجب هنا، لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً (٢).

إلا أن يقال: إن غاية ما يلزم في المقام، هي المصلحة في معذورية هذا الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين، ولا ينافي ذلك صدق الفوت (٣)، فافهم.

ثم إن هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري الإجزاء، واضح.

(١) عرفت الإشكال في التدارك. مع أنه لو سلم فإننا هو لخصوص مافات من مصلحة الواقع، وهو خصوص مصلحة الوقت، حيث لا يمكن تداركها من قبل المكلف، أما مصلحة أصل الواجب فلا موجب لتدارك المولى لها، لتمكن المكلف من تداركها بالقضاء.

وحينئذ يتحقق الفوت بالإضافة إلى أصل الواجب، فيجب قضاؤه، كما تجب الإعادة لو انكشف الخطأ في الوقت.

نعم لو لم يكن الواجب مما يقضى فلا بد من تداركه من قبل الشارع، بناء على لزوم تدارك الفائت، لفوته من أصله.

(٢) من الواضح أن تحصيل ملاك الواجب مأخوذ في مفهوم القضاء، فلا معنى لوجوبه مع فرض التدارك. فلاحظ.

(٣) الظاهر رجوع هذا إلى ما سبق منا من عدم الملزم بتدارك الشارع للمصلحة الواقعية الفائتة بمصلحة الطريق، فمع انكشاف الخطأ يتعين التدارك بالقضاء لو كان الواجب مما يقضى.

وأما على القول بالاقتضاء، فيشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب (١)، وظاهر شيخنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء (٢)، قال تَبَيَّنَ: «من فروع مسألة التصويب والتخطئة، لزوم الإعادة للصلاة بظن القبلة وعدمه». وإن كان تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر (٣).

(١) لا يخفى أن إجزاء الأمر الظاهري وإن اقتضى سقوط الإعادة والقضاء كالتصويب إلا أن الفرق بينهما: أن سقوط الإعادة والقضاء بناء على التصويب من جهه كون المأتي به امتثالاً واقعياً، ولو للأمر الثانوي الحاصل بسبب قيام الأمانة المخطئة، وبناء على إجزاء الأمر الظاهري من جهه كونه مسقطاً للأمر الواقعي السابق رتبة وزماناً على قيام الأمانة المشترك بين العالم والجاهل، لوفائه بمصلحته في خصوص حال الجهل به، أو لكونه مانعاً من تداركها وإن لم يكن وافياً بها، على ما يذكر في مبحث الإجزاء فقبل الإتيان بالمأمور به الظاهري لا تكليف إلا بالواقع الأولي، أما على التصويب فيثبت التكليف بمقتضى الأمانة وإن لم يمثل. ولذا أمكن القول بالإجزاء مع انكشاف خطأ الأمانة في الموضوعات، بل ثبت ذلك في بعض الموارد مع الاتفاق - كما قيل - على عدم التصويب فيها.

(٢) لعل نظر الشهيد تَبَيَّنَ إلى أنه على القول بالتصويب يتعين الإجزاء عقلاً، وعلى التخطئة لا يتعين، بل الأصل عدمه، وإن أمكن قيام الدليل على الإجزاء، لا أن القول بالتخطئة يستلزم عدم الإجزاء بنحو لا يمكن دلالة الأدلة الخاصة عليه.

ولذا كان مختاره تَبَيَّنَ، كما في ظاهر الروضة وصریح الروض تبعاً للمشهور، الإجزاء لوصلی لغير القبلة عن جهل على تفصيل، مع ما هو المعلوم من عدم ذهابهم إلى التصويب، بل قيل: إنه لا قائل به في الموضوعات. وكذا في كثير من فروع الفقه، رجوعاً إلى الأدلة الخاصة.

(٣) الظاهر أن وجهه: عدم القائل بالتصويب في الموضوعات، وكأنه لأن

وبالجملة: فحال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على حكم شرعي
 حال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على الموضوع الخارجي (١)، كحياة
 زيد وموت عمرو، فكما أن الأمر بالعمل في الموضوعات لا يوجب جعل
 نفس الموضوع، وإنما يوجب جعل أحكامه (٢)، فيرتب عليه الحكم
 ما دامت الأمانة قائمة عليه، فإذا فقدت الأمانة وحصل العلم بعدم
 ذلك الموضوع، ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع
 من أول الأمر (٣)، فكذلك حال الأمر بالعمل على الأمانة القائمة على
 الحكم (٤).

وحاصل الكلام: ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمانة
 حكماً واقعياً، والحكم بتحقيقه واقعا عند قيام الأمانة (٥)، وبين الحكم

حاصل الكلام
 في الفرق

الموضوعات من الأمور الواقعية غير التابعة للأمانة ولا تنالها يد الجعل.

اللهم إلا أن يدعى التصويب في الأمانة بلحاظ أحكام الموضوعات، لا
 بلحاظ الموضوعات نفسها. نعم هذا إنما يقتضي إمكان التصويب فيها، ولا ينافي
 عدم القائل به.

(١) يعني: الذي لا قائل بالتصويب فيه، كما عرفت.

(٢) يعني: ظاهراً، إذ لو كان واقعياً كان راجعاً إلى التصويب، كما عرفت.

(٣) يعني: من باب انكشاف الخطأ، لا من باب انقلاب الحكم.

(٤) يعني: فلا يوجب جعل الحكم واقعاً، بل ظاهراً مادامت الأمانة، فإذا
 ظهر الخطأ وجب ترتيب آثاره من أول الأمر من باب الانكشاف لا الانقلاب.

(٥) يعني: الذي هو مقتضى التصويب.

واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمانة (١)،
كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت
عليه الأمانة.

وأما قولك (٢): إن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي
بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة إلى التصويب الباطل،
نظراً إلى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي يكون في
فوتها المفسدة، ففيه:

منع كون هذا تصويماً، كيف؟! والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع،
فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقاً إليه والتعبد بترتيب آثاره في
الظاهر (٣)، بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة.

وأما ما ذكر: من أن الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفته متداركة
بمصلحة العمل على طبق الأمانة، فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا
صفة (٤).

إشكال الجمع بين
الحكم الواقعي
والظاهري

(١) يعني: الذي هو مفاد الوجه الثالث.

(٢) يعني: في الإشكال المتقدم، لإثبات عدم الفرق بين الوجه الثاني والثالث.

(٣) هذا إنما يتم على الاحتمال الأول من الوجه الأول للتصويب، كما لا

ينبغي.

(٤) إنما يكون حكماً بلا صفة إذا كان التدارك بنحو يرفع تمام المصلحة
الواقعية، أما إذا كان يرفع خصوص مافات منها، فلا ينافي بقاء ما يمكن تداركه،
من قبل المكلف بمثل الإعادة أو القضاء، كما ذكرنا. على أن التدارك فرع فوت
الملاك، بفوت الواقع، فلا ينافي ثبوت الملاك في الواجب الواقعي المتقضي لوجوبه،

وإلا ثبت (١) انتفاء الحكم في الواقع (٢)، وبعبارة أخرى: إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت أمانة على تحريمه، فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأمانة، وإن حرم، فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكامين المتضادين، وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي، ففيه:

أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاءه، هو الحكم المتعين المتعلق

جواب الإشكال

فلا يكون وجوبه بلا ملاك، فملاك العمل بالأمانة من سنخ المزاحم لملاك الحكم الواقعي، لا الرافع له.

نعم بعد فوت ملاك الحكم الواقعي بالمخالفة يكون التدارك، ولا ملزم للالتزام بالتدارك من أول الأمر بنفس قيام الأمانة، الذي هو في الحقيقة، تبدل في الملاك، لا تدارك له.

وبعبارة أخرى: إن كان المراد بالتدارك كون قيام الأمانة على خلاف الواقع موجباً لكون مؤداها موضوع الملاك الواقعي بحيث لا ملاك إلا على طبقه، وخلو الواقع عن الملاك، تعين ارتفاع الحكم الواقعي، وقيام مؤدى الأمانة مقامه، وكان عين التصويب بالوجه الثاني.

وإن كان المراد به كون قيامها موجباً لكون مؤداها واجداً للملاك كالواقع تعين التخيير بينهما على طبق الملاك، فكل منهما يكون مجزياً، وكان هذا قريباً من التصويب، لأنه مثله في اقتضائه تبدل الحكم الواقعي، وإن خالفه في كيفية التبدل. وإن كان المراد به كون العمل بمقتضى الأمانة موجب لفوت الواقع مقتضياً لتدارك مصلحة الواقع وملاكه، فمجرد قيام الأمانة قبل العمل لا يوجب تبدل الملاك، كما لا يوجب تبدل الحكم الواقعي، كان هذا بعيداً عن التصويب جداً، ومن الظاهر أن الالتزام بالتدارك لأجل تفويت الواقع لا يقتضي إلا هذا. فتأمل جيداً.

(١) يعني: وإن لم يبق الحكم في الواقع.

(٢) وهو يستلزم التصويب.

بالعباد الذي يحكي عنه الأمانة، ويتعلق به العلم أو الظن وأمر السفراء بتبليغه، وإن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه، إلا أنه يكفي في كونه الحكم الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً^(١)، والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر، أو

(١) هذا يجتمع مع التصويب على الوجه الثاني، كما لعله ظاهر. فالعمدة ما ذكرنا، وحاصله: أن المحذور إما أن يكون هو الجمع بين الحكمين المتضادين، أو لزوم تفويت مصلحة الواقع بجعل الطرق الظنية.

أما الأول: فلم يتعرض له المصنف رحمته وقد أشرنا إليه في صدر الكلام.

وأما الثاني: فيمكن دفعه بوجوه ستة: التصويب بوجوه الثلاثة التي أشار إليها المصنف رحمته وهي: الوجه الأول بمحتمليه الذين أشرنا إليهما، والوجه الثاني، والمصلحة السلوكية بوجوهها الثلاثة التي ذكر بعضها المصنف رحمته، وذكرنا بعضها: الأول: الالتزام بكون قيام الأمانة موجباً لوفاء مؤداها بملاك الواقع مع بقاء الواقع على ما هو عليه من صلوحه للقيام بالملاك، ولازم ذلك التخيير بينهما قبل العمل بمؤدى الأمانة، وسقوطها بعد العمل بها، ويتعين حينئذ عدم شرعية القضاء بل ولا الاعادة.

الثاني: الالتزام ببقاء الواقع على ما هو عليه من الملاك المقضي لتعيينه، والمستلزم لتحقيق الفوت بالإضافة إليه لو فرض عدم امتثاله، غايته أنه يجب على المولى تدارك تلك الخسارة بعد وقوعها وتعويضها، ولازمه عدم تبدل الحكم الواقعي مادام وقته موجوداً، وعدم تحقق التدارك إلا بعد فوته بالمخالفة وعدم إمكان التحصيل. عليه يشرع القضاء لإمكان تدارك المكلف لأصل الواجب به، ولا يلزم الشارع إلا تدارك مصلحة الوقت لا غير، خلافاً لما سبق من المصنف رحمته.

وقد ذكرنا أن الالتزام بالتدارك لا يقتضي إلا هذا الوجه دون الأول، إذ ليس الوجه الأول إلا التزاماً بتبدل الواقع لا بتداركه.

شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه.

ومما ذكرنا يظهر حال الأمانة على الموضوعات الخارجية، فإنها من هذا القسم الثالث (١).

حال الأمانة على
الموضوعات
الخارجية

والحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي، هي: مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين (٢) ولا بعدم قيام الأمانة على خلافها (٣)، ولها آثار عقلية وشرعية تترتب عليها عند العلم بها، أو قيام أمانة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع، نعم هذه

الثالث: الالتزام بكون المصلحة السلوكية مصححة لتفويت الواقع بجعل الأمانة من دون أن تكون موجبة لتداركه، لعدم كونها من سنخه، ولا وافية به، ففوت الواقع معها كفوته مع العذر العقلي كالغفلة، غايته أن ليس قبلاً من المولى لكونه ناشئاً من مصلحة أخرى لازمة.

وهذا هو المتيقن، دون ما سبقه، لعدم الدليل عليه، بل ظاهر أدلة الأحكام الواقعية على خلاف ما سبق، لظهورها في كون ملاكاتها منوطة بموافقتها ويفوت بمخالفاتها ولا عوض عنه. ولا ملزم باعتبار التدارك بعد إمكان تصحيح جعل الأمانة بدونه.

نعم قد تدل عليه الأدلة بالخصوص. وعليه قد يبتني إجزاء الأمر الظاهري بناء على التخطئة، كما أشرنا إليه عند التعرض لكلام الشهيد الثاني رحمته الله. فلاحظ.

(١) ما سبق في جعل الطرق في الأحكام آتٍ هنا. نعم سبق أن القائل بالتصويب لا يقول به هنا، وإن كان ممكناً.

(٢) كما هو مقتضى الوجه الأول للتصويب بمحتمله الأول.

(٣) كما هو مقتضى الوجه الثاني للتصويب.

ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي (١).

وتلخص من جميع ما ذكرنا: أن ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمانة الغير العلمية ممنوع على إطلاقه، وإنما يقبح إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدم تفصيل ذلك.

ثم إنه ربما ينسب إلى بعض: إيجاب التعبد بخبر الواحد أو مطلق الأمانة على الله تعالى، بمعنى قبح تركه منه، في مقابل قول ابن قبة. فإن أراد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف، فحسن (٢).

وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد، فممنوع، إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن (٣)، إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره

(١) إن كان المراد بعدم فعليتها عدم وجوب امتثالها عقلاً، فهو قطعي، لفرض العذر الشرعي أو العقلي. وإن كان المراد به قصور ملاكها عن فعلية التأثير، بحيث تكون أحكاماً اقتضائية أو إنشائية، فهو مما لا وجه له، بل يرجع إلى الوجه الأول من التصويب، فإن المراد فيه بنفي الحكم الواقعي مع قطع النظر عن الأمانة نفي الحكم الواقعي الفعلي التام الملاك، لانفي الحكم الواقعي الأعم منه ومن الاقتضائي والإنشائي.

(٢) كما يأتي الكلام فيه في دليل الانسداد، لكن يأتي منه تَبَيُّرُ الإشكال في تمامية الدليل بنحو يقتضي حجية الظن عقلاً، وإن اللازم تبعض الاحتياط بالمقدار الممكن. وتام الكلام يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(٣) لكن ما اعترف به من امضاء الشارع لحكم العقل راجع في ظاهره لكون

ملخص ما تقدم

القول بوجوب
التعبد بالأمانة
والمناقشة فيه

خصوصية (١).

وإن أراد حكم صورة الانفتاح:

فإن أراد وجوب التعبد العيني فهو غلط، لجواز تحصيل العلم معه قطعاً.

وإن أراد وجوب التعبد به تخييراً، فهو مما لا يدركه العقل، إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمانة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمانة.

اللهم إلا أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أمانة هي أقرب من غيرها إلى الواقع، أو أصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع، وإلا (٢) فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد.

ما حكم به العقل حجة شرعية.

(١) فيتعين جعله بالخصوص، إلا أن ذلك مما لا يدركه العقل حتى يحكم بوجوبه على الشارع الأقدس، وإنما يعلم من قبل الشارع لا غير.

(٢) يعني: لو لم يكن ما هو أقرب أو أصح مع فرض لزوم الحرج من الإلزام بتحصيل العلم.

[المقام الثاني]

في وقوع
التعبد بالظن

ثم إذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم، وعدم القبح فيه ولا في تركه، فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقاً، أو في الجملة.

وقبل الخوض في ذلك، لا بد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة، فنقول: التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل، محرم بالأدلة الأربعة.

أصالة عدم حرمة
العمل بالظن
للأدلة الأربعة

ويكفي من الكتاب: قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآلَهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾. دل على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع، فهو افتراء (١).

(١) هذا يدل على أن ما لم يأذن به الله تعالى واقعاً لا يجوز إسناده إليه، ولا يدل على المدعى من أن ما احتمال كونه مأذوناً فيه يجرم الاعتماد عليه في إسناد الحكم له تعالى. فهو أجنبي عما نحن فيه.

وبالجملة: مفاد الآية عدم جواز الإسناد إليه تعالى من دون حجة، لا على عدم

ومن السنة: قوله عليه السلام في عداد القضاة من أهل النار: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم» (١).

جواز البناء على الحجية مع الشك فيها. إلا أن يفهم ذلك بمناسبة الحكم والموضوع، فإنه إذا لم يجز إسناد الحكم إلى الله تعالى إلا بعد إذنه مع إمكان ثبوته واقعاً كذلك لا يجوز إسناده إليه اعتماداً على مشكوك الحجية، لأنها من باب واحد.

أو يقال: إن حجية الظن من الأحكام الشرعية فلا يجوز إسنادها إليه تعالى إلا مع إذنه في الإسناد، ومع الشك فيها وعدم الدليل عليها لا إذن في الإسناد، فالحرام إسناد الحجية إليه تعالى، لا إسناد الحكم الذي قام عليه مشكوك الحجية. إلا أنه أمر آخر غير ما نحن بصدده. فتأمل.

(١) هذا يدل على عدم جواز البناء على الحكم مع الجهل، وحيث إن أدلة حجية الحجج حاكمة عليه، لأنها تقتضي كونها بحكم العلم، فمع الشك في حجية الشيء يشك في شمول هذه الأدلة لمورده، فالتمسك بعمومها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، الذي هو خلاف التحقيق، فيحتاج التحريم إلى دليل آخر، كما سبق في الآية الشريفة.

فالأولى أن يقال: إن البناء على حجية شيء تارة: يكون لإثبات المنجزية والمعذرية به. وأخرى: يكون لإثبات جواز نسبة ما قام عليه من الأحكام إليه تعالى والالتزام به على أنه حكمه.

أما الأول فلا مجال له، لأن المنجزية والمعذرية بنظر العقل لا يترتبان إلا على ما أحرز اعتباره بوجه معتبر، حتى يصح الخروج به عن مقتضى الحجج أو الأصول العقلية والشرعية. وهذا من الأمور الضرورية الوجدانية التي لا تحتاج إلى برهان. ويكفي في الإرشاد إليه ما دل على النهي عن ركوب الشبهات، مثل قولهم عليهم السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» وغيره. وإن كان الظاهر قصور ما ساقه المصنف عليه السلام من الأدلة النقلية عن الدلالة على ذلك.

ومن الإجماع: ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله: من كون
عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء.

ومن العقل: تقييح العقلاء (١) من يتكلف (٢) من قبل مولاه بما لا
يعلم بوروده عن المولى، ولو كان جاهلاً مع التقصير.
نعم، قد يتوهم متوهم: أن الاحتياط من هذا القبيل.

وأما الثاني، فالوجه في دعوى حرمة ظهور أدلة حرمة التشريع في لزوم
انتهاء النسبة إليه تعالى إلى طريق معتبر. وهذه الدعوى إن لم تثبت من الأدلة اللفظية
لظهور مساقها في أنه لا يجوز الاستناد في نسبة الحكم إليه تعالى إلا على الطرق التي
يصحح العقلاء الاستناد عليها في النسبة وليس منها مشكوك الحجية، فلا أقل من
ثبوتها بالأدلة اللبية من الإجماع، أو ضرورة المتشعبة بحسب ارتكازاتهم المعلوم
كونها من الدين.

بل لا يبعد عدم جواز النسبة مع الشك حتى مع قيام الطرق المعتبرة أو
الأصول المقررة، لأن مفاد أدلة حجية الطرق والأصول هو جواز الاعتماد عليها في
العمل لا في النسبة، ولا أقل من كون ذلك هو المنصرف منها، لأنه الغرض المهم.
وتمام الكلام في محل آخر.

هذا وظاهر المصنف رحمته أن محل الكلام هو الأمر الثاني. لكنه كما ترى فإنه من
المسائل الفقهية الفرعية، وعمدة نظر الأصولي إلى الأمر الأول. فلاحظ.

(١) لم يتضح التقييح المذكور بنحو يقتضى استحقاق العقاب، فضلاً عن
كونه بنحو يكشف عن التحريم الشرعي الذي بصدده المصنف رحمته، نعم لا إشكال في
كونه عندهم خلاف الأولى، بل قبيحاً في الجملة.

(٢) يعني: بتكلف النسبة للمولى، وإلا فالتكلف العملي على طبق الطريق
المحتمل لا دليل على حرمة أصلاً، بل هو حسن في الجملة، كما سيأتي.

وهو غلط واضح، إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنه منه مع عدم العلم بأنه منه، وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، وشتان ما بينهما، لأن العقل يستقل بقبح الأول وحسن الثاني. والحاصل: أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به، وأما العمل به من دون تعبد بمقتضاه:

فإن كان لرجاء إدراك الواقع، فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر، أو لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة، فإن الإتيان بالفعل محرم (١) وإن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به.

وإن لم يكن لرجاء إدراك الواقع:

فإن لزم منه طرح أصل دل الدليل على وجوب الأخذ به حتى يعلم خلافه، كان محرماً أيضاً، لأن فيه طرحاً للأصل الواجب العمل، كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم.

وإن لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظن بوجوب ما ترددين الحرمة والوجوب، فإن الالتزام بطرف الوجوب لا على أنه حكم الله المعين جائز.

(١) لا يخفى أن حرمة ظاهرية راجعة إلى تنجز احتمال الحرمة في حقه، فيلزم العمل عليها عقلاً، وترك احتمال الوجوب، لوجود المؤمن منه بعد التعبد الشرعي بخلافه، لكن لو لم يعتن باحتمال الحرمة وصادف عدمها فلا عقاب إلا من جهة التجري.

لكن في تسمية هذا عملاً بالظن مسامحة (١)، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط (٢).

وبالجملية: فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرم إذا وقع على وجه التعبد به والتدين (٣)، سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا، وإذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها.

هذا، وقد يقرر الأصل هنا بوجوده أحر:

منها: أن الأصل عدم الحجية (٤)، وعدم وقوع التعبد به وإيجاب (٥) العمل به.

وفيه: أن الأصل وإن كان ذلك، إلا أنه لا يترتب على مقتضاه شيء،

(١) إذ العمل بالظن في مصطلحهم هو التعبد بمؤداه والبناء على أنه الحكم الشرعي ولو ظاهراً، لا مجرد موافقة الظن عملاً.

(٢) وهو الوجه الأول، أعني: ما يكون الأخذ بالظن لرجاء إدراك الواقع احتياطاً من دون نسبة مؤداه للمولى، فإن هذا ليس عملاً بالظن، لما سبق.

(٣) لما عرفت من حرمة التدين. لكن هذا لا يفرق فيه بين مصادفة الاحتياط وعدمها، فلا وجه لقوله تَبَيَّنَ: «إذا لم يصادف الاحتياط».

إلا أن يكون مراده به: إذا لم يقع على وجه الاحتياط وبرجاء إدراك الواقع. لكن عرفت أنه حينئذ ليس عملاً بالظن في مصطلحهم.

(٤) لأن الحجية لما كانت تابعة للجعل الشرعي كانت حادثة بحدوث الشريعة، فهي مسبوقة بالعدم، فيستصحب.

(٥) عطف على قوله: «وقوع التعبد». يعني: وعدم إيجاب العمل.

تقرير الأصل في
المقام بوجوده أحر:
الوجه الأول
والمناقشة فيه

فإن حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به، ليحتاج في ذلك إلى الأصل، ثم إثبات الحرمة (١).

والحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على ذلك الحادث، وأما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل. وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجود اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجراءاتها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم.

ومنها: أن الأصل هي إباحة العمل بالظن، لأنها الأصل في الأشياء، حكاها بعض عن السيد المحقق الكاظمي.

الوجه الثاني
والمناقشة فيه

(١) وحينئذ لا يكون للتعبد بالاستصحاب أثر عملي، فيكون لاغياً. لكن قد يدعى أن الحرمة مع عدم الحجية واقعاً لعدم الموضوع، ومع عدم العلم بالحجية لعدم الشرط، ففائدة الاستصحاب إحراز عدم الموضوع، وهو كاف في رفع لغويته، وإن كان عدم الشرط محرزاً. ولذا لا إشكال في جريان استصحاب الإباحة مع عدم ترتب أثر عليه، إلا عدم العقاب الذي هو مترتب مع الشك فيها أيضاً، كما يأتي نظيره في مبحث الأقل والأكثر الارتباطين.

اللهم إلا أن يدعى أن تمام الموضوع بحسب المرتكزات هو القطع بالحجية، وليس هو من سنخ الشرط، فمع عدمه يحرم العمل بمشكوك الحجية، ولا أثر للحجية الواقعية. وبه يفترق عن استصحاب الإباحة، وعماً يأتي في مبحث الأقل والأكثر. وإن كان لا يخلو عن إشكال. فتأمل جيداً.

وفيه أولاً: على تقدير صدق النسبة (١):

أن إباحة التعبد بالظن غير معقول، إذ لا معنى (٢) لجواز التعبد وتركه لا إلى بدل، غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع إليه لولا الظن، فغاية الأمر وجوب التعبد به أو بالظن تحييراً، فلا معنى للإباحة التي هي الأصل في الأشياء.

وثانياً: أن أصالة الإباحة إنما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه (٣)، وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع (٤).

(١) لادخل لصدق النسبة في صحة الجواب وعدمها.

(٢) يعني: أن المكلف لا بد أن يرجع إلى طريق عقلي أو شرعي متعرض لوظيفته العملية، إما الظن أو غيره من الطرق ولو كانت أصلاً، وحينئذ فالأمر دائر بين وجوب العمل بالظن تعييناً، والتخيير بينه وبين غيره، وحرمة، ولا تختمل إباحته، حتى يدعى أنها مقتضى الأصل.

لكن فيه: أن الأصل لو كان هو البراءة أو غيرها من الأصول غير الإلزامية فلا يجب العمل به شرعاً، بل هو جائز لا غير، وحينئذ لا وجه لاحتمال كون الظن طرفاً في الوجوب التخييري، إذ لا وجوب أصلاً، بل إما أن يباح العمل بالأصل فقط، أو بالظن معه. فتأمل جيداً.

(٣) إذ حكم العقل لما كان كاشفاً عن حكم الشارع كان وارداً على الأصل.

(٤) بل عرفت قيام الأدلة الشرعية على ذلك ولو كانت لبية، ولا أهمية لحكم العقل في المقام. هذا كله لو أريد من العمل به جواز التعبد والنسبة اعتماداً عليه، الذي هو حرام تكليفاً بلا دليل. أما لو أريد به الجواز الطريقي إلى تحصيل الواقع

ومنها: أن الأمر في المقام دائر بين الوجوب والتحریم (١)، ومقتضاه التخيير، أو ترجيح جانب التحريم، بناء على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

الوجه الثالث
والمناقشة فيه

وفيه: منع الدوران، لأن عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم، لما عرفت: من إطباق الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد به من الشارع، ألا ترى: أنه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة وحرمتها، كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها (٢).

ومنها: أن الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعية المعلومة إجمالاً، وبين وجوب تحصيل خصوص

الوجه الرابع
والمناقشة فيه

بحيث يكون مؤمناً عنه وعذراً بالإضافة إليه - الذي عرفت أنه عمدة ما يهيم الأصولي في المقام من الحجية - فمن الظاهر أنه لا أصل يجرزه، لكونه أمراً وضعياً لا تكليفاً بل الأصل عدمه، لكونه حادثاً مسبقاً بالعدم، لولا ما سبق من المصنف رحمته من عدم الأثر للأصل المذكور، وسبق الكلام فيه.

(١) كأنه: لأنه على تقدير الحجية يجب العمل بالحجة في الوصول إلى الواقع، وعلى تقدير عدمها يجرم التعبد، لما عرفت من حرمة التعبد بما لم يأذن الله تعالى في العمل به، لكن لو تم لزوم الجمع بين الاحتمالين بالعمل من دون تعبد ونسبته إلى الله تعالى، للعلم الإجمالي، لا تقديم الحرمة أو التخيير.

والتحقيق أن احتمال الوجوب لا أثر له، لأن وجوب العمل بالحجة راجع إلى تنجز الواقع بها، وقد عرفت أن التنجز موقوف على العلم بالحجية، ولا أثر لاحتماها فيه، كما أن البناء على الحرمة هو المتعين لما سيذكره المصنف رحمته.

(٢) يعني: التشريعية وأما الحرمة الذاتية فهي مدفوعة بالأصل، كالوجوب.

الاعتقاد القطعي، فيرجع إلى الشك في المكلف به، وتردده بين التخيير والتعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبراءة، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام (١).

وفيه:

أولاً: أن وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدمة عقلية (٢) للعمل بها وامثالها، فالحاكم بوجوبه هو العقل، ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه (٣)، وأن الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد

(١) يعني: من الدوران بين التعيين والتخيير. لكن وجوب الاحتياط في الدوران بين التعيين والتخيير لو تم مختص بما إذا لم يكن هناك قدر جامع بين الأطراف، أما لو كان هناك قدر جامع كما في المقام فالمتعين الرجوع للبراءة. ثم إنه لا يخفى أن هذا لو تم إنما يقتضي عدم الرجوع إلى الظن، وعدم الاكتفاء به في مقام الفراغ، بعد المفروغية عن الاشتغال بالتكليف وتنجزه، كما هو مقتضى فرض المستدل تنجز الأحكام الشرعية بالعلم الإجمالي، ولا يقتضي عدم الرجوع إليه في مقام إحراز التكليف وتنجزه.

نعم قد يتمسك في نفي حجيته - حينئذ - بأصالة البراءة من وجوب العمل به. فالعمدة في الإشكال أن وجوب العمل بالطريق في مقام إحراز التكليف وجواز الاجتزاء به في مقام الفراغ عنه لما كان طريقاً لا نفسياً لم يكن مجرى لأصالة البراءة ولا الاشتغال، وإنما تجري الأصول في نفس ما قام عليه الطريق المحتمل الحجية من التكاليف الشرعية النفسية لا غير.

(٢) وجوب الرجوع إلى حجة وإن كان أمراً عقلياً إلا أن إطلاق المقدمة عليه لا يخلو عن تسامح. فالأولى أن يقال: إنه حكم طريقي، كما أشرنا إليه.

(٣) الذي ينبغي أن يقال: إن كان مراد المستدل باحتمال كفاية الاعتقاد الظني

أو خصوص العلم، بل إما أن يستقل بوجود تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي - على ما هو التحقيق - وإما أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد. ولا يتصور الإجمال في موضوع الحكم العقلي، لأن التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم، وهو لا يتصور من نفس الحاكم (١)، وسيجيء الإشارة

إحتمال كفايته بما هو حجة، فيرجع إلى احتمال حجتيه بعد المفروغية عن لزوم الركون إلى حجة شرعية أو عقلية في مقام الامتثال، فليس مرجعه إلى دعوى الإجمال في كبرى حكم العقل، وإنما الشك في الصغرى، وليست هي عقلية بل شرعية، وحينئذ يمكن الشك فيها من قبل العقل، لا كما ذكره المصنف رحمته.

إلا أنه يتعين الرجوع إلى ما سبق من أن العقل لا يحكم بترتيب آثار الحجة إلا بعد العلم بها، ولا دخل لذلك بمسألة الدوران بين التعيين والتخير، إذ الدوران في ذلك إنما يكون في الكبرى لا في الصغرى.

وإن كان مراده باحتمال كفاية الاعتقاد الظني كفايته مع قطع النظر عن حجتيه، فيكون مرجعه إلى أن العقل هل يلزم بالفراغ اليقيني ولو بتوسط اليقين بالحجية أو يكتفي بما يعمه والظني، ومن الظاهر أن الشك المذكور راجع إلى الشك في كبرى لزوم إحراز الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، ولما كانت الكبرى المذكورة عقلية امتنع الشك فيها، والتردد في موضوعها، لما ذكره المصنف رحمته، من امتناع شك الحاكم في موضوع حكمه، بل يقطع بلزوم إحراز العلم وعدم كفاية غيره.

على أنه لو فرض تحقق الشك المذكور امتنع الاستدلال عليه بقاعدة التعيين عند الدوران بينه وبين التخير، لرجوعها إلى قاعدة لزوم إحراز الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، فالاستدلال بها عليها دوري.

(١) لأنه من الأمور الوجدانية التي ليس لها واقع محفوظ وراء الوجدان حتى يمكن الشك فيه.

إلى هذا في رد من زعم أن نتيجة دليل الانسداد مهمة مجملة (١)، مع عده دليل الانسداد دليلاً عقلياً، وحكماً يستقل به العقل.

وثانياً: أن العمل بالظن في مورد مخالفته للأصول والقواعد (٢) الذي هو محل الكلام (٣)، مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتى يعلم خلافها، فلا حاجة في رده إلى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة إلى قبح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن.

مثلاً: إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضي الوجوب، والظن حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا يحتاج إلى تكلف أن التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني، ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها، أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي، وأن في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن، فلا يجوز، فهذا أشبه شيء بالأكل من القفا.

فقد تبين مما ذكرنا: أن ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن

(١) حيث يأتي هناك إن شاء الله تعالى الكلام في أن دليل الانسداد هل يقتضي حجية الظن مطلقاً، أو خصوص نوع منه، أو بنحو الإهمال والإجمال؟.

(٢) يعني: الشرعية.

(٣) كأنه من جهة ما سبق منه من عدم الإشكال في جواز العمل بالظن إذا لم يكن على وجه التعبد، ولم يستلزم مخالفة للأصول أو القواعد. لكن المورد قد لا يكون مورداً للأصول الشرعية، بل العقلية، كقاعدة الاشتغال التي يلزم العمل بها وفرض الشك في حجية الظن عقلاً - لو أمكن - مستلزم للشك في جريانها وعدمه، فلا يجري كلام المصنف رحمته.

يعتمد عليه، وحاصله:

أن التعبد بالظن مع الشك في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة
تعبد بالشك، وهو باطل عقلاً ونقلاً، وأما مجرد العمل على طبقه، فهو
محرم إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظية (١)، أو العملية الدالة (٢) على
وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الواقع.

فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة، كما إذا عمل به ملتزماً
بأنه حكم الله، وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الأصول.

للحرمة في العمل
بالظن جهتان

وقد يتفق فيه جهة واحدة، كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه
حكم الله، أو التزم ولم يخالف مقتضى الأصول.

وقد لا يكون فيه عقاب أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله، ولم يخالف
أصلاً، وحينئذ قد يستحق عليه الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط.

هذا، ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل
والالتزام (٣) بكون مؤداه حكم الله في حقه، فالعمل على ما يطابقه بلا
استناد إليه ليس عملاً به، فصح أن يقال: إن العمل بالظن والتعبد به

(١) كأصالة العموم والإطلاق.

(٢) كالأستصحاب.

(٣) لعل هذا هو المنصرف من كلماتهم من العمل بالظن. وإن كان قد تحمل
كلماتهم على مجرد الاستناد إليه والاجتزاء به في العمل، بحيث يكون هو العلة فيه
وإن لم يكن مبنياً على نسبة مضمونه ولا على نسبة حجته للشارع الأقدس، فلا
يكون حراماً في نفسه، وإن لم يكن مجزياً عقلاً.

حرام مطلقاً، وافق الأصول أو خالفها، غاية الأمر أنه إذا خالف الأصول يستحق العقاب من جهتين: من جهة الالتزام والتشريع، ومن جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه (١).

وقد أشير في الكتاب والسنة إلى الجهتين:

الإشارة إلى
هاتين الجهتين
في الكتاب والسنة

فمما أشير فيه إلى الأولى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَلَا أَدْرِي أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ بالتقريب المتقدم (٢)، وقوله ﷺ: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم».

ومما أشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، وقوله ﷺ: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه» (٣)، ونفس أدلة الأصول (٤).

(١) لكن تقدم منا أن الحرمة ظاهرية، فهي إنما تستتبع العقاب مع مصادفة التكليف الواقعي ومخالفته عملاً، دون ما لو لم يلزم ذلك. نعم قد يلزم التجري، فيتبعه حكمه.

(٢) تقدم الكلام فيه وفي الحديث الآتي.

(٣) لا يخلو الاستدلال به للجهة الثانية عن إشكال، إذ يمكن حمل الانسداد على الوقوع في حرمة التشريع.

وأما الآية فلا ظهور فيها إلا في الردع عن التمسك بالظن والاكتفاء به في الوصول إلى الواقع فهي ناظرة إلى عدم منجزيته ومعذريته، لا إلى حرمة مخالفة الأصول، وإنما المتكفل لذلك أدلة الأصول بأنفسها، هذا مع أنها تقضي حجية الظن واقعاً.

(٤) لأخذ العلم غاية لها في الأدلة الشرعية.

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق: من أن اعتبار الأصول لفظية كانت أو عملية غير مقيدة بصورة عدم الظن على خلافها (١)، وأما إذا قلنا باشتراك عدم كون الظن على خلافها، فلنقال أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً، لا على وجه الالتزام ولا على غيره (٢).

أما مع عدم تيسر العلم في المسألة، فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن (٣)، وكما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل، لأنه المفروض، فغاية الأمر التخيير بينهما، أو تقديم الظن، لكونه أقرب إلى الواقع، فيتعين بحكم العقل (٤).

(١) كما يأتي الكلام فيه في آخر الكلام في حجية الظواهر، وفي التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الاستصحاب.

(٢) ما ذكره من الكلام الآتي - لو تم - إنما يقتضي جواز العمل به ومتابعته ولو احتياطاً، ولا يقتضي جواز نسبة مضمونه للشارع والتعبد به على أنه منه. إلا أن يكون المراد من الالتزام البناء على أن مضمونه الوظيفة العملية ولو كانت عقلية لا شرعية. لكن الظاهر أن مراده من الالتزام - فيما سبق - هو ما يتضمن النسبة للشارع. فلاحظ.

(٣) الدوران بين الأمرين ناشئ من لزوم رجوع المكلف إلى حجة شرعية أو عقلية، وحيث لا حجة غيرهما انحصر الأمر بهما وتردد بينهما، وهذا موقف على عدم احتمال حجة أخرى غيرهما.

(٤) لا يخفى أن الأصل الذي يدور الأمر بينه وبين الظن إن كان شرعياً فاللازم بعد تحقق سقوطه بالمعارضة الرجوع إلى الأصول العقلية. وإن كان عقلياً

وأما مع التمكن من العلم في المسألة، فلأن عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين، مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً (١)، أما إذا ادعي أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن، وأن الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

الاستدلال على
أصالة الحرمة
بالآيات الناهية
عن العمل بالظن

ثم إنه ربما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن، وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت (٢).

فلا يعقل التردد بينه وبين الظن لما عرفت من استحالة التردد في الأحكام العقلية، بل لا بد إما من الجزم بحجية الأصل دون الظن، أو العكس، ولا تصل النوبة إلى التخيير أو الترجيح.

(١) لا يخفى أنه لا يجب الاقتصار على العلم، ويكفي الرجوع إلى غيره من الحجج الشرعية والعقلية المقتضية للأمان من العقاب والضرر. وحينئذ إن أريد من حكم العقل بكفاية الظن حكمه بحجيته، فلا إشكال في جواز الرجوع إليه - حينئذ - لعدم الضرر معه.

لكن لا مجال لدعوى ذلك، إلا بناءً على ما يأتي من أدلة حجية الظن، وهو خروج عن فرض الكلام وهو الشك في حجيته. وإن أريد حكمه بكفايته مع فرض عدم حجيته وعدم تحقق الأمان من العقاب به وإن كان موهوماً فهو من الوهن بمكان عظيم، بل لا يكون النزاع - حينئذ - إلا لفظياً، ضرورة أن مراد القائل بعدم كفاية الظن ووجوب تحصيل العلم ليس إلا عدم الأمان من العقاب بدونه.

(٢) يعني: في تقريب مقتضى الأصل المعول عليه في المقام. لكن مقتضى الأصل المتقدم عدم ترتيب الأثر على الظن بملاك كونه مشكوك الحجية، أما الأصل

لأنه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن، فقد عرفت أنه من ضروريات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلية عليه.

وإن أريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه (١):

فإن أريد حرمة إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلة الواقعية (٢).

وإن أريد حرمة إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم، فيكفي فيه أيضاً أدلة الأصول (٣)، بناء على ما هو التحقيق: من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن.

المستفاد من الآيات فهو يقتضى عموم عدم حجية الظن، فالفرق بينها هو الفرق بين الأصل العملي والعموم.

(١) كأن مراده من دون تدين به وتعبد، إذ مجرد الاستناد والمتابعة من دون تعبد لا تقتضي الأدلة السابقة حرمة. نعم هو لا يصلح أن يكون عذراً مؤمناً من العقاب على تقدير المخالفة.

(٢) المقتضية للتكليف بالواقع المستلزم لحكم العقل بوجوب تحصيله وإحرازه إلا مع العذر، وذلك لا يكون إلا مع الرجوع لمعلوم الحجية دون مثل الظن مما لم يقيم الدليل على حجيته.

(٣) لكن أدلة الأصول إنما تقتضي حرمة مخالفتها ظاهراً، كما أشرنا إليه في أول الكلام في تقريب الأصل، ولعل مدعى المستدل بالآيات إثبات حرمة العمل بالظن واقعاً.

وإن أريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه وتدين به، وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الأصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك، ولا وجه لحرمة أيضاً.

والظاهر: أن مضمون الآيات هو التعبد بالظن والتدين به (١)، وقد عرفت أنه ضروري التحريم، فلا مهم في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها.

موضوع هذه
الرسالة هي
الظنون المعتبرة
الخارجة عن
الأصل المتقدم

إنما المهم الموضوع له هذا المقصد بيان ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل، من الأمور الغير العلمية التي أقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجبا للرجوع إلى الظن (٢) مطلقاً أو في الجملة، وهي أمور:

(١) ذكرنا قريباً أن ظاهر بعضها الردع عن الاعتماد عليه، الظاهر في عدم معذريته ومنجزيته مع قطع النظر عن التدين والنسبة.

نعم ذلك إنما يقتضي المنع عن الاعتماد عليه فيما إذا خالف الأصول التنجيزية الالزامية، كاستصحاب الحرمة وقاعدة الاشتغال، دون ما لو خالف الأصول الترخيضية، كأصالة البراءة، فلا بأس بالعمل به - حيثئذ - احتياطاً.

(٢) يعني: من حيث هو ظن بلا أخذ خصوصية أخرى فيه.

[الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية]

[من ألفاظ الكتاب والسنة]

منها: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة.

وهي على قسمين:

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك (١)، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم

(١) الشك في مراد المتكلم الجدي بعد فرض ظهوره النوعي الأولي، المسبب عن الأوضاع أو غيرها، كما سيأتي في القسم الثاني تارة: يكون مسبباً عن احتمال عدم صدور الكلام في مقام بيان المراد الجدي، بل في مقام آخر من تقية أو سخرية أو نحوهما.

وأخرى: يكون مسبباً عن احتمال عدم كونه في مقام الجري على ما عليه العقلاء من إرادة ظاهر الكلام، بل يريد ما هو خلاف الظاهر نظير التورية، إما لغرض عقلائي، كاستكشاف حال المخاطب، أو الخوف من ظالم، مع الاعتماد على قرينة منفصلة أو بدونه، وإما لمجرد التشهي جزافاً فيما إذا أمكن خروج المتكلم عن مقتضى الحكمة.

وثالثة: لا احتمال اعتماد المتكلم على قرينة حالية أو مقالية، عامة أو خاصة، اختفت على السامع ولو بسبب الغفلة، توجب صرف الكلام عن ظاهره وظهوره في معنى آخر، كالقرينة على الخصوص، أو التقييد، أو المجاز، أو غيرها.

والمرجع في الأول أصالة الجهة المعول عليها عند العقلاء، ولا يظهر من المصنف عليه السلام التعرض لها هنا، ويأتي منه التعرض لها في أول مبحث خبر الواحد.

وفي الثاني: أصالة الظهور التي هي بمعنى كون الأصل في المتكلم إرادة ظاهر كلامه، سواء كان حقيقة أم مجازاً، أم عموماً أم إطلاقاً، أم غيرها.

وفي الثالث: أصالة عدم القرينة. ومنه يظهر أن الأصول الوجودية، كأصالة الحقيقة والعموم والإطلاق راجعة إلى أصالة الظهور ومبنية عليها، ولا اعتبار بها إذا لم ترجع إليها، كما لو كان الظهور الشخصي في المعنى المجازي. كما أن الأصول العدمية، كأصالة عدم المخصص والمقيد وغيرهما، راجعة إلى أصالة عدم القرينة الصارفة للكلام عما هو ظاهر فيه ذاتاً.

كما ظهر أيضاً أنه لا وجه لإرجاع الأصول الوجودية إلى العدمية، كما يظهر من المصنف عليه السلام. ولا العكس، كما يظهر من المحقق الخراساني عليه السلام في حاشيته في المقام على غموض في كلامه، حيث أشار للوجه الثاني والثالث، وفصل بينهما، ثم استظهر الرجوع فيهما معاً إلى أصالة الظهور، بل كل منهما أصل برأسه، وهما مختلفان مفاداً أو رتبة، حيث إن الأصول العدمية تنقح موضوع الأصول الوجودية، لأن القرينة لما كانت موجبة لتبدل الظهور فأصالة عدمها محرز للظهور، ومنقح لموضوع أصالة الظهور.

اللهم إلا أن يقال: عدم إرادة الظهور في الوجه الثاني إن كان ناشئاً عن غرض عقلائي من خوف أو امتحان أو نحوهما كان راجعاً إلى الوجه الأول، لامتناع قصد الحكيم بيان المراد الجدي بكلام لا يظهر فيه، فمرجع الشك فيه إلى الشك في قصد

والإطلاق، ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة، وكغلبة (١) استعمال المطلق في الفرد الشائع بناء على عدم وصوله إلى حد الوضع (٢)، وكالقرائن المقامية التي يعتمد عليها عقلاء أهل اللسان في محاوراتهم، كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر (٣)، ونحو ذلك (٤)، وبالجملة: الأمور المعتمدة عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة، عد ذلك منه قبيحاً (٥).

المتكلم بيان المراد الجدي بكلامه. والمرجع فيه أصالة الجهة، لا أصالة الظهور. وإن لم يكن ناشئاً عن غرض عقلائي فهو خارج عن محل الكلام إذ الكلام فيما لو كان المتكلم حكيماً، كالشارع الأقدس فلا وجه لحمل كلماتهم واستشهادهم بأصالة الظهور عليه، فليس هناك إلا الوجه الأول والثالث، ولا بد من الالتزام بكون جميع الأصول الوجودية والعدمية المشار إليها جارية في المقام الثالث، وحينئذ لا يبعد ما ذكره عليه السلام من رجوع الأصول الوجودية إلى العدمية. فتأمل جيداً.

(١) بيان للقرينة الصارفة. يعني: كما لو شك في غلبة استعمال المطلق الموجب لصرفه عن ظاهره.

(٢) إذ لو قيل بوصوله إلى حد الوضع كان الشك شكاً في النقل، فلا يرجع فيه إلى أصالة عدم القرينة، بل إلى أصالة عدم النقل.

(٣) يعني: لو شك في وقوع الأمر عقيب توهم الحظر حتى يتبدل ظهوره الأصلي.

(٤) كقرينة المجاز، كما لو احتمل اعتماد المتكلم على قرينة حالية أو مقالية خاصة صارفة عن المعنى الحقيقي.

(٥) لاخلاله بغرضه بعد جريان العقلاء على تلك الطرق وعملهم

والقسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ، وتمييز مجازاتها عن حقائقها، وظواهرها عن خلافها (١)، كتشخيص أن لفظ (الصعيد) موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص؟ وتعيين أن وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة؟ وأن الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة عن الظهور العرضي المسبب من الشهرة، نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفرادها (٢)؟

وبالجملته: فالمطلوب في هذا القسم أن اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر (٣)؟ وفي القسم الأول أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراداً أو لا؟

والشك في الأول (٤) مسبب عن الأوضاع اللغوية والعرفية (٥)،

بمقتضاها.

(١) فائدة هذا القسم تنقيح الظهورات الأولية، سواء كانت ناشئة عن الوضع اللغوي أو العرفي، أم عن القرائن العامة، كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر، وسبق الفرد المعهود الموجب لظهور التعريف باللام فيه ونحوهما.

(٢) يعني: فإنه لو أريد منه المطلق احتيج إلى قرينة صارفة عن خصوصية ذلك الفرد.

(٣) يعني: ظهوراً أولاً مع قطع النظر عن المانع وهو القرينة المحتملة.

(٤) وهو القسم الثاني الذي ذكره أولاً بعد قوله: «و بالجملته: فالمطلوب...».

(٥) وكذا يكون مسبباً عن القرائن العامة، كوقوع الأمر عقيب الحظر. إلا أن

وفي الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه.

فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد (١).

أما القسم الأول:

ما يستعمل
لتشخيص
مراد المتكلم

فاعتباره في الجملة مما لا إشكال فيه ولا خلاف، لأن المفروض كون تلك الأمور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم، ومن المعلوم بديهية أن طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً للطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم (٢).

الخلاف في
موضعين

وإنما الخلاف والإشكال وقع في موضعين:

أحدهما: جواز العمل بظاهر الكتاب.

والثاني: أن العمل بالظواهر مطلقاً حتى في حق غير المخاطب

يكون مراده من الأوضاع العرفية ذلك، لا الوضع المستند إلى غلبة الاستعمال عند العرف الذي هو عبارة عن النقل، ويكون المراد بالوضع اللغوي ما يعم النقل.

(١) هذا لا يخلو عن غموض، ولم يتيسر لنا صوغ المقدمتين المذكورتين بنحو يقتضيان النتيجة المذكورة. ولعله لذا اسقط في كثير من النسخ قوله: «فالقسمان من قبيل...».

نعم القسم الأول يجرز مقتضي لاستكشاف المراد، وهو الظهور الأولي، والثاني يجرز عدم المانع منه، وهو القرينة الصارفة.

(٢) إذ لو كان له طريق مخترع لكان عليه التنبيه عليه، وإلا كان مخلاً بغرضه، وهو لا يناسب حكيمته، ولو نبه على ذلك لوصل إلينا لشدة الدواعي لحفظه، وتأكدها فيه.

بها (١) قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، أم لا؟
والخلاف الأول ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً (٢).

والخلاف الثاني ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد

(١) المناسب أن يقول: في حق غير المقصود بالإفهام، لما سيذكره في تحرير النزاع المذكور، والاستدلال له.

(٢) بل هو نظير الألبان المبنية على قرائن خاصة لا يعلم بها إلا الخواص، التي كان بناء أهل اللسان على أنه لا يحق لغير الخواص استفادة المراد منها. ولا يخفى أن هذا خلاف الظاهر في الخطاب وخلاف أصالة عدم القرينة، ولذا احتج فيه إلى الأدلة الخاصة المخرجة عن مقتضى الأصل المذكور.

هذا، وقد يدعى أن مرجع النزاع في حجية ظاهر الكتاب إلى دعوى كون المخاطب به هم المعصومون عليهم الصلاة والسلام، لمثل قوله عليه السلام: «إنما يعرف القرآن من خوطب به». وحينئذ يبتني على النزاع الثاني.

وفيه: أن ظاهر الخبر عدم معرفة القرآن لغير المخاطب به لخصوصية في القرآن، لا عدم حجية الكلام مطلقاً في حق غير المخاطب لبيان قضية عرفية ارتكازية تجري في غير القرآن.

نعم لو تضمن الحديث تعليل عدم حجية القرآن في حق غير المعصومين عليهم السلام بأنهم لم يخاطبوا كان دالاً على المدعى. ولذا ذهب إلى عدم حجية ظواهر الكتاب من يرى حجية الظواهر في حق غير المخاطب، أو غير المقصود بالإفهام، وهم الأخباريون الذين يعلمون بالأخبار المعلوم عدم كون المخاطب بها جميع الناس.

غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفاده من الخطابات بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب.

فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى (١). وأما الكبرى - أعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطابه المقصود بها التفهيم، ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة - فمما لا خلاف فيه، ولا إشكال.

(١) الراجع إلى دعوى عدم بناء أهل اللسان على الحجية في محل النزاع.

[حجية ظواهر الكتاب]

أما الكلام في الخلاف الأول، فتفصيله:

عدم حجية
ظواهر الكتاب
عند جماعة
من الأخباريين

أنه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

وأقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان:

الاستدلال على
ذلك بالأخبار

أحدهما: الأخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك: مثل النبوي: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار».

وفي رواية أخرى: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ...».

وفي نبوي ثالث: «من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله

الكذب».

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر،

وإن أخطأ سقط أبعد من السماء».

وفي النبوي العامي: «من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ».

وعن مولانا الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام،

قال: «قال رسول الله: إن الله عز وجل قال في الحديث القدسي: ما آمن بي من فسر كلامي برأيه، وما عرفني من شبهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني».

وعن تفسير العياشي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر».

وعن مجمع البيان: أنه قد صحح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن الأئمة القائمين مقامه: أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح. وقوله عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل ينصرف إلى وجوه».

وفي رسالة شبيب بن أنس، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم، قال: يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال عليه السلام: يا أبا حنيفة، لقد ادعت علماً! ويلك، ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك، ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وما وراثك الله من كتابه حرفاً».

وفي رواية زيد الشحام، قال: «دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام، فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن، قال: نعم» إلى أن قال له: «يا قتادة، إن كنت قد فسرت القرآن

من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرتَه من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة، إنما يعرف القرآن من خوطب به». إلى غير ذلك مما ادعى في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر.

وحاصل هذا الوجه يرجع إلى: أن منع الشارع عن ذلك يكشف عن أن مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفية.

والجواب عن الاستدلال بها:

الجواب عن
الاستدلال
بالأخبار

أنها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار، إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيراً (١)، فإن أحداً من العقلاء إذا رأى

(١) هذا إنما يصلح جواباً عما اشتمل على عنوان التفسير وهو جلّ الروايات المتقدمة، دون مثل الرواية الأخيرة، لقوله عليه السلام فيها: «إنما يعرف القرآن من خوطب به» النافي لمحض المعرفة الصادقة مع الأخذ من الظواهر.

اللهم إلا أن تحمل على التفسير بقريئة صدرها. أو على ما يأتي من الاستدلال بالظواهر الكتابية بحيث يستغنى به عن غيره، كسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم المروية عن طريق أهل البيت عليهم السلام، وكقولهم عليهم السلام الذين هم أعلم بالكتاب لكونهم مخاطبين به. كما هو الحال في مرسلة شبيب بن أنس المتضمنة لمكاملة الإمام عليه السلام لأبي حنيفة لقوله عليه السلام: «تعرف كتاب الله حق معرفته...» فإن المعرفة الكاملة هي المستوجبة للاكتفاء بالقرآن والاستغناء به عن غيره، ومن المعلوم عدم توقف الحجية على ذلك. وأما النبوي الثاني المتضمن للنهي عن القول في القرآن بغير علم فهو محمول على التفسير

في كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به وامثله، لم يعد هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع (١).

ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أن المراد بالرأي (٢) هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية.

وحينئذ: فالمراد بالتفسير بالرأي: إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

الممراد من
(التفسير بالرأي)

ويرشد إليه: المروي عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل: «وإنما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة

بالرأي الذي سيأتي الكلام فيه.

(١) لم نعثر عاجلاً على ما يناسب ذلك من كلمات اللغويين. إلا ما في مجمع البحرين قال: «التفسير في اللغة كشف المعنى اللفظ وإظهاره مأخوذ من الفسر، مقلوب السفر، يقال: أسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفتها، وأسفر الصبح إذا ظهر» وفي لسان العرب: «الفسر كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل» وفي القاموس: «الفسر الإبانة وكشف المغطى، كالتفسير... ثعلب: التفسير والتأويل واحد، أو هو كشف المراد عن المشكل، والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر».

(٢) حيث إن المنهي عنه في أكثر الأخبار السابقة ليس مطلق التفسير، بل خصوص التفسير بالرأي.

الأوصياء عليهم السلام فيعرفونهم».

وإما الحمل (١) على ما يظهر له في بادئ الرأي من المعاني العرفية واللغوية، من دون تأمل في الأدلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية، مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى، والأخبار الواردة في بيان المراد منها، وتعيين ناسخها من منسوخها (٢).

ومما يقرب هذا المعنى الثاني - وإن كان الأول أقرب عرفاً - (٣): أن المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله تعالى عن أهل البيت عليهم السلام، بل يخطئونهم به، ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس (٤).

ويرشدك إلى هذا: ما تقدم في رد الإمام عليه السلام على أبي حنيفة حيث إنه يعمل بكتاب الله، ومن المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره، لا أنه كان

(١) عطف على قوله: «إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره...».

(٢) تقدم حمل بعض الروايات السابقة على ما يقرب من هذا المعنى.

(٣) بل هو المتعين، إذ ليس في المعنى الثاني تفسير، وإنما هو يبتني على الجمود، أو الغرور وادعاء العلم الكامل بالقرآن بحيث لا يحتاج معه إلى شيء. نعم عرفت أن بعض الروايات التي لا تتضمن التفسير قد تحمل على هذا المعنى أو ما يقرب منه. ومنه يظهر الإشكال في استدلاله عليه السلام للحمل على هذا المعنى بما تقدم في رد الإمام على أبي حنيفة، حيث لم يتضمن ذلك التفسير.

(٤) بل مذهبهم على عدم القبول من أهل البيت عليهم السلام، حتى لو لم يكن في

الواقعة ظاهر كتابي.

يؤوله بالرأي، إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة (١).

ويرشد إلى هذا: قول أبي عبد الله عليه السلام في ذم المخالفين: «إنهم ضربوا القرآن ببعضه ببعض، واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ، واحتجوا بالخاص وهم يظنون أنه العام، واحتجوا بالآية وتركوا السنة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره، إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا».

وبالجملة: فالإنصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة (٢)، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام، كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه، دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام (٣).

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثل القرآن، منه ناسخ ومنسوخ، وخاص وعام، ومحكم

(١) هذا ما يذكرونه في الأصول، ولا يبعد رجوعهم للرأي في الفقه حتى مع وجود الكتاب، كما هو المعروف من سيرة سلفهم، ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره عليه السلام من أن أبا حنيفة لا يعمل إلا بظواهر القرآن.

(٢) كما هي طريقة الإمامية خلفاً عن سلف.

(٣) لا يخفى أن الروايتين الآتيتين لم تتضمننا المنع عن تفسير السنة حتى يصح الاستشهاد بهما في المقام وجعلهما نظيراً للروايات السابقة الواردة في تفسير القرآن، ومجرد تضمينها اشتغال السنة على الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمحكم والمتشابه لا يكفي في النقض على الأخباريين.

ومتشابه، وقد كان من رسول الله ﷺ الكلام يكون له وجهان كلام عام وكلام خاص، مثل القرآن».

وفي رواية ابن مسلم: «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن».

الأخبار الدالة على
جواز التمسك
بظاهر القرآن

هذا كله، مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن، مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، وغيرها مما دل على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة بل ومطلق الأخبار عليه، ورد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، والأخبار (١) الدالة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب.

مثل قوله عليه السلام لما قال زرارة: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ فقال عليه السلام: «لمكان الباء»، فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وقول الصادق عليه السلام في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر النمام: «إنه فاسق، وقال الله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ الآية».

وقوله عليه السلام لابنه إسماعيل (٢): «إن الله عز وجل يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ

(١) عطف على قوله: «خبر الثقلين». ثم إن بعض هذه الأخبار قد يكون جارياً مجرى الإلزام لكون الخصم من المخالفين كما قد يحمل عليه حديث الإمام مع المنصور الدوانيقي. لكن في الباقي كفاية.

(٢) حيث عتب عليه عدم تصديقه لمن أخبره بشرب رجل للخمر، لأنه لم يرتب الأثر على خبره، واستأمن الرجل المذكور على ماله.

ويأتي ذكر الخبر في الاستدلال بالآية المذكورة لحجية خبر الواحد، فإن

وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٠﴾، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم».

وقوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله: «أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾».

وقوله عليه السلام في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: «إنه زوج، قال الله عز وجل: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾»، وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع: «إنه تعالى قال: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾» (١).

وتقريره عليه السلام التمسك بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، وأنه نسخ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾.

وقوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى في حكم من عثر فوقع ظفره، فجعل على إصبعه مرارة: «إن هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾»، ثم قال: امسح عليه، فأحال عليه معرفة حكم المسح على إصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب، مومياً إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال، لوجوده في ظاهر القرآن.

العتب إنما يحسن بعد فرض وفاء الظهور القرآني بالبيان بنحو ينبغي الرجوع إليه ويكون حجة. كما تضمن الخبر أيضاً الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ ثم قوله عليه السلام: وأي سفيه أسفه من شارب الخمر.

(١) يعني: وحيث أنه لا طلاق في المنقطع كشف عن عدم كونه مراداً من إطلاق الزوج. فاستدل الإمام عليه السلام بظهور الذيل في صرف إطلاق الصدر الشامل للزواج المنقطع، وهو من الاستدلالات المبنية على نحو من العناية والدقة، وإذا ساغ مثل ذلك كان الاستدلال بالظواهر الجلية أولى.

ولا يخفى: أن استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر إلا للمتأمل المدقق، نظراً إلى أن الآية الشريفة إنما تدل على نفي وجوب الحرج، أعني المسح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادئ النظر بين سقوط المسح رأساً، وبين بقاءه مع سقوط قيد «مباشرة المسح للممسوح»، فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الإمام عليه السلام، لكن يعلم عند التأمل: أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح، فهو الساقط دون أصل المسح (١)، فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح، فيمسح على الإصبع المغطى.

فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب، فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة، أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن، إلى (٢) ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

(١) لكنه موقوف على فهم كون المباشرة قيداً في المسح بنحو تعدد المطلوب، لا بنحو وحدته، وهو غير ظاهر ولازمه كون استدلاله عليه السلام تعبيرياً، لا إقناعياً إلزامياً للمخاطب، وهو خلاف الظاهر جداً.

فالأولى أن يحمل استدلاله عليه السلام على ظاهره من كونه استدلالاً لمجرد عدم وجوب مسح الإصبع مع الحرج، ويكون وجوب المسح على المراجعة حكماً آخر لا يستفاد من الآية الشريفة، بل يبتني على بدلية الجيرة عن البشرة المعلومة للسائل ولو إتفاقاً، حتى يصح الاستدلال على ظاهره من كونه إلزامياً أو إقناعياً.

(٢) متعلق بقوله: «فكيف يحتاج...».

ومن ذلك: ما ورد من أن المصلي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة، وإلا فلا (١)، وفي بعض الروايات: «إن قرئت عليه وفسرت له».

والظاهر - ولو بحكم أصالة الإطلاق في باقي الروايات - (٢): أن المراد من تفسيرها له بيان أن المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا﴾ بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه مبنياً

(١) فإن الظاهر منه كون قراءة الآية بياناً مصححاً للتنجيز والاحتجاج، وهو يدل على حجية ظاهر الكتاب.

إلا أن يقال: إن المنشأ في ذلك كون قراءة الآية بحد موجبة لتنبية المكلف إلى اختلاف حال الصلاة المنجز للواقع والموجب للسؤال. أما مع عدمه فيكون المكلف غافلاً معذوراً لو لم يكن يسأل. وحيث لا تدل هذه الروايات على كفاية قراءة الآية في البيان، بل كفايتها في تنجيز الاحتمال.

(٢) فإن مقتضاها عدم الحاجة إلى التفسير مطلقاً، وحيث كان المتيقن من التفسير الذي تعرضت له الرواية خصوص تفسير قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ﴾ لزم الاقتصار عليه، ونفي غيره بأصالة الإطلاق في الروايات.

وفيه: أن الرواية لم تقيد بتفسير الفقرة المذكورة، بل ذكرت تفسير الآية، وهي حيث لا تصلح للاستشهاد في قبال الأخباريين، بل يبني الكلام فيها على معنى التفسير، فإن كان مختصاً ببيان المجمل أو صرف الظاهر عن ظاهره - كما هو الظاهر وتقدم من المصنف عليه السلام - كان دالاً على حجية الظهور، وإن كان يعم بيان مقتضى الظاهر - كما يظهر من الأخباريين - كان دالاً على عدم حجتيه.

هذا مضافاً إلى ما عرفت قريباً من الإشكال في الاستدلال بالروايات المذكورة.

على التخفيف، فلا ينافي تعيين القصر على المسافر وعدم صحة الإتمام منه، ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة.

وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام عليه السلام: «إن الله تعالى قال: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾، ولم يقل: افعلوا، فأجاب عليه السلام بأنه من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾».

وهذا أيضاً يدل على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب، والدخل والتصرف في ظواهره.

ومن ذلك: استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله: ﴿عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدَرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ (١).

ومن ذلك: الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا... الآية﴾، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

(١) قد يقال: إن هذا ليس تمسكاً بالظاهر، إذ لا ظهور للآية إلا في ضرب المثل بالعبد الذي لا يقدر على شيء، لا أن كل عبد مملوك لا يقدر على شيء، حتى يكون له إطلاق وينفع في الاستدلال، فاستدلال الإمام عليه السلام لا بد أن يكون مبنياً على علمه بالمراد من الآية على ظهور الآية فيه.

اللهم إلا أن يقال: توصيف العبد بأنه مملوك وتعقيبه بقوله: «لا يقدر على شيء» ظاهر في أن علة عدم القدرة هي المملوكية الحاصلة في كل عبد، فيدل على العموم، ولو لم يكن ظاهراً في ذلك فلا أقل من كونه مشعراً به.

الدليل الثاني
على عدم حجية
ظواهر الكتاب
والجواب عنه

الثاني من وجهي المنع:

أنا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب،
وذلك مما يسقطها عن الظهور (١).

وفيه:

أولاً: النقض بظواهر السنة، فإننا نقطع بطرو مخالفة الظاهر في
أكثرها.

وثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط، وإنما يوجب الفحص عما يوجب
مخالفة الظاهر.

فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره
وهو وجوب التوقف بالفحص (٢)، ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين، أو
علم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهر الآخر، كما في العامين من وجه
وشبههما وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص.

قلت: هذه شبهة ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن
المخصص في العمومات بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصصات (٣)،

(١) لا يخفى أن العلم الإجمالي بالمخالفة في الظواهر لا يوجب سقوط ظهورها
وارتفاعه، نعم هو موجب لسقوط حجية الظهور. ولعل هذا هو مراد المستدل.

(٢) كأنه لعدم كون الفحص موجباً للعلم بعدم المخالفة للظاهر، لاحتمال
خفاء القرينة الكاشفة عن مخالفته، ومع احتمال المخالفة لا مجال للعمل بالظاهر بعد
تنجز الاحتمال المذكور بالعلم الإجمالي.

(٣) فإنه يوجب سقوط العمومات عن الحجية، فلا يجوز العمل فيها قبل

فإن العلم (١) الإجمالي إما أن يبقى أثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات، وإما أن لا يبقى (٢)، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص (٣)، وإلا فلا (٤) مقتضي للفحص (٥).

وتندفع هذه الشبهة: بأن المعلوم إجمالاً هو وجود مخالقات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص، وأما وجود

الفحص.

(١) بيان لوجه الشبهة التي تورد على الاستدلال المذكور. وحاصلها: أنه مع العلم الإجمالي المذكور إن عثر على عدة مخصصات بحيث لا يعلم بوجود غيرها وإن كان محتملاً، فإن فرض ارتفاع أثر العلم الإجمالي بذلك لزم عدم وجوب الفحص عن المخصصات في الوقائع والعمومات الباقية، وليس بناؤهم على ذلك، وإن فرض عدم ارتفاع أثره بذلك لتتنجز أطراف العلم الإجمالي به مع فرض بقاء الاحتمال فلا أثر للفحص، لعدم كونه رافعاً للاحتمال، بعد احتمال خفاء بعض المخصصات بسبب بعض العوارض الخارجية.

(٢) لبقاء الاحتمال في بقية الظواهر، والعثور على بعض المخصصات لا يوجب ارتفاع الاحتمال المنتجز بسبب العلم الإجمالي المشار إليه.

(٣) لما أشرنا إليه من أن الفحص لا يوجب العلم بعدم مخالفة الظاهر للمراد لاحتمال خفاء القرينة على التخصيص لبعض العوارض الخارجية.

(٤) يعني: لو ارتفع أثر العلم الإجمالي بالعثور على عدة مخصصات لبعض العمومات من جهة عدم العلم بوجود المخصص بعد، ولا أهمية لاحتماله من دون أن يعلم به إجمالاً.

(٥) يعني: في الباقي، مع أنهم يقولون بوجود الفحص في تمام الظواهر حتى بعد العثور على مخصصات كثيرة إذا احتمل وجود ما زاد عليها.

مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم (١)، فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصص يظهر بالفحص، ولا يمكن نفيه بالأصل، لأجل العلم الإجمالي، وأما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع (٢) ينفي بالأصل السالم عن العلم الإجمالي. والحاصل: أن المنصف لا يجد فرقاً بين ظواهر الكتاب والسنة، لا قبل الفحص ولا بعده.

ثم إنك قد عرفت: أن العمدة في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن، إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في آخر كلامه: أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل، والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل، حيث قال

(١) لعل المراد: أن منشأ العلم بوجود الصارف عن الظواهر ليس إلا الاطلاع على وجوده في الجملة فيما بأيدينا من القرائن المنفصلة، وهو راجع إلى العلم إجمالاً بوجوده في خصوص ما بأيدينا من القرائن، لا في ما زاد على ذلك.

نعم يحتمل وجوده فيما زاد على ذلك، إلا أنه ليس طرفاً للعلم الإجمالي، بل هو احتمال بدوي مدفوع بالأصل، وعليه ليس المنتجز بالعلم الإجمالي مطلق احتمال وجود الصارف عن الظواهر، بل خصوص احتمال وجوده فيما بأيدينا، وحينئذ يمكن الاطلاع على وجوده بالفحص، ويعلم بعد الفحص بعدم وجوده. ومنه يظهر الوجه في وجوب الفحص حتى بعد العثور على مقدار من الصوارف يحتمل عدم وجود غيره، فإن العثور المذكور لا يوجب العلم بعدم وجود صارف فيما بأيدينا، فيجب الفحص مع احتماله خروجاً عن العلم الإجمالي المذكور.

(٢) يعني: مما ليس بأيدينا، وأما ما بأيدينا فيعلم بعدمه بسبب الفحص.

بعد إثبات أن في القرآن محكمات وظواهر، وأنه مما لا يصح إنكاره،
وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر، وأن الحق مع الأخباريين ما
خلاصته (١):

أن التوضيح يظهر بعد مقدمتين:

كلام السيد الصدر
في المسألة

الأولى: أن بقاء التكليف مما لا شك فيه، ولزوم العمل بمقتضاه
موقوف على الإفهام، وهو يكون في الأكثر بالقول، ودلالته في الأكثر
تكون ظنية، إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما
يفهمون، وإن كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقياً.

الثانية: أن المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب
الاصطلاح، مثل أن يقول أحد: أنا أستعمل العمومات، وكثيراً ما أريد
الخصوص من غير قرينة، وربما أخطب أحداً وأريد غيره، ونحو ذلك،
فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده، ولا يحصل لنا الظن به (٢)، والقرآن من
هذا القبيل، لأنه نزل على اصطلاح خاص، لا أقول على وضع جديد، بل
أعم من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب (٣)، ومع

(١) مفعول لقوله: «قال...».

(٢) بل لو حصل لم يكن حجة، لعدم بناء العقلاء على العمل به بعد فرض
عدم جري المتكلم على طريقتهم في تفهيم مراداته بظواهر كلامه.

(٣) هذا وحده لا يدل على كون مبني الخطاب في القرآن على عدم التفهيم
بالظواهر، إذ مجرد مخالفة الظاهر في كلام المتكلم لا تقتضي ذلك، بل غايته انكشاف
عدم ارادته لذلك الظاهر بالقرينة الخارجية.

نعم لو فرض تصريحه بالردع عن العمل بالظواهر كان من المجمل

ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات (١).

ثم قال:

قال سبحانه: ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات... الآية﴾، ذم على أتباع المتشابه، ولم يبين لهم المتشابهات ما هي؟ وكم هي (٢)؟ بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ، وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه، والنبي ﷺ نهي الناس عن التفسير بالآراء (٣)، وجعلوا (٤) الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

الاصطلاح الذي أشار إليه وأشرنا إلى عدم حجيته. إلا أن يكون مراده أن العلم بوجود ذلك وعدم تعيين مواقعه يوجب سقوط الكلام عن الحجية من جهة العلم الإجمالي. لكنه راجع إلى الوجه الثاني الذي تقدم الكلام فيه قريباً، ولا يوجب كون الكلام من المجمل الاصطلاح.

(١) وهي الحروف الواقعة في أوائل بعض السور مثل (الم) و(حم). لكن هذا لا يقتضي كون الظواهر من المجمل الاصطلاح الذي تقدم إذ وجود المجمل يوجب إجمال الظاهر.

(٢) سيأتي من المصنف رحمته أن المتشابه هو المجمل، وعليه لا يضر عدم بيان كميتها، وكذا لو فرض إجمالها ودورانها بين الأقل والأكثر، كما سيذكره المصنف رحمته.

(٣) هذا راجع إلى الوجه الأول لاستدلال الأخباريين الذي تقدم الكلام فيه، وتقدم أن الظاهر من التفسير بيان المجمل أو الحمل على خلاف الظاهر، ولا يعم الحمل على الظاهر. ولا أقل من إجماله فلا يصلح لبيان أن الظاهر من المجمل الاصطلاح الذي سبق منه بيانه، كما سيأتي من المصنف رحمته نظير ذلك.

(٤) يعني: العلماء. ويحتمل أن يكون المراد المعصومين عليهم السلام. لكنه لا يناسبه قوله: «إلا ما أخرجه...» فإن تأصيل الأصل بهذا الوجه من وظيفة العلماء.

إذا تمهدت المقدمتان، فنقول: مقتضى الأولى العمل بالظواهر، ومقتضى الثانية عدم العمل، لأن ما صار متشابهاً لا يحصل الظن بالمراد منه (١)، وما بقى ظهوره مندرج في الأصل المذكور (٢)، فنطالب بدليل جواز العمل، لأن الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

لا يقال: إن الظاهر من المحكم، ووجوب العمل بالمحكم إجماعي. لأننا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص، وأما شموله للظاهر فلا (٣).

إلى أن قال:

لا يقال: إن ما ذكرتم - لو تم - لدل على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً، لما فيها من الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعام والمخصص، والمطلق والمقيّد.

لأننا نقول: إننا لو خيلنا وأنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع

(١) لم يتقدم منه في المقدمة الثانية الجزم بكون الظواهر من المتشابه، بل غاية ما يستفاد منه احتمال ذلك.

(٢) يعني: أصالة عدم الحجية.

(٣) إن أراد الجزم بعدم الشمول فهو راجع إلى دعوى كون الظواهر من المتشابه، وهو خلاف ظاهر كلامه السابق، لظهوره في الشك والرجوع فيه إلى أصالة عدم الحجية وإن أراد الشك في ذلك فهو لا يناسب قوله: «المعلوم عندنا مساواة الحكم للنص» بل المناسب حيثئذ أن يقول: «المعلوم عندنا شمول المحكم للنص» فكلامه لا يخلو عن اضطراب.

عدم نصب القرينة على خلافها، ولكن منعنا من ذلك في القرآن، للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته، ومنعنا رسول الله ﷺ عن تفسير القرآن، ولا ريب في أن غير النص محتاج إلى التفسير.

وأيضاً: ذم الله تعالى على اتباع الظن، وكذا الرسول ﷺ وأوصيائه عليهم السلام، ولم يستثنوا ظواهر القرآن.

إلى أن قال:

وأما الأخبار، فقد سبق أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا عاملين بأخبار الواحد من غير فحص عن مخصص أو معارض ناسخ أو مقيد، ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقفين، انتهى.

أقول: وفيه مواقع للنظر، سيما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع العملي، ولولاه لتوقف في العمل بها أيضاً، إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الأخبار لم يكن للدليل خاص شرعي خاص وصل إليهم من أئمتهم، وإنما كان أمراً مركزاً في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لأجل الإفادة والاستفادة، سواء كان من الشارع أم غيره، وهذا المعنى جارٍ في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقى للإفادة والاستفادة، على ما هو (١) الأصل في خطاب كل متكلم.

نعم، الأصل الأولي هي حرمة العمل بالظن، على ما عرفت مفصلاً،

المناقشة فيما
أفاده السيد الصدر

(١) يعني: أن الأصل في خطاب كل متكلم كونه صادراً لأجل الإفادة والاستفادة. وقد عرفت في أوائل الكلام في حجية الظواهر أن الأصل المذكور هو المعبر عنه في كلماتهم بأصالة الجهة.

لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم ألقى إلى غيره للإفهام (١).

ثم إن ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات (٢) واحتمال كونها من المتشابهات ممنوع:

أولاً: بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة ولا عرفاً، بل يصح سلبه عنه، فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع، كما اعترف (٣) به في المقدمة الأولى، من أن مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر.

وثانياً: بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل الذي اعترف به (٤).

(١) فيشمل القرآن بناءً على عدم المخرج عن أصالة الجهة فيه.

(٢) قد يظهر من بعض كلماته الجزم بكونها من المتشابه. وما سيأتي من المصنف رحمته كافٍ في رده.

كما أن ما ذكره في آخر كلامه من عدم الريب في احتياج الظاهر إلى التفسير فيدخل فيما ورد من النهي عن تفسير القرآن. ظاهر الدفع بعد ما سبق من المصنف رحمته في رد الوجه الأول الذي استدل به للأخباريين.

(٣) لا يخفى أن الاعتراف بحجية الظواهر ووجوب العمل بها بمقتضى الأصل الأولي لا يستلزم قصور النهي عن المتشابه عن المنع من العمل بالظواهر والخروج عن الأصل المذكور. ولعل في عبارة المصنف تصحيحاً، والصحيح: فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع عما اعترف به في المقدمة.

(٤) لأن الأصل لا يخرج عنه إلا بدليل، لا بمجرد احتمال النهي.

ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجية الظواهر، لأن مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه مما نهى الشارع عنه.

وبالجملـة: فالحق ما اعترف به ﷺ، من أنا لو خـلينا وأنفسنا لعمـلنا بظواهر الكتاب، ولا بد للمانع من إثبات المنع.

ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا: أن خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا، من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لإفادة المطالب واستفادتها، وإنما يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر، أو أنها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها (١) من المتشابه، كما عرفت من كلام السيد المتقدم.

(١) لعل المناسب لما سبق أن يقول: بعد احتمال كونها من المتشابه. لكن مرجع الاحتمال المذكور إلى عموم المتشابه للظاهر لا إلى خروج الظاهر عن كونه ظاهراً، كما يظهر من كلام المصنف ﷺ.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول

توهم عدم الثمرة
في الخلاف في
حجية ظواهر
الكتاب

أنه ربما يتوهم بعض: أن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، إذ ليست آية متعلقة بالفروع أو الأصول (١) إلا وورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها. مع أن جلّ آيات الأصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بأمور مجملة (٢) لا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار، انتهى.

(١) يحتمل أن يريد بها أصول الفقه، فيراد به الآيات المستدل بها على حجية بعض الطريق أو عموم بعض الأصول العملية، مثل آية النفر، التي يأتي من المصنف عليه السلام الاستشهاد بها، ويحتمل أن يريد بها أصول الدين، فيراد به الآيات الدالة على التوحيد والعدل، وغيرها.

لكن الأقرب الأول، إذ ليس المرجع في أصول الدين هو الظواهر ولا غيرها من الطرق غير العلمية، بل يقتصر فيها على العلم.

(٢) لعدم ورودها في مقام شرح المكلف به، فلا إطلاق لها.

أقول: ولعله قصر نظره على الآيات الواردة في العبادات، فإن أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلا فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة (١)، كثيرة جداً، مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، و﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (٢)، و﴿تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ﴾، و﴿فَرِهَانَ مِقْبُوضَةٍ﴾، و﴿لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾، و﴿لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾، و﴿أَحَلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ (٣)، و﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا﴾، و﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ﴾، و﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، و﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ (٤)، و﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾، وغير ذلك مما لا يحصى.

بل وفي العبادات أيضاً كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾، وآيات التيمم والوضوء والغسل (٥).

(١) يعني: المتعارضة فيما بينها، فإن التعارض فيها يوجب التساقط والرجوع للعموم الكتابي، لا التخيير، كما هو مختار المصنف رحمته الذي أشار إليه في المسألة الثالثة من مسائل الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٢) بناء على ثبوت الإطلاق لها المقتضي لنفوذ كل بيع. والكلام في ذلك موكول إلى كتاب البيع.

(٣) حيث دل على حلية نكاح كل امرأة إلا ما خرج بآية التحريم.

(٤) تقدم الكلام في الآية الكريمة في آخر الجواب عن الأخبار التي استدلت بها الأخباريين.

(٥) حيث دلت على شرح كفياتها بنحو يمكن الرجوع إليها في موارد الشك. وكذا الحال في كثير من آيات الأحكام، فإنها وإن كانت مجملة من بعض الجهات،

وهذه العمومات وإن ورد فيها أخبار في الجملة، إلا أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ وتبع.

إلا أنها ظاهرة من بعض الجهات الأخر كتعيين الأوقات أو شرائط المكلف أو غير ذلك.

الثاني

أنه إذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى (١)، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾، حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال (٢)، وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء من الحيض (٣)، فلا يخلو: إما أن نقول بتواتر القراءات كلها (٤) كما هو المشهور، خصوصاً في ما كان الاختلاف في المادة (٥)، وإما أن لا نقول

لواختلفت
القراءة في الكتاب

-
- (١) أما لو لم يختلف المؤدى، بل كان الاختلاف في الأداء، نظير قراءة (ضعف) بالفتح والضم فلا أثر له في إثبات المؤدى، لعدم التكاذب فيه، فلا تعارض.
- (٢) لظهوره في كون الطهارة مسببة عن فعلها واختيارها.
- (٣) لظهوره في كون الطهارة أمراً طارئاً عليها من دون أن يكون مسبباً عنها.
- (٤) الراجع إلى كونها قرآناً، من دون أن تتكاذب بينها فتكون حجة بنفسها لولا المعارضة.
- (٥) لا يبعد أن يكون مراده به ما إذا كان الاختلاف في المؤدى، لا الأداء.

كما هو مذهب جماعة.

فعلى الأول: فهما بمنزلة آيتين تعارضتا، لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر (١)، ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما (٢).

وعلى الثاني: فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة (٣) كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم (٤)، وإلا فلا بد (٥) من التوقف في محل التعارض (٦) والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح،

(١) كما هو الحال في سائر موارد اختلاف الكلامين وتعارضها مع حجية كل منهما بنفسه، وهو المراد بالجمع العرفي.

(٢) بناءً على ما هو الظاهر من اختصاص أخبار الترجيح والتخير في المتعارضين بالأخبار، مع الرجوع في غيرها من الحجج المتعارضة إلى أصالة التساقط.

(٣) بحيث تكون حجة وإن لم تكن معلومة الصدور، نظير الخبرين المتعارضين.

(٤) يعني: من تقديم الأظهر أو النص، ومع عدمها يتوقف لعين الوجه المتقدم في فرض تواتر القراءات.

(٥) يعني: وإن لم نقل بجواز الاستدلال بكل قراءة.

(٦) لرجوع الاختلاف بينهما حينئذ إلى الاختلاف في تعيين ما هو القرآن، نظير اختلاف النسخ في الأخبار، ومقتضى التعارض التوقف، كما ذكره. ولا مجال للرجوع إلى المرحجات الدلالية، فيقدم ما هو الأقوى ظهوراً، لأنه فرع ثبوت كونه قرآناً وحجة في نفسه، والمفروض تكاذبها في ذلك الموجب لسقوطها معاً عن الحجية.

أو مطلقاً (١) بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر (٢)، فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، إذ لم يثبت تواتر التخفيف (٣)، أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حُرَّتْكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ﴾ من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض على (٤) الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزماني (٥).

نعم هذا مختص بما إذا كان كلاهما واجداً لملاك الحجية، أما لو اختص أحدهما بذلك لضعف سند الآخر فيتعين العمل به، ولا مجال للمعارضة.

(١) يعني: حتى مع المرجح لأحدهما، ككونه مخالفاً للعامّة.

(٢) لاختصاص أدلته بتعارض الأخبار الحاكية للسنة.

(٣) إذ لو ثبت كان العمل عليه وسقطت قراءة التشديد عن الحجية، وكان حاكماً على استصحاب الحرمة لو كان جارياً في نفسه.

(٤) بيان لمنشأ التردد بين الرجوع إلى استصحاب الحرمة وعموم ﴿فَأْتُوا

حُرَّتْكُمْ﴾.

(٥) والظاهر الثاني، كما يأتي في مباحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

الثالث

وقوع التحريف في
القرآن لا يمنع من
التمسك بالظواهر

أن وقوع التحريف في القرآن - على القول به - لا يمنع من التمسك بالظواهر (١)، لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك (٢).
مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة (٣). مع أنه لو

-
- (١) إن كان التحريف المدعى راجعاً إلى الزيادة، بأن لا يكون بعض ما بين الدفتين قرآناً، لزم التوقف في حجية الظواهر حينئذ لعدم إحراز كونها حجة ذاتاً. لكن احتمال ذلك لا يظن بمسلم، بل غاية ما يدعى: وجود النقيصة، وحينئذ لا مانع من الرجوع للظواهر بعد كونها قرآناً، وقد عرفت حجية الظواهر القرآنية، واحتمال كون النقيصة من سنخ القرينة الموجب لتبدل الظهور مدفوع بأصالة عدم القرينة التي لا ينافيها العلم بالنقصان - لو فرض - لما سيذكره المصنف رحمته.
- (٢) لاحتمال كونه كلاماً مستقلاً لا يرتبط بالظواهر الموجودة ولا يوجب تغييرها.
- (٣) كأنه لكثرة الظواهر القرآنية التي هي أطراف الشبهة، بناءً على أن المعيار في كون الشبهة غير محصورة كثرة الأطراف. لكنه خلاف التحقيق، بل لا بد من خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بسبب الكثرة.
- ولعله إليه يرجع الوجه الثالث الذي أشار إليه بقوله: «مع أنه لو كان من

كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه، لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية (١) التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

قبيل...».

(١) كالظواهر المتعلقة بنقل القصص التاريخية، وأحوال المعاد، وغيرها، مما لا يكون الاختلاف فيه مورداً لأثر عملي للمكلف، فيخرج عن الابتلاء، ويمنع عن منجزية العلم الإجمالي، فيسقط عن التأثير ولا يمنع من الرجوع لأصالة عدم القرينة في الظواهر المتعلقة بالأحكام العملية.

لكن هذا إنما يتم إذا كان المحتمل هو حذف كلام مستقل يصلح أن يكون قرينة خارجية، أما إذا احتتمل حذف ما يتمم الكلام المشتتمل على الظهور بنحو يوجب تبدل ظهوره فلا تجري أصالة عدم القرينة، لأنها إنما تجري بعد إحراز فراغ المتكلم عن كلامه.

ولعله إلى هذا أشار بقوله: «فافهم». لكن الظاهر من سيرة المسلمين ومن النصوص المتقدمة المصححة للرجوع للكتاب المجيد عدم التعويل على الاحتمال المذكور، أو عدم حصوله.

الرابع

قد يتوهم (١): أن وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع (٢) توهم ودفن

(١) ذكر ذلك في محكي القوانين، فإنه بعد أن تعرض لرد الاستدلال بالإجماع المنقول على حجية الظواهر، قال: «وإن كان هو الإجماع المحقق فإن كان على الجملة فهو لا يجدي نفعاً، وإن كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه مما فصلناه فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وأمثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بأن العمل على ظن الكتاب لا يجوز، فإنها عامة تشمل ذلك أيضاً، فالإجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموماً يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن وما يثبت وجوده عدمه فهو محال».

وهو كما ترى مسوق لرد من يستدل على حجية ظواهر الكتاب بالإجماع على حجية جميع ظواهره حتى الظواهر المذكورة وهي الناهية عن العمل بالظن، فالأولى رده: بأن الإجماع على حجية الظواهر المذكورة في نفسها لا ينافي حجية ظواهر الكتاب، لخروجها عن عموم الظواهر المذكورة تخصيصاً أو تخصصاً. فلاحظ.

(٢) لا خصوصية للإجماع في ذلك، بل مثله كل دليل يدعى دلالة على حجية

مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره، لأن من تلك الظواهر ظاهر الآيات
الناهية عن العمل بالظن مطلقاً حتى ظواهر الكتاب (١).

وفيه: أن فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم
ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر (٢).

جميع ظواهر القرآن حتى الظواهر المذكورة، وتعرض صاحب القوانين للإجماع لعله
لأجل أن كلامه فيه.

(١) قد يشكل الاستدلال بالآيات الدالة على عدم جواز العمل بالظن على
عدم حجية الظواهر مطلقاً بها فيها ظواهر الكتاب.

تارة: بأنها إنما تدل على عدم حجية الظن من حيث هو ظن، ولا تمنع من حجية
الظواهر بخصوصيتها وإن أوجبت الظن، وكذا الحال في جميع ما دلت الأدلة على
حجيته بخصوصيته لا من حيث هو مفيد للظن، كخبر الواحد واليد ونحوهما.

وأخرى: بأن المرتكز في مفاد الآيات ليس هو عدم حجية الظن تعبداً تأسيساً
من الشارع الأقدس، لعدم مناسبته لمقام الإنكار على الكفار والاحتجاج عليهم
وتشنيع عملهم - كما هو مساق الآيات المذكورة - بل هي ظاهرة في التنبيه إلى ما
يرتكز في أذهان العقلاء من عدم حجية الظن وهو لا يشمل مثل الظواهر مما جرى
العقلاء على حجيته بنحو يلزمون بالعمل به بل يختص بمثل التقليد ونحوه مما لا
يرى العقلاء حجيته.

نعم قد يتمسك في المقام بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ فإنه
لا يتضمن النهي عن الظن من حيث هو، بل عن العمل بما لا يعلم الشامل لمورد
الظواهر قطعاً، كما لا قرينة على وروده مورد الإمضاء لأمر ارتكازي، كما يأتي نظير
ذلك في مبحث خبر الواحد عند الاستدلال بالكتاب على عدم حجيته ويأتي بعض
الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) هذا بظاهره لا يخلو عن إشكال، إذ لو فرض ظهور الآيات المذكورة

مع أن ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية أنفسها (١)، إلا أن يقال: إنها لا تشمل أنفسها (٢)،

في عدم حجية الظهور الكتابي فلا يرتفع ظهورها بقيام الدليل على حجية الظهور الكتابي. وإن فرض عدم ظهورها في ذلك لم يفرق فيه بين قيام الدليل على حجيته وعدمه.

ولعل مراده أن الآيات المذكورة لو فرض عمومها للظهور الكتابي بالإضافة إلى ظواهر القرآن فهي مخصصة بالأدلة الدالة على حجيته، كما قد يشهد به قوله بعد ذلك: «وبإزاء هذا التوهم توهم...» وإن كانت عبارته هنا لا تنهض به.

(١) يعني: فيلزم عدم حجيتها في المنع عن ظواهر القرآن، إذ ما يلزم من وجوده عدمه محال. وهذا رجوع إلى دعوى عدم حجية جميع ظواهر القرآن، وقد عرفت أن كلام المحقق القمي يبتني على الإجماع على حجيتها بأجمعها، فالإيراد عليه بذلك خروج عن محل كلامه، فالعمدة في الجواب ما ذكرنا.

(٢) لاستحالة نظر القضية إلى نفسها.

إلا أن يدعى أن موضوع الحكم هو الماهية المطلقة من حيث هي وانطباقها على الأفراد قهري، بلا حاجة إلى لحاظها بخصوصها، وحينئذ فعموم القضية لنفسها ليس للحاظها حين الحكم، بل للحكم على الماهية المنطبقة عليها قهراً.

وفيه: أنه إنما يتم فيما إذا أمكن قيام الحكم بالماهية من حيث هي المنطبقة على تمام الأفراد، لإمكان قيام الملاك بها، كما في قولنا: «الكلام يضرني» ولا مجال له في المقام، لأن الظواهر لما كانت حجة بأنفسها لولا المانع فلا يمكن قيام ملاك عدم الحجية بجميع ظواهر الكتاب، بل لا بد إما من قيام ملاك عدم الحجية بالظواهر المذكورة وحدها، أو بالظواهر الأخر غيرها، والأول مستلزم لنظر القضية لنفسها بخصوصيتها، وهو محال، فيتعين الثاني، فلا بد من عدم شمول الآيات المذكورة لنفسها.

فتأمل .

وبإزاء هذا التوهم توهم: أن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات
الناهية ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصيص، لأن وجود
القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم.
وفيه ما لا يخفى (١).

(١) لظهور أن المراد بالظن في الآيات هو الظن بالواقع، ومن الظاهر أن دليل
الحجبية لا يوجب انقلاب الظن علماً. نعم سبق منا توجيه قصور الآيات المذكورة
عن الظواهر باختلاف الهيئة.

[حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالإفهام]

وأما التفصيل الآخر:

تفصيل صاحب
القوانين بين
من قصد
إفهامه وغيره

فهو الذي يظهر من صاحب القوانين في آخر مسألة حجية الكتاب، وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو: الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهية، أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها، وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة عليهم السلام الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين (١)، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطابه موجهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين، فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذ لنا، إلا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم.

توجيه هذا
التفصيل

ويمكن توجيه هذا التفصيل: بأن الظهور اللفظي ليس حجة إلا من باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه لو خلي وطبعه مفيداً للظن

(١) سيأتي أن التفصيل المذكور لو تم لا ينهض بالمنع عن حجية الأخبار

بالمراد، فإذا كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب الملقى إليه معه في خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان إما لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، وإما لغفلة من المتكلم في إلقاء الكلام على وجه يفني بالمراد، ومعلوم أن احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء، أقوالهم وأفعالهم. وأما إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام، فوقعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة، فإننا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهرها، واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقريئة قد اختلفت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلم أو منّا، إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه.

مع أن عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض، لكونه معصوماً، وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنها (١)، بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن ألقى إليه الكلام.

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص (٢)، فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائها علينا، ليس

(١) يعني: لا يجب أن يكون مسبباً عن الغفلة عن القرينة بل قد يكون مسبباً

عن غيرها، ولا دافع لهذا الاحتمال.

(٢) لإمكان ضياع القرينة بنحو لا يعثر عليها بالفحص.

هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجد لها، إذ لا تحكم العادة ولو ظنا بأنها لو كانت لظفرنا بها، إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا، بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها.

مع أنا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة (١)، لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام، ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص.

ولو فرض حصول الظن من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلى الكلام (٢)، كما نبهنا عليه في أول المبحث (٣).

وبالجملة: فظواهر الألفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الإفاداة أو المخاطب في كيفية الاستفادة، لأن احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه ومتفق على عدم الاعتناء به في جميع الأمور، دون ما إذا كان الاحتمال مسبباً عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا. ومن هنا (٤) ظهر: أن ما ذكرنا سابقاً من اتفاق العقلاء والعلماء على

(١) يعني: القرائن المقالية المتصلة.

(٢) يعني: فلا دليل على حجيته بالخصوص.

(٣) لم يتضح عاجلاً محل التعرض لذلك. ولعل هذا من كلام القوانين.

(٤) لا يبعد زيادة هذه العبارة إلى قوله: «في رد هذا التفصيل» لعدم تقدم

العمل بظواهر الكلام في الدعاوى، والأقارير، والشهادات، والوصايا،
والمكاتبات لا ينفع في رد هذا التفصيل، إلا أن يثبت كون أصالة عدم
القرينة حجة من باب التعبد (١)، ودون إثباتها خرط القتاد.

ودعوى: أن الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على
القرينة المنفصلة مرجوح لندرته.

مردودة: بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص
إلى أكثر العمومات والإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام، وليس إلا
لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة، سواء كانت منفصلة
عند الاعتماد، كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية، أم كانت مقالية متصلة
لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك، لعروض التقطيع للأخبار، أو حصول
التفاوت من جهة النقل بالمعنى، أو غير ذلك، فجميع ذلك مما لا يحصل
الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

مع إمكان أن يقال: إنه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل
خاص (٢). نعم، الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب

شيء من ذلك أولاً فيما أعلم. ولعدم تمامية ما تضمنته العبارة المذكورة ثانياً، فإن
السيرة المذكورة - لو تمت - تنهض ببطلان التفصيل المذكور، وهي وافية باثبات
حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالإفهام، كما هي حجة لمن قصد به.

اللهم إلا أن يرجع إلى دعوى عدم ثبوت السيرة المذكورة. إلا في حق من قصد
بالإفهام، كالوصي لكنها ممنوعة جداً، ولذا سيأتي من المصنف رحمته الاستدلال بها.

(١) يعني: لا من جهة رجوعها إلى أصالة عدم الغفلة.

(٢) كأنه لعدم ثبوت اعتماد العقلاء عليه، لعدم استناده للظهور الكلامي.

أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم.
هذا غاية ما يمكن من التوجيه (١) لهذا التفصيل.

(١) لكنه لو تم لا يقتضي عدم حجية الأخبار في حق غير المخاطبين - كأهل العصور المتأخرة - وإن لم يقصد إفهامهم، لأن نقلها مبني على بيان المضمون ليعمل عليه ويرجع إليه، لا لمجرد نقل اللفظ.

وحينئذ يكون الناقل متعهداً بالمضمون، فيجب عليه بيان جميع ما هو دخيل فيه من قرينة حالية أو مقالية. ولذا ذكرنا في غير المقام أن اختلاف النسخ، إذا كان موجباً لاختلاف المضمون لحقه حكم التعارض، ولا يكون ناقل الزيادة حجة لأن ظاهر الآخر غير الناقل لها عدم وجودها لا مجرد السكوت عنها.

وعليه فاحتمال وجود القرينة مع عدم وصولها ناش إما من غفلة السامع عنها في مقام تلقي المضمون من المعصوم، أو من غفلته في مقام النقل، أو من تعمد الاختفاء، ويندفع الأولان بأصالة عدم الغفلة، والثالث بفرض حجية نقله لكونه موثقاً به، وهو ينافي تعمد الإخفاء الملازم للتدليس.

نعم يتجه ذلك فيما لو لم ينقل السامع الكلام، بل اطلعنا عليه إتفاقاً، كما لو سمع شخص عابر الكلام بين شخصين أو اطلع على كتاب أحدهما للآخر من دون أن يقصد أحدهما إعلامه به وتفهيمة لمضمونه، كما سيمثل له المصنف رحمته.

ولعل منه بعض الأخبار المتضمنة لنقل كلام المعصوم في خطاب غير الراوي، مثل ما اشتمل على قوله: «سمعت يقول لرجل، أو سأله رجل، أو نحوهما».

لكن الأخبار المذكورة شاهدة بعدم الفرق في الحجية بين من قصد إفهامه وغيره، لأن الظاهر من حال الراوي لذلك أنه لم ينقله بالكلام لمحض الإخبار بالألفاظ، بل لنقل المضمون من أجل العمل على طبقه، كما هو الحال في غيره مما يتضمن مشافهته فيدل على أن عموم الحجية من الارتكازيات العقلانية العامة التي جرى عليها الرواة ونقله الحديث.

ولكن الإنصاف: أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة
عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، فإن جميع ما
دل من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجية الظاهر بالنسبة إلى من قصد
إفهامه جار في من لم يقصد، لأن أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من
متكلم إلى مخاطب، يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد
الفحص في مظان وجودها، ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين
كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه، فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص
إلى شخص بيد ثالث، فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب
الموجه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه
فيما أراد المولى منه، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على
مراد المولى، وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية.

هذا حال أهل اللسان في الكلمات الواردة إليهم، وأما العلماء فلا
خلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن
الموجهة من متكلم إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية،
كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين، ثم مست الحاجة
إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه (١)، فإن العلماء لا يتأملون في الإفتاء
بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصى إليه المفقود (س.خ)
وكذا في الأقارير (٢).

(١) كما لو فرض موته قبل انقضاء الوصية.

(٢) فإن الحاكم يأخذ المقرر بإقراره حتى لو وجه الكلام إلى شخص غير

أم كان في الأحكام الكلية، كالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير (١)، فإنه لم يتأمل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها (٢) معذراً (٣) بعدم الدليل على حجية أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب ومن قصد إفهامه.

ودعوى: كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنفين، واضحة الفساد (٤).

مع أنها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز، فإنه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترفع ثمرة التفصيل المذكور (٥)، لأن المفصل معترف بأن ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلفين حجة بالخصوص، لا

الحاكم.

(١) لوضوح أنهم عليهم السلام في مقام الخطاب للسائلين بالوجه المتعارف الذي يبتني على تفهيمهم من دون اهتمام بتفهم غيرهم.

(٢) هذا لعله ناش مما ذكرنا آنفاً من ظهور حال الناقل في كونه ناقلاً للمضمون ومتعهداً به، فلا يدل على عموم حجية الظواهر لمن لم يقصد بالإفهام. نعم قد يدل عليه تمسكهم بما تضمن الخطاب مع غير الراوي، كما نبهنا إلى نظيره.

(٣) حال من الفعل المنفي في قوله: «فإنه لم يتأمل أحد...».

(٤) لما ذكرناه من جريان كلامهم عليهم السلام على الوجه المتعارف في الخطاب.

(٥) يعني: في الأحكام الشرعية الكلية التي هي همّ الأصولي، لانحصار أدلتها النقلية في الكتاب والسنة.

نعم تظهر ثمرة النزاع أيضاً في الأحكام الجزئية، كما في مثل الوصايا والأقارير. لكنها خارجة عن موضوع الكلام في الأصول.

لدخوله في مطلق الظن، وإنما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه إلى مخاطب خاص بالنسبة إلى غيره.

والحاصل: أن القطع حاصل لكل متبع في طريقة فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعي الانفتاح (١) وينكر العمل بأخبار الآحاد، مدعياً كون معظم الفقه معلوماً بالإجماع والأخبار المتواترة.

ويدل على ذلك أيضاً: سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمة الماضين عليهم السلام (٢)، كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم عليهم السلام، لا يفرقون بينها إلا بالفحص وعدمه، كما سيأتي.

والحاصل: أن الفرق في حجية أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام. هذا كله، مع أن التوجيه المذكور (٣) لذلك التفصيل لا يتناء على

(١) كالسيد المرتضى وابن إدريس عليهما السلام.

(٢) لعله ناش مما أشرنا إليه من ظهور حال الناقل في كونه متعهداً بالمضمون.

(٣) يعني: أن مقتضى ما ذكر من رجوع أصالة عدم القرينة إلى أصالة عدم الغفلة عدم حجية ظاهر الكتاب المجيد حتى لو قيل بأنه من قبيل تصنيف المصنفين - لا كما ذكره المحقق القمي رحمته الله - وذلك لاحتمال كون ظاهر الكتاب للسابقين على خلاف ظاهره عندنا لاختفاء بعض القرائن علينا، ومن الظاهر أن

الفرق بين أصالة عدم الغفلة والخطأ في فهم المراد، وبين مطلق أصالة عدم القرينة يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة وإن قلنا بشمول الخطاب للغائبين، لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقاً (١).

الاحتمال المذكور لا يستند إلى احتمال غفلتنا عن تلك القرائن مع وضوحها لهم، حتى يدفع بأصالة عدم الغفلة، إذ لا معنى لفرض الغفلة مع التأمل في الكلام والتروي في مضمونه وكونه بحيث لا يغيب عن الذهن حتى يغفل عن مضمونه، وإنما يستند إلى احتمال الاعتماد على القرائن الحالية أو المقالية الظاهرة لهم، وقد اختفت بسبب الطوارئ الكثيرة التي حجبت كثيراً من البيانات عنا، ولا دافع للاحتمال المذكور بعد فرض قصور أصالة عدم القرينة عن دفع احتمالها إذا لم يرجع إلى احتمال الغفلة.

ودعوى: أنه يقبح من المتكلم الاعتماد على القرائن المنفصلة الحالية أو المقالية التي لا تصل إلى الغائبين إذا كانوا مقصودين بالإفهام، لأن وظيفة المتكلم إيصال مراده لجميع من يقصد إفهامه، فلا مجال لاحتمال القرائن المنفصلة بالوجه المذكور حتى يحتاج إلى أصالة عدم القرينة في دفعه.

مدفوعة:

أولاً: بأنه لا يقبح في الاعتماد على القرائن المنفصلة إذا كان من شأنها الوصول إلى جميع من قصد إفهامه وإن اختفت بسبب الطوارئ العارضة. وإنما يقبح الاعتماد على القرائن المنفصلة إذا لم يكن من شأنها الوصول للغائبين أو المعدومين إذا كانوا مقصودين بالإفهام، كما ذكر.

وثانياً: بأن لازم ذلك القطع بظهور الكتاب سابقاً في المعنى الظاهر لنا الآن، لفرض القطع بعدم اختفاء شيء من القرائن لا بسبب الغفلة ولا بسبب غيرها، ولا يظن من أحد التزامه.

(١) لعدم احتمال الغفلة في حقهم.

فما ذكره (١) من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنوناً مخصوصة على (٢) شمول الخطاب للغائبين غير سديد (٣)، لأن الظن المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ عن ظن عدم الغفلة (٤) والخطأ، فلا يجري في حق الغائبين (٥) وإن قلنا بشمول الخطاب لهم، وإن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة (٦) فهو جار في الغائبين وإن لم يشملهم الخطاب (٧). ومما يمكن أن يستدل به أيضاً زيادة على ما مر من اشتراك أدلة حجية الظواهر، من إجماعي العلماء وأهل اللسان: ما ورد في الأخبار المتواترة معنى، من الأمر بالرجوع إلى الكتاب وعرض الأخبار عليه فإن هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين (٨) بها، فيشترك غير المشافهين (٩) فيتم المطلوب، كما لا يخفى.

(١) يعني: المحقق القمي عليه السلام.

(٢) متعلق بقوله: «ابتناء...»

(٣) خبر لقوله: «فما ذكره...».

(٤) يعني: عن القرائن التي أقامها المتكلم واكتنفت بكلامه.

(٥) للقطع بعدم غفلتهم، وإنما يحتمل ضياع بعض القرائن عليهم.

(٦) يعني: ولو احتمل ضياعها وعدم وصولها من غير جهة الغفلة.

(٧) لتحقق احتمال وجود القرينة وضياعها منهم.

(٨) يعني: في إثبات حجية ظواهر الكتاب في حقهم مع كونهم مثلنا غير مخاطبين بالكتاب، فإن الأخبار المذكورة قد وردت عن الأئمة عليهم السلام وأغلبها في عصر الصادقين عليهم السلام ومن بعدهما، ومن الظاهر تأخر المخاطبين بها عن عصر نزول القرآن. (٩) يعني: لقاعدة الاشتراك، فتكون ظواهر الكتاب حجة في حقنا بمقتضى

كلام صاحب
القوانين فيما
يرتبط بالتفصيل
المتقدم

ومما ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي رحمته الله - بعد ما ذكر من
عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص - بقوله:
فإن قلت: إن خبر الثقلين يدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير
المشافهين بالخصوص.

فأجاب عنه: بأن رواية الثقلين غير ظاهرة في ذلك (١)، لاحتمال
كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمة عليهم السلام، كما يقوله
الأخباريون، وحجية ظاهر رواية الثقلين (٢) بالنسبة إلينا مصادرة، إذ لا
الأخبار المذكورة.

لكن هذا إنما يتم بناء على كون الأخبار المذكورة قطعية الدلالة، كما سيأتي
منه عليه السلام، وقد يشير إليه وصفها بأنها متواترة إذ لو لم تكن قطعية الدلالة لم يجز لنا
الاستدلال بظهورها في معرفة حكم المخاطبين بها، حتى نتقل إلى معرفة حكمنا
بقاعدة الاشتراك.

ثم إن الاستدلال بالأخبار المذكورة إنما ينفع في إثبات حجية ظواهر الكتاب،
لا مطلق الظواهر إذ يمكن توجيهها بأن الكتاب المجيد نظير الكتب المصنفة لإفهام
كل من يطلع عليها، كما ذكره المحقق القمي فلا تدل على حجية الظواهر في حق من
لم يقصد بالإفهام.

نعم يظهر من المنقول عن صاحب القوانين عدم حجية ظواهر الكتاب مطلقاً
حتى لو كان من قبيل تصنيف المصنفين، لوجوه أخرى، وحينئذ يتوجه عليه الإشكال
بذلك. فراجع.

(١) حق العبارة أن يقول: رواية الثقلين غير حجة في ذلك.

(٢) يعني ظهورها في جواز أخذ الحكم من الكتاب ابتداءً من دون توقف

على تفسيره من الأئمة عليهم السلام.

فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها.

توضيح النظر: أن العمدة في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة (١) الأمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب، وهذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الأئمة (صلوات الله عليهم)، وليست ظاهرة في ذلك (٢) حتى يكون التمسك بظواهرها لغير المشافهين بها مصادرة.

بل يمكن أن يقال: إن خبر الثقلين ليس له ظهور إلا في وجوب إطاعتها وحرمة مخالفتها، وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة والمعصية، فافهم (٣).

المناقشة في كلام
صاحب القوانين

(١) المنقول من كلام صاحب القوانين يتضمن التعرض في السؤال للأخبار المذكورة. كما تعرض لحديث الثقلين، وكما يتضمن الجواب عنها بما أجاب عنه. وعمدة ما يرد عليه ما سيذكره المصنف عليه السلام من أنها قطعية الدلالة. هذا ويظهر مما نقله بعض أعظم المحشين عليه السلام من كلام المحقق القمي عليه السلام أن المصنف عليه السلام قد أختصر كلامه فيما نقله عنه، وربما أوجب ذلك بعض الاضطراب في المطلب. فراجع.

(٢) يعني: في إرادة جواز الاستدلال بظواهر الكتاب ابتداءً من دون أخذ تفسيره من الأئمة عليهم السلام. وقد أراد من نفي ظهورها في ذلك أنها نص فيه، فتكون حجة بلا إشكال.

(٣) لعله إشارة إلى أنه لا مجال لإنكار ظهوره في حجية ظواهر الكتاب ولو من جهة الإطلاق المقامي بلحاظ أن إطاعة الكتاب عرفاً لا تكون إلا باتباع ظواهره، ولا سيما مع ندرة نصوصه المتعلقة بالأحكام أو عدم وجودها. كما أن حمله على خصوص ما إذا أخذ تفسيره من العترة عليهم السلام خلاف ظاهر جعلهم عدلاً له.

احتمال التفصيل
المتقدم في كلام
صاحب المعالم

ثم إن لصاحب المعالم رحمته في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدم، لا بأس بالإشارة إليه، قال - في الدليل الرابع من أدلة حجية خبر الواحد، بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الأحكام، لفقد الإجماع والسنة المتواترة، ووضوح كون أصل البراءة لا يفيد غير الظن، وكون الكتاب ظني الدلالة ما لفظه :-

لا يقال: إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون، وذلك بضميمة مقدمة خارجية، وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر.

سلمنا (١)، ولكن ذلك ظن مخصوص (٢)، فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل.

لأننا نقول: أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مر (٣) أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب، وأن ثبوت حكمه في حق من تأخر إنما هو بالإجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل، وحينئذ: فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدهم

(١) يعني: سلمنا كونه مفيداً للظن. دون القطع ولعل وجه احتمال ضياع بعض القرائن علينا، أو تعمد إظهار خلاف المراد لمصلحة لازمة المراعاة.

(٢) لما هو المعلوم من حجية الظواهر.

(٣) مرّ منه التعرض لذلك في مبحث العموم والخصوص. لكنه ذكر ذلك في خصوص خطاب المشافهة مثل: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» و: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» ومن الظاهر عدم كون جميع خطابات القرآن المجيد من هذا القبيل بل بعضها عام، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ ونحوه.

على إرادة خلافها، وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرهما على الأمارات المفيدة للظن القوي، وخبر الواحد من جملتها، ومع قيام هذا الاحتمال ينفى القطع بالحكم. ويستوي حينئذ: الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره (١) بالنظر إلى إناطة التكليف به، لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجهاً إلينا، وقد تبين خلافه. ولظهور اختصاص الإجماع والضرورة - الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب - بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن (٢)، انتهى كلامه، رفع مقامه.

(١) أما انتفاء القطع بالحكم من ظاهر الكتاب فظاهر بعد فرض احتمال اختفاء القرائن. وأما كون الظن الحاصل كغيره من الظنون فهو لا يلزم من القول بعدم شمول تلك العمومات لنا واختصاص أحكامها بالمشافهين، لا مكان دعوى حجيتها في حقنا بأن نعرف منها حكمهم ثم نسريه لنا بقاعدة الاشتراك لا بنفس الخطاب.

نعم لو قيل بعدم كوننا مقصودين بالإفهام وبعدم حجية الظواهر في حق غير من قصد بالإفهام - كما عرفت من المحقق القمي - توجه ما ذكره، لكنه لا يستلزم اختصاص أحكامها بالمشافهين، لإمكان دعوى عمومها لنا وإن لم تكن مقصودين بالإفهام. ولم تكن حجة في حقنا، فابتناء عدم حجيتها على عدم عموم أحكامها في غير محله.

(٢) من الظاهر أن اختصاص الإجماع والضرورة بغير صورة وجود الخبر على خلافها إنما هو لو جود القول بحجية الخبر، فمع البناء على عدم حجيته لا مجال للتوقف في حجيتها. ومن ثم لم يخل كلامه عن الإشكال، كما سيذكره المصنف رحمته.

ولا يخفى: أن في كلامه ﷺ على إجماله واشتباه المراد منه، كما يظهر من المحشين مواقع للنظر والتأمل.

عدم الفرق في حجية الظواهر بين ما يفيد الظن بالمراد وغيره

ثم إنك قد عرفت: أن مناط الحجية والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي، وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام، فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظن الغير المعترف على خلافه وعدمه، لأن ما ذكرنا من الحجة على العمل بها (١) جار في جميع الصور المذكورة (٢).

وما ربما يظهر من العلماء: من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه، مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة، فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم وإطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور، بناء على أن ما دل من الدليل على حجية الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور (٣)،

(١) وهو سيرة العقلاء والعلماء.

(٢) كما يشهد به عدم صحة الاعتذار عن مخالفة الظواهر بحصول الظن على خلافها، ولعل منشأ العموم إناطة الحجية بالظن الشخصي يوجب عدم ضبط موارد الحجة حتى يتكلم عليها المتكلم ويرجع إليها السامع، لاختلاف الظن الشخصي بحسب الأحوال والأشخاص كثيراً، وذلك يوجب اضطراب أمر التفهيم والتفهم الذي هو المقصود من الكلام، بخلاف ما لو كان تابعاً للظهور فإن ضبطه سهل جداً، لأنه تابع للمرتكزات الوجدانية المشتركة غالباً بين المتكلم والسامع، فتخف مؤنة البيان ويسهل التفاهم بسبب ذلك.

(٣) كما ربما يكون لمزاحمته للخبر من حيث الجهة، بناء على أن الخبر المخالف

ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة إذا عارضها الشهرة. فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر، لا عمومه أو إطلاقه، فلا يتأملون في عمومه إذا كانت الشهرة على التخصيص.

نعم، ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين (١)، عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تفد الظن، أو إذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها.

نظرية بعض المعاصرين والمناقشة فيها

لكن الإنصاف: أنه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان، ولذا عدّ بعض الأخباريين - كالأصوليين - استصحاب حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاستصحابات المجمع عليها، وهذا وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح (٢) إلا بالتوجيه (٣)، إلا

للمشهور لا مجال للتعبد بأصالة الجهة فيه. ومن ثم قد يشكل الحال في السنة المتواترة إذا عارضتها الشهرة، وللكلام مقام آخر.

(١) أشار بعض أعظم المحشين رحمهم الله إلى التفصيل في حجية الظواهر عن جماعة، كصاحبي المناهل والإشارات وغيرهما على اختلاف بينهم في كفيته. فراجع.

(٢) لتوقف الاستصحاب المصطلح على اليقين بثبوت المستصحب والشك في بقاءه، ومع احتمال تخصيص العام يحتمل عدم عموم حكمه من أول الأمر.

(٣) بأن يراد استصحاب عدم المخصص والمقيد، لليقين بعدمها سابقاً ولو قبل ورود العام. لكنه ليس استصحاباً لحكم شرعي ولا لموضوع حكم شرعي ليدخل في الاستصحاب المصطلح. نعم قد ينفع بملاك آخر غير ملاك الاستصحاب المصطلح.

أن الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعية.

تفصيل
صاحب هداية
المسترشدين
والمناقشة فيه

وربما فصل بعض من المعاصرين (١) تفصيلاً يرجع حاصله: إلى أن الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي (٢)، فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشك في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً، فيعمل على أصالة الحقيقة.

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشك في الصارف (٣)، لا في حجية الظهور اللفظي (٤)، ومرجعه (٥) إلى تعيين الظهور العرفي وتمييزه عن موارد الإجمال، فإن اللفظ في القسم الأول (٦) يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف (٧)، ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور، والعام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفرادها،

(١) حكى عن المحقق الشيخ محمد تقي قده في حاشيته على المعالم.

(٢) يعني: مع عدم اليقين بصارفيته لإجماله أو لنحو ذلك.

(٣) للبناء على عدم ظهور الكلام في المعنى الحقيقي مع اقترانه بما يصلح أن يكون صارفاً عنه، وإن لم يعلم بصارفيته عنه فعلاً لإجماله.

(٤) يعني: بعد فرض انعقاده للكلام، وهي محل الكلام في المقام.

(٥) يعني: مرجع التفصيل المذكور.

(٦) الذي تعرض له المحقق المذكور، وهو الكلام المحتف بحال أو مقال صالح لأن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي.

(٧) وحينئذ لا يكون موضوعاً لأصالة الظهور التي نحن بصدددها، فالبناء على عدم حجيتها لا يكون راجعاً إلى التفصيل فيها.

والجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء، والأمر والنهي الواردين في مظان الحظر والإيجاب، إلى غير ذلك مما احتف اللفظ بحال أو مقال يصلح لكونه صارفاً، ولم يتوقف أحد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصاً له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام، ولذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى: إنه لا تكرم زيدا، واشترك زيد بين عالم وجاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي (١).

(١) هذا لا يخلو عن إشكال، لعدم نظر الدليل العام إلى الخاص حتى يصلح لشرحه، وأصالة العموم وإن اقتضت حجية العام في الفرد المشكوك، إلا أنها لا تقتضي شرح الدليل الثاني ورفع إجماله لعدم وضوح بناء العقلاء على ذلك. وعليه فالبناء على بقاء الإجمال في ذلك الدليل هو المتعين، وإن لزم عدم الخروج به عن مقتضى أصالة العموم في العام.

نعم لما كان الدليل الخاص موجبا للعلم الإجمالي بإرادة أحد الفردين كان اللازم إجراء حكم العلم المذكور، فإن كان مقتضاه حكماً غير الزامي فلا أثر له، وإن كان حكماً إلزامياً لزم الاحتياط بالجمع بين المحتملين لو أمكن الاحتياط بأن كان حكم العام ترخيصياً، كما لو ندب إلى إكرام العلماء، وحرم إكرام زيد، وتردد بين الجاهل والعالم، فإنه يلزم اجتناب إكرامهما لأجل العلم الإجمالي المذكور.

وإن تعذر الاحتياط بالجمع، بأن كان حكم العام إلزامياً أيضاً ومضاداً لحكم الخاص عملاً، كما لو وجب إكرام العلماء وحرم إكرام زيد، فلا مجال للاحتياط بترك إكرام كلا الزيدين، فإنه مناف لعموم حكم العام المفروض عدم المخرج عنه، وتعين إكرام زيد العالم عملاً بالعموم، وأما الجاهل فلا يبعد عدم حرمة إكرامه حيثئذ لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لتعذر موافقته في بعض الأطراف بسبب حجية

تفصيل
السيد المجاهد
في المسألة

وبإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف، وهو: أن احتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أمانة غير معتبرة، فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة، وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة، ومثل له بما إذا ورد في السنة المتواترة عام، وورد فيها أيضاً خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع.

قال: فلا دليل على لزوم العمل بالأصل (١) تعبدًا. ثم قال:

ولا يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبدًا، فإن أكثر المحققين توفقوا في ما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح، انتهى.

العموم.

هذا كله إذا لم يكن هناك عموم آخر في الجاهل منافٍ للخاص أيضاً أو موافق له، وإلا تعين في الأول البناء على سقوط كلا العمومين عن الحجية للعلم الإجمالي بتخصيص أحدهما، المانع من جريان أصالة العموم فيهما معاً ولزم الاحتياط مع إمكانه بموافقه العامين إن كانا إلزاميين، دون الخاص، أو بموافقة الخاص إن كان إلزامياً دونها، وإلا سقط الاحتياط، كما لو كان العامان إلزاميين والخاص إلزامياً مضاداً لهما عملاً.

ويتعين في الثاني - وهو ما لو كان العام الثاني موافقاً لمقتضى الخاص عملاً - البناء على مقتضى العامين لحجيتها مع عدم العلم بتخصيص أحدهما، بل يكونان موجبين لانحلال العلم الإجمالي الناشئ من الخاص المجمل، لعدم منافاته لهما بوجه، كما لا يخفى. ولا بد من التأمل جيداً ولا سيما في الصورة الأولى، لأنها لا تخلو عن إشكال. والله سبحانه الموفق.

(١) يعني: أصالة الحقيقة المقتضية للحمل في - الفرض - على العموم.

ووجه ضعفه يظهر مما ذكر، فإن التوقف في ظاهر خطاب لأجل إجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضاً مما لم يعهد من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدم: من حمل المجمل في أحد الخطابين على المبين في الخطاب الآخر (١).

المناقشة في
هذا التفصيل

وأما قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح، فعلم فساد ما ذكرنا في التفصيل المتقدم (٢): من أن الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلم في إرادة خلاف الحقيقة لا يبعد من الظواهر، بل من المجملات (٣)، وكذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفية، كالعام المتعقب بالضمير، وشبهه مما تقدم.

(١) عرفت الإشكال فيه.

(٢) وهو الذي تقدم عن المحقق الشيخ محمد تقي قده صاحب الحاشية.

(٣) فلا مجال لأصالة الظهور لعدم الموضوع لها، وأصالة الحقيقة لا دليل على

حجيتها ما لم ترجع إليها.

[البحث في حجية قول اللغويين]

وأما القسم الثاني:

ما يستعمل
لتشخيص
الظواهر

وهو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر (١)، كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلاني كلفظ (الصعيد) أو صيغة (إفعل)، أو أن المركب الفلاني كالجملية الشرطية، ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلاني، وأن الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقريته وقوعه في مقام رفع الحظر في مجرد رفع الحظر دون الإلزام.

هل قول اللغويين
حجة في الأوضاع
اللغوية، أم لا؟

والظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوي (٢) أو الانفهام العرفي (٣)، والأوفق (٤) بالقواعد عدم حجية الظن هنا، لأن الثابت المتيقن

(١) يعني: الظواهر الأولية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة المكتنفة بالكلام التي قد تكون صارفة عنها.

(٢) سواءً كان مستنداً إلى الوضع في أصل اللغة، أم بسبب الاستعمال العرفي الموجب للنقل للمعنى المستعمل فيه.

(٣) يعني: وإن لم يصل إلى مرتبة الوضع، بل كان مستنداً للقرنية النوعية كالوقوع عقيب الحظر.

(٤) هذا واقع موقع جواب «أما» في قوله: «وأما القسم الثاني» مع الخروج

هي حجية الظواهر، وأما حجية الظن في أن هذا ظاهر فلا دليل عليه (١)،
 عدا وجوه ذكروها في إثبات جزئي من جزئيات هذه المسألة، وهي حجية
 قول اللغويين في الأوضاع.

فإن المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبتت حجيتها مع قطع
 النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وإن كانت الحكمة في
 اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردنا، فإن الظاهر أن حكمة اعتبار
 أكثر الظنون الخاصة، كأصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها، انسداد باب
 العلم في غالب مواردنا من العرفيات والشرعيات (٢).

فيه عن مقتضى القواعد العربية.

(١) لا إشكال في بناء العقلاء على حجية التبادر لتعيين المعنى الحقيقي،
 وبضميمة أصالة عدم النقل يثبت سبق المعنى المتبادر من حين صدور الكلام
 المشكوك في ظهوره، فيحمل الكلام عليه. إلا مع قيام أمانة على النقل فيلزم التوقف.
 ولعل المصنف رحمته لا يريد مثل ذلك. وسيأتي بعض الكلام فيه.

(٢) هذا وإن كان مسلماً في غالب الظنون الخاصة، إلا أن الظاهر أن جواز
 الرجوع إلى أهل الخبرة يختص بصورة انسداد باب العلم بموضوع خبرهم إذا كان
 حدسياً، فلو أمكن من دون عسر ولا ضيق تحصيل العلم به - ولو لشخص خاص -
 لم يجوز الرجوع إليهم ولا تقليدهم بنظر العقلاء. ولذا كان الظاهر عدم جواز التقليد
 لمن له ملكة الاستنباط في الأحكام الشرعية، إذا تيسر له إعمالها بل لا بد له من إعمالها،
 لقصور بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم عن ذلك. وليس هو كالظنون
 الخاصة الأخرى - كأصالة الحقيقة - حجة مطلقاً ولو مع انفتاح باب العلم، وليس
 انسداد باب العلم فيها إلا حكمة لا تدور الحجة مدارها.

لكن هذا يرجع إلى ابتناء حجية خبر أهل الخبرة على تمامية دليل الانسداد،

والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعية، وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

الاستدلال على
الحجية بإجماع
العلماء والعقلاء

وكيف كان: فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين: باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحد على أحد، وقد حكي عن السيد رحمته الله في بعض كلماته: دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين.

دعوى الإجماع
في كلام المحقق
السبزواري

قال الفاضل السبزواري - فيما حكي عنه في هذا المقام - ما هذا لفظه:

صحة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فهمهم في ما اختص بصناعتهم، مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان، انتهى.

المناقشة
في الإجماع

وفيه: أن المتيقن من هذا الاتفاق (١) هو الرجوع إليهم مع اجتماع

إذ المراد بالانسداد هناك هو انسداد باب العلم في معظم الأحكام الشرعية التي يكثر الابتلاء، بها والمراد به هنا انسداد باب العلم بموضوع خبرهم، وإن لم يكن أمراً شرعياً، ولا كان الابتلاء به كثيراً، بل كان موضوعاً خارجياً لو كان الابتلاء به نادر لا يعلم باهتمام الشارع به.

(١) إن أريد به اتفاق العقلاء فلا إشكال في عدم اعتبار شروط الشهادة عندهم، في الرجوع إلى أهل الخبرة، لأنها لو تمت فهي شروط شرعية ثابتة بأدلة تعبدية.

شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك، لا مطلقاً، ألا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدد، والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها.

هذا، مع أنه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي (١) كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفع في تشخيص الظواهر.

فالإنصاف: أن الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط

مختار المصنف
في المسألة

نعم لا بد عند العقلاء من الوثوق بعدم تعمدهم الكذب، كما لا يخفى. وإن أريد به اتفاق العلماء والمشرعة فهو وإن كان مسلماً، لعدم انعقاد إجماعهم على الإطلاق المذكور، بل صرح غير واحد باعتبار الشروط المذكورة، إلا أن ذلك لم يبلغ الإجماع فلا أهميه له بعد العلم بانحصار الدليل في الرجوع إلى أهل الخبرة بسيرة العقلاء المعلوم إمضاءها في كثير من الموارد، بنحو لا يبعد استكشاف عموم الإمضاء تبعاً لعموم المضى. وحيث يلزم الرجوع إلى سيرة العقلاء بعمومها.

وأما أدلة شروط البيئة فهي لا تصلح للردع في المقام، لاختصاصها بالخبر الحسي المستند إلى مقدمات حسية أو قريبة من الحس، لا الأمور الحدسية الاجتهادية النظرية، فالمرجع فيها السيرة المقتضية لحجية قول اللغويين في المقام.

فالعمدة في المقام الإشكال في خبرتهم، لاعتمادهم كثيراً في ذكر المعنى على الاستعمال فيه، وذلك موجب لاختلاط المعنى الحقيقي بالمجازي والمصدق بالمفهوم، لكثرة ذلك في الاستعمالات، فلا بد للفقهاء من إعمال النظر في منشأ نقلهم مع الشك.

(١) كأنه لما أشرنا إليه من أن نظرهم إلى موارد الاستعمال، لا إلى ما يتحصل

من جميع الاستعمالات وهو المعنى الموضوع له.

الشهادة(١):

إما في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد أو أزيد له (٢) على وجه يعلم كونه من المسلمات عند أهل اللغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من إرسال جماعة لها إرسال المسلمات.

وإما في مقامات يتسامح فيها، لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي، كما إذا أريد تفسير خطبة أو رواية (٣) لا في متعلق بتكليف شرعي.

وإما في مقام انسد فيه طريق العلم ولا بد من العمل (٤)، فيعمل

(١) بل حتى مع اجتماع شروط الشهادة، لما عرفت من الإشكال في

خبرتهم.

(٢) يعني: للمعنى.

(٣) لكن لا بد حينئذٍ من التفسير على وجه التقريب والظن، لا على وجه الجزم، وحينئذٍ ففي عدّ هذا من موارد العمل بقول أهل اللغة تسامح ظاهر.

(٤) لكن في الاكتفاء بذلك في حجية قول اللغوي مع إمكان الرجوع إلى الأصول تأمل ظاهر، فإن من أهم مقدمات الانسداد امتناع الرجوع للأصول لكثرة الوقائع التي انسدت فيها باب العلم بنحو يلزم العلم الإجمالي بالمخالفة مع الاعتماد على الأصول الترخيفية والعسر والخرج، أو اختلال النظام من الاحتياط، وهذا بخلاف المقام، كما سيترف به المصنف رحمته.

اللهم إلا أن يريد بقوله: «ولا بد من العمل» لزوم العمل بالدليل وعدم إمكان طرحه والرجوع للأصل، فتتم مقدمات الانسداد في خصوص الحكم الخاص. لكنه مجرد فرض لا واقع له أو ينذر وقوعه. مع أن لازمه حينئذٍ حجية مطلق الظن بالحكم، لا خصوص قول أهل اللغة، ولا يظهر وجه خصوصيته.

بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول أهل اللغة.

ولا يتوهم: أن طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام (١).

لاندفاع ذلك: بأن أكثر مواد اللغات إلا ما شذ وندر - كلفظ الصعيد ونحوه - معلوم من العرف واللغة، كما لا يخفى. والمتبع في الهيئات (٢) هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي، واتفاق أهل العربية، أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة (٣)، فإنه قد يثبت به

(١) لكن ذلك لو تم لا يقتضي حجية قول اللغوي بالخصوص، بل حجية مطلق الظن على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

اللهم إلا أن يدعى أن بناء الأصحاب على الاستنباط بالوجه المعهود. وعدم رجوعهم إلى مقتضى دليل الانسداد - وهو حجية مطلق الظن - كاشف عن عثورهم على دليل يقتضي حجية دليل الانسداد بالخصوص ولو لفهمهم إمضاء طريقة العقلاء المدعاة.

ولا يرجع هذا إلى إثبات حجية قول اللغوي بدليل الانسداد، بل استكشاف حجيته بالخصوص من باب الانتقال من المعلول إلى العلة.

(٢) كهيئة الأمر وهيئة الاستفعال، ونحوهما ما قد يشك في مفاده.

(٣) وذلك لإثبات عدم استناد التبادر إلى قرينة خاصة خارجة عن الوضع. لكن الظاهر أن أصالة عدم القرينة إنما تكون حجة في فهم المراد بعد إحراز الوضع - أو نحوه مما يحرز الظهور الأولي - لا في إحراز الوضع بعد فهم المراد، كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله وغيره.

ولعل الوجه في ذلك أن الدليل على أصالة عدم القرينة سيرة العقلاء وأهل اللسان، ومورد سيرتهم الشك في المراد، لأنه مورد العمل والابتلاء العام الذي

الوضع الأصلي الموجود في الحقائق، كما (١) في صيغة (إفعل) أو الجملة الشرطية أو الوصفية، ومن هنا يتمسكون في إثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة في حديث: «لِيّ الواجد...» (٢)، ونحوه غيره، من موارد

يمكن استكشاف حاله من السيرة، وأما الوضع فهو من همّ الخاصة وقليل من العلماء، ولا سيرة للعقلاء والعرف فيه.

نعم قد يقطع بعدم استناد التبادر إلى القرينة، لأن استناده إلى القرينة موقوف على ملاحظتها ولو إجمالاً، وقد يتضح بعد التروي والتأمل عدم ملاحظتها حينه وعدم استناده إليها، بل إلى حاق اللفظ، فيكون كاشفاً عن مقتضى الظهور الأولي. ثم إن المراد بالتبادر إن كان هو تبادر أهل الخبرة فيرد عليه أنه من صغريات مسألة الرجوع إلى قول اللغويين. فيأتي فيه ما سبق، ولا وجه لجعله في قبالة.

وإن كان هو تبادر الشاك نفسه - كالفقيه بالإضافة إلى مداليل الآيات والروايات - كان اللازم التنبيه على أنه يتوقف الاستدلال به على ضم أصالة عدم النقل، كما أشرنا إليه في أول الكلام في هذه المسألة.

وإن كان المراد به تبادر أهل اللسان أنفسهم - كما يظهر منه ﷺ - فهو ليس مورد الابتلاء فلا ينفع في الاستغناء عن قول اللغويين، اللهم إلا أن يفرض نقله عنهم. (١) تمثيل لما يستدل عليه بالتبادر.

(٢) الحديث كما في نهاية ابن الأثير: «لِيّ الواجد يجلّ عقوبته وعرضه». والليّ بفتح اللام وتشديد الياء المطل أو المماثلة.

والظاهر أن الحديث وارد في الدين، يعني: أن مماثلة المدين في وفاء دينه مع كونه واجداً يجلّ عقوبته وعرضه.

فهم أبو عبيدة من الحديث المذكور اختصاص الحكم بالواجد، وانتفاء في غيره وهو المعسر، فلا تكون مماثلته رافعة لحرمة. وحيث أن ذلك مبني على مفهوم الوصف فقد احتج بعضهم عليه.

الاستشهاد بفهم أهل اللسان (١). وقد يثبت به (٢) الوضع بالمعنى الأعم الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقامية، كما يدعى أن الأمر عقيب الحظر بنفسه مجرداً عن القرينة يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب والإلزام. واحتمال كونه لأجل قرينة خاصة، يدفع بالأصل (٣)، فيثبت به كونه لأجل القرينة العامة، وهي الوقوع في مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة (افعل) بواسطة القرينة الكلية.

وبالجملة: فالحاجة إلى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة مواردها لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة (٤).

نعم، سيجيء: أن كل من عمل بالظن في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشئ من الظن بقول اللغوي، لكنه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات، بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام، فإنه يوجب الرجوع إلى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة، وإن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد

(١) لا يخفى أن أبا عبيدة ليس من أهل اللسان، وإنما هو من التأخرين في الجملة، فقد توفي سنة مائتين وتسع، أو مائتين وإحدى عشرة. نعم هو من اللغويين فيلحقه ما سبق، ولا يصح الاستشهاد بذلك لتأييد دعوى إمكان الاستغناء عنهم.

(٢) يعني: بالتبادر.

(٣) عرفت الكلام في الأصل المذكور.

(٤) يعني: الحاجة الراجعة إلى انسداد باب العلم.

من اللغات. وسيوضح هذا زيادة على هذا إن شاء الله تعالى (١). هذا، ولكن الإنصاف: أن مورد الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها، وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ (الوطن)، و(المفاضة)، و(الثمرة)، و(الفاكهة)، و(الكنز)، و(المعدن)، و(الغوص)، وغير ذلك من متعلقات الأحكام مما لا يحصى، وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً، ولعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كاف في المطلب، فتأمل (٢).

(١) يأتي بعض الكلام في ذلك في التنبيه الثالث من تنبيهات دليل الانسداد.
(٢) لعله إشارة إلى أنه لا مجال لذلك بعد إمكان الاقتصار على القدر المتيقن من مفاهيم هذه الألفاظ المذكورة في كلامه ﷺ وغيرها، والرجوع فيها زاد إلى الأصل، خصوصاً مع قلة وفاء كلماتهم بالتحديد بالنحو المذكور، وكون همهم غالباً الأشارة إلى المعنى في الجملة، ولذا يكثر **احتمالهم** في الخصوصيات المذكورة في شرح المعنى.

والتحقيق أنه ما لم يثبت ما سبق في وجه حجية قولهم من كونه من صغريات الرجوع إلى أهل الخبرة الذي هو مورد السيرة العقلانية، لا مجال لإثبات الحجية بمثل هذه التقريبات التي لا تسمن ولا تغني من جوع إذ الانسداد غير تام.
مع أنه لا يقتضي خصوصية قول اللغويين من بين الأمور الموجبة للظن بالوضع، بل بالحكم الشرعي. والإجماع لم يثبت بنحو يمكن الركون إليه لإثبات الحجية. فتأمل جيداً والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

[البحث في حجية الإجماع المنقول]

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل:

هل الإجماع
المنقول
حجة، أم لا؟

الإجماع المنقول بخبر الواحد، عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظراً إلى أنه من أفرادها، فيشملة أدلته.

والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته، فنقول:

إن ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص: أن الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند (١)، لأن مدعي الإجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الإمام عليه السلام (٢) بلا واسطة. ويدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام (٣)، ويلحقه ما يلحقه من الأحكام.

(١) وهو الذي نقل الوسائط في سنده أو تنعدم، نظير قولهم: فلان عالي النسب، إذا قلت الوسائط بينه وبين الجد الأعلى.

(٢) بناء على أن مرجع نقل الإجماع إلى نقل الحكم عن الإمام عليه السلام بحيث يكون قوله عليه السلام منقولاً ولو في ضمن أقوال المجمعين، وسيأتي توضيح ذلك.

(٣) يعني: من حيثية الصحة والضعف، تبعاً لكون الناقل ثقة أو غيره.

والذي يقوى في النظر: هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الإجماع المنقول. وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:

الكلام في
الملازمة بين
حجية الخبر
الواحد وحجية
الإجماع المنقول

الأول: أن الأدلة الخاصة التي أقاموها على حجية خبر العادل لا تدل إلا على حجية الإخبار عن حس، لأن العمدة من تلك الأدلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام، ومعلوم عدم شموله إلا للرواية المصطلحة.

عدم حجية
الإخبار عن حدس

وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات.

اللهم إلا أن يدعى: أن المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم، ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السلام، ولذا يجوز النقل بالمعنى، فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام عليه السلام ولو بلفظ آخر، والمفروض أن حكاية الإجماع أيضاً حكاية حكم صادر عن المعصوم عليه السلام بهذه العبارة التي هي معقد الإجماع أو بعبارة أخرى، وجب (١) العمل به.

دعوى وحدة
المناط في
العمل بالروايات
والإجماع
المنقول

لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجية الشهرة، بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها (٢)،

رد الدعوى
المذكورة

(١) جواب الشرط في قوله: «فاذا كان المناط...».

(٢) إن كان المراد الكشف القطعي فلا اشكال في الحجية، ولا تحتاج إلى هذا الدليل أو غيره بعد كون حجية القطع ذاتية.

وإن كان المراد هو الكشف الظني فالوجه المذكور لا يقتضيه، فإن روايات النقل بالمعنى إنما تقتضي التعدي من النقل الحسي إلى النقل الحدسي، وتكون حاکمة

كما عمل بفتاوى علي بن بابويه عليه السلام، لتنزيل فتواه منزلة روايته (١)، بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، وسيجيء توضيح الحال إن شاء الله تعالى.

على الأدلة الظاهرة في اعتبار النقل الحسي.

أما إلغاء خصوصية النقل كلية، والتعدي منه إلى مطلق الظن بالحكم فلا وجه له ولا يقتضيه الوجه المذكور.

وبعبارة أخرى: ناقل الإجماع - كما سيأتي - ناقل لقول الإمام عليه السلام ولو حدساً، وناقل الشهرة لا ينقل إلا فتوى الفقهاء التي قد يظن منها بقول الإمام عليه السلام، وحينئذ فالوجه المذكور - لو تم - إنما يقتضي عدم اعتبار الحس في النقل، لا عدم اعتبار النقل كلية والاكتفاء بما يوجب الظن بقول الإمام عليه السلام ولو للملازمة الظنية.

ومنه يظهر أن قوله عليه السلام في تقريب هذا المطلب: «فإذا كان المناط كشف الروايات...» ليس مطلق الكشف الظني، بل خصوص الكشف الدلالي المبني على النقل، وهو إنما يقتضي التعدي لنقل مثل الإجماع، لا لنقل مثل الشهرة. نعم لو كان نقل الشهرة مبنياً على نقل قول الإمام عليه السلام لا مبتناً على الملازمة باعتقاد الناقل ولو اتفاقاً كان التعدي إليه في محله. كما ظهر أيضاً الأشكال في قوله عليه السلام: «بل على حجية مطلق الظن».

هذا ولكن الوجه المذكور في نفسه لا يخلو عن الأشكال بل المنع، لأن أخبار النقل بالمعنى لا تقتضي التعدي إلى مطلق الخبر الحدسي، بل هي مختصة بموردها الذي هو من الحدس القريب من الحس، فإن مضمون الكلام مما يسهل ادراكه من الكلام جداً، فيعبر عنه بما يؤديه من المرادفات ونحوها، فلا يقاس به نقل الإجماع فإن رجوعه إلى نقل رأى الامام عليه السلام مبني على الحدس البعيد عن الحس.

(١) لعله ناش عن العلم بأنه لا يفتي إلا بمضمون رواية، فتكون فتواه بمنزلة رواية مرسلة، فيلحقها أحكامها.

وأما الآيات: فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبا، وهي إنما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق، والظاهر منها بقريضة التفصيل بين العادل حين الإخبار والفاسق، وبقريضة تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً، لأن الفاسق لا رادع له عن الكذب هو: عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته وعدم خطئه في حدسه (١)، لأن الفسق والعدالة حين الإخبار لا يصلحان مناطين لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة إلى حدسه.

وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلمنا من ذلك: أن المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق، لأن هذا هو الذي يصلح لإناطته بالفسق والعدالة حين الإخبار.

ومنه تبين: عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل.

فإن قلت: إن مجرد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر، لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر وإن لم يتعمد الكذب، فيجب التبين في خبر العادل أيضاً، لاحتمال خطئه وسهوه، وهو خلاف الآية المفصلة بين

(١) فهي منصرفة إلى الإخبار الحسي لا الحدسي، كما سبق في الأخبار.

العادل والفاسق (١)، غاية (٢) الأمر وجوبه في خبر الفاسق من وجهين وفي العادل من جهة واحدة (٣).

قلت: إذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، ينفي احتمال خطئه وغفلته واشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحس، وهذا أصل عليه إطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد.

نعم، لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبره، لعدم جريان أصالة عدم الخطأ والاشتباه، ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط، وإن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الإجماع (٤)، إلا أن المنصف يشهد: بأن اعتبار هذا في جميع موارد ليس لدليل خارجي مخصص لعموم آية النبأ ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا: من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمد الكذب، لا تصويبه وعدم تخطئه أو غفلته.

ويؤيد ما ذكرنا: أنه لم يستدل أحد من العلماء على حجية فتوى الفقيه

(١) يعني: فلا بد أن تحمل الآية على محض التعبد بخبر العادل من جميع الجهات في قبال خبر الفاسق، لا من حيث إلغاء احتمال تعمد الكذب فقط، فيكون مقتضى إطلاقها حجية خبره الحدسي أيضاً، لعدم الموجب للانصراف حينئذ.

(٢) متعلق بقوله: «فيجب التبين في خبر العادل...».

(٣) فهو في الفاسق من جهة احتمال تعمد الكذب، ومن جهة احتمال خطئه في حسه، وفي العادل من الجهة الثانية فقط.

(٤) يعني: فيكون الإجماع مخصصاً لعموم الآية بعد شمولها له بدعوى: دلالة الآية على الحجية من جميع الجهات لا من جهة احتمال تعمد الكذب لا غير.

على العامي بآية النبأ (١)، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال.
والظاهر: أن ما ذكرنا من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلة قبول قول
العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم -
بل أطبقوا عليه كما في الرياض - من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات
إذا لم تستند إلى الحس، وإن علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر: من أن
الشهادة من الشهود وهو الحضور، فالحس مأخوذ في مفهومها (٢).

عدم عمومية آية
النبأ لكل خبر

والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في أن الإخبار عن حدس واجتهاد
ونظر ليس حجة إلا على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعية،
وأن الآية ليست عامة لكل خبر ودعوى خرج ما خرج (٣).

فإن قلت: فعلى هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب
فيه تقبل شهادته فيه، لأن احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض، واحتمال
غفلته وخطئه منفي بالأصل المجمع عليه مع أن شهادته مردودة إجماعاً.

قلت: ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية العدالة والفسق لإناطة الحكم
بهما وجوداً وعدمًا تعبدًا، كما في الشهادة والفتوى ونحوهما، بل المراد أن

(١) مع أن مبنى المفتي على بيان الحكم الشرعي ونقله حدساً.

(٢) لعل وجه النظر عدم أخذ عنوان الشهادة في جميع أدلة الحجية، بل بعضها
متعرض لعنوان آخر شامل للخبر الحدسي، مثل عنوان النبأ في الآية الشريفة. مع
أن اختصاص الشهادة بالحس خلاف ظاهر استعمالها في كثير من الموارد، ومنها
الشهادتان في الإسلام. وحملها على المجاز بعيد جداً.

(٣) يعني: ويبقى ما لم يدل الدليل على خروجه داخل في عموم الحجية ومنه

الإجماع المنقول.

الآية المذكورة لا تدل (١) إلا على مانعية الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه، فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة، فلا يدل على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطئه بأصالة عدم الخطأ المختصة بالأخبار الحسية، فالآية لا تدل أيضاً على اشتراط العدالة ومانعية الفسق في صورة العلم بعدم تعمد الكذب، بل لا بد له من دليل آخر (٢)، فتأمل (٣).

الإجماع
في مصطلح
الخاصة والعامة

الأمر الثاني: أن الإجماع في مصطلح الخاصة، بل العامة الذين هم الأصل له (٤) وهو الأصل لهم (٥) هو عبارة عن اتفاق جميع العلماء في

(١) يعني: بقرينة التعليل المشار إليه ومناسبة الحكم والموضوع، كما تقدم.

(٢) من إجماع - كما هو المدعى للخصم - ونحوه.

وبالجملة: إن كان المدعى دلالة الآية على عدم قبول خبر الفاسق مع العلم بعدم تعمده الكذب فهو ممنوع. وإن كان المدعى استفادته من الأدلة الخاصة الأخرى - كالإجماع ونحوه - فهو لا يصلح دليلاً في المقام على نظر الآية ونحوها إلى جميع الجهات في مقام جعل الحجية لخبر العادل.

(٣) لعله إشارة إلى ظهور حال الأصحاب في الاعتماد في الحكم المذكور على الآية الشريفة، كما قد يشهد به إطلاقهم دلالة الآية على اعتبار العدالة في الشاهد والمخبر. لكن في كفاية ذلك في إحراز ظهور الآية إشكال أو منع. مع أنه - لو سلم - لا ينافي التوقف في دلالة الآية على حجية الخبر الحدسي، لأن ما سبق إن لم يكن موجباً لظهور اختصاصها في الخبر الحسي، فلا أقل من كونه موجباً لإجمالها والرجوع إلى الأصل المقتضي لعدم حجية الخبر الحدسي.

(٤) فإنهم بدأوا باختراعه والاستدلال به في أمر الخلافة.

(٥) إذ به ينحصر الدليل على خلافته المزعومة التي هي الأصل لهم وبها

عصر، كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين.

قال في التهذيب: «الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ».

وقال صاحب غاية البادى في شرح المبادئ، الذي هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامة قدس سره: «الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو: اتفاق أمة محمد ﷺ على وجه يشتمل على قول المعصوم» انتهى.

وقال في المعالم: «الإجماع في الاصطلاح: اتفاق خاص، وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة» انتهى.

وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الإجماع وغيره من المقامات (١)، كما تراهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره.

ثم إنه لما كان وجه حجية الإجماع عند الإمامية اشتماله على قول الإمام عليه السلام، كانت الحجية دائرة مدار وجوده عليه السلام في كل جماعة هو أحدهم، ولذا قال السيد المرتضى:

وجه حجية
الإجماع
عند الإمامية

قوام دينهم وامتياز فرقتهم.

(١) العبارات التي ذكرها قدس سره لا تدل على خصوصية أهل العصر الواحد، اللهم إلا أن يكون التعبير بأهل الحل والعقد ظاهر في إرادة أهل العصر الواحد بملاحظة كون التعبير المذكور من مخترعات العامة، ومن المعلوم أنهم يريدون بها خصوص أهل العصر الواحد، ليستقيم باتفاقهم أمر نظام الخلافة التي كانوا يدعون فيها الإجماع. فتأمل.

إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الإمام عليه السلام فيهم، فكل جماعة - كثرت أو قلت - كان قول الإمام عليه السلام في أقوالها فإجماعها حجة، وأن خلاف الواحد والاثنين إذا كان الإمام عليه السلام أحدهما - قطعاً أو تجويزاً - يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقي وإن كثروا، وإن الإجماع بعد الخلاف كالمبتدأ في الحجية (١) انتهى.

وقال المحقق في المعبر بعد إناطة حجية الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام: «إنه لو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لم يكن قولهم حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة» انتهى.

وقال العلامة رحمته الله بعد قوله: «إن الإجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم»: «وكل جماعة قلت أو كثرت كان قول الإمام عليه السلام في جملة أقوالها فإجماعها حجة لأجله، لا لأجل الإجماع» انتهى.

هذا، ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته إجماعاً في الاصطلاح، كما أنه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح.

وأما ما اشتهر بينهم: من أنه لا يقدر خروج معلوم النسب واحداً أو أكثر، فالمراد أنه لا يقدر في حجية اتفاق الباقي، لا في تسميته إجماعاً، كما علم من فرض المحقق رحمته الله الإمام عليه السلام في اثنين (٢).

نعم، ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته إجماعاً في الاصطلاح، حيث

(١) الظاهر أن مراده التشبيه في معيار الحجية المتقدم، وهو وجود قول الإمام عليه السلام في جملة أقوال المجمعين.

(٢) يعني: مع أنه لا إشكال في عدم كون اتفاقها إجماعاً اصطلاحياً.

تراهم يدعون الإجماع في مسألة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب.

لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قرح المخالف في الحجية، لا في التسمية.

نعم، يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها، لوجود (١) مناط الحجية فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً (٢)، وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة إلى ما يعم اتفاق طائفة من الإمامية، كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال.

المسامحة في إطلاق الإجماع

بل إطلاق لفظ (الإجماع) بقول مطلق على إجماع الإمامية فقط مع أنهم بعض الأمة لا كلهم، ليس إلا لأجل المسامحة من جهة أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية.

وعلى أي تقدير: فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن (٣)، فيكون الإخبار

(١) متعلق بقوله: «قد تسامحوا...» لبيان سبب التسامح في الإطلاق.

(٢) أو لما يأتي منه عليه السلام من التحفظ على سيرة أهل الفن من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة الأربعة، فإن المناسب حينئذٍ إرجاع هذا النوع من الاتفاق إلى الإجماع، لأنه أقرب إليه من غيره.

(٣) هذا لا يخلو عن خفاء ومجرد كونه مناطاً للحجية لا يقتضيه، لإمكان كون الاستدلال به باعتبار استلزامه لقول الإمام عليه السلام لاشتغاله عليه.

عن الإجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام، وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيد ومن تأخر عنهم.

وأما اتفاق من عدا الإمام عليه السلام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام عليه السلام بقاعدة اللطف (١) - كما عن الشيخ رحمته الله -، أو التقرير (٢) - كما عن بعض المتأخرين - أو بحكم العادة القاضية باستحالة توافقه على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، فهذا (٣) ليس إجماعاً اصطلاحياً (٤)، إلا أن ينضم قول الإمام عليه السلام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء إلى (٥) أقوالهم فيسمى المجموع إجماعاً، بناء على ما تقدم: من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة مشتمل على قول الإمام عليه السلام إجماعاً وإن خرج عنه الكثير أو الأكثر. فالدليل في الحقيقة (٦) هو اتفاق من عدا

وبالجملة: تحديد مصطلحهم في ذلك في غاية الصعوبة، لاختلاف كلماتهم، كما لعله يتضح بما يأتي.

(١) سيأتي توضيحها من المصنف رحمته الله.

(٢) لعل المراد به ما لو فرض تحقق الاتفاق بمرأى من الإمام عليه السلام مع تمكنه من الردع ولو بايقاع الخلاف فلم يفعل، فإن مثل هذا الإجماع يكون كاشفاً عن رأيه عليه السلام.

(٣) جواب (أما) في قوله: «وأما اتفاق من عدا الإمام...».

(٤) يعني: خروج قول الإمام عليه السلام عنه وإن كان مستلزماً له ومستكشفاً به.

لكن عرفت الإشكال في تحديد المصطلح.

(٥) متعلق بقوله: «ينضم...».

(٦) يعني: في هذا النوع الأخير، وهو اتفاق من عدا الإمام عليه السلام بنحو يكشف

الإمام عليه السلام، والمدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام، نظير كلام الإمام عليه السلام ومعناه.

فالنكتة في التعبير عن الدليل بالإجماع - مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الإمام عليه السلام الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه (١)، وتسمية المجموع دليلاً - : هو (٢) التحفظ على ما جرت عليه سيرة أهل الفن، من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين، أعني الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة (٣).

مسامحة أخرى في إطلاق الإجماع

وحاصل المسامحتين: إطلاق الإجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطوهم، وعدم وصولهم إلى حكم الإمام عليه السلام.

والاطلاع على تعريفات الفريقين واستدلالات الخاصة وأكثر العامة على حجية الإجماع، يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح وبناءه على المسامحة، لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه،

عن قوله عليه السلام.

(١) وهو اتفاق الجماعة المذكورة، وهو متعلق بقوله: «انضمام».

(٢) خبر لقوله: «فالنكتة في التعبير...».

(٣) المسامحة الأولى بسبب عدم دخول قول الإمام عليه السلام فيه، والثانية بسبب عدم ابتناؤه على اتفاق الكل بل يختص ببعض.

لكن دعوى: أن المصطلح هو اتفاق جميع علماء العصر مع كون الإمام عليه السلام في ضمن المجمعين، مما لا مجال لها أصلاً، إذ لا موضوعية للعصر الواحد عندنا إلا بناءً على قاعدة اللطف أو نحوها، وهي مبنية على كون قول الإمام عليه السلام مستكشفاً بالإجماع لا في ضمنه.

كما قد عرفت من السيد والفاضلين قدست اسرارهم: من أن كل جماعة قلت أو كثرت علم دخول قول الإمام عليه السلام فيهم، فإجماعهم حجة. ويكفيك في هذا: ما سيحجى من المحقق الثاني في تعليق الشرائع: من دعوى الإجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قادم في انعقاد الإجماع (١). مضافاً إلى ما عرفت: من إطباق الفريقين على تعريف الإجماع باتفاق الكل.

لا ضير في
المسامحة

ثم إن المسامحة من الجهة الأولى أو الثانية في إطلاق لفظ الإجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها، لأن العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل (٢).

نعم، لو كان نقل الإجماع المصطلح حجة عند الكل أو الأكثر كان إخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليساً، أما لو لم يكن نقل الإجماع حجة، أو كان نقل مطلق الدليل القطعي (٣) حجة، لم يلزم تدليس أصلاً.

كلام
صاحب المعالم
والمناقشة فيه

ويظهر من ذلك: ما في كلام صاحب المعالم رحمته الله، حيث - إنه بعدما

(١) لا يبعد كونه بلحاظ عدم الحجية لا بلحاظ عدم تحقق الإجماع المصطلح، الذي يدعيه المصنف رحمته الله.

(٢) لكن هذا مختص بما إذا كان المستدل في مقام بيان الوجه الذي اعتمده في فتواه، لا لإلزام الخصم بقوله، كما يظهر منهم في كثير من المقامات، إذ ظاهره حينئذٍ الاستدلال بما هو حجة عند الخصم.

(٣) يعني: الذي يحصل به القطع للناقل، وإن لم يحصل به القطع لغيره. لكن احتمال حجية ذلك في غاية البعد.

ذكر أن حجية الإجماع إنما هي لاشتغالها على قول المعصوم، واستنهض بكلام المحقق الذي تقدم، واستجوده - قال:

والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل، وتساهلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية، حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح، من دون نصب قرينة جلية، ولا دليل لهم على الحجية يعتد به انتهى.

وقد عرفت: أن مساهلتهم وتسامحهم في محله، بعد ما كان مناط حجية الإجماع الاصطلاحي موجوداً في اتفاق جماعة من الأصحاب (١). وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الإجماع، لما عرفت من التحفظ على عناوين الأدلة المعروفة بين الفريقين.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول:

إن الحاكي للاتفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق، أو مضافاً إلى المسلمين، أو الشيعة، أو أهل الحق، أو غير ذلك مما يمكن أن يراد به دخول الإمام عليه السلام في المجمعين (٢).

أنحاء حكاية
الإجماع

وقد ينقله مضافاً إلى من عدا الإمام عليه السلام، كقوله: أجمع علماءنا، أو

(١) إذ قد يحصل للناقل العلم منه، وذلك يكفي في استدلاله به لنفسه، لكن عرفت أنه خلاف ظاهرهم في مقام الاستدلال والخصام والنقض والإبرام. فلاحظ.

(٢) لا يبعد انصراف التعبير بالشيعة عن الإمام عليه السلام، ودخوله في القسم الثاني.

أصحابنا، أو فقهاؤنا، أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام، فإن ظاهر ذلك من عدا الإمام عليه السلام، وإن كان إرادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي، لكنه مرجوح.

فإن أضاف الإجماع إلى من عدا الإمام عليه السلام فلا إشكال في عدم حجية نقله، لأنه لم ينقل حجة، وإن (١) فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام من جهة هذا الاتفاق، لأنه (٢) إنما نقل سبب العلم، ولم ينقل المعلوم وهو قول الإمام عليه السلام حتى يدخل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد.

نعم، لو فرض أن السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل ظني معتبر حتى (٣) بالنسبة إلينا، أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل، والانتقال منه إلى لازمه (٤). لكن سيجيء بيان الإشكال في تحقق ذلك.

وفي حكم الإجماع المضاف إلى من عدا الإمام عليه السلام: الإجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف، كما يقال: خرد الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعاً، وإنما اختلفوا في خرد الطير، أو يقال: إن محل

(١) (إن) هنا وصلية.

(٢) تعليل لقوله: «فلا إشكال في عدم حجية نقله...».

(٣) متعلق بقوله: «معتبر» يعني: لو فرض كشفه عن وجود دليل معتبر حتى

عندنا.

(٤) لحجية الخبر - كأكثر الأمارات - في لازم مدلوله.

الخلاف هو كذا، وأما كذا فحكمه كذا إجماعاً، فإن (١) معناه في مثل هذا كونه قولاً واحداً (٢).

وأضعف مما ذكرنا (٣): نقل عدم الخلاف (٤)، وأنه ظاهر الأصحاب، أو قضية المذهب، وشبه ذلك.

وإن أطلق (٥) الإجماع أو أضافه على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدم (٦) ولو مسامحة (٧)، لتنزيل وجود المخالف منزلة

(١) تعليل لقوله: «وفي حكم الإجماع المضاف...».

(٢) يعني: من دون تعرض لنقل قول الإمام عليه السلام: «لناسبته لمقتضى السياق مع الخلاف، إذ ليس المراد بنقل الخلاف نقل قول الإمام عليه السلام في جملة المختلفين.

(٣) وهو ما سبق من نقل الإجماع بعد الخلاف الذي تقدم منه أنه غير ظاهر في نقل قول الإمام عليه السلام ومراده أن ما يأتي أبعد منه عن نقل قوله عليه السلام.

(٤) فإن الظاهر منه إرادة عدم الخلاف بين الأصحاب الذين من شأنهم اختلاف بعضهم مع بعض، لا مع الإمام عليه السلام.

(٥) عطف على قوله فيما سبق: «فإن أضاف الإجماع إلى من عدا الإمام...».

(٦) وهو المشتمل على نقل قول المعصوم عليه السلام بالتضمن.

(٧) إشارة إلى أنه لو فرض ظهور حال الناقل في نقله الإجماع المصطلح الراجع إلى اتفاق الكل وفي ضمنهم الإمام عليه السلام فلا يرفع اليد عنه بالعثور على مخالف في المسألة لإمكان حمل نقله على التسامح المبني على تنزيل المخالف منزلة العدم لوجود ملاك الحجية في الباقي وهو وجود قول الإمام عليه السلام.

أقول: كما يمكن حمله على ذلك، كذلك يمكن حمله على عدم إرادة المعنى المصطلح الراجع إلى نقل قول الإمام عليه السلام بالتضمن، بل يكون مراده نقل اتفاق جماعة حصل له من اتفاقهم العلم بقول الإمام عليه السلام، ولا مرجح للأول بعد فرض خروجها

العدم، لعدم قدحه في الحجية فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنّة - أعني: حكم الإمام عليه السلام - لما عرفت: من أن الإجماع الاصطلاحي متضمن لقول الإمام عليه السلام (١) فيدخل في الخبر والحديث، إلا أن مستند علم الحاكي بقول الإمام عليه السلام أحد أمور:

مستند العلم بقول
الإمام عليه السلام
أحد أمور:

أحدها: الحسّ، كما إذا سمع الحكم من الإمام عليه السلام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم، فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السلام.

وهذا في غاية القلّة، بل نعلم جزماً أنه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع، كالشيخين والسيدين وغيرهما، ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الرد على السيد - حيث أنكر (٢) الإجماع من باب وجوب اللطف - : بأنه (٣) لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام للمجمعين.

الثاني: قاعدة اللطف (٤)، على ما ذكره الشيخ في العدة وحكي القول به عن غيره من المتقدمين.

ولا يخفى أن الاستناد إليه غير صحيح على ما ذكر في محله (٥)،

عدم صحة
الاستناد
إلى اللطف

معاً عن المعنى المصطلح.

(١) تقدم الإشكال في ذلك.

(٢) يعني: السيد.

(٣) متعلق بقوله: «صرح الشيخ...».

(٤) سيأتي في مطاوي كلام المصنف رحمته توضيحها.

(٥) وسيأتي في كلام السيد المرتضى رحمته وجه الإشكال فيها.

فإذا علم استناد الحاكي إليه فلا وجه للاعتقاد على حكايته، والمفروض أن إجماعات الشيخ كلها مستندة إلى هذه القاعدة، لما عرفت من كلامه المتقدم من العدة (١)، وستعرف منها ومن غيرها من كتبه.

فدعوى مشاركته للسيد عليه السلام في استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبع أقوال الأمة واختصاصه بطريق آخر مبني على وجوب (قاعدة اللطف)، غير ثابتة (٢) وإن ادعاها بعض، فإنه عليه السلام قال في العدة - في حكم ما إذا اختلفت الأمة على قولين يكون أحد القولين قول الإمام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه، والباقون كلهم على خلافه - :

إنه متى اتفق ذلك، فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك، لأن الموجود من الدليل كاف في إزاحة التكليف (٣)، ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور، أو إظهار من يبين الحق (٤) في تلك المسألة

عدم صحة دعوى مشاركة الشيخ للسيد في طريقة استكشاف قول الإمام عليه السلام

كلام الشيخ في العدة رداً على طريقة السيد المرتضى

(١) حيث ظهر منه أنه لولا قاعدة اللطف لامتنع التوصل إلى معرفة موافقة الامام عليه السلام للمجمعين.

(٢) خبر لقوله: «فدعوى مشاركته للسيد...».

(٣) هذا يقتضي الاكتفاء بكل دليل، ولا حاجة إلى كونه قطعياً، كما هو ظاهر صدر كلامه عليه السلام. وحينئذ لا يكون الإجماع من الأدلة القطعية التي يرفع بها اليد عن الأدلة الظنية.

(٤) إن كان المراد من تبين الحق تبيينه بصورة قطعية بنحو لا يقبل الرد، فهو غير واجب قطعاً، إذ لا إشكال في خلو كثير من المسائل عن الأدلة القطعية. وإن كان المراد من تبيينه مجرد وجود القائل به ولو كانت حجته ضعيفة بنظر الآخرين، فكونه

إلى أن قال:

وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي أخيراً: أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام والأقوال الأخر كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأننا إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدى إلينا الحق الذي كان عنده.

قال: وهذا عندي غير صحيح، لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأننا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلا بالاعتبار الذي بيناه، ومتى جوزنا انفراده بالقول وأنه لا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع. انتهى كلامه.

وذكر في موضع آخر من العدة: أن هذه الطريقة - يعني: طريقة السيد المتقدمة - غير مرضية عندي، لأنها تؤدي إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفة أصلاً، لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفاً لها، ومع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده، انتهى.

مقتضى اللطف غير ظاهر، فإن إزاحة العلة لا تتم بذلك، وإنما هو مبني على امتناع اجتماع الأمة على الخطأ، كما يدعيه العامة ويروون فيه النبوي: لا تجتمع أمتي على خطأ. ولم يثبت ذلك. مع أنه لو ثبت كفى احتمال خلاف الإمام عليه السلام لأنه من الأمة. هذا مع أنه على ذلك لا خصوصية لأهل العصر الواحد، بل يكفي في خدش الإجماع - حيثئذ - خلاف من انقرض عصره، والظاهر منهم أن موضوع قاعدة اللطف أهل العصر الواحد، كما سيأتي من المصنف عليه السلام.

نعم لو كان المدرك فيه النبوي المتقدم لم يبعد ظهوره في الاجتماع في كل عصر.

وأصرح من ذلك في انحصار طريق الإجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف: ما حكى عن بعض أنه حكاه من كتاب التهذيب للشيخ: أن سيدنا المرتضى عليه السلام كان يذكر كثيراً: أنه لا يمتنع أن يكون هنا أمور كثيرة غير واصله إلينا، علمها مودع عند الإمام عليه السلام وإن كتمها الناقلون، ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق (١)... إلى أن قال:

كلام الشيخ
في تمهيد
الأصول كذلك

وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في أصول الفقه، وقلنا: هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل في أكثر الأحكام على صحته بإجماع الفرقة، فمتى جوزنا أن يكون قول الإمام عليه السلام خلافاً لقولهم ولا يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون قول الإمام عليه السلام خارجاً عن قول من تظاهر بالإمامة (٢) ومع هذا لا يجب عليه الظهور، لأنهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم أصلاً، انتهى.

فإن صريح هذا الكلام أن القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالإجماع، ولا قادح فيها سوى ذلك، ولذا (٣) صرح في كتاب الغنية بأنها قوية تقتضيها الأصول، فلو كان لمعرفة الإجماع وجواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب إظهار الحق عليه، لم يبق ما يقدح في طريقة السيد، لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها

(١) يعني: سقوط التكليف الواقعي بسبب الجهل به، ولا يثبت إلا في حق من يعلم به.

(٢) يعني: تظاهر بكونه إمامياً.

(٣) تعليل لصحتها في نفسها لولا المحذور المذكور.

مانعة عن الاستدلال بالإجماع.

ظهور الاستناد
إلى قاعدة اللطف
من كلام جماعة:

ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط في تحقق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر (١)، كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني.

كلام فخر الدين
في الإيضاح

قال في الإيضاح في مسألة ما يدخل في المبيع: «إن من عادة المجتهد إذا تغير اجتهاده إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً، لم يبطل ذكر الحكم الأول، بل يذكر ما أداه إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر، لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول على خلافه (٢)، وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما (٣)، وأنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني

(١) لما عرفت من ابتناء قاعدة اللطف عند القائل بها على إجماع أهل العصر الواحد، ولا مجال لخصوصيتهم بالإضافة إلى الطرق الأخرى لمعرفة قول الإمام عليه السلام من الإجماع، لوضوح أن طريقة الحس مبنية على إجماع من يكون في ضمنهم الإمام عليه السلام ولو كانوا عشرة إذا علم بوجود الإمام فيهم وإن لم يعرف بشخصه، وطريقة التقرير مبنية على ظهور حال تقرير الإمام للقول في صحته ومطابقته لرأيه من دون فرق بين قول الجميع وقول البعض، في عصر واحد أو أكثر، وكذا طريقة الحدس الآتية، فانها مبنية على اتفاق جماعة يستلزم اتفاقهم عادة لقول الإمام من دون خصوصية لوحدة العصر.

(٢) فلو فرض إجماع من عدا الشخص المذكور من أهل عصر الاجتهاد الأول على مقتضى الفتوى الثانية لا يكون عدوله إليها وموافقتهم فيها موجباً لانعقاد الإجماع في ذلك العصر لفرض خلافه لهم حسب اجتهاده الأول.

(٣) أما عدم انعقاد إجماعهم على الفتوى الأولى فللفرض مخالفتهم فيها. وأما عدم انعقاد إجماعهم على الفتوى الثانية لو فرض موافقتهم له فيها فللفرض

مبطل للأول، بل معارض لدليله مساو له» انتهى.

وقد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف، لانقراض عصر المخالف، وظاهره الانطباق على هذه الطريقة (١)، كما لا يخفى.

وقال في الذكرى: «ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت، محتجين بأنه لا قول للميت، ولهذا ينعقد الإجماع على خلافه ميتاً».

واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرائع على أنه لا قول للميت: بالإجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع، اعتداداً بقوله واعتباراً بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في

كلام الشهيد
في الذكرى

كلام المحقق
الثاني في
حاشية الشرائع

خلافه لهم حسب اجتهاده الأول. وظاهره أنه يعتبر في انعقاد الإجماع وحدة اجتهاد المجمعين في العصر الواحد، بمعنى عدم وجود رأى لأحدهم على خلافه ولو في عصر سابق. لكنه لا يلتزم ظاهراً مع ما سبق من دليل قاعدة اللطف، كما يتضح بالتأمل.

هذا ولكن في بعض الحواشي حمل كلامه عليه السلام على أن الوجه في عدم إبطاله للفتوى الأولى التنبيه على أن الفتوى الثانية ليست مستندة إلى دليل قطعي، بل هي مستندة إلى اجتهاد ظني، إذ لو كانت مستندة إلى دليل قطعي لكان اللازم عليه نحو الفتوى الأولى للعلم بمخالفتها للواقع، فعدم محوها كاشف عن عدم انعقاد الإجماع على الفتوى الثانية، إذ لو انعقد الإجماع عليها كانت الفتوى الأولى مقطوعة البطلان فيلزم محوها.

ولعل هذا هو المناسب لقوله: «وأنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول...» وإن كان ربما يحمل على إرادة بيان وجه آخر لعدم محو الفتوى الأولى غير الوجه الأول، لا أنه متمم له.

(١) يعني: طريقة قاعدة اللطف المبنية على اتفاق أهل العصر الواحد.

المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور إليه، ولا يعتد به» انتهى.

كلام المحقق
الداماد

وحكي عن بعض: أنه حكى عن المحقق الداماد، أنه عليه السلام قال في بعض كلام له في تفسير «النعمة الباطنة»: «إن من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن يكون مستنداً لحجية إجماع أهل الحل والعقد من العلماء على حكم من الأحكام إجماعاً بسيطاً في أحكامهم الإجماعية، وحجية إجماعهم المركب في أحكامهم الخلافية فإنه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي إمام عصره وصاحب أمره، ويطابق قوله قوله، وإن لم يكن ممن نعلمه بعينه ونعرفه بشخصه». انتهى.

وكأنه لأجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى إلى توجيه الإجماعات التي ادعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها: بإرادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم (١)، ولو جامع الإجماع وجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن داع إلى التوجيهات المذكورة (٢)، مع بعدها أو أكثرها.

(١) مثل تسميتهم المشهور إجماعاً، أو عدم الظفر حين دعوى الإجماع بالمخالف أو بتأويل الخلاف بما يلائم الإجماع - وإن بعد - أو إرادتهم الإجماع على الرواية لا الفتوى.

(٢) لكن هذا إنما يدل على أن الإجماع في الاصطلاح هو اتفاق الكل لا اتفاق البعض، وهو أجنبي عما نحن بصدده من دعوى: أن ذلك مبني على قاعدة اللطف، ولا سيما مع أن الشهيد - على الظاهر - في مقام توجيه الخلاف ولو مع اختلاف

الثالث من طرق انكشاف قول الإمام عليّ المدعي الإجماع: الحدس، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه (١)، وهذا على وجهين: أحدهما: أن يحصل الحدس الضروري من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس، بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول

العصر، وذلك لا يلائم قاعدة اللطف.

(١) المنسبق بدواً أن مراده من ذلك هو أنه لو انكشف الطريق لنا لو افقناه فيه، ولحصل لنا العلم منه كما حصل له، ومرجع التقسيم الآتي لهذا الوجه حينئذ إلى أن السبب المذكور المفروض كونه موجباً للعلم لنا وللناقل قد يكون لازماً عادياً وملحقاً بالحس لوضوحه وقد يكون سبباً اتفاقياً لا ينتقل منه إلى المطلوب كل أحد لعدم وضوح الملازمة بالنحو المذكور.

لكن هذا قد ينافيه قوله في الوجه الثاني من هذا القسم: «بحيث لو حصل لنا لعلمنا بالمطابقة أيضاً» بناءً على ما هو الظاهر منه من رجوعه إلى المنفي - أعني قوله: «لكن ليس أخبارهم...» - لا إلى ما قبله.

ولأجل ذلك لا يبعد حمل قوله هنا: «لو علمنا به ما خطأناه...». على أن المراد أنه لو انكشف لنا الطريق الذي اعتمد عليه لم نجزم بخطئه. ويكون المراد من التقسيم لهذا الوجه أن ذلك قد يكون مع الجزم بصحته لو اطلعنا عليه، لكونه من اللوازم العادية التي لا تتخلف، وقد لا يكون كذلك، وإن حصل له منه العلم اتفاقاً.

الإمام عليه السلام (١)، بحيث لو حصل لنا لعلمنا بالمطابقة أيضاً.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع، علمنا ذلك منهم بتصریحاتهم في موارد، واستظهرنا ذلك منهم في موارد أخرى، وسيجيء جملة منها (٢).

إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار من الإمام عليه السلام لا يخلو من الأمور الثلاثة المتقدمة، وهي: السماع عن الإمام عليه السلام مع عدم معرفته بعينه، واستكشاف قوله من قاعدة (اللطف)، وحصول العلم من (الحدس)، وظهر لك أن الأول منها غير متحقق عادة لأحد من علمائنا المدعين للإجماع، وأن الثاني ليس طريقاً للعلم، فلا يسمع دعوى من استند إليه، فلم (٣) يبق مما يصلح أن يكون هو المستند في الإجماعات المتداولة على السنة ناقلها: إلا (الحدس).

وعرفت أن الحدس قد يستند إلى مبادئ محسوسة ملزمة عادة لمطابقة قول الإمام عليه السلام، نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة، ونظير الحدس

(١) أشرنا إلى احتمال رجوعه إلى قوله: «أن يحصل له الحدس...» وعليه يكون قوله: «لكن ليس أخبارهم...» جملة معترضة بينها. لكن عرفت أنه خلاف الظاهر، وأن الظاهر رجوعه إلى المنفي فهو تتممة لقوله: «لكن ليس أخبارهم...».

(٢) الذي سيجيء منه عليه السلام التعرض للمقدمات الحدسية الخفية التي أوجبت نسبة الفتوى للأصحاب، لا للمقدمات التي اعتمدوا عليها في معرفة رأي الإمام عليه السلام ونسبة الفتوى له التي نحن بصددنا هنا.

(٣) جواب الشرط في قوله: «إذا عرفت أن مستند...».

الحاصل لمن أخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة، أو إلى مبادئ (١) محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الإمام عليه السلام من دون ملازمة عادية، وقد يستند (٢) إلى اجتهادات وأنظار.

وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس (٣)، بل ولا المستند إلى الوجه الثاني (٤)، ولم يكن هناك ما يعلم به كون الإخبار مستنداً إلى القسم الأول (٥) من الحدس، وجب التوقف في العمل بنقل الإجماع، كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المررد بين الوجوه المذكورة.

فإن قلت: ظاهر لفظ (الإجماع) اتفاق الكل، فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتفاق الكل، ومن المعلوم أن حصول العلم بالحكم

(١) عطف على: «مباد محسوسة» في قوله: «قد يستند إلى مباد محسوسة».

(٢) عطف على قوله: «قد يستند إلى مباد محسوسة...».

(٣) لما تقدم في المقدمة الأولى من عدم الدليل على حجية الخبر الحدسي لغير من يجب عليه تقليد المخبر.

(٤) وهو المستند إلى إخبار جماعة علم بصدق خبرهم بشخصه من دون أن يكون قول الإمام ملزوماً عادياً لخبرهم، ولا يعلم باتفاقنا معه في حصول العلم من السبب المذكور. والوجه في عدم حجية الخبر المستند إلى الوجه المذكور ما سبق من قصور دليل حجية خبر الواحد عن الخبر الحدسي.

(٥) ظاهره الجزم بحجية الخبر فيه، قياساً على مثل الشجاعة والعدالة مما ينتقل إليه حدساً من طريق الآثار المحسوسة والملزومة عادة لها، وهو غير بعيد.

من اتفاق الكل كالضروري، فحدس المخبر مستند إلى مباد محسوسة (١) ملزومة لمطابقة قول الإمام عليه السلام عادة، فإما أن يجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق (٢) نظير الإخبار بالعدالة، وإما أن يجعل الحجة إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام، ويكون نفس المخبر به - حينئذ - محسوساً (٣)، نظير إخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة والشجاعة عادة.

كلام السيد
الكاظمي في
شرح الوافية

وقد أشار إلى الوجهين بعض السادة الأجلة (٤) في شرحه على الوافية، فإنه عليه السلام لما اعترض على نفسه: بأن المعتبر من الأخبار ما استند إلى إحدى الحواس، والمخبر بالإجماع إنما يرجع إلى بذل الجهد (٥)، ومجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه، أجب عن (٦) ذلك: بأن المخبر هنا أيضاً يرجع إلى السمع فيما يخبر عن العلماء وإن (٧)

(١) كما هو الحال في القسم الأول من الحدس الذي تقدم من المصنف عليه السلام قبول الخبر فيه.

(٢) وهو قول الإمام عليه السلام الذي استفاده من اتفاقهم بالملازمة العادية.

(٣) ويكون الانتقال منه إلى قول الإمام بالملازمة بنظر السامع، حيث إن الأمانة حجة في لازم مدلولها.

(٤) حكى عن المحقق الأعرجي صاحب المحصول عليه السلام.

(٥) لا يبعد أن يكون المراد بذل الجهد في تحصيل قول الإمام عليه السلام بسبب إجماع الأصحاب والاطلاع على أقوالهم.

(٦) جواب «لما» في قوله: «فإنه عليه السلام لما اعترض».

(٧) «إن» هنا وصلية.

جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف وغيره.
ثم أورد: بأن المدار في حجية الإجماع على مقالة المعصوم عليه السلام،
فالإخبار إنما هو بهما، ولا يرجع إلى سمع (١).

فأجاب عن ذلك:

أولاً: بأن (٢) مدار الحجية وإن كان ذلك (٣)، لكن استلزام اتفاق
كلمة العلماء لمقالة المعصوم عليه السلام معلوم لكل أحد لا يحتاج فيه إلى النقل،
وإنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق، فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته
ورجوعه في حكاية الاتفاق إلى الحس، كان الاتفاق معلوماً (٤)، ومتى
ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم، للملازمة المعلومة لكل أحد.

وثانياً: أن الرجوع في حكاية الإجماع إلى نقل مقالة المعصوم عليه السلام
لرجوع الناقل في ذلك إلى الحس، باعتبار أن الاتفاق من آثارها (٥)، ولا

(١) يعني: ولا يرجع الإخبار بمقالة المعصوم إلى سمع وحس، بل إلى
الحدس.

(٢) مرجع هذا الوجه إلى دعوى قبول الخبر في اللازم - وهو الاتفاق - ثم
الانتقال منه إلى الملزوم وهو رأى الامام عليه السلام، لما أشرنا إليه من حجية الأمارات في
لوازم مدلولها، أما الوجه الثاني فهو راجع إلى دعوى قبول الخبر في الملزوم، وهو قول
الإمام عليه السلام لأجل استناده إلى اللوازم العادية المحسوسة فيكون ملحقاً بالمحسوس،
نظير الإخبار بالشجاعة والعدالة وغيرهما.

(٣) وهو نقل مقالة المعصوم عليه السلام.

(٤) يعني: بمنزلة المعلوم بعد فرض حجية الخبر فيه.

(٥) يعني: من آثار مقالة المعصوم عليه السلام.

كلام في اعتبار مثل ذلك، كما في الإخبار بالإيمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات، وإنما لا يرجع إلى الإخبار في العقلية المحضه، فإنه لا يعول عليها وإن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدركوا. ثم أورد على ذلك: بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد (١)، لأنه وإن لم يرجع إلى الحس في نفس الأحكام، إلا أنه رجوع في لوازمها وآثارها إليه، وهي أدلتها السمعية، فيكون رواية (٢)، فلم يقبل إذا جاء به الثقة. وأجاب: بأنه إنما يكفي الرجوع إلى الحس في الآثار إذا كانت الآثار مستلزمة له عادة. وبالجملة إذا أفادت اليقين، كما في آثار الملكات (٣) وآثار مقالة الرئيس وهي مقالة رعيته، وهذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم (٤).

ثم قال: «على أن التحقيق في الجواب عن السؤال الأول (٥) هو

-
- (١) يعني: فتكون فتواه حجة في حق المجتهد الآخر، لرجوع فتواه إلى الإخبار عن الحكم الشرعي الذي هو قول الإمام عليه السلام.
- (٢) يعني: فتكون فتواه رواية، بلحاظ تضمنها الإخبار عن رأى الإمام عليه السلام كسائر الروايات.
- (٣) كالشجاعة والعدالة والكرم إذا كان المستند آثارها التي هي لازمة لها عادة بحيث لا تتخلف.
- (٤) لا بتناؤه على مقدمات حدسية نظرية خفية الإيصال.
- (٥) وهو ما تضمن الإشكال بأن المدار في الحجية على نقل قول المعصوم، والمفروض عدم كونه حسياً، بل حدسياً.

الوجه الأول (١)، وعليه فلا أثر لهذا السؤال (٢)» انتهى.

قلت: إن الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد، لا جميع الأعصار كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم (٣). ومن المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، ولذا قد يتخلف، لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم أو أكثرهم. نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام، كما قرر في محله.

المناقشة فيما أفاده
السيد الكاظمي

مع أن علماء العصر إذا كثروا كما في الأعصار السابقة يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حساً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر، إلا إذا كان

(١) وهو الراجع إلى حجية الإخبار بالاتفاق، ويكون الانتقال منه إلى الملزوم - وهو قول الإمام عليه السلام - من وظيفتنا لحجية الأمارات في لوازم مدلولها و ملزوماته.

(٢) لوضوح أن المجتهد إذا أفتى فقد أخبر بنفس قول الإمام عليه السلام الذي وصل إليه بالحدس، فلا يكون خبره حجة، وإذا أخبر بالدليل الاجتهادي الذي يستلزم بنظره الحكم فهو غير لازم عندنا لقول الإمام عليه السلام حتى تنتقل منه إليه، بخلاف مثل نقل الاتفاق من اللوازم العادية التي يدرك كل واحد لزومها لقوله عليه السلام.

(٣) كما سبق منه عليه السلام وسبق منا الإشكال في تحديد مصطلحهم. نعم لو فرض كون مراد الحاكي للإجماع نقل آراء العلماء في جميع الأعصار فهو وإن أوجب العلم بقول الإمام عليه السلام عادة، إلا أنه يتعذر الاطلاع على آراء الكل من طريق الحس. وعليه يتبني ما يأتي من المصنف عليه السلام بقوله: «و كيف كان فإذا ادعى...».

العلماء في عصر قليلين يمكن الإحاطة برأيهم في المسألة فيدعى الإجماع. إلا أن مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم عليه السلام (١). فالمحسوس المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل، والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة.

محامل دعوى
إجماع الكل:

وكيف كان: فإذا ادعى الناقل الإجماع خصوصاً إذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم إلا من شذ، كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين والشهيدين (٢) انحصر محمله بوجوه:

١- أن يراد اتفاق
المعروفين

أحدها: أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى، دون كل قابل للفتوى من أهل عصره، أو مطلقاً.

٢- أن يستفاد
إجماع الكل من
اتفاق المعروفين

الثاني: أن يريد إجماع الكل، ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من أهل عصره.

وهذه الاستفادة ليست ضرورية وإن كانت قد تحصل، لأن اتفاق أهل عصره فضلاً عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم ومن

(١) إلا بناء على قاعدة اللطف التي سبق المنع منها، والظاهر جريان ذلك حتى إذا كثرت العلماء في العصر الواحد. ومن ثم كان الظاهر رجوع هذا الوجه للوجه الأول، ولا يصلح لأن يكون وجهاً آخر في قبالة، غاية الأمر أنه يتضمن زيادة على الوجه الأول التنبيه على امتناع الاطلاع على آراء جميع أهل العصر الواحد عن طريق الحس مع كثرتهم.

(٢) تقدم منه عليه السلام أن الشهيد الأول عليه السلام يظهر منه الجري في دعوى الإجماع على قاعدة اللطف ومقتضى ذلك حمل الإجماع في كلامه على اتفاق علماء عصر واحد.

قبلهم (١)، خصوصاً بعد ملاحظة التخلف في كثير من الموارد لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها. ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة. نعم هو أمانة ظنية على ذلك، لأن الغالب في الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم (٢). وقد يحصل العلم بضميمة أمارات آخر، لكن الكلام في كون الاتفاق مستنداً إلى الحس أو إلى حدس لازم عادة للعلم (٣).

وألحق بذلك: ما إذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم (٤)، كما ذكره في أوائل المعبر، حيث قال: «ومن المقلدة من لو طالبتهم بدليل المسألة ادعى الإجماع، لوجوده في كتب الثلاثة قدست أسرارهم، وهو جهل إن لم يكن تجاهلاً».

فإن في توصيف (٥) المدعي بكونه مقلداً مع أنا نعلم أنه لا يدعي

(١) عطف تفسير على قوله: «غيرهم».

(٢) الغلبة المذكورة غير ظاهرة المأخذ، إذ كثيراً ما تختلف الأقوال انتشاراً حسب اختلاف العصور.

(٣) لا يبعد أن يكون مراده: أن الذي ينفع ويوجب قبول قول مدعي اتفاق الكل - الذي هو ملازم عادة لقول الإمام عليه السلام - هو إحراز استناده في نقله إلى الحس أو الحدس القريب منه، ولا طريق لإحراز ذلك، ولا يكفي في قبوله استناده فيه إلى مقدمات وأمارات توجب له العلم بشخصه اتفاقاً.

(٤) فيستكشف من اتفاقهم موافقة غيرهم لهم.

(٥) يعني: أن ظاهر كلام المحقق في المعبر أن توصيف الشخص المذكور بكونه مقلداً ليس لمتابعته الغير في نقل الإجماع - حيث يعلم بأنه بنفسه قاطع بحصول

الإجماع إلا عن علم، إشارة إلى استناده في دعواه إلى حسن الظن بهم وأن جزمه في غير محله، فافهم.

٣- أن يستفاد
إجماع الكل
من اتفاقهم على
أمر من الأمور

الثالث: أن يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل، أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتفاقهم على مسألة أصولية نقلية، أو عقلية، يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة (١)، وغير ذلك من الأمور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها مع فرض عدم المعارض (٢) القول بالحكم المعين في المسألة.

ومن المعلوم: أن نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلا من مقدمتين أثبتتهما المدعي باجتهاده:

إحدهما: كون ذلك الأمر المتفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لولا المانع (٣).

والثانية: انتفاء المانع والمعارض. ومن المعلوم أن الاستناد إلى الخبر

الإجماع - بل لاعتقاده بحصول الإجماع بسبب اتفاق الكتب المشار إليها على الحكم، فالناشئ من التقليد هو تحصيله الإجماع لا نقله له.

(١) مراده الاستلزام بنظر ناقل الإجماع لا واقعاً.

(٢) فاعل لقوله: «يلزم» في قوله: «التي يلزم باعتقاد المدعي...».

(٣) إذ قد تكون المسألة المدعى فيها الإجماع بنظر غير ناقل الإجماع خارجة

موضوعاً عن ذلك الأمر المتفق عليه، وإن كان ناقل الإجماع يرى دخولها فيه.

المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد (١).
ثم إن الظاهر أن الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربي العصر، ورجوع المدعي عن الفتوى التي ادعى الإجماع فيها، ودعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي، وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي، بل في زمانه، بل في ما قبله، كل ذلك (٢) مبني على الاستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه.

ولا بأس بذكر بعض الموارد صرح المدعي بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك.

ذكر موارد تدل على الوجه الأخير

فمن ذلك: ما وجه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد أن من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات قال:

وأما قول السائل: كيف أضاف المفيد والسيد ذلك إلى مذهبنا ولا نص فيه؟ فالجواب: أما علم الهدى، فإنه ذكر في الخلاف: أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا، لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل، وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات، ثم قال:
وأما المفيد، فإنه ادعى في مسائل الخلاف: أن ذلك مروى عن الأئمة عليهم السلام انتهى.

كلام المحقق في المسائل المصرية

(١) لما سبق من اختصاص أدلة الحجية بالخبر الحسي أو الحدسي القريب من الحس بسبب كون المقدمات حسية ملازمة للنتيجة عادة، دون مثل ذلك.

(٢) جملة خبر (أن) في قوله: «الظاهر أن الإجماعات».

فظهر (١) من ذلك: أن نسبة السيد عليه السلام الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل (٢).

ومن ذلك: ما عن الشيخ في الخلاف، حيث إنه ذكر فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل، بعد القتل (٣): بأنه يسقط القود (٤) وتكون الدية من بيت المال. قال:

كلام الشيخ
الطوسي
في الخلاف

دلينا إجماع الفرقة، فإنهم رووا: أن ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين» انتهى.

فعلل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب.

(١) كما ظهر أن نسبة المفيد عليه السلام الحكم إلى مذهبنا ناشٍ من جهة وجود الرواية الدالة بنظره عليه.

(٢) مع أن الأصل في المقام يقتضي عدم زوال النجاسة بغير الماء، لا زوالها به.

(٣) قوله: «بما يوجب» متعلق بقوله: «الشاهد» وقوله: «بعد القتل» متعلق بقوله: «بان فسق...».

(٤) متعلق بقوله: «ذكر...»، وكان الأولى حذف الباء في «بأنه...».

وكيف كان فالمراد أن القود يسقط عن الشاهدين والقاضي والمنفذ لحكم القاضي في المشهود عليه.

ووجه سقوطه واضح، لعدم العمد من الأخيرين، والشاهدان لم يثبت تعمدهما، فإن فسقهما لا يستلزم كذبهما في الشهادة. ثم إنه ربما يدعى أن مقتضى القود إنما يثبت في حق الأخير - وهو المنفذ - دون القاضي والشاهدين، لعدم تحقق القتل منهم، فالسقوط في حقه لا غير، أما في حقهم فلا مقتضى للقود حتى يتصور السقوط.

وقال بعد ذلك، فيما إذا تعددت الشهود في من أعتقه المريض وعين كل غير ما عينه الآخر، ولم يف الثلث بالجميع: إنه يخرج السابق بالقرعة، قال: «دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، فإنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعة» انتهى.

ومن الثاني (١): ما عن المفيد في فصوله، حيث إنه سئل عن الدليل على أن المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة؟ فقال:

كلام المفيد في
الفصول المختارة

الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ وإجماع المسلمين، ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾، ثم بين وجه الدلالة، ومن السنة قوله ﷺ: «كل ما لم يكن على أمرنا هذا فهو رد»، وقال: «ما وافق الكتاب فخذوه، وما لم يوافق فاطرحوه»، وقد بينا أن المرة لا تكون مرتين أبداً وأن الواحدة لا تكون ثلاثاً، فأوجب السنة إبطال طلاق الثلاث.

وأما إجماع الأمة، فهم مطبقون على أن ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل، وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة، فحصل الإجماع على إبطاله. انتهى.

وحكي عن الحلبي في السرائر الاستدلال بمثل هذا.

ومن ذلك: الإجماع الذي ادعاه الحلبي على المضايقة في قضاء

(١) في بعض النسخ المطبوعة: «ومن الأول».

ولعل الأنسب أن يقول: ومن ذلك. لأن ما يأتي من نسخ ما سبق، والجميع من صغريات الوجه الثالث.

الفوائد في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال:

كلام الحلبي
في خلاصة
الاستدلال

أطبقت عليه الإمامية (١) خلفاً عن سلف وعصراً بعد عصر،
وأجمعت على العمل به، ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين،
فإن ابني بابويه، والأشعريين، كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة،
وسعد ابن سعد، ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نواذر الحكمة،
والقميين أجمع، كعلي بن إبراهيم بن هاشم، ومحمد بن الحسن بن الوليد،
عاملون بأخبار المضايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته،
وحفظتهم، الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه، وخريت هذه
الصناعة ورئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودع أخبار المضايقة
في كتبه، مفت بها، والمخالف إذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه» انتهى.

المناقشة في
كلام الحلبي

ولا يخفى: أن إخباره بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على
الحدس والاجتهاد من وجوه:

أحدها: دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به. وهذا وإن كان غالباً
إلا أنه لا يوجب القطع، لمشاهدة التخلف كثيراً.

الثاني: تمامية دلالة تلك الأخبار عند أولئك على الوجوب، إذ لعلهم
فهموا منها بالقرائن الخارجية تؤكد الاستحباب.

الثالث: كون رواية تلك الروايات موثقاً بهم عند أولئك (٢)، لأن
وثوق الحلبي بالرواية لا يدل على وثوق أولئك.

(١) يعني: على القول بالمضايقة.

(٢) الظاهر، رجوع هذا الوجه إلى الأول.

مع أن الحلي لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد وإن كانوا ثقات، والمفتي إذا استند فتواه إلى خبر الواحد، لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع (١)، خصوصاً لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد.

وبالجملة: فكيف يمكن أن يقال: إن مثل هذا الإجماع إخبار عن قول الإمام عليه السلام، فيدخل في الخبر الواحد؟ مع أنه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلي، مع وضوح فساد بعضها، فإن كثيراً ممن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار الموسعة أيضاً، وأن المفتي إذا علم استناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهة الدلالة أو المعارضة لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الإمام عليه السلام.

وأوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد: ما ادعاه الحلي من الإجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج، ورده المحقق بأن أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك.

فإن الظاهر أن الحلي إنما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة بإطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج، متخيلاً أن الحكم معلق على الزوجة من حيث هي زوجة، ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة، أو وجوب الإنفاق.

(١) يعني: بنحو يصح معه نسبة الحكم للإمام عليه السلام والإخبار عنه به.

اللهم إلا أن يقال: لا يظهر من الحلي كونه في هذا المقام، ولعله في مقام بيان وضوح الحكم عند الأصحاب لا غير، من دون تعرض لنقل قول الإمام عليه السلام. وكذا حال بعض ما سبق من كلماتهم.

فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الأخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام، ويقال: إنها سنة محكمة؟! وما أبعد ما بين ما استند إليه الحلي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكمة، حيث قال:

كلام المحقق في
المسائل العزبية

إن الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذي وقع فيه الكلام، لا يقتضي الإجماع على ذلك الفرد، لأن المذهب لا يصرار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد، لأن الإجماع مأخوذ من قولهم: «أجمع على كذا» إذا عزم عليه (١)، فلا يدخل في الإجماع على الحكم إلا من علم منه القصد إليه (٢). كما أنا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل

(١) هذا غير ظاهر، إذ قد يكون الإجماع هنا بمعنى الاتفاق، بل لعله الظاهر منه، ولذا لا يضاف إلا إلى الجماعة. نعم الاتفاق أيضاً موقوف على القصد، كالعزم.
(٢) وأما دعوى ظهور الإطلاق في كلامهم في قصدهم لعموم الحكم حتى للفرد الذي هو محل الكلام، فهي لو تمت لا تنفع في المقام، لأن حجية الظواهر مختصة بما إذا كان المطلوب بها العمل، ومن الظاهر أنه لا يترتب هنا أثر عملي لإطلاق كلامهم، لعدم حجية رأيهم على غيرهم، وإنما يقصد من الاطلاع على اتفاقهم: تحصيل العلم بقول الإمام عليه السلام، ومجرد ظهور كلامهم لا يوجب حصول العلم بقوله عليه السلام. بل لا بد فيه من العلم بقصدهم وإرادتهم للعموم بنحو يشمل الفرد الذي هو محل الكلام.

نعم قد يكون إطلاق معقد الإجماع موجباً للقطع بإرادتهم العموم وثبوته شرعاً، لتطابقهم على التعبير به مع بعض القرائن الأخرى، ويكون الكلام في إرادة الفرد الخاص ناش من شبهة لبعض الأشخاص، فمع ظهور اندفاعها يعلم بعموم الحكم له. ولا ضابط لذلك.

مذهبهم لدلالة عموم القرآن وإن كانوا قائلين به (١)»، انتهى كلامه.

وهو في غاية المتانة. لكنك عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة في إطلاق لفظ الإجماع، وقد حكى في المعالم عن الشهيد: أنه أول كثيراً من الإجماعات لأجل مشاهدة المخالف في موارد إيراد (٢) الشهرة، أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافي للإجماع، أو بإيراد الإجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث، انتهى.

كلام الشهيد
في الذكرى

وعن المحدث المجلسي قده في كتاب الصلاة من البحار بعد ذكر معنى الإجماع ووجه حجته عند الأصحاب:

كلام المحدث
المجلسي في
البحار

إنهم لما رجعوا إلى الفقه كأنهم نسوا ما ذكروه في الأصول، ثم أخذ في الطعن على إجماعاتهم إلى أن قال: «فيغلب على الظن أن مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول» انتهى.

والتحقيق: أنه لا حاجة إلى ارتكاب التأويل في لفظ (الإجماع) بما ذكره الشهيد، ولا إلى ما ذكره المحدث المذكور قدهما، من تغاير مصطلحهم في الفروع والأصول، بل الحق: أن دعواهم للإجماع في الفروع مبني على استكشاف الآراء، ورأي الإمام عليه السلام (٣)، إما من حسن الظن بجماعة

المناقشة في ما
أفاده الشهيد
والمجلسي

(١) يعني: بجواز الرجوع للعموم القرآني. وإنما لا نعلم بمذهبهم مع ذلك لاحتمال غفلتهم عن مقتضى العموم أو وجود المخصص بنظرهم، أو نحو ذلك.

(٢) متعلق بقوله: «أول...».

(٣) لا يبعد كون مراد كثيرين من نقلة الإجماع بيان وضوح الحكم عند

من السلف، أو من أمور تستلزم باجتهادهم إفتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الإمام عليه السلام أيضاً.

وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ (الإجماع) حتى يحتاج إلى القرينة (١)، ولا تدليس، لأن دعوى الإجماع ليس لأجل اعتماد الغير عليه وجعله دليلاً يستريح إليه في المسألة (٢).

نعم، قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى إلى العلماء، الظاهرة (٣) في وجدانها في كلماتهم، لكنه يندفع بأدنى تتبع في الفقه، ليظهر أن مبنى ذلك على استنباط المذهب (٤)، لا على وجدانه مأثوراً.

الأصحاب، من دون تعرض منهم لنقل قول الإمام عليه السلام في جملة المجمعين، كما يظهر من بعض كلماتهم السابقة وغيرها.

(١) فإن ظاهر لفظ الإجماع هو اتفاق الكل - كما سبق - والمفروض إرادته هنا وإن لم يكن نقله مبتنياً على الحس، بل الحدس الناشئ من المقدمات التي ذكرها المصنف رحمته. ثم إنه لو فرض مخالفته لظاهر لفظ الإجماع فلا وجه لاحتياجه إلى القرينة بناء على ما سبق منه رحمته، ويأتي هنا من عدم ترتب الأثر على النقل المذكور، فلا يلزم التدليس.

(٢) سبق منه رحمته دعوى ذلك، وسبق منا أن ظاهرهم في كثير من الموارد ذكر الإجماع لإلزام الخصم به، والاستدلال به عليه، وهو مناسب لسوقه دليلاً في المسألة.

(٣) لكن مع فرض عدم الأثر العملي لذلك فلا محذور فيه، فإن إرادة الخبر الحدسي وإن كانت خلاف ظاهر كلام الناقل، إلا أنه لا بأس بإرادة خلاف ظاهر الكلام مع فرض عدم ترتب الأثر عليه.

(٤) يعني: بطريق الحدس.

والحاصل: أن المتتبع في الإجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيرة، باستناد دعوى الناقلين للإجماع خصوصاً إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار، كما هو الغالب في إجماعات المتأخرين إلى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم على الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلى لازمه (١)، مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل واعتقاده.

وعلى هذا ينزل الإجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر أو تقارب العصرين، وعدم المبالاة كثيراً بإجماع الغير (٢) والخروج عنه للدليل، وكذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف، فإن ما ذكرنا في مبنى الإجماع من أصح المحامل لهذه الأمور المنافية لبناء دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة.

وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة، بعد بيان تعسر العلم

بالإجماع:

أن مرادهم بالإجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في أكثرها، لا يكون محمولاً على معناه الظاهر، بل إما يرجع إلى اجتهاد من الناقل

كلام المحقق
السبزواري
في الذخيرة

(١) كالانتقال من الاتفاق على العموم، أو الأصل إلى الفتوى بمضمونها في الموارد الخاصة، كما سبق في الوجه الثالث لبيان محامل نقلة الإجماع.

(٢) الظاهر أن مراده الإجماع المنقول من الغير.

يعني: أن عدم الاعتداد به في مقام الفتوى ممن يطلع عليه شاهد بالمفروغية عن عدم ابتناء نقل الإجماع على تتبع فتاوى الفقهاء في المسألة، وإلا كان ذلك مما يوجب الوثوق بالحكم بل العلم به مع كثرتهم، لملازمته عادة لقول الإمام عليه السلام، فلا وجه لعدم الاعتناء به في مقام الفتوى. فلاحظ.

مؤد بحسب مواد القرائن والأمارات التي اعتبرها إلى أن المعصوم عليه السلام موافق في هذا الحكم، أو مرادهم الشهرة (١)، أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة، أو غير ذلك من المعاني المحتملة».

ثم قال بعد كلام له: «والذي ظهر لي من تتبع كلام المتأخرين، أنهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف، فإذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا: إنه إجماعي، ثم إذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور، رجعوا عن الدعوى المذكورة، ويرشد إلى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها» انتهى.

حاصل الكلام
في المسألة

وحاصل الكلام من أول ما ذكرنا إلى هنا: أن الناقل للإجماع إن احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام عليه السلام الذي هو داخل في المجمعين، فلا إشكال في حجيته وفي إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا يشترط في حجيته معرفة الإمام عليه السلام تفصيلاً حين السماع منه (٢).

(١) كما تقدم عن الشهيد.

(٢) لكنه موقوف على ظهور كلامه فيما يطابق الاحتمال المذكور، حتى يكون مدلولاً لخبره فيكون حجة فيه، وإلا فمجرد الاحتمال مع عدم ظهور كلامه فيه لا يجعله ناقلاً ومخبراً عن الإمام عليه السلام، ليكون خبره حجة.

والظاهر أنه (ظاهراً) بعد الفرض المذكور مع كثرة تسامحهم في نقل الإجماع مانع من ظهور كلام من يفرض احتمال اطلاعه على قول الإمام عليه السلام حساً في ذلك. هذا مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً من عدم ظهور كون مصطلحهم نقل قول الإمام عليه السلام في جملة المجمعين، لقرب إرادة نقل السبب الكاشف عنه وهو اتفاق العلماء لا غير.

لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه، وأن المدعي للإجماع لا يدعيه على هذا الوجه.

وبعد هذا، فإن احتمال في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين، والمفروض أن الظاهر من كلامه هو اتفاق الكل (١) المستلزم عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، فالظاهر حجية خبره للمنقول إليه (٢)، سواء جعلنا المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف، الذي هو من الأمور المحسوسة المستلزمة ضرورة لأمر حدسي وهو قول الإمام عليه السلام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الإمام عليه السلام، لما عرفت (٣): من أن الخبر الحدسي المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة، كالخبر الحسي في وجوب القبول. وقد تقدم الوجهان في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية.

لكنك قد عرفت سابقاً: القطع بانتفاء هذا الاحتمال، خصوصاً إذا أراد الناقل اتفاق علماء جميع الأعصار.

نعم، لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم، أمكن دعوى اتفاقهم عن حس، لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام. نعم، يكشف عن موافقته بناء على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت

(١) تقدم منه عليه السلام أن مصطلحهم خاص باتفاق جميع أهل العصر الواحد، وعليه فحمل كلام الناقل على إرادة نقل اتفاق أهل جميع العصور الذي هو ملازم عادة لقول الإمام عليه السلام محتاج إلى قرينة.

(٢) أمكن في حق الناقل الاطلاع على ذلك عن طريق الحس.

(٣) تعليل لقوله: «الظاهر حجية خبره...».

عندنا وعند الأكثر.

ثم إذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الأقطار الذي يكشف عادة عن موافقة الإمام عليه السلام إلا إلى الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدمة التي مرجعها إلى حسن الظن أو الملازمات الاجتهادية، فلا عبرة بنقله، لأن الإخبار بقول الإمام عليه السلام (١) حدسي غير مستند إلى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستندة إلى الآثار الحسية، والإخبار (٢) بالاتفاق أيضاً حدسي.

فائدة نقل
الإجماع

نعم، يبقى هنا شيء، وهو: أن هذا (٣) المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحس يكون خبره حجة فيها، لأن ظاهر الحكاية محمول على الوجدان إلا إذا قام هناك صارف، والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان والحس في نسبة الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم، وأما استناد نسبة الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفة في الفتاوى إلى الوجدان في كتبهم بعد التتبع، فأمر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل (٤).

(١) لو فرض ظهور كلام الناقل في نقل قوله عليه السلام في ضمن أقوال المجمعين.

(٢) عطف على قوله: «لأن الإخبار بقول الإمام حدسي...».

(٣) لا يبعد زيادة كلمة: «هذا». وحاصل: ما ذكره في هذا المقام: أنه إذا لم يكن

نقل الإجماع تمام الحجة لإثبات قول الإمام عليه السلام - لما سبق - فلا مانع من كونه بعض الحجة عليه. وحينئذ فإذا تيسر المنقول إليه تحصيل بعض القرائن المتممة للحجة كان له إثبات قول الإمام عليه السلام من المجموع. وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك.

(٤) مجرد الاحتمال لا يجدي ما لم يستند إلى حجة، وحيث فرض ظهور كلامه

وما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الإجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده حال التأليف فليس عليه شاهد، بل الشاهد على خلافه (١). وعلى تقديره، فهو ظن لا يقدر في العمل بظاهر

في النقل عن الجميع وأنه عن حس، وفرض عدم تحقق ذلك سقط ظهور كلامه عن الحجية.

وحيثُ فالبناء على كون النقل عن البعض - كأرباب الكتب المصنفة - حسياً والنقل عن غيرهم حدسي لا حجة عليه بعد عدم كونه ظاهر الكلام. والتبعيض في الحجية بعد سقوطها في تمام المدلول لادليل عليه. بل الظاهر خلافه.

نعم لو كان وضوح عدم إمكان الاطلاع على فتاوى الجميع حساً قرينة موجبة لظهور الكلام في إرادة النقل عن خصوص من يمكن الاطلاع حساً على فتاواه - وهم أرباب الكتب المصنفة - بحيث لا يراد النقل عن غيرهم ولو حدساً، كان لحجية الظهور المذكور وجه.

لكنه في غير محله، لأن ظهور الكلام في إرادة الجميع أقوى من ظهوره في كون النقل عن حس، فيتعين حمله على إرادة النقل عن الجميع، دون إرادة النقل الحسي، وحيثُ يسقط النقل عن الحجية بالإضافة إلى الجميع، لعدم إحراز كونه حسياً بالإضافة إلى أحدهم، وإن كان محتملاً، ولا حجية في النقل الحدسي.

هذا مع أن خصوصية أرباب الكتب المصنفة في ذلك غير ظاهرة، بل كما يحتمل الاطلاع على أقوالهم حساً دون غيرهم، كذلك يحتمل العكس والاطلاع على أقوال غيرهم - ولو المعاصرين له من غير أهل الكتب - دونهم لعدم حضور كتبهم عنده.

إلا أن يدعى أنه يلزم مع ذلك الحمل على إرادة الجميع، أعني كل من يحتمل الاطلاع على قوله حساً، لا خصوص أهل الكتب. فلاحظ.

(١) لم يتضح مراده عليه السلام بالشاهد على الخلاف، إلا أن يكون هو حسن الظن

النسبة، فإن نسبة الأمر الحسي إلى شخص ظاهر في إحساس الغير إياه من ذلك الشخص (١).

وحيثئذ: فنقل الإجماع غالباً إلا ما شذ حجة بالنسبة إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى (٢).

ولا يقدر في ذلك: أنا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الإجماع، إذ من المحتمل إرادة الناقل ما عدا المخالف (٣)، فتتبع كتب من عدها ونسب الفتوى إليهم، بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفاً (٤)، فلا حاجة إلى حمل كلامه على من عدا المخالف.

وهذا المضمون المخبر به عن حس وإن لم يكن مستلزماً بنفسه عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، إلا أنه قد يستلزمه بانضمام أمارات آخر يحصلها

بالناقل، فيبعد منه التسامح في النقل بمثل ذلك.

(١) لكن الظهور المذكور معارض بما هو أقوى منه، وهو ظهور النقل في كونه نقلاً عن الجميع، والجمع بينها بالتبويض في كون الخبر حسياً غير ظاهر من الكلام، ولا هو مقتضى الجمع العرفي.

(٢) هذا لو تم لا أهمية له بعد إمكان الاطلاع على أغلب فتاوى هؤلاء بالمباشرة بالرجوع إلى كتبهم أو نحوه مما يتيسر للمنقول إليه كما يتيسر للنقل.

(٣) هذا خلاف الظاهر جداً ولا ريب في أن حملة على النقل عن حدس أقرب.

(٤) لعل مثل هذا الاحتمال لا يعتد به العقلاء.

والإنصاف: أن كثرة المخالفة موجبة لسقوط النقل عن الحجية، كما أشرنا إليه، لقوة احتمال تبدل المصطلح أو كون الخبر حدسياً لا حسياً.

المتبع، أو بانضمام أقوال المتأخرين من مُدعي الإجماع (١).

مثلاً: إذا ادعى الشيخ رحمته الله الإجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة، فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه مستندة إلى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وإن كان بإيراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها (٢) فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجة في المسألة، فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم، بل سمعناها منهم، وفتواهم وإن لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الإمام عليه السلام، إلا أننا إذا ضمنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى، وضم إلى ذلك أمارات أخرى، فربما حصل من المجموع القطع بالحكم، لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الإمام عليه السلام.

لو حصل من نقل الإجماع وما انضم إليه القطع بالحكم

وبعض هذا المجموع وهو اتفاق أهل الفتاوى المأثورة عنهم وإن لم يثبت لنا بالوجدان، إلا أن المخبر قد أخبر به عن حس، فيكون حجة كالمحسوس لنا.

وكما أن مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الإمام عليه السلام إذا

(١) العلم بقول الإمام عليه السلام من مجموع الطرق المتفرقة والقرائن المشتتة لا ضابط له، فلا أهمية لنقل الناقل بالإضافة إلى المعروفين بالفتوى. ومنه يظهر أنه لا وجه لقياس المقام على ما سيذكره من المثال في قوله الآتي: «وتوضيحه بالمثل الخارجي أن نقول...» فإن مبنى المثال المذكور على فرض انضباط مقدار السبب الموجب للعلم فلا يقاس به المقام.

(٢) فإنه قد تكون طريقة بعض المؤلفين بيان فتاواهم بلسان الروايات التي يختارونها في مقام العمل.

أخبر به العادل عن حس قبل منه وعُمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حس .

وتوضيحه بالمثال الخارجي أن نقول: إن خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الإخبار يستلزم عادة ثبوت المخبر به في الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر ألف عادل بموت زيد وحضور دفنه، فيكون خبره بإخبار الجماعة بموت زيد حجة، فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد، وكذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء، وحصلنا إخبار الباقي بالسمع منهم.

نعم، لو كانت الفتاوى المنقولة إجمالاً بلفظ (الإجماع) على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان، مما لا يكون بنفسها أو بضميمة أمارات آخر مستلزمة عادة للقطع بقول الإمام عليه السلام، وإن كانت قد نفيده (١)، لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدًا، لأن معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة أمور آخر، فلو أخبر العادل بإخبار عشرين بموت زيد، وفرضنا أن إخبارهم قد يوجب العلم وقد لا يوجب، لم يكن خبره حجة بالنسبة إلى موت زيد، إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته.

وبالجملة: فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقة، أو تضمناً، أو التزاماً (٢) عقلياً أو عادياً أو شرعياً دون

(١) يعني: من باب الاتفاق من دون ملازمة عادية بين الأمرين.

(٢) هذا كله لأن الأمانة - خصوصاً مثل الخبر - حجة في لوازم مؤداها، ولا

ما يقارنه أحياناً.

ثم إن ما ذكرنا لا يختص بنقل الإجماع، بل يجري في لفظ (الاتفاق) وشبهه، بل يجري في نقل الشهرة، ونقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً (١).

ثم إنه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات والأقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الإمام عليه السلام، لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر، بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تماماً من جهة الدلالة وفقد المعارض، كان هذا المقدار أيضاً كافياً في إثبات المسألة الفقهية (٢). بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للإجماع إجمالاً مستلزماً لوجود دليل معتبر، فيستقل الإجماع المنقول بالحجية بعد إثبات حجية خبر العادل في المحسوسات.

لو حصل من نقل الإجماع القطع بوجود دليل ظني معتبر

إلا إذا منعنا - كما تقدم... سابقاً - عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تماماً، وإن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلا أن ذلك شيء قد يتفق، ولا يوجب ثبوت الملازمة

فرق في ذلك بين أن يكون المؤدى تمام اللازم، وأن يكون بعضه مع فرض حصول الباقي بالوجدان أو بدليل آخر. نعم لو كان المؤدى جزءاً ضئيلاً من اللازم لم يبعد عدم شمول دليل الحجية له، لعدم وضوح بناء العقلاء على ذلك، ولا بد من التأمل في طريقتهم. فلاحظ.

(١) إذ جميع ذلك قد يكون دخليلاً في المزوم الذي يلزم من العلم به العلم بقول الامام عليه السلام عادة.

(٢) لعدم الفرق في حجية الدليل الظني المعتبر بين الاطلاع عليه بالمباشرة وقيام الدليل المعتبر على وجوده.

العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به إليه.

ألا ترى: أن إخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمة عادية بينهما، بخلاف إخبار ألف عادل محتاط في الإخبار (١).

وبالجملة: يوجد في الخبر مرتبة تستلزم عادة لتحقق المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحيانا قد لا يوجبه، وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم، وإلا لم يتخلف (٢).

ثم إنه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة نقل الإجماع (٣) بعض المحققين (٤) في كلام طويل له، وما ذكرنا وإن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكن الأولى نقل عبارته بعينها، فلعل الناظر يحصل منها غير ما حصلنا، فإننا قد مررنا على العبارة مروراً، ولا يبعد أن يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه.

كلام المحقق
التستري في فائدة
نقل الإجماع

قال تستري في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في الموسوعة والمضايقة، ما هذا لفظه (٥):

- (١) لكن بناء على ما تقدم قد ينفع إخبار العشرة، كما لو انضم إليه إخبار غيرهم حتى يبلغ المجموع العدة التي تستلزم وجود المخبر به كالألف.
- (٢) لاستحالة تخلف المعلول عن علته، فلا بد أن يكون تسيبه للعلم اتفاقاً ناش عن انضمام أمور آخر لا يلتفت إليها تفصيلاً.
- (٣) وهي كون ما ينقله الحاكي للإجماع بعضاً للحجة وجزء سبب لثبوت قول الإمام عليه السلام.
- (٤) وهو الشيخ أسد الله التستري تستري.
- (٥) قال بعض أعظم المحشين تستري: «لا يخفى عليك أن اللفظ المحكي في

وليعلم أن المحقق في ذلك (١)، هو: أن الإجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح (٢) أو بسائر الألفاظ على كثرتها، إذالم يكن مبتنياً على دخول المعصوم بعينه أو ما في حكمه (٣) في المجمعين، فهو إنما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، أو عن الدليل القاطع (٤) - أو مطلق الدليل المعتد به (٥) - وحصول (٦) الانكشاف للمنتقول إليه والتمسك به بعد البناء على قبوله (٧)، لا باعتبار

الكتاب للرسالة، وإن كان ظاهره كونه لها ولكشف القناع».

(١) يعني: في حجية الإجماع المنقول.

(٢) تقدم الإشكال في تحديد المعنى المصطلح وفي التزامهم بالجري عليه.

(٣) قال بعض أعظم المحشين عليه السلام: «هو الدخول القولي لا الشخصي». والذي أظنه أن المراد به نقل الحجية على قول الإمام لا نقل قوله رأساً. وكيف كان فالمراد: أن ناقل الإجماع تارة: يكون في مقام نقل قول الإمام أو ما في حكمه في ضمن المجمعين

وأخرى: لا يكون في مقام ذلك، وإنما ينقل اتفاق من عدا الإمام مع اعتقاده بملازمة اتفاقهم لقوله عليه السلام، فذكر عليه السلام أنه في الصورة الثانية لا يكون النقل حجة باعتبار تضمنه نقل قول الإمام عليه السلام بل باعتبار تضمنه نقل الاتفاق لنا، ونحن نتنقل من ثبوت الاتفاق إلى لازمه وهو قول الإمام عليه السلام أو ما في حكمه.

(٤) كالخبر المتواتر.

(٥) كخبر الثقة بناء على حجيته.

(٦) الواو: بمعنى «مع»، وهو في موقع الحال من قوله: «باعتبار نقله السبب...».

(٧) يعني: قبول نقل مدعي الإجماع.

ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه (١).

فهنا مقامان:

الأول: حجيته بالاعتبار الأول (٢)، وهي مبتنية من جهتي الثبوت

والإثبات على مقدمات:

الأولى: دلالة اللفظ على السبب، وهذه لا بد من اعتبارها (٣)،

وهي متحققة ظاهراً في الألفاظ المتداولة بينهم (٤) ما لم يصرف عنها

صارف (٥).

وقد يشتهه الحال إذا كان النقل بلفظ (الإجماع) في مقام

الاستدلال (٦).

(١) عطف على قوله: «باعتبار نقله السبب» وإنما لا يكون حجة على قول

الإمام أو ما في حكمه، لأن انكشافه له يبتني على اجتهاده فلا يكون حجة على غيره.

(٢) يعني: باعتبار نقله المسبب مع انتقال المنقول إليه للمسبب.

(٣) إذ لو فرض إجمال مراده من الإجماع المدعى فلا معنى لقبول نقله.

(٤) يعني: كلفظ الإجماع والاتفاق ونحوهما، بناءً على ظهورهما في اتفاق

الكل، وقد عرفت الكلام في ذلك.

(٥) تقدم أن تعذر الإطلاع الحسي على الاتفاق بالنحو المستلزم عادة لقول

الإمام عليه السلام كاف في الصارفية عن مقتضى الظهور لو تم.

(٦) كأنه من جهة أن كونه في مقام الاستدلال قد يكشف عن كونه في مقام

نقل ما هو الحجة وهو قول الإمام عليه السلام، لا نقل مجرد اتفاق العلماء حتى تنتقل نحن

منه إلى قول الإمام عليه السلام.

لكن من المعلوم أن مبناه (١) ومبنى غيره ليس على الكشف الذي يدعيه جهال الصوفية (٢)، ولا على الوجه الأخير (٣) الذي إن وجد في الأحكام ففي غاية الندرة، مع أنه (٤) على تقدير بناء الناقل عليه وثبوتة واقعاً كاف في الحجية (٥)، فإذا انتفى الأمران تعين سائر الأسباب المقررة،

(١) يعني: مبنى الناقل.

(٢) وهو ما يدعونه من حصول المكاشفات لهم بنحو يحصل لهم العلم ببعض الأمور - ومنها رأى الامام عليه السلام - بنحو تنطبع في القلب ابتداءً وتحضر فيه بلا توسط أسباب حسية ولا أعمال مقدمات عقلية برهانية.

(٣) قال بعض المحشين: «قال شيخنا في الحاشية ما هذا لفظه: المراد بالوجه الأخير ما ذكره سابقاً في الرسالة المذكورة، وذكره الفاضل التحرير بحر العلوم أيضاً، وهو أنه قد يحصل العلم بقول الإمام عليه السلام في زمن الغيبة بالرؤية والسماع عنه عليه السلام لكن الرائي أو السامع - لعدم وسعه على بيان الحكم بصورة الفتوى والرواية - يدعي أن المسألة إجماعية، ليتيسر الحكم. ثم ذكر السيد أن الغالب كون أمثال ذلك في الأدعية والزيارات، وأما الأحكام ففي غاية الندرة».

(٤) يعني: الوجه الأخير، أما الوجه الأول فلا مجال للتعويل على النقل المستند إليه، لأنه نقل حدسي مبني على مقدمات غير ظاهرة.

(٥) كأنه لفرض كون الناقل ثقة، وكونه معولاً على الحس لا الحدس، بخلاف الوجه الأول. لكن هذا وحده لا يكفي بناءً على ما عليه الطائفة المحقة من عدم قبول دعوى الإجتماع به عليه السلام وأخذ الحكم منه، لكونه حينئذ بمنزلة المخصص لدليل قبول خبر الثقة.

فالعمدة أن الاحتمال المذكور بعيد في نفسه لا مجال للتعويل عليه والتوقف في قبول الخبر لأجله.

وأظهرها (١) غالباً عند الإطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع أو الظن المعتد به على اتفاق الكل في نفس الحكم، ولذا صرح جماعة منهم باتحاد معنى الإجماع عند الفريقين (٢)، وجعلوه مقابلاً للشهرة، وربما بالغوا في أمرها بأنها كادت تكون إجماعاً ونحو ذلك (٣)، وربما قالوا: إن كان هذا مذهب فلان فالمسألة إجماعية.

وإذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة والمسألة والنقطة (٤)، واختلف الحال في ذلك، فيؤخذ بما هو المتيقن أو الظاهر (٥).

وكيف كان: فحيث دل اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبراً، وإلا فلا.

الثانية: حجية (٦) نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه، وذلك

(١) هذا وحده لا يكفي في قبول النقل ما لم يرجع إلى ظهور كلام الناقل في ذلك.

(٢) مع أنه عند العامة بمعنى اتفاق الكل، فلا بد أن يكون كذلك عند الخاصة.

لكن سبق من المصنف عليه السلام أن في مصطلح العامة والخاصة اتفاق الكل في عصر واحد لا في جميع العصور. مع أنه لو فرض ظهوره في الاتفاق في جميع العصور فتعذر الاطلاع عليه بطريق الحس - كما سبق - موجب للتصرف في الظهور، أو مسقط له عن الحجية فلا يعتمد عليه أصلاً.

(٣) يعني مما يكشف عن كون مرادهم من الإجماع اتفاق الكل.

(٤) حيث سيأتي اختلاف الحال باختلاف هذه الأمور.

(٥) وهو المتعين لو أريد به الظهور اللفظي، لأنه مقتضى حجيته، فلا وجه

للاقتصار على المتيقن، كما سيأتي في نظيره.

(٦) كأن وجه الإشكال فيه: أن دعوى دليل حجية الخبر مختص بالخبر الحاكي

لأنه ليس إلا كنقل فتاوى العلماء وأقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلديهم وغيرهم (١)، ورواية ما عدا قول المعصوم عليه السلام ونحوه (٢) من سائر ما تضمنه الأخبار، كالأسئلة التي تعرف منها أجوبته، والأقوال والأفعال التي يعرف منها تقريره، ونحوها مما تعلق بها، وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الأسانيد (٣) وغيرها، وكنقل الشهرة واتفاق سائر أولي الآراء والمذاهب وذوي الفتوى أو جماعة منهم، وغير ذلك.

وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الأحاديث في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الإجمال أو التفصيل (٤)، وما تعلق بالشرعيات أو غيرها، حتى أنهم كثيراً ما ينقلون شيئاً مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاستناد إليه، لحصول الوثوق به وإن لم يصل إلى مرتبة العلم، فيلزم قبول خبر الواحد

للسنة، ولا يشمل الحاكي لغيره كما في المقام.

(١) حجية النقل لغير المقلد ممن لا يكون المنقول إليه حجة عليه محل الإشكال، لتقوم الحجية بالأثر العملي.
نعم لو فرض ترتب الأثر العملي لغير المقلد فلا بأس بالالتزام بالحجية، وكذا الحال فيما عدّه بعد هذا.

(٢) وهو فعله عليه السلام وتقريره اللذان هما من السنة كقوله عليه السلام.

(٣) يعني في مقام الجرح والتعديل.

(٤) الإجمال يكون بنقل مثل الإجماع والشهرة ونحوهما مما يتضمن الحكاية عن جماعة من دون تعيين أشخاصهم. والتفصيل يكون بنقل أقوال جماعة معينين بأسائهم أو نحوها.

فيما نحن فيه أيضاً، لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل، كما هو المفروض.

وليس شيء من ذلك من الأصول (١) حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد، مع أن هذا الوهم (٢) فاسد من أصله، كما قرر في محله.

ولا من الأمور المتجددة (٣) التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام والصحابة.

ولا مما يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض (٤)، مع أن هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به، لما ذكر (٥).

(١) يعني: مما يتعلق بمسائل أصول الفقه. فإن المسألة الأصولية هي المسألة التي يبحث فيها عن حجية الحجة، والمقام ليس مبنياً على ذلك، بل على نقل ما هو الحجة، وهو الاتفاق.

(٢) وهو عدم حجية خبر الواحد في أصول الفقه. نعم لإشكال عندهم ظاهراً في عدم حجيته في أصول الدين.

(٣) يعني: حتى لا تكون السيرة حجة، لعدم ثبوت إمضائها. وهو معطوف على قوله: «وليس شيء من ذلك من الأصول».

(٤) يعني: لكونه من الأمور الاجتهادية النظرية المبنية على الخطأ كثيراً، فلا يكون النقل فيها حجة. ووجه عدم كونه من الأمور الاجتهادية ظاهر، لوضوح إمكان الاطلاع على رأي الشخص من الرجوع إلى كلامه الذي هو من المقدمات الحسية.

(٥) يعني: من السيرة، فإن الرجوع إلى أهل الخبرة مما لا إشكال فيه عندهم. نعم لا يقبل الخبر الحدسي في الأمور الحسية. فإن فرض كون الأمر المذكور حسياً كان مقتضى ظاهر الإخبار به أنه مبني على الحس لا الحدس، وإن فرض كونه

ويدل عليه - مع ذلك (١) -: ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق (٢). وما اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق إليه غيره غالباً (٣)، إذ من المعلوم شدة الحاجة إلى معرفة أقوال علماء الفريقين، وآراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا يحصى عنها، كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من الأخبار والأقوال، والموافق للعادة أو أكثرهم والمخالف لهم، والثقة والأوثق والأورع والأفقه، وكمعرفة اللغات وشواهدا المنشورة والمنظومة، وقواعد العربية التي عليها يتبنى استنباط المطالب الشرعية، وفهم معاني الأقارير والوصايا وسائر العقود والايقاعات المشتبهة، وغير ذلك مما لا يخفى على المتأمل.

ولا طريق إلى ما اشتبهه من جميع ذلك - غالباً - سوى النقل الغير الموجب للعلم، والرجوع (٤) إلى الكتب المصححة ظاهراً، وسائر الأمارات الظنية، فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر.

حدسياً كان مقتضى حجية قول أهل الخبرة قبول الخبر فيه. لكن عرفت أنه وإن كان من الأمور الحسية، إلا أن الاطلاع على قول الكل بطريق الحس متعذر عادة، فيسقط الخبر عن الحجية.

(١) يعني: مع السيرة.

(٢) لعله مثل آية النبأ. لكنه مختص بالخبر الحسي، وقد عرفت امتناعه في المقام عادة.

(٣) هذا العموم لم أعثر عليه عاجلاً، وإن ظهر منهم دعواه في بعض الموارد، إلا أن الدليل عليه غير ظاهر.

(٤) عطف على قوله: «النقل...».

فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمداً عليها فيما نحن فيه، ولا سيما إذا كان الناقل من الأفاضل الأعلام والأجلاء الكرام كما هو الغالب، بل هو أولى بالقبول والاعتماد من أخبار الآحاد في نفس الأحكام (١)، ولذا بني على المسامحة فيه (٢) من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها، كما لا يخفى.

الثالثة: حصول استكشاف الحجة المعتبرة من ذلك السبب.

ووجهه: أن السبب المنقول بعد حجيته، كالمحصل في ما يستكشف منه (٣) والاعتماد (٤) عليه وقبوله، وإن (٥) كان من الأدلة الظنية باعتبار ظنية (٦) أصله، ولذا كانت النتيجة في الشكل الأول تابعة في الضرورية والنظرية والعلمية والظنية وغيرها لأخس مقدمته مع بدهة إنتاجه.

فينبغي - حينئذ - أن يراعى حال الناقل حين نقله (٧) من جهة

(١) كأنه لأهمية الأحكام. لكن هذا لا ينافي اختصاص الدليل بها، لعدم كون الأولوية المذكورة قطعية. فالعمدة ما سبق من السيرة العقلائية التي لا يبعد عمومها لما نحن فيه مع فرض ترتب العمل عليه في الجملة.

(٢) لكن لم يثبت شرعاً صحة الاعتماد مع المسامحة فيه.

(٣) هذا مبني على ما عرفت من حجية الأمانة في لازم مؤداها.

(٤) عطف على الموصول في قوله: «فيما يستكشف».

(٥) (إن) هنا وصلية.

(٦) تعليل لكونه من الأدلة الظنية.

(٧) هذه الأمور التي ذكرها لا وجه لها، بل يكفي بناءً على حجية نقله احتمال مطابقة ما نقله للواقع مع احتمال كون نقله حسياً لا حدسياً، ولا أهمية في الحجية للأورعية والأضبطية وغيرهما، وإنما تلحظ في مقام الترجيح لو فرض التعارض في

ضبطه، وتورعه في النقل، وبضاعته في العلم، ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب والأقوال، واستقصائه لما تشتمت منها، ووصوله إلى وقائعها، فإن أقوال العلماء مختلف فيها اختلافاً فاحشاً. وكذلك حال الكتب المنقول فيها الإجماع، فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق، ورب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق.

ومثله الحال في آحاد المسائل، فإنها تختلف أيضاً في ذلك.

وكذا حال لفظه (١) بحسب وضوح دلالاته على السبب وخفائها، وحال ما يدل عليه من جهة متعلقه (٢) وزمان نقله، لاختلاف الحكم بذلك، كما هو ظاهر.

النقل، بناءً على عدم اختصاص الترجيح بتعارض الأخبار.

نعم لو فرض عدم حجية النقل في نفسه، لعدم ترتب الأثر على الأمر المنقول وإنما كان النظر فيه بلحاظ كونه موجباً لحصول العلم بقول الإمام عليه السلام لكان لمراعاة هذه الأمور وجه، لاختلاف حصول العلم وعدمه باختلافها كثيراً، فإن نقل العارف الضابط قد يوجب العلم بخلاف نقل غيره. وكذا الحال في اختلاف الكتب والمسائل.

(١) يعني: اللفظ المنقول به الإجماع، هذا ومقتضى حجية الظواهر الاكتفاء بظهور الكلام، ولا أثر لقوة الدلالة، إلا في مقام التعارض لو فرض إمكان الجمع العرفي، أو في مقام يكون الرجوع للنقل لأجل تحصيل العلم بقول الإمام عليه السلام، نظير ما سبق في ضبط الراوي وتورعه وغيرهما.

(٢) المنسب بدواً منه إرادة المسألة التي يدعى الإجماع عليها، إلا أنه خلاف الظاهر هنا، لأنه تقدم منه التعرض لحال اختلاف المسائل، فلا يخلو المراد منه من غموض.

ويراعى أيضاً وقوع دعوى الإجماع في مقام ذكر الأقوال أو الاحتجاج، فإن بينهما تفاوتاً من بعض الجهات (١)، وربما كان الأول أولى بالاعتماد بناء على اعتبار السبب كما لا يخفى.

فإذا وقع التباس فيما يقتضيه ويتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر، أخذ بما هو المتيقن أو الظاهر (٢).

ثم ليلحظ (٣) - مع ذلك - : ما يمكن معرفته من الأقوال على وجه العلم واليقين، إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الإجمال دون المعلوم على التفصيل (٤). مع أنه لو كان المنقول معلوماً لما اكتفي به في

(١) إذ مقام الاحتجاج قد يبتني على نحو من التسامح، لأن المدار فيه على الحجية بنظر الناقل، وكثيراً ما يتسامح المقتنع بالمطلب في مقام الاحتجاج فيبرز المظنون بصورة المقطوع، أو ينزل المخالف لندرته منزلة العدم، أو غير ذلك، كل ذلك لاستيضاحه حكم المسألة، بخلاف مقام نقل الأقوال، فإن المقصود منه مجرد بيان حالها من دون غرض آخر، وهذا هو المشاهد كثيراً.

نعم يأتي ما سبق من أنه بناء على حجية النقل لا أثر للاختلاف المذكور، بل يكفي كون الناقل ثقة، وإنما يظهر أثر الاختلاف لو كان المقصود تحصيل العلم، باللازم كما لا يخفى.

(٢) سبق أن المتعين هو العمل بالظاهر.

(٣) بيان لوجوب الفحص عما يتم سبب العلم بقول الإمام عليه السلام لو فرض عدم كون المنقول وافياً به. والوجه فيه: ما دل على وجوب الفحص عن أدلة الأحكام على المجتهد ووجوب استفراغ الوسع في ذلك.

(٤) يعني: فما دل على التعويل على المنقول المظنون إجمالاً يقتضي التعويل على

المعلوم تفصيلاً.

الاستكشاف عن ملاحظة سائر الأقوال التي لها دخل فيه (١)، فكيف إذا لم يكن كذلك؟

ويلحظ أيضاً: سائر ما له تعلق في الاستشكاف بحسب ما يعتمد عليه من تلك الأسباب كما هو مقتضى الاجتهاد (٢)، سواء كان من الأمور المعلومة أو المظنونة، ومن الأقوال المتقدمة على النقل أو المتأخرة أو المقارنة.

وربما يستغني المتتبع بما ذكر عن الرجوع إلى كلام ناقل الإجماع، لاستظهاره عدم مزية عليه (٣) في التتبع والنظر، وربما كان الأمر بالعكس وأنه إن تفرد (٤) بشيء كان نادراً لا يعتد به.

فعليه أن يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه، سواء تأخر عن الناقل أم عاصره، وسواء أدى فكره إلى الموافقة له أو المخالفة، كما هو الشأن في معرفة سائر الأدلة وغيرها مما تعلق بالمسألة، فليس الإجماع إلا كأحدها. فالمتتبعي للرجوع إلى النقل هو مظنة وصول الناقل إلى ما لم يصل هو إليه من جهة السبب، أو احتمال ذلك، فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب

(١) لما أشرنا إليه من وجوب استفراغ الوسع في الفحص. وضمير: «فيه» راجع إلى: «الاستكشاف».

(٢) فإنه يقتضي استفراغ الوسع.

(٣) ضمير «مزيتته» راجع إلى «ناقل الإجماع»، وضمير «عليه» راجع إلى «المتتبع».

(٤) يعني: المتتبع.

ما استظهر من حاله (١) ونقله (٢) وزمانه (٣)، ويصلح كلامه مؤيداً فيما عداه (٤) مع الموافقة (٥)، لكشفه عن توافق النسخ وتقويته للنظر. فإذا لوحظ جميع ما ذكر، وعرف الموافق والمخالف إن وجد، فليفرض المظنون منه (٦) كالمعلوم، لثبوت حجيته بالدليل العلمي (٧) ولو بوسائط (٨).

ثم لينظر: فإن حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجة ظنية، حيث (٩) كان متوقفاً على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب، أو كان

-
- (١) بلحاظ: شدة ضبطه وتورعه ونحوهما مما تقدم، وتقدم الكلام فيه.
 - (٢) بلحاظ: وضوح دلالاته وخفائها على ما سبق.
 - (٣) كأنه إشارة إلى ما يأتي من عدم الاعتداد بنقل المعاصر، لعدم اطلاعه غالباً على أكثر مما اطلع عليه المنقول إليه.
 - (٤) يعني: فيما عدا ما اختص به الناقل، وهو ما اشترك بينهما.
 - (٥) إذ مع المخالفة ينكشف خطأ النقل، فلا يعتد به.
 - (٦) يعني: بسبب كون النقل ظنياً، أما الظنون من غير جهة النقل فلا وجه لتنزيهه منزلة المعلوم، لعدم الدليل على حجية الظن بنفسه.
 - (٧) وهو دليل حجية خبر الثقة.
 - (٨) إذ قد لا يكون دليل حجية خبر الثقة علمياً بنفسه، إلا أنه قام على حجيته دليل علمي أو ينتهي إلى دليل علمي.

(٩) ظرف متعلقة بقوله: «ظنية». يعني إنها يكون حجة ظنية فيما إذا كان مستنداً للنقل غير العلمي، أو كان المنكشف دليل غير قطعي، كخبر الواحد الحجة. أما لو كان مستنداً للنقل الموجب للعلم وكان المنكشف هو الدليل القطعي - كقول الامام عليه السلام

المنكشف غير الدليل القاطع، وإلا فلا (١).

وإذا تعدد ناقل الإجماع أو النقل (٢)، فإن توافق الجميع لوحظ كل مع ما علم (٣) - على ما فصل - وأخذ بالحاصل، وإن تخالف لوحظ جميع ما ذكر واخذ فيما اختلف فيه النقل بالأرجح (٤) بحسب حال الناقل، وزمانه، ووجود المعاضد وعدمه، وقلته وكثرته، ثم ليعمل بما هو المحصل، ويحكم على تقدير حجيته بأنه دليل ظني واحد وإن توافق (٥) النقل وتعدد الناقل. وليس ما ذكرناه مختصاً بنقل الإجماع المتضمن لنقل الأقوال إجمالاً، بل يجري في نقلها تفصيلاً أيضاً، وكذا في نقل سائر الأشياء التي يبني عليها معرفة الأحكام. والحكم فيما إذا وجد (٦) المنقول موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشترك (٧) بين الجميع، كما هو ظاهر.

أو الخبر المتواتر - كان حجة علمية. وقد تقدم تفصيل ذلك في كلامه.

(١) يعني: وإن لم يحصل من ذلك استكشاف معتبر فلا يكون حجة.

(٢) يعني: نقل الإجماع ولو من شخص واحد.

(٣) يعني: من حاله من حيثية الضبط وكيفية النقل وغيرهما مما تقدم.

(٤) بناءً على عموم دليل الترجيح لجميع موارد تعارض الأمارات، وإلا لزم التساقت، كما هو الأصل في المتعارضين إلا مع إمكان الجمع العرفي الراجع للتعارض.

(٥) «إن» هنا وصلية. لكن هذا مختص بما إذا لم يبلغ التعدد درجة التواتر، وإلا كان قطعياً، كما لا يخفى.

(٦) يعني: بعد تتبع المنقول إليه بنفسه.

(٧) خبر قوله: «والحكم».

وقد اتضح بما بيناه: وجه ما جرت عليه طريقة معظم الأصحاب: من عدم الاستدلال بالإجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال غالباً (١)، ورده بعدم الثبوت (٢) أو بوجدان الخلاف ونحوهما، فإنه المتجه على ما قلنا، ولا سيما فيما شاع فيه النزاع والجدال، أو عرفت فيه الأقوال، أو كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الإجماع، لقلة المتعرض لها إلا على بعض الوجوه التي لا يعتد بها، أو كان الناقل ممن لا يعتد بنقله، لمعاصرته (٣)، أو قصور باعه، أو غيرهما مما يأتي بيانه، فالاحتياج إليه (٤) مختص بقليل من المسائل بالنسبة إلى قليل من العلماء ونادر من النقلة الأفاضل. انتهى كلامه، رفع مقامه.

الفائدة المذكورة
لنقل الإجماع
بحكم المعدومة

لكنك خير: بأن هذه الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة، لأن القدر الثابت من الاتفاق بإخبار الناقل المستند إلى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الإمام (٥)، وإن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن أن يحصل العلم

(١) لأنه لا يتضمن بنفسه غالباً نقل المقدار الكاشف عن الدليل القطعي أو الدليل الظني المعتبر.

(٢) هذا لا يلائم ما سبق منه من حجية خبر الثقة فيما نقل، إذ مع ذلك لا وجه للرد بعدم الثبوت، إلا أن يراد عدم ثبوت المقدار الموجب للعمل، لا عدم ثبوت نفس المنقول وإن لم يوجهه.

(٣) كأنه لأن المعاصر غالباً لا ينفرد بمعرفة شيء لا يعرفه المعاصر له.

(٤) يعني: لنقل الإجماع.

(٥) لما عرفت من أن ما يستلزم عادة قول الإمام عليه السلام من الاتفاق لا يمكن الاطلاع عليه عن حس، وما يمكن الاطلاع عليه حساً لا يستلزم قول الإمام عليه السلام.

بصدور مضمونه، لكن ليس علة تامة لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب. وليس أيضاً مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة إلينا، لأن استناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً، ليس أمراً مخالفاً للعادة.

ألا ترى: أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر، بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به، لقصور سنده، أو لكونه من الآحاد عنده (١)، أو لقصور دلالاته، أو لمعارضته لأخبار النجاسة وترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الأمور المختلفة المذكورة.

وبالجملة: فالإنصاف - بعد التأمل وترك المساحة بإيراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي عصرنا - أن اتفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على أمر كما لا يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام، كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة أو من جهات شتى.

فلم يبق في المقام إلا أن يحصل المجتهد أمارات آخر من أقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له والمنقول إليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به

استلزام الإجماع
قول الإمام عليه السلام
أو الدليل المعتبر
إذا انضمت إليه
أمارات آخر

(١) يعني: حيث لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد.

تعبداً القطع (١) في مرحلة الظاهر (٢) باللازم، وهو قول الإمام عليه السلام، أو وجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع إلى حكم الإمام عليه السلام بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل.

لكنه أيضاً مبني على كون مجموع المنقول من الأقوال والمحصل من الأمارات ملزوماً عادياً (٣) لقول الإمام عليه السلام، أو وجود الدليل المعتبر، وإلا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجية خبر الواحد (٤)، كما عرفت سابقاً.

ومن ذلك ظهر: أن ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلاً في مسألة حجية الإجماع المنقول، ولا قولاً بحجيته في الجملة من حيث إنه إجماع منقول، وإنما يرجع محصله إلى: أن الحاكي للإجماع يصدق فيما يخبره عن حس، فإن فرض كون ما يخبره عن حسه ملازماً بنفسه أو بضميمة أمارات آخر لصدور الحكم الواقعي أو مدلول الدليل المعتبر عند الكل، كانت حكايته

(١) فاعل لقوله: «فيحصل...».

(٢) أما القطع بالحكم الواقعي فلا مجال له بعد كون بعض المقدمات - وهو النقل - لا يفيد القطع وإن كان حجة ظاهراً.

(٣) لا يبعد بناء على ما سبق الاكتفاء بالملازمة بنظر المنقول إليه بشخصه وإن لم تكن الملازمة عادية، بحيث تثبت عند الكل. إلا أن يكون مراده من الملازمة العادية في قبال العقلية، لا في قبال الملازمة الشخصية، فيرجع حينئذٍ إلى الاكتفاء بالملازمة وعدم اعتبار الملازمة العقلية.

(٤) فإن أدلة الحجية مختصة بما إذا ترتب على المنقول أثر عملي ولو بلحاظ ملازمته لما يجب العمل عليه.

حجة، لعموم أدلة حجية الخبر في المحسوسات، وإلا فلا، وهذا يقول به كل من يقول بحجية الخبر في الجملة، وقد اعترف (١) بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى آحاد العلماء.

حكم المتواتر المنقول

ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول، وأن نقل التواتر في خبر لا يثبت حجتيه ولو قلنا بحجية خبر الواحد، لأن التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع، ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات (٢)، وليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الأمر عادة تحقق المخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفادله العلم بالواقع، وقبول هذا الخبر لا يجدي شيئاً، لأن المفروض أن تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل.

نعم، لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به، بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة، كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد وحضور جنازته كان (٣) اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق الملزوم وهو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد.

إلا أن لازم من يعتمد على الإجماع المنقول - وإن كان إخبار الناقل

(١) يعني: المحقق التستري رحمته الله فقد تقدم منه ذلك في ذيل كلامه السابق.

(٢) كما يختلف باختلاف الأشخاص، فقد يحصل العلم لشخص من إخبار مقدار خاص، ولا يحصل لغيره.

(٣) جواب (لو) في قوله: «نعم لو أخبر...».

مستنداً إلى حدس غير مستند إلى المبادئ المحسوسة المستلزمة للمخبر به -
هو القول (١) بحجية التواتر المنقول.

معنى قبول
نقل التواتر

لكن ليعلم: أن معنى قبول نقل التواتر مثل الإخبار بتواتر موت
زيد مثلاً، يتصور على وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره أعني موت زيد، نظير
حجية الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدعى عليها الإجماع، وهذا هو
الذي ذكرنا: أنه يشترط في قبول خبر الواحد فيه كون ما أخبر به مستلزماً
- عادة - لوقوع متعلقه.

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

ثم أحكام التواتر، منها ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا
الشخص، ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص.

ولا ينبغي الإشكال في أن مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على

(١) خبر (أن) في قوله: «إلا أن لازم من يعتمد...»، لكن قد يفرق بين المقامين
بأن نقل الإجماع قد يتضمن الإخبار عن الأمام عليه السلام بالتضمن وإن كان حدسياً،
بخلاف نقل التواتر فإنه لا يتضمن الإخبار بمضمون الخبر المدعى تواتره.

اللهم إلا أن يفرض ثبوت ملازمة ذهنية بين تواتر الخبر وثبوت مضمونه،
بحيث يكون للإخبار بالتواتر دلالة التزامية عرفية على الإخبار بمضمون الخبر،
فيلحقه أحكام الخبر.

الوجه الأول (١)، وأول وجهي الثاني (٢)، كما لا ينبغي الإشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس (٣) هذا الشخص.

ومن هنا يعلم: أن الحكم بوجوب القراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقرء قرآناً واقعياً قرأه النبي ﷺ (٤)، فلا إشكال في جواز الاعتماد على إخبار الشهيد رحمته الله بتواتر القراءات الثلاث، أعني قراءة أبي جعفر وأخويه، لكن بالشرط المتقدم، وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً - عادة - لتحقيق القرآنية.

الكلام في
تواتر القراءات

وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون شرط إن كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة (٥)، فإنه قد ثبت تواتر تلك القراءات عند الشهيد بإخباره.

وإن كان الحكم معلقاً على القرآن المتواتر عند القارئ أو مجتهده، فلا

(١) يعني: بترتيب آثار مؤدى الخبر المدعى تواتره، كموت زيد في الفرض.
(٢) يعني: بترتيب آثار نفس التواتر ولو لغير المنقول إليه. لكن هذا مبني على حجية خبر الواحد في الموضوعات الخارجية، وعدم اختصاصه بالأحكام. وكذا في الوجه الأول لو لم يكن المؤدى حكماً شرعياً.
(٣) وهو الوجه الثاني للوجه الثاني. والوجه فيه واضح، لعدم تحقق الموضوع فرضاً.

(٤) لا ينبغي الإشكال في كون الموضوع هو القرآن الواقعي، وأن اعتبار التواتر أو نحوه إنما هو في مقام الإثبات لا الثبوت. والظاهر أن خصوصية قراءة النبي ﷺ بلحاظ إحراز القرآن الواقعي، لا لدخلها في الموضوع ثبوتاً.
(٥) لكنه معلوم العدم.

يجدي إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات.

وإلى أحد الأولين (١) ينظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات، مستنداً إلى أن الشهيد والعلامة قدهما قد ادعيا تواترها وأن هذا لا يقصر عن نقل الإجماع.

وإلى الثالث (٢) نظر صاحب المدارك وشيخه المقدس الأردبيلي قدهما،

(١) لا إشكال في عدم نظر المحقق والشهيد الثانيين قدهما إلى الثاني، لما عرفت في عدم دخل التواتر في مقام الثبوت، كما يناسبه تنظيرهما المقام بنقل الإجماع، لما هو المعلوم من عدم دخل الإجماع في الأحكام الشرعية ثبوتاً، بل إثباتاً.

نعم يمكن نظرهما إلى الأول، كما يمكن نظرهما إلى أنه يكفي في حجية خبر الشهيد والعلامة قدهما تضمنه لنقل قراءة المعصوم، كما يتضمن نقل الإجماع نقل رأى المعصوم من دون التفات إلى خصوصية كون الخبر حدسياً أو حسياً، فإن هذه التحقيقات متأخرة عن عصرهما ظاهراً، وبالجملة: ظاهرهما أن نقل التواتر كنقل الإجماع، فتبنتي حجيته على ما تبنتي عليه حجية نقل الإجماع بنظرهما، فلا بد من الرجوع إلى رأيهما في الإجماع المنقول.

(٢) لا إشكال ظاهراً في عدم نظر صاحب المدارك وشيخه إلى هذا الوجه، لما عرفت من وضوح بطلانه. بل يمكن أن يكون نظرهما إلى عدم تمامية شرط القبول في الوجه الأول، لعدم إحراز كون مستند العلامة والشهيد ملزوماً عادياً لمؤدى الخبر، وهو ثبوت القرآن.

كما يحتمل أن يكون نظرهما إلى أن أدلة حجية الخبر بل جميع الطرق غير العلمية تختص بغير القرآن، وأنه لا بد في القرآن الشريف من حصول العلم به بتواتر أو نحوه، ولا يجوز ترتيب آثاره بغير ذلك. فإن الدعوى المذكورة غير بعيدة عن مرتكزات المتشعبة، وإن كانت محتاجة إلى التأمل. وحينئذٍ ينفع نقل التواتر ما لم يفد

حيث اعترضنا على المحقق والشهيد: بأن هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة.

ولا يخلو نظرهما عن نظر (١)، فتدبر.

والحمد لله، وصلى الله على محمد وآله، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

العلم بالقرآن.

(١) لأن الظاهر من كلام المحقق والشهيد الثانيين عليهما السلام ابتناء كلامهما على اعتبار التواتر واحرازه بخبر الواحد، لا على عدم اعتباره والاكتفاء بخبر الواحد في نفس القراءة، لوضوح عدم اعتمادهما على خبر الواحد في القراءة بل في تواترها، فلا وجه للإيراد عليهما بأن هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة.

فكان الأولى الإشكال عليهما بعدم حجية خبر الواحد في إثبات تواتر القراءة لترتيب آثارها لما عرفت من الوجهين السابقين المحتملين في كلامه صاحب المدارك وشيخه عليهما السلام. ولعل كلامهما راجع إلى أحد الوجهين المذكورين ولعل بالثاني أنسب. فلاحظ. والله سبحانه العالم والحمد لله رب العالمين.

[البحث في حجية الشهرة]

ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص:

هل الشهرة
الفتوائية
حجة، أم لا؟

الشهرة في الفتوى، الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين، سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم.

ثم إن المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونه من الظنون الخاصة، وإلّا فالقول بحجيتها من حيث إفادة المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد (١).

منشأ توهم
الحجية:

ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران:

١- فحوى أدلة
حجية الخبر

أحدهما: ما يظهر من بعض: من أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجيتها (٢) بمفهوم الموافقة، لأنه ربما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

(١) بل هو المتعين لو كانت الشهرة مفيدة للظن، بناء على عموم نتيجة دليل الانسداد، على ما يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى.

(٢) يعني: على حجية الشهرة.

وهذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله، ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك، حيث وجّه حجة الشيعاء الظني بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.

المناقشة في هذا الاستدلال

ووجه الضعف: أن الأولوية الظنية (١) أو هن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسك بها في حجيتها؟! مع أن الأولوية ممنوعة رأساً، للظن بل العلم بأن المناط والعلة في حجة الأصل ليس مجرد إفادة الظن (٢).

وأضعف من ذلك: تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنه (٣) ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل (٤)، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾.

الثاني: دلالة مرفوعة زرارة، ومقبولة ابن حنظلة على ذلك: ففي

٢- دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة

(١) لم يتضح من المستدل دعوى الأولوية الظنية، بل ظاهره القطع بالأولوية. فالأولى منع الأولوية المذكورة، كما سيذكره المصنف رحمته.

(٢) لوضوح أن القياس قد يفيد الظن الأقوى من خبر الواحد مع أنه ليس بحجة.

(٣) يعني: مفهوم الموافقة، وهذا بيان لوجه الضعف.

(٤) بنحو يكون للدليل اللفظي ظهور في بيان الحكم الفرع بسبب وضوح الملازمة ذهنياً بينهما، لظهور الكلام في إرادة المناط المذكور. وإلا فمجرد اتفاق الأولوية في العلة واقعاً إذا ثبت من الخارج ولم يستند إلى ظهور اللفظ ليس مفهوم الموافقة اصطلاحاً، بل هو الأولوية القطعية أو الظنية لا غير. ومن الظاهر أنه لا ظهور لأدلة حجية خبر الواحد في حجة الشهرة لعدم وضوح مناط الحكم من نفس الكلام لو فرض ثبوت كونه مناطاً من الخارج.

الأولى:

«قال زرارة: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر، قلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال عليه السلام: خذ بما يقوله أعدلهما. الخبر».

بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان أو فتوى (١)، أو أن إناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسها وإن لم تكن في الرواية (٢).

وفي المقبولة - بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة - قال عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عناً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر

(١) كأنه للإطلاق بناء على أن خصوص المورد لا يخصص الوارد. لكن هذا وحده لا يصح الاستدلال بالرواية، لعدم تعرضها لحجية المشهور، بل للترجيح بالشهرة، فهي - حينئذ - تدل على أن مطلق الشهرة مرجح لا دليل في نفسه، بل هو متوقف مع العموم المذكور، على أن الترجيح بالشهرة ظاهر في اعتبارها وحجيتها في نفسها، كالترجيح بالكتاب.

(٢) قد تكون متضمنة لعله الحكم، فتدل على أن علة ترجيح الرواية المشهورة هو الشهرة، فيتعدى منها إلى مطلق المشهور لعموم العلة. لكن هذا أيضاً إنما يقتضي عموم مرجحية الشهرة بين الدليلين، لا كون الشهرة موضوعاً للحجية مطلقاً، نظير ما تقدم.

بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا عن المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قدر واهما الثقات عنكم... إلى آخر الرواية.

بناءً على أن المراد بالمجمع عليه في الموضوعين هو المشهور، بقريئة إطلاق المشهور عليه (١) في قوله: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، فيكون في التعليل بقوله: «فإن المجمع عليه.. الخ» دلالة على أن المشهور مطلقاً (٢) مما يجب العمل به، وإن كان مورد التعليل الشهرة في الرواية. ومما يؤيد إرادة الشهرة من الإجماع: أن المراد لو كان الإجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه، مع أن الإمام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب (٣).

(١) الأولى أن يقول بقريئة مقابله بقوله: «يترك الشاذ».

(٢) لعموم التعليل الموجب لعموم الحكم وعدم اختصاصه بمورده كما أن التعليل بعدم الريب كما يقتضي الترجيح بالشهرة يقتضي حجيتها في نفسها، لكن من الظاهر أن العلة المذكورة لما كانت هي عدم الريب فهي إنما تقتضي عموم الحجية للشهرة التي توجب عدم الريب، وهي تختص بالشهرة في الرواية، لا في الفتوى، كما سيأتي.

(٣) كما يناسبه قوله عليه السلام: «إنما الأمور...» والاستشهاد بحديث التلث، مع ظهور حال الإمام عليه السلام في أن مناسبة الاستشهاد كون المورد من موارد الشبهة،

ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن:

الجواب عن
الاستدلال
بالمرفوعة

أما الأولى: فيرد عليها - مضافاً إلى ضعفها، حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني - (١): أن المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة (٢) من الروايتين دون مطلق حكم المشهور، ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أي المسجدين أحب إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين فقلت: ما كان أكبر.

والحاصل: أن دعوى العموم في المقام لغير الرواية مما لا يظن بأدنى

التفات (٣).

للتأكيد في الاستشهاد عليها.

(١) لأن سيرته على عدم التدقيق في السند في الروايات المعروفة بين

الأصحاب.

(٢) وذلك لما تقرر من أن تعريف الموصول باعتبار العهد، فمع عدم عهد فرد

خاص، يتعين حمل الكلام على العهد الجنسي، أما معه فلا ظهور للكلام في العهد

الجنسي، بل المتيقن هو المعهود الخاص، ففي المقام حيث كان السؤال عن خصوص

الروايتين كان مانعاً عن ظهور الإطلاق فيما يعمها.

(٣) وأما دعوى: أن ذكر الشهرة ظاهر في أنها علة للحكم بالحجية. فهي

مندفعة بأن ذلك لو سلم يوجب الإشعار لا الظهور. مضافاً إلى ما يأتي من أن

الشهرة في الرواية بمعنى معرفتها بين الأصحاب بحيث لا ينكرها أحد منهم،

فتكون مما لا ريب فيه، بخلاف شهرة الفتوى، فإنها بمعنى قول الأكثر بها الذي لا

مع أن الشهرة الفتوائية (١) مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة،
فقوله: (يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران) أوضح شاهد على أن المراد
بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة بكون الرواية مما اتفق الكل على روايته
أو تدوينه، وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به.

ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة، وأنه لا تنافي بين
إطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتى تصرف أحدهما عن
ظاهره بقريئة الآخر، فإن إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنما هو إطلاق
حادث مختص بالأصوليين (٢)، وإلا فالمشهور هو الواضح المعروف،
ومنه: شهر فلان سيفه، وسيف شاهر.

الجواب عن
الاستدلال
بالمقبولة

فالمراد أنه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها
أحد منهم، ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ ولا يعرفها الباقي، فالشاذ مشارك
للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشارك الشاذ في معرفة
الرواية الشاذة، ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد، والشاذ
من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله، وإلا فلا (٣) معنى للاستشهاد

ينافي الريب فيها، فالتعدي من إحداها للأخرى أشبه بالقياس.

(١) يعني: بالمعنى الذي هو محل الكلام، وهو فتوى الغالب، أما بالمعنى
اللغوي فهي خارجة عن محل الكلام.

(٢) وجرى عليه الفقهاء أيضاً، والاصطلاح المذكور مختص بالفتوى، ولا
يجري في الروايات.

(٣) يعني: لو أريد من المشهور ما يقابل المجمع عليه.

بحديث التثليث (١).

ومما يضحك الشكلى في هذا المقام، توجيهه (٢) قوله: «هما معاً مشهوران» بإمكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر آخر على خلافها، كما قد يتفق بين القدماء والمتأخرين، فتدبر.

(١) إذ المشهور بالمعنى المذكور مما فيه الريب، خصوصاً في الفتوى.

(٢) قال سيدنا الاعظم عليه السلام: «إذ الشهرة المبحوث عنها في المقام - كما نصّ عليه بعض المحققين - هي فتوى جل المعروفين بالفتوى في تمام الأعصار. وشهرة القدماء والمتأخرين ليس هي الشهرة بقول مطلق، ولا المبحوث عنها، كما لا يخفى».

بل قد يقال: إنه لو فرض حجية الشهرة لكانت شهرة القدماء حجة على المتأخرين فليس لهم الفتوى بخلافها.

ولو فرض غفلتهم عن ذلك لزم حجيتها في حقنا بعد التفاتنا إلى ذلك وترجيحها على شهرة المتأخرين المفروض مخالفتها للدليل. وعليه لو أريد من الرواية ما يعم الشهرة في الفتوى لم يبق وجه لعدم الترجيح بين الشهرتين والانتقال إلى مرجح آخر.

[البحث في حجية خبر الواحد]

ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير

العلم:

خبر الواحد في الجملة عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً.

اعلم: أن إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج عليهم السلام

الحاكية لقولهم موقوف على مقدمات ثلاث:

الأولى: كون الكلام صادراً عن الحجة.

الثانية: كون صدوره لبيان حكم الله، لا على وجه آخر، من تقية

وغيرها.

الثالثة: ثبوت دلالتها على الحكم المدعى، وهذا يتوقف (١):

أولاً: على تعيين أوضاع ألفاظ الرواية.

وثانياً: على تعيين المراد منها، وأن المراد مقتضى وضعها أو غيره.

فهذه أمور أربعة، وقد أشرنا إلى كون الجهة الثانية (٢) من المقدمة

(١) وهو ثبوت دلالتها على الحكم المدعى.

(٢) وهي تعيين مراد المتكلم من الكلام بعد فرض تعيين أوضاع المفردات.

إثبات الحكم
الشرعي
بالأخبار يتوقف
على مقدمات

الثالثة من الظنون الخاصة، وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي، وإلى أن الجهة الأولى منها (١) مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون الخاصة، وإن لم نستبعد الحجية أخيراً (٢).

وأما المقدمة الثانية: فهي أيضاً ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي، وهي حجة، لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعي (٣)، لا لبيان خلاف مقصوده من تقية أو خوف، ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه (٤) إذا لم يكن كلامه مخوفاً بأماراته.

وأما المقدمة الأولى: فهي التي عقد لها مسألة حجية أخبار الآحاد، فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة - أعني قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر والقربنة؟ ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة (٥)، ولا حاجة إلى تجشم دعوى (٦): أن البحث عن دلالية الدليل

(١) وهي تعيين أوضاع المفردات.

(٢) لكن تقدم الإشكال في ذلك.

(٣) وهي المعبر عنها بأصالة الجهة، وقد أشرنا إليها في أول الكلام في حجية الظواهر.

(٤) لا يبعد سماع الدعوى في الجملة بنحو يكون مدعيها مدعياً محتاجاً إلى الإثبات.

(٥) بدعوى: أن الثبوت من أحوال الأدلة التي قيل: إنها موضوع الأصول.

(٦) تعريض بصاحب الفصول، حيث أورد على من ذكر أن موضوع علم

بحث عن أحوال الدليل.

ثم اعلم: أن أصل وجوب العمل بالأخبار المدونة (١) في الكتب المعروفة مما أجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروري المذهب (٢).

الخلاف في
الأخبار المدونة
في مقامين:

وإنما الخلاف في مقامين:

١- هل هي مقطوعة
الصدور، أم لا؟

أحدهما: كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة؟

فقد ذهب شردمة من متأخري الأخباريين فيما نسب إليهم إلى كونها قطعية الصدور.

وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه، إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدعي القطع لا يلزم بذكر

الأصول هو الأدلة بما هي أدلة: بأنه يلزم منه خروج مثل مسألة حجية خبر الواحد عن علم الأصول، للبحث فيها عن دليلية الدليل لا عن الأحوال اللاحقة له بعد فرض كونه دليلاً. ولذا التزم بان الموضوع هو الأدلة بما هي هي لا بما هي أدلة، فيكون البحث عن دليلية الدليل بحثاً عن عوارض الدليل وعوارض الموضوع فيدخل في علم الأصول. وتام الكلام في محله.

(١) يعني: في الجملة، لا بها جميعاً.

(٢) هذا قد ينافي ما يأتي منه ﷺ من الاعتراف بالخلاف في جواز العمل بأخبار الآحاد وذهاب جمع إلى المنع عنه مع عدم تمامية مقدمات الانسداد عندهم. اللهم إلا أن يريد العمل بهذه الأخبار في الجملة، ولو لكون بعضها محتفياً بقرائن تفيد القطع بصدورها كما ادعاه بعض المانعين في الأخبار التي عمل بها الأصحاب رضوان الله عليهم، فلا ينافي المنع من جماعة من العمل بخبر الواحد الظني غير المحتف بقرائن. فلاحظ.

ضعف مبنى قطعه (١). وقد كتبنا في سالف الزمان في رد هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكره، وبيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمي القاصر.

الثاني: أنها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا؟

٢- هل هي معتبرة بالخصوص، أم لا؟

فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس قدس الله أسرارهم: المنع، وربما نسب إلى المفيد عليه السلام، حيث حكى عنه في المعارج أنه قال: «إن خبر الواحد القاطع للعدز هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم، وربما يكون ذلك (٢) إجماعاً أو شاهداً من عقل»، وربما ينسب إلى الشيخ، كما سيحى عند نقل كلامه، وكذا إلى المحقق، بل إلى ابن بابويه، بل في الوافية: أنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة، وهو عجيب (٣).

وأما القائلون بالاعتبار، فهم مختلفون من جهة: أن المعتبر منها كل ما في الكتب المعتبرة الأربعة، كما يحكى عن بعض الأخباريين، وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور، أو أن المعتبر بعضها، وأن المناط في الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر من

ما هو المعتبر منها؟

(١) إلا أن يكون في مقام الاحتجاج والاستدلال، فيلزم بيان ضعف دليله.

(٢) يعني الدليل الذي يعتبر اقتراانه بخبر الواحد.

(٣) لما يأتي في الاستدلال على حجية الخبر بالإجماع من وضوح القول بالحجية بين الأصحاب واشتهاره.

كلام المحقق، أو عدالة الراوي، أو وثاقته، أو مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي، أو غير ذلك من التفصيلات.

والمقصود هنا: بيان إثبات حجته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي.

ولنذكر أولاً ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع، ثم نعقبه بذكر أدلة الجواز، فنقول:

أدلة المانعين
من الحجية:

أما حجة المانعين، فالأدلة الثلاثة (١):

أما الكتاب:

١- الاستدلال
بالآيات

فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم، والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره أمين الإسلام (٢): من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد.

وأما السنة:

٢- الاستدلال
بالأخبار

فهي أخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الواحد الغير المعلوم

(١) لم يذكر دليل العقل في المقام مع أن ابن قبة قد ادعى منعه من التعبد بخبر الواحد، اكتفاء بما سبق في أول الكلام في الظن من دفع الدليل المذكور، وأن الكلام في المقام بعد الفراغ عن إمكان التعبد بالظن خبراً كان أو غيره.

(٢) قال بعض المحشين رحمته: «إن المراد به هو الشيخ الطبرسي رحمته على ما ذكره رحمته في مجلس درسه الشريف» وقد ذكر ذلك الطبرسي رحمته في تفسيره الكبير مجمع البيان، قال بعد ذكر الآية الشريفة وشرحها: «وفي هذا دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل، لأن المعنى: إن جاءكم من لا تؤمنون أن يكون خبره كذباً فتوقفوا فيه، وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً في خبره...».

الصدور إلا إذا احتف بقريئة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة:

مثل: مارواه في البحار عن بصائر الدرجات، عن محمد بن عيسى، قال: «أقرني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه عليه السلام بخطه، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك سلام الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب عليه السلام بخطه وقرأته: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردوه إلينا». ومثله عن مستطرفات السرائر.

والأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنة المعلومة، فتدل على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينة:

مثل: ما ورد في غير واحد من الأخبار: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ما جاءكم عني مما لا يوافق القرآن فلم أقله».

وقول أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم».

وقوله عليه السلام: «إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردوه إلينا حتى نبين لكم».

ورواية ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من ثق به ومن لا ثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم به أولى به».

وقوله عليه السلام لمحمد بن مسلم: «ما جاءك من رواية من بر أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به، وما جاءك من رواية من بر أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به».

وقوله عليه السلام: «ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل». وقول أبي جعفر عليه السلام: «ما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقا فردوه، وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا».

وقول الصادق عليه السلام: «كل شيء مردود إلى كتاب الله والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد - لعنه الله - دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم».

والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جدا.

وجه الاستدلال بها:

وجه الاستدلال
بالأخبار

أن من الواضحات: أن الأخبار الواردة عنهم (صلوات الله

عليهم) في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة في غاية الكثرة (١)، والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالف الكتاب والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية، إذ لا يصدقهم أحد في ذلك (٢)، فما كان يصدر عن الكذابين عليهم من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الأئمة (صلوات الله عليهم) في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة (٣)، فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة إلا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور

(١) لكثرة المخصص والمقيد لعموم وإطلاق الكتاب من الأخبار، وغير ذلك من جهات المخالفة للظاهر.

(٢) هذا في غاية المنع إذ قد يكون قصد الكذاب تشويه سمعتهم عليهم السلام والنيل من كرامتهم بما قد يصدقه الجهال الذين لم تتضح لهم رفعة مقامهم عليهم السلام وسمو منزلتهم مما خفي على كثير من جهال هذا الزمان فضلاً عن زمان صدور الروايات المذكورة، كما قد يكون قصده إضلال الناس بدعوى نسخ أحكامهم عليهم السلام للقرآن المجيد، وأن له عليه السلام حق تبديل الأحكام والتصرف فيها... إلى غير ذلك من جهات الضلال والتلبيس على الجهال. وقد يؤيده أو يدل عليه ظهور بعض هذه الروايات في التنصل من الأخبار المخالفة والبراءة منها المشعر بأن في قبولها عليهم وأنها من سنخ الذي لا يناسب صدوره منهم لعلو مقامهم وسمو منزلتهم، مثل قوله عليه السلام: «فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا...».

(٣) حتى يشتهه بالصدق ويمكن تصديقه ويقبله الغافل، بناءً على ما ذكره عليه السلام من عدم تصديق المخالف للقرآن في حقهم عليهم السلام فلا يتحقق فيه غرض الكاذب، وقد عرفت الكلام فيه.

عنهم (١)، وأنه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلا فليتوقف فيه، لعدم إفادته العلم بنفسه، وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة. ثم إن عدم ذكر الإجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ في العدة (٢) لأن مرجعها إلى الكتاب والسنة، كما يظهر بالتأمل (٣).

(١) كأن هذا تعريض بدعوى أن المراد من عرض الأخبار على الكتاب والسنة تمييز الأخبار الصادقة من المكذوبة بذلك، فما واقفها فهو صادق قطعاً ما خالفها فهو كاذب قطعاً، وحينئذ لا بد أن يراد بالمخالفة المخالفة بالتباين، لا مجرد المخالفة للظاهر ولو مع إمكان الجمع - كالعالم والخاص - لوضوح إمكان صدور المخالف منهم عليه السلام لظاهر الكتاب والسنة فلا يعلم بكذبه.

وحاصل الدفع: انه بعد أن سبق أن المراد بالمخالفة هي المخالفة للظاهر لا بنحو التباين، لعدم تحقق غرض الكاذب بذلك، فلا بد أن يكون الغرض من العرض على الكتاب والسنة إرادة التوقف في المخالف لاحتمال كذبه وعدم صدوره، لأنه كاذب يقيناً، لتكون المخالفة علامة على الكذب ويتحقق تمييز الصادقة من المكذوبة بذلك.

(٢) وتقدم عن المفيد عليه السلام أيضاً.

(٣) لعله من جهة ان العقل لا يستقل بادراك ملاكات الأحكام الشرعية وإنما يستقل في باب الملازمات - كاستلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته، أو حرمة ضده - وهي متوقفة على دلالة الدليل الشرعي على الملزوم، فحكم العقل فرع الدليل الشرعي المذكور، فالموافقة للحكم العقلي المذكور موافقة للدليل الشرعي، والمخالفة له مخالفة له.

وأما الإجماع فلأنه ليس حجة بنفسه، بل بلحاظ كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام الرجوع إلى السنة القطعية. فتأمل.

ويشير إلى ما ذكرنا من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور (١): تعليل (٢) العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإمامية.

وأما الإجماع:

فقد ادعاه السيد المرتضى قده في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

٣- الاستدلال
بالإجماع

وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي (٣) في كلامه، إلا أنه أول معقد الإجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون.

وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان، قال: (لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش

(١) يعني: من أجل تمييز الحجة عن غيره، لا من أجل تمييز الصادر عن غيره.

(٢) فاعل لقوله: «ويشير...» ووجه استفادة ذلك منه: ان وجود الخبر المكذوب لا يوجب العلم بكذب الخبر الخاص، لاحتمال عدم انطباقه عليه، بل غاية ما يوجب احتمال كذبه. لكن قد يكون المراد من ذلك بيان وجود الأخبار المكذوبة، من أجل المصحح للتمييز والتوقف عن الخبر بدونه، فهو غير مسوق مساق التعليل، بل لبيان واقع مغفول عنه.

والذي تحصل: أن ما ذكر في وجه حمل المخالفة على المخالفة للظاهر مع إمكان الجمع، غير تام، بل لا مانع من حمل المخالفة على المخالفة بنحو التباين الكلي، وسيأتي تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(٣) في الاستدلال على حجية الخبر بالإجماع.

الجنایات(١) انتهى.

الجواب عن
الاستدلال
بالآيات

والجواب: أما عن الآيات، فبأنها بعد تسليم دلالتها (٢) عمومات

(١) فإن المرجع فيها إلى المقومين وقد لا يحصل من قولهم الا الظن.

(٢) استشكل فيها المحقق الخراساني عليه السلام بان الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقها

هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعية.

وفيه: أنه تحكم لا وجه له. ومجرد كون مورد بعضها ذلك لا يقتضي

الاختصاص به، خصوصاً مع ظهور أنها تشير إلى أمر ارتكازي لا يفرق فيه بين

الفروع والأصول.

نعم ما تضمن النهي عن اتباع الظن لا ظهور له في المنع من العمل بالخبر،

إذ العمل به ليس لكونه مفيداً للظن، بل لخصوصية فيه ومنه يظهر الحال في أكثر

الطرق، فانها وان كانت قد توجب الظن الا أن العمل بها ليس من أجل ذلك بل

لخصوصية فيها خارجة عنه فلا تنهض الآيات بالنهي عنه. مع أنها حيث وردت في

مقام مسوقة لبيان أمر ارتكازي الذم والتبكيث للكفار على اتباعهم للظن، فالمناسب

سوقها للإشارة إلى أمر ارتكازي عرفي لا تعدي تأسيسي للشارع الأقدس، وحينئذ

تقصر عن مثل الخبر مما كان العمل به ارتكازياً غير مستنكر عند العقلاء، وتختص

بالطرق الظنية التي لا يرى العقلاء بها هم عقلاء العمل بها، كتقليد الآباء والرؤيا

والتخمينات والاستبعادات والاستحسانات ونحوها.

وكذا الحال فيما دل على استنكار القول بغير سلطان أو برهان أو حجة، فإنه

لا ينهض ببيان ما ليس بحجة.

فالعمدة في المقام: ما دل على النهي عن العمل بغير العلم. وأوضح الآيات

في ذلك فيما أعلم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ

وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُورًا﴾ فإن إطلاقه محكم يقتضي عدم حجية خبر

الواحد. ولا ظهور له في الإشارة إلى أمر ارتكازي وإن كان احتمال ذلك قريباً في

مخصصة (١) بما سيحيء من الأدلة.

وأما عن الأخبار:

فعن الرواية الأولى، فبأنها خبر واحد (٢) لا يجوز الاستدلال بها على

الجواب عن
الاستدلال
بالأخبار
١- الرواية الأولى

نفسه، لعدم وروده مورد التبكيت والالزام لغير المسلمين، ليتعين انصراف إطلاقه عن مثل الخبر، نظير ما سبق، بل إطلاقه محكم.

ومن ثم قال في مجمع البيان: «وقد استدل جماعة من أصحابنا بهذا على أن العمل بالقياس وبخبر الواحد غير جائز، لانهما لا يوجب العلم...».

واللهم إلا أن يقال: التعليل بقوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...﴾ قد يوجب ظهور الصدر في وروده في مقام النهي الارشادي عن العمل بغير العلم بعد الفراغ عن عدم حجتيه وليس في مقام بيان عدم حجية غير العلم شرعاً، لئتمسك بإطلاقه في مورد الشك فلا ظهور له في عدم حجية الخبر ونحوه. خصوصاً مع قيام السيرة العقلائية على حجتيه فتأمل جيداً. وقد أشرنا إلى بعض ما ذكرنا في مبحث حجية الظواهر، وما ذكرناه هنا جار هناك فانها من باب واحد.

وأما التعليل في آية النبأ فيتضح حاله عند الكلام في الاستدلال بها على حجية الخبر.

(١) لكن لا يبعد إباء بعضها عن التخصيص.

نعم هو مختص بما كان منها مسوقاً لبيان امر ارتكازي، وهو قاصر عن شمول خبر الثقة، كما عرفت. ولا أقل من كون أدلة الحجية حاکمة على العموم المذكور إذا امتنع كونها مخصصة له.

وأما آية: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ فهي لو تمت دلالتها غير آية عن التخصيص، بل تكون مخصصة بأدلة حجية الخبر أو محكمة لها.

(٢) كأنه إشارة إلى أنه يلزم من حجيتها عدمها، لأنها خبر واحد أيضاً، فلا بد من الالتزام بعدم حجيتها، لئلا يلزم المحال. وربما يأتي الكلام في نظير ذلك عند

المنع عن الخبر الواحد.

وأما أخبار العرض على الكتاب، فهي وإن كانت متواترة بالمعنى (١) ٢- أخبار العرض إلا أنها بين طائفتين:

إحدهما: ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب.

والثانية: ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب.

أما الطائفة الأولى، فلا تدل على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة. ٣- ما دل على طرح ما يخالف الكتاب

فإن قلت: ما من واقعة إلا ويمكن استفادة حكمها من عمومات

الاستدلال على الحجية بآية النبأ، ويأتي ما له دخل في المقام.

وربما يقال: انه ان فرض عدم قيام الأدلة القطعية على حجية الخبر فاللازم الرجوع فيه إلى أصالة عدم الحجية، ولا حاجة إلى الاستدلال بالرواية المذكورة، وإن فرض قيام الأدلة القطعية على حجيته - كما سيأتي - لم تنهض الرواية المذكورة بمعارضتها، لأنها ظنية السند والدلالة وعلى كلا الحالين لا أثر للرواية المذكورة. فتأمل. هذا مع أنها واردة في فرض تعارض الأخبار فلا تدل على عدم حجية غير المعلوم مع عدم المعارض. ومنه يظهر أنه لا مجال للاستدلال بها لو فرض تواتر مضمونها إجمالاً، كما قد يوجد في بعض كلماتهم.

ودعوى: أنها ظاهرة في تمييز الحجة عن اللاحجة، لا ترجيح إحدى الحجيتين عن الأخرى، فهي ظاهرة في عدم حجية غير المعلوم ذاتاً لا من جهة المعارض. لا شاهد لها، بل لعل ظاهر السؤال المفروغية عن الحجية ذاتاً وأن التوقف إنما هو من جهة الاختلاف والتعارض.

(١) لعل الأولى دعوى تواترها إجمالاً لاختلاف مضامينها.

الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنة القطعية، مثل قوله تعالى (١): ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ... النَّخ﴾، و﴿كُلُوا مِمَّا غَنَمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾، و﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، ونحو ذلك، فالأخبار المخصصة لها كلها ولكثير من عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب والسنة.

قلت:

أولاً: إنه لا يعد مخالفة ظاهر العموم خصوصاً مثل هذه العمومات، مخالفة (٢)، وإلا لعدت الأخبار الصادرة يقيناً عن الأئمة عليهم السلام المخالفة لعمومات الكتاب والسنة النبوية، مخالفة للكتاب والسنة، غاية الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنة نبيه صلّى الله عليه وآله وسلم، فتخرج عن عموم أخبار العرض، مع أن الناظر في أخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بأنها تأتي عن التخصيص (٣).

مخالفة ظاهر
العموم لا
تعد مخالفة

(١) لا يخفى أن العمومات المذكورة ونحوها لا تفي بالفروع الفقهية، فلا وجه معه لدعوى أن جميع الأخبار مخالفة للكتاب.

نعم لا بأس بدعوى أن كثيراً من الأخبار الذي بناء الاصحاب على العمل بها في الجملة ويعلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام مخالفة للكتاب بالمعنى المذكور.

(٢) هذا راجع إلى دعوى أن المراد من المخالفة المخالفة بنحو التباين، فيبيني على ما سبق الكلام فيه منا عند الكلام في الاستدلال.

(٣) لظهور بعضها في التبري من الأخبار المخالفة وأنها مما لا ينبغي صدوره منهم عليهم السلام، فلا بد أن يحمل على أن المراد بالمخالفة المخالفة التي لا ينبغي صدورها منهم، ولا يعم المخالفة بالنحو المتقدم كما أشرنا إلى نظيره آنفاً.

وكيف يرتكب التخصيص في قوله عليه السلام (١): «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»، وقوله: «ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل»، وقوله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإننا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة»، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «ما خالف كتاب الله فليس من حديثي، أو لم أقله»، مع أن أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم (٢).

ومما يدل على أن المخالفة لتلك العمومات لا يعد مخالفة: ما دل من الأخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة النبوية، إذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيهما (٣).
فمن تلك الأخبار: ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال:

«ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه، وما

(١) لا يخفى أن بعض هذه الروايات وإن تضمن بطلان ما لم يوافق الكتاب أو السنة، إلا أنه يدل على بطلان ما خالف بالأولية القطعية.

(٢) يعني: فلا بد أن تحمل المخالفة في الحديث السابق على المخالفة بنحو التباين لا بنحو العموم والخصوص ونحوها.

(٣) عرفت أنه لا مجال لدعوى نهوض العمومات الكتابية بجميع الفروع الفقهية وانه لا إشكال في قصورها عن بعضها. ثم إن الأخبار المذكورة وإن نهضت ببيان أن بعض الوقائع لا يوجد حكمها في الكتاب والسنة، إلا أنها تدل على عدم كون المخالفة بالعموم والخصوص مخالفة، كما يظهر بادننى تأمل.
فاستشهاد المصنف رحمته بهذه النصوص في غير محله.

لم يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة مني فلا عذر لكم في ترك سنتي، وما لم يكن فيه سنة مني، فما قال أصحابي فقولوا به، فإنها مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم، بأبيأ أخذ اهتدي، وبأبي أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم، واختلاف أصحابي رحمة لكم، قيل: يا رسول الله، ومن أصحابك؟ قال: أهل بيتي... الخبر».

فإنه صريح في أنه قد يرد من الأئمة عليهم السلام ما لا يوجد في الكتاب والسنة.

ومنها: ما ورد في تعارض الروايتين: من رد ما لا يوجد في الكتاب والسنة إلى الأئمة عليهم السلام.

مثل: ما رواه في العيون عن ابن الوليد، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله المسمعي، عن الميثمي، وفيها:

«فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله» إلى أن قال: «وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» إلى أن قال: «وما لم تجدوه في شيء من هذه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك... الخبر».

والحاصل: أن القرائن الدالة على أن المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومته أو إطلاقه كثيرة، تظهر لمن له أدنى تتبع.

ومن هنا يظهر: ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك (١) الأخبار، بل منعه لأجلها كما عن الشيخ في العدة.

(١) متعلق بقوله: «التأمل في...» ثم إن الوجه في ضعف التأمل المذكور هو

أو لما ذكره (١) المحقق: من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الإجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة، ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به.

وثانياً: إننا نتكلم في الأحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة، ككثير من أحكام المعاملات بل العبادات التي لم ترد فيها إلا آيات مجملة أو مطلقة من الكتاب، إذ لو سلمنا أن تخصيص العموم يعد مخالفة، أما تقييد المطلق فلا يعد في العرف مخالفة (٢)، بل هو مفسر، خصوصاً على المختار: من عدم كون المطلق مجازاً عند التقييد (٣).

ما هو المراد
من طرح ما
يخالف الكتاب؟

فإن قلت: فعلى أي شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب؟ فإن حملها على طرح ما يباين الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم (٤)، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار.

أن المخصص لا يعد مخالفاً للعام بالنحو الذي أريد من المخالفة في تلك الأخبار.
(١) لا يخفى أن الوجه السابق لا ينهض بدفع هذا الوجه. فالعمدة في دفعه عدم انحصار الدليل على حجية خبر الواحد بالإجماع المذكور، بل بعض أدلته يعم الخبر المخصص للكتاب.

(٢) لم يظهر الفرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق بعد مخالفة كليهما للظاهر المستفاد من الإطلاق والعموم.

(٣) عدم كونه مجازاً لا أثر له بعد مخالفته للظاهر.

(٤) هذا مبني على ما سبق من أن المخالف للكتاب والسنة بنحو التباين لا

يصدر من الكذابين، وقد عرفت الكلام فيه.

قلت: هذه الأخبار على قسمين:

منها: ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم عليهم السلام، وأن المخالف لهما باطل، وأنه ليس بحديثهم.

ومنها: ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم عليهم السلام إذا خالف الكتاب والسنة.

أما الطائفة الأولى فالأقرب حملها على الأخبار الواردة في أصول الدين، مثل مسائل الغلو والخبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والأخبار النبوية، وهذه الأخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع، لأنها (١) اخذت عن الأصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

وأما الثانية فيمكن حملها على ما ذكر في الأولى. ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين، كما يشهد به مورد بعضها. ويمكن حملها على خبر غير الثقة، لما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة (٢).

هذا كله في الطائفة الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة.

وأما الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة:

٤- ما دلّ على طرح ما لا يوافق الكتاب

(١) الضمير يرجع إلى: «كتبنا الجوامع».

(٢) لكن الحمل بلا شاهد في كلتا الطائفتين. والأولى حملها على الأخبار المخالفة للكتاب بالتباين، حيث لا محذور في الحمل المذكور، بل في النصوص ما يشهد به كما سبق.

فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم عليه السلام، كما دل (١) عليه روايتنا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار: أنها محمولة على ما تقدم في الطائفة الأمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة (٢).

وأن (٣) ما دل منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفاً محمول على الأخبار الواردة في أصول الدين، مع احتمال كون ذلك (٤) من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها، ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بأيات لا نفهم دلالتها.

وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من

(١) هذا لا يحتاج إلى الاستدلال بالأخبار، لما هو المعلوم من أن ما يفهم من الكتاب لا يفهم بمعظم الفقه فضلاً عن جميع فروعه، وأنه لا بد من صدور ما زاد عليه إلى الأئمة عليهم السلام وأن بهم كمال الدين وتمام النعمة.

(٢) يعني: من الحمل على أصول الدين أو صورة التعارض أو خبر الثقة. مع أنه لا يبعد حمل (عدم الموافقة) على المخالفة، للتعبير عنها بذلك عرفاً، فيلحقه ما سبق من الجواب.

(٣) العطف للتفسير وبيان كيفية الحمل على ما تقدم في الطائفة السابقة.

(٤) يعني: ما لا يوافق الكتاب لعدم وجود حكمه في الكتاب بنظرنا. ثم إن هذا الاحتمال وإن كان قوياً جداً، إلا أنه يشكل حمل الروايات السابقة عليه، لعدم ورودها مورد الاعلام والأخبار المحض، بل يظهر منها بيان قضية عملية، فلا بد أن يكون موضوعها مما يتيسر للمخاطب الاطلاع عليه حتى يترتب عليه العمل.

كتاب الله (١)، على خبر غير الثقة (٢) أو صورة التعارض، كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجية.

ثم إن الأخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وإن كانت كثيرة، إلا أنها لا تقاوم الأدلة الآتية، فإنها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة، فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

وأما الجواب عن الإجماع الذي ادعاه السيد والطبرسي عليهما السلام:

فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد (٣)، مع معارضته بما سيجيء: من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة أخرى الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة، وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين (٤).

وأما نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم الحجية إلى

الجواب عن
الاستدلال
بالإجماع

(١) يعني: محمول على... وهو خبر لقوله: «وما دل...».

(٢) هذا خلاف ظاهر بعض النصوص المتقدمة، كرواية ابن أبي يعفور، حيث تعرض السائل فيها لخبر الثقة، وأهمله الامام عليه السلام وجعل المعيار في القبول وجود الشاهد من الكتاب.

نعم الخبر المذكور ونحوه ليس متواتراً، فلا مجال للخروج به عما يأتي مما يدل على حجية خبر الثقة.

(٣) يعني: والمفروض الكلام في حجيته. وقد تقدم نظير هذا في الجواب عن الرواية الأولى. هذا مع أن في الاعتماد على الإجماع المذكور هنا ما عرفت من الإشكال في الإجماع المنقول في جميع الموارد.

(٤) فإن هذا مما يوهن الإجماع على عدم حجية الخبر.

الرافضة، فمستندة إلى ما رأوا من السيد: من دعوى الإجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة.

أدلة القائلين
بالحجية
الاستدلال
بالكتاب:

وأما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب، فقد ذكروا منه آيات ادعوا دلالتها:

منها: قوله تعالى في سورة الحجرات:

الآية الأولى:
آية النبأ

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

الاستدلال بها
من طريقين:

والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان:

١- من طريق
مفهوم الشرط

أحدهما: أنه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق، فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط وإذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق، فإما أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الرد وهو باطل، لأنه يقتضي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وفساده بين.

٢- من طريق
مفهوم الوصف

الثاني: أنه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه وصفان، ذاتي وهو كونه خبر واحد، وعرضي وهو كونه خبر فاسق، ومقتضى التثبت هو الثاني، للمناسبة والاقتران (١)، فإن الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأول للعلية، وإلا لوجب الاستناد إليه، إذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية أولى من التعليل بالعرضي، لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي، وإذا

(١) كأن المراد من الاقتران ذكر الفاسق مع النبأ الذي لا ينبغي ذكره لو لم

يكن هو العلة في وجوب التثبت، لما يأتي في قوله: «وإلا لوجب الاستناد إليه...».

لم يجب التثبت عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول، وهو المطلوب، أو الرد، فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق، وهو محال.

أقول: الظاهر أن أخذهم للمقدمة الأخيرة وهي أنه إذا لم يجب التثبت وجب القبول، لأن الرد مستلزم لكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق مبني (١) على ما يترأى من ظهور الأمر بالتبين في الوجوب النفسي، فيكون هنا أمور ثلاثة، الفحص عن الصدق والكذب، والرد من دون تبين، والقبول كذلك.

لكنك خبير: بأن الأمر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي، وأن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق (٢) دون العادل، فالعمل بخبر

(١) خبر (أن) في قوله: «الظاهر أن أخذهم...».

(٢) وعليه فيكون العمل مفروضاً في المنطوق، فيكون كذلك في المفهوم، ولا يبقى هناك احتمال الرد وعدم العمل كلية، حتى يحتاج إلى دفعه بضميمة المقدمة الخارجية.

لكن لا يخفى أنه لا معنى لاشتراط العمل بخبر الفاسق بالتبين عنه، لعدم كونه من مقدماته لا تكويناً ولا شرعاً حتى يكون وجوبه شرطياً مقدمياً تبعاً لوجوب ذي المقدمة، وهو العمل، كيف وقد لا يكون العمل واجباً، كما في الأحكام غير الالزامية، فلا معنى لوجوب مقدمته. فالأولى أن يقال: إن وجوب التبين طريقي كناية عن عدم كون الخبر مصححاً للعمل وعذراً، لعدم حججته، وحينئذ يكون عدم وجوب التبين في خبر العادل - المستفاد من المفهوم - راجعاً إلى حججته، فيتم المطلوب بلا حاجة إلى ضم المقدمة الخارجية المذكورة.

ولعل ذلك هو مراد المصنف رحمته وإن قصرت عنه عبارته.

إن قلت: عدم وجوب التبين كما يمكن أن يكون كناية عن حججته الخبر كذلك

العادل غير مشروط بالتبين، فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية، وهي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق.

والدليل على كون الأمر بالتبين للوجوب الشرطي لا النفسي (١) مضافاً إلى أنه المتبادر عرفاً في أمثال المقام (٢)، وإلى أن الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق، وإنما أوجبه من أوجهه عند إرادة العمل به، لا (٣) مطلقاً هو:

أن التعليل في الآية بقوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا... الخ﴾ لا يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسي، لأن حاصله يرجع إلى أنه: لئلا تصيبوا قوماً بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد

يمكن أن يكون كناية عن عدم الاعتداد به للبناء على كذبه بلا حاجة إلى فحص، فلا تثبت حجية خبر العادل بعدم وجوب التبين الا بضم المقدمة المذكورة، وهي أنه لا يكون أسوأ حالاً من خبر الفاسق.

قلت: المنصرف من الآية، ولاسيما بملاحظة ذيلها - الذي سيشير إليه المصنف رحمته - كون ترتب العمل على الخبر مفروغاً عنه، وأنه في الفاسق مشروط بالتبين، وفي العادل غير مشروط به، فيكون عدم وجوب التبين فيه كناية عن حجية.

وكان هذا هو مراد المصنف رحمته في المقام. فلاحظ.

(١) الذي هو مقتضى الجمود على ظاهر الأمر.

(٢) لأن من شأن الخبر هو العمل به والجري على مقتضاه.

(٣) ولذا لا إشكال في عدم وجوبه فيما لو لم يكن المخبر به مورداً للعمل في

حق السامع.

تبين الخلاف، ومن المعلوم أن هذا لا يصلح إلا علة لحرمة العمل بدون التبين (١)، فهذا هو المعلول، ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين (٢).

مع أن في الأولوية المذكورة في كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسياً، ما لا يخفى، لأن الآية على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبين أو بعده فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين، كما أنهما يشتركان قطعاً في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق (٣)، لأن (٤) العمل حينئذ بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض لخبره والتفتيش عنه دون العادل، لا يستلزم كون العادل أسوأ حالاً، بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على الفاسق (٥)، فتأمل (٦).

(١) أما وجوب التبين مع قطع النظر عن العمل فهو أمر آخر لا يصلح ذلك تعليلاً له.

(٢) وهو راجع إلى حججته من دون ضم المقدمة المذكورة.

(٣) وفي عدم جواز العمل بعد التبين والعلم بالكذب.

(٤) تعليل لقوله: «كما أنهما يشتركان...».

(٥) كأنه من جهة أن خبر العادل لا يكون موجباً لتكليف السامع والتضييق عليه، لعدم وجوب الفحص عنه، بخلاف خبر الفاسق.

(٦) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «اللهم إلا أن يقال: إن التبين في الخبر نوع من الاعتناء بشأن الخبر، فلا يصلح أن يكون فارقاً. وإليه أشار بقوله: «فتأمل» على ما أفاده في مجلس الدرس.. وإن لم يخل عن مناقشة».

ما أورد على
الاستدلال بالآية
بما لا يمكن دفعه

وكيف كان: فقد اورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، إلا أن كثيرا منها قابلة للدفع، فلنذكر أولا ما لا يمكن الذب عنه، ثم نتبعه بذكر بعض ما اورد من الإيرادات القابلة للدفع.

أما ما لا يمكن الذب عنه فإيرادان:

١- عدم اعتبار
مفهوم الوصف

أحدهما: أن الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف (١)، أعني: الفسق، ففيه: أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف (٢)، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما فيما نحن فيه، فإنه أشبه بمفهوم اللقب (٣).

ولعل وجه المناقشة: أن الاعتناء بشأن المخبر إنما يكون بقبول خبره، لا بمجرد الفحص عنه من دون أن يكون دخيلاً في قبوله، بل هو ضيق محض وتكليف صرف، لا يكون عدم وجوبه في خبر العادل مستلزماً لمنقصة فيه بالإضافة إلى خبر الفاسق. نعم الظاهر أنه لا يوجب مزيته عليه أيضاً خلافاً لما ذكره أولاً.

(١) كما هو الظاهر من الوجه الثاني للاستدلال، لما هو المعلوم من أن الآية الكريمة لا تصرح فيها بتعليل عدم قبول خبر الفاسق بانه خبر فاسق، واستفادة التعليل منها ناش من ذكر الفاسق في الموضوع، ودلالته على العلية مبنية على مفهوم الوصف.

(٢) نعم هو لا يخلو عن إشعار بالحصر، خصوصاً مع مناسبة القيد المذكور له عرفاً، وإلا كان ذكره بلا فائدة.

ولعله عليه يبتني الوجه الثاني للاستدلال. اللهم إلا أن يكون ذكره لمزيد الاستنكار وشدة التشنيع، بلحاظ كونه مورد نزول الآية، وورودها مورد الردع عن ذلك، على ما سيأتي.

(٣) الذي لا ينبغي الإشكال في عدم حجيته.

ولعل هذا مراد من أجاب عن الآية كالسيدين (١) وأمين الإسلام
والمحقق والعلامة وغيرهم: بأن هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب،
ولا نقول به.

وإن كان باعتبار مفهوم الشرط (٢)، كما يظهر من المعالم والمحكي
عن جماعة، ففيه:

أن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا لأجل
عدم ما يتبين (٣)، فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع،

عدم اعتبار
مفهوم الشرط في
الآية لأنه سالية
بانتهاء الموضوع

(١) لكن المحكي عن السيدين عليهما السلام عدم حجية مفهوم الشرط أيضاً، فلا
موجب لحمل كلامها على النظر لمفهوم الوصف فقط.

(٢) كما هو مقتضى الوجه الأول للاستدلال. وهو معطوف على الشرط في
قوله: «أن الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف...».

(٣) إذ المراد بالتبين في الآية ليس هو التبين عن مطلق الخبر، حتى يكون له
موضوع مع مجيء العادل به، فيدل على حجية خبر العادل، بل هو خصوص التبين
عن خبر الفاسق، ومن الواضح ارتفاعه بارتفاع الشرط، وخبر العادل موضوع آخر
لا تعرض لحكمه.

نعم لو كانت العبارة هكذا: النبأ إن جاء الفاسق به وجب التبين عنه، كان له
المفهوم المذكور، لبقاء الموضوع مع ارتفاع الشرط، فإناطة حكمه بالشرط ظاهر في
ارتفاعه عنه بارتفاعه، كما يظهر بالتأمل في النظائر.

وبعبارة أخرى: مقتضى القضية الشرطية أن ارتفاع الشرط موجب لارتفاع
حكم قضية الجزاء عن موضوعها، لا عن كل موضوع، فاذا قيل: إكرام زيداً إن
جاءك، كان مقتضى المفهوم عدم وجوب إكرام زيد إن لم يجيء، لا عدم وجوب إكرام
غيره، وحينئذ. ان كان موضوع قضية الجزاء ملازماً لوجود الشرط، فارتفاع الشرط

كما في قول القائل (١): «إن رزقت ولدا فاختنه»، و«إن ركب زيد فخذ ركابه» (٢)، و«إن قدم من السفر فاستقبله»، و«إن تزوجت فلا تضيع حق زوجتك»، و«إذا قرأت الدرس فاحفظه»، قال الله سبحانه: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾، و﴿إذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة: إن عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل نبياً، فلا يجب تبينه، فثبت المطلوب.

وأخرى: إن جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبين في خبر الفاسق لأجل عدمه، يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع، وهو خلاف الظاهر.

وجه الفساد: أن الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به، كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية أو العقلية (٣) انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه (٤)،

إنما يقتضي ارتفاع حكم الجزاء لارتفاع موضوعه، لا ارتفاعه عن غير موضوعه.

(١) فإن جميع القضايا الآتية لا مفهوم لها إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

(٢) فإنها تقتضي عدم وجوب الأخذ بركاب زيد عند عدم ركوبه لعدم

الموضوع، لا عدم وجوب الأخذ بركاب غير زيد عند عدم ركوب زيد، وكذا الحال في بقية الأمثلة.

(٣) كأنه إشارة إلى الكلام في منشأ دلالة القضية الشرطية على المفهوم وفي

بعض النسخ العطف بالواو بدل (أو).

(٤) لما ذكرنا من أن مفاد القضية الشرطية كون انتفاء الشرط موجباً لانتفاء

ففرض مجيء العادل بنياً عند عدم الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ لا يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل الذي جاء به، لأنه لم يكن مثبتاً في المنطوق (١) حتى ينتفي في المفهوم، فالمفهوم في الآية وأمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، وليس هنا قضية لفظية سالبة دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع (٢).

الثاني: ما أورده في محكي العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان (٣) والمعارض وغيرها: من أننا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إن مقتضى عموم التعليل (٤) وجوب

٢- تعارض
المفهوم والتعليل

حكم قضية الجزاء عن موضوعها لا عن غيره.

(١) لاختصاص المنطوق بخبر الفاسق، لأن المراد من التبين هو التبين عنه لا عن مطلق الخبر، كما ذكرنا. وكأن هذا دفع للوجه الأول من وجهي الإشكال المتقدم.

(٢) كي يرجح الأول لأنه الاظهر. وكأن هذا دفع للوجه الثاني من وجهي الإشكال المتقدم.

(٣) أشرنا إلى بعض كلامه في استدلال المانعين بالكتاب. والظاهر أنه تبع فيه الشيخ رحمته في التبيان. فراجع.

(٤) وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ بناء على سوجه مساق التعليل، وأن المراد: لثلاث تصيبوا... أو خشية أن تصيبوا... أو نحوه مما يرجع إلى التحذير من الاصابة بجهالة.

ولعله ظاهر المفسرين. لكن ذكر بعض المعاصرين رحمته في كتاب أصول الفقه أنه في محل المفعول لتبينوا بعد تضمينه معنى الحذر، فالمعنى: فتبينوا واحذروا أن تصيبوا قوماً بجهاله. وعليه لا يكون تعليلاً للحكم، ولا وجه لتوهم دلالة على

التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال: إن النسبة بينهما وإن كان عموماً من وجه (١)، فيتعارضان في مادة الاجتماع (٢) وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن يجب تقديم عموم المفهوم وإدخال مادة الاجتماع فيه، إذ لو خرج عنه وانحصر مورده (٣) في خبر العادل المفيد للعلم لكان لغواً، لأن خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً (٤)، فيكون المفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل.

لأننا نقول: ما ذكره أخيراً من أن المفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل مسلم، إلا أننا ندعي التعارض (٥) بين ظهور عموم التعليل في

العموم حينئذ، فإن وجوب الحذر من العمل مع الجهل في خبر الفاسق لا يقتضي ذلك في خبر العادل، كما لعله ظاهر. لكن لا يبعد كون المعنى الأول هو الاظهر. والاشيع استعمالاً في مثل هذا التركيب من الكتاب المجيد.

(١) فيدل المفهوم على حجية خبر العادل مطلقاً، والتعليل على عدم حجية غير العلم مطلقاً.

(٢) وهي خبر العادل الذي لا يوجب العلم، فالمفهوم يقتضي حجيته، والتعليل يقتضي عدمها.

(٣) يعني: مورد المفهوم.

(٤) لقصور أدلة اثبات الحجية ونفيها عن صورة العلم بالواقع، لكون العلم حجة ذاتية.

(٥) يعني: أن ما ذكر إنما يتم لو فرض انعقاد الظهور في المفهوم، والظهور

عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل.

وإليه أشار في محكي العدة بقوله: لا يمنع ترك دليل الخطاب لدليل، والتعليل دليل (١).

في عموم التعليل، حيث يكون مقتضى الجمع بين الظهورين تخصيص الثاني بالأول، وليس المقام كذلك، لأن المفهوم والتعليل كلام واحد، فالمدعي كون التعليل مانعا من انعقاد الظهور في المفهوم، فلا مفهوم للقضية حتى يخص التعليل.

لكنه خلاف الظاهر جداً لو فرض تمامية المفهوم، بل حتى لو لم يتم بناء على ما ذكرنا من أن ذكر الفسق لا بد أن يكون لخصوصية ما، فإن المفهوم أو الخصوصية المذكورة تقتضي حمل التعليل على ما يناسبها من إرادة ما يقبح العمل به ويستهجن لا مطلق الجهل، وإلا كان ذكر الفسق في الحكم المعلل خالياً عن الفائدة.

وإن شئت قلت: لا عموم في التعليل في المقام بنحو يشمل خبر العادل ولو بقرينة ظهور القضية في المفهوم او ظهورها في خصوصية الفسق، بل المراد منه ما يناسب خبر الفاسق من التغير والتفريط المستهجن عند العقلاء.

ولا سيما بملاحظة قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ فإن الندم إنما يكون بفعل ما لا ينبغي فعله مما يشتمل على التغير والتفريط، لا مجرد الخطأ الذي قد يكون مع قيام الحجة العقلائية او الشرعية بل مع القطع أيضاً. وحينئذ لا موجب لرفع اليد عن المفهوم لو فرض ظهور الكلام فيه. فلاحظ.

(١) يشكل ظهور كلام العدة هذا فيما ذكره المصنف رحمته بل لا يبعد ظهوره في لزوم رفع اليد عن المفهوم بعد فرض ظهور الكلام فيه لاجل التعليل، لا أن التعليل مانع من انعقاد الظهور في المفهوم. وحينئذ يرد عليه ما عرفت من أن المفهوم أخص

وليس في ذلك منافاة لما هو الحق وعليه الأكثر: من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك (١) أولاً بالمخصص المنفصل (٢).

ولو سلم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول، فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص (٣). فالعلة تارة: تخصص مورد المعلول وإن كان عاماً بحسب اللفظ، كما في قول القائل: لا تأكل الرمان لأنه حامض، فيخصه بالأفراد الحامضة،

من التعليل.

(١) يعني: جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة.

(٢) يعني: أما المتصل بالعموم فقد يكون العموم مانعاً من ظهور القضية في المفهوم، فلا مفهوم حينئذ حتى يصلح لتخصيص العام. لكن الظاهر أن ظهور الخاص المتصل ولو كان مفهوماً أقوى من ظهور العام، فيمنع من ظهور العام في العموم، لا أن العام يكون مانعاً من ظهور القضية في المفهوم.

(٣) هذا وإن كان مسلماً إلا أنه مختص بما إذا كان ظهور التعليل أقوى من ظهور العام أو الخاص كما في المثالين الآتين، وإلا كان اللازم إجمال التعليل، أو حمله على ما يوافق العموم أو الخصوص، كما في المقام.

ونظيره المثال الثاني الذي ذكره، فإنه لا مجال لدعوى أن مقتضى عموم التعليل فيه عدم جواز استعمال الدواء الذي يصفه الطبيب العارف، لأنه غير مأمون الضرر، لإمكان الخطأ في حقه، وذلك لأن ظهور الكلام في كون ذكر النسوان لخصوصية ارتكازية يقتضى حمل التعليل على خصوص ما لا ينبغي العمل عليه عند العقلاء، لا مطلق عدم الأمن الحقيقي الراجع إلى اعتبار العلم، لعدم مناسبته لذكر النسوان جداً. وهو نظير المقام، كما لا يخفى.

فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه.

وقد توجب (١) عموم المعلول وإن كان بحسب الدلالة اللفظية خاصاً، كما في قول القائل: لا تشرب الأدوية التي يصفها لك النسوان، أو إذا وصفت لك امرأة دواء فلا تشربه، لأنك لا تأمن ضرره، فيدل على أن الحكم عام في كل دواء لا يأمن ضرره من أي واصف كان، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكتة خاصة أو عامة لاحظها المتكلم.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد (٢)، كما نبه عليه في المعارج.

وهذا الإيراد مبني على أن المراد بالتبين هو التبين العلمي، كما هو مقتضى اشتقاقه.

ويمكن أن يقال: إن المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان الذي هو مقابل الجهالة (٣). وهذا وإن كان يدفع الإيراد المذكور عن المفهوم (٤)، من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعاقل في

(١) الضمير يرجع إلى: «العلة».

(٢) هذه النكتة وإن كانت مهمة، إلا أن ظاهر الكلام يأبى الحمل عليها.

(٣) ما يقابل الجهالة هو العلم لا الاطمئنان. نعم لو حملت الجهالة على السفاهة خرج العمل مع الاطمئنان عن الجهالة.
لكنه أمر آخر يأتي الكلام فيه.

(٤) هذا موقف على التصرف في الجهالة في التعليل، وحملها على ما يقابل

وجوب التبين المذكور إلى أن العادل الواقعي يحصل منه غالباً الاطمئنان المذكور، بخلاف الفاسق، فلهذا وجب فيه تحصيل هذا الاطمئنان من الخارج. لكنك خير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجية الخبر العادل المفيد للاطمئنان غير محتاج إليه، إذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجية كل ما يفيد الاطمئنان (١)، كما لا يخفى، فيثبت اعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن.

ما أجيب به عن
إيراد تعارض
المفهوم والتعليل

ثم إن المحكي عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف (٢) للواقع بأن (٣) المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم، بدليل قوله تعالى ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (٤)

الاطمئنان لا ما يقابل العلم، لمناسبته للحكم المعلن، وهو وجوب التبين الاطمئنان، نظير ما سبق منا في توجيه التعليل بما يناسب ذكر الفاسق ولو بقي التعليل على ظاهره من إرادة الجهل - كما ادعاه المصنف رحمته فيما سبق - فلا ينفع حمل التبين على ما يعم الاطمئنان، بل يلزم العمل بعموم التعليل كما سبق منه.

(١) هذا لا مجال لاستفادته بالدلالة المطابقة، إذ مفاد المنطوق - حينئذ - عدم حجية خبر الفاسق إلا بعد التبين الاطمئنان عنه، فلو فرض عدم المفهوم لا مجال لمعرفة حكم خبر العادل. اللهم إلا أن يستفاد بتنقيح المناط. فتأمل.

(٢) لعل الأولى أن يقول: على ما هو محتمل المخالفة للواقع ...

(٣) بيان لوجه المنع من دلالة التعليل على ما ذكره المصنف رحمته.

(٤) لما أشرنا إليه قريباً من أن الندم إنما يكون بفعل ما لا ينبغي فعله. ثم إن الفرق بين هذا وما ذكرناه سابقاً أن ما ذكرنا مبني على إرادة الجهل الذي لا ينبغي العمل معه، بحيث يكون العمل معه سفهياً، وهذا مبني على إرادة السفاهة ابتداءً وإن كانا متفقين نتيجة وعملاً.

ولو كان المراد (١) الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى (٢).

وفيه - مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة (٣) - : أن الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً، إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها (٤)، فالآية تدل على

المناقشة في هذا الجواب

(١) يعني: من الجهالة.

(٢) لعدم الأمان معها من الخطأ.

(٣) بناء على وضع مادة الجهل لما يقابل العلم. لكنه غير ظاهر، بل لعله مشترك بين الحمق الراجع إلى السفه المقابل للحلم والاتزان والحكمة وما هو ضد العلم. بل لعله في الأول أكثر استعمالاً كما في قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوَاءَ بِهِمْ نَبَأٌ كَثِيرٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْظُمُكُمْ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ وقول الشاعر: «فنجهل فوق جهل الجاهليينا».

بل لعل إطلاق الجهل على ما يقابل العلم ملازمته المعنى المذكور عرفاً أو عادة. فالمعنى المذكور إن لم يكن هو الظاهر فلا أقل من كونه مساوياً للمعنى الآخر. وقد يتعين الحمل عليه لمناسبته للحكم المعلن، ولقوله تعالى: ﴿فَتَضَبَّحُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. نعم المناسبة للحكم المعلن ولقوله تعالى: ﴿فَتَضَبَّحُوا...﴾ كما تكون بحمل الجهالة على السفاهة كذلك تكون بحملها على ما يقابل العلم مع تقييده بخصوص ما يكون الإقدام معه سفاهة لا يناسب طريقة العقلاء، كما ذكرنا، وقد عرفت عدم الفرق بينهما نتيجة وعملاً.

(٤) يعني: فلو حملت الآية على ذلك لزم تخصيص المورد، لعمل الجماعة بخبر

الوليد أو محاولتهم العمل به، وفيهم من العقلاء الجمع الغفير.

المنع عن العمل بغير العلم لعله هي كونه في معرض المخالفة للواقع.
وأما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة فلا يجوز القياس به، لما
تقدم في توجيه كلام ابن قبة من أن الإقدام على ما فيه مخالفة الواقع أحياناً
قد يحسن لأجل الاضطرار إليه وعدم وجود الأقرب إلى الواقع منه، كما في

لكن سياق الآية ظاهر في أن النبي ﷺ وجماعة من المؤمنين أو كلهم كانوا
متوقفين عن العمل بقول الوليد، وأن الذين طلبوا العمل به جماعة خاصة أزعجوا
النبي ﷺ وخالفوه حتى أیده الله تعالى بالوحي فلاحظ قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ
فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ...﴾.

ولعله تعريض بالمنافقين ونحوهم من مسلمة الفتح وغيرهم الذين كانوا
يتربصون بالنبي ﷺ والمؤمنين الدوائر، فيثرون مشاكل توجب هياج الرأي العام
ورعاع الناس وسفهائهم، كما أوضحه شيخنا الأستاذ دامت بركاته، وأطلنا الكلام
فيه في تقرير درسه. ونقل دامت بركاته عن تفسيري الكشاف والرازي ما يؤيد ذلك
كما لا يبعد إشعار بعض الروايات التي ذكرها الطبري في تفسيره بذلك. فراجع
وتأمل جيداً.

هذا بناء على ما اشتهر من كون نزول الآية في قصة الوليد، أما بناء على أن
نزولها في قصة مارية القبطية، حيث رمتها بعض نساء النبي ﷺ أو بعض المناققين
بالريبة لدخول بعض الأقباط عليها، وأنه أمر أمير المؤمنين عليه السلام بقتله في قصة طويلة
ذكرها في تفسير علي بن ابراهيم ومجمع البيان، فقد يستشهد له بعمل النبي ﷺ
بالخبر، فيلزم أن لا يكون سفهياً.

وفيه: أن المقطوع به كون عمله ﷺ لاظهار الحق لا لبنائه على ترتيب الأثر
عليه، لما هو المعلوم من أهمية الدماء وشدة تورعه ﷺ فلا بد من التزام أنه ﷺ
أظهر العمل ليظهر براءة مارية وخبث من رماها، كما تضمنته رواية علي بن ابراهيم،
فلاحظها.

الفتوى (١)، وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع.
فراجع.

فالأولى لمن يريد التفصي عن هذا الإيراد التشبث بما ذكرنا من أن
المراد بالتبين تحصيل الاطمئنان، وبالجهالة الشك أو الظن الابتدائي الزائل
بعد الدقة والتأمل. فتأمل (٢).

الأولى في
التخلص عن
هذا الإيراد

(١) هذا لا ينافي دلالة الآية بعموم التعليل على عدم حجية الفتوى لو فرض
إرادة ما يقابل العلم من الجهالة. وبعبارة أخرى: العمدة في الإشكال أن حمل الجهالة
على السفاهة يقتضي خروج الفتوى والبيئة تخصصاً لا تخصيصاً عن عموم التعليل،
وحملها على ما يقابل العلم يقتضي خروجها تخصصاً، وهو خلاف الأصل.

فالتعين الجواب عنه بأنه لا دليل على أولوية التخصص من التخصيص
بعد فرض خروج المورد عن حكم العام، وأصالة عدم التخصيص لا تنفع في نفيه
وأثبت التخصيص حينئذ، وإنما تنفع في إثبات حكم العام لما يعلم بفرديته له لو شك
في حكمه وإليه يرجع ما تحقق في محله من عدم جهة العام في عكس نقيضه.

ولاسيما مع ما فرضه المصنف عليه السلام من أن حمل الجهالة على السفاهة خلاف
الظاهر، فإنه لا مجال لارتكاب ذلك فراراً عن التخصيص في المقام.

اللهم إلا أن يقال: التعليل آب عن التخصيص، فإن الوقوع في معرض الندم
مما لا ينبغي للعاقل على كل حال وفي كل شيء، وبعد العلم بجواز العمل بالشهادة
والفتوى يلزم حمل التعليل على ما لا يشمل هذه الأمور بحمله على خصوص ما
يكون العمل به سفهياً، وحينئذ لا يشمل خبر العادل أيضاً كما ذكرنا. فلاحظ.

(٢) لعله إشارة إلى أن هذا خلاف ظاهر التبين.

نعم يمكن الحمل عليه بناءً على ما روي عن الباقر عليه السلام من قرائتها (فتبتوا).
هذا مضافاً إلى ما عرفت من عدم اندفاع إشكال التعليل بذلك.

وفيها إرشاد إلى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وإن حصل منه الاطمئنان، لأن الاطمئنان الحاصل من الفاسق يزول (١) بالالتفات إلى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن كان متحرزاً عن الكذب.

الإيــــــــــــرادات
القابلة للدفع:

ومنه يظهر الجواب عما ربما يقال: من أن العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه، عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان في الفاسق (٢).

(١) لا وجه لذلك إذ قد يجرز في الفاسق ملكة الصدق كما يجرز في العادل ملكة التدبير المانعة من الكذب.

(٢) يعني: فلا يحتاج إلى البيان الشرعي مع فرض عدم الاقدام عليه من العقلاء.

وحاصل الجواب الذي أراده المصنف عليه السلام عن ذلك: أن التعرض لذلك في خبر الفاسق إنما هو للتنبية إلى لزوم التروي في خبره والالتفات إلى فسقه حتى يزول الاطمئنان. لكن عرفت الاشكال في زوال الاطمئنان من خبر الفاسق بالتروي. فالأولى دفعه بها ذكرنا آنفاً من أن المقصود بالآية الردع عن العمل المخالف للطريقة العقلانية لا الجاري على طبقها.

ومنه يظهر أنه لا مجال لدعوى: أن الآية مشعرة بخصوصية الفاسق في وجوب التبين، فتكون مشعرة بحجية خبر العادل في الجملة، لاندفاعها بأنه لم يعلم ورود الآية للتشريع حتى تشعر باختصاص وجوب التبين بخبر الفاسق، بل لعلها واردة للتشنيع والاستنكار والتنديد بالعاملين بخبر الوليد على خلاف الطريقة العقلانية، وحينئذ لعل ذكر الفاسق ليس لأختصاص وجوب التبين به، بل لكونه دخیلاً في زيادة التشنيع وتأكيد الاستنكار، فإن المناسب لمقام الاستنكار ذكر تمام ما هو دخیل في شدته وإن لم يختص به الحكم، كما يظهر بقليل من التدبر في الاستعمالات

وأما ما أورد على الآية بما هو قابل للذب عنه فكثير .

منها: معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، والنسبة عموم من وجه (١)، فالمرجع إلى أصالة عدم الحجية.

وفيه: أن المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه (٢)، فالمفهوم أخص مطلقاً من تلك الآيات، فيتعين تخصيصها، بناء على ما تقر من أن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم.

وأما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجاري في صورتها وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء. فراجع.

وربما يتوهم: أن للآيات الناهية جهة خصوص (٣)، إما من جهة اختصاصها بصورة التمكّن من العلم (٤)، وإما من جهة اختصاصها بغير

العرفية.

(١) هذا بناء على تمامية عموم الآيات بنحو يقتضي عدم حجية خبر الثقة. وقد سبق الكلام فيه.

(٢) لأنه القابل للتبين.

(٣) يعني: فتكون النسبة بينها وبين المفهوم العموم من وجه، لا العموم المطلق.

(٤) بناءً على تمامية دليل الانسداد واقتضائه حجية الظن، إذ حينئذ لا بد من عدم شمول الآيات لصورة الانسداد مع شمول المفهوم له، فيكون بينهما العموم من وجه، لا اختصاص المفهوم بحجية خبر العادل حال الانسداد، واختصاص الآيات

١- تعارض

مفهوم الآية مع

الآيات الناهية عن

العمل بغير العلم

الجواب عن

هذا الإيراد

البيئة العادلة وأمثالها مما خرج عن تلك الآيات قطعاً (١).

ويندفع بأن خروج ما خرج من أدلة حرمة العمل بالظن لا يوجب جهة عموم في المفهوم، لأن المفهوم أيضاً دليل خاص مثل الخاص الذي خصص أدلة حرمة العمل بالظن، فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولاً ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين الخاص الأخير.

بعدم حجية غيره حال الانفتاح، ويجتمعان في خبر العادل حال الانفتاح فالمفهوم يقتضي حجيته والآيات تقتضي عدمها.

لكن يأتي من المصنف عليه السلام الإشكال في اقتضاء دليل الانسداد حجية الظن بنحو يخصص به الآيات، بل غاية ما يقتضيه تبعض الاحتياط.

مع أنه لو تم كان مقتضى المفهوم حجية خبر العادل حال الانسداد، وهو يكفي في المقام، لعدم الانفتاح في عصورنا، فالتعارض بين المفهوم والآيات في خبر العادل حال الانفتاح لا أثر له.

وإلى هذا يرجع ما في بعض النسخ من الجواب عن هذا الوجه بقوله: «ويندفع الأول بعد منع الاختصاص بأنه يكفي المستدل كون الخبر حجة بالخصوص عند الانسداد، والثاني بأن خروج...» لكن في بعض النسخ الاقتصار على قوله: «ويندفع بأن خروج...» اكتفاء بالجواب الآتي، لأنه صالح للجواب عن الوجهين معاً. فلاحظ.

(١) إذ مقتضى ذلك كون النسبة بين الآيات والمفهوم عموماً من وجه، لاختصاص الآية بغير البيئة وأمثالها وغير خبر العادل، فتقتضي عدم حجيتها، واختصاص المفهوم بالبيئة - التي هي من أفراد خبر العادل - فيقتضي حجيتها، واجتماعهما في خبر العادل غير البيئة، فالمفهوم يقتضي حجيته والآيات تقتضي عدمها، وبعد التعارض والتساقط يكون المرجع أصالة عدم الحجية، ويحكم بعدم حجية غير البيئة من أفراد خبر العادل.

فإذا ورد: أكرم العلماء، ثم قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعة من فساقهم، ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفساق منهم، فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الأول أو لآثم جعل النسبة بينه وبين الخاص الثاني عموماً من وجه. وهذا أمر واضح (١) نبهنا عليه في باب التعارض.

ومنها: أن مفهوم الآية لو دلّ على حجية خبر العادل لدل على حجية الإجماع الذي أخبر به السيّد المرتضى وأتباعه قدست أسرارهم من عدم حجية خبر العادل، لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجية الخبر.

٢- شمول الآية
لخبر السيد
المرتضى

وفساد هذا الإيراد أوضح من أن يبين، إذ بعد الغض عما ذكرنا سابقاً في عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول (٢)، وبعد الغض عن أن

الجواب عن
هذا الإيراد

(١) والوجه فيه: أن منشأ التوقف في تعارض العامين من وجه إنها هو تساوي ظهوريهما بالإضافة إلى مورد الاجتماع، وذلك لا يجري في المقام ونحوه ممّا كان العام مخصصاً بدليل خارج لأن التخصيص وإن أوجب سقوط حجية ظهور العام في مورده، إلاّ أنّه لا يوجب تبدل ظهور العام بالإضافة إلى الباقي، بحيث يكون فيه أظهر ممّا لو لم يكن مخصصاً بالدليل حتى يتوهم مساواته لظهور الخاص الآخر المفروض كونه أقوى ظهوراً في مورده من العام لأنه أخص منه مطلقاً. نعم لو كان المخصّص للعام متصلاً كان لانقلاب النسبة بسببه وجه قوي إلاّ أنه خارج عن محلّ الفرض.

(٢) لابتناؤه على النقل الحدسي، الذي تقدم في أول الكلام في الإجماع المنقول عدم شمول المفهوم له.

إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ عليه السلام (١). نقول: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية.

أما أولاً: فلأن دخوله يستلزم خروجه، لأنه خبر العادل (٢)، فيستحيل دخوله (٣).

ودعوى: أنه لا يعم نفسه. مدفوعة: بأنه وإن كان لا يعم نفسه،

(١) يعني: ويمتنع شمول دليل الحجية للخبرين المتعارضين معاً، لاستلزامه التعبد بالنقيضين، ولا لأحدهما معيناً، لأنه بلا مرجح، ولا مخيراً، لقصور عموم الحجية عن ذلك. ومن ثم كان الأصل في المتعارضين التساقط، وإن قيل بخروج تعارض الخبرين عنه للأدلة الخاصة.

(٢) يعني: ومقتضى ما ذكره هو عدم حجية خبر العادل. ولا يخفى أن هذا الوجه لا ينهض ببيان أن دخوله مستلزم لخروجه، لا تخصصاً ولا تخصيصاً. أما عدم خروجه تخصصاً فظاهر، إذ لا يخرج عن كونه خبر عادل، فيدخل في موضوع المفهوم، وأما عدم خروجه تخصيصاً فلما هو المعلوم من أن قصد المرتضى في خبره عدم حجية خبر العادل مطلقاً لا عدم حجية خبره بالخصوص تخصيصاً للمفهوم.

فالأولى الجواب بأنه يلزم من دخوله في المفهوم حجتيه، ويلزم من حجتيه عدم حجتيه، لعموم حكمه له ولو ملاكاً، لأن الذي يلزم هو عدم دخوله في المفهوم. ولعل هذا هو مراد المصنف عليه السلام.

لكن هذا لو تم اقتضى عدم شمول كلامه لخبره لنفسه، بل يختص بغيره من الأخبار، خلافاً لما سيأتي من المصنف عليه السلام.

(٣) يعني: لأن ما يلزم من وجوده عدمه محال.

لقصور دلالة اللفظ عليه (١)، إلا أنه يعلم أن الحكم ثابت لهذا الفرد أيضاً،
للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم، ولذا لو سألنا السيد عن أنه:
إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه؟ فيقول: لا.

وأما ثانياً: فلو سلمنا جواز دخوله لكن نقول: إنه وقع الإجماع على
خروجه من النافين لحجية الخبر ومن المشتبهين، فتأمل (٢).

وأما ثالثاً: فلدوران الأمر بين دخوله وخروجه ما عداه وبين العكس،
ولا ريب أن العكس متعين، لا لمجرد دقبح انتهاء التخصيص إلى الواحد (٣)،
بل لأن المقصود من الكلام ينحصر في بيان عدم حجية خبر العادل، ولا
ريب أن التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجية خبر العادل
قبيح في الغاية وفضيخ إلى النهاية (٤)، كما يعلم من قول القائل: صدق

(١) يأتي في إشكال خبر الوسطة أنه لا مانع من شمول القضية لنفسها إذا لم
يلزم محذور آخر، لكن عرفت منه لزوم المحذور من شمول خبر المرتضى عليه السلام لنفسه.
ويأتي تمام الكلام.

(٢) لعله إشارة إلى أن هذا الإجماع لو تم لا يصلح حجة لتخصيص عموم
المفهوم، لأنه ليس إجماعاً تعبيرياً، بل حصل الإجماع اتفاقاً مع اختلاف مباني
المجمعين.

(٣) لا يخفى أن شمول المفهوم لإجماع المرتضى عليه السلام المستلزم لخروج بقية
الأخبار عنه لا يستلزم التخصيص، لأنها ليست في عرض واحد، بل خروجها في
رتبة متأخرة عن دخول إجماع المرتضى في المفهوم، فهو مقتضى العمل بالمفهوم، لأنه
تخصيص له منافٍ لعمومه، ليدعي أنه تخصيص مستهجن.

(٤) لمنافاته لظاهر الكلام جداً. وسيأتي تمام الكلام.

زيداً في جميع ما يخبرك، فأخبرك زيد بألف من الأخبار، ثم أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: «صدق.. الخ» خصوص هذا الخبر (١). وقد أجاب بعض من لا تحصيل له بأن الإجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار (٢).

٣- عدم شمول الآية للأخبار مع الوساطة

ومنها: أن الآية لا تشمل الأخبار مع الوساطة، لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة (٣)، فلا يعم الروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام، لاشتغالها

(١) لا يبعد حمل الكلام على ذلك، ولا يتضح قبحه. نعم لو كان مضمون العموم أن زيداً لا يكذب كان ما ذكره المصنف قريباً جداً لمنافاته لخبر زيد بأنه كاذب فيمتنع شموله له نظير ما يأتي، فتأمل جيداً.

(٢) وكأن المراد اندفاعه: بأن المدعى دلالة ظاهر الكتاب المقطوع الاعتبار بعمومه على حجية هذا الإجماع المظنون الاعتبار، لا معارضته له حتى يكون الترجيح لظاهر الكتاب.

هذا ولكن التأمل قاض بأن الإجماع المدعى مناف للمفهوم، فهما متكاذبان متعارضان لدلالة الآية على حجية خبر العادل من حيث هو ودلالة الإجماع على عدم حجيته من حيث هو.

وهذا هو العمدة في عدم شمول الآية للإجماع، لأنها تقتضي كذبه وتنافيه ويمتنع دلالة الدليل على حجية الكاذب وعمومه لنافيه. وأما ما سبق من المصنف فهو لا يخلو عن خدش لما أشرنا إليه من أن مقتضاه عدم شمول خبر المرتضى لنفسه لا خروجه عن عموم المفهوم، ويأتي نظيره في خبر الوساطة.

(٣) كأنه لنظير ما سبق من المصنف عليه السلام في أول مبحث الإجماع المنقول من انصراف أدلة الحجية عن الخبر الحدسي، لورودها في مقام نفي احتمال تعمد الكذب، فلا تنفي احتمال الخطأ في الحدس.

على وسائط.

الجواب عن
هذا الإيراد

وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح، لأن كل واسطة من الوسائط إنما يخبر خبراً بلا واسطة، فإن الشيخ عليه السلام إذا قال: حدثني المفيد، قال: حدثني الصدوق، قال: حدثني أبي، قال: حدثني الصفار، قال: كتبت إلى العسكري عليه السلام بكذا، فإن هناك أخباراً متعددة بتعدد الوسائط، فخير الشيخ: قوله: حدثني المفيد، الخ وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه، فإذا حكم بصدقه ثبت شرعاً أن المفيد حدث الشيخ بقوله: حدثني الصدوق، فهذا الإخبار - أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: حدثني الصدوق - أيضاً خبر عادل، وهو المفيد فنحكم بصدقه، وأن الصدوق حدثه، فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله: حدثني أبي والصدوق عادل فيصدق في خبره، فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله: حدثني الصفار، فنصدق لأنه عادل، فيثبت خبر الصفار أنه كتب إليه العسكري عليه السلام، وإذا كان الصفار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأن العسكري عليه السلام كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتبه إليه، فيكون المكتوب حجة، فيثبت بخبر كل لاحق إخبار سابقه، ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات (١)، لأن كل واسطة يخبر بخبر مستقل.

وكذا يقال في الإخبار بواسطة، لعدم انحصار احتمال المخالفة باحتمال تعمد الكذب، بل يحتمل كون منشئه خطأ الواسطة، ولا دليل على إلغاء الاحتمال المذكور. (١) أما لو كان المراد من الخبر ما يعم المخبر بالواسطة لزم الاكتفاء بالعدالة في الخبر الأول وهو الشيخ في الفرض.

بل يلزم قبول مراسيل العادل إذا أخبر عن المعصوم عليه السلام.

إشكال تقدم
الحكم على
الموضوع

هذا ولكن قد يشكل الأمر بأن ما يحكيه الشيخ رحمته الله عن المفيد إذا صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع المخبر إلا به؟! (١).

ولكن يضعف هذا الاشكال:

أولاً: بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالإجماع، كالإقرار بالإقرار (٢)، وإخبار العادل بعدالة مخبر (٣)، فإن الآية (٤) تشمل الإخبار بالعدالة بغير إشكال.

وثانياً: بأن عدم قابلية اللفظ العام لأن (٥) يدخل فيه الموضوع الذي

(١) يعني: يلزم كون وجوب التصديق منقحاً لموضوع نفسه، فيكون متأخراً عن نفسه بمرتبتين، لأن خبر المفيد إذا كان ناشئاً تعبداً من وجوب التصديق كان متأخراً عنه رتبة وإذا كان وجوب التصديق من أحكام خبر المفيد كان متأخراً عند رتبة تأخر الحكم عن موضوعه، فيكون وجوب التصديق متأخراً عن نفسه بمرتبتين.

(٢) فإن أثر لزوم إقرار العقلاء على أنفسهم بالإضافة إلى الإقرار بالإقرار هو التعبد بتحقيق الإقرار بالحق الذي يكون موضوعاً لقاعدة لزوم إقرار العقلاء على أنفسهم من أجل إثبات الحق المقرّ به.

(٣) فإن أثر وجوب تصديق المخبر بالعدالة هو وجوب تصديق المشهود بعدالته في خبره.

(٤) يعني: بحسب دلالة المفهوم فيها المتضمن لوجوب تصديق العادل.

(٥) لم يتضح الوجه في عدم القابلية المذكورة، فإن ترتب أفراد العام إثباتاً أو ثبوتاً أو تعبداً لا يمنع من دخولها في عموم العام بعد كون الحكم في العام وارداً على الماهية من حيث هي الشاملة لجميع الأفراد. وترتب الأفراد بأحد الأنحاء المذكورة

لا يمنع من شمول العام لها، بعد فرض جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية المبينة على ترتبه على جميع الأفراد المحققة والمقدرة، إذ في مثل ذلك لا تلحظ الخصوصيات الفردية، حتى يمتنع شمول الحكم للأفراد المترتبة لامتناع لحاظها في عرض واحد، بل ليس الملحوظ إلا الماهية بحدودها المفهومية الخاصة المنطبقة على تمام الأفراد المترتبة قهراً.

نعم لو كان العموم وارداً بنحو القضية الخارجية بنحو لا يشمل إلا الأفراد المحققة امتنع شموله للأفراد المترتبة تعبدًا التي يكون التعبد بها متفرعاً على شمول العام لغيره، إذ في ظرف جعل العام لا تحقق للأفراد اللاحقة كي يشملها.

لكنه لا يمنع في المقام من العمل بخبر الواسطة، لأن ترتب أخبار الوسائط إنما هو في مقام الإثبات مع اجتماعها في مقام الثبوت في عرض واحد. مضافاً إلى عدم الإشكال في جعل العمومات الشرعية بنحو القضية الحقيقية، لا الخارجية. ومما ذكرنا يظهر أنه لا مانع من شمول القضية لنفسها في القضايا الحقيقية، إذ ليس الملحوظ فيها إلا الماهية من حيث هي وانطباقها على فردها قهري بلا حاجة إلى ملاحظته بخصوصيته فلا يلزم منه ملاحظة القضية حين جعلها كي يمتنع. بل يمكن اختصاص حكم القضية بنفسها فيما إذا كان الموضوع هو الماهية المقيدة بقيد يختص بها من دون أن تلحظ بخصوصيتها كقول القائل: أول الكلام يجهدني .

نعم لو كان هناك مانع من شمول القضية لنفسها لخصوصية فيها تعين اختصاص الموضوع لبأبها عداها، كما في قولنا: كل كلامي صادق، فإن صدق الكلام لما كان بمطابقته للواقع، وكان مطابقه مبايناً له تعين عدم شمول القضية لنفسها سواء كانت صادقة أم كاذبة، وهذا بخلاف مثل الضرر، فإن ترتبه على الكلام ليس بلحاظ مطابقة المباين له، بل من آثاره بأي وجه كان. ومثله قولنا: أول كلامي صادق فلا بد أن يحمل على الأول مما عدا القضية المذكورة.

وأوضح من ذلك قولنا: أول كلامي كاذب فإن القضية المذكورة لو انطبقت

لا يتحقق ولا يوجد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف في الحكم إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام (١) وأن المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر، لأن هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله، لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمل في شمول حكم العام له.

فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال: لا تعمل بأخبار زيد، فإنه لا يجوز له العمل به (٢) ولو اتكالا على دليل عام يدل على الجواز (٣)، لأن عدم شموله له ليس إلا لقصور اللفظ وعدم قابليته

على نفسها لزم من صدقها كذبها ومن كذبها صدقها، كما لا يخفى.

(١) لو فرض إحراز المناط فلا إشكال في عموم حكم القضية لمورده، وإن قصرت القضية عنه في مقام الدلالة اللفظية، إلا أن مجرد قصور الدلالة اللفظية عن مورد لأجل الاستحالة - لو سلمت - لا لأجل التقييد اللفظي، لا يستلزم عموم الملاك، لاحتمال قصوره واتكال المتكلم على الاستحالة المفروضة في عدم التقييد، فلا بد في إحراز الملاك من قرينة خارجية.

(٢) يعني: بهذا الخبر الذي صدر عن زيد.

(٣) الظاهر أنه مع عموم من المولى يقتضي العمل بأخبار زيد يجب العمل بهذا الخبر، ويكون ناسخاً للعموم المذكور فيما بعده من الأخبار، فلا يعمل بها. ولا مجال للدعوى: عموم ملاك النهي عن العمل بأخبار زيد لهذا الخبر، لاستحالة تحقق ملاك عدم جواز القبول في جميع الأخبار، بل لا بد إما من وجوده في هذا الخبر أو في بقية الأخبار، فيمتنع قيام الحكم بماهية الخبر من حيث هي، بل لا بد من قيامه بالماهية المبينة لهذا الخبر، أو المتحدة معه، ويمتنع الثاني لتوقفه على ملاحظة الخصوصية، وهو ممتنع لاستحالة لحاظ القضية حين جعلها، فلا بد أن

للمشمول، لا للتفاوت بينه وبين غيره من أخبار زيد في نظر المولى بل لا قصور في العبارة بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعية الموضوع ولا ينفك من مصاديقها (١). وقد تقدم في الإيراد الثاني من هذه الإيرادات (٢) ما يوضح ذلك فراجع.

ومنها: أن العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعية غير ممكن لوجوب

٤- عدم إمكان العمل بمفهوم الآية في الأحكام الشرعية

يكون الموضوع هو الأول وهو الماهية المبينة لهذا الخبر ولو بنحو نتيجة التقييد، فيختص الملاك بها، ويكون هذا الخبر خارجاً عن العموم لفظاً وملاكاً.

نعم لو كان مفاد هذا الخبر معارضاً للعموم الصادر ومنافياً له، لا ناسخاً له، تعين قصور العموم عنه وعدم وجوب العمل به في بقية الأخبار لقصور العموم عن شمول ما ينافيه، نظير ما سبق منّا في تقريب قصور المفهوم عن شمول الإجماع المنقول من المرتضى رحمته.

(١) كأنه لما أشرنا إليه من فرض كون القضية حقيقية لا تقتضي لحاظ الأفراد بخصوصيتها لكن هذا لا ينافي القصور عن بعض الأفراد إذا كان هناك مانع من شموله، ولو من باب نتيجة التقييد.

(٢) وهو الإيراد بأن حجية المفهوم تقتضي حجية إجماع المرتضى الدال على عدم حجية خبر الواحد، حيث أورد عليه المصنف رحمته بأن عموم المفهوم لإجماع المرتضى يستلزم خروجه، لأنه خبر واحد أيضاً، ثم أجاب عنه بأن القضية لا تشمل نفسها.

وأورد عليه بما ذكره هنا من أن عدم دخول القضية في حكم نفسها لفظاً لا ينافي دخولها ملاكاً.

وقد أجبنا عنه هناك بما ذكرناه هنا من أنه يلزم من شمول خبر المرتضى لنفسه محذور مانع من العموم. مضافاً إلى ما ذكرناه هناك من أن خبر المرتضى معارض للمفهوم فيمتنع شموله له.

التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية (١)، فيجب تنزيل الآية على الإخبار في الموضوعات الخارجية، فإنها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض. ويجعل المراد من القبول فيها (٢) هو القبول في الجملة، فلا ينافي اعتبار انضمام عدل آخر إليه. فلا يقال: إن قبول خبر الواحد (٣) في الموضوعات الخارجية مطلقاً يستلزم قبوله في الأحكام بالإجماع المركب (٤) والأولية (٥).

الجواب عن
هذا الإيراد

وفيه: أن وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبين في الخبر،

(١) كأنه لدعوى وجوب التفحص المذكور ينافي عدم وجوب التبين المستفاد

من المفهوم.

(٢) يعني: في الموضوعات.

(٣) الوجه في اندفاعه: أن المراد من قبول خبر العدل في الموضوعات ليس

هو قبوله مطلقاً، بل قبوله في الجملة ولو بشرط التعدد، وحينئذ لا إجماع ولا أولوية في قبوله في الحكم، فإن من ينكر حجية الخبر غير العلمي في الأحكام يقول بحجية البيّنة في الموضوعات.

وبالجملة: حجية خبر العدل الواحد في الموضوعات تستلزم حججته في

الأحكام، وحجية البيّنة في الموضوعات لا تستلزم حججتها في الأحكام. فلاحظ.

(٤) لما أشرنا إليه من أنه لا قائل بحجية خبر العدل الواحد في الموضوعات

دون الأحكام إلا أن يشكل بأن عدم القول بالفرق بينهما لا ينفع ما لم يرجع إلى القول بعدم الفرق.

(٥) لم يتضح وجه الأولوية إلا أن تكون بلحاظ أقوال الأصحاب، حيث

أن القائل بحجية خبر العدل الواحد في الأحكام أكثر من القائل بحججته في الموضوعات.

فإن الأوّل يؤكد حجّية خبر العادل ولا ينافيها (١)، لأن مرجع التفحص عن المعارض إلى الفحص عما أوجب الشارع العمل به كما أوجب العمل بهذا (٢)، والتبين المنافي للحجّية هو التوقف عن العمل والتماس دليل آخر، فيكون ذلك الدليل هو المتبع ولو كان أصلاً من الأصول، فاذا يئس عن المعارض (٣) عمل بهذا الخبر، وإذا وجده أخذ بالأرجح منهما، وإذا يئس عن التبين (٤) توقف عن العمل، ورجع إلى ما يقتضيه الأصول العملية. فخبر العادل وإن اشترك مع خبر الفاسق في عدم جواز العمل بمجرد المجيء إلا أنه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالأوّل دون الثاني (٥)، ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الثاني (٦)، ويؤخذ بالأرجح في الأوّل (٧).

(١) لأن الفحص عن المعارض إنما هو فحص عما يسقط الحجّية بعد فرض ثبوت مقتضيتها والتبين في خبر الفاسق لقصوره عن اقتضاء الحجّية، لا من جهة المعارض.

(٢) فهو يدل ضمناً على الاعتراف بحجّية هذا، ومن ثم كان مؤكداً للدليل الحجّية.

(٣) يعني: بعد فرض حجّية الخبر ذاتاً، كما هو في خبر العادل.

(٤) يعني: فيما ليس حجة ذاتاً كخبر الفاسق.

(٥) المراد بالأوّل خبر العادل، وبالثاني خبر الفاسق.

(٦) يعني: خبر الفاسق. والوجه بالأخذ فيه بالمنافي حجّية المنافي دونه.

(٧) وهو خبر العادل، لأن كليهما حجة في نفسه، ومع تنافي الحجّيتين يعمل

بالأرجح منهما من جهة الدلالة، بل من سائر الجهات على تفصيل يذكر في محله.

فَتَسْبَعُ الأدلة في الثاني لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق، وفي الأول لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود.

٥- عدم العمل
بمفهوم الآية
في مـورده

ومنها: أن مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية، وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم أنه لا يكفي فيها خبر العادل، بل لا أقل من اعتبار العدلين، فلا بد من طرح المفهوم لعدم جواز إخراج المورد.

الجواب عن
هذا الإيراد

وفيه: أن غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل، فكل واحد من خبري العدلين في البينة لا يجب التبين فيه.

وأما لزوم إخراج المورد فممنوع، لأن المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها (١).

(١) لوضوح أنه من خبر الفاسق الذي يجب التبين فيه ولا يكون حجة مطلقاً بمقتضى المنطوق. لكن المورد وإن كان داخلياً في المنطوق باصطلاح الأصوليين، إلا أن التحقيق أن المفهوم والمنطوق معاً مستفادان من الإناطة والتعليق المشتمل عليهما الكلام الوارد في المورد الخاص. وحيث إن مقتضى إناطة التبين وتعليقه على الفاسق كون الفسق هو الموجب لعدم قبول الخبر دون وحدة الخبر، فلا بد من استفادة كون الوحدة في المخبر مانعاً آخر من القبول، ومن البعيد جداً عدم التعرض لها مع احتمال المورد عليها. وهذا وإن لم يبلغ حد الاستهجان إلا أنه من أهم الموهنات للمفهوم لو لم يكن مسقطاً له بالمرّة.

فالعمدة ما سبق من عدم ورود القضية مورد التشريع بل مورد الاستنكار والتشنيع، فعدم التعرض فيها للوحدة إنما هو لكون الفسق أدخل في الاستنكار منها، لا لعدم دخلها حتى يلزم خروج المورد.

وجعل أصل خبر الارتداد مورداً للحكم (١) بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسقاً ولعدمه إذا كان المخبر به عادلاً، لا يلزم (٢) منه إلا تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراد (٣)، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء.

ومنها: ما عن غاية المبادي من أن المفهوم يدل على عدم وجوب التبين، وهو لا يستلزم العمل، لجواز وجوب التوقف.

٦- مفهوم الآية لا يستلزم العمل والجواب عنه

وكان هذا الإيراد مبني على ما تقدم فساده من إرادة وجوب التبين نفسياً، وقد عرفت ضعفه، وأن المراد وجوب التبين لأجل العمل عند إرادته، وليس التوقف حينئذ واسطة (٤).

ومنها: أن المسألة أصولية فلا يكتفى فيها بالظن.

٧- كون المسألة أصولية وجوابه

(١) إشارة إلى دعوى أن مورد الحكم ليس خصوص خبر الوليد الفاسق، بل مطلق الخبر بالارتداد القابل للصدور من العادل والفاسق. لكن لا يخفى أن المورد تابع للواقعة الخارجية، وليست هي إلا الخبر الخاص الصادر من الوليد.

نعم لو كان الخبر بالارتداد على إطلاقه مورداً لسؤال وقع الجواب عنه بالآية لكان ما ذكر في محله.

(٢) خبر لقوله: «وجعل...»

(٣) لوضوح أن الخبر بالارتداد لا يعتبر فيه العلم، بل يكفي فيه خبر الواحد وإن كان مشروطاً بالتعدد، فغاية ما يلزم التقييد في المورد لا إخرجه بالمرّة.

(٤) بل هو راجع إلى وجوب التبين وعدم جواز العمل قبله.

وفيه أن الظهور اللفظي لا بأس بالتمسك به في أصول الفقه (١)،
والأصول التي لا يتمسك لها بالظن مطلقاً (٢) هو أصول الدين، لا
أصول الفقه، والظن الذي لا يتمسك به في الأصول مطلقاً (٣) هو مطلق
الظن (٤) لا الظن الخاص (٥).

٨- انحصار مفهوم
الآية في المعصوم
وَمَنْ دُونَهُ

ومنها: أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغاير،
فكل من كان كذلك أو احتمال في حقه ذلك وجب التبين في خبره، وغيره

(١) بل لا مانع عقلاً من التمسك به في الأصول الاعتقادية في غير مورد
لزوم الدور، كما في إثبات الإمامة بظهور خبر متواتر عن النبي ﷺ، وتكون حجية
الظهور من حيث العمل الأعم من عمل الجوارح والجوانح وتوقف الاعتقاد على
العلم غير ظاهر، بل الظهار عدمه.

نعم لو لزم الدور فلا إشكال في عدم الحجية، كما لو أريد الاستدلال على
الإمامة بظاهر الخبر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

(٢) يعني: حتى الخاص منه. لكن عرفت أنه لا مانع عقلاً من حجية الظن
الخاص في أصول الدين، بل الظن العام أيضاً على وجه يأتي الكلام فيه في دليل
الانسداد.

(٣) يعني: حتى أصول الفقه.

(٤) هذا في غاية الإشكال، فإنه سوف يأتي من المصنف رحمته في مبحث دليل
الانسداد المقتضي لحجية الظن المطلق: أنه كما يقتضي حجية الظن بالواقع يقتضي
حجية الظن بالطريق، وهو راجع إلى حجية الظن المطلق في المسألة الأصولية، على
كلام يأتي في محله.

(٥) يعني: والظهور اللفظي - كما في المفهوم هنا - من الظن الخاص.

مَن يفيد قوله العلم، لانحصاره في المعصوم ومن هو دونه (١)، فيكون في تعليق الحكم بالفسق إشارة إلى أن مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال فسقه، لأن المراد الفاسق الواقعي (٢)، لا المعلوم (٣).

فهذا وجه آخر لإفادة الآية حرمة اتباع غير العلم لا يحتاج معه إلى التمسك في ذلك بتعليل الآية، كما تقدّم في الإيراد الثاني من الإيرادين الأولين.

وفيه: أن إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر (٤) عرفاً، فالمراد به، إما الكافر، كما هو الشايح إطلاقه في الكتاب، حيث أنه يطلق غالباً في مقابل المؤمن (٥)، وأما الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمان (٦) نزول هذه الآية، فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق (٧).

الجواب عن
هذا الإيراد

(١) يعني: وهو المعصوم غير الواجب العصمة. إلا أن يدعى أنه لا يوجب العلم، لاحتمال الخطأ، بخلاف المعصوم الواجب العصمة.

(٢) يعني: فلا بد في إثبات الحجية من إحراز عدم الفسق، ولا يكفي الشك فيه.

(٣) لأنه خلاف ظاهر إطلاق الفاسق.

(٤) خصوصاً مع ظهور الآية في التشنيع على المخبر والتنديد به، إذ هو لا يناسب هذا المعنى لوقوع كل الناس فيه إلا النادر.

(٥) هذا إنما يصلح قرينة على حمل الفاسق على غير المؤمن لا على الكافر.

(٦) لم يتضح الوجه في التقييد بذلك، بل مقتضى الإطلاق الحمل على الفاسق في كل زمان وهو المرتكب للمعاصي الكبيرة في زمانه.

(٧) لم يتضح التطابق بين العرفين ولاسيما مع ما سبق منه من الاعتراف بغلبة

مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (١).

مع أنه يمكن فرض الخلو عن الصغيرة والكبيرة، كما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق (٢). وبه يندفع الإيراد المذكور حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيرة.

وأما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه فهو غير قادح، لأن ظاهر قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...﴾ تحقق الفسق قبل النبأ لا به، فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقاً مع قطع النظر عن هذا النبأ واحتمال فسقه به.

هذه جملة مما أوردوه على ظاهر الآية، وقد عرفت أن الوارد منها إيرادان، والعمدة الإيراد الأول (٣)، الذي أورده جماعة من القدماء

إطلاقه في مقابل المؤمن.

(١) تكفير السيئات لا يدل على عدم الفسق.

(٢) سقوط العقاب بالتوبة لا يقتضي عدم الفسق. إلا أن يتمسك ببعض الإطلاقات الدالة على قبول شهادة المذنب بعد توبته، والأولى الاستشهاد لما ذكره بما إذا كان المخبر في أول بلوغه وعلم منه عدم ارتكاب ذنب أصلاً ولو مع عدم الملكة.

(٣) وهو عدم تمامية المفهوم في الآية. هذا وقد سبق منا الإيراد أيضاً بعدم ورود القضية مورد التشريع، بل مورد الاستنكار والتشنيع في مخالفة الطريق التي ينبغي سلوكها، فذكر الفاسق لعله لزيادة التأكيد والتشنيع لا لتوقف الحكم عليه.

اللهم إلا أن يقال: هذا مبني على عدم تمامية المفهوم لكون القضية مسوقة

والمُتأخِرِينَ .

ثم إنه كما استدل بمفهوم الآية على حجية خبر العادل كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه، بناء على أن المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن، فإذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به.

الاستدلال
بمنطوق الآية على
حجية خبر غير
العادل إذا حصل
الظن بصدقه

ومن التبين الظني تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر أو على مضمونه أو على روايته. ومن هنا تمسك بعض بمنطوق الآية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وفي حكم الشهرة أمانة أخرى غير معتبرة.

ولو عمم التبين للتبين الإجمالي وهو تحصيل الظن بصدق مخبره (١) دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب، فيدخل الموثق (٢) وشبهه (٣) بل الحسن أيضاً.

وعلى ما ذكر فثبت من آية النبأ منطوقاً ومفهوماً حجية الأقسام

لتحقيق الموضوع - كما هو مقتضى الإيراد الأول - وأن الاستدلال بإشعار الوصف بالعلمية لا بمفهوم الشرط، أما بناء على تمامية مفهوم الشرط في الآية فمقتضى التعليق توقف الحكم على الفسق، واحتمال كون ذكره لمحض التشنيع خلاف الظاهر. فالعمدة هو الإشكال الأول، كما ذكره المصنف عليه السلام.

(١) يعني: يظن بصدقه إجمالاً في جميع أخباره، لا في خصوص الخبر الخاص الذي يراد العمل به.

(٢) وهو الذي يرويه ثقة غير إمامي.

(٣) وهو الذي يرويه إمامي فاسق لكنه ثقة متحرز عن الكذب.

الأربعة للخبر (١) الصحيح والحسن والموثق والضعيف المحفوف بالقرينة الظنية.

المناقشة في
الاستدلال
المذكور

ولكن فيه من الإشكال ما لا يخفى، لأن التبين ظاهر في العلمي. كيف ولو كان المراد مجرد الظن لكان الأمر به في خبر الفاسق لغواً، إذ العاقل لا يعمل بخبر إلا بعد رجحان صدقه على كذبه (٢).

إلا أن يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقاً من أن المقصود التنبيه والإرشاد على أن الفاسق لا ينبغي أن يعتمد عليه (٣)، وأنه لا يؤمن من كذبه وإن كان المظنون صدقه.

وكيف كان فمادة التبين ولفظ الجهالة (٤) وظاهر التعليل (٥) كلها

(١) كان عليه أن يذكر الخامس وهو الشبيه بالموثق. إلا أن يريد من الموثق

هنا ما يعمه.

(٢) لكنه مبني على ورود الآية مورد التشريع لا التشنيع، وقد سبق الكلام فيه.

(٣) لكن لازمه عدم حجية خبر الفاسق، فلا ينفع - حيثئذ - في الاستدلال

المذكور.

إلا أن يكون المراد التنبيه على أن ذلك هو شأن الفاسق لمزيد الحذر منه، فلا ينافي الظن بصدقه لقرائن خاصة خارجية، فيكون مفاد الآية - حيثئذ - أن الفاسق بحسب شأنه لا ينبغي الوثوق به ولا الظن بخبره، وإن كان قد يستفاد ذلك من قرائن خاصة خارجية بعد مزيد من التثبت والحذر. فتأمل جيداً.

(٤) عرفت الإشكال فيها بظهورها في السفاهة، فلا تجري مع فرض كون

الخبر اطمئنانياً، نعم لا يكفي محض الظن.

(٥) عرفت الإشكال في التعليل. نعم لا يكفي الظن، بل لابد من الاطمئنان،

آية من إرادة مجرد الظن.

نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير والتزلزل، بحيث لا يعد في العرف العمل به تعريضاً للوقوع في الندم فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالاً على حجية الظن الاطمئنان المذکور وإن لم يكن معه خبر فاسق، نظراً إلى أن الظاهر من الآية (١) أن خبر الفاسق وجوده كعدمه، وأنه لا بد من تبين الأمر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبين الخارجي.

نعم ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التي يحصل من مجموعها التبين.

فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع، فكلما حصل الأمن منه جاز العمل، فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل الاطمئنان بصدقه وبين الشهرة المجردة إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها.

والحاصل: أن الآية تدل على أن العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق وعدمه، سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو

كما سيأتي من المصنف رحمته.

(١) هذا غير ظاهر، فإن الأمر بالتبين والتثبت عند الخبر لا ينافي دخله في الحجية في مقام العمل. نعم بناء على أن المراد من التبين العلمي يتعين ما ذكره المصنف رحمته، فلاحظ.

الاطمئنان أو مطلق الظن، حتى أن من قال بأن خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوي فلازمه القول بدلالة الآية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وإن لم يكن معه خبر أصلاً. فافهم واغتنم واستقم.

هذا ولكن لا يخفى أن حمل التبين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمئنان يوجب خروج مورد المنطوق وهو الإخبار بالارتداد (١).

الآية الثانية:
آية النفر

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة براءة: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وجه الاستدلال

دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة (٢)، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

أما وجوب الحذر فمن وجهين:

أحدهما: أن لفظة (لعل) بعد انسلاخها عن معنى الترجي (٣)

(١) لما هو المعلوم من أن خبر الوليد بالارتداد لا يكفي في قبوله التبين

الظني.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق الآية المعتضد بالسيرة العقلائية الارتكازية على

عدم اعتبار حصول العلم في العمل بخبر الغير مع فرض الوثوق به، فإن الظاهر ورود الآية لإمضاء السيرة المذكورة، لا لبيان حكم تعبدي تأسيسي.

ومنه يظهر الوجه في تقييد الآية بصورة الوثوق، فإنه مقتضى إمضاء السيرة

المذكورة.

(٣) كأنه لاستحالة الترجي في حقه تعالى لاستلزامه الجهل المحال.

ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلم (١)، وإذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إما لما ذكره في المعالم من أنه لا معنى لندب الحذر، إذ مع قيام المقتضي (٢) يجب، ومع عدمه لا يحسن (٣) وإما لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركب لأن كل من أجازَه فقد أوجبه (٤).

(١) هذا لا يخلو عن إشكال، لعدم وضع (لعل) إلا للتوقع والترجي الذي قد يقارن المحبوبة، وقد يقارن المبعوضة، ولذا عدّ من معانيها الاشفاق. والتحقيق ورود (لعل) في المقام لبيان عدم الملازمة خارجاً بين الحذر والانداز بلحاظ عصيان المكلفين وتسامحهم، فإن هذا المعنى أقرب إلى الترجي من المحبوبة، وحيثئذ ينحصر وجه مطلوبية الحذر بالوجه الثاني.

(٢) وهو المنجز الذي يحتج به المولى على العبد، ويجعله في خطر العقاب بالمخالفة.

(٣) إذ الحذر فرع الخطر، ومع فرض عدم الحجة لا خطر، فلا موضوع للحذر.

(٤) لكن مورد الآية لما كان هو الخبر بالتكليف الإلزامي - الذي هو مورد الحذر - لا مطلقاً، ليعم الخبر بالإباحة، فرجحان العمل به أو جوازه قد يكون من باب الاحتياط، فلا يدل على وجوبه ولا يلازمه.

نعم لو أريد من الخبر الأعم ممّا تضمن الإباحة كان جواز العمل به في المباحات ملازماً لحجية الملازمة لوجوب العمل به في التكاليف الإلزامية.

ودعوى: أن العمل به من باب الاحتياط ليس عملاً به حقيقة، إذ العمل بالطريق إنما يكون بالاعتقاد عليه لا بمجرد موافقته احتياطاً.

مدفوعة: بأن الآية لم تتضمن جواز العمل بالخبر، بل مجرد الحذر عقيب

الثاني: أن ظاهر الآية وجوب الإنذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى (١) كلمة (لولا) فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين: أحدهما: وقوعه غاية للواجب، فإن الغاية المترتبة على الفعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه، سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف (٢) أم لا كما في قولك: تب لعلك تفلح، وأسلم لعلك تدخل الجنة، وقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى﴾ (٣).

الثاني: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلا لغى

الإنذار الحاصل من ترتب العمل على الخبر احتياطاً.

(١) متعلق بقوله: «الواجب».

(٢) مثل: ادع زيداً لعله يأتينا واضربه لعله يتأدب.

(٣) لعل الوجه في عدم عد الغاية فيه مورداً للتكليف أن التذكر والخشية مما لا يجب مولوياً شرعاً، بل هي لازمة عقلاً، فالخطاب إرشادي. فتأمل.
وقد يدعى أن التذكر والخشية من فرعون ليسا مورداً لتكليف المخاطب بذى الغاية وهو موسى وهارون عليه السلام لخروجهما عن قدرتهما وكونهما داخلين تحت اختيار فرعون.

وفيه: أن المراد من جعل الغاية فيه مورداً للتكليف ليس تكليف المخاطب بذى الغاية وإلا لتعين الخطاب بالغاية ابتداءً، من دون ذكر ذى الغاية، أو الخطاب بهما بوجه آخر من دون ذكر (لعل) بل إبدالها بمثل: (حتى) و(كي) فيقال: «إلحق الثوب في النار حتى يحترق» و: «ضعه في الشمس كي يجف»، ولا يصح مجيء (لعل) لما فيها من الدلالة على عدم الملازمة بين الغاية وذيها، وهو إنما يصح في الأفعال التي هي مورد لتكليف غير المخاطب بذى الغاية، لاحتمال عصيانه أو غيره، كما في آية النفر، الآية التي هي محل الكلام وغيرهما.

الإنداز (١).

ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الإظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة إلى ما في الأرحام.

فإن قلت: المراد بالنفر النفر إلى الجهاد (٢)، كما يظهر من صدر الآية،

(١) لا يخفى أن الإنداز لا يلغو مع عدم وجوب الحذر، لإمكان كون فائدته مجرد التذكير وإلقاء الاحتمال المستتبع لوجوب الفحص عن الأحكام مع أنه قد يوجب العلم أو يكون بعض سببه، وذلك فائدة مهمة.

نعم قد تدعى الملازمة العرفية بين وجوب الإنداز ووجوب القبول وإن لم يكن بينهما ملازمة واقعية. ولعل ما نقله عن المسالك مبني على ذلك. إلا أن الإنصاف أن الملازمة المذكورة غير تامة.

نعم لا يبعد ثبوتها فيما إذا كان الغالب انحصار طريق معرفة الشيء بالإبلاغ المأمور به وكان الغالب في الإبلاغ أنه لا يوجب العلم، فإن الملازمة - حينئذ - عرفاً بين وجوب الإبلاغ ووجوب القبول غير بعيدة، ومن الظاهر عدم تمامية ذلك في المقام، ولا يبعد تماميته في حرمة كتمان المرأة لما في رحمها، فتأمل.

(٢) ذكر في تفسير الآية وجوه ثلاثة:

الأول: أن المراد بالنفر النفر للتفقه وأن النافرين إذا تفقهوا في سفرهم رجعوا إلى بلادهم فانذروا المتخلفين، وعليه يتبنى الاستدلال بالآية بالوجه السابق.

الثاني: أن المراد به النفر إلى الجهاد، وأن التفقه ليس غاية له، بل فائدة قد تترتب عليه بسبب مشاهدة آيات عظمة الله وتأييده للمؤمنين ونصرهم فيزدهم بصيرة في الدين، فإذا رجعوا إلى قومهم أخبروهم بذلك وأنذروهم من التقصير في

وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ (١) ومن المعلوم أن النفر إلى الجهاد ليس للتفقه والانداز.

نعم ربما يترتبان عليه، بناء على ما قيل من أن المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أوليائه على أعدائه وسائر ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة، فالتفقه والانداز من قبيل الفائدة، لا الغاية حتى يجب بوجوب ذبيها.

قلت:

أولاً: أنه ليس في صدر الآية دلالة على أن المراد النفر إلى الجهاد (٢)،

الدين في فرائضه بعد ظهور آياته ونصوع حجته.

الثالث: أن المراد به النفر إلى الجهاد أيضاً، ولكن التفقه ليس من وظيفة النافرين، بل من وظيفة المتخلفين مع النبي ﷺ في المدينة فيتفقهون فيما يستجد من الأحكام، فإذا رجع إليهم قومهم النافرون إلى الجهاد أذروهم بما تفقهوا به من مستجدات الأحكام.

(١) كأن الوجه في ظهوره في النفر إلى الجهاد كونه في سياق آيات الجهاد، فإن قبله قوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ...﴾ ثم قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ...﴾ وبعده قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً...﴾.

(٢) لحذف الغاية فيه. وقرينة السياق لا تنهض بالحمل على ذلك مع التصريح بالغاية في قوله: ﴿فَلَوْلَا نَفْرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا﴾ وحمله على مجرد بيان الفائدة الاتفاقية بعيد جداً، فظهوره في تفسير صدر الآية أقوى من ظهور السياق.

وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

وثانياً: لو سلم أن المراد النفر إلى الجهاد لكن لا يتعين أن يكون النفر من كل قوم طائفة لأجل مجرد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفة (١)، فيمكن أن يكون التفقه غاية لا يجاب النفر على كل طائفة من كل قوم لا لإيجاب أصل النفر (٢).

وثالثاً: أنه قد فسر الآية (٣) بأن المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم

ظهور الآية
في وجوب
التفقه والإنذار

(١) بل يتأدى بأن ينفر قوم دون قوم، أو ينفر جميعهم.

(٢) يعني: أن الآية تضمنت النفر بوجه خاص بأن يكون من كل فرقة طائفة، فلو سلم أن أصل النفر للجهاد، فلا وجه للالتزام بأن إيجاب الخصوصية المذكورة لأجل الجهاد أيضاً، بل الظاهر أنها للتفقه.

أقول: إن كان المراد التفكيك في قوله تعالى: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾ فلا مجال للالتزام به، لوضوح أنه لم يتضمن إلا حكماً واحداً وارداً على الخصوصية، فلا وجه للتفكيك فيه بين الأصل والخصوصية.

وإن كان المراد حمل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ على النفر إلى الجهاد - ولو بقرينة السياق - وحمل قوله تعالى: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾ على النفر للتفقه للتصريح بالغاية المذكورة، فله وجه، لتعدد الحكم، فيمكن اختلاف الغاية، إلا أنه خلاف الظاهر، لظهور الفاء في الثاني في التفريع على الأول، فيكون صالحاً لتفسير المراد من الأول، لأنه أقوى من قرينة السياق فيه.

بل لا قرينة في السياق، فإن الآية السابقة ظاهرة في لزوم خروج الناس بأجمعهم مع النبي ﷺ، خصوصاً مع تفسيرها بغزوة تبوك، وهو لا يلائم هذا الوجه في تفسير الآية الكريمة.

(٣) إشارة إلى التفسير الثالث الذي تقدم، وعليه يكون التفقه غاية لوجوب

إلى الجهاد كما يظهر من قوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ وأمر

تخلف المتخلفين، لا لوجوب النفر على النافرين، فيدلّ على المطلوب أيضاً لاقتضائه كون التفقه والإنذار واجبين لكونها غاية لواجب.

لكن هذا الوجه خلاف ظاهر نظم الآية، لأن رجوع واو الجماعة في قوله: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ على النافرين المذكورين صريحاً أولى من رجوعها على المتخلفين المفهومين ضمناً، كما لا يخفى.

بل هو خلاف أكثر الأخبار الآتية المستشهد فيها بالآية.

نعم هذا الوجه لا ينافي قرينة السياق بخلاف الوجه الثاني، لما عرفت من أن الوجه الثاني يقتضي عدم وجوب خروج الجميع مع النبي ﷺ، وهو لا يلائم الآية السابقة، أما هذا الوجه فهو إنما يقتضي عدم خروج الجميع عند بقاء النبي ﷺ في المدينة، فلا ينافي الآية السابقة الظاهرة في لزوم الخروج مع النبي ﷺ.

وعن ابن عباس أن الله لما حثهم على الجهاد في الآيات السابقة وعاتبهم في التخلف سير رسول الله ﷺ سرية، فأراد الناس الخروج بأجمعهم فنزلت هذه الآية وأمرتهم بالانقسام، فبعض يبقى وبعض يخرج، فهذه الآية خاصة في الغزوة التي لا يخرج معها النبي ﷺ، وما قبلها مختص بالغزوة التي يخرج فيها ﷺ.

وعن الباقر عليه السلام: أنه كان هذا حين كثر الناس، فأمرهم الله أن تنفر منهم طائفة وتقيم طائفة للتفقه ويكون الغزو نوباً.

والذي تحصل: أن التفسير الأول مخالف للسياق من دون أن ينافره ومناسب لنظم الآية وللأخبار الآتية، والثالث بعكسه مناسب للسياق غير مناسب لنظم الآية ولا للأخبار الآتية، وكلاهما دال على المطلوب، لاقتضائه كون التفقه غاية لواجب وهو نفر النافرين أو بقاء المتخلفين.

وأما الثاني فهو موهون جداً لمنافرتة للسياق وللأخبار الآتية، وإن كان مناسباً لنظم الآية.

بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي ﷺ ولا يخلوه وحده، فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى يندروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم. والحاصل: أن ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار مما لا ينكر، فلا محيص عن حمل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية (١) أو بعض ألفاظها (٢).

ومما يدل على ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار استشهاد الإمام بها على وجوبه في أخبار كثيرة:

ما يدل على هذا الظهور

منها: ما عن الفضل بن شاذان في عله عن الرضا عليه السلام في حديث قال: «إنما أمروا بالحج لعله الوفادة إلى الله وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد إلى أن قال: ولأجل ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلى كل صقع وناحية، كما قال الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ... الآية﴾».

استشهاد الإمام عليه السلام بالآية على وجوب التفقه

ومنها: ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن حمزة قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تفقهوا في الدين، فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي، فإن الله عز وجل يقول: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا... الآية﴾». ومنها: ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام عليه السلام من صحيحة يعقوب بن شعيب، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع

(١) كما هو الحال في التفسير الأول. لكن عرفت أن مخالفته له ليس بنحو ينافره.

(٢) كما هو الحال في التفسير الثاني.

الناس؟ قال: أين قول الله عز وجل: فلولا نفر، قال: هم في عذر ماداموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليه أصحابهم».

ومنها: صحيحة عبد الأعلى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامة: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية. قال: حق والله. قلت: فإن إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك. قال: لا يسعه إن الإمام إذا مات وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد، وحق النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم، إن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ... الآية﴾».

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: «قلت أفيسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال: أما أهل هذه البلدة فلا - يعني: أهل المدينة - وأما غيرها من البلدان فيقدر مسيرهم. إن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾».

ومنها: صحيحة البزنطي المروية في قرب الإسناد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.

ومنها: رواية عبد المؤمن الأنصاري الواردة في جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: اختلاف أمتي رحمة (١)، قال: إذا كان اختلافهم رحمة فاتفقهم عذاب (٢). ليس هذا يراد، إنما يراد الاختلاف في طلب العلم، على ما قال الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ الحديث

(١) يعني: السائل.

(٢) هذا مبدأ كلام الإمام عليه السلام.

منقول بالمعنى ولا يحضرني ألفاظه.

وجميع هذا هو السر في استدلال أصحابنا بالآية الشريفة على وجوب
تحصيل العلم وكونه كفاثياً (١).

هذا غاية ما قيل أو يقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة. لكن
الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه:

المناقشة في
الاستدلال بهذه
الآية من وجوه:

الأول: أنه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبية الحذر عقيب الإنذار
بما يتفقون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن
أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم
فيحذروا (٢)، فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقون ومطلوبية

الإشكال الأول

(١) وكذا استدلالهم على حجية فتوى المجتهد في حق العامي، وحجية الخبر
فيما نحن فيه، وإن كان سيأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) هذا خلاف الإطلاق، المستفاد من جعل الحذر غاية للإنذار، لأن ظاهر
مثل هذه التراكيب أن ذا الغاية كافٍ في تحقق موضوع الغاية وموجب لحسنها، فإذا
قيل: أحسن لزيد لعله ينفعلك، فظاهره أن الاحسان مما ينبغي ترتب النفع عليه وإن
كان قد يتخلف لجهات أخرى، وإذا قيل: ادفع لزيد عشرة دراهم لعله متعفف عما في
أيدي الناس، فظاهره محبوبية التعفف وكفاية دفع عشرة دراهم في لزوم ترتبه من
زيد، وإن كان قد يتخلف أيضاً. وحينئذ فجعل الحذر غاية للإنذار ظاهر في كونه
بنفسه مما يحسن معه الحذر، لا خصوص الموجب للعلم منه.

كما أن جملة على ما ذكره المصنف عليه السلام من احتمال كون غاية الإنذار حصول
العلم، فيترتب عليه الحذر طبعاً، بعيد جداً، لأن ظاهر مثل هذا التركيب كون الغاية
نفس الحذر، فيدل على مطلوبيته. لا العلم، حتى يكون من سنخ الفائدة التي لا
تصلح للتكليف.

العمل من المنذرين بما أنذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل، ولهذا صح ذلك فما يطلب فيه العلم (١).

فليس في هذه الآية تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بما لم يعلم. ولذا استشهد الإمام فيما سمعت من الأخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الإمام عليه السلام وإنذار النافرين للمتخلفين، مع أن الإمامة لا تثبت

نعم أشرنا قريباً إلى أن ظاهر (لعل) عدم الملازمة بين الغاية وذيها، وأنها قد تتخلف، وذلك قد يكون من جهة قصور المكلف، لجهله بطلب الغاية، كما لو قال المولى: أخبر زيدا لعله يقبل منك، فإنه قد يكون الوجه في التخلف جهل زيد بطلب المولى من المخاطب إخباره حتى يرتب الأثر على الخبر، بحيث لو فرض علمه بذلك لم يتخلف.

كما قد يكون لتوقع تقصير المكلف وعصيانه وتمرده لا لقصور في التبليغ وإقامة الحجة، نظير قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى﴾. والظاهر أن ذلك هو المنشأ للإتيان بـ(لعل) في الآية الشريفة، دون الأول، لأن الخطاب بالنفر والتفقه والإنذار عام موجه للكلام مع ظهور مساق الآية في كون الحكم الذي تضمنته إرتكازياً عقلائياً، وأن الحذر مما يترتب طبعاً على الإنذار تبعاً للإرتكاز العام عند العقلاء.

نعم ذلك موجب لانصرافه إلى صورة حصول الوثوق من الخبر، لاختصاص الإرتكاز والسيره به، ولا إطلاق له شامل لما إذا لم يحصل الوثوق ولا أقل من كون ذلك مقتضى الأدلة الأخر المقيدة لإطلاق الآية، ولا وجه لما ذكره المصنف عليه السلام من احتمال اعتبار العلم لمخالفته لإطلاق الخطاب، كما سبق.

(١) هذا لا ينافي ظهور الآية في عدم اعتبار العلم وكفاية الوثوق، وإن لزم الخروج عنه في مورد النصوص لأدلة خارجية مقيدة لإطلاق الآية الشريفة.

إلا بالعلم.

الإشكال الثاني

الثاني: أن التفقه الواجب ليس إلا معرفة الأمور الواقعية من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتفقه فيها، فالحذر لا يجب إلا عقيب الإنذار بها، فاذا لم يعرف المنذر - بالفتح - أن الإنذار هل وقع بالأمور الدينية الواقعية أو غيرها خطأ أو تعمداً من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر حينئذ (١)، فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية، فهو نظير قول القائل: أخبر فلاناً بأوامري لعله يمثلها (٢).

فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات (٣)، فإن المقصود من

(١) لا إشكال في أن الحذر الواجب إنما هو من الأحكام الواقعية الشرعية، إلا أن هذا لا ينافي وجوب الحذر بما أنذروا به وجوباً طريقياً ظاهرياً لإحراز الواقع، فموضوع الحذر ثبوتاً هو الحكم الواقعي، وإثباتاً هو الإنذار به، وحمل الآية على بيان الحكم الواقعي مع توفقه ثبوتاً على العلم موجب لتقييد حجية إطلاق الآية الكريمة كما سبق.

(٢) بل الظاهر في المثال المذكور الاكتفاء بالوثوق، لنظير ما سبق.

نعم لو فرض عدم وثوق فلان بالشخص المكلف كان التكليف بإبلاغه تعبدياً وتعين عموم حجية خبره له، ويكون الوجه في ذكر (لعل) قصور فلان المكلف، لجهله بصدور الخطاب عن المولى، نظير ما ذكرناه آنفاً.

(٣) في بعض النسخ الحكم بزيادة هذه الفقرة: «فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات» ولعله الأقرب، لارتباط ما بعدها بما قبلها ولأن مضمونها داخل فيها يأتي بقوله: «ونظيره جميع ما ورد...» ويأتي الكلام فيه.

هذا الكلام ليس إلا وجوب العمل بالأمر الواقعية، لا وجوب تصديقه فيما يحكي ولو لم يعلم مطابقتها للواقع، ولا يعد هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب في الأمر الكذائي.

ونظيره (١) جميع ما ورد من بيان الحق للناس ووجوب تبليغه إليهم، فإن المقصود منه إهداء الناس إلى الحق الواقعي، لا إنشاء حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبرون به وإن لم يعلم مطابقتها للواقع.

ثم الفرق بين هذا الإيراد وسابقه أن هذا الإيراد مبني على أن الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الأمور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه إلا بعد إحراز كون الإنذار متعلقاً بالحكم الواقعي، وأما الإيراد السابق فهو مبني على سكوت الآية عن التعرض لكون الحذر واجباً على الإطلاق أو بشرط حصول العلم.

الثالث: لو سلمنا (٢) دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند الإشكال الثالث

(١) الفرق بين الأمر ببيان الحق للناس وتبليغهم بالأحكام والأمر بالإنذار في المقام، أن الأمر ببيان الحق لم يتضمن جعل القبول غاية له، ليكشف عن إمضاء الطريقة العقلية في قبول الخبر مع الوثوق بصدقه، بخلاف الأمر بالإنذار في المقام، فإنه لما تضمن جعل غايته الحذر كان ظاهراً في إمضاء الطريقة المذكورة.

(٢) الأولى في تقريب هذا الإشكال أن يقال: لما كان مفاد الآية وجوب الحذر عند إنذار المتفقه اختصاص بفتوى المفتي للعامي ولم يشمل مقام الرواية، إذ ليس تحمل الرواية بنفسه تفقهاً في الدين، فإن الدين ليس إلا الأحكام الشرعية وتحمل الرواية ليس بنفسه معرفة لها، وإن كان قد يوصل إلى معرفتها بعد فرض تمامية الدلالة وفقد المعارض، كما أن نقل الرواية بنفسه ليس إنذاراً، لعدم تضمنه نقل الحكم المستلزم

إنذار المنذر ولو لم يفد العلم، لكنه لا يدل على وجوب العمل بالخبر من حيث أنه خبر، لأن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً، ومن المعلوم أن التخويف لا يجب (١) إلا على الوعاظ في مقام الإيعاد على الأمور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة، كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلاة، أو على المرشدين في مقام إرشاد الجهال (٢)، فالتخوف لا يجب إلا على المتعظ والمسترشد (٣)، ومن المعلوم أن تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل الكلام خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك: أن المنذر إما أن ينذر ويخوف على وجه الإفتاء ونقل

للعقاب، وإن كان قد يوصل بضميمة اجتهاد المنقول إليه إلى معرفة الحكم، فيستلزم التخوف بسبب العلم بالملازمة بين الحكم والعقاب. فلاحظ.

(١) لعل الأولى أن يقول: التخويف من وظيفة الوعاظ... ومن وظيفة المرشدين... كما أن الظاهر خروج الوعاظ عن مدلول الآية، لأن المنصرف منها: أن المنذر هو المتفقه، والمنذر، هو غير المتفقه، فلا تشمل الوعاظ، لأنهم ينذرون المتفقهين لا غير. بل قد لا يكون الواعظ متفقهاً، كما لو خوف من مخالفة الله تعالى وجبت إطاعته من دون معرفة منه بما فيه الموافقة والمخالفة لعدم تفقهه في الدين، وعدم معرفته بالأحكام. ومن هنا كان الظاهر اختصاص الآية الشريفة بإفتاء المجتهد للعامي.

(٢) فإن بيان الحكم يستلزم التخويف، لملازمة الحكم للعقاب مع المعصية.

(٣) الأولى أن يقول: فإن التخوف لا يجب إلا على من يوجه له الموعدة والإرشاد، وأما المتعظ والمسترشد فهما خائفان فعلاً، لا مكلفان بالتخوف.

ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإما أن ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجة.

فالأول كأن يقول: يا أيها الناس اتقوا الله في شرب العصير فإن شربه يوجب المؤاخذة، والثاني: كأن يقول: قال الإمام عليه السلام: «من شرب العصير فكانها شرب الخمر».

أما الإنذار على الوجه الأول فلا يجب الحذر عقبيه إلا على المقلدين لهذا المفتي (١).

وأما الثاني فله جهتان إحداهما: جهة تخويف وإيعاد (٢)، والثانية جهة حكاية قول الإمام عليه السلام.

ومن المعلوم أن الجهة الأولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية، فهي ليست حجة إلا على من هو مقلد له، إذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه.

وأما الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية، لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام (٣)، وأما أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم، الموجب للخوف أو الكراهة، فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد.

(١) وأما القادر على استنباط الأحكام فلا يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر، لقصور أدلة التقليد تخصيصاً أو تخصصاً عن شموله وتام الكلام في محله.

(٢) من جهة ملازمة المضمون المنقول للعقاب.

(٣) وهو خارج عن الحذر، كما أن نقله ليس إنذاراً، وتحمله ليس تفقهاً، كما سبق.

فالآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليه اتباع المنذرين في مضمون الحكاية، وهو المقلد، للإجماع على أنه لا يجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره، إنما الكلام في أنه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ والأصوات التي يحكيها عن المعصوم عليه السلام أم لا، والآية لا تدل على وجوب ذلك على (١) من لا يجب عليه التخوف عند التخويف.

فالحق أن الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية (٢) ووجوب التقليد على العوام (٣) أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

الأولى الاستدلال
بالآية على وجوب
الاجتهاد والتقليد

وذكر شيخنا البهائي عليه السلام في أول أربعينه أن الاستدلال بالنبوي المشهور: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيمة فقيهاً عالماً» على حجية الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآية. وكان فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها لأن الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جداً (٤)، كما سيجيء إن شاء الله عند ذكر الأخبار.

كلام الشيخ
البهائي

(١) بل ولا على كل أحد، لما عرفت من خروج محض الحكاية عن مفاد الآية.
(٢) كما هو مقتضى وجوب التفقه على طائفة من المؤمنين المستفاد من الآية لكونه غاية للواجب.

(٣) كما هو مقتضى وجوب الحذر على غير المتفقه بسبب إنذار المتفقه.
(٤) لكن لا يبعد ظهور كلام البهائي في قوة دلالة الحديث قياساً على الآية، لا ضعف الاستدلال بالآية قياساً به.

ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد (١).
لكنها من الأحاد فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسألة حجية
الأحاد مع إمكان منع دلالتها على المدعى، لأن الغالب (٢) تعدد من يخرج
إلى الحجج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم
لحكم الله الواقعي عن الإمام عليه السلام. وحينئذ فيجب الحذر عقيب إنذارهم،
فإطلاق الرواية منزل على الغالب.

ومن جملة الآيات التي استدلت بها جماعة - تبعاً للشيخ في العدة - على
حجية الخبر قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ
لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ... الآية﴾.

الآية الثالثة:
آية الكتمان

وجه الاستدلال
بها

والتقريب فيه نظير ما بيناه في آية النفر من أن حرمة الكتمان يستلزم

هذا ويأتي من المصنف عليه السلام عند الكلام في الأخبار التعرض لوجه ضعف دلالة
الحديث المذكور.

(١) لظهورها في أن تحمل أخبار الأئمة عليهم السلام من التفقه، وروايتها من
الإنذار.

(٢) لكنه لو تم إنما يصلح للملائمة مع الوجهين الأولين من الإيراد اللذين
عرفت منا اندفاعهما، دون الوجه الثالث، لأن مقتضى الرواية المذكورة صدق
التفقه والإنذار بمجرد تحمل روايات الأئمة عليهم السلام، ونقلها من دون حاجة للفتوى
بمضمونها، نعم يمكن ملائمتها معه بدعوى: أن المتعارف في عصور الأئمة عليهم السلام
معرفة الحكم الشرعي بمجرد سماع حديثهم وابتناء الرواية لحديثهم على الفتوى
بمضمونه.

وجوب القبول عند الإظهار (١).

ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الاظهار (٢)، أو اختصاص (٣) وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها ويجب إظهاره، فإن من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق، ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجة قول المظهر تعبدًا ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحق.

المناقشة في الاستدلال

ويشهد لما ذكرنا أن مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي ﷺ بعد ما بين الله لهم ذلك في التورية، ومعلوم أن آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن (٤).

(١) كأنه للملازمة العرفية التي ادعى في المسالك نظيرها في آية حرمة كتمان النساء ما في أرحامهن وسبق منا الكلام فيها.

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الأول الذي لا مجال لدفعه هنا بما سبق في آية النفر لعدم تعرض هذه الآية لجعل العمل غاية للبيان، بخلاف آية النفر.

(٣) إشارة إلى الوجه الثاني.

ويندفع بأنه مخالف لظهور الآية في كون البيان طريقاً إلى الواقع. فالعمدة الوجه الأول وعدم تمامية الملازمة العرفية المدعاة بين وجوب البيان ووجوب القبول كما سبق.

(٤) تقدم منه ﷺ نظير هذا في آية النفر، ويأتي نظيره في آية سؤال أهل الذكر ويندفع بما تقدم ويأتي.

نعم لو وجب الإظهار (١) على من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على أن المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء على وجوب تصديقهن وبآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الإقامة مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين.

الآية الرابعة:

آية السؤال من أهل الذكر

ومن جملة الآيات التي استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

وجه الاستدلال
بها

بناءً على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لغى وجوب السؤال، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له، لأن خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوي الذي هو من أهل العلم عما سمعه عن الإمام عليه السلام في خصوص الواقعة، فأجاب بأني سمعته يقول كذا، وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداءً: إني سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا، لأن حجية قوله هو الذي أوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله كما لا يخفى.

ويرد عليه:

(١) تقدّم في آية النفر التعرض إلى مورد الملازمة العرفية بين وجوب البيان ووجوب القبول. فراجع.

أن الاستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء أهل الكتاب (١)، كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة، فإن المذكور في سورة النحل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ﴿ وفي سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

المناقشة في الاستدلال

وإن كان مع قطع النظر عن سياقها ففيه أولاً: أنه ورد في الأخبار المستفيضة أن أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام (٢)، وقد عقد في أصول الكافي

منهم أهل الذكر؟

(١) هذا لا ينافي ظهور الآية في إمضاء سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم وقبول قول المطلع، فإن حملها على محض التعبد لا يناسب مقام الاحتجاج على الكفار، كما لا يخفى. وإذا تم ظهورها في إمضاء السيرة المذكورة فلا أهمية لورودها في علماء أهل الكتاب أو اختصاصها بهم لو تم.

(٢) من الظاهر أن التفسير المذكور لا يناسب سياق الآية، بل هو خلاف المقطوع به من موردها فلا بد من حمله على التفسير بالباطن الذي لا يمنع من الاستدلال بالظاهر والرجوع إليه.

وقد يجمع بين التفسير المذكور والمورد بحمل الآية على القضية الإرتكازية الكلية، وورودها في أهل الكتاب بلحاظ كونهم في تلك الأعصر قد انحصر بهم علم القرون الماضية بحسب ما يعلمه المشركون من أحوالهم وإرادة الأئمة عليهم السلام بهم بلحاظ كونهم هم أهل العلم في الواقع الذين يلزم الرجوع إليهم والأخذ منهم، وذلك لا ينافي بقاء القضية على عمومها في أهل العلم وذوي المعرفة، لما عرفت من إرادة القضية العامة الإرتكازية الشاملة لهم عليهم السلام.

لكن الإنصاف أن هذا قد يتم في بعض الأخبار الظاهرة في مجرد تطبيق أهل

باباً لذلك، وقد أرسله في المجمع عن علي عليه السلام.

ورد بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند، بناء على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

وفيه: نظر، لأن روايتين منها صحيحتان، وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء، فلاحظ، ورواية أبي بكر الحضرمي حسنة أو موثقة.

نعم ثلاث روايات آخر منها لا يخلو من ضعف، ولا يقدر قطعاً.

وثانياً: أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً (١)، كما يقال في

الذكر عليهم عليهم السلام، ولا يتم في بقية الأخبار الظاهرة في انحصارهم بهم عليهم السلام وعدم شمولهم لغيرهم مستنداً فيها بأن الذكر هو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو القرآن، فإن هذا صالح لدفع اليد عن الظهور الأولي المستفاد من الآية بمقتضى السياق وإن كان من التفسير بالباطن، فإن التفسير بالباطن إنما لا ينافي حجية الظهور إذا لم يرد مورد الردع عنه، وظاهر الأخبار المذكورة الردع عن تفسير أهل الذكر بعلماء أهل الكتاب الذي هو مقتضى السياق. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) بل الظاهر ما عرفت من إرادة الإشارة إلى القضية الارتكازية العقلائية وإمضاؤها وهي لا تختص بصورة حصول العلم، بل يكفي فيها الوثوق بالمسؤول، والمثال العرفي الذي ذكره منزل على ذلك أيضاً.

اللهم إلا أن يقال: هذا إنما يتم إذا كان الأمر بالسؤال لأجل العمل، فإنه ظاهر حينئذ في حجية قول المسؤول، أما إذا كان لأجل العلم فإنه لا يدل على حجية قول المسؤول.

نعم لا بد فيه من كون قوله مقيداً للعلم ولو غالباً، ولا يبعد كون مورد الآية من ذلك، فإنه لا يظهر من الآية الإنكار عليهم لتوقفهم عن العمل، بل لتوقفهم

العرف: سل إن كنت جاهلاً.

ويؤيده أن الآية واردة في أصول الدين وعلامات النبي ﷺ التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً.

وثالثاً: لو سلم حملة على إرادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا: إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام عليه السلام والال للعل على حجية قول كل عالم بشيء (١) ولو من طريق السمع والبصر، مع أنه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئاً بسمعه أو بصره، والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إرادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به ويعدون من أهل العلم في مثله، فينحصر مدلول الآية في التقليد (٢). ولذا تمسك به

استدلال جماعة
بالآية على
وجوب التقليد

عن القبول والإذعان بجواز بعث الله تعالى للبشر بالرسالة، ومن الظاهر أن مثل هذا الأمر مما يحصل العلم به بالرجوع إلى علماء أهل الكتاب لكثرتهم واتفاقهم على جواز ذلك مع عدم كونهم من اتباع النبي ﷺ، فلا ظهور للآية في حجية قولهم، بل هي ظاهرة في إفادته العلم.

(١) لا بأس بدعوى ذلك، ودلالة الأدلة الشرعية على عدمه في بعض الموارد تخصيص رادع عن القضية الإرتكازية في مورده، فلا ينافي العموم ذاتاً. نعم الآية مختصة بأهل الذكر، ولا تشمل العالم بما لا يصدق عليه الذكر، فإشكال المصنف رحمته الله في غير محله. فإن الجمود على موضوع الآية لا يقتضي عموم الحجية لما ذكره رحمته الله وبملاحظة كونه إشارة إلى القضية الإرتكازية لا بأس بالالتزام بالعموم على حسب القضية المذكورة مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة.

(٢) الانحصار به لا يخلو عن إشكال، خصوصاً بعد حمل القضية على إمضاء الإرتكاز فإن الظاهر عدم الفرق في نظر العرف بين الراوي والمجتهد، بل

جماعة على وجوب التقليد على العامي .

وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من أننا نفرض الراوي من أهل العلم،
فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالإجماع
المركب .

حاصل وجه الاندفاع: أن سؤال أهل العلم عن الألفاظ التي
سمعوها من الإمام عليه السلام والتعبد بقولهم فيها ليس سؤالاً من أهل العلم
من حيث هم أهل العلم، ألا ترى أنه لو قال: سل الفقهاء إذا لم تعلم
أو الأطباء لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات والمبصرات
الخارجية من قيام زيد وتكلم عمر وغير ذلك (١).

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة براءة:

الآية الخامسة:
آية الأذن

﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلُوبِ خَيْرٍ لَّكُمْ
يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ .

وجه الاستدلال
بها

مدح الله عز وجل رسوله بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق
بالله جل ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً (٢).

الأول أولى بالقبول .

(١) بل الظاهر إرادة سؤال الفقهاء عما يتعلق بفقهم والأطباء عما يتعلق
بطبهم ففي المقام لا تدل الآية إلا على إرادة سؤال أهل الذكر في فنهم، فإذا كان
فنهم الفقه اختص السؤال به ولم يشمل الرواية، وإذا كان فنهم الرواية اختص
بها ولم يشمل الفقه .

(٢) كأنه للإجماع أو اليقين بالملازمة .

ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم (١): أنه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج بها إلى اليمن، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر، قال: سمعت الناس يقولون، فقال: يا بُني إن الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين، يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم».

تأييد الاستدلال
بالرواية الواردة
في حكاية
إسماعيل

ويرد عليه.

المناقشة في
الاستدلال

أولاً: أن المراد بالأذن سريع التصديق والاعتقاد (٢) بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبدًا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه صلى الله عليه وسلم المراد من الأذن

(١) الرواية طويلة والمصنف عليه السلام اختصرها كثيراً وحذف كثيراً منها، نعم ما ذكره ينفع في محل الشاهد. والحديث المذكور في الباب السادس من كتاب الوديعه من الوسائل.

(٢) فعلمه بما يسمع بعد تصديقه واعتقاده به، وهو أجنبي عما نحن فيه حيثنذ كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: أن المدح ظاهر في أن المؤمن من شأنه أن يصدق، وليس ذلك مختصاً بالنبي صلى الله عليه وسلم بل هو جار في حق كل أحد، ومقتضى ذلك إلغاء احتمال عدم مطابقة خبره للواقع، وإلا فلا موقع للمدح.

وبعبارة أخرى: الآية وإن كانت ظاهرة في التصديق الحقيقي إلا أنها لما كانت واردة مورد المدح فهي ظاهرة أيضاً في حجية خبر المؤمن والغاء احتمال مخالفتها للواقع. ويناسب هذا المعنى ما في حسنة ابراهيم بن هاشم المتقدمة ورواية العياشي التي ستأتي الإشارة إليها.

بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم.

المراد من
تصديق المؤمنين

وثانياً: أن المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس (١)، إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده فقتله النبي أو جلده لم يكن لسماعه ذلك الخبر خيراً للمخبر عنه، بل كان محض الشر له، خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع، نعم يكون خيراً للمخبر من حيث متابعة قوله وإن كان منافقاً موزياً للنبي ﷺ على ما يقتضيه الخطاب في (لكم) (٢) فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه (٣) لا يكون إلا إذا صدق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه وعدم

(١) لكن ليس في الآية أنه أذن خير لجميع الناس، بل ليس فيها إلا أنه أذن خير للمخاطبين الذين نزلت فيهم الآية، كما سيأتي من المصنف رحمته.

(٢) فإن المخاطبين هم الذين ينالون من النبي ﷺ ويعيونه بهذا القول، وهم المنافقون لعنة الله عليهم.

(٣) عرفت أنه لا إشعار في الآية في أنه أذن خير لجميع الناس أو للمخبر والمخبر عنه، بل ليس فيها إلا أنه أذن خير للقائلين. وحيث فلا شاهد لهذا المعنى من الآية.

نعم يناسبه ما هو المعلوم من حاله ﷺ من الاحتياط التام وعدم التسرع في العمل بخبر كل أحد خصوصاً المنافقين الذين نزلت فيهم الآية. فإنه مع هذا يتعين حمل التصديق في الآية على القبول الظاهري وعدم جبه المدعي بالتكذيب، لا الاعتقاد المستلزم للعمل، الذي هو من صفات ضعاف الناس والذي قصد المنافقون عيب النبي ﷺ وذمه به، فإن ظهور الآية في تنزيهه ومدحه مناسب لهذا المعنى جداً.

تكذيبه وطرح قوله رأساً مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه، فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية اسماعيل المتقدمة (١).

ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من أنه يصدق المؤمنين لأنه كان رؤفاً رحيماً بالمؤمنين، فإن تعليل التصديق بالرفقة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يرتب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الإنكار لا بد من تكذيب أحدهما (٢)، وهو مناف لكونه أذن خير ورؤفاً رحيماً لجميع

بل قد يقال: إن قوام كونه خيراً حتى بالإضافة إلى خصوص القائل إنما هو بهذا المعنى من التصديق، وإلا فالتصديق الحقيقي من حيث هو لا خير فيه ولأجل ذلك يتعين كون التعبير بالأذن في قوله تعالى: ﴿أُذُنٌ خَيْرٌ﴾ لأجل المشاكلة وتنزيل التصديق الظاهري منزلة التصديق الحقيقي الذي ادعاه المنافقون وعابوا به النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فتأمل جيداً.

(١) لا يخفى أن قصة اسماعيل لم تتضمن الحذر من المخبر، بل من المخبر عنه، وسيأتي الكلام فيها وفي توجيهها.

(٢) لا يخفى أنه مع إنكار المخبر عنه يحصل التعارض المقتضي للتوقف في التصديق لو أريد منه التصديق الحقيقي، فلا وجه لقبول قول المخبر دون المنكر. نعم قبول قول المخبر مع عدم إنكار المخبر عنه - ولو لغفلة - هو مقتضى عموم لزوم التصديق لو فرض ثبوته. لكنه ينافي كونه رحيماً بالجميع كما تضمنته الرواية لكن الرواية كالصریحة في إرادة التصديق العملي فإنها بلسان الرواية المتقدمة في قصة اسماعيل وسيأتي الكلام فيها.

المؤمنين، فتعين إرادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا.

ويؤيده أيضاً ما عن القمي رحمته الله في سبب نزول الآية أنه نَمَّ منافق على النبي صلى الله عليه وآله وسأله فأخبره الله ذلك، فاحضره النبي وسأله فحلف أنه لم يكن شيء مما ينم عليه، فقبل منه النبي، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي صلى الله عليه وآله وسأله ويقول: إنه يقبل كل ما يسمع، أخبره الله أني أنم عليه وأنقل أخباره فقبل، فأخبرته أني لم أفعل فقبل، فرده الله تعالى بقوله لنبيه صلى الله عليه وآله وسأله: **قُلْ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ**. ومن المعلوم أن تصديقه صلى الله عليه وآله وسأله للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق

ثم إن ظاهر المصنف رحمته الله أن كونه يؤمن للمؤمنين إنما هو لكونه أذن خير لهم فهو تتمه للحكم الأول، ولذا حمل المؤمنين - كما يأتي - على مجرد المظهرين للإيمان، ليعم المنافقين الذين نزلت فيهم الآية.

ولعله خلاف الظاهر وأن الظاهر أنه صلى الله عليه وآله وسأله يؤمن للمؤمنين الحقيقيين إيماناً حقيقياً، ويكون هذا ردعاً عما اعتقده المنافق من تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسأله له حقيقة، فيكون المراد أنه أذن خير لكم حيث يقبل منكم ويصدقكم ظاهراً ولا يعاقبكم، وأما تصديقه الحقيقي فهو للمؤمنين، وإلا فحمل المؤمنين على مطلق المظهر للإيمان ولو كان منافقاً بعيد عن مساق الآية الشريفة جداً ولا سيما قوله بعد ذلك: «ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم».

وعن بعض المفسرين ما يناسب هذا المعنى بل عن تفسير العياشي عن إبراهيم بن هاشم رحمته الله بعينه فراجع مجمع البيان.

وحينئذ فقد يستدل بقوله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ على حجية خبر المؤمن وينحصر الجواب حينئذٍ بالوجه الأول. أو بما يأتي من أن تعدية الإيذان بالباء مانعة من الدلالة على إرادة التصديق وقد عرفت الإشكال في الأول وسيأتي الإشكال في الثاني.

عليه مطلقاً.

وهذا التفسير صريح في أن المراد من المؤمنين المقشرون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم (١).
ويشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضوعين (٢) - مضافاً إلى تكرار لفظه (٣) - تعديته في الأول بالباء وفي الثاني باللام (٤). فافهم.

(١) يعني: فيكون القبول منهم ظاهرياً لا غير.

لكن التفسير المذكور إنما هو لقوله: ﴿قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، لا لقوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، وقد عرفت أن حمل الثاني على ما يعم المنافقين بعيد عن مساق الآية والروايتين المتقدمتين.

نعم ذكر في تفسير علي بن ابراهيم أن المراد من المؤمنين المظهرين للإيمان. ولعله اجتهاد منه، فلاحظ.

(٢) يعني: في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ وقوله: ﴿يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ بأن يراد من الأول الحقيقي ومن الثاني الظاهري.

(٣) لعل تكرار اللفظ مسبب عن اختلاف التعدية، لا لاختلاف المعنى.

(٤) قال في مجمع البيان: «واللام في قوله: يؤمن للمؤمنين على حد اللام في قوله: ردف لكم. أو على المعنى، لأن معنى يؤمن يصدق، فعدي باللام كما عدي مصداقاً به في نحو قوله: مصداقاً لما بين يديه. وقيل: إنما دخلت اللام للفرق بين إيمان التصديق وإيمان الأمان».

وكان مراد المصنف عليه السلام الإشارة إلى المعنى الأخير وهو لا يخلو عن خفاء.

ولعل وجه الاختلاف في التعدية أن الإيمان إن أريد منه التصديق بوجود الشيء عدى إليه بالباء، وإن أريد منه التصديق له وأنه لا يكذب عدى إليه باللام، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ

توجيه رواية
إسماعيل

وأما توجيه الرواية فيحتاج إلى بيان معنى التصديق فنقول: إن المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان:

أحدهما: ما يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، فإن الإخبار من حيث أنه فعل من أفعال المكلفين صحيحة ما كان مباحاً وفاسده ما كان نقيضه، كالكذب والغيبة ونحوهما، فحمل الإخبار على الصدق حمل على أحسنه (١).

والثاني: هو حمل إخباره من حيث أنه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه (٢)، والمعنى الثاني هو الذي يراد من حجية مطلق الظن، وأما المعنى الأول فهو الذي يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، وهو ظاهر الأخبار الواردة في أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه ولا

نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً ﴿١﴾ فالمراد من الإيمان بالله الإيمان بوجوده، ومن الإيمان للمؤمنين التصديق لهم والبناء على عدم كذبهم.

لكن في حسنة ابراهيم ابن هاشم ورواية العياشي أن الايمان بالله بمعنى تصديقه كالايان للمؤمنين.

وكيف كان فما ذكره المصنف رحمته لا يخلو عن إشكال ولا يناسب ما في الروايتين. فلاحظ.

(١) لما كان المراد بالأحسن هو الأحسن من حيث نية المؤمن المقابل للاتهام في الأخبار المشار إليها كفى فيه الحمل على عدم تعمد الكذب، لا على الصدق بمعنى المطابقة للواقع.

(٢) وهو التصديق العملي.

يتهمه، خصوصاً مثل قوله ^{عليه السلام}: «يا أبا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدقه وكذبهم...» الخبر.

فإن تكذيب القسامة مع كونهم أيضاً مؤمنين لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم (١)، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح.

نعم خرج من ذلك موضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وإن أنكر المشهود عليه.

وأنت إذا تأملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية إسماعيل لم يكن لك بدّ من حمل التصديق (٢) على ما ذكرنا.

وإن أبيت إلا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع (٣) فنقول: إن الاستعانة بها على دلالة الآية خروج عن

(١) لا يبعد اختصاصه بها إذا لم يكن كلامهم مورداً للأثر عملي، بل لا يتضمن إلا محض اتهام المؤمن وسوء الظن به، وهو مقتضى الجمع بينه وبين أدلة قبول شهادة المؤمن.

(٢) يعني: في رواية إسماعيل.

(٣) كما هو ظاهر الرواية جداً، وإلا فمجرد حمل الخبر على الصحة لا يقتضي الأمر بترك الاستئمان للشخص المتهم بشرب الخمر كما لا يخفى.

إن قلت: شرب الشخص المذكور للخمر ليس مورداً للأثر عملي بالإضافة إلى إسماعيل، وترك استئمانه ليس من آثار شربه الخمر واقعاً وإنما هو من آثار اتهامه وعدم الوثوق به الحاصل من احتمال شربه الخمر، ومنشأ الاحتمال المذكور شهادة

الاستدلال بالكتاب إلى السنة (١)، والمقصود هو الأول، غاية الأمر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية إن شاء الله تعالى.

مدلول الآيات
المستدل بها
على حجية
الخبر الواحد

ثم إن هذه الآيات الخمس على تقدير تسليم دلالة كل واحدة منها على حجية الخبر (٢) إنما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل

الشهود بشره الخمر، وحينئذ فاستئمان إسماعيل له ليس كاشفاً عن مجرد عدم ثبوت شربه للخمر عنده ليكون ردع الإمام عليه السلام كاشفاً عن حجية خبر الناس ولزوم ترتيب الأثر عليه لينفع فيما نحن فيه، بل هو كاشف عن ثبوت عدمه عنده لأن الاستئمان مبني على التحفظ والاحتياط، ومرجه إلى تكذيب الشهود، فمرجع ردع الإمام عليه السلام إلى نفيه عن تكذيب الشهود واتهامهم، لا إلى لزوم ترتيب الأثر على ما أخبروا به وتصديقهم في خبرهم عملاً، فيتم ما ذكره المصنف رحمته.

قلت: ظاهر الرواية أن شهادة الشهود تقتضي ترتب مضمونها عملاً لا مجرد عدم جواز اتهامهم، ولذا طبق الإمام عليه السلام عليه عنوان السفية واستدل بأية النهي عن إبتاء السفية المال وهو كالصريح في إرادة حجية خبر المؤمن، والاستدلال على ذلك بالآية كالصريح في كون المراد بالتصديق فيها العملي لا مجرد الحمل على الصحة، فضلاً عن القبول الظاهري الذي ادعاه المصنف رحمته آنفاً وكذا حال رواية العياشي، بل لعلها أظهر.

فالأنصاف أن دلالة الروايتين مما لا مجال لإنكارها وهي مبنية على ما ذكرنا من ظهور الآية في أن ذيلها ليس تتمه لما تضمنه صدرها، بل هو بيان حكم آخر. فراجع.

(١) هذا موقف على عدم تمامية ما ذكرنا في تفسير الآية، وقد عرفت أنه قريب في نفسه.

(٢) عرفت تقريب دلالة الآية الاخيرة، وهي منصرفه إلى المؤمن الجاري على مقتضى إيمانه عملاً، وهو خصوص العادل، لمناسبته لمقام المدح والحث على التصديق

وغيره بمنطوق آية النبأ (١) على حجية خبر العادل الواقعي (٢) أو من أخبر عدل واقعي (٣) بعدالته. بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة (٤) إلى صورة إفادة خبر العادل الظن الاطمئنان بالصدق، كما هو الغالب مع

جداً، ولا إطلاق لها يقتضي حجية ما زاد على ذلك.

(١) الصريح في عدم حجية خبر الفاسق إما مطلقاً أو خصوصاً من لا يؤمن كذبه كما هو المناسب للتعليل على ما سبق.

نعم لا يبعد أن يكون المراد في الآية بالفاسق ما يقابل المؤمن لا ما يقابل العادل، فالتعدي منه إلى الفاسق المقابل للعادل مبني على استفادته من التعليل وهو غير بعيد.

(٢) فمع الشك في عدالته واحتمال فسقه يكون التمسك بعموم الآيات لحجيته من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، الذي هو خلاف التحقيق، خصوصاً في المقام، لعدم ملائمته للتعليل في آية النبأ. فإن التعليل المذكور يناسب اختصاص العمل بما إذا أحرز عدم الفسق بطريق معتبر.

ومن هنا يشكل التمسك باصالة عدم الفسق، بخلاف سائر موارد التخصيص بعنوان وجودي، فإن إحراز عدم ذلك العنوان بالأصل كاف في الرجوع إلى حكم العام، أما هنا فحيث كان المناسب للتعليل طلب الأمن من الكذب فأصالة عدم الفسق لا تقتضي ذلك. فتأمل.

(٣) لأنه طريق عرفي وشرعي - بمقتضى الآية - لإحراز العدالة.

(٤) الغلبة لا تقتضي الانصراف المعتد به.

نعم قد يقال: ظاهر الآية امضاء القضية الارتكازية العقلائية، وهي مختصة بالوثوق والاطمئنان. لكن اختصاصها بذلك لا يخلو عن خفاء، والمتيقن اعتبار الوثوق بنفس الشخص المخبر والاطمئنان بعدم تعمد الكذب.

القطع بالعدالة فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادته الظن الاطمئنانى والثوق. بل هذا أيضاً منصرف ساير الآيات وإن لم يكن انصرافاً موجباً لظهور عدم إرادة غيره حتى لا تعارض المنطوق (١).

(١) فإن انصراف العام.

تارة: يكون لاحتفائه بما يوجب الظهور في عدم إرادة بعض الأفراد.

وأخرى: يكون بنحو يوجب اجمال العام بالإضافة إلى بعض الأفراد.

فانصراف الآيات في المقام عن غير المفيد للاطمئنان من الخبر، إن كان من النحو الأول كان موجباً للتعارض بين الآيات ومنطوق آية النبأ، لأن النسبة بينهما هي العموم من وجه، فيختص المنطوق بخبر الفاسق غير المفيد للاطمئنان كما تختص الآيات بخبر العادل المفيد للاطمئنان، ويجتمعان في خبر الفاسق المفيد للاطمئنان، فما لمنطوق يقتضي عدم حجتيه، وإطلاق الآيات يقتضي حجتيه، فيتعارضان حيثئذ، ويرجع فيه إلى أصالة عدم الحجية، أو إلى عموم آخر يقتضي الحجية لو وجد.

وإن كان انصراف الآيات في المقام من النحو الثاني لم يعارض عموم المنطوق المانع من حجية خبر الفاسق مطلقاً وإن أوجب الاطمئنان، لعدم ظهوره في الخصوصية حتى يصلح لرفع اليد عن عموم العام من هذه الجهة، كما هو الشرط في تعارض العامين من وجه، بل هو مجمل فيبقى عموم المنطوق حجة، وحيث أنه ظاهر في الخصوصية للفاسق تعين العمل به بعمومه، لأصالة عدم التخصيص بالإضافة إليه.

وأما أصالة العموم في الآيات فهي بالإضافة إلى خصوص الاطمئنانى من الخبر أضعف من ظهور المنطوق في خصوصية خبر الفاسق، فلا تزاحمه، فتأمل جيداً فإنه دقيق جداً.

لكن عرفت أن أكثر الآيات لو دلت على حجية الخبر فهي تدل عليه من

وأما السنة فطوائف من الأخبار.

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق،

أو المشهور، والتخير عند التساوي:

مثل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث يقول: «الحكم ما حكم به أعدلهما

الاستدلال على
حجية الخبر
الواحد بطوائف
من الأخبار:
١- ما ورد
في الخبرين
المتعارضين:

باب الإمضاء للقضية الإرتكازية، وهي مختصة بخبر الثقة لمناسبة الحكم له ارتكازاً، فانصرفها إليه من القسم الأول، فتصلح لمعارضة منطوق آية النبأ، والظاهر أن التصرف في المنطوق بحمله على الخبر غير الموجب للاطمئنان أهون من التصرف في الآيات.

اللهم إلا أن يدعى أن ظهور المنطوق في الاطلاق موجب لظهوره في القضية التعبدية، فتصلح للردع عن القضية الإرتكازية المذكورة التي يظهر من الآيات الإمضاء لها في الجملة، لا مطلقاً.

لكن عرفت في آية النبأ أن مقتضى التعليل حمل المنطوق على خصوص ما لا يفيد الاطمئنان من خبر الفاسق فيطابق القضية الإرتكازية ولا يعارضها. ويكون مفاد جميع الآيات حجية الخبر الاطمئنانى دون غيره.

ثم إن ظاهر المصنف عليه السلام أن المراد بالخبر الاطمئنانى في خبر الفاسق والعادل هو المفيد للاطمئنان بشخصه ولو بضميمة قرائن خارجية. لكن لا يبعد أن يكون المعيار في القضية الإرتكازية على الاطمئنان النوعى الناشئ من كون المخبر ثقة في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الخبر كما أشرنا إليه قريباً عند الكلام في وجه انصراف الآيات وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال ومحتاج إلى شيء من التأمل.

هذا وقد عرفت عدم دلالة شيء من الآيات السابقة على حجية الخبر عدا الآية الأخيرة، وهي مختصة بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع بالعادل، وما سبق كله فرض في فرض. فلاحظ وتأمل جيداً، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

مقبولة ابن حنظلة

وأفقهها وأصدقهما في الحديث».

وموردها وإن كان في الحاكمين، إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان (١).

مرفوعة زرارة

ومثل رواية غوالي اللآلي المروية عن العلامة المرفوعة إلى زرارة قال: «يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايها أخذ؟ قال: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. قلت: فانها معا مشهوران. قال: خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

رواية ابن أبي الجهم

ومثل رواية ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام: «قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق، قال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأبيها أخذت».

رواية الحارث بن المغيرة

ورواية الحارث ابن المغيرة عن الصادق عليه السلام: قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم».

وغيرها من الأخبار.

والظاهر أن دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة (٢) إلا أنه لا إطلاق لها، لأن السؤال عن الخبرين اللذين فرض

(١) هذا هو الظاهر من كثير من فقرات الرواية، مثل قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه...».

نعم صدر الرواية الذي ذكره المصنف عليه السلام لا يظهر في ذلك. وتام الكلام في مبحث التعارض.

(٢) لظهورها في المفروغية عن الحجية لولا المعارض.

السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بها لولا المعارض، كما يشهد به السؤال بلفظ (أي) الدالة على السؤال عن التعيين مع العلم بالمبهم، فهو كما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمة الصلاة، فأجاب ببيان المرجح، فإنه لا يدل إلا على أن المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض (١).

نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة (٢) وبعد ملاحظة ذكر الأوثقية والأعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة، بل العادل (٣).

لكن الإنصاف أن ظاهر مساق الرواية أن الغرض من العدالة حصول الوثاقة (٤)، فيكون العبرة بها.

(١) من دون أن يتعرض لتعيين المقبول ذاتاً مع قطع النظر عن المعارض.

(٢) وكذا رواية ابن الجهم، فإن ذكر الثقة فيها وإن كان في كلام السائل، إلا أن ظاهر تقرير الامام عليه السلام أن الأمر كما يعتقد السائل من المفروغية عن حجية خبر الثقة.

مضافاً إلى أن حجية خبر الثقة حين التعارض يستلزم حجتيته مع عدمه بطريق أولى.

(٣) ذكر الأعدلية في روايات الترجيح إنما يدل على اعتبار العدالة في مقام الترجيح لا في أصل الحجية، كما هو المهم هنا.

مع أن الترجيح بالأعدلية والأوثقية في المقبولة للحكم لا للرواية، كما سبق، فهو أجنبى عما نحن فيه.

(٤) لمناسبته للحكم والموضوع، فإن ذلك يصلح قرينة لما ذكره المصنف عليه السلام

٢- ما دلّ على
إرجاع أحاد
الرواية إلى أحاد
الأصحاب:

ومنها: ما دلّ على إرجاع أحاد الرواية إلى أحاد أصحابهم، بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية (١)، مثل إرجاعه إلى زرارَةَ بقوله عليه السلام: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارَةَ،

الإرجاع
إلى زرارَةَ

وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «وأما ما رواه زرارَةَ عن أبي عبد الله عليه السلام فلا يجوز رده».

وقوله عليه السلام لابن أبي يعفور بعد السؤال عن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة: «فما يمنعك عن الثقي - يعني محمد بن مسلم - فإنه سمع من أبي أحاديث وكان عنده وجيها».

الإرجاع إلى
أبان بن تغلب

وقوله عليه السلام فيما عن الكشي لسلمة بن أبي حبيبة: «أنت أبان بن تغلب، فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك عني فاروه عني».

الإرجاع
إلى أبي بصير

وقوله عليه السلام لشعيب العرقوفي بعد السؤال عن يرجع إليه: «عليك بالأسدي» يعني: أبا بصير.

الإرجاع إلى
زكريا بن آدم

وقوله عليه السلام لعلي بن المسيب بعد السؤال عن يأخذ عنه معالم الدين: «عليك بزكريا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا».

الإرجاع
إلى يونس بن
عبد الرحمن

وقوله عليه السلام لما قال له عبدالعزيز بن المهدي: «ربما احتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفیونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم».

بعد الجمع بينهما في الرواية، فهما راجعان إلى مرجح واحد.

(١) بل لعل المتيقن في بعضها الرواية. ولو فرض اختصاص بعضها بالفتوى

لم يبعد التعدي إلى الرواية للأولوية العرفية.

وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي (١) فسأل عن وثاقة يونس، ليترتب عليه أخذ المعالم منه.

(١) لكنه لا يدل على المفروغية عن اعتبار خبر الثقة في نفس المكلف، بل خصوص الثقة عند الإمام عليه السلام باعتباره المرجع الأعلى لبيان الأحكام العارف بنفسيات أصحابه.

وبعبارة أخرى لتوثيق الامام عليه السلام خصوصيتان:

الأولى: علمه الكامل بنفسيات أصحابه، بخلاف أفراد المكلفين.

الثانية: أنه المرجع الأعلى لبيان الأحكام فتوثيقه للشخص وتعهده به له من الموضوعية ما ليس لغيره، مثلاً لو سئل الشخص عن الثقة الذي يقبل قوله في شؤونه من أمواله أو غيرها فعين شخصاً فذلك منه لا يدل على قبول غيره من الثقات الذين لم يتعهد بهم، كما يظهر بأدنى تأمل.

ومنه يظهر حال بقية الأخبار الآتية من هذه الطائفة، وهذا بخلاف روايتي ابني الجهم والمغيرة، لظهورهما في حجية الثقة عند المكلف.

وأما الروايات السابقة من هذه الطائفة فهي متضمنة لقضايا شخصية لا يعلم المناط فيها، بل بعضها ظاهر في أن الإرجاع ليس بلحاظ أصل الوثاقة، بل بلحاظ ميزات آخر، مثل ما سبق في محمد بن مسلم من التعليل بأنه كان وجيهاً عند الإمام عليه السلام.

نعم لا تصلح هي لتقييد مفاد بقية النصوص الظاهرة في كفاية الوثاقة عند المكلف في الحجية، لتضمن هذه النصوص إرجاع الإمام عليه السلام الظاهر في تعهده بما ينقله الشخص، وهو أمر زائد على أصل الحجية الذي قامت عليه السيرة العقلانية ودلت عليه النصوص الباقية فإناطة الإرجاع بأمر آخر غير الوثاقة عند المكلف لا ينافي عموم حجية خبر الثقة عند المكلف الذي هو مفاد بقية النصوص وتقتضيه السيرة، كما سيأتي.

ويؤيده في إناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء، ففي الكافي في باب النهي عن التسمية عن الحميري عن أحمد بن اسحق قال: «سألت أبا الحسن وقلت له: من أعامل وعمن آخذ وقول من أقبل؟ فقال له عليه السلام: العمري ثقة، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون».

الإرجاع إلى العمري وابنه

وأخبرنا أحمد بن اسحق أنه سأل أبا محمد عن مثل ذلك فقال له: «العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فانهما الثقتان المأمونان...» الخبر. وهذه الطائفة أيضاً مشتركة مع الطائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون (١).

٣- ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء:

ومنها: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية (٢)، مثل قول الحجة عجل الله فرجه لإسحاق بن يعقوب - على ما في كتاب الغيبة للشيخ وإكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي - : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم [عليكم]».

رواية إسحاق بن يعقوب

(١) عرفت الإشكال في ذلك.

(٢) بل لو فرض اختصاصه بالفتوى لم يبعد استفادة حجية الرواية منه

بالأولوية ولا سيما بعد عموم السيرة لهما.

فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواة، أعني الاستفتاء منهم، إلا أن التعليل بأنهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم (١).

ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله عليه السلام:

رواية العدة

«إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام».

دلّ على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة.

ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ...﴾ الآية، من أنه «قال رجل للصادق عليه السلام:

رواية الاحتجاج في تفسير آية ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ﴾

فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم، لا سبيل لهم إلى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم، وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم، فإن لم يجز لأولئك القبول من علمائهم لم يجز هؤلاء القبول من علمائهم.

فقال عليه السلام: بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة، أما من حيث استوا فإن الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علماءهم، وأما من حيث افتراقوا فلا.

(١) كأنه للأولوية العرفية التي أشرنا إليها، وإلا فلا إطلاق في الحديث

يقتضي الحجية من جميع الجهات لو فرض اختصاص السؤال بالفتوى.

قال: بين لي يابن رسول الله.

قال: إن عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح، وبأكل الحرام والرشاء، وبتغيير الأحكام عن وجهها بالشفاعات والنسابات والمصانعات، وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه وأعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من أموال غيرهم وظلموهم من أجلهم، وعلموهم يتعارفون المحرمات، واضطروا (١) بمعارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى، فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا أنه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه إليهم عمن لم يشاهدوه، ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله ﷺ إذ كانت دلائله أوضح من أن يخفى، وأشهر من أن لا تظهر لهم.

وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة، والتكالب على حطام الدنيا وحرامها، وإهلاك من يتعصبون عليه وإن كان لإصلاح أمره مستحقاً، والترفف بالبر والإحسان على من تعصبوا له وإن كان للإذلال والأهانة مستحقاً. فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة

(١) يعني: أن عدم قبول قول من يفعل ذلك من المدركات العقلية الفطرية

التي يحتاج الله تعالى بها على العباد، ولا عذر لهم في مخالفتها ولا في دعوى غفلتهم عنها.

فقهائهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة، لا جميعهم، فأما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة.

وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت عليهم السلام لتلك، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم (١) ويضعون الأشياء على غير وجوها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم، ومنهم قوم نصاب لا يقدرّون على القدح فينا، فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة ليتوجهوا عند شيعتنا ويتتقصوا بنا عند أعدائنا، ثم يضعون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن براء منها، فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنه من علومنا، فضلوا وأضلوا، أولئك أضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن عليّ انتهى.

دل هذا الخبر الشريف اللايح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب وإن كان ظاهره اعتبار العدالة، بل ما فوقها، لكن الاستفادة من مجموعته أن المناط في التصديق هو التحرز من الكذب (٢) فافهم.

(١) لعلّ التعبير عنهم بالفسقة مع فرض جهلهم لكونهم مقصرين في الجهل المذكور، فلا يكون عذراً لهم في التحريف والتبديل.

(٢) لم يظهر الوجه في دلالته على ذلك.

ومثل ما عن أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السؤال عمن نعلم عليه في الدين قال:

«اعتمدوا في دينكما على كل مسن في حينا، كثير القدم في أمرنا»
وقوله عليه السلام في رواية أخرى:

«لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنهم أئتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه... الحديث».

وظاهرها وإن كان الفتوى، إلا أن الإنصاف شمولها للرواية بعد التأمل (١)، كما تقدم في سابقها (٢).

ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح إلى أبي عبد الله الكوفي
ابن روح رواية الحسين

نعم قوله عليه السلام: «واضطروا بمعارف قلوبهم...» يختص بالفاسق غير الثقة لأنه هو الذي لا يكون قوله حجة بمقتضى الفطرة. لكنه لا ينهض بإثبات حجية قول الفاسق الثقة.

ثم إن الرواية وإن كانت واردة في التقليد إلا أنها ظاهرة - بعد التأمل في فقراتها - في العموم للرواية.

نعم عمومها للتقليد وورودها فيه قد يكون هو المنشأ لاشتغالها على اعتبار ما زاد على الثقة.

(١) لكنها ظاهرة في اعتبار الإيمان. إلا أن يحمل على الغالب وهو عدم الوثوق بغير المؤمن كما يناسبه التعليل، فلا ينافي حجية خبره لو فرض الوثوق به ولا أقل من كونه مقتضى الجمع بين الأدلة.

(٢) لم يتقدم منه فيها شيء.

خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح، حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ: أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال، حيث قالوا له: ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ قال: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا».

فإنه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل (١) على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم، ولهذا أن الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الإمام عليه السلام. قال: أقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال، مع أن هذا الكلام بظاهره قياس باطل.

ومثل ما ورد مستفيضاً (٢) في المحاسن وغيره: «حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب

رواية المحاسن

(١) الأولى أن يقول: بفهم عدم الخصوصية، وإلا فعدم الفصل غير ظاهر واعتماد الحسين بن روح عليه السلام عليه بعيد جداً.

(٢) فإنه لا يبعد ظهور النصوص المذكورة في أخذ الخبر للعمل به الرجوع إلى الحجية لا لمجرد تحمل الحديث للتبرك بأحاديثهم عليهم السلام أو لاحتمال حصول العلم من كثرة الروايات أو القرائن كما يناسبه اعتبار الصدق، إذ لا وجه ظاهر لاعتباره مع عدم الحجية وعدم إرادة العمل.

هذا وأما احتمال ارادة الصادق الواقعي المستلزم لحصول العلم من الخبر، لا الثقة، فهو بعيد جداً، لندرة إحرازه إذ لا أقل من احتمال الخطأ ولو في خصوص الخبر الذي يراد أخذه، فالحمل على الثقة الذي يطلق عليه عرفاً أنه صادق قريب جداً.

وفضة» وفي بعضها: «يأخذ صادق عن صادق».

ومثل ما في الوسائل عن الكشي من أنه ورد توقيع (١) على القاسم بن علي وفيه: «أنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، قد علموا أنا نفاوضهم سرنا ونحمله إليهم».

ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ قال: «هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيستمعون حديثنا ويفتشون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا، فينقلوا إليهم فيعيه أولئك، ويضيعة هؤلاء، فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون» دل على جواز العمل بالخبر (٢) وإن نقله من يضيعة ولا يعمل به.

ومنها: الأخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وإن كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر.

٤- ما يظهر منها جواز العمل بالخبر الواحد

مثل النبوي المستفيض بل المتواتر، أنه «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيمة».

(١) الظاهر اختصاص التوقيع بالسفراء ونحوهم ممن يصدق عليه أنهم ثقتهم عليهم السلام لا مطلق الثقة في نفس المكلف. ويناسبه النهي عن التشكيك لا عن مجرد التوقف في العمل فيكون نظير ما سبق في الطائفة الثانية.

(٢) لظهوره في تقرير ضعفاء الشيعة على العمل بالخبر المذكور لو ثوقهم بناقله، كما هو مقتضى السيرة العقلانية.

قال شيخنا البهائي عليه السلام في أول أربعينه: «إن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر» (١).

ومثل الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها وإبلاغ ما في كتب الشيعة، مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية، فقال عليه السلام: «حدثوا بها فإنها حق».

ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابتها، مثل قوله للراوي: «اكتب وبث علمك في بني عمك، فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم» (٢).

وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى.

وما ورد مستفيضاً بل متواتراً من قولهم عليه السلام: «اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا».

وما ورد من قولهم عليه السلام: «لكل رجل منا من يكذب عليه». وقوله عليه السلام: «ستكثر بعدي القالة، وإن من كذب عليّ فليتبوء مقعده من النار».

وقول أبي عبد الله عليه السلام: «إنا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا».

(١) تقدم في آية النفر بعض الكلام في دلالة الحديث المذكور ونظائره.

(٢) الإنصاف ظهوره في حجية الأحاديث المذكورة في الكتب، لظهوره في تقرير ما يفعله الشيعة من الأئمة بالكتب والرجوع إليها.

نعم لا إطلاق له في ذلك، لعدم وروده لبيان حد الرجوع، بل هو ظاهر في المفروغية عن جوازه في الجملة.

وقوله عليه السلام: «إن الناس أولعوا بالكذب علينا، كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره».

وقوله عليه السلام: «لكل منا من يكذب عليه».

فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكسر القالة والكذابة، والاحتفاف (١) بالقرينة القطعية في غاية القلة.

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع.

القدر المتيقن
من الأخبار
اعتبار الوثاقة

وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها (٢) الواردة في الأخبار المتقدمة.

(١) إشارة إلى دفع توهم أن الحديث الكاذب قد يحذف بالقرائن القطعية.

ووجه الدفع: أن الاحتفاف بالقرائن القطعية نادر، خصوصاً في الخبر الكاذب، فلو كان العمل مختصاً بالخبر المحتف بالقرينة القطعية لم يُشجع الكاذب على الكذب.

نعم هذا إنما يقتضي عموم الحجية بمقتضى سيرة المشرعة أو سيرة العقلاء الإرتكازية، بل قد تدل بعض النصوص المتقدمة على إمضاءها.

(٢) أما لفظ (الثقة) فهو لا يدل على القيد المذكور. نعم انتساب الثقة لهم عليهم السلام بنحو يكون ثقتهم - كما تقدم في بعض أحاديث الطائفة الثانية وغيرها - ظاهر في القيد المذكور، بل ما يزيد عليه. لكن عرفت عدم دلالة الأحاديث المشتملة على ذلك على محض الحجية، بل على التعهد منهم عليهم السلام بالمضمون زائداً على الحجية، فلا

وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها (١).

وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل في كثير التصريح بخلافه، مثل رواية العدة الآمرة بالأخذ بما رووه عن علي عليه السلام، والواردة في كتب بني فضال ومرفوعة الكناني وتاليها (٢).

عدم اعتبار
العدالة

نعم في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة. لكنه محمول على غير الثقة، أو على أخذ الفتوى جمعا بينها وبين ما هو أكثر منها (٣). وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع (٤).

يكون مما نحن فيه.

ومثله الكلام في لفظ (المأمون) فإنه لم يتقدم في غير الطائفة الثانية. مع أنه لا يدل على أكثر من الثقة لو فرض إرادة مطلق المأمون لا خصوص المأمون عندهم عليه السلام. وأما لفظ (الصادق) فالظاهر أنه لا يراد به أمر زائد على ما يفيد التقييد بالثقة، كما سبق منا. فلاحظ.

(١) لم يتضح الوجه في الانصراف المذكور.

نعم قد يدعى انصرافها عما لا يركن إليه من أخبار الثقات ولو بسبب أمور خارجية. على إشكال في ذلك. ولعله عليه بيتني وهن الخبر بهجر الأصحاب.

(٢) لم يتقدم بعد مرفوعة الكناني ما يدل على ما ذكره عليه السلام.

(٣) تقدّم الكلام في ذلك منا عند التعرض للأخبار المذكورة.

(٤) وهي رواية الشيخ الحسين بن روح الواردة في كتب بني فضال حيث عمم مفادها لكتب الشلمغاني. وكأن وجه الاستشهاد بها للجمع المذكور وهو حجية الرواية دون الفتوى: النهي فيها عن الأخذ بما رأوا. لكنه منصرف إلى ما رأوه

مع أن تعليل النهي في ذيل الرواية بأنهم خانوا الله ورسوله، يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فإن الغير الامامي الثقة - مثل ابن فضال وابن بكير - ليسوا خائنين في نقل الرواية (١)، وسيأتي توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء الله.

وأما الإجماع فتقريره من وجوه:

أحدها: الإجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه.

وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو.

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام بالحكم أو عن وجود نص معتبر في المسألة.

ولا يعتني بخلاف السيد وأتباعه، إما لكونهم معلومي النسب، كما

في الإمامة أو مطلق أصول الدين - كما قد يشهد به تطبيقه على كتب الشلمغاني - لا في الأحكام الفرعية لما هو الظاهر من عدم بناء كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام على الفتوى بل على مجرد تدوين الروايات.

نعم الرواية المذكورة قد تشهد بالجمع الأول وهو الحمل على غير الثقة، لعدم الإشكال في وثافتهم مع عدم كونهم عدولاً.

(١) لكن التعليل ليس بالخيانة في الرواية، بل بالخيانة في الكتاب والأمانة.

نعم مناسبة الحكم والموضوع وظهور كون التعليل إرتكازياً قد يناسب الحمل على غير الثقة في الرواية بلحاظ أن خيانتته في غير الرواية توجب قوة احتمال خيانتته في الرواية فمع فرض إحراز ثقته في الرواية من الخارج لا يسري حكم التعليل بالتوقف في روايته.

الاستدلال على
حجية الخبر
الواحد بالإجماع
من وجوه:

١- الإجماع في
مقابل السيد
وأتباعه وتحصيله
بطريقتين:
أ - تتبع أقوال
العلماء

ذكر الشيخ في العدة (١)، وإما للإطلاع على أن ذلك لشبهة حصلت لهم، كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن أن يستفاد من العدة أيضاً، وإما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الإجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس (٢).

الثاني: تتبع الإجماعات المنقولة في ذلك.

فمنها: ما حكى عن الشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في العدة في هذا المقام حيث قال:

«وأما ما اخترته من المذهب فهو أن الخبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو عن أحد الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وكان ممن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجباً للعلم. كما تقدمت القرائن جاز العمل به (٣).

والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحققة، فإنني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون، حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راوية ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر وقبلوا قوله.

ب - تتبع
الإجماعات
المنقولة
على الحجية

دعوى الشيخ
الطوسي الإجماع
على حجية
الخبر الواحد

(١) تعرض لذلك في كلامه الآتي.

(٢) الظاهر أن هذا هو العمدة. ولعله إليه يرجع الثاني.

(٣) جواب للشرط المتقدم في قوله: «فهو أن خبر الواحد إذا كان...».

هذه عاداتهم وسجيتهم من عهد النبي ﷺ ومن بعده من الأئمة عليهم السلام إلى زمان جعفر بن محمد عليهم السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته، فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك، لأن إجماعهم فيه معصوم، ولا يجوز عليه الغلط والسهو.

والذي يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظوراً عندهم في الشريعة لم يعملوا به أصلاً وإذا شذ منهم واحد وعمل به في بعض المسائل [أ.و.خ ل] واستعمله على وجه الحاجة لخصمه وإن لم يكن اعتقاده ردوا قوله وأنكروا عليه وتبرؤا من قوله، حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس، فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى لوجب فيه أيضاً مثل ذلك وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: كيف تدعون إجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بخبر الواحد (١)، كما أن من المعلوم أنها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر.

قيل: المعلوم من حالها الذي لا ينكر أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه، فأما ما كان رواته منهم وطريقه أصحابهم فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك، وبيننا الفرق بين ذلك وبين القياس، وأنه لو كان معلوماً حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، وقد علم خلاف ذلك.

(١) لعلّه تعريض بما ذكره السيد المرتضى رحمته الله من وضوح عدم العمل بخبر

الواحد عند أصحابنا كوضوح عدم العمل بالقياس.

فإن قيل: أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في أن خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك، حتى أن منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً (١).

ومنهم من يقول: لا يجوز ذلك سمعاً، لأن الشرع لم يرد به، وما رأينا أحداً تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتاباً، ولا أملي فيه مسألة، فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك؟

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنها كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون خلافها، وذلك صحيح على ما قدمناه، ولم نجدهم اختلفوا في ما بينهم وأنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه إلا في مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها (٢)، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم، لمكان الأدلة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه.

على أن الذين أشير إليهم في السؤال أقوالهم متميزة بين أقوال الطائفة المحقة، وقد علمنا أنهم لم يكونوا أئمة معصومين، وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من أقاويل ساير الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول، لأن قول الطائفة إنما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم، فإذا كان

(١) لعلّه تعريض بما ذكره السيد المرتضى رحمته من وضوح عدم العمل بخبر الواحد عند أصحابنا كوضوح عدم العمل بالقياس.

(٢) بحيث يعملون بالأخبار الشاذة المخالفة لأصول المذهب العقلية والسمعية.

فيهم القول من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل في باقي الأقوال، ووجب المصير إليه (١)، على ما بيته في الإجماع». انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ثم أورد على نفسه بأن العقل إذا جوز التعبد بخبر الواحد والشرع ورد به، فما الذي يملككم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة.

ثم أجاب عن ذلك بأن خبر الواحد إذا كان دليلاً شرعياً فينبغي أن يستعمل بحسب ما قرره الشريعة، والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة، فليس لنا التعدي إلى غيرها. على أن العدالة شرط في الخبر بلا خلاف، ومن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه.

ثم أورد على نفسه بأن العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين.

ثم أجاب أولاً: بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد إذا كان هناك خبران متواتران متعارضان، فإنه يقول مع عدم الترجيح بالتخير، فاذا اختار كلاهما إنسان لزم كون الحق في جهتين، وأيد ذلك بأنه قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغيرها فقال عليه السلام: «أنا خالفت بينهم» (٢) ثم قال بعد ذلك:

(١) هذا غير ظاهر، بل هو مختص بما إذا علم دخول الإمام في الطائفة الأخرى ولو من طريق الحدس.

(٢) فإنه يدل على أن كلا المتعارضين حق وورد من المعصوم عليه السلام.

فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار ونحن نعلم أن روايتها كما رووها رووا أيضاً أخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء.

قلنا لهم: ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه ولو صح أنه نقل لم يدل على أنه كان معتقداً لما تضمنه الخبر، ولا يمتنع أن يكون إنما رواه ليعلم أنه لم يشذ عنه شيء من الروايات، لا لأنه معتقد ذلك، ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم (١) بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم (٢). وأما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال.

فإن قيل: كيف تعولون على هذه الروايات وأكثر روايتها المجبرة والمشبهة والمقلدة (٣) والغلاة والواقفية والفظحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح، ومن شرط خبر الواحد أن يكون رواه عدلاً عند من أوجب العمل به،

وإن عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم، وذلك يدل على جواز العمل بأخبار الكفار

(١) يعني: ليجب الاعتماد على بقية أخبارهم في الجبر والتفويض ونحوهما.

(٢) يعني وهو مختص بغير الأخبار الشاذة المخالفة لأصول المذهب. ويحتمل أن يكون مراده أنا لا نعتمد في معرفة مذهب الشخص على مجرد روايته كي يحكم على من يروي الرواية المخالفة لأصول المذهب بالفساد في الدين، بل نعتمد على عمله بالرواية وقبوله لها، وهو غير محرز في هؤلاء.

(٣) الظاهر أنه يريد بهم المقلدة في أصول الدين، ويظهر مما يأتي أنهم الذين يعولون في أصول الدين على أخبار الآحاد.

والفساق.

قيل لهم: لسنا نقول إن جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد، ونشير ههنا إلى جملة من القول فيه.

فأما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك به وأما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق وإن كان مخطئاً في الأصل معفو عنه (١)، ولا أحكم فيه بحكم الفساق، ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه.

على أن من أشار إليهم لا نسلم أنهم كلهم مقلدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة (٢)، كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامّة.

وليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين، لأن إيراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها، كما قلنا في أصحاب الجملة.

وليس لأحد أن يقول: هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة، لأنهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمة، أو صحة النبوة قال:

(١) لو صوله إلى الحق الذي أراه الشارع وإن لم يحصل له من الطريق اللازم عقلاً ويأتي في آخر التنبيه الخامس من تنبيهات دليل الانسداد نقل كلام آخر له عنه يتعلق بما نحن فيه.

(٢) يعني: ولو من جهة القضايا العقلية الإرتكازية وإن لم يتيسر لهم إبرازها بصورة كبريات برهانية، مثل قضية أن الأثر لا بد له من مؤثر.

روينا كذا، ويروون في ذلك كله الأخبار، وليس هذا طريق أصحاب الجملة (١).

وذلك أنه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله، غير أنهم لما تعذر عليهم إيراد الحجج في ذلك أحالوا على ما كان سهلاً عليهم.

وليس يلزمهم أن يعلموا أن ذلك لا يصح أن يكون دليلاً إلا بعد أن يتقدم منهم المعرفة بالله (٢)، وإنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين، وهم عالمون على الجملة، كما قررنا، فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير ولا التضليل.

وأما الفرق الذين أشار إليهم من الواقفية والفتحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان. ثم ذكر الجوابين.

وحاصل أحدهما: كفاية الوثاقة في العمل بالخبر، ولهذا قبل خبر ابن بكير وبني سماعه وبني فضال.

وحاصل الثاني، أنا لا نعمل برواياتهم إلا إذا انضم إليها رواية غيرهم.

ومثل الجواب الأخير ذكر في رواية الغلاة ومن هو متهم في نقله وذكر الجوابين أيضاً في روايات المجبرة والمشبهة بعد منع كونهم مجبرة

(١) فإن أصحاب الجملة لا يسلكون طريق الاستدلال.

(٢) بل بالنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام إذا الاعتماد على الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام

قبل معرفة منصبهم شبيه بالدور لو لم يكن عينه.

ومشبهة، لأن روايتهم لأخبار الخبر والتشبيه لا يدل على ذهابهم إليه.

ثم قال:

«فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرت إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردها، بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها، ولأجلها عملوا بها، ولو تجردت لما عملوا بها، وإذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم: القرائن التي تقرن بالخبر وتدل على صحته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والإجماع والتواتر، ونحن نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك، لأنها أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم، لأنه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه أو دليله ومعناه، ولا بالسنة المتواترة، لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام بل وجودها في مسائل معدودة، ولا بإجماع لوجود الاختلاف في ذلك.

فعلم أن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة، ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه، بل كان معولاً على ما يعلم ضرورة خلافه ومدعياً لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه.

ومن قال عند ذلك: إني متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه (١) أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام، ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به. وهذا حد يرغب أهل العلم عنه، ومن

(١) خبر لقوله: «ومن قال...».

صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معوّلاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه» انتهى.

ثم أخذ في الاستدلال ثانياً على جواز العمل بهذه الأخبار بأنا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع أبواب الفقه، وكل منهم يستدل ببعض هذه الأخبار، ولم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه، فدل ذلك على جوازه عندهم.

ثم استدلل ثالثاً على ذلك بأن الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار، وبيان أحوالهم من حيث العدالة والفسق، والموافقة في المذاهب والمخالفة وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، واستثنوا الرجال من جملة ما روه في التصانيف (١). وهذه عادتهم من قديم الوقت إلى حديثه، فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله. انتهى المقصود من كلامه زاد الله في علو مقامه.

وقد أتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه، حتى أنه أشار في جملة كلامه إلى دليل الانسداد، وأنه لو اقتصر على الأدلة العلمية وعمل بأصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه. فشكر الله سعيه.

ثم إن من العجب أن غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الأخبار المجردة عن القرينة.

(١) حيث يأتي استثناء القميين كثيراً من رجال كتاب نوادر الحكمة وغير

قال في المعالم على ما حكى عنه:

«والإنصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم للسيد عليه السلام إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم واستفادة الأحكام منه، وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة، كما أشار إليه السيد عليه السلام ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد، ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه، حيث قال في المعارج.

كلام صاحب
المعالم في حمل
كلام الشيخ على
صورة اقتران
الخبر بالقرينة

وذهب شيخنا أبو جعفر عليه السلام إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواية أصحابنا، لكن لفظه وإن كان مطلقاً فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام ودونها الأصحاب، لأن كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به. هذا هو الذي تبين لي من كلامه، ويدعي إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار حتى لو رواها غير الإمامي وكان الخبر سليماً عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به». انتهى.

قال (١) بعد نقل هذا عن المحقق: «وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا ما نسبه العلامة إليه» (٢) انتهى كلام صاحب المعالم.

المناقشة فيما
ذكره صاحب
المعالم

وأنت خير بأن ما ذكره في وجه الجمع من تيسر القرائن وعدم

(١) يعني: صاحب المعالم عليه السلام.

(٢) حيث يأتي عن العلامة عليه السلام أنه نسب إلى الشيخ عليه السلام العمل بأخبار الآحاد في

فروع الدين، وإلى الأخباريين العمل به في الأصول والفروع.

اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمة ببداهة بطلانه، حيث قال: «إن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة وإن المدعي لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه ويعلم من نفسه ضده ونقيضه» والظاهر بل المعلوم أنه عليه السلام (١) لم يكن عنده كتاب العدة.

وقال المحدث الاسترآبادي في محكى الفوائد المدينة «إن الشيخ لا يميز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم، وذلك هو مراد المرتضى عليه السلام، فصارت المناقشة لفظية، لا كما توهمه العلامة ومن تبعه» انتهى كلامه. وقال بعض من تأخر عنه من الأخباريين في رسالته بعد ما استحسنت ما ذكره صاحب المعالم:

«ولقد أحسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد عليه السلام من كلام المحقق عليه السلام كما هو حقه.

والذي يظهر منه أنه لم ير عدة الأصول للشيخ، وإنما فهم ذلك مما نقله المحقق عليه السلام، ولو رآها لصدع بالحق أكثر من هذا. وكم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخرين، كوالده، وغيره، وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه. وقد تقدم كلام الشيخ، وهو صريح فيما فهمه المحقق عليه السلام وموافق لما يقوله السيد فليراجع.

والذي أوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من أنه يجوز العمل بخبر العدل الإمامي، ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم أنه إنما يجوز العمل بهذه الأخبار التي دونها الاصحاح واجتمعوا على جواز

كلام المحدث
الاسترآبادي

كلام الشيخ
حسين الكركي
في ذلك أيضا

(١) يعني: صاحب المعالم عليه السلام.

العمل بها، وذلك (١) مما يوجب العلم بصحتها، لأن كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به، إلا فكيف يظن بأكابر الفرقة الناجية وأصحاب الأئمة صلوات الله عليهم مع قدرتهم على أخذ أصول الدين وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين أن يعولوا فيها على أخبار الآحاد المجردة مع أن مذهب العلامة وغيره أنه لا بد في أصول الدين من الدليل القطعي وأن المقلد في ذلك خارج عن رتبة الاسلام (٢). وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لألفة أذهانهم بأصول العامة (٣).

ومن تتبع كتب القدماء وعرف أحوالهم قطع بأن الأخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة أو الآحاد المحفوظة بالقرائن المفيدة للعلم. وأما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء والله الهادي» انتهى كلامه.

المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي والشيخ الكركي

أقول: أما دعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على عمله بالأخبار المحفوظة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها، وأنه ليس مخالفاً للسيد قدس سرهما، فهو كمصادمة الضرورة، فإن في العبارة المتقدمة من العدة وغيرها مما لم نذكرها مواضع تدل على مخالفة السيد.

نعم يوافق في العمل بهذه الأخبار المدونة، إلا أن السيد يدعي تواترها له أو احتفافها بالقرينة المفيدة للعلم كما صرح به في محكي كلامه

(١) يعني: تدوين الأصحاب للروايات اجتماعهم على العمل بها.

(٢) يعني: فنسبته ذلك للأخباريين راجع إلى نسبة الكفر إليهم.

(٣) لم يتضح ارتباط أصول العامة بما نحن فيه.

في جواب المسائل التباينات من أن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها إما بالتواتر أو بأمانة وعلامة تدل على صحتها وصدق رواها فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وإن وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الأحاد. انتهى. والشيخ (١) يأبى عن احتفافها بالقرينة، كما عرفت من كلامه السابق في جواب ما أورده على نفسه بقوله: «فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذين أشرت إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجردا، بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتم على صحتها...» إلى آخر ما ذكره.

ومجرد عمل السيد والشيخ بخبر خاص لدعوى الأول تواتره والثاني كون خبر الواحد حجة لا يلزم منه توافقها في مسألة خبر الواحد، فإن الخلاف فيها يثمر في خبر يدعي السيد تواتره ولا يراه الشيخ جامعاً لشرائط الخبر المعبر، وفي خبر يراه الشيخ جامعاً ولم يحصل تواتره للسيد، إذ ليس جميع ما دون في الكتب متواتراً عند السيد ولا جامعاً لشرائط الحجية عند الشيخ. ثم إن إجماع (٢) الأصحاب الذي ادعاه الشيخ على العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد العلم، حتى يكون حصول الإجماع للشيخ قرينة عامة لجميع هذه الأخبار، كيف وقد عرفت إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين. ولو فرض كون الإجماع على العمل

(١) عطف على اسم (أن) في قوله: «إلا أن السيد يدعي...».

(٢) هذا تعريض بما ذكره الأخباري المتقدم من أن تدوين الأصحاب للروايات واجتماعهم على العمل بها مما يوجب العلم بصحتها.

قرينة لكنه غير حاصل في كل خبر، بحيث يعلم أو يظن أن هذا الخبر بالخصوص وكذا ذاك وذلك مما اجتمع على العمل به كما لا يخفى.

بل المراد الإجماع على الرجوع إليها والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي أو من القرائن (١). ولذا استثنى القميون كثيراً من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع إليها، واستثنى ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويها عن يونس، مع كونها في الكتب المشهورة.

والحاصل: أن معنى الإجماع على العمل بها عدم ردها من جهة كونها أخبار آحاد، لا الإجماع على العمل بكل خبر خبر منها.

رجوع إلى
المناقشة في كلام
الشيخ الكركي

ثم إن ما ذكره من تمكن أصحاب الأئمة عليهم السلام من أخذ الأصول والفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعة واضحة المنع، وأقل ما يشهد عليها ما علم بالعين والأثر من اختلاف أصحابهم صلوات الله عليهم في الأصول والفروع، ولذا شكى غير واحد من أصحاب الأئمة صلوات الله عليهم إليهم اختلاف أصحابه، فأجابوهم تارة: بأنهم عليهم السلام قد ألقوا الاختلاف بينهم حقناً لدمائهم - كما في رواية حريز وزرارة وأبي أيوب الخزاز - وأخرى أجابوهم بأن ذلك من جهة الكذابين، كما في رواية فيض

(١) الظاهر أن المراد به الإجماع على قبولها من حيث كونها أخبار آحاد، وعدم ردها لذلك، وإن كان قد يتوقف فيها لجهات آخر كوجود المعارض أو عدم ثبوت وثاقة الشخص الراوي، كما يظهر من كلام الشيخ عليه السلام ويأتي من المصنف عليه السلام في قوله: «والحاصل: أن معنى...».

بن المختار قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟ قال: وأي الاختلاف يا فيض؟ قلت له عليه السلام: إني أجلس في حلقتهم بالكوفة، وأكاد أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي. فقال عليه السلام: أجل كما ذكرت يا فيض، إن الناس قد أولعوا بالكذب علينا، كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره، إني أحدث أحدهم بحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك لأنهم لا يطلبون بحديثنا ولا بحبنا ما عند الله تعالى، وكل يجب أن يدعي رأساً» وقريب منها رواية داود بن سرحان.

واستثناء القميين كثيراً من رجال نوادر الحكمة معروف، وقصة ابن أبي العوجاء أنه قال عند قتله: قد دسست في كتبكم أربعة آلاف حديث، مذكورة في الرجال (١) وكذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من أنه أخذ أحاديث كثيرة من أصحاب الصادقين عليهم السلام ثم عرضها على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة إلى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره.

(١) ذكرها ابن الأثير في تاريخه أيضاً عند ذكر مقتله في حوادث سنة مائة وخمس وخمسين، إلا أنه حكى عنه أنه قال: «والله لقد وضعت أربعة آلاف حديث حللت فيها الحرام وحرمت فيها الحلال. والله لقد فطرتكم يوم صومكم وصومتكم يوم فطركم» وظاهر كلامه أنه مع المسلمين، لا مع خصوص الشيعة، كما قد يظهر من المصنف عليه السلام.

وأما ما ذكره من عدم عمل الأخباريين في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة والآحاد العلمية ففيه:

أن الأظهر في مذهب الأخباريين ما ذكره العلامة من أن الأخباريين لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد (١). ولعلمهم المعينون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلدة من أنهم إذا سئلوا عن التوحيد وصفات الأئمة عليهم السلام والنبوة قالوا: روينا كذا، وأنهم يروون في ذلك الأخبار.

وكيف كان فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد في غاية الفساد لكنها غير بعيدة ممن يدعي قطعية صدور أخبار الكتب الأربعة، لأنه إذا ادعى القطع لنفسه بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ في كتابه فكيف يرضى للشيخ ومن تقدم عليه من المحدثين أن يعملوا

(١) يأتي التعرض لكلام العلامة بعد هذا. ثم إن المراد بالأخباريين في كلام العلامة عليه السلام المتمحضين في الرواية، كما هو شأن جمع من أصحابنا، والمراد بهم في كلام المصنف عليه السلام وغيره من المتأخرين أصحاب الطريقة الخاصة في الاستدلال الذين تميزوا عن بقية الطائفة الحققة في العصر المتأخرة، وطعنوا في بعض أعلام الطائفة كالعلامة عليه السلام وشنعوا على الاجتهاد وأهله، واشتهروا بكثير من الآراء في الفقه وأصوله.

وإن لم يتضح حتى الآن الوجه المصحح للتفرقة والانقسام، كما تعرض لذلك جمع من المتأخرين، خصوصاً صاحب الحقائق عليه السلام حيث أطال في المقدمة الحادية عشرة من الحقائق في توضيح عدم صحة هذه التفرقة وعدم المنشأ لها واللوم على الطاعين في أمثال العلامة عليه السلام من أعيان الطائفة الحققة ورافعي أعلامها. فجزاه الله تعالى خير الجزاء، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ونسأله العصمة والسداد.

بالأخبار المجردة عن القرينة (١).

وأما صاحب المعالم رحمته الله فعذره أنه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضوع، كما حكي عن بعض حواشيه واعترف به هذا الرجل.

عذر صاحب
المعالم

وأما المحقق رحمته الله فليس في كلامه المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مطلقاً، وإنما منع من دلالته على الإيجاب الكلي، وهو أن كل خبر يرويه عدل إمامي يعمل به، وخص مدلوله بهذه الأخبار التي دونها الأصحاب، وجعله موافقاً لما اختاره في المعارج والمعتبر من التفصيل في أخبار الآحاد المجردة بعد ذكر الأقوال فيها، وهو أن ما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شذ يجب طرحه. انتهى.

والإنصاف: أن ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجية خبر العدل الإمامي أظهر مما فهمه المحقق من التقييد، لأن الظاهر أن الشيخ إنما يتمسك بالإجماع على العمل بالروايات المدونة في كتب الأصحاب على (٢) حجية مطلق خبر العدل الإمامي، بناء منه على أن الوجه في

(١) بل كيف يرضى للشيخ أن لا يحصل له العلم بالأخبار التي رواها في كتابيه، مع حصول العلم بها له ولمن شابهه من الأخباريين مع تأخر زمانهم عن زمان الشيخ رحمته الله.

لكن هذا لا يصحح الدعوى المذكورة مع تصريح الشيخ رحمته الله في كلامه السابق بعدم حصول العلم بالأخبار المذكورة.

(٢) متعلق بقوله: «إنها يتمسك...».

عملهم بها كونها أخبار عدول (١)، وكذا ما ادعاه من الإجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة من غير الإمامية، وإلا فلم يأخذه في عنوان مختاره، ولم يشترط كون الخبر مما رواه الأصحاب وعملوا به فراجع كلام الشيخ وتأمله. والله العالم، وهو الهادي إلى الصواب.

التدافع بين دعوى
السيد والشيخ عليهما السلام

ثم إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ مع كونها معاصرین خبيرین بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد، فكم من مسألة فرعية وقع الاختلاف بينها في دعوى الإجماع فيها، مع أن المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما، لأن المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالباً بالخصوص.

نعم قد يتفق دعوى الإجماع بملاحظة قواعد الأصحاب (٢) والمسائل الأصولية لم تكن معنونة في كتبهم، إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار وطرحو أخباراً.

فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواتراً أو محفوفاً عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد عليه السلام، على ما صرح به في كلامه المتقدم من أن الأخبار المودعة في الكتب بطريق الآحاد متواترة أو محفوفة، ونص في مقام

(١) فالمدعى للشيخ عليه السلام عموم الحجية واستدلاله بعملهم في المورد الخاص لفهمه عدم الخصوصية له عندهم.

(٢) فقد سبق في مبحث الإجماع المنقول من المصنف عليه السلام الاستشهاد بموارد قد استند فيها الناقل للإجماع على الإجماع على الأصل أو القاعدة التي يعتقد جريانها في ذلك المورد، من دون اطلاعه على رأي الأصحاب فيه بالخصوص. وأن ذلك من جملة الوجوه الموجبة للاختلاف في نقل الإجماع.

آخر على أن معظم الأحكام يعلم بالضرورة والأخبار المعلومة.

ويحتمل كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف فقد شرط العمل في أحدهما دون الآخر، على ما يدعيه الشيخ عليه السلام على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن.

نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه (١) تصريح السيد بأنهم شددوا الإنكار على العامل بخبر الواحد.

ولعل الوجه فيه: ما أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله: «انهم منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافها».

واستبعد هذا صاحب المعالم في حاشية منه على هامش المعالم بعد ما حكاه عن الشيخ بأن الاعتراف بإنكار عمل الإمامية بأخبار الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفهم، لأن اشتراط العدالة عندهم وانتفاءها في غيرهم كاف في الإضراب عنها، فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه انتهى.

(١) وهو أن الاختلاف بين السيد والشيخ عليهما السلام في الإجماع ناشئ من الاختلاف بينهما في وجه عمل الأصحاب بالأخبار التي عندهم. ثم إن التصريح المذكور من السيد عليه السلام إنما لا يناسب هذا الوجه لأنه راجع إلى دعوى إجماعهم القولي على إنكار حجية الخبر، وهو مما لا يجتمع مع دعوى الشيخ عليه السلام إذ لا فرق بينه وبين السيد عليه السلام في الإطلاع على الإجماع القولي المذكور.

وفيه: أنه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب والتجنن به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي، فاحتالوا في ذلك بأنا لا نعمل إلا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن، ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وإن كان روايه غير مطعون. وفي عبارة الشيخ المتقدمة إشارة إلى ذلك حيث خص إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم.

الجمع بين دعوى
السيد والشيخ عليهما السلام

والحاصل: أن الإجماع الذي ادعاه السيد عليه السلام قولي، وما ادعاه الشيخ إجماع عملي، والجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما أحتف بالقريئة عندهم (١). وبحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال في دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه من المطالب. والحمل الثاني مخالف لظاهر القول والحمل الأول ليس مخالفاً لظاهر العمل (٢)، لأن العمل مجمل من أجل الجهة التي وقع عليها.

عدم صحة
هذا الجمع

إلا أن الإنصاف أن القرائن تشهد بفساد الحمل الأول، كما سيأتي، فلا بد من حمل قول من حكى عنهم السيد المنع إما على ما ذكرنا من

(١) يعني: كما فهمه السيد عليه السلام خلافاً لما فهمه الشيخ عليه السلام لأن العمل مجمل

الوجه.

(٢) لكن عليه لا يمكن الجمع بين دعوى السيد إنكارهم للعمل بأخبار الآحاد ودعوى الشيخ عملهم بها، فإن إنكارهم لو كان ثابتاً لما خفي على الشيخ بخلاف ما لو جمع بينهما بالوجه الثاني وهو الحمل على أخبار المخالفين، فإن الشيخ عليه السلام يسلم إنكار أصحابنا للعمل بأخبارهم ويوافق السيد عليه السلام في ذلك.

إرادة دفع أخبار المخالفين التي لا يمكنهم ردها بنفسق الراوي (١) وإما على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة معلومي النسب لا يقدر مخالفتهم بالإجماع.

ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر، وهو أن مراد السيد عليه السلام من العلم الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكي عنه عليه السلام في تعريف العلم أنه ما اقتضى سكون النفس (٢)، وهو الذي ادعى بعض

الجمع بوجه آخر

(١) كما يناسب ذلك أن السيد المرتضى ذكر هذا الكلام في مقام رد حديث: «نحن معاصر الأنبياء لا نورث...» الذي انفرد بروايته أبو بكر، كما تعرض ابن أبي الحديد في شرح النهج لذلك في شرح كتاب أمير المؤمنين عليه السلام لعامله على البصرة عثمان بن حنيف.

وبالجملة: الحمل المذكور قريب جداً، ولا سيما مع ذكر الشيخ عليه السلام له، فإنه أعلم بمراد المشايخ - الذين أشار إليهم - ولا سيما السيد المرتضى عليه السلام المعاصر له والذي كان مختصاً به.

نعم كلام السيد عليه السلام الآتي عن الموصليات مما يصعب حمله على ما ذكره الشيخ عليه السلام فلا حظ.

(٢) هذا لو سلم لا ينافي ما ذكرنا من حمل كلام السيد عليه السلام على إرادة أخبار العامة، لعدم سكون النفس إلى روايتهم.

هذا وقد استبعد بعض الأعظم من المحشين عليه السلام هذا الحمل، قال: «هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده عليه السلام بأن تعريف العلم بما اقتضى سكون النفس تعريف معروف له ذهب إليه الأكثرون منهم السيد في الذريعة - على ما حكى عنها - والشيخ في العدة.

ومرادهم منه - كما هو ظاهر - ليس ما يقابل التحير والتردد، حتى يصدق على

الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً.

فمراد الشيخ من مجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً - وهي موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل - ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الأخبار بها هي الأمور الخارجية الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وكونها إليهما (١) وحينئذ فيحمل إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبدًا أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس (٢) ولو بمجرد وثاقة الراوي وكونه سديدًا

الوثوق والاطمئنان، بل ما يقابل الاعتقاد الجزمي القابل للزوال بتشكيك المشكك، أو قسم منه كالجزم الحاصل من التقليد...» فراجع وتأمل جيداً.

ومنه يظهر أنه لا مجال للجمع المذكور لأن التعريف المذكور للعلم لا يختص به السيد عليه السلام، بل يشاركه الشيخ عليه السلام فيه أيضاً، فلا يرتفع التدافع بين كلاميهما بذلك. فالظاهر أن الوجه السابق هو الأولى في الجمع بينهما.

(١) التأمل في كلام السيد عليه السلام الآتي عن الموصليات يشهد بعدم اكتفائه بوثاقة الراوي في مقام العمل، حيث تعرض للعمل بالأخبار التي يرويها الثقات، ورده بأنه من الأمور المشتبهة، ولم يردده بكفاية وثاقة الراوي في العمل.

(٢) المستفاد من كلام الشيخ عليه السلام اعتبار وثاقة الراوي أو عدالته، لا سكون النفس والاطمئنان بصحة الخبر وصدقه، والانصراف المدعى لا وجه له الا الغلبة

هذا الوجه
أحسن الوجوه

في نقله لم يطعن في روايته.

ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد عليه السلام في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو مخفوفة بالقرائن (١) وتصريح الشيخ عليه السلام في كلامه المتقدم بإنكار ذلك. وممن نقل الإجماع على حجية أخبار الآحاد السيد الجليل رضي الدين ابن طاووس رحمته الله حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد عليه السلام:

دعوى ابن
طاووس الإجماع
على حجية
الخبر الواحد

«ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه أن الشيعة تعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعية، ومن اطلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوى الاعتبار وجد المسلمين والمرضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة، وغيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين» انتهى.

وفيه دلالة على أن غير الشيخ من العلماء أيضاً ادعى الإجماع على عمل الشيعة بأخبار الآحاد (٢).

التي لا تصلح لتقييد الاطلاق.

(١) عرفت أنه من القريب جداً كون ذلك للتجنن عن التصريح بطعن الراوي في قبال العامة.

(٢) بل فيه أيضاً دعوى مخالفة السيد عليه السلام لدعواه وأنه بنفسه يعمل بأخبار الآحاد وهو مما يوجب الاطمئنان بعدم صحة دعواه الإجماع على العدم بظاهرها، بل لا بد من تأويلها بنحو لا ينافي ذلك.

دعوى العلامة
الإجماع أيضاً

وممن نقل الإجماع أيضاً العلامة رحمته الله في النهاية، حيث قال: «إن الأخباريين منهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على الأخبار الآحاد، والأصوليون منهم - كأبي جعفر الطوسي - وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم» انتهى.

دعوى المحدث
المجلسي
الإجماع كذلك

وممن ادعاه أيضاً: المحدث المجلسي في بعض رسائله، حيث ادعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد.

ثم إن مراد العلامة رحمته الله من الأخباريين يمكن أن يكون مثل الصدوق وشيخه قدس سرهما، حيث أثبتا السهو للنبي والأئمة لبعض أخبار الآحاد، وزعموا أن نفيه عنهم أول درجة في الغلو، ويكون ما تقدم في كلام الشيخ من المقلدة الذين سئلوا عن التوحيد وصفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام قالوا روينا كذا ورووا في ذلك الأخبار. وقد نسب الشيخ رحمته الله في هذا المقام من العدة العمل بأخبار الآحاد في أصول الدين إلى بعض غفلة أصحاب الحديث.

ثم إنه يمكن أن يكون الشبهة التي ادعى العلامة رحمته الله حصولها للسيد وأتباعه هو زعم الأخبار التي عمل بها الأصحاب ودونها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن (١) أو أن من قال من شيوخهم بعدم حجية أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار (٢) حتى الأخبار الواردة من طرق أصحابنا

(١) لكن هذا لا يصحح للمرتضى رحمته الله دعوى الإجماع على عدم العمل بأخبار الآحاد وتشديد النكير عليه.

(٢) يعني: واشتبه عليه اختصاصها بأخبار العامة. لكن عرفت قرب احتمال

مع وثاقة الراوي، أو أن مخالفته لأصحابنا في هذه المسألة لأجل شبهة (١) حصلت له فخالف المتفق عليه بين الأصحاب.

ثم إن دعوى الإجماع صريحاً على العمل بأخبار الآحاد وإن لم نطلع عليها صريحة في كلام الشيخ وابن طاووس والعلامة والمجلسي، إلا أن هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدل على صحتها وصدقها فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة، ويدخل في المحفوف بالقرينة. وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الأخبار.

بل السيد عليه السلام قد اعترف في بعض كلامه المحكي - كما يظهر منه - بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلا أنه يدعي أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس، فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة (٢).

اعتراف السيد
بعمل الطائفة
بأخبار الآحاد

قال في الموصليات - على ما حكى عنه في محكي السرائر - :

«إن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الأحكام حتى رووا ما عن أئمتهم: فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة، وهذا يناقض ما

كلام السيد في
الموصليات

إرادة المرتضى عليه السلام الاختصاص أيضاً.

(١) يعني: كلامية عقلية.

(٢) لا يخفى أن كلام السيد عليه السلام الآتي لم يتعرض لهذا الحمل، وإنما تعرض لأن عملهم من الأمور المشتبهة، فهي قابلة للحمل على ما لا ينافي المقطوع منهم.

قدمتموه.

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل، وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة، حيث لا يؤدي إلى العلم، وكذلك نقول في أخبار الآحاد» انتهى المحكي عنه.

وهذا الكلام - كما ترى - اعتراف بما يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الآحاد، إلا أنه عليه السلام ادعى معلومية خلافه من مذهب الإمامية، فترك هذا الظهور أخذاً بالمقطوع ونحن نأخذ بما ذكره أولاً، لاعتضاده بما يوجب الصدق، دون ما ذكره أخيراً لعدم ثبوته إلا من قبله، وكفى بذلك موهنًا، بخلاف الإجماع المدعى من الشيخ والعلامة، فإنه معتضد بقرائن كثيرة تدل على صدق مضمونه وأن الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة.

القرائن على
صدق الإجماع
المدعى من
الشيخ والعلامة

١- ما ادعاه
الكشي

فمن تلك القرائن: ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة، فإن من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة (١). مع أن الصحة عندهم - على ما صرح به غير واحد - عبارة عن الوثوق والركون لا القطع واليقين.

٢- دعوى
النجاشي

ومنها: دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب، وهذه العبارة تدل على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن

(١) مع أن من البعيد جداً قطعهم بمطابقة رواياته للواقع.

أبي عمير، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم بأنه لا يروي أو لا يرسل إلا عن ثقة، فلولا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير الذي لا يروي إلا عن الثقة.

والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد في الذكري أيضاً، وعن كاشف الرموز تلميذ المحقق أن الأصحاب عملوا بمراسيل البنظي.

ومنها: ما ذكره ابن إدريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوى الإجماع على المضايقة وأنها مما أطبقت عليه الإمامية إلا نفر يسير من الخراسانيين، قال في مقام تقريب الإجماع:

٣- ما ذكره
ابن إدريس

إن ابني بابويه والأشعريين - كسعد بن عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب - والقميين أجمع - كعلي بن إبراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد - عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل ردّ الخبر الموثوق برواته» انتهى.

فقد استدل على مذهب الإمامية بذكرهم لأخبار المضايقة وذهابهم إلى العمل برواية الثقة، فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضايقة. وليت شعري إذا علم ابن إدريس أن مذهب هؤلاء الذين هم أصحاب الأئمة (١) ويحصل العلم بقول الإمام من اتفاقهم على وجوب العمل برواية الثقة، وأنه لا يحل ترك العمل بها، فكيف تبع السيد في مسألة

(١) لا يخفى أن بعضهم - كالصدوق - ليس من أصحاب الأئمة عليهم السلام. نعم هو معاصر لهم، فاتفاق مثله مما يعتد به في حصول العلم برأي الامام عليه السلام.

خبر الواحد.؟

إلا أن يدعي أن المراد بالثقة من يفيد قوله القطع، وفيه ما لا يخفى، أو يكون مراده ومراد السيد عليه السلام من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمئنان، لا ما يوجب اليقين على ما ذكرناه سابقاً في الجمع بين كلامي السيد والشيخ عليهما السلام.

ومنها: ما ذكره المحقق في المعبر في مسألة خبر الواحد حيث قال: ٤- ما ذكره المحقق
أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر، وما فطنوا لما تحته من التناقض، فإن من جملة الأخبار قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «ستكثر بعدي القالة علي» وقول الصادق عليه السلام: «إن لكل رجل منا رجلاً يكذب عليه».

واقصر بعضهم من هذا الإفراط، فقال: كل سليم السند يعمل به، وما علم أن الكاذب قد يصدق، ولم يتنبه على أن ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب، إذ ما من مصنف إلا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل.

وأفرط آخرون في طريق ردّ الخبر حتى أحالوا استعماله عقلاً واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعاً، لكن الشرع لم يأذن في العمل به.

وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن، والتوسط أقرب، فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، وما أعرض عنه الأصحاب أو شذ يجب اطراحه، انتهى.

وهو - كما ترى - ينادي بأن علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح

كما يعملون بخبر العدل، وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل إذا أفاد العلم بصدقه، لأن كلامه في الخبر الغير العلمي، وهو الذي أحال قوم استعماله عقلاً ومنعه آخرون شرعاً.

ومنها: ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي من أن الأصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند إعواز النصوص، تنزيلاً لفتاويه منزلة رواياته. ولولا عمل الأصحاب برواياته الغير العلمية لم يكن وجه في العمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

٥- ما ذكره الشهيد والمفيد الثاني

ومنها: ما ذكره المجلسي في البحار - في تأويل بعض الأخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد وأتباعه مما دلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور - من أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى (١).

٦- ما ذكره المحدث المجلسي

ولا يخفى أن شهادة مثل هذا المحدث الخبير الغواص في بحار أنوار أخبار الأئمة الأطهار بعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي، ودعواه حصول القطع له بذلك من جهة التواتر، لا يقصر (٢) عن دعوى الشيخ والعلامة الإجماع على العمل بأخبار الآحاد. وسيأتي أن المحدث الحر العامل في الفصول المهمة ادعى أيضاً تواتر الأخبار بذلك.

ومنها: ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمس من أن الصحيح

٧- ما ذكره الشيخ البهائي

(١) المناسب دعوى التواتر الإجمالي لا المعنوي.

(٢) خبر (أن) في قوله: «ولا يخفى أن شهادة...».

عند القدماء ما كان محفوظاً بما يوجب ركون النفس إليه، وذكر مما يوجب الوثوق أموراً لا تفيد إلا الظن.

ومعلوم أن الصحيح عندهم هو المعمول به، وليس مثل هذا الصحيح عند المتأخرين في أنه قد لا يعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر، فالمراد أن المقبول عندهم ما تركز إليه النفس وتثق به.

هذا ما حضرني من كلمات الأصحاب الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة المؤيدة لما ادعاه الشيخ والعلامة.

ذهاب معظم
الأصحاب
إلى حجية
الخبر الواحد

وإذا ضمنت إلى ذلك كله ذهاب معظم الأصحاب بل كلهم عدا السيد وأتباعه - من زمان الصدوق إلى زماننا هذا إلى حجية الخبر الغير العلمي، حتى أن الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد، وأن ما صححه فهو صحيح، وأن ما رده فهو مردود - كما صرح به في صلاة الغدير وفي الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة - ثم ضمنت إلى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلماً عندهم - مثل قولهم: فلان لا يعتمد على ما ينفرد به، وفلان مسكون في روايته، وفلان صحيح الحديث، والطعن في بعض بأنه يعتمد الضعفاء والمراسيل وغير ذلك - وضممت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة من أن العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغاً عنه عند الرواة تعلم (١) علماً يقيناً صدق ما ادعاه الشيخ من إجماع الطائفة.

(١) جواب الشرط في قوله: «وإذا ضمنت إلى ذلك كله ذهاب معظم...».

والإنصاف أنه لم يحصل في مسألة يدعي فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم إلا في ضروريات المذهب.

لكن الإنصاف: أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان (١)، لا مطلق الظن ولعله مراد السيد من العلم، كما أشرنا إليه آنفاً.

القدر المتيقن
هو الخبر المفيد
للاطمئنان

بل ظاهر كلام بعض احتمال أن يكون مراد السيد من خبر الواحد غير مراد الشيخ عليه السلام.

قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكى عنه: إن هذه الكلمة - أعني خبر الواحد - على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلاثة معان:

أحدها: الشاذ النادر الذي لم يعمل به أحد أو ندر من يعمل به، ويقابله ما عمل به كثيرون.

كلام الفاضل
القزويني في تفسير
الخبر الواحد

الثاني: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمولة عند جميع خواص الطائفة، فيشمل الأول وما يقابله.

الثالث: ما يقابل المتواتر القطعي الصدور، وهذا يشمل الأولين وما يقابلها.

ثم ذكر ما حاصله: أن ما نقل إجماع الشيعة على إنكاره هو الأول،

(١) تقدم منه نظير هذا عند الاستدلال بالآيات وعند الاستدلال بالروايات

وفي تعقيب كلام الشيخ عليه السلام وهو غير ظاهر كما تقدم أيضاً.

وما انفرد السيد عليه السلام برده هو الثاني، وأما الثالث فلم يتحقق من أحد نفيه على الإطلاق، انتهى.

وهو كلام حسن (١). وأحسن منه ما قدمناه: من أن مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمئنان، كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم بأنه ما اقتضى سكون النفس (٢).

الثاني من وجوه تقرير الإجماع:

٢- الإجماع حتى من السيد وأتباعه على العمل بخبر الواحد

أن يُدعى الإجماع حتى من السيد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر، فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد (٣)، كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله:

(١) كأنه لمناسبته لطريقة الأصحاب، بل لطريقة السيد عليه السلام في الفقه، كما تقدم عند التعرض لكلام ابن طاوس.

لكنه خلاف ظاهر كلام السيد عليه السلام خصوصاً بعد ما ذكر أن الأخبار التي يعمل بها الأصحاب في الفقه متواترة أو مختلفة بالقرائن وإن كانت مودعة في الكتب بصورة أخبار الآحاد. فإنه كالصريح في أن المراد بأخبار الآحاد المعنى الثالث.

(٢) تقدم الكلام في ذلك، كما تقدم أن الأقرب حمل كلام السيد عليه السلام على أخبار العامة.

(٣) لم يظهر من السيد عليه السلام ذلك.

ومجرد حكمه بالاستغناء عن الخبر لتيسر العلم لا يدل على كون الوجه في عدم حجية الاستغناء، بحيث لو فرض عدمه لالتزم بحجية الخبر.

وما ذكره من الرجوع إلى الظن فيما لا سبيل فيه إلى العلم إنما يدل على حجية

فإن قلت: إذا سدتم طريق العمل بأخبار الأحاد فعلى أي شيء
تعولون في الفقه كله؟

كلام السيد
المرتضى

فأجاب بما حاصله: أن معظم الفقه يعلم بالضرورة والإجماع
والأخبار العلمية، وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها إلى التخيير.
وقد اعترف السيد عليه السلام في بعض كلامه على ما في المعالم - وكذا الحلي
في بعض كلامه، على ما هو بياني - بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه
إلى العلم.

الثالث من وجوه تقرير الإجماع:

استقرار سيرة المسلمين طراً على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار
الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام عليه السلام أو المجتهد.

٣- استقرار
سيرة المسلمين
على العمل
بخبر الواحد

أترى: أن المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد،
أو الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيضها وما
يتعلق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي؟
وهذا مما لا شك فيه.

ودعوى: حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف.
نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمئنان بحيث لا يعتني
باحتمال الخلاف (١).

مطلق الظن، لا خصوص الخبر.

(١) الظاهر أن عدم الاعتناء باحتمال الخلاف لأصالة عدم الخطأ لا اعتبار
الاطمئنان الشخصي.

كلام السيد
المرتضى

وقد حكي اعتراض السيد عليه السلام على نفسه بأنه لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلاً أو استناب صديقاً في ابتياع أمة أو عقد على امرأة في بلده أو في بلاد نائية فحمل إليه الجارية، وزف إليه المرأة، وأخبر أنه أزاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة، وأنه اشترى هذه وعقد على تلك، أن له (١) وطؤها والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والزوج، وهذه سبيله مع زوجته وأمه إذا أخبرته بطهرها وحيضها، ويرد الكتاب على المرأة بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج وعلى الرجل بموت امرأته فيتزوج أختها. وكذا لا خلاف بين الأمة في أن للعالم أن يفتي وللعالمي أن يأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتى به من شريعة الإسلام وأنه مذهبه (٢).

فأجاب بما حاصله: أنه إن كان الغرض من هذا الرد على من أحال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محيص، وإن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الآحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علمية من إجماع وغيره على أنحاء مختلفة في بعضها لا يقبل إلا أخبار أربعة (٣)، وفي بعضها لا يقبل إلا عدلان وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد، وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي، كما في الوكيل ومبتاع الأمة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواية الأخبار في الأحكام.

(١) راجع إلى قوله: «لا خلاف بين الأمة في أن...».

(٢) يعني: مذهب المفتي، لاحتمال أنه أفتى بغير رأيه.

(٣) ليس في الأمثلة المتقدمة ما يعتبر فيه أربعة شهود.

أقول: المعترض حيث ادعى الإجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق إلزامه والرد عليه بأن هذه الموارد للإجماع ولو ادعى استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وإن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعياً عند العلماء كان أبعد عن الرد (١). فتأمل.

الرابع: استقرار طريقة العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية، ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد.

٤- استقرار طريقة
العقلاء على العمل
بخبر الواحد

فنقول: إن الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهو، وإلا وجب عليه ردعهم وتنبههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية (٢)، كما ردع في مواضع خاصة (٣)، وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك، لأن اللازم في باب الاطاعة والمعصية الأخذ بما يعد

(١) لأن السيرة المذكورة تكشف عن إرتكاز الحجية عند المشرعة، ولذا لم يتوقف عملهم على السؤال، والإرتكاز المذكور لا يفرق فيه بين موارد الخبر وأفراده ولا يختص بالأمثلة المتقدمة.

اللهم إلا أن يدعى أن السيرة الإرتكازية المذكورة ليست سيرة للمسلمين بما هم مشرعة، حيث لم يجرز أخذها من الشارع - لاختصاص بيانه بموارد خاصة على شروط خاصة - بل هي سيرة لهم بما هم عقلاء فتدخل في الوجه الرابع.

(٢) وإلا كان محلاً بغرضه، لغفلة المكلفين ومتابعتهم للطريقة العقلائية بحسب طبعهم، فسكوته عن الردع مع فرض الحاجة إليه على تقدير عدم رضا الشارع دليل على عدم الحاجة إليه، لرضا الشارع بمتابعة السيرة وإمضائه لها.

(٣) حيث اعتبر في بعض الامور أربعة شهود وفي بعضها شاهدين وغير ذلك مما هو على خلاف مقتضى السيرة.

طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك (١).

فإن قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت (٢) انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في أمرين، وأن الآيات والأخبار راجعة إلى أحدهما:

الأول: أن العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالأدلة الأربعة.

(١) لم يتضح الوجه في هذا التعليل إذ العرف محكم في كيفية الإطاعة بعد إحراز التكليف لا في إحرازها المبني على إحراز التكليف. بل لا بد من إحراز التكليف بالطرق الشرعية فإن جعل التكليف ثبوتاً وإحرازه إثباتاً مما يرجع فيه إلى الشارع ولا يكتفى فيه بحكم العرف.

مع أنه لا حاجة إلى ذلك، إذ لو كشف سكوت الشارع عن إمضاء الطريقة العرفية كان الخبر حجة شرعاً أيضاً، ولا يحتاج حينئذ إلى دعوى كفاية الطريق العرفي في مقام الطاعة.

نعم لو أريد متابعة العرف من دون حاجة إلى إمضاء الشارع توقف على مثل هذه التعليلات.

لكن لا دليل عليه بل لازمه عدم سلطان الشارع على الردع، وهو ظاهر البطلان.

فالعمدة في وجه العمل بمقتضى السيرة مع عدم الردع ما ذكرناه في وجه كشفه عن إمضاء الشارع من منافاته للغرض المنافي للحكمة.

(٢) تقدم في تقريب أصالة حرمة العمل بالظن في أول هذه الرسالة.

والثاني: أن فيه طرحاً لأدلة الأصول (١) العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.

وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل، لكون حرمة العمل بالظن من أجلهما مركزاً في ذهن العقلاء، لأن حرمة التشريع ثابت عندهم، والأصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف، ومع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

والسر في ذلك (٢) عدم جريان الوجهين المذكورين (٣) بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر، لانتفاء تحقق التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الإطاعة والمعصية، فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمة لا يعد مشرعاً (٤)، بل لا يشكون في كونه مطيعاً،

(١) يعني: لو فرض مخالفتها.

(٢) يعني: في عملهم بالخبر مع بنائهم على قبح التشريع ووجوب العمل بالأصول.

(٣) وهما قبح التشريع ووجوب العمل بالأصول.

(٤) انتفاء التشريع بالإضافة إلى الشارع متوقف على حجية الخبر شرعاً لا عند العقلاء فقط، فإذا فرض عموم الأدلة السابقة للخبر كانت رادعة عن حجيته عند العقلاء فلا يكون حجة شرعاً، فيكون العمل به تشريعاً قهراً وإن كان حجة عند العقلاء، فلا يجوز عندهم العمل به في أحكام الشارع وإن جاز عندهم العمل به في أحكامهم لأجل حجيته عندهم.

وبالجملة: الرافع للتشريع في الحكم هو التعبد بالطريق من قبل الحاكم، لا من قبل غيره، فبناء العقلاء على حجية الطريق إنما يرفع التشريع به في أحكامهم،

ولذا يعولون عليه في أوامرهم العرفية من الموالي إلى العبيد(١)، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالأحكام الشرعية.

وأما الأصول المقابلة للخبر فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة، لأن الأصول التي مدرکہا حكم العقل - لا الأخبار، لقصورها(٢) عن إفادة اعتبارها - كالبراءة(٣) والاحتياط والتخير، لا إشكال في عدم

وعدم التشريع به في أحكام الشارع موقوف على إمضائه له، فمع ردعه - كما لو فرض عموم الآيات للخبر - يلزم التشريع به في حقه.

وكذا الحال في الأصول العملية واللفظية، فإنها بين ما هو مقطوع في نفسه وما هو مقطوع بسبب العلم بإمضاء سيرة العقلاء عليه من قبل الشارع، فيكون خارجاً عن عموم النهي عن العمل بغير العلم، فإذا فرض عموم أدلة النهي المذكورة للخبر لم يكن حجة شرعاً، فلا مجال للخروج به عن مقتضى الأصول التي هي المرجع عند عدم الحجة قطعاً وبناء العقلاء على عدم الرجوع إليها مع الخبر إنما هو لبنائهم على حجية الخبر فلا يقاس بهم الشارع الذي فرض ردعه عنها.

فالعمدة في المقام الكلام في عموم الآيات لخبر الواحد، وقد تقدم عند الكلام في استدلال المانعين بالآيات المذكورة. فراجع وتأمل جيداً.

(١) الوجه فيه عدم المخرج عن إرتكاز حجيته عندهم، فلو فرض تحقق الردع من بعضهم كان العمل به تشريعاً بالإضافة إلى أحكامه، كما ذكرناه في أحكام الشارع.

(٢) تعليل لقوله: «لا الأخبار».

(٣) هذا مختص بالبراءة العقلية الراجعة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وأما البراءة الشرعية فهي مستفادة من الأدلة الشرعية من الآيات والروايات والإجماع وكذا الاحتياط الشرعي، كالاتيحات في الشبهة التحريمية البدوية الذي يقول به

جربانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في أحكامهم العرفية لأن نسبة العقل في حكمه بالعمل بالأصول المذكورة إلى الأحكام الشرعية والعرفية سواء (١).

وأما الاستصحاب فإن أخذ من العقل فلا إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام (٢)، وإن أخذ من الأخبار فغاية الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين (٣).

وأما الأصول اللفظية - كالإطلاق والعموم - فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها (٤) فتأمل.

الأخباريون.

(١) هذا مسلم إلا أن موضوع الأصول المذكورة عند العقل هو عدم الحجية، والخبر ليس من الحجج العقلية كالعلم، وحجيته عند العقلاء إنما تنفع في أحكامهم، فمع فرض ردع الشارع عن حجيته، لا مجال للتمسك به في أحكامه، بل يتم معه بالإضافة إليها موضوع الأصول المذكورة عند العقل.

(٢) هذا يتم في الخبر إذا كان مانعاً عن حصول الظن على مقتضى الاستصحاب بناء على إن المعيار في الاستصحاب الظن الشخصي. أما بناء على أن المعيار فيه الظن النوعي أو ظن بخلاف مؤدى الخبر فلا يكون الخبر رافعاً لموضوع الاستصحاب حقيقة، بل يتوقف رفعه له على حجيته، فيجري فيه ما سبق في بقية الأصول.

(٣) يعني: فلا تكون من المتواتر أو العلمي، بل من أخبار الآحاد، فالعمل بها موقوف على حجية أخبار الآحاد، ومعها لا مجال للعمل بالاستصحاب في مقابل خبر الواحد.

(٤) هذا مسلم لكنه ناش من بنائهم على حجية الخبر، فمع فرض الردع عنه لعموم أدلة النهي عن العمل بغير العلم لا مجال للخروج به عن الأصول اللفظية

٥- إجماع
الصحابة
على العمل
بخبر الواحد

الخامس: ما ذكره العلامة في النهاية من إجماع الصحابة على العمل
بخبر الواحد من غير نكير، وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها
الصحابة بخبر الواحد.

التأمل في
هذا الوجه

وهذا الوجه لا يخلو من تأمل، لأنه إن أريد من الصحابة العاملين
بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر إلا عن رأي الحجة عليه السلام فلم يثبت
عمل أحد منهم بخبر الواحد، فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام له.
وإن أريد به الهمج الرعاع الذين يصغون إلى كل ناعق فمن المقطوع
عدم كشف عملهم عن رضاء الإمام عليه السلام، لعدم ارتداعهم برده في ذلك
اليوم (١).

ولعل هذا مراد السيد عليه السلام حيث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل
بخبر الواحد المتأمرن الذين يتجشم التصريح بخلافهم، وإمساك النكير
عليهم لا يدل على الرضاء بعملهم.
إلا أن يقال: إنه لو كان عملهم منكراً لم يترك الامام، بل ولا أتباعه
النكير على العاملين إظهاراً للحق وإن لم يظنوا الارتداع (٢)، إذ ليست

المذكورة نظير ما سبق في الأصول.

(١) وكذا لو أريد منهم الخاصة الذين عارضوا الحق وأنكروه. ولعل مراد
المصنف عليه السلام من الهمج الرعاع ما يعمهم.

(٢) كما هو شأنهم في كثير من المسائل التي خالف العامة فيها الحق من المسائل
الفرعية والأصولية والسياسات وأصول الحكم وغيرها. ولو فرض السكوت عن
الإنكار معهم لأجل التقية فلا يترك الإنكار أمام خصوص شيعتهم المؤمنين على
سرهم.

هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة (١) التي أنكرها عليهم من أنكر لإظهار الحق ودفعاً لتوهم دلالة السكوت على الرضاء.

السادس: دعوى الإجماع من الإمامية حتى السيد وأتباعه على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجودة في أيدينا المودعة في أصول الشيعة وكتبهم.

٦- دعوى إجماع الإمامية على وجوب الرجوع إلى الأخبار المدونة

ولعلّ هذا هو الذي فهمه بعض (٢) من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة، فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد قدس الله سرهما. وفيه:

أولاً: أنه إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من أخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان. وإن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط العمل حتى يجوز

المناقشة في هذا الوجه أيضاً

(١) الظاهر أن المراد أن خطر الإنكار في هذه المسألة ليس بأعظم من خطر الإنكار في مسألة الخلاف، فإنكارهم في مسألة الخلاف مع عظم الخطر به يقتضي الإنكار في هذه المسألة بطريق أولى لو كانت مورداً للإنكار، فعدم الإنكار ظاهر في الإمضاء.

اللهم إلا أن يقال: إن الإنكار في مسألة الخلاف ليمتاز أهل الحق عن أهل الباطل وليس كالإنكار في غيرها، إذ بعد فرض الامتياز لا يدل السكوت من أهل الحق عن الإنكار على أهل الباطل على إمضاء عملهم. فلاحظ.

(٢) الظاهر أنه المحقق عليه السلام في المعارج في كلامه المتقدم في الوجه الأول من وجوه دعوى الإجماع، وهو الذي نقله عنه في المعالم. لكنه لم يتقدم منه إنكار مخالفة الشيخ للسيد عليه السلام بل تقدم ذلك من غيره من الأخباريين. فراجع.

أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحاً عند آخر، فهذا لا ينفعنا إلا في حجية ما علم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص وليس يوجد ذلك في الأخبار إلا نادراً (١)، خصوصاً (٢) مع ما نرى من رد بعض المشايخ - كالصدوق والشيخ - بعض الأخبار المروية المودعة في الكتب المعتمدة بضعف السند أو بمخالفة الإجماع أو نحوهما.

وثانياً: أن ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به، لأن الشرط في الاتفاق العملي أن يكون وجه عمل المجمعين معلوماً (٣) ألا ترى أنه لو اتفق جماعة يعلم منه رضا الإمام عليه السلام بعملهم على النظر إلى امرأة لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم وأماً لآخر وبتناً لثالث وأم زوجة لرابع و بنت زوجة خامس وهكذا، فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينه أن ينظر إليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام. بل لو رأى شخص الإمام عليه السلام ينظر إلى امرأة فهل يجوز لعاقل التأسي به، وليس هذا كله إلا من جهة أن الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه.

فلا بد في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيشة التي اتفق المجمعون

(١) بل لو فرض كثرتها - كما هو غير بعيد - فكثير منها متضمن لمسائل إجماعية فلا يحتاج فيها إلى تلك الروايات.

(٢) متعلق بقوله: «فهذا لا ينفعنا...» والوجه فيه: أنه ظاهر في عدم الإجماع على خصوصية الإيداع في الكتب المذكورة في الحجية. فتأمل.

(٣) وإلا كان العمل مجملاً.

على إيقاع الفعل من تلك الجهة والحيشة، ومرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه إذا علم بأن بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقربة، وبعضهم من حيث كونه ظاناً بصدوره قاطعاً بحجية هذا الظن، فإذا لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه، أو علمنا بخطأ من يعمل به لأجل مطلق الظن أو احتمالنا خطأه فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعاً للمجمعين.

الرابع: دليل العقل.

وهو من وجوه، بعضها يختص بإثبات حجية خبر الواحد، وبعضها يثبت حجية الظن مطلقاً أو في الجملة، فيدخل فيه الخبر (١).

أما الأول فتقريره من وجوه:

أولها: ما اعتمده سابقاً، وهو أنه لا شك للمتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار بل جلها إلا ما شذ وندر صادرة عن الأئمة عليهم السلام وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا وكيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم وعدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب وإيداعها في تصانيفهم، حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذابين.

الدليل العقلي
على حجية
الخبر الواحد
من وجوه:
الوجه الأول:
العلم الإجمالي
بصدور أكثر
الأخبار عن
الأئمة عليهم السلام

فقد حكي عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه قال: «جئت إلى الحسن بن

(١) يعني: المفيد منه للظن مطلقاً أو في الجملة، أو مطلق خبر الثقة على

تفصيل يأتي في محله حسب اختلاف الوجوه.

علي الوشا، وسألته أن يخرج إليّ كتاب العلاء بن رزين وكتاب الأبان بن عثمان الأحمر، فأخرجهما. فقلت: أحب أن أسمعها. فقال لي: رحمك الله ما أعجلك، اذهب فاكتبها واسمع من بعد. فقلت له لا آمن الحدثنان، فقال: لو علمت أن الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه، فإني قد أدركت في هذا المسجد مائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد عليه السلام .

وعن حمدويه عن أيوب بن نوح أنه دفع إليه دفترًا فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال: إن شئتُم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فإني كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا أروي لكم عنه شيئاً، فإنه قال قبل موته: كل ما حدثكم به فليس بسماع ولا برواية، وإنما وجدته.

شدة اهتمام
الأصحاب
بتنقيح الأخبار

فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات وإنما وجد في الكتب.

وكفالك شاهداً أن علي بن الحسن بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه، وإنما يرويها عن أخويه أحمد ومحمد عن أبيه، واعتذر عن ذلك بأنه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات، فقرأها على أخويه ثانياً.

والحاصل: أن الظاهر انحصار مدارهم على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممن سمعه منه، فلم يكونوا يودعون إلا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم الانتساب، مع اطمئنانهم بالوسائط وشدة وثوقهم بهم.

حتى أنهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده، كما اتفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه ابن الوليد عليه السلام.

وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخيلة في الصدق، ولذا حُكي عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمّن يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل وإن كان ثقة في نفسه، كما اتفق بالنسبة إلى البرقي، بل يتحرزون عن الرواية عمّن يعمل بالقياس مع أن عمله لا دخل له بروايته، كما اتفق بالنسبة إلى الاسكافي، حيث ذكر في ترجمته أنه كان يرى القياس فترك رواياته لأجل ذلك.

وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وإن كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة، حتى أذن لهم الإمام عليه السلام أو نائبه، كما سألوا (١) العسكري عليه السلام عن كتب بني فضال وقالوا إن بيوتنا منها ملاء فأذن عليه السلام لهم، وسألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن أبي عزاقر التي صنّفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى أذن لهم الشيخ في العمل بها.

والحاصل: أن الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنة المتأخرة عن زمان الرضا عليه السلام أكثر من أن تحصى للمتبع.

(١) تقدم من المصنف عليه السلام الاستشهاد بذلك عند الكلام في الاستدلال بالسنة وظاهره هناك أن روايتهم في حال الخروج عن الحق لا في حال الاستقامة، وقد تقدم بعض الكلام هناك. فراجع.

الداعي إلى
هذا الاهتمام

والداعي إلى شدة الاهتمام - مضافاً إلى كون تلك الروايات أساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين، ولذا قال الإمام عليه السلام في شأن جماعة من الرواة: لولا هؤلاء لاندurst آثار النبوة وأن الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ (١) التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر ديني، بل ولا دنيوي، فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتي إليها في أمور الدين على ما أخبرهم الإمام عليه السلام بأنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم وعلى ما ذكره الكليني في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك - :

دس الأخبار
المكذوبة في
كتب أصحاب
الأئمة عليهم السلام

ما تنبهوا (٢) له ونبههم عليه الأئمة عليهم السلام من أن الكذابة كانوا يدسون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة، كما يظهر من الروايات الكثيرة.

منها: أنه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعة من أصحاب الباقر والصادق عليهم السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام وقال: «إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون الأحاديث إلى يومنا هذا في كتاب أصحاب أبي عبد الله».

ومنها: ما عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان

(١) يعني: إذا كان قصد المؤلف التاريخ، لا التضييل والتدليس، كما هو المشاهد في كثير من كتب التاريخ.

(٢) خبر لقوله: «والداعي إلى شدة الاهتمام».

المغيرة بن سعيد لعنه الله يتعمد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي، فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي عبد الله عليه السلام...» الحديث.

ورواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ (١)، إلى غير ذلك من الروايات.

وظهر مما ذكرنا: أن ما علم إجمالاً من الأخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الحديث فهو إنما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين أصحاب الأئمة (٢).

مع أن العلم بوجود الأخبار المكذوبة إنما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب إلى بعض الأخباريين، أو دعوى الظن بصدور جميعها، ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو

(١) تقدمت في رد كلام بعض الأخباريين الذي وافق صاحب المعالم في حمل كلام الشيخ على أن الأخبار محفوفة بالقرائن.

(٢) لكن هذا لا ينافي اشتغال ما وصل إلينا على الكذب، لأن قسماً من المنقول مأخوذ من تلك الأعصر.

اللهم إلا أن يدعي تهذيب الأخبار في الأزمنة المتأخرة من تلك الأخبار المكذوبة بعرضها على الأئمة عليهم السلام أو على خلص أصحابهم ممن له الخبرة التامة بتمييز المكذوب من الصحيح، نظير ما تشعر به رواية الفيض بن المختار المشار إليها ولأقل من كون ذلك بنحو يوجب ارتفاع العلم الإجمالي بوجود المكذوب وإن كان محتملاً.

كثير منها.

بل هذه دعوى بديهية.

والمقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التبع من منع هذا العلم الإجمالي.

ثم إن هذا العلم الإجمالي إنما هو متعلق بالأخبار المخالفة للأصل (١) المجردة عن القرينة (٢)، وإلا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور (٣)، لأن تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعيينه، توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة.

بل ربما يدعى: وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض، والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين (٤).

(١) إذ الموافق للأصل لا يقتضي عملاً، لتنجز مورده بالأصل لو كان إلزامياً، وعدم اقتضائه العمل لو لم يكن إلزامياً.

(٢) إذ المحفوف بالقرينة القطعية متميز في نفسه، فلا يكون طرفاً للعلم الإجمالي، ولا يقتضي العمل بغيره من باب الاحتياط.

(٣) فإن اللازم بدواً الاحتياط، والعمل بالجميع لا خصوص المظنون، كما هو مقتضى العلم الإجمالي، وإنما يقتصر على المظنون مع فرض تعذر العمل بالجميع بعسر ونحوه على ما يشير إليه المصنف رحمته هنا، ويأتي بتوضيح في دليل الانسداد إن شاء الله تعالى.

(٤) بل اللازم أولاً وبالذات العمل بما يتضمن التكليف من المتعارضين دون

والجواب عنه:

أولاً: أن وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار، فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السلام إنما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعي (١) فحينئذ نقول: إن العلم الإجمالي ليس مختصاً بهذه الأخبار، بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام كثيرة عن الأئمة، لوجود تكاليف كثيرة، وحينئذ فاللزام أو لا الاحتياط، ومع تعذره أو تعسره، أو قيام الدليل على عدم وجوبه، يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة عليه السلام سواء كان المفيد للظن خبراً أو شهرة أو غيرهما، فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر، وإنما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وإن لم يكن خبراً.

فإن قلت: المعلوم صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا، وأما صدور الأحكام المخالفة للأصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون.

النافي لتقديم احتمال التكليف ولو كان ضعيفاً مع العلم الإجمالي به، فلا بد في وجه الاقتصار على المظنون من الرجوع إلى ما سبق من فرض تعذر العمل بجميع ما يتضمن التكليف.

(١) أما بناء على الطريقة فواضح، وأما بناء على السببية فلان وجوب العمل بالأمانة إنما هو بعد فرض حجيتها وقيامها، لا بمحض وجودها الواقعي، فمع فرض عدم ثبوت حجية أخبار الآحاد في أنفسها لا وجه لوجوب العمل بها مع العلم الإجمالي إلا الوصول بها إلى الواقع المطلوب المعلوم بالإجمال.

المناقشة الأولى
في الوجه الأول

قلت: العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا، إلا أن العلم الإجمالي حاصل أيضًا في مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخر المجردة عن الخبر التي بأيدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، وليست هذه الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالي الحاصل في المجموع، بحيث يكون العلم الإجمالي في المجموع مستنداً إلى بعضها، وهي الأخبار، ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار (١) وضممنا إلى الباقي مجموع الأمارات الأخر كان العلم

(١) الظاهر أنه يريد بالعزل عزل مقدار يوجب خروج الباقي عن العلم الإجمالي وانقلاب الشبهة فيه إلى شبهة بدوية، فإن هذا الباقي لو ضم إلى بقية الأمارات فإن حصل العلم الإجمالي كشف عن دخل بقية الأمارات في العلم الإجمالي وعدم خصوصية الخبر فيه وإلا فضم موارد الشبهة البدوية إلى مثلها لا يوجب العلم الإجمالي لكن دعوى حصول العلم الإجمالي تحتاج إلى إثبات.

فالعمدة في وجه لزوم العمل على طبق العلم الإجمالي الكبير هو عدم انحلاله بالعلم الإجمالي في خصوص الأخبار، لا لعدم وفاء المعلوم في الثاني بالمعلوم في الأول - كما قد يظهر من المصنف عليه السلام - بل لعدم خصوصية الأخبار من بين الأمارات في التنجز بعد فرض عدم حجيتها في أنفسها، فإن بين موارد بقية الأمارات الظنية عموماً من وجه، وكما لا يعلم بوجود تكاليف في غير موارد الأخبار من موارد الأمارات كذلك لا يعلم بوجود تكاليف في غير موارد سائر الأمارات من موارد الأخبار، وحينئذ فالعمل بالعلم الإجمالي في الأخبار وإهمال العلم الإجمالي في الأمارات ليس أولى من العكس.

نعم لو أمكن الاقتصار على موارد اجتماع جميع الأمارات من الأخبار وغيرها للعلم الإجمالي بوجود التكاليف فيها كان انحلال العلم الإجمالي الكبير به في محله.

الإجمالي بحاله.

فهنا علم إجمالي في الأخبار، وعلم إجمالي حاصل بملاحظة مجموع الأخبار وسائر الأمارات المجردة عن الخبر، فالواجب مراعاة العلم الإجمالي الثاني وعدم الاقتصار على مراعاة الأول.

نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرمة في قطع غنم، بحيث يكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر، وعلمنا أيضاً بوجود شياه محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم، بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه علم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً، والكاشف عن ثبوت العلم الإجمالي في المجموع ما أشرنا إليه سابقاً من أنه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة التي علم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الإجمالي فيها وضممنا إليها مكانها باقي الغنم حصل العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها أيضاً وحينئذ فلا بد من أن نجرى حكم العلم الإجمالي في تمام الغنم إما بالاحتياط أو بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط، وما نحن فيه من هذا القبيل. ودعوى أن سائر الأمارات المجردة لا مدخل لها في العلم الإجمالي وأن هنا علماً إجمالياً واحداً بثبوت الواقع بين الأخبار خلاف الإنصاف (١).

إلا أن الظاهر عدم إمكان الاقتصار عليها، لعدم وفائها بالمعلوم بالإجمال، بل يعلم بوجود تكاليف في غيرها من موارد انفراد بعض الأمارات لكثرة الوقائع المذكورة، فلا مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالي الكبير.

(١) خبر قوله: «ودعوى...». ثم إن الوجه في بطلان الدعوى المذكورة واضح، مع تداخل موارد الأخبار مع موارد بقية الأمارات في كثير من الموارد،

المناقشة الثانية
في الوجه الأول

وثانياً: أن اللازم من ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار (١)، لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، وحينئذ فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به، وكل خبر لم يحصل الظن بكون

فإن ترجيح الأخبار وخصوصيته في العلم الإجمالي بلا مرجح.

إن قلت: ذكروا أنه قبل الفحص عن الأحكام يعلم إجمالاً بثبوت الأحكام في الشريعة، وأن هذا العلم منحل بالعلم الإجمالي بوجود أحكام في ضمن الطرق الشرعية لو فحصنا عنها لعثرنا عليها. ولولا هذا الانحلال لا مجال للرجوع إلى الأصل بعد الفحص، لبقاء الاحتمال معه. وهذا يقتضي خصوصية الطرق الشرعية في العلم الإجمالي، ولذا انحل العلم الإجمالي الكبير.

قلت: وجه خصوصية الطرق المجعولة تنجز مضمونها على كل حال بعد فرض حجيتها واعتبارها ومع تنجزه على كل حال ينحل العلم الإجمالي الكبير. أما مع غض النظر عن حجيتها فهي كسائر أطراف العلم الإجمالي الكبير لا تقتضي انحلاله، ولا اختصاص التنجز بها من بين الأمارات كما قد يظهر بالتأمل جيداً.

ومن الظاهر أن المفروض في المقام عدم ثبوت حجية الخبر في نفسه حتى يختص من بين غيره من الأمارات بالتنجز. ويأتي إن شاء الله تعالى في خاتمة مبحث البراءة والأشغال ما يتعلق بالمقام.

(١) يعني: أن اللازم في ترجيح بعض الأخبار على بعض في مقام العمل بعد فرض تعذر العمل بالجميع هو ترجيح ما يظن بمطابقته للواقع ولو لم يظن بصدوره، وترك ما لا يظن بمطابقته للواقع وإن ظن بصدوره، كما لو احتمل صدوره تقيّة أو لوجه آخر غير بيان الحكم الواقعي.

مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور، فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور.

وثالثاً: أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف، لأنه الذي يجب العمل به، وأما الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها (١).

المناقشة الثالثة في
الوجه الأول أيضاً

نعم يجب الإذعان بمضمونها (٢) وإن لم يعرف بعينها. وكذلك لا يثبت به حجية الأخبار على وجه ينهض لصراف ظواهر

(١) ولذا ذكرنا أن مقتضى العلم الإجمالي العمل في المتعارضين بالخبر المثبت دون النافي.

لكن لا يخفى أنه إذا فرض كون العلم الإجمالي المنجز هو خصوص العلم بصدور الأخبار الراجع إلى العلم بصدور الأحكام المتضمنة لها، ففي موارد الأخبار النافية يجوز كما يجوز الرجوع إلى الأصل بعد عدم المنجز لاحتقال التكليف بها كما يجوز الرجوع له في موارد فقد النص، وهو لا يختلف عن العمل بالخبر النافي بحسب النتيجة.

الا أن يكون الأصل مثبتاً للتكليف أو يكون المورد داخلياً في عموم حجة تقتضي التكليف، حيث لا مجال للرجوع إلى الأصل النافي حينئذ. وسيأتي الكلام في ذلك.

هذا وكان الأولى للمصنف عليه السلام أن يقول: «وأما الأخبار النافية...» ولا وجه لتخصيص الصادرة بالكلام، إذ ما يعلم بصدوره لا إشكال في حجيته، وإنما الكلام فيما اشتهبه حاله من الأخبار النافية.

(٢) يعني إجمالاً، لوجوب التسليم لهم عليهم السلام وقبول ما صدر منهم.

الكتاب والسنة القطعية (١).

والحاصل: أن معنى حجية الخبر كونه دليلاً متبعاً في مخالفة الأصول العملية والأصول اللفظية مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر مما سيأتي من الوجوه العقلية، بل كلها فانتظر.

الثاني: ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة - كالكتب الأربعة - مع عمل جمع به من غير رد ظاهر

الوجه الثاني من
الدليل العقلي
على حجية
الخبر الواحد:
ما ذكره
الفاضل التونسي

(١) لأن وجوب العمل من باب الاحتياط بالخبر لا يقتضي صرف اليد به عن الحجج وهي الظواهر المذكورة، بل اللازم العمل بالحجج المذكورة في مورد العلم الإجمالي المذكور، وتكون كالشارح المميز لاطراف العلم الإجمالي الموجب للاحتياط.

اللهم إلا أن يدعى العلم الإجمالي بمخالفة الظواهر المذكورة للواقع، وإنها مخصصة أو مقيدة، فتسقط عن الحجية بعد فرض عدم حجية الأخبار المبيّنة للمراد منها. وحينئذ يلزم العمل على مقتضى العلم الإجمالي السابق الموجب للاحتياط بالوجه السابق وإن لزم الخروج عن مقتضى الظواهر المذكورة.

وكذا الحال في الأصول النافية، فإنها تسقط بالعلم الإجمالي بمخالفة بعضها للواقع، ويتعين العمل بالعلم الإجمالي السابق.

وأما الأصول المثبتة فإن أمكن العمل بها جميعاً تعين، وإن لزم منه عسر أو حرج أو محذور مانع من العمل بها تعين سقوطها أيضاً كالأصول النافية وكذا بناءً على عدم جريان الأصول ذاتاً مطلقاً ولو كانت مثبتة للتكليف مع العلم بمخالفة بعضها للواقع، كما هو مختار المصنف رحمته، فيتعين العمل بالأخبار على الوجه السابق. نعم لا يكون العمل على طبق الخبر مبنياً على كونه حجة ونحنو التعبد بل يؤتى به برجاء المطلوبة احتياطاً.

بوجهه، قال:

الأول: أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية - كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها - مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعي، بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان». انتهى.

ويرد عليه:

أولاً: أن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار (١)، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، كما عرفت في الجواب الأول عن الوجه الأول، وإلا لما (٢) أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي، كأخبار العدول مثلاً فاللازم حينئذ إما الاحتياط والعمل بكل خبر دل

المناقشة فيما أفاده
الفاضل التونسي

(١) بل بين جميع الأمارات، ولا خصوصية للأخبار، بل بين جميع موارد الاحتمال وإن لم تكن هناك أمارات، ولا أثر للأخبار وبقية الأمارات بعد فرض عدم ثبوت حجيتها مع قطع النظر عن العلم الإجمالي.

(٢) قيل: إن الظاهر زيادة (لما)، وأن المراد أنه لو ادعي اختصاص المنجزية بالعلم الإجمالي بهذه الطائفة أمكن إخراج بعض هذه الطائفة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي، فيلزم العمل بخصوصه لا بتهم أفراد هذه الطائفة.

على جزئية شيء أو شرطيته، وإما العمل بكل خبر ظن صدوره (١) مما دل على الجزئية أو الشرطية.

إلا أن يقال: إن المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط.

وثانياً: أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالة على الشرائط والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمها (٢)، خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطية والجزئية (٣).

الوجه الثالث:
ما ذكره
صاحب هداية
المسترشدين

الثالث: ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين في حاشيته على المعالم لإثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقاً، وقد لخصناه لطوله.

وملخصه:

أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع، بل الضرورة، والأخبار المتواترة (٤)، وبقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبة إلينا ثابت بالأدلة

(١) لكن عرفت أن اللازم عدم الاقتصار على الأخبار. كما عرفت في الوجه السابق أن الرجوع إلى الظن إنما هو بعد تعذر العمل بالجميع، وأن اللازم ترجيح مظنون المطابقة للواقع لا مظنون الصدور.

(٢) لما سبق في الوجه الأول من عدم الاثر للعلم الإجمالي بصدور النافي.

(٣) لما عرفت من عدم اقتضاء العلم الإجمالي حجية الأخبار بنحو ترفع به اليد عن الحجج والأصول، وإنما يقتضيه العمل به من باب الاحتياط حيث لا حجة على الخلاف نعم لو فرض سقوط الظواهر عن الحجية للعلم الإجمالي بمخالفتها للواقع لم تمنع من الرجوع لمقتضى العلم الإجمالي.

(٤) لعله يشير إلى مثل حديث الثقلين، وحديث: مثل أهل بيتي فيكم كمثلي

المذكورة، وحينئذ فإن أمكن الرجوع إليها على وجه يحصل العلم بهما بالحكم (١) أو الظن الخاص به فهو، وإلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما.

هذا حاصله وقد أطال قدس الله سره في النقض والإبرام بذكر الإيرادات والأجوبة على هذا المطلب.

ويرد عليه: أن هذا الدليل بظاهره عبارة أخرى عن دليل الانسداد الذي ذكره لحجية الظن في الجملة أو مطلقاً، وذلك (٢) لأن المراد بالسنة

المناقشة فيما أفاده
صاحب الهداية

سفينة نوح ونحوهما مما دلّ على وجوب الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام وقبول قولهم والتمسك بهم وإلا فالتمسك على حجية مطلق السنة بما فيها سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالأخبار المتواترة مستلزم للدور. إلا أن يريد بالسنة حكايتها بخبر الواحد، كما سيأتي احتمال له لكن سيأتي إنكار الضرورة عليه.

(١) هكذا في أكثر النسخ. وهو المناسب للمنقول من كلام المحقق المذكور وعن بعضها حذف كلمة: (بالحكم)، وعليه فيبقى ضمير (به) في قوله: «أو الظن الخاص به» بلا مرجع.

وكيف كان فإن كان وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة لموضوعيتهما لزم حذف كلمة: (بالحكم) وكلمة (به)، إن كان وجوب الرجوع إليهما لأجل تحصيل الأحكام الشرعية ومعرفتها كان إثباتهما في محله.

(٢) هذا التوجيه لا يقتضي رجوع الدليل المذكور إلى دليل الانسداد، لا ابتداء دليل الانسداد على وجوب امتثال الأحكام الواقعية الشرعية، فإذا لم يتيسر العلم بذلك ولا الظن الخاص تعين الاكتفاء بالظن المطلق ولو من غير الكتاب والسنة، أما هذا التوجيه فيبني على وجوب الرجوع للكتاب والسنة لخصوصيتهما، لا من حيث التوصل بهما إلى الأحكام الشرعية الواجبة الامتثال، ولذا كان مقتضاه وجوب

هو قول الحجة أو فعله أو تقريره، فاذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول

تحصيل العلم بهما أو الظن الخاص وبعد تعذرهما يكتفى بالظن المطلق بهما لا بالحكم الشرعي من غير طريقهما.

فالذي ينبغي أن يقال: إن وجوب الرجوع للكتاب والسنة في مقام العمل ليس وجوباً نفسياً استقلالياً، بل هو طريقي لإحراز التكاليف الشرعية بهما المفروض لزوم امتثالها، فالمتنجز حقيقة هي التكاليف الشرعية المنكشفة بهما. وحينئذ فبالإضافة إلى تلك التكاليف يجب تحصيل العلم التفصيلي أو الإجمالي أو الظن الخاص بالامتثال، ومع التعذر يتعين الرجوع إلى الظن في الجملة - على ما يأتي في دليل الانسداد - من دون خصوصية للكتاب والسنة.

وأما وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة في مقام الإحراز فهو راجع إلى حجيتها، فيختص بها يعلم أنه مفاد للكتاب والسنة أو يظن به بالظن الخاص، ولا وجه للزوم الانتقال للظن المطلق بهما مع تعذرهما، لعدم الدليل على اهتمام الشارع الأقدس بالرجوع إليهما في مقام العمل، وليس هو كامتثال الأحكام الشرعية التي يلزم من ترك امتثالها الخروج عن الدين، كما يأتي التعرض له في دليل الانسداد.

نعم يجب الإذعان بمضمون الكتاب والسنة مع قطع النظر عن العمل، لكنه يمكن تحصيل ذلك بالإذعان بهما إجمالاً لو فرض عدم معرفتهما تفصيلاً، ولا موجب للرجوع إلى الظن الخاص - فضلاً عن العام - في مقام الإذعان، وإنما يحتاج إليه في مقام العمل، وقد عرفت أن وجوب الرجوع إليهما فيه طريقي لتنجز التكاليف الشرعية، فيجري ما سبق، لا نفسي.

ثم أنه لو فرض قيام الدليل على وجوب الرجوع إليهما في مقام العمل مع قطع النظر عن التوصل بهما إلى التكاليف الواقعية اتجه الرجوع إلى الظن العام بهما بعد تعذر العلم والظن الخاص. وعليه يتجه ما سيذكره المصنف رحمته.

لكنه لا دليل على ذلك، بل الدليل على عدمه، كما قد يظهر بالتأمل.

الكتاب والسنة ولم يتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب أو السنة تعين الرجوع باعتراف المستدل إلى ما يظن كونه مدلولاً لأحدهما (١)، فإذا ظننا أن مؤدى الشهرة أو معقد الإجماع المنقول مدلول للكتاب، أو لقول الحجة أو فعله أو تقريره، وجب الأخذ به، ولا اختصاص للحجة بما يظن كونه مدلولاً لأحد هذه الثلاثة من جهة حكاية أحدها التي تسمى خبراً وحديثاً في الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل (٢) الظن الحاصل بحكم الله من أمارة لا يظن كونها مدلولاً لأحد الثلاثة، كما إذا ظن بالألوية العقلية أو الاستقراء أن الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة، أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام (٣) إذ ربّ حكم واقعي لم يصدر عنهم، وبقي مخزوناً عندهم، لمصلحة من المصالح.

لكن هذا نادر جداً للعلم العادي (٤) بأن هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب أو ببيان الحجة قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فكل

(١) هذا موقوف على وجوب الرجوع إليهما في مقام العمل، لا من حيث التوصل بها إلى الأحكام الشرعية المتنجزة، وهو أجنبي عن دليل الانسداد، كما عرفت.

(٢) هذا وإن خرج عن هذا الدليل إلا أنه لا يخرج عن دليل الانسداد، فلا وجه لإرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد، كما تقدم.

(٣) ولو لعدم كونه محلاً للابتلاء حتى يحتاج إلى بيان.

(٤) هذا مختص بما هو عام البلوى في عصر المعصومين عليهم السلام دون غيره من المستحدثات - كالتدخين - وما يقل الابتلاء به في عصرهم عليهم السلام.

ما ظن من أمانة بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

والحاصل: أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب أو السنة (١)

ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية.

فإن قلت: المراد بالسنة الأخبار والأحاديث، والمراد أنه يجب الرجوع

إلى الأخبار المحكية عنهم، فإن (٢) تمكن من الرجوع إليها على وجه يفيد

العلم فهو، وإلا وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم.

قلت: مع أن السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو

فعله أو تقريره، لا حكاية أحدها، يرد عليه.

أن الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما

دل على الرجوع إلى قول الحجة وهو الإجماع والضرورة الثابتة من الدين أو

المذهب، وأما الرجوع إلى الأخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن

الحجة فلم يثبت ذلك بالإجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل (٣)،

(١) يعني: فيما تعم به البلوى في عصر المعصومين عليهم السلام.

(٢) لو فرض قيام الدليل على وجوب الرجوع للسنة بالمعنى المذكور فلا

وجه للتفصيل فيه بين ما يوجب العلم وما يوجب الظن، بنحو يكون الرجوع للثاني

بعد تعذر الرجوع للأول، بل إن فرض اختصاص الدليل بما يوجب العلم لم يجز

الرجوع لما يوجب الظن ولو مع تعذره، وإن فرض عموم الدليل لما يوجب الظن

وجب الرجوع إليه ولو مع تيسر العلم، وعلى كلا الحالين فالدليل على الحجية ليس

حكم العقل.

(٣) ولا مجال للاستدلال على حجيتها بالإجماع والضرورة المتقدمين، فإنه

نظير التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

فإن غاية الأمر دعوى إجماع الإمامية عليه في الجملة (١)، كما ادعاه الشيخ والعلامة قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ في مقابل السيد واتباعه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

وأما دعوى الضرورة من الدين والأخبار المتواترة كما ادعاه المستدل فليست في محلها (٢). ولعل هذه الدعوى قرينة على أن مراده من السنة نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا حكايتها التي لا توصل إليها على وجه العلم.

نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلمية لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه:

توضيحه: أن لنا في المقام أمران:

الأول: حجية الكتاب والسنة على الأحكام الواقعية.

الثاني: حجية الأخبار على ثبوت السنة والإجماع والضرورة والأخبار المتواترة إنها تقتضي الأول دون الثاني، والتمسك بها لإثبات السنة المحكية بالأخبار من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام الذي لا إشكال في عدم جوازه، بل المتعين التمسك بأصالة عدم الحجية.

(١) ولو أريد هذا كان تمسكاً بالإجماع لا بدليل العقل.

(٢) لا يبعد دعوى تواتر الأخبار بحجية الخبر في الجملة، كما يظهر بما سبق عند الاستدلال على حجية الخبر بالسنة.

لكن الدليل حيث هو الأخبار المذكورة لا دليل العقل، لدالتها على المطلوب من دون ضمنية مقدمة عقلية، ولا يكون الدليل عقلياً إلا بإرادة الإجماع والضرورة والتواتر على حجية السنة الواقعية حتى يكون الانتقال من ذلك إلى حجية الخبر بضمنية مقدمة عقلية بالوجه الذي ذكره عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

أنه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلاً، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد (١) الذي ذكره لحجية الظن، ومفاده ليس إلا حجية كل أمانة كاشفة عن التكليف الواقعي.

وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار (٢) حتى لا يثبت به غير الخبر الظني من الظنون، ليصير دليلاً عقلياً على حجية خصوص الخبر، فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه. فراجع.

حاصل الكلام
في أدلة حجية
الخبر الواحد

هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها على حجية الخبر، وقد علمت دلالة بعضها (٣) وعدم دلالة البعض الآخر.

والإنصاف أن الدال منها لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه (٤)، وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتني به العقلاء، ولا يكون عندهم موجباً للتحير والتردد الذي لا ينافي حصول

(١) إذ المدار فيه على العلم الإجمالي بالتكاليف الشرعية الموجب لتنجزها جميعاً، كما هو مبنى دليل الانسداد.

(٢) ومقتضاه تنجز خصوص الأحكام التي هي مضمون الأخبار دون ما عداها من الأحكام الشرعية، لخروجها عن العلم الإجمالي المذكور.

(٣) العمدة في ذلك الأخبار والإجماع، على ما سبق تفصيل الكلام فيها.

(٤) تقدّم الكلام في ذلك في آخر الكلام في الاستدلال بالكتاب، وفي آخر

الكلام في الاستدلال بالسنة. فراجع.

مسمى الرجحان كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروي في شكوك الصلاة (١) فافهم، وليكن على ذكر منك لينفك فيما بعد.

(١) فإنه وإن كان يكفي فيها مسمى الرجحان إلا أنه لا يرفع التحير والتردد.

المحتويات

٥	مقدمة الناشر
٧	المقدمة
٧	حالات المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي
٨	الأصول العملية الأربعة ومجاريها
١٠	مقاصد الكتاب

المقصد الأول

في البحث في حجية القطع

١٣	وجوب متابعة القطع
١٣	إطلاق الحججة على القطع والمراد منه
١٥	انقسام القطع إلى طريقي وموضوعي
١٦	عدم جواز النهي عن العمل في الطريقي وجوازه في الموضوعي
١٧	القطع الموضوعي تابع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص لدليل الحكم
١٨	أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر مطلقاً
١٨	أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر على وجه خاص
١٨	أمثلة للقطع الموضوعي بالنسبة إلى حكم غير القاطع
١٩	قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع الطريقي والموضوعي الطريقي
٢٠	عدم قيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي

٢٣ انقسام الظن كالقطع إلى طريقتي وموضوعي

التجري

٢٥ الكلام في التجري وأنه حرام أم لا؟

٢٥ هل القطع حجة مطلقاً أو في خصوص صورة مصادفته للواقع؟

٢٦ الاستدلال على حرمة التجري بالإجماع

٢٧ تأييد الحرمة ببناء العقلاء

٢٧ الاستدلال على الحرمة بالدليل العقلي

٢٨ المناقشة في الإجماع

٢٨ المناقشة في بناء العقلاء

٣٠ المناقشة في الدليل العقلي

٣٣ تفصيل صاحب الفصول في التجري

٣٥ المناقشة في تفصيل صاحب الفصول

٣٩ عدم الإشكال في القبح الفاعلي

٣٩ الإشكال في القبح الفعلي

٤٠ دلالة الأخبار الكثيرة على العفو عن التجري بمجرد القصد إلى المعصية

٤١ دلالة بعض الأخبار على العقاب بالقصد

٤٣ الجمع بين أخبار العفو والعقاب

٤٤ أقسام التجري

٤٤ ما أفاده الشهيد رحمته حول بعض الأقسام المذكورة

القطع الحاصل من المقدمات العقلية

٤٩ عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية عند الأخباريين

٤٩ مناقشة الأخباريين

٥١ كلام المحدث الاسترآبادي رحمته في المسألة

٥٣ كلام المحدث الجزائري رحمته في المسألة

٥٤ مناقشة ما أفاده المحدث الجزائري رحمته

المحتويات ٤٩٥

٥٤ كلام المحدث البحراني رحمته الله في المسألة

٥٦ مذهب المصنف رحمته الله في المسألة

٥٨ كلام السيد الصدر رحمته الله في المسألة

٥٩ تفسير الأخبار الدالة على مدخلية تبليغ الحجة

٦٢ عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلق بمناطات الأحكام

٦٤ ترك الخوض في المطالب العقلية فيما يتعلق بأصول الدين

قطع القطع

٦٥ المشهور عدم اعتبار قطع القطع

٦٥ كلام كاشف الغطاء رحمته الله في المسألة

٦٥ مناقشة ما أفاده كاشف الغطاء رحمته الله

٦٨ توجيه الحكم بعدم اعتبار قطع القطع

٦٨ مناقشة التوجيه المذكور

العلم الإجمالي

٧١ الكلام في اعتبار العلم الإجمالي

٧٣ هل يكفي العلم الإجمالي في الامتثال؟

٧٣ الامتثال الإجمالي في العبادات

٧٤ لو توقف الاحتياط على تكرار العبادة

٧٥ لو لم يتوقف الاحتياط على التكرار

٧٦ هل يقدم الظن التفصيلي المعبر على العلم الإجمالي؟

٧٦ لو كان الظن مما ثبت اعتباره بدليل الانسداد

٧٩ لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص

٨٥ هل تحرم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي؟

٨٥ صور العلم الإجمالي

٨٧ العلم الإجمالي الطريقي والموضوعي

٨٨ إذا تولد من العلم الإجمالي علم تفصيلي بالحكم الشرعي

- ٨٨ عدم الفرق بين هذا العلم التفصيلي وغيره من العلوم التفصيلية
- ٨٨ الموارد التي توهم خلاف ذلك
- ٩١ الجواب عن الموارد المذكورة
- ٩٣ أقسام مخالفة العلم الإجمالي
- ٩٥ جواز المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالي
- ٩٩ المخالفة الالتزامية ليست مخالفة
- ٩٩ دليل الجواز بوجه أخصر
- ١٠٧ المخالفة العملية للعلم الإجمالي
- ١٠٧ لو كانت المخالفة لخطاب تفصيلي
- ١١٠ لو كانت المخالفة لخطاب مردد، ففيها وجوه
- ١١٢ الأقوى عدم الجواز مطلقاً
- ١١٣ الاشتباه من حيث شخص المكلف
- ١١٣ لو تردد التكليف بين شخصين
- ١١٣ لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه خطاب إليه
- ١١٤ بعض فروع المسألة
- ١١٧ أحكام الخثى
- ١١٧ معاملتها مع الغير
- ١١٩ حكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكل من الفريقين
- ١٢١ معاملة الغير معها

المقصد الثاني

في الظن

- ١٢٧ في إمكان التعبد بالظن وعدمه
- ١٢٨ أدلة ابن قبة على الامتناع
- ١٢٨ استدلال المشهور على الإمكان
- ١٢٨ الأولى في الاستدلال

٤٩٧	المحتويات
١٢٩	المناقشة في أدلة ابن قبة
١٣١	الأولى في الجواب عن دليله الثاني
١٣٤	التعبد بالخبر على وجهين: الطريقية والسببية
١٣٤	عدم الامتناع بناء على الطريقية
١٣٥	عدم الامتناع بناء على السببية
	التعبد بالأمارات غير العلمية على مسلكين:
١٣٨	مسلك الطريقية
١٣٩	مسلك السببية
١٣٩	الكلام في وجوه الطريقية
	الكلام في وجوه السببية:
١٤٠	كون الحكم مطلقاً تابعاً للأمانة
١٤٠	كون الحكم الفعلي تابعاً للأمانة
١٤١	الفرق بين هذين الوجهين
١٤١	المصلحة السلوكية
١٤٣	الفرق بين الوجهين الأخيرين
١٤٣	معنى وجوب العمل على طبق الأمانة
١٤٨	حاصل الكلام في الفرق
١٤٩	إشكال الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري
١٥٠	جواب الإشكال
١٥٢	حال الأمانة على الموضوعات الخارجية
١٥٣	القول بوجوب التعبد بالأمانة ومناقشته
١٥٥	في وقوع التعبد بالظن
١٥٥	أصالة عدم حرمة العمل بالظن بالأدلة الأربعة
١٥٩	تقرير الأصل في المقام بوجوه آخر
١٦٦	في جهتي حرمة العمل بالظن

- الإشارة إلى هاتين الجهتين في الكتاب والسنة ١٦٧
الاستدلال على أصالة الحرمة بالآيات الناهية عن العمل بالظن ١٦٩
موضوع هذه الرسالة هي الظنون المعتبرة الخارجة عن الأصل المتقدم ١٧١

الظنون المعتبرة

- الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة ١٧٣
ما يستعمل لتشخيص مراد المتكلم ١٧٧
الخلاف في موضعين ١٧٧

حجية ظواهر الكتاب

- عدم حجية ظواهر الكتاب عند الأخباريين ١٨١
الاستدلال على ذلك بالأخبار ١٨١
الجواب عن الاستدلال بالأخبار ١٨٣
المراد من (التفسير بالرأي) ١٨٤
الأخبار الدالة على جواز التمسك بظاهر القرآن ١٨٧
الدليل الثاني على عدم حجية ظواهر الكتاب والجواب عنه ١٩٢
كلام السيد الصدر رحمته في المسألة ١٩٥
المناقشة فيما أفاده السيد الصدر رحمته ١٩٨
توهم عدم الثمرة في الخلاف في حجية ظواهر الكتاب ٢٠١
الجواب عن التوهم المذكور ٢٠٢
لو اختلفت القراءة في الكتاب ٢٠٤
وقوع التحريف في القرآن لا يمنع من التمسك بالظواهر ٢٠٧
توهم ودفع ٢٠٩

حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالإفهام

- تفصيل صاحب القوانين بين من قصد إفهامه وغيره ٢١٣
توجيه هذا التفصيل ٢١٣
المناقشة في التفصيل المذكور ٢١٨

المحتويات ٤٩٩

- ٢٢٣ كلام صاحب القوانين فيما يرتبط بالتفصيل المتقدم
- ٢٢٤ المناقشة في كلام صاحب القوانين
- ٢٢٥ احتمال التفصيل المتقدم في كلام صاحب المعالم
- ٢٢٧ عدم الفرق في حجية الظواهر بين ما يفيد الظن بالمراد وغيره
- ٢٢٨ نظرية بعض المعاصرين والمناقشة فيها
- ٢٢٩ تفصيل صاحب هداية المسترشدين والمناقشة فيه
- ٢٣١ تفصيل السيد المجاهد عليه السلام في المسألة
- ٢٣٢ المناقشة في هذا التفصيل

حجية قول اللغويين

- ٢٣٣ ما يستعمل لتشخيص الظواهر
- ٢٣٣ هل قول اللغويين حجة في الأوضاع اللغوية، أم لا؟
- ٢٣٥ الاستدلال على الحجية بإجماع العلماء والعقلاء
- ٢٣٥ دعوى الإجماع في كلام المحقق السيزواري عليه السلام
- ٢٣٥ المناقشة في الإجماع
- ٢٣٦ مختار المصنف في المسألة

حجية الإجماع المنقول

- ٢٤٣ الكلام في حجية الإجماع المنقول
- ٢٤٤ الكلام في الملازمة بين حجية الخبر الواحد وحجية الإجماع المنقول
- ٢٤٤ عدم حجية الإخبار عن حدس
- ٢٤٤ دعوى وحدة المناط في العمل بالروايات والإجماع المنقول
- ٢٤٤ رد الدعوى المذكورة
- ٢٤٦ الاستدلال بأية النبأ على حجية الإجماع المنقول
- ٢٤٨ عدم عموم آية النبأ لكل خبر
- ٢٤٩ الإجماع في مصطلح الخاصة والعامة
- ٢٥٠ وجه حجية الإجماع عند الإمامية

٥٠٠ التنقيح / ج ١

- ٢٥٢ المساحة في إطلاق الإجماع
- ٢٥٥ كلام صاحب المعالم والمناقشة فيه
- ٢٥٦ أنحاء حكاية الإجماع
مستند العلم بقول الإمام عليه السلام أحد أمور:
- ٢٥٩ الأول: الحس
- ٢٥٩ الثاني: قاعدة اللطف
- ٢٥٩ عدم صحة الاستناد إلى اللطف
- ٢٦٠ عدم صحة دعوى مشاركة الشيخ للسيد في طريقة استكشاف قول الإمام عليه السلام ...
- ٢٦٠ كلام الشيخ في العدة رداً على طريقة السيد المرتضى رحمته الله
- ٢٦٢ كلام الشيخ رحمته الله في تمهيد الأصول كذلك
ظهور الاستناد إلى قاعدة اللطف من كلام جماعة:
- ٢٦٣ ما يظهر من كلام فخر الدين رحمته الله في الإيضاح
- ٢٦٤ ما يظهر من كلام الشهيد رحمته الله في الذكرى
- ٢٦٤ ما يظهر من كلام المحقق الثاني رحمته الله في حاشية الشرائع
- ٢٦٥ ما يظهر من كلام المحقق الداماد رحمته الله
- ٢٦٦ الثالث: الحدس
- ٢٦٩ كلام السيد الكاظمي رحمته الله في شرح الوافية
- ٢٧٢ المناقشة فيما أفاده السيد الكاظمي رحمته الله
محامل دعوى إجماع الكل:
- ٢٧٣ أن يراد اتفاق المعروفين
- ٢٧٣ أن يستفاد إجماع الكل من اتفاق المعروفين
- ٢٧٥ أن يستفاد إجماع الكل من اتفاقهم على أمر من الأمور
- ٢٧٦ ذكر موارد تدل على الوجه الأخير
- ٢٧٦ كلام المحقق رحمته الله في المسائل المصرية
- ٢٧٧ كلام الشيخ الطوسي رحمته الله في الخلاف

المحتويات ٥٠١

٢٧٨ كلام المفيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في الفصول المختارة

٢٧٩ كلام الحلبي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في خلاصة الاستدلال

٢٧٩ المناقشة في كلام الحلبي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ

٢٨١ كلام المحقق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في المسائل العزبية

٢٨٢ كلام الشهيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في الذكرى

٢٨٢ كلام المحدث المجلسي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في البحار

٢٨٢ المناقشة في ما أفاده الشهيد والمجلسي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا

٢٨٤ كلام المحقق السبزواري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في الذخيرة

٢٨٥ حاصل الكلام في المسألة

٢٨٧ فائدة نقل الإجماع

٢٩٠ لو حصل القطع بالحكم من نقل الإجماع وما انضم إليه

٢٩٢ لو حصل القطع بوجود دليل ظني معتبر من نقل الإجماع

٢٩٣ كلام المحقق التستري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في فائدة نقل الإجماع

٣٠٧ الفائدة المذكورة لنقل الإجماع بحكم المعدومة

٣٠٨ استلزام الإجماع قول الإمام عَلَيْهِ السَّلَام أو الدليل المعتبر إذا انضمت إليه أمارات آخر

المتواتر المنقول

٣١٠ حكم المتواتر المنقول

٣١١ معنى قبول نقل التواتر

٣١٢ الكلام في تواتر القراءات

حجية الشهرة

٣١٥ هل الشهرة الفتوائية حجة، أم لا؟

٣١٥ منشأ توهم حجية الشهرة والكلام فيه

٣١٦ دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة والكلام فيهما

٣١٩ الجواب عن الاستدلال بالمرفوعة

٣٢٠ الجواب عن الاستدلال بالمقلوبة

حجية خبر الواحد

- ٣٢٣ إثبات الحكم الشرعي بالأخبار يتوقف على مقدمات .
- الخلاف في الأخبار المدونة في مقامين:
- ٣٢٥ المقام الأول: هل هي مقطوعة الصدور، أم لا؟
- ٣٢٦ المقام الثاني: هل هي معتبرة بالخصوص، أم لا؟
- ٣٢٦ الكلام فيما هو المعتبر منها .
- أدلة المانعين من الحجية:
- ٣٢٧ الأول: الاستدلال بالآيات
- ٣٢٧ الثاني: الاستدلال بالأخبار
- ٣٢٩ وجه الاستدلال بالأخبار .
- ٣٣٢ الثالث: الاستدلال بالإجماع .
- ٣٣٣ الجواب عن الاستدلال بالآيات
- ٣٣٤ الجواب عن الاستدلال بالأخبار .
- ٣٣٦ الكلام في أن مخالفة ظاهر العموم لا تعد مخالفة
- ٣٣٩ ما هو المراد من طرح ما يخالف الكتاب؟
- ٣٤٠ الكلام فيما دلّ على طرح ما لا يوافق الكتاب .
- ٣٤٢ الجواب عن الاستدلال بالإجماع
- ٣٤٣ أدلة القائلين بالحجية .
- الاستدلال بالكتاب:
- ٣٤٣ الآية الأولى: آية النبأ .
- الاستدلال بآية النبأ من طريقين:
- ٣٤٣ الأول: من طريق مفهوم الشرط
- ٣٤٣ الثاني: من طريق مفهوم الوصف .
- ٣٤٧ ما أورد على الاستدلال بالآية بما لا يمكن دفعه
- ٣٤٧ عدم اعتبار مفهوم الوصف

المحتويات	٥٠٣
عدم اعتبار مفهوم الشرط في الآية لأنه سالبة بانتفاء الموضوع	٣٤٨
تعارض المفهوم والتعليل	٣٥٠
ما أوجب به عن إيراد تعارض المفهوم والتعليل	٣٥٥
المناقشة في هذا الجواب	٣٥٦
الأولى في التخلص عن هذا الإيراد	٣٥٨
تعارض مفهوم الآية مع الآيات الناهية عن العمل بغير العلم	٣٦٠
الجواب عن هذا الإيراد	٣٥٨
شمول الآية لخبر السيد المرتضى <small>عليه السلام</small>	٣٦٠
الجواب عن هذا الإيراد	٣٦٠
عدم شمول الآية للأخبار مع الوساطة	٣٦٥
الجواب عن هذا الإيراد	٣٦٦
إشكال تقدم الحكم على الموضوع	٣٦٧
عدم إمكان العمل بمفهوم الآية في الأحكام الشرعية	٣٧٠
الجواب عن هذا الإيراد	٣٧١
عدم العمل بمفهوم الآية في مورده	٣٧٣
الجواب عن هذا الإيراد	٣٧٣
مفهوم الآية لا يستلزم العمل والجواب عنه	٣٧٤
كون المسألة أصولية وجوابه	٣٧٤
انحصار مفهوم الآية في المعصوم ومنّ دونه	٣٧٥
الجواب عن هذا الإيراد	٣٧٦
الاستدلال بمنطوق الآية على حجية خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه	٣٧٨
المناقشة في الاستدلال المذكور	٣٧٩
الآية الثانية: آية النفر	٣٨١
وجه الاستدلال	٣٨١
ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار	٣٨٦

- ٣٨٨ ما يدل على هذا الظهور
- ٣٨٨ استشهاد الإمام عليه السلام بالآية على وجوب التفقه
- ٣٩٠ المناقشة في الاستدلال بهذه الآية من وجوه:
- ٣٩٦ الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد والتقليد
- ٣٩٦ كلام الشيخ البهائي عليه السلام
- ٣٩٧ الآية الثالثة: آية الكتان
- ٣٩٧ وجه الاستدلال بها
- ٣٩٨ المناقشة في الاستدلال
- ٣٩٩ الآية الرابعة: آية السؤال من أهل الذكر
- ٣٩٩ وجه الاستدلال بها
- ٤٠٠ المناقشة في الاستدلال
- ٤٠٠ من هم أهل الذكر؟
- ٤٠٢ استدلال جماعة بالآية على وجوب التقليد
- ٤٠٣ الآية الخامسة: آية الأذن
- ٤٠٣ وجه الاستدلال بها
- ٤٠٤ تأييد الاستدلال بالرواية الواردة في حكاية إسماعيل
- ٤٠٤ المناقشة في الاستدلال
- ٤٠٤ المراد من الأذن
- ٤٠٥ المراد من تصديق المؤمنين
- ٤٠٩ توجيه رواية إسماعيل
- ٤١١ مدلول الآيات المستدل بها على حجية الخبر الواحد
الاستدلال على حجية خبر الواحد بطوائف من الأخبار:
- ٤١٤ ١- ما ورد في الخبرين المتعارضين
- ٤١٧ ٢- ما دلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد الأصحاب
- ٤١٩ ٣- ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء

المحتويات	٥٠٥
٤- الأخبار التي يظهر منها جواز العمل بالخبر الواحد	٤٢٥
القدر المتيقن من الأخبار اعتبار الوثاقة	٤٢٧
عدم اعتبار العدالة	٤٢٨
الاستدلال على حجية خبر الواحد بالإجماع	٤٢٩
١- إمكان تحصيل الإجماع مقابل إجماع السيد	٤٢٩
تتبع أقوال العلماء	٤٢٩
تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية	٤٣٠
دعوى الشيخ الطوسي <small>عليه السلام</small> الإجماع على حجية خبر الواحد	٤٣٠
كلام صاحب المعالم في حمل كلام الشيخ على صورة اقتران الخبر بالقرينة	٤٣٩
المناقشة فيما ذكره صاحب المعالم	٤٣٩
كلام المحدث الاسترآبادي <small>عليه السلام</small>	٤٤٠
كلام الشيخ حسين الكركي <small>عليه السلام</small> في ذلك أيضاً	٤٤٠
المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي والشيخ الكركي <small>عليهما السلام</small>	٤٤١
التدافع بين دعوى السيد والشيخ <small>عليهما السلام</small>	٤٤٧
الجمع بين دعوى السيد والشيخ <small>عليهما السلام</small> ورده	٤٤٩
الجمع بوجه آخر أحسن الوجوه	٤٥٠
هذا الوجه أحسن الوجوه	٤٥٢
دعوى ابن طاووس <small>عليه السلام</small> الإجماع على حجية خبر الواحد	٤٥٢
دعوى العلامة <small>عليه السلام</small> الإجماع أيضاً	٤٥٣
دعوى المحدث المجلسي <small>عليه السلام</small> الإجماع كذلك	٤٥٣
اعتراف السيد بعمل الطائفة بأخبار الآحاد	٤٥٤
كلام السيد في الموصليات	٤٥٤
ذكر عدة قرائن على صدق الإجماع المدعى من الشيخ والعلامة <small>عليهما السلام</small>	٤٥٥
ذهاب معظم الأصحاب إلى حجية خبر الواحد	٤٥٩
القدر المتيقن هو الخبر المفيد للاطمئنان	٤٦٠

- ٤٦٠ كلام الفاضل القزويني رحمته الله في تفسير خبر الواحد
- ٤٦١ ٢- الإجماع حتى من السيد وأتباعه على العمل بخبر الواحد
- ٤٦٢ كلام السيد المرتضى رحمته الله
- ٤٦٢ ٣- استقرار سيرة المسلمين على العمل بخبر الواحد
- ٤٦٣ كلام السيد المرتضى رحمته الله
- ٤٦٤ ٤- استقرار طريقة العقلاء على العمل بخبر الواحد
- ٤٦٩ ٥- إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد
- ٤٦٩ التأمل في هذا الوجه
- ٤٧٠ ٦- دعوى إجماع الإمامية على وجوب الرجوع إلى الأخبار المدونة
- ٤٧٠ المناقشة في هذا الوجه أيضاً
- الدليل العقلي على حجية خبر الواحد من وجوه:
- ٤٧٢ الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور أكثر الأخبار عن الأئمة عليهم السلام
- ٤٧٣ شدة اهتمام الأصحاب بتنقيح الأخبار
- ٤٧٥ الداعي إلى هذا الاهتمام
- ٤٧٥ دس الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام
- ٤٧٨ الكلام في مناقشات الوجه الأول
- ٤٨٣ الوجه الثاني: ما ذكره الفاضل التوفي رحمته الله
- ٤٨٤ المناقشة فيما أفاده الفاضل التوفي رحمته الله
- ٤٨٥ الوجه الثالث: ما ذكره صاحب هداية المسترشدين
- ٤٨٦ المناقشة فيما أفاده صاحب الهداية
- ٤٩١ حاصل الكلام في أدلة حجية الخبر الواحد
- ٤٩٣ المحتويات