

كامنت دارد

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله الطاهرين  
سيّما بقيّة الله في الارضين واللعن على اعدائهم اجمعين.

## الحجج والأمارات

### ١- السيرة

حيث ان عمدة الدليل على حجية الأمارات كالظواهر وأخبار الثقات هي  
السيرة، وقد شاع الاستدلال بها في الفقه والاصول، وعوّض بها عن  
الاجماع من قِبَل من ناقش في الاجماع وحجيتها، فينبغي تقديم البحث  
عن السيرة واقسامها والدليل على اعتبارها.

### اقسام السيرة

تنقسم السيرة الى سيرة العقلاء وسيرة المتشرعة، والمقصود من السيرة  
المتشرعة ليس خصوص ما جرى عليه عمل الشيعة، بل ما يشمل عمل  
العامّة، ومن هنا قد يتمسك جمع من الاعلام، كالسيد البروجردي والسيد

٢ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

الداماد "قدهما" بسيرة العامة، حيث ان روايات الأئمة بمنزلة التعليقة على فقه العامة، فكل اجماع او سيرة عملية من العامة لم يرد ردع عنه من قبلهم (عليهم السلام) فهو حجة، ومنه الاحرام من محاذاة الميقات، حيث يرى العامة صحته، ولم يرد ردع عنه، والكلام فعلاً في سيرة العقلاء.

### سيرة العقلاء

المراد من السيرة العقلانية ما هو اعم من ارتكاز العقلاء او السلوك الخارجي العقلاني، فقد تكون السيرة معاصرة لزمان الشارع من حيث الارتكاز والسلوك الخارجي معاً، كالسيرة على حجية الاقرار، وقد تكون معاصرة من حيث الارتكاز فقط، من دون احراز سلوكهم الخارجي على وفقه، لعدم الابتلاء العام بموضوعها في زمان الشارع، كما يقال بالنسبة الى تقليد الميت ابتداءً، او حجية اخبار ذي اليد عن كرية الماء الذي في يده، وقد افتى السيد الخوئي والسيد الامام "قدهما" بعدم اعتبار اخبار ذي اليد بكرية الماء، لعدم تحقق السيرة الخارجية، بخلاف السيد الصدر "قده"، لكفاية معاصرة الارتكاز عنده لعصر الشارع، وقد تكون السيرة مستحدثة من حيث الارتكاز والسلوك الخارجي معاً، كما في الحقوق العقلانية المستحدثة، كحق التأليف وحق الاختراع وحق السبق في صفّ المشترين لسلعة.

ولابد في الأبحاث القادمة من الالتفات الى هذه الفروض، وملاحظة مدى اقتضاء دليل حجية السيرة لها.

وكيف كان فالمراد من سيرة العقلاء ما يتضمن تشريعاً من قبل العقلاء، كتشريع العقلاء احكاماً ظاهرية، مثل حجية الأمارات والطرق والأصول العقلانية، او تشريع احكام واقعية عقلانية، كالحكم بالضمان عند اتلاف

مال الغير.

وأما ما ينقح الموضوع الذي تعلق به الحكم الشرعي من دون أن يتضمن أي تشريع من قبل العقلاء، فهذا لا يندرج تحت سيرة العقلاء، بل يكون من التعارف لدى الناس عامة او التعارف لدي عرف اهل بلد، ولا فرق في ذلك بين التعارف المعاصر لزمان حضور الامام (عليه السلام) والتعارف المستحدث بعده، ويمثّل ذلك بعدة امثلة:

١- ما في البحوث من أنا إذا لاحظنا قوله تعالى "فامسك بمعروف او تسريح باحسان" فنستفيد منه وجوب الجامع بين إمساك الزوجة بالمعروف أو طلاقها بإحسان، فيدل على وجوب الانفاق على الزوجة بالمعروف، والمعروف من العرف، وهو الشائع والمستساغ، فإذا اقتضت السيرة والتعارف أن تكون نفقة الزوجة في هذا الزمان مثلا بنحو أتمّ وأكمل من الحدّ الذي كان معروفا ومستساغا بالنسبة لها سابقا نتيجة الاختلاف في الظروف الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، فتجب رعاية ذلك في الانفاق على الزوجة<sup>(١)</sup>.

اقول: المعروف ان كان بمعنى ما يتعارف عند الناس تمّ ما ذكر، لكن الظاهر من المعروف في آية "فامسك بمعروف او تسريح باحسان" هو الحَسَن في قبال امساكهن ضرارا، الذي قد نهى عنه في قوله تعالى "و لا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا"، وفي التبيان أن المراد به الامساك على وجه جميل سايع شرعا، لا على وجه الاضرار، ومن هذا القبيل ما ورد في قوله تعالى "و لكن لا تواعدوهن سرا، الا أن تقولوا قولاً معروفاً" و"فاذا بلغن اجلهنّ فلا جناح عليهن فيما فعلنّ في انفسهن بالمعروف" و"اذا طلقتم

٤ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

النساء فبلغن اجلهنّ فلا تعضلوهنّ أن ينكحن ازواجهنّ اذا تراضوا بينهم بالمعروف" ومن الواضح أن المعروف في هذه الآيات ليس هو المتعارف لدى الناس، بل المعروف في قبال المنكر، وهو المراد من الامر بالمعروف في لسان الشارع ما هو معروف بنظر الشارع في قبال المنكر الذي يكون ظاهرا فيما يكون منكرا بنظر الشارع، ولذا لا يعني وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا وجوب الامر بإتيان الواجب المنجز والنهي عن ارتكاب الحرام المنجز، لا الامر بالمعروف لدى الناس، والنهي عن المنكر بين الناس، ولذا لا يقتضي وجوب امساك الزوجة بالمعروف في زماننا هذا عدم تجديد الزواج، او وجوب اعطاء الاذن لها في خروجها من البيت، ونحو ذلك، وان فرض صيرورتها من المعروف بنظر العرف، كما لم يفت احد بلزوم الاتيان بكل ما كان معروفا في عرف المكلف، وترك ما يكون منكرا في عرفه، بمقتضى كون امر الشارع بالامر بالمعروف ظاهرا في امر الشارع بما هو المعروف بين الناس، والحلّ ما ذكرناه من ظهور المعروف في استعمال الشارع في المعروف بنظره، كما ذكرنا نظيره في مثل خطاب الشارع بأن الزوج يجوز أن يستمتع من زوجته، او أنه لا يجوز التصرف في ملك مالك الا باذنه، فلا يفهم منهما الا حكم الزوج او المالك بنظر الشارع، كما أنه لو استعمل مثل ذلك في كلام أي مقنن آخر انصرف الى الزوج او المالك باعتباره.

وعليه فمفاد الآية أن حق الزوجة على زوجها إما اداء حقوقها الواجبة او طلاقها، وقد التزمنا في محله وفاقا لجمع من الفقهاء أنه لو امتنع الزوج عن أي منهما فيجبره الحاكم على القيام بأحدهما، ولا يختص ولايته على الطلاق بخصوص الامتناع من الانفاق، فهو وليّ الممتنع بالاجماع والسيرة العقلائية، حيث ان للحاكم في سيرة العقلاء الولاية على الزام الناس بآداء

مباحث الظن- السيرة..... ٥

حقوق الآخرين عند مطالبتهم بذلك، فان استمر على امتناعه، فلم يقم باداء حق الزوجة، ولا رضي أن يطلقها، فيطلق عنه الحاكم.

نعم توجد آية أخرى يحتمل فيها كون المعروف بمعنى ما يتعارف بين الناس، وهي قوله تعالى "و على المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف" وكان الاولى أن يستشهد بهذه الآية على لزوم كون الانفاق بالمتعارف، وان كان يحتمل كون المعروف فيها ايضا بمعنى الحسن، أي يجب الانفاق عليهم بطريقة جميلة حسنة، في قبال الانفاق بطريقة سيئة، فلا يستفاد من هذا التعبير لزوم كون الانفاق بالمتعارف لدى كل مجتمع.

ولكن الظاهر أنه يكفي في اثبات ذلك نفس خطابات وجوب الانفاق كقوله تعالى "لينفق ذو سعة من سعته، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله" وفي صحيحة ربعي بن عبد الله والفضيل بن يسار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قوله تعالى "و من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله" قال إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة وإلْفُرق بينهما<sup>(١)</sup>، والمنصرف منها خاصة الآية الكريمة الانفاق في المسكن والملبس والمطعم بسدّ ما تحتاج اليه الزوجة حسب عرف البلد.

٢- ما ذكره الفقهاء في مسألة الربا المعاوضي في المكيل والموزون أنه اذا تعارف بيع شيء بالكيل او الوزن في بلدٍ، وتعارف بيعه بالعدّ او المشاهدة في بلد آخر، فيحرم بيعه بجنسه بزيادة في البلد الأول، دون الثاني، وهذا الحكم وان كان متسالما عليه، لكن قد يورد على ذلك بأن النهي عن الربا فيما يكال او يوزن يشمل ما لو تعارف بيعه بكيل او وزن ولو في بلد آخر، فاذا علم المكلف بأن الجوز مثلا يباع بوزن في بلد آخر، وان

## ٦ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

كان يباع في بلده بعدد، فيصدق أنه مما يوزن، فانه لم يرد في الخطاب النهي عن الربا فيما يكال او يوزن في بلد المكلف، ولأجل ذلك التزم الفقهاء في النهي عن السجود على ما يلبس ويؤكل، بأنه يشمل ما لو كان الشيء مما تعارف لبسه او اكله في بلد آخر، ولو قيل بأن ظاهر الخطاب النهي عن الربا فيما يكال او يوزن فقط، فلا بد من الالتزام بجواز بيعه بزيادة حتى في البلد الذي يباع فيه بوزن، والمسألة بحاجة الى مزيد تأمل، وقد استشكل السيد الخوئي "قده" في جواز بيع ما يباع في بلد المكلف بغير كيل او وزن اذا كان ذلك مكيلا او موزونا في غالب البلاد<sup>(١)</sup>.

٣- ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" في مسألة حرمة بيع آلات القمار واللعب بها، أنه اذا كان شيء تعارف اللعب به مع الرهان في بلد، ولم يتعارف اللعب به مع الرهان في بلد آخر، جاز اللعب به في البلد الثاني، دون الاول، نعم ذكر في الرد والشطرنج أنه ما لم يحرز خروجهما في جميع البلدان عن آلية القمار أي اللعب بهما مع الرهان لم يجز اللعب بهما مطلقا، لورود النص الخاص في النهي عن الرد والشطرنج، ومع الشك في الخروج عن آلية القمار، فمقتضى الاستصحاب عدم الخروج، (نعم اذا خرج الرد والشطرنج عن آلية القمار في جميع البلاد فينصرف عنهما خطاب النهي عن اللعب بهما).

٤- ما قد يقال بالنسبة الى حرمة بيع آلات اللهو، بل وحرمة ضربها ولو بكيفية غير لهوية على رأي جمع من الفقهاء أنه قد يفرض أنه كان شيء من آلات اللهو سابقا لعدم تعارف استعمالها بكيفية غير لهوية، ولكن اذا تعارف بعد ذلك استعمالها بكيفية غير لهوية فتخرج بذلك عن آلية اللهو،

مباحث الظن- السيرة..... ٧

وتصير من الآلات المشتركة، ولذا افتى السيد الحكيم "قده" في المنهاج بحرمة بيع وشراء التلفزيون في زمانه، فذكر أن المستعمل منه في بلادنا معدود من آلات اللهو المثيرة للشهوات الشيطانية فلا يجوز بيعه لحرمة منافعه غالباً، نعم لا بأس باستعماله والنظر فيه إذا كان لا يثير شهوة، وإذا اتفق أن صارت فوائده المحللة المذكورة كثيرة الوقوع جاز بيعه ويكون كالراديو.

كما قد يدعى ذلك في جميع ما كان سابقا من آلات اللهو فيجوز بيعها وشراءها، وضربها بكيفية غير لهوية، حتى لو قيل بحرمة استعمال آلات اللهو مطلقاً.

ولكن ذكر السيد الصدر "قده" في حاشية المنهاج أن اللهو ليس ما كثر استعماله في اللهو، بل المقصود منه ما كان بحسب طبعه ذا منافع لهوية غالبية على سائر منافعه، وأما ما كانت نسبتها إلى اللهو وغيره في نفسه على نحو واحد، غير أنه استعمل خارجاً في اللهو أكثر مما استعمل في غيره فلا يكفي هذا في صدق عنوان آلات اللهو عليه عرفاً، ومن هذا القبيل التلفزيون<sup>(١)</sup>.

والظاهر ان هذا هو الصحيح، فغلبة استعمال آلات الموسيقى في بلد في غير اللهو، لا يخرجها عن آية اللهو، أما تقييد السيد الحكيم "قده" اللهو بكونه مثيراً للشهوة الشيطانية فغير واضح، لأنه لم يؤخذ في مفهوم اللهو ذلك، ولذا ورد في حق من سافر لغرض الصيد انه انما خرج في لهو فلا يقصّر.

٥- التعارف قد يوجب تحقق شرط ارتكازي في العقد، وبذلك يتحقق

## ٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

موضوع دليل وجوب الوفاء بالشرط، وذلك كاشتراط سقوط حق نفقة الزوجة، وحق وطء الزوج في فترة ما بين عقد الزواج وقبل الزفاف، وكذا اشتراط خيار الغبن، بناء على ما ادعاه جماعة من الفقهاء من أن الغرض النوعي في المعاوضات لكل من المتعاقدين حيث يكون حفظ مالية المال، فيكون ظاهر المعاوضة هو اشتراط تساوي مالية العوض والمعوض، أي اشتراط حق الفسخ على فرض تحقق الغبن، ونتيجة ذلك ثبوت خيار الغبن من باب الشرط الارتكازي.

والفرق بين هذا المثال الأخير والأمثلة السابقة أن التعارف اوجب الظهور الاثباتي للعقد في الاشتراط، فيمكن المنع عن تحقق هذا الظهور بنصب قرينة خاصة على عدم ثبوت خيار الغبن، بينما أنه في الامثلة السابقة صار التعارف موجبا لتحقيق موضوع حكم شرعي ثبوتا، فمادام التعارف ثابتا يبقى الحكم ثابتا بتبعه، ولا يمكن رفعه ما دام بقاء التعارف.

هذا وقبل أن نتكلم عن حجية السيرة العقلانية التشريعية ينبغي أن نشير الى أنه لا ريب في أن النكات العقلانية المعاصرة لزمان صدور خطاب شرعي قد تؤثر في تضييق ظهور الخطاب عن مدلوله اللغوي كما قد تؤثر في توسع ظهوره عنه، ولا تختص هذه النكات بما لو وصلت الى مرتبة ارتكاز قطعي عقلائي، بل قد تكون اقل من ذلك، فقد يكون مجرد استبعاد عقلائي موجبا لانصراف الخطاب عن مورد، كما في استبعاد قبول شهادة عدلين في رؤية الهلال عما لو كانا غير ضابطين، وقد تكون مناسبة عقلائية موجبة لاستفادة معنى اوسع من المدلول اللغوي للخطاب، وهذا كما في ظهور كلمة "رجل" في كونه مثلا لمطلق المكلف، وكما في ظهور لفظ العلم في كونه مثلا لمطلق الطريق العقلائي، ولا نحتاج في حجيته الى دليل خاص بعد ثبوت كبرى حجية الظهور.



مباحث الظن- السيرة..... ٩

ومن الواضح كما أشرنا اليه أن النكات العقلانية انما تؤثر في تشكل ظهور الخطاب فيما لو كانت معاصرة لزمان صدور ذلك الخطاب، فلو كانت مستحدثة كانت اجنبية عنه، ولم يعقل تأثيرها في ذلك الظهور.

نعم اذا كانت النكتة العقلانية موجودة فعلا، بحيث يفهم العرف في هذا الزمان من الخطاب معنى معيّنًا، واحتمل اتصالها بزمان صدور الخطاب، كما قد يستظهر من قوله "انهاكم عن الزفن والمزمار وعن الكوبات والكبرات"<sup>(١)</sup> فعلا هو ما اذا استعملت آلات اللهو بالكيفية اللهوية، ولكن يحتمل أنه كان في زمان صدور النص ظاهر في الأعمّ، فقد يقال -كما في البحوث- بأن مقتضى بناء العقلاء على اجراء أصالة الثبات في الظهورات هو البناء على ظهور الخطاب حين صدوره في نفس هذا المعنى.

على أنه في النكتة العقلانية الموجبة لتضيق الظهور يكفى مجرد احتمال اتصالها بزمان صدور الخطاب في عدم احراز انعقاد الظهور في الخطاب بعد احتمال قرينة حالية نوعية متصلة<sup>(٢)</sup>.

اقول: أما ما سمي بأصالة الثبات في الظهورات، فسيأتي منّا المنع عن احراز بناء العقلاء على ذلك، بل يدور الامر مدار حصول الوثوق، خصوصا في ما لو لم يكن الشك في ظهور الخطاب ناشئا عن الشك في المداليل التصورية للالفاظ، بل كان ناشئا عن احتمال احتفاه بالمرتكزات العقلانية او المتشرعية.

وأما ما ذكره من كفاية الشك في احتفاف الخطاب بالقرينة النوعية في عدم جواز التمسك بالاطلاق فهو الصحيح، فانه لم يثبت بناء العقلاء على

١ - وسائل الشيعة ج١٧ ص٣١٤

٢ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص٢٣٥

١٠ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

عدم الاعتناء باحتمال القرينة المتصلة، نعم اذا كانت القرينة لفظية او حالة شخصية فظاهر سكوت الراوي نفي تلك القرينة، والا لكان سكوته عن بيانها خلاف الأمانة والوثاقة، لكن في القرينة الحالية النوعية، كالارتكاز العقلائي او المتشعري الذي يكون الاحساس به مشتركا بين الراوي وغيره فلا يرى الراوي نفسه ملزما بذكره، الى أن تدرج الرواية في الكتب الروائية، فتضيق تلك القرينة من بين الناس.

هذا وقد تثار من قبل بعض الكُتّاب شبهة حول صلاحية الارتكازات المستحدثة لتقييد الاطلاقات والعمومات ولو بنحو التقييد الزماني، مثال ذلك ما قد يقال من أن المرتكز العقلائي في زماننا على قبح نظام العبيد والإماء، فيوجب ذلك عدم انعقاد الاطلاق في الخطابات المتضمنة لمشروعية هذا النظام بالنسبة الى هذا الزمان، ولكن من الواضح أن الارتكازات المتأخرة عن زمان صدور الخطاب لا يمكن أن تكون دخيلة في كشف ذلك الخطاب عن مراد المتكلم، فان المتكلم بحسب ظهور حاله العقلائي يقصد تفهيم ما يكون ظاهرا من كلامه حين صدوره، الا أن يدعى وجود ارتكاز عقلائي معاصر لصدور الخطاب في أن الشارع لا يرخص في ما يقبّحه العقلاء في ايّ زمان، وهذا يكون بمثابة قرينة متصلة بالخطابات الشرعية، ولكن لا وجه لدعوى وجود ارتكاز من هذا القبيل يكون معاصرا لزمان صدور الخطاب من الشارع.

### السيرة العقلائية التشريعية

المراد من السيرة التشريعية هو السيرة في مجال تشريع حكم عقلائي، وهذا الحكم قد يكون حكما واقعيا، كبناء العقلاء على سببية حيازة المباحات للملكية، او بناءهم على ثبوت خيار الغبن من غير ارجاعه الى

مباحث الظن- السيرة..... ١١

شرط ارتكازي، كما اختاره السيد الامام "قده"، فيراد من خلال البحث عنه اثبات الحكم الشرعي الواقعي على وفقه، ومجال البحث عن صغريات هذه السيرة العقلائية في الفقه.

وقد يكون حكما ظاهريا في مجال الشبهات الموضوعية فقط، كبناء العقلاء على أصالة الصحة عند الشك في صحة فعل الغير، او قاعدة اليد عند الشك في ملكية الغير، والبحث عنه ايضا يكون في علم الفقه، وقد يكون حكما ظاهريا في الشبهات الحكمية بخصوصها او في الشبهات مطلقا كحجية الظهور وخبر الثقة، ويكون مجال البحث عنه في علم الاصول.

وحيث ان السيرة العقلائية التشريعية بمجردھا لا تكفي لكشف موقف الشارع، فلا بد من استكشاف موقف الشارع تجاه تلك السيرة، وقد ذكر الاعلام أنه يمكن استكشاف امضاءه لتلك السيرة من خلال عدم رده عنها في خصوص ما لو كانت السيرة معاصرة لزمان حضور الشارع، والا لم يمكن استكشاف امضاءه لها من خلال عدم رده فيما لو كانت السيرة مستحدثة في عصر الغيبة.

ونحن نتكلم فعلا في ما هو القدر المتيقن عندهم من حجية السيرة، وهي السيرة العقلائية التي احزرت معاصرتها بلحاظ السلوك الخارجي العقلائي لزمان الشارع، فنقول: اذا كانت السيرة العقلائية في باب الحجج، كحجية خبر الثقة، فيظهر من صاحب الكفاية "قده" أن عدم وصول ردع الشارع عن السيرة العقلائية في باب الحجج والأمارات كافٍ في حكم العقل بالمنجزية والمعدرية على اساس تلك الحجج<sup>(١)</sup>، ولكنه

١٢ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

خلاف الوجدان فانه لو شك المكلف في قبول الشارع لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة بأن اخبر شخص مجهول بأن الشارع لا يقبل العمل بخبر الثقة، فقام خبر الثقة على ارتفاع التكليف فلا نحسّ بوجودنا كون المكلف معذورا عقلا لو عمل بذلك الخبر وخالف الواقع.

ومن هنا نحتاج الى احراز امضاء الشارع لسيرة العقلاء.

وأما ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" في توضيح مبنى صاحب الكفاية من أنّ الشارع أحد العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلك مع العقلاء، فهذا مقتضى لاتحاد مسلكه معهم، وردعه الفعلي كاشف عن اختلافه في المسلك معهم، وأنه بما هو شارع له مسلك آخر، ومن الواضح أن ردعه الواقعي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك ليختلّ به الكاشف الطبيعي عن اتحاد مسلكه مع العقلاء من حيث إنّه منهم، فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتّحاد المسلك، لعدم المانع عن الحكم بالاتّحاد، وهذا هو الصحيح<sup>(١)</sup>.

ففيه **اولا:** ان التعبير بسيرة العقلاء لا يعني كون بناء العقلاء ناشئا عن جهة كونهم عقلاء حتى يقال بأن الشارع احد العقلاء، فيقتضي ذلك اتحاد موقفه معهم، بل قد يكون ناشئا عن الشهوة او الغضب الموجودين في عامة الناس، كما في البناء على تحكّم الموالي على العبيد واکراههم على العمل، وقد يكون ناشئا عن العادة، كما في بعض بناءات اهل الجاهلية.

**وثانيا:** ان مخالفة الشارع لبناء العقلاء قد لا تنشأ عن حيثية شارعيته،

مباحث الظن- السيرة..... ١٣

بل تنشأ عن نفس حيثة كونه احد العقلاء، لكن لمكان سعة نظره قد يرى من المصالح والمفاسد العقلائية ما لا يراها العقلاء، كنهيه عن العمل بالقياس لما يترتب عليه من مفاسد لو التفت اليها العقلاء لأذعنوا بها.

**وثالثا:** انه مع احتمال مخالفة الشارع من حيث انه شارع مع بناء العقلاء كيف نجزم باتحاد موقفه مع موقف العقلاء، فلا يعذر العقل في مخالفة الظهور المعبر بمجرد قيام البناء العقلائي على حجية خبر الثقة مع احتمال مخالفة الشارع لهم.

والجزم باتحاد موقف الشارع مع موقف العقلاء لا دليل عليه الا التمسك بقاعدة المقتضي والمانع، وهي على تقدير قبولها من القواعد العقلائية التي لا بد من امضاءها، وهذا اول الكلام.

**ورابعا:** انه لو كان هذا البيان مبنى صاحب الكفاية فلماذا خصّ صاحب الكفاية كفاية عدم وصول الردع بسيرة العقلاء في باب الحجج، فان هذا البيان يأتي حتى في سيرة العقلاء في الحكم الواقعي كسببية الحيابة للملكية.

وعليه فينبغي ان نلاحظ ما هي نكتة كشف عدم الردع عن امضاء الشارع لبناء العقلاء، فانه يذكر لذلك عدة وجوه:

**الوجه الاول:** أن تكون دلالة عدم الردع على الامضاء دلالة ناشئة من وجوب النهي عن المنكر، وارشاد الجاهل شرعا، من باب أنه لو كان عمل العقلاء مخالفا للشرع كان منكرا ولزم نهيمهم عن المنكر، وارشاد الجاهل.

وفيه **اولا:** انه اخص من المدعى، فقد لا يلزم من بناء العقلاء مخالفة تكليف الزامي شرعي، بل قد يكون بناءهم موافقا للأفضل، كما في بناء العقلاء على لزوم تقليد الأعلم، ومن الواضح أنه لا يجب فيه ارشاد الجاهل

او النهي عن المنكر.

وثانيا: أما النهي عن المنكر فانما يجب مع توفر الشروط كتنجز التكليف على مرتكب المنكر، وهذا لم يثبت في مورد عمل المؤمنين على وفق البناءات العقلائية، فهو غافلون عن الخلاف وكذا امكان ايصال النهي الى مرتكب المنكر واحتمال التأثير، وهذا لم يثبت فيما لو كان غير المؤمن يعمل على وفق البناءات العقلائية.

وأما وجوب ارشاد الجاهل فلم يثبت باطلاقه، خاصةً في حق الأئمة (عليهم السلام) فقد ورد في صحيحة الوشاء عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال سمعته يقول: قال علي بن الحسين (عليه السلام): على الأئمة من الفرض ما ليس على شيعتهم وعلى شيعتنا ما ليس علينا، أمرهم الله عز وجل أن يسألونا، قال فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، فأمرهم أن يسألونا وليس علينا الجواب، إن شئنا أجبنا وإن شئنا أمسكنا<sup>(١)</sup>.

ونحوها رواية معلى عن الوشاء قال: سألت الرضا (عليه السلام) عن قوله نهالى "فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" فقال نحن أهل الذكر ونحن المسئولون، قلت فأنتم المسئولون ونحن السائلون، قال نعم، قلت حق علينا أن نسألكم، قال نعم، قلت حق عليكم أن تجيبونا، قال لا، ذاك إلينا إن شئنا فعلنا وإن شئنا لم نفعل، أما تسمع قول الله تعالى: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب<sup>(٢)</sup>.

والشاهد على ذلك سكوت الأئمة الطاهرين الى زمان الباقر (عليه السلام) عن بيان كثير من الاحكام، وبيان حال السير العقلائية، مع أنه ورد

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٦٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٦٤

عن الائمة المتأخرين ما يخالفها كما سيأتي،

وأما ما في روضة الكافي من رواية حفص المؤذن "وهم أهل الذكر الذين أمر الله هذه الأمة بسؤالهم، وهم الذين من سألهم وقد سبق في علم الله أن يصدقهم ويتبع أثرهم ارشده وأعطوه من علم القرآن ما يهتدي به إلى الله بإذنه وإلى جميع سبل الحق"<sup>(١)</sup>، فمضافا الى عدم دلالة على وجوب ارشاد الجاهل قبل سؤاله، يكون مقتضى الجمع بينه وبين مثل رواية الوشاء أن يكون المراد منه أنهم (عليهم السلام) اذا اجابوا كما هو عادتهم فجوابهم ليس الا ارشادا الى الحق.

والعمدة فيما يستدل به على وجوب ارشاد الجاهل آية النفر، ولكن موردها فرض تنجز التكليف الواقعي في حق المكلف، مع قطع النظر عن انذار المنذر، فلا يشمل الجاهل القاصر، لأن ظاهر قوله "لينذروا قومهم لعلهم يحذرون" أن تحذرهم مطلوب في نفسه، وانما أمر بالإنذار مقدمة لوجوده، فان تعليل الأمر بشيء بعلّة ما يكون ظاهرا في أن ذلك الشيء من مقدمات وجود هذه العلة، لا من مقدمات وجوبها، ولهذا لا يصح أن يقال "تزوج لتنفق على زوجتك" وانما يقال "تزوج لتحفظ دينك" وهذا يعني ان وجوب التحذر ثابت مطلقا ولو لم يتحقق الإنذار، وهذا لا يكون الا في مورد تنجز التكليف في حد نفسه.

وأما آية حرمة الكتمان، فمضافا الى أن الكتمان لا يصدق على مجرد السكوت وعدم ارشاد الجاهل، نعم يصدق على ترك الاجابة عقيب السؤال، ان هذه الآية ليست ظاهرة في اكثر من حرمة الكتمان المؤدي الى ضلالة الناس، والا فلا يحتمل أن يحرم اخفاء الحكم الواقعي لمصلحة، مع

١٦ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

بيان الوظيفة الظاهرية، كالاحتياط.

نعم ورد في معتبرة طلحة بن زيد عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قرأت في كتاب علي (عليه السلام) إن الله لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال، لأن العلم كان قبل الجهل<sup>(١)</sup>، فيستفاد منها لزوم بذل العالم علمه للجاهل متى سأله، ولكن صحيحة الوشاء دلت على عدم وجوب ذلك على الائمة (عليهم السلام)، وكيف كان فلا تدل على وجوب تعليم الاحكام للجهال ابتداء، ومن دون سؤالهم.

**الوجه الثاني:** ما في البحوث من أن تكون دلالة عدم الردع على الامضاء بدلالة عقلية بملاك استحالة نقض الغرض، وتخلف المعصوم عن اداء رسالته من تبليغ الشريعة وبيان احكامها وحلالها وحرامها، فانه بحكم كونه حجة على العباد في تبليغ الشريعة مسؤول عن توضيح ما يخالفها من أوضاع الناس.

اقول: -مضافا الى كونه اخص من المدعى، لعدم جريانه فيما لم يلزم من سيرة العقلاء مخالفة تكليف الزامي، كما في البناء على تقليد الاعلم- ان كون السكوت نقضا للغرض اول الكلام، فانه لم يعلم مسؤولية الائمة (عليهم السلام) في الردع عن كل سيرة تخالف أغراض الشارع، كيف وقد مرّ وجود روايات تدلّ على ان وظيفة الناس هو السؤال وليست وظيفتهم الجواب.

**الوجه الثالث:** ان تكون دلالة عدم الردع على الامضاء دلالة حالية،



مباحث الظن- السيرة..... ١٧

بدعوى أنه لما يسكت المعصوم (عليه السلام) عن الردع عن بناء عقلائي يكون بمراًى ومنظر منه، فينعقد لسكوته ظهور حالي في رضاه به، نظير دلالة سكوته عن عمل شخصي يقع أمامه او سكوت الأب عن تصرفٍ معينٍ من ابنه على رضاه به، وهذا يختلف باختلاف الظروف والملابسات، والإمام (عليه السلام) بوصف أن له مقام التبليغ والمسؤولية في بيان الأحكام يكون لسكوته ظهور حالي يشبه ظهور سكوت الأب عن تصرف ابنه في رضاه به، وهذا الظهور الحالي ان اوجب العلم بامضاء الشارع لذلك البناء العقلائي فهو، والا احتجنا الى كبرى حجية الظهور الحالي وحجيته معلومة للعلم بامضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بالظهورات<sup>(١)</sup>.

اقول: لا كلام لنا في فرض افادة ظهور حال الشارع في امضاءه لما لم يردع عنه من البناءات العقلائية، للقطع بامضاءه له، وأما حجية ظاهر الحال كظهور حال شخص في أنه سارق فهي غير واضحة، (نعم قد يوجب ظهور الحال ظهوراً للكلام، وهذا يختلف عما نحن فيه من الظهور الحالي للسكوت، فلا يقاس ما نحن فيه بظهور حال المتكلم في أنه في مقام الجدّ لا الهزل، وقد يكون ظهور الحال مفيداً لتشخيص المدعي عن المنكر، وهذا ايضا خارج عن البحث، وأما حجية ظهور سكوت البكر في رضاها بتزويج ايها لها قلو تمّت فتكون بمقتضى الرواية الخاصة، فان ما هو ثابت ببناء العقلاء هو حجية ظهور الكلام، وما يقوم مقامه مما يدل على كون الشخص بصدد ابراز مراده به، كالكتابة، على أنه لو فرض ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على ظاهر الحال، فلم يحرز امضاء الشارع له.

وقد اشكل السيد الخوئي "قده" ايضا في حجية ظاهر الحال في غير

١٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

الموارد الخاصة<sup>(١)</sup>، لعدم خروجه عن حدود الظن الذي لا يغني عن الحق،  
ألا ترى أن من كان معتاد الاستبراء أو مواظباً على الصلاة أول الوقت ليس  
له البناء على الإتيان لدى الشك، اعتماداً على ظاهر الحال<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان، فاذا لم يتم أي من هذه الوجوه فنقول: اذ كان البناء  
العقلاني عام البلوى بحيث يكون بمرأى ومسمع الشارع بشكل واضح،  
فيحصل العلم بحساب الاحتمالات بامضاءه لتلك السيرة، والا لردع عنه،  
ولو ردع لو وصل اليها، ويشهد على ذلك أنهم (عليهم السلام) لما رأوا  
عمل العامة بالقياس تصدوا للردع عن ذلك بشكل صريح ومؤكد، وأما  
مجرد ظهور حال الامام في الامضاء فلا يفيد، كما أنه لو كان البناء  
العقلاني موافقاً للاحتياط، كما في بناءهم على تقليد الاعلم، فان عدم  
ردع الشارع عنه لا يكشف عن تعيين تقليد الأعلم بنظره، بعد كونه افضل  
على أي حال، كما لا يتم في البناء العقلاني الذي لا يكون عام البلوى،  
كما في كثير من البناءات العقلانية المدعاة في المسائل الأصولية والفقهية،  
ولذا ترى اختلاف الأعلام في ثبوت هذه البناءات، كالعامل بخبر الثقة اذا  
لم يفد الاطمئنان او حصل الظن النوعي بخلافه، وهذا لا ينافي كون العمل

---

١ - منها: ما ذكره في الموسوعة ج١٣ ص ٦٢ من أن ما ورد في القرآن من الاذن من الاكل من بيوت جماعة كالأب ظاهر في امضاء كاشفية ظاهر حالهم عن رضاهم بالاكل من بيوتهم، واستنتج من ذلك حرمة الأكل من بيوتهم مع العلم بكرهتهم، ومنها: ما ذكره في الموسوعة ج٢ ص ٢٨٥ من أن ظاهر الحال يكشف عن مسجدية ساحة المسجد ونحوها، وذكر في توضيحه أنه لو لم يكن شاهد الحال او جريان يد المسلمين عليه بما أنه مسجد كافياً في الحكم بالمسجدية لم يمكن إثبات المسجدية في أكثر المساجد إذ من أين يعلم أنه مسجد مع عدم العلم بكيفية وقف الواقف.

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج١٩ ص ١٠٧ و ج١٧ ص ٥٩

مباحث الظن- السيرة..... ١٩

بخبر الثقة عام البلوى في الجملة، وكذا ترى اختلافهم في ثبوت السيرة على ضمان الغاصب للمنافع غير المستوفاة مطلقا او فيما اذا لم يكن تفويتها مستندا الى الغاصب بأن كان المالك لا يستوفيهها مع عدم الغصب أيضا، بل ترى أن فقيها واحدا يرى في زمانٍ، ثبوت السيرة العقلائية على شيء، ثم يرى خلافه في زمان آخر، كما ادعى السيد الخوئي "قده" في أول مباحث البيع ثبوت السيرة العقلائية القطعية على الضمان، في مورد حبس الحر الكسوب<sup>(١)</sup>، وأنكر ذلك في بحث الإجارة<sup>(٢)</sup>، فالانصاف أن الالتزام بكشف سكوت الأئمة (عليهم السلام) عن إمضاء البناء العقلائي الذي لا يكون عام البلوى مشكل.

ويشهد على ما ذكرناه خلوّ الروايات المنقولة عن الأئمة المتقدمين عن ردع بعض الارتكازات التي ورد الردع عنها عن الأئمة المتأخرين، مثال ذلك ما ورد في صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل اشترى ضيعة، وقد كان يدخلها، ويخرج منها، فلمّا أن نقد المال صار إلى الضيعة فقلبيها، ثم رجع فاستقال صاحبه، فلم يقله، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) إنه لو قلب منها ونظر إلى تسع وتسعين قطعة، ثم بقي منها قطعة، ولم يرها لكان له في ذلك خيار الرؤية<sup>(٣)</sup>، فانها رادعة عن مرتكز العقلاء من عدم ثبوت خيار الفسخ ما لم يكن هناك تخلف للوصف المشترط صريحا او ضمنا.

وهكذا ما ورد في خيار تأخير الثمن، كصحيحة علي بن يقطين أنه سأل أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يبيع البيع، ولا يقبضه صاحبه، ولا

١- مصباح الفقاهة ج ٢ ص ٣٦

٢- مستند العروة كتاب الاجارة ص ١٧٤

٣- وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٢٨

٢٠ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

يقبض الثمن، قال فإن الأجل بينهما ثلاثة أيام، فإن قبض بيعه، وإلا فلا بيع بينهما<sup>(١)</sup>، فانه مخالف لسيرة العقلاء، فان خيار تأخير الثمن عند العقلاء لا يختص بما بعد ثلاثة ايام، بل يثبت قبلها ايضا.

وهناك كلام في أنه هل يثبت للرواية مفهوم يستفاد منه انتفاء خيار التأخير في غير مورد الرواية، أي فيما كان البيع نسيئة او قبض المشتري المبيع، حيث انهما خارجان عن مورد الرواية، أم لا؟، فأنكر السيد الخوئي "قده" ثبوت المفهوم، ولكن لو قلنا بثبوت المفهوم لها، كما هو ظاهر جماعة، فيكون رادعا عن بناء العقلاء على ثبوت خيار التأخير مطلقا.

وكذا رواية عقبة بن خالد عن ابي عبد الله (عليه السلام) في رجل اشترى متاعا من رجل وأوجهه غير أنه ترك المتاع عنده ولم يقبضه، قال: آتيك غدا إن شاء الله، فسرق المتاع من مال من يكون؟ فقال: من مال صاحب المتاع...<sup>(٢)</sup>، مخالفة لسيرة العقلاء من عدم ثبوت حق للمشتري بعد كون عدم قبض المبيع مستندا اليه.

ومن البعيد جدا أن يكون قد صدر هذا الرادع من اول امام تمكن من الردع.

ثم انه لو فرض كون سكوت الأئمة كاشفا عن امضاء البناء العقلاني الذي لا يكون عام البلوى ولكن يحتمل أنه قد صدر منهم الردع، ولكن ضاع ذلك في ضمن ما ضاع من الروايات، ولا يأتي فيه ما يقال في البناءات العقلائية العامة البلوى من أنه لو صدر ردع فيها لوصل البناء، لاهتمام الاصحاب بنقله.

١ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٢٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٢٤

**الوجه الرابع:** ما يخطر بالبال من أننا لو لم نبين على حجية البناءات العقلائية ولو كانت قليلة البلوى لانسدّ علينا باب العلم في كثير من الأحكام الشرعية بعد عدم وفاء الخطابات الشرعية في غير باب العبادات بالأحكام والحقوق الفردية والاجتماعية، خاصة، بناء على ما هو الصحيح من عدم عموم لفظي في صحة المعاملات، بل حتى في الموارد التي توجد فيها خطابات شرعية، فإنّ عمدة الدليل على حجيتها سندا ودلالة هي بناء العقلاء، فتكون عمدة الدليل في المسائل الأصولية والفقهية هو بناء العقلاء، وهذا الذي ذكرناه يوجب العلم بأن الشارع أوكلنا الى العمل بالبناءات العقلائية ما لم يثبت الردع عنها.

فنحن نقطع بأن وظيفتنا الظاهرية هو العمل بهذه البناءات العقلائية، ما لم يصل الردع عنها، وان شئت فعبر عنه بالانسداد.

هذا ولا يكفي الردع بالعمومات، لانصرافها عرفا عن مورد قيام السيرة على خلافها، وأما الردع بخبر واحد صحيح فالظاهر كفايته، لعدم احراز أن وظيفتنا الظاهرية العمل بذلك البناء المردوع بهذا الخبر، فاتضح عدم تمامية ما ذكره في البحوث من أنه لو ورد خبر صحيح رادع عن سيرة عقلائية، فلا يفيد حيث يلزم تناسب الرادع والمردوع، كما نرى أن الشارع لم يكتف في النهي عن القياس برواية واحدة<sup>(١)</sup>، ووجه عدم تمامية كلامه ما ذكرناه من أنه مع ورود خبر صحيح فلا نحرز ان وظيفتنا العمل بتلك السيرة، وأما تكرر النهي عن القياس فلعله لأجل تحقق ظروف اقتضت تكرار النهي، مضافا الى أن القياس كان بدعة وأوجب الانحراف الشديد في الدين، وقد ورد في بعض تلك الروايات أن السنة اذا قيست محق

الدين .

وقد يقال -كما في البحوث- بأن الشريعة الاسلامية في بداية بعثة النبي (صلى الله عليه وآله) قد أمضت جميع البناءات العقلانية، ومنشأ هذا القول ان كان هو عدم الردع فالكلام فعلا في كاشفيته عن الامضاء، وكاشفيته عنه مشكلة، بعد احتمال عدم تهيؤ ظروف يتسير فيها ردع الناس عما استقرت عليه سيرتهم.

نعم قد يقال بظهور بعض الروايات في عدم تشريع الأحكام الفرعية إلا بعد الهجرة تدريجا، وأن الدين في أوائل البعثة لم يكن الا الشهادتين، ولم يكن يُلزم المسلمون بغيرهما، وإنما يندب لمكارم الأخلاق الموافقة للفطرة، فقد روى في الكافي عن محمد بن سالم عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث طويل أنه قال: بعث الأنبياء إلى قومهم بشهادة أن لا إله الا الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، فمن آمن مخلصا، ومات على ذلك أدخله الله الجنة بذلك ... فلما استجاب لكل نبي من استجاب له من قومه من المؤمنين جعل لكل نبي منهم شرعة ومنهاجا، والشرعة والمنهاج سبيل وسنة ... ثم بعث الله محمدا (صلى الله عليه وآله) وهو بمكة عشر سنين، فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله الا الله، وأن محمدا (صلى الله عليه وآله) رسول الله إلا أدخله الله الجنة بإقراره، وهو إيمان التصديق، ولم يعذب الله أحدا ممن مات وهو متبع لمحمد (صلى الله عليه وآله) على ذلك إلا من أشرك بالرحمن، وتصديق ذلك أن الله عز وجل أنزل عليه في سورة بني اسرائيل بمكة: وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ... إلى قوله تعالى: إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا، أدب، وعظمة، وتعليم، ونهي خفيف، ولم يعد عليه، ولم يتواعد على اجتراح شيء مما نهى عنه، وأنزل نهيا عن أشياء

مباحث الظن- السيرة..... ٢٣

وحذر عليها ولم يغلظ فيها ولم يتواعد عليها ... فلما أذن الله لمحمد (صلى الله عليه وآله) في الخروج من مكة إلى المدينة بني الاسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام شهر رمضان، وأنزل عليه الحدود، وقسمة الفرائض، وأخبره بالمعاصي<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديث وإن كان ضعيفا سندا، إلا أنه مؤيد بما ورد في صحيح أبي بصير ومرسل اللؤلؤي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث إسلام أبي ذر أنه قال له النبي (صلى الله عليه وآله): أنا رسول الله يا أبذر انطلق إلى بلادك ... وكن بها حتى يظهر أمري، قال أبو ذر: فانطلقت ... وبقيت ببلادي حتى ظهر رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأتيته<sup>(٢)</sup> فان الظاهر من الحديثين أن تمام الدين الذي أمر النبي بتبليغه هو الشهادتان.

على أن ذلك هو الموافق للاعتبار، لابتداء الدعوة الاسلامية بين قوم يجهلون أحكام الشرايع السابقة ولم يألفوا العمل بها، وظروف الدعوة حينئذ لا تناسب فرض ذلك، بل لابد من تركز الدين كعقيدة واستحكام اصوله في النفوس والمجتمع والاعتراف به كحقيقة ثابتة قبل فرض سيطرته العملية في الحياة بتشريع أحكام العبادات والمعاملات<sup>(٣)</sup>.

وهذا الكلام وان كان بصدد المنع من جريان استصحاب احكام الشرايع السابقة بدعوى العلم بنسخها، ولكن يمكن أن يستفاد منها في المقام،

١ - الكافي ج ٢ ص ٢٨ باب ١٧ من كتاب الإيمان والكفر ح ١

٢ - روى الحديثين في البحار باب: إسلام أبي ذر بعد بيان أحوال النبي صلى الله عليه وآله، اخر المجلد: ٦، طبع كمپاني، وروى الحديث الاول في أمالي الصدوق المجلس الثالث والسبعين، ص: ٤٣٢، طبع النجف الاشرف، وروي الثاني في روضة الكافي حديث: ٤٥٧، ص: ٢٩٧.

٣ - المحكم في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٠٠

٢٤ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

حيث ذكر فيه خلوّ الاسلام في ابتداء التشريع عن أكثر من لزوم الشهادتين، فلم يكن مشتتاً على تشريع مخالف لبناءات العقلاء، ولكنه غير متجه، فانه لو فرض خلوّ الاسلام عن تشريع أكثر من لزوم الشهادتين، فلم يشرع ما يخالف بناءات العقلاء، فلا يلزم ذلك تشريع ما يوافق تلك البناءات، وليس امضاءها الا تشريع حكم مماثل لها، على أنه لا يظهر من صحيحة ابي بصير التي هي الرواية المعتبرة التي ذكرها في المقام عدم تشريع حكم آخر غير الشهادتين، بل عدم ابلاغ النبي، وهو اعمّ من عدم التشريع، وأما قوله (صلى الله عليه وآله) "قولوا لا اله الا الله تفلحوا" فلا يظهر منه عرفاً كفاية هذا القول في نيل الفلاح، لكون ذلك خلاف المرتكز الفطري والعقلاني، حيث ان هناك قبائح عقلية وعقلانية، فيلزم الاجتناب عنها على الأقل، فيكون المتيقن منه أن شقّ الطريق الى الفلاح يكون بذلك.

هذا كله بالنسبة السيرة العملية العقلانية التي احرزت معاصرتها لزمان الشارع.

### حجية الارتكازات العقلانية

وأما لو احرزت معاصرة الارتكاز العقلاني لزمان الشارع من دون احرار معاصرة سلوكهم الخارجي على وفقه، او مع احرار عدم معاصرتهم لعدم تحقق موضوعه خارجاً، فقد وقع الخلاف بين الاعلام في أنه هل يكون عدم ردع الشارع كاشفاً عن امضاءه لهذا الارتكاز العقلاني ام لا؟، فذهب جماعة الى كونه كاشفاً عن الامضاء، -و هو الظاهر من السيد الامام وصرح به السيد الحكيم والسيد الصدر "قدهم"- وذهب جماعة آخرون، كالسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" الى عدم كونه كاشفاً عن الامضاء، ولنذكر لذلك مثالين:



**المثال الاول:** اخبار ذي اليد بكريه الماء، فقد ذكر السيد الحكيم "قده" أن السيرة العملية في المقام، وان كانت غير ثابتة لندرة الابتلاء به، لكن السيرة الارتكازية متحققة، والسيرة الارتكازية حجة، كالعملية<sup>(١)</sup>.  
واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن الارتكاز على قبول قول ذي اليد في الإخبار عن كرية الماء الذي في استيلاءه وان كان متحققا، لكن السيرة بما هي لا تكون حجة، بل يتوقف اعتبارها على تقريرهم، وعدم ردعهم (عليهم السلام) عنها، واستكشاف ذلك إنما يمكن فيما إذا كان العمل بمراى ومسمع منهم (عليهم السلام)، فان في مثله إذا لم يردعوا عنها استكشف عنه إمضاؤهم بذلك العمل، وهذا غير متحقق في السيرة الارتكازية، لأننا لو سلمنا أن المتشركة في عصرهم (عليهم السلام) لو أخبرهم ذو اليد بكريه ماء لعملوا به لم يترتب على ذلك أثر شرعي، فإن السيرة بما هي لا حجية فيها، كما مرّ، بل تتوقف على الإمضاء وعدم الردع عنها، ولا علم لنا بأن الأئمة لم يكونوا يردعون عن عملهم بإخبار ذي اليد عن الكرية على تقدير تحققها في زمانهم<sup>(٢)</sup>.

وذكر نظيره شيخنا الاستاذ "قده"<sup>(٣)</sup>.

هذا ولا يخفى أن السيد الحكيم، وان عبّر عن السيرة الارتكازية على حجية اخبار ذي اليد بكريه الماء بالسيرة التشريعية، (حيث ذكر أنه لا ريب عند المتشركة في جواز الاعتماد على خبر ذي اليد في الكرية والنجاسة وغيرها مما يتعلق بما في اليد، من دون فرق بين الجميع،

١ - مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٢١٥

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢ ص ٢٧٢

٣ - تنقيح مباني العروة ج ١ ص ٤٤٠

٢٦ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

والسيرة الارتكازية حجة، كالعلمية) لكن ليس مقصوده منها سيرة المتشرعة بما هي متشرعة، اذ السيرة المدعاة في المقام تنشأ من السيرة العقلانية، حيث إن سيرتهم على الاعتناء بخير ذي اليد بقذارة ما بيده وعدم قذارته، فإن القذارة العرفية وعدمها ثابتة عند العقلاء، والا فلو كان مقصوده سيرة المتشرعة بما هي متشرعة، فلا فرق في اعتبارها بين السيرة الفعلية والارتكازية، حيث لا تنشأ مثل هذه السيرة الا بأخذ الحكم من الشارع.

وقد ذكر السيد الصدر "ره" أنه لو تمّ الاشكال على حجية الارتكاز يقع الاشكال في الاستدلال بكثير من السير العقلانية بالنسبة الى مصاديقها الجديدة، فالسيرة على حيازة المباحات لها نكته تشمل الافراد الجديدة، مثل تملك الطاقة الكهربائية بالحيازة، أو تملك غاز الأوكسجين بها مثلاً، فمن يستشكل (كالسيد الخوئي "قده") في الاستدلال بالسيرة على حجية خبر صاحب اليد بالكرية، فعليه أن يستشكل في الاستدلال بالسيرة على تملك الكهرباء والغاز بالسيرة أيضاً، مع أنني لا أظن التزامه بذلك، كما أن عليه أن يستشكل في حجية اخبار الثقة بالكرية، لأن من يرى انحصار مدرك حجية خبر الثقة بالسيرة العقلانية، ولا يرى حجيتها الا بمقدار السلوك الخارجي المعاصر لزمان الاثمة (عليهم السلام) ينبغي له ان لا يلتزم بحجية خبر الثقة عن الكرية، لعدم وجود سلوك خارجي في عصرهم (عليهم السلام) لارتكازية حجية خبر الثقة بنحو يشمل اخباره بالكرية، بعد عدم الابتلاء باخبار الثقة في هذا المجال، نتيجة قلة المياه غالباً، فان ادعي الجزم بعدم الفرق في حجية خبر الثقة بين هذا الموضوع وغيره من الموضوعات، فليدعّ الجزم بعدم الفرق بين اخبار ذي اليد بالكرية، وغيرها

مباحث الظن- السيرة..... ٢٧

من الخصوصيات التي تكون تحت اختيار صاحب اليد، ويكون أخبر بها نوعاً من غيره<sup>(١)</sup>.

اقول: الانصاف هو وضوح دعوى الغاء الخصوصية من الموضوعات الكثيرة المختلفة التي تحققت السيرة على العمل بخبر الثقة فيها، الى اخبار الثقة بكريه الماء، بخلاف دعوى الغاء الخصوصية من اخبار ذي اليد عن نجاسة ما في يده او طهارته، الى اخباره بكريه الماء الذي في يده.

**المثال الثاني:** ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن عدم جواز تقليد الميت ابتداءً ليس لاجل المانع كالاتحاد لعدم ثبوت اجماع عليه، وانما هو لأجل قصور مقتضي الحجية، حيث ذكر ما محصله أن عمدة دليل جواز التقليد حيث يكون سيرة العقلاء، فبالنسبة الى تقليد الميت ابتداءً يقال بأنه وان كان الارتكاز العقلاني على جواز تقليد الميت ابتداءً، لكن لا يكفي مجرد معاصرة الارتكاز لعصر الشارع في كشف امضائه له بمجرد سكوته عن رأيه، بل لابد ان يعمل العقلاء على وفق ذلك الارتكاز، ويكون بمرأى ومنظر من الشارع، حتى يكون ظاهر حاله حينما يسكت عن ردعه رضاه بذلك، ولم يحرز بناء العقلاء في زمن الأئمة (عليهم السلام) على تقليد الميت في الأحكام الشرعية، بل ولا في غير مجالات الأحكام الشرعية، لان المتعارف عند العقلاء في ذلك العصر هو الاستفتاء والإفتاء، دون تدوين كتاب الفتوى، نعم لو التزم بالعمل بفتوى مجتهد فمات ذلك المجتهد جرى استصحاب بقاء حجية فتواه، فيجوز البقاء على تقليده، بل وجب ان كان اعلم من الحي.

اقول: ذكرنا في بحث الاجتهاد والتقليد أنه يكفي في جريان استصحاب

٢٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

حجية فتوى الميت معاصرة العامي له حال كونه صبيا مميزا حيث يحرز حدوث حجية فتواه في حقه حال حياته، وان لم يكن ملتزما، كما أنه لا يجدي ما ذكره فيما كان الميت اعلم من الأحياء فانه كما يشك في حجية فتوى هؤلاء يشك في حجية فتوى الحي البالغ المفضل، ويكون مقتضى الصناعة هو الأخذ باحوط القولين.

وكيف كان فقد ذكر السيد الصدر "ره" لاثبات كفاية معاصرة الارتكاز لزمان الأئمة (عليهم السلام): أن استكشاف الإمضاء من عدم الردع لو كان بملاك وجوب النهي عن المنكر، لتعين الاقتصار على حدود السلوك الخارجي العقلاني المعاصر للأئمة (عليهم السلام) لان المنكر على تقدير عدم رضاء الشارع بالسيرة هو العمل الخارجي، لا الارتكاز.

ولكن هذا ليس هو ملاك استكشاف الإمضاء من عدم الردع، والا لتوقف على إحراز شروط النهي عن المنكر، والتي منها أن يكون الفعل منكرا في نظر الفاعل، مع أنه كثيرا ما يكون جاهلا قاصراً باعتبار غفلته، وغلبة طبعه العقلاني عليه، فلا يكون آثما ليجب ردعه.

بل الملاك في استكشاف الإمضاء من عدم الردع ظهور حال النبي (صلى الله عليه وآله) أو الإمام (عليه السلام)، فإنه بحكم مقامه وتصديه لتربية مجتمعه، يكون ظاهر حاله عند السكوت عن حالة من حالات العقلاء إمضاءها، وهذا الظهور الحالي حجة، كالظهور اللفظي، وهو كما ينعقد بلحاظ السيرة العملية، كذلك ينعقد بلحاظ السيرة الارتكازية لها.

اقول: ما ذكره في الجواب عن التمسك بوجوب النهي عن المنكر صحيح، ولكن كان ينبغي أن يتعرض لشبهة وجوب الردع من باب وجوب ارشاد الجاهل الشامل للجاهل القاصر، فيما اذا كان ارشاده مانعا عن وقوعه في مخالفة التكليف الواقعي، فان وجوب ارشاد الجاهل لو كان هو الوجه

في كشف عدم كون البناء العقلائي الذي سكت الامام (عليه السلام) عن ردعه مخالفاً للتكليف الشرعي، فانما يختص ذلك بالسيرة العملية المعاصرة له، وأما الارتكاز العقلائي الذي لم يعمل به العقلاء بمرأى من الامام (عليه السلام)، وانما يحتمل تحقق موضوعه في عصر الغيبة مثلاً، فلا دليل على وجوب نصب بيان عام يكون في معرض الوصول الى المؤمنين في المستقبل حتى يتم بذلك ارشادهم.

وأما استناده في كشف عدم الردع عن امضاء الارتكاز الى ظاهر حال الأئمة (عليهم السلام) حيث ان ظاهر حالهم أنهم لو كانوا مخالفين لمرتکز عقلائي، لردعوا عنه، لكونهم في مقام هداية الأمة، فقد مرّ الاشكال في حجية ظاهر الحال عند العقلاء فيما اذا لم يفد القطع، ولو فرض ثبوت بناء العقلاء على حجيته، فاحراز امضاء الشارع له من خلال سكوته عن الردع عنه هو محل البحث فعلاً، بل يحتمل أن الردع قد صدر عنهم، ولكن لاجل عدم الابتلاء الخارجي به لم ينقلوا الروايات الرادعة، فضاغت، ولا دليل على لزوم ردعهم عنه بنحو اكيد ومتكرر لا يضيع عادة.

نعم الانصاف أن ما ذكرناه من احراز أن وظيفتنا الظاهرية شرعا العمل على وفق البناءات العقلائية ما لم يصل الردع بطريقٍ معتبرٍ عنها، يجري في جميع الارتكازات العقلائية التي كانت معاصرة للأئمة (عليهم السلام)، فان الاقتصار على البناءات العقلائية التي احرز سلوكهم على وفقها في زمانهم (عليهم السلام) لا يكفي لسدّ الحاجات الفردية والاجتماعية للمؤمنين، بعد أن كان امتياز السيرة الخارجية المعاصرة عن الارتكاز المعاصر مختصاً بما اذا وصلت السيرة الخارجية الى مرتبة تكون عامة البلوى في زمانهم، بحيث تكون بمرأى ومسمع من الأئمة (عليهم السلام)، والا فأي فرق بين ما لو سلك العقلاء خارجا في زمان الأئمة

٣٠ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني  
(عليهم السلام) في موارد قليلة، وبين الارتكاز المحض المعاصر لهم  
(عليهم السلام)، وان شئت فسمّ ما ذكرناه بمقدمات الانسداد كما استدلوا  
على حجية فتوى الفقيه في حق العوامّ بأنه بعد العلم بعدم لزوم الاحتياط  
التامّ على العوامّ فلو لم يثبت الحجية لفتوى الفقيه لزم منه الانسداد.  
والشاهد على ما ذكرناه أن هؤلاء الاعلام الذين يدعون اختصاص حجية  
السيرة بالسيرة العملية، دون الارتكازية، يستدلّون في كثير من المجالات  
ببناءات عقلائية كضمان حبس الحر الكسوب، حيث ادعى السيد الامام  
"قده"<sup>(١)</sup> والسيد الخوئي في كتاب مصباح الفقاهة<sup>(٢)</sup> وبعض السادة الاعلام  
"دام ظلّه"<sup>(٣)</sup> وجود السيرة العقلائية عليه، مع أنه لا يحرز تحققها الخارجي  
في زمانهم (عليهم السلام).

### الارتكازات العقلائية المستحدثة

المشهور على عدم اعتبار الارتكازات العقلائية التي حدثت في زمان غيبة  
الحجة (عجل الله تعالى فرجه) كالحقوق العقلائية المستحدثة، او ما يقال  
من تحقق ارتكاز عقلائي على ضمان الانخفاض الفاحش لقيمة النقود، او  
ضمان الجاني نفقة علاج المجني عليه، ولو زادت على الدية الشرعية،  
ونحو ذلك، وقد ذكر في البحوث في تقريب عدم اعتبار الارتكازات  
العقلائية المستحدثة، أن المهمّ حيث يكون احراز امضاء الشارع للارتكاز  
العقلائي، فسكوت الشارع انما يدلّ على امضاء الارتكاز العقلائي بنحو  
القضية الخارجية، ولا يمكن استكشاف امضاء عامّ له بنحو القضية

١ - كتاب البيع ج ١ ص ٢٨

٢ - مصباح الفقاهة ج ٢ ص ٢٦

٣ - قاعدة لا ضرر ص ٢٩٤

مباحث الظن- السيرة..... ٣١

الحقيقية كي يفيدنا في مجال إمضاء الارتكازات العقلائية المستحدثة مثل حق التأليف والطباعة.

ان قلت: انه يفهم من عدم تصدّي الشارع لبيان أحكام، وتأسيس تشريعات في أبواب متعددة من الحياة ممّا للعقلاء شأن فيه، أنه تركها إليهم، فيكون هذا إمضاءً إجمالياً لما ينعقد عليه بنائهم إلا ما ثبت ردع الشارع عنه.

قلت: أولاً: انه لم يثبت في موارد انعقاد الارتكازات العقلائية المستحدثة سكوت الشارع عن بيان الاحكام الشرعية التي قد تخالف تلك الارتكازات، فقد بيّنها بخطاب عامّ او مطلق، واقعي او ظاهري، كالبراءة والاستصحاب، وما قد يقال من عدم كفاية الخطاب العامّ والمطلق للردع عن الارتكازات العقلائية، فهو وان تمّ في الارتكازات القويّة العقلائية المعاصرة لصدور الخطاب العامّ والمطلق، حيث تكون بمثابة قرينة لبية متصلة، فتوجب انصراف الخطاب عن موردها، ولكنه لا يتمّ فيما يحدث بعد صدور الخطاب، كما مرّ توضيحه سابقاً.

وثانياً: ان سكوت الشارع انما يدلّ على إمضاء الارتكازات العقلائية بنحو القضية الخارجية، وليس فيه تقرير لأكثر من ذلك، فلا يمكن استكشاف إمضاء مطلق الارتكازات العقلائية بنحو القضية الحقيقية، لعدم ظهور حال الأئمة (عليهم السلام) في رضاهم بالارتكازات التي لم تتشكل في زمانهم اذا سكتوا عن الردع عنها، فلعلهم فوّضوا امر تشخيص وظيفة المكلفين تجاهه الى الأصول العملية والعمومات الواردة في الكتاب والسنة، حيث مرّ أنها تصلح للرادعية عن المرتكزات العقلائية

المستحدثة<sup>(١)</sup>.

اقول: أضف الى ذلك أن ما ذكرناه من أنه بنكتة الانسداد نحز أن وظيفتنا العمل بالارتكازات العقلانية، لم يكن يقتضي اكثر من العمل بالارتكازات العقلانية المعاصرة لزمان الأئمة (عليهم السلام)، فلا دليل على امضاء الارتكازات العقلانية المستحدثة.

وما حكي عن بعض الأجلاء "دام ظله" من أنه لو امكن ردع الأئمة (عليهم السلام) ببيان عرفي عن ارتكاز مستحدث في زماننا، ولم يردعوا عنه، فيمكن ان يقال بأنه يكشف عن امضاءهم له، لأن شأنهم تبين الأحكام التي يحتاج اليها الناس في جميع الأعصار، لا خصوص عصرهم، وقد ورد عنهم الأمر بكتابة الروايات، وحفظها للأئمة المتأخرة، ولكن يرد عليه ان الارتكازات المستحدثة يمكن ردعها بعمومات الاحكام الواقعية والظاهرية، مضافا الى أنه لم يثبت كون شأن الأئمة (عليهم السلام) بيان الاحكام الذي لم يتحقق موضوعها في زمانهم، كيف ولم يبينوا اكثر ما يبينوا من الأحكام الا بعد السؤال.

هذا وقد يتمسك لاثبات امضاء كثير من الارتكازات العقلانية المستحدثة بعمومات حرمة الظلم او حرمة الاضرار بالغير<sup>(٢)</sup> او نفي الحكم الضري،

١ - بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ٢٣٨

٢ - عمدة الدليل على حرمة الاضرار بالغير رواية "لا ضرر ولا ضرار" دليل على تحريم الاضرار بالغير، فان الترخيص في الاضرار بالغير ينافي عموم نفي الحكم الضري في الاسلام، الا أن يفرض أنه لو لم يفعل ما يوجب الضرر على الغير توجه الضرر على نفسه، هذا اذا كان المراد من "لا ضرر" نفي الحكم الضري كما هو المشهور، ولو كان المراد منه النهي فدلالته على حرمة الاضرار بالغير اوضح.

وقد استدل السيد الخوئي "قده" على حرمة الاضرار بالغير بصحيفة محمد بن الحسين بن ابي <<<



مثال ذلك أن تضييع حق التأليف، أو الطباعة، أو السبق في الصفوف، وكذا عدم تحمل الضامن للانخفاض الفاحش في قيمة العملة الورقية يعدّ في نظر العرف اليوم ظلماً واضراراً بالآخرين.

ولكن اورد عليه بأن كون هذا الشيء مصداقاً للظلم أو الضرر ليس امراً تكوينياً، بل هو اعتباري باعتبار العقلاء، فيحتاج الى دليل يكشف عن امضاء الشارع لها، ولا يثبت بالاطلاق المقامي للخطابات الشرعية الواردة في الظلم أو الاضرار الا امضاء الارتكازات المعاصرة لزمان صدور تلك الخطابات، في كون شيء مصداقاً للظلم أو الضرر، دون هذه الارتكازات المستحدثة.

بل ذكر في البحوث أنه لو فرض تمامية مقتضي الاطلاق اللفظي لخطاب النهي عن الظلم أو الاضرار أو خطاب نفي الضرر في شموله للظلم أو الضرر الاعتباري، بالاعتبار المستحدث العقلائي، كما لو دل الخطاب على حرمة تضييع الحق العقلائي، فاللازم هو تقييده بالحقّ العقلائي المعاصر

>>>

الخطاب أو الحسن الصفار قال: كتبت إلى أبي محمد ع رجل كانت له رحي على نهر قرية والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحي أ له ذلك أم لا فوقع ع يتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه المؤمن (وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٤٣٢)، فأثبت بها حرمة الحاق الضرر المالي العيني بالغير، وان فرض اقتضاء الاجتناب عن ذلك توجه ضرر على المكلف نفسه، كما استدل بروايات تدل على اشتراط جواز حفر البئر بأن لا يكون بحيث يضر ببئر الجار، (موسوعة الامام الخوئي ج ٣٠ ص ٤١٨) لكن قد يناقش في دلالة الصحيحة بأن الوارد في الفقيه لا يضارّ اخاه المؤمن، وتحريم الضرر لا يقتضي تحريم تصرف المالك في ملكه عن حقّ وداعٍ عقلائي، من دون أن يكون داعيه الحاق الضرر بالغير، فالقدر المتيقن منه حرمة تغيير النهر فيما كان لصاحب الرحي حقّ في ابقاء الرحي، أو لم يكن لمالك القرية حاجة معتد بها في تغيير النهر، وأما روايات حفر البئر فلا يمكن التعدى من موردها الى غيره، حيث ان من الآداب اللزومية لحفر البئر عدم الاضرار ببئر الجار.

٣٤ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

لزمان الشارع، لأن دعوى امضاء الشارع لجميع الارتكازات العقلائية الى يوم القيامة يتوقف إما على أن يكون امضاءها على نهج القضية الخارجية بأن فرض أن الشارع بمقتضى علمه بالغيب لاحظ تلك الارتكازات واحدة واحدة فلم يجد فيها ما يخالف نظره وهذا خلاف الظاهر جدا، او على ان يكون امضاءها على نهج القضية الحقيقية بأن يمضي الشارع جميع الارتكازات العقلائية الى يوم القيامة من دون استقراءها، وهذا باطل جزما، للزوم ان يكون حكم الدين تابعا لحكم العقلاء الشارع، وهذا غير محتمل. نعم لو احتمل اتصال نظر العقلاء بزمان صدور خطاب الشارع، فحيث يعني ذلك استظهار العرف فعلاً من الخطاب الشرعي ما يشمل هذا المصدق الاعباري، ويشك في استظهار العرف في زمان الشارع نفس هذا الامر من الخطاب، فمقتضى الاصل العقلائي الذي نسميه بأصالة الثبات في الظهورات هو البناء على ثبوت هذا الاستظهار في زمان الشارع<sup>(١)</sup>.

**اقول:** لا يبعد أن يكون الظاهر من دليل تحريم الظلم هو تحريم الظلم العرفي، او تحريم الظلم الواقعي، مع جعل الحجية لنظر العرف، لَمَّا مرّ من أنه لولا ذلك لزم لغوية هذا الخطاب عرفا، لندرة الظلم العقلي، وحينئذ نقول العرف يرى كونه شاملا لما يراه العرف العامّ المستحدث ظلما، ما لم ينافِ نصّا خاصّا شرعيا او ارتكازا عرفيا معاصرا لزمان الشارع على خلافه. ولا مانع من أن يجعل الشارع ارتكاز العقلاء حجة اثباتاً، على نهج القضية الحقيقية، من باب ضرب القاعدة، ليرجع اليها في موارد الشك، ولا يلزم منه كون حكم الدين تابعا في مقام الثبوت لحكم العقلاء، فيكون الاصل في الارتكازات العقلائية امضاءها الا ما ثبت خلافه، ونكتة ضرب

هذه القاعدة إما كشفه النوعي عن موافقة الشارع للمرتكبات العقلائية العامة، حيث تنشأ عادة عن حيثية كونهم عقلاء، وإما تسهيل الامر على الناس، وهكذا الحال بالنسبة الى الأضرار العقلائية. وهذا نظير ما ذكره الاعلام من أن خطاب وجوب الوفاء بالعقود يشمل العقود المستحدثة، كعقد التأمين، بناء على كونه عقدا مستقلا. وهذا وان كان رجوعا الى العرف في تشخيص المصاديق، لكن قد يدافع عن ذلك بأحد وجوه ثلاثة:

١- أن يقال: إن الرجوع الى العرف لا يختص بموارد الشك في المفاهيم، بل لا بد من الرجوع اليه في تشخيص المصاديق، وهذا ما أكد عليه جماعة، منهم السيد الامام "قده"<sup>(١)</sup>.

وفيه أنه لا دليل على جواز الرجوع الى العرف في تشخيص المصاديق، ما لم يرجع ذلك الى تحديد سعة المفهوم وضيقه، فلو ترتب حكم شرعي على رؤية جسم في حال الحركة، فان العرف وان كان يرى أن الشمس تتحرك حول الارض، ولكن من يعلم او يحتمل خطأ العرف في ذلك، وأن الارض هي التي تتحرك حول الشمس فلا يسعه أن يرتب ذاك الحكم على رؤيته الشمس حال طلوعها مثلا.

ولا وجه لقياسه بما اذا كان تشخيص العرف راجعا حقيقة الى تحديد سعة المفهوم او ضيقه، ومن هنا تبين أنه لا يتم مثاله للرجوع الى العرف في تشخيص المصاديق بنظر العرف في عدم كون لون الدم مصداقا للدم، بينما أن العقل يكشف من بقاء لون الدم عن بقاء نفس الدم، ببرهان امتناع

بقاء العرض بلا محلّ، او انتقاله من محلّه الى محلّ آخر.

فان نظر العرف في هذا المثال راجع الى تحديد مفهوم الدم، وهكذا نظره في نفي الدم عن اجزاء الدم التي لا ترى الا بالأجهزة الحديثة، فانه راجع الى توضيح مفهوم الدم عرفا بما يمكن رؤية عينه بالعين المجردة.

٢- ما يقال من أن لفظ الظلم موضوع عرفا لما هو تضييع للحق العرفي، كما أن الضرر موضوع عرفا للنقص المعتد به في النفس والمال والعرض او الحرمان من الحقّ العرفي كما لو سُجن شخص وسلب منه حق الحرية، وغاية ما يقال في تقريب هذا الوجه أنه لا يحتمل أن يكون الموضوع له للفظ الظلم مثلا هو تضييع الحقّ الشرعي، لأنه لا يحتمل استعماله في محاورات العرف بهذا المعنى، وأما وضعه لتضييع الحقّ الواقعي الثابت بحكم العقل العملي فهو ايضا غير محتمل، لاستعماله في تضييع الحقوق الاعتبارية العرفية بلا احساس أية عناية وتجاوز، فيتعين أن يكون موضوعا لتضييع الحق العرفي.

وحينئذ يقال بأن خطاب النهي عن الظلم او الاضرار بالغير حيث يكون نهيا عن الظلم والاضرار العرفيين، فيشمل الافراد المستحدثة منهما، وهذا نظير ما مرّ من أنه اذا كان موضوع الحكم الشرعي نفس بناء العقلاء، فاذا ثبت بناء عقلائي ترتب عليه الحكم الشرعي، ولو كان هذا البناء العقلائي مستحدثا، وبذلك يتمّ الاطلاق اللفظي لخطاب حرمة الظلم والاضرار بالنسبة الى المصاديق الاعتبارية العرفية المستحدثة.

وفيه أن لفظ الظلم مثلا قد وضع لما كان تضييعا للحق الذي له واقع إما بالنظر الدقي، كما في مورد حكم العقل العملي، او له واقع بالنظر المسامحي العرفي، كما في تضييع الحقوق الاعتبارية، ويقع الاختلاف بين العرف والشرع في تشخيص مصاديقه، ويشهد على ذلك أنه لو رخص

الشارع في ارتكاب ما هو ظلم عرفي، كأخذ مال الكافر غير المحترم المال شرعا، من دون رضاه، أو أكل المارّة، أو ارجاع المشتري لثمن الحيوان المشتري إذا تلف بأفة سماوية في زمان خيار الحيوان، فإنه يعدّ من المستنكر عرفا التعبير بكونه ظلما حلالا، -بخلاف ما لو اضطر أو اكره على ظلم شخص- بل يقال انه ليس بظلم، وان صح أن يقال: انه ظلم عرفي ولكن أحلّه الشارع.

٣- ما يقال من أن لفظ الظلم مثلا قد وضع لما يكون تضييعا للحق الواقعي، ولو ورد لفظ الظلم في كلام الشارع كما في قوله "و ما ربك بظلام للعبيد" فظاهره المقامي هو ما يراه الشارع ظلما، وهذا نظير لفظ المالك والزوج ونحوهما في استعمالات الشارع، فان الظاهر منها من كان مالكا أو زوجا بنظر الشارع، ولذا لا يصحّ عرفا التمسك باطلاق ما دلّ على حرمة التصرف في ملك المالك بغير اذنه أو جواز استمتاع الزوج من زوجته لمن كان مالكا أو زوجا في العرف فعلا، وشك في كونه مالكا أو زوجا شرعا، كما في الزواج المعاطاتي.

نعم حيث ان خطاب النهي عن الظلم مثلا لو اريد منه النهي عما كان ظلما بنظر الشارع، فيلزم لغوية هذا الخطاب عرفا، اذ يكون مفاد تحريم الظلم هو تحريم ما يراه الشارع ظلما، وهذا يكون من القضية الضرورية بشرط المحمول، ومن هنا يكون مقتضى اطلاقه المقامي هو حجية نظر العرف في تشخيص مصاديقه، وبذلك يتمسك به في مورد الارتكاز العقلائي المستحدث ايضا على كون شيء ظلما.

والحاصل أنه وان كان الظاهر من استعمال لفظ الظلم والضرر لدى أي متكلم هو ارادته لما يكون ظلما وضررا واقعا أو في اعتبار هذا المتكلم، فمع ذلك يقال بأن مقتضى الاطلاق المقامي لتوجيه الشارع خطاب حرمة

٣٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

الظلم او الاضرار الى العرف إمضاه لما اعتبره العرف مصداقا للظلم والاضرار، وان شئت قلت: ان مقتضى ظهوره المقامي جعل نظر العرف حجة في تشخيص مصاديقهما ما لم يُعلم بالخلاف.

وبذلك اختلف المقام عن سائر موارد الرجوع الى العرف في تشخيص المصاديق، حيث منع منه المشهور، توضيح ذلك: أنه في مثال تشخيص العرف حركة الشمس حول الارض فتشخيصه يكون من مقولة الاخبار عن واقع تكويني، ولكن تشخيص العرف لمصداق الظلم او الضرر مثلا يكون من مقولة الإنشاء دون الإخبار، فانه تابع لإنشاء العرف حقًا لشخص، فيتشكل بذلك مصداق اعتباري للظلم بنظر العرف، فانه لا يتصور خطأ العرف فيه، اذ معنى خطاه عدم اصابة نظر العرف للواقع، والمفروض أنه لا واقع وراء نظر العرف واعتباره، ولكن قد لا يمضي الشارع هذا الاعتبار العرفي، وبذلك يحدث اختلاف بين نظر العرف والشرع في مصداق الظلم، بعد عدم اداء ذلك الى الاختلاف في مفهوم الظلم.

وحيث لا نحتاج الى ما ذكره في البحوث من اجراء أصالة الثبات في الظهورات فيما علم كون شيء مصداقا للظلم او الضرر في الارتكاز والاعتبار العرفي في الزمان الحاضر واحتمل اتصال هذا الارتكاز بزمان الشارع، بل ما ذكره لا يخلو من غرابة، فان من الواضح كون شيء ظلما او ضررا اعتباريا او عدم كونه ظلما او ضررا لا يوجب اختلافا في ظهور خطاب النهي عن الظلم او الإضرار او نفي الضرر، فلا يمكن اجراء أصالة الثبات في الظهور في هذا المجال.

نعم هناك اشكال عامّ على التمسك باطلاق الخطابات الشرعية للموضوعات المستحدثة، وهو أنه لا اشكال في توقف انعقاد الاطلاق في الخطاب على امكان التقييد، فاذا لم يمكن التقييد ببيان عرفي فلا ينعقد

الاطلاق، فهل ترى أنه لو كان غرض الشارع متعلقا باستثناء عقد التأمين من دليل الامر بالوفاء بالعقود، كيف كان يتيسر له تفهيم عرف ذلك الزمان بذلك، او أنه حينما كان الشارع يريد أن يبيّن أن المسافة الشرعية الموجبة للقصر ثمانية فراسخ، كان غرضه استثناء الازمنة التي يكون السير المتعارف فيها بالسيارة كزماننا هذا، وتكون المسيرة المتعارفة لليوم للقوافل الف كيلو متر، كيف كان يتيسر له بيان ذلك، وهكذا بالنسبة الى شمول الذبح للذبح بالمكائن الحديثة، ونحو ذلك.

ولكن يجاب عنه بأنه ان لم يمكن بيان القيود المستحدثة، لكن بيان الخطاب العامّ او المطلق بشكل قضية حقيقية يوهم الناس شموله للموضوعات المستحدثة مع عدم ارادة الشارع لها يكون اخلالا بالغرض. هذا غاية ما امكنا أن نذكره في تصحيح التمسك لاثبات امضاء الحقوق العقلائية المستحدثة بعموم دليل حرمة الظلم والإضرار.

ولا يخفى أن هذا لو تمّ فانما يتمّ فيما احرز كونه ظلما او اضرازا، بالارتكاز العقلائي العامّ، ولكنّ كثيرا مما قد يدعى كونه مصداقا له انما هو مجرد استحسان عقلائي قد يصير قانونا في دولة، ولعل من هذا القبيل الحقوق المعنوية، مثل حق التأليف او الطباعة او الإبداع، ولذا ترى أنه لا يوجد هذا الارتكاز فيما يشبهها، مما لم يتوفر فيه الشرائط المذكورة في القانون، كما لو كان عند شخص نسخة خطية من مؤلفات عالم، من الأزمنة القديمة، فطبعها، فلا يحقّ لورثة ذلك العالم مطالبته بحق التأليف، وكذا من أبدع خريطة قيّمة لبناء عمارة او أبدع طبيب علاجاً خاصاً لمرض، فلم يلتزموا بثبوت حقّ له في منع الآخرين عن استنساخه بدون اذنه، وقد يخطر بالبال ذكر مثال للظلم المستحدث، وهو احياء ارض موات مملوكة للغير قانوناً، فانه يكون ظلما عرفيا في حقه، حتى مع قبوله

٤٠ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

الحكم الشرعي النافي لملكية المالك القانوني لها.

### طرق احراز معاصرة السيرة مع الشارع، واحراز عدم رده عنها

لما كان المهم في اعتبار السيرة شرعا اجتماع امرين: احدهما: معاصرة

السيرة للشارع، وثانيهما: عدم رده عنها، فيقع الكلام في مرحلتين:

**المرحلة الاولى:** في طرق اثبات اتصال السيرة بزمان الشارع:

١- استقراء البناءات العقلائية الحالية في البلاد المختلفة، لكن ذكر في البحوث أنه لا يكفي لإثبات السيرة المعاصرة لزمان الشارع مجرد ذلك، لأننا بهذا الاستقراء نلاحظ المجتمعات المعاصرة لنا، لكنه لا يمكن في الغالب تعميمها إلى مجتمع يتقدم علينا بزمان طويل، بعد أن علم إجمالاً بتغير الأوضاع الاجتماعية في الجملة عما كانت عليه في الأزمنة السابقة<sup>(١)</sup>.

اقول: لو لوحظ المجتمعات المعاصرة المتباعدة التي لا يحتمل تأثر بعضها عن بعض، واتفاقها على شيء، فلا يبعد أن يكشف ذلك عن وجود هذا الارتكاز في المجتمعات العقلائية في زمان الشارع.

٢- ما في البحوث من أنه اذا كانت المسألة التي يراد إثبات اتصال السيرة بزمان الشارع فيها من المسائل العامة البلوى، فيحزر كون السيرة في زمان الأئمة (عليهم السلام) على ذلك، والا فلا بد إما أن يكون حكمها غير واضح في زمان الأئمة، وهذا يقتضي كثرة السؤال عن حكمها في الروايات، والمفروض عدم وجود اثر من ذلك، او يكون خلاف هذا الحكم القائم عليه السيرة الحالية واضحا في زمان الأئمة، وهذا التغير الكلي ايضا



غير محتمل.

مثال ذلك: حجية خبر الثقة، بناءً على انعقاد السيرة على العمل به فعلاً، فانه كان محلاً للابتلاء العام، ومع ذلك لم يكتر السؤال عن حجيته في الروايات، فيستكشف منه أنها لم تكن محلاً للشك والخلاف، كما لا يحتمل كون منشأ عدم السؤال عنها وضوح عدم حجيتها لديهم، ولم ترد في الروايات ما يمنع عن العمل بخبر الثقة، بل فيها ما تؤكد العمل به، فيكون ذلك دليلاً على أنّ العمل بخبر الثقة كان متبعاً في تلك الأزمنة أيضاً.

اقول: حيث ان خبر من يعلم بوثاقته يورث الوثوق عادة فلم يعلم كون فرض عدم حصول الوثوق من أخبار الثقات في زمانهم (عليهم السلام) - خاصة مع قلة الوسائط- محلاً للابتلاء العام.

٣- ما في البحوث ايضاً من أنه اذا كان المورد بحيث لو لم تكن السيرة الحالية موجودة في زمان الأئمة (عليهم السلام) لكان لها بديل، وكان جعل ذلك البديل حادثة مهمة تسجّل في التاريخ عادة، ولعلّ من أحسن أمثلة ذلك انعقاد السيرة على العمل بالظواهر، فانه لو لم تكن هذه السيرة موجودة في عهدهم (عليهم السلام) بأن لم يكن بناء الأصحاب على جعل الظهور مقياساً لكشف مرادات الشارع، فحيث انه لا شك في أنّهم كانوا يكتشفون مرادات الشارع من الخطابات على كلّ حال، فلا بد من أن يجعلوا للظهور بديلاً، وذاك البديل لو كان لكان ظاهرة اجتماعية ملفتة للنظر، بحيث لا يمكن أن ينسى ولا يسجّل في التاريخ، وحيث لم يصل إلينا منه شيء، فيستكشف منه أنه لم يكن هناك بديل، بل كان الظهور هو

الحجة<sup>(١)</sup>.

اقول: لا ريب في عدم وجود بديل للظهور، لكن يحتمل أن عمل الاصحاب بالظهورات كان على اساس افادتها للوثوق الشخصي، كما هو الحال في عمل العقلاء بظهور كلام الآخرين فيما يرتبط بنظام معاشهم في غير مقام الاحتجاج بينهم، او أن عملهم بها كان على اساس افادتها للوثوق النوعي، أي لنوع الناس وان لم تفد الوثوق لهذا الشخص، ومثل ذلك ليس بديلا للظهور، حتى يقال بأنه لم يسجل في التاريخ.

نعم في خصوص احتمال صدور كلام الأئمة (عليهم السلام) تقية او احتمال ابتلاءه بالمخصص او المقيد المنفصل، يقال بأن من الواضح عدم حصول الوثوق للأصحاب من ظهور الروايات عادة، بعد علمهم بأن الأئمة (عليهم السلام) كانوا يراعون التقية في بيان الاحكام احيانا، ويعتمدون في الجملة على المخصصات والمقيدات المنفصلة، فالأصحاب عرفوا من خلال ذلك أن وظيفتهم عدم الاعتناء باحتمال التقية والتخصيص في كلمات الأئمة (عليهم السلام)، لكن هذا المقدار لا يكفي في احراز السيرة المعاصرة لأصحاب الأئمة (عليهم السلام) على العمل بالظهورات بشكل عام في كلمات الأئمة (عليهم السلام) وغيرهم مطلقا ولو لم يفد الوثوق.

هذا ولو لم نحز اتصال السيرة العقلانية بزمان الشارع، فيقرب الى الذهن أن يقال: اذا كانت السيرة مما لا يحتمل نشوءها من العادة او رأي الفقهاء او حكم الحكام، بل كانت ناشئة من النكات العقلائية المرتكزة في الذهن العقلائي، فلو كان احتمال عدم اتصالها بزمان الشارع، يمنع من

مباحث الظن- السيرة..... ٤٣

العمل به لانسدّ باب العلم في كثير من المسائل، لتأتي احتمال كون السيرة  
حادثة بعد زمان الشارع لتوسعها بتوسع حاجات الناس.

**المرحلة الثانية:** في طريق احراز عدم الردع عن السيرة المعاصرة لزمان  
الشارع، فبناء على ما مرّ منا من الوثوق بأن وظيفتنا العمل بالارتكازات  
العقلانية، ما لم يثبت الردع عنها بالعلم الوجداني او بأمانة معتبرة، اذ لولاه  
لانسدّ باب معرفة الاحكام، فلا نحتاج الى احراز عدم الردع.

ولكن بناء على لزوم احراز امضاء كلّ سيرة بواسطة عدم الردع، فلا بد  
من احراز عدم الردع، وحينئذ فلا بد من نفي احتمال صدور الردع،  
وضياعه في ضمن ما ضاع من الروايات، فيتمسك حينئذ بذيل قاعدة لزوم  
تناسب الرادع والمردوع عنه، فيقال بأنه لو كانت السيرة العقلانية على  
خلاف الحكم الشرعي الالزامي، فحيث ان ذلك يعني وقوع انحراف عام  
اجتماعي، فلا بد من تصدّي الشارع لمخالفته بشكل واضح يصل عادة الى  
كل من يحتمل ارتداعه.

ومن هذا القبيل ما ذكره السيد الصدر "قده" في بحوثه الفقهية في  
البحث عن رادعية رواية مسعدة بن صدقة "الاشياء كلها على هذا -أي  
على الحلية- حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة" عن بناء العقلاء  
على حجية خبر الثقة في الموضوعات، من أن الرواية ضعيفة سندا، فهي لا  
توجب ثبوت الردع، ثم اورد اشكالا على نفسه بأن احتمال صدقها يوجب  
على الأقلّ احتمال الردع، وهو كافٍ لإسقاط السيرة عن الحجية، لتوقف  
حجيتها على الجزم بالإمضاء الموقوف على الجزم بعدم الردع، ثم اجاب  
عن هذا الاشكال، **اولاً:** بأن عدم الردع في صدر الإسلام محرز، لعدم  
نقل ما يدل على الردع، ويكشف ذلك عن الإمضاء حدوثا، فإذا أوجب

٤٤ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

خبر مسعدة عن الصادق (عليه السلام) الشك في نسخ ذلك الإمضاء الثابت في أول الشريعة جرى استصحابه، وثانياً: بأن الرواية حتى لو صحّ سندها لا تكفي لإثبات الردع، لأن مستوى الردع يجب أن يتناسب مع درجة قوة السيرة وترسخها، ومثل هذه السيرة على العمل بخبر الثقة لو كان الشارع قاصداً ردعها لم يكتف الشارع بإطلاق خبر مسعدة، بل صدرت بيانات عديدة من أجل ذلك، كما صدر بالنسبة إلى القياس، لشدة ترسخ السيرة العقلانية على العمل بخبر الثقة وتركزها<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكر من لزوم مناسبة الرادع والمردوع عنه انما يتم في موردين:

١- ما كان الخطاب شاملاً بعمومه او اطلاقه لمورد السيرة، وكان الارتكاز العقلائي المخالف له بدرجة من القوة والرسوخ في ذهن العقلاء، بحيث يوجب انصراف ذلك الخطاب عن مورد السيرة، كانصراف خطاب حجية شهادة عدلين عن العدلين الفاقدين للضبط المتعارف، او يوجب التشكيك العرفي في شموله له عرفاً.

٢- ما اذا استمرت السيرة بين المشرعة بعد ورود هذا الخطاب، فانه يكشف عن خلل في ذلك الرادع عرفاً (و مورد رواية مسعدة ليس من هذا القبيل، بعد ما نسب الى المشهور عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات ما لم يفد الوثوق).

وما ذكر من لزوم تناسب الرادع والمردوع ان اريد به نفي الرادعية في موردين المذكورين فهو، والا فأي محذور في ردع سيرة عقلانية بكلام واحد يكون في معرض الوصول العادي الى كل من كان بصدد الفحص عن الروايات، واي فرق بينه وبين تخصيص عمومات الكتاب بكلام واحد

قد لا يصل الى الجميع، وقد مرّ ذكر أمثلة للردع عن البناءات العقلائية قد اكتفى فيها بخبر واحد او خبرين، فراجع.

وأما ما ذكر من احراز امضاء بناء العقلاء في العمل بخبر الثقة قبل الامام الصادق (عليه السلام) وكون رواية مسعدة على تقدير رادعتها ناسخة لذلك الامضاء، ففيه أن هذه الرواية توجب احتمال صدور الرادع عن النبي (صلى الله عليه وآله) او الأئمة الماضين (عليهم السلام) حين تكميل الشرع، وفي اول وقت امكان الردع عرفا، ومعه كيف يمكن احراز الامضاء الى زمان الصادق (عليه السلام) ونسخه في زمانه بعد عدم معهودية النسخ في زمانه في مرتكز المتشريعة، هذا مع احتمال اختصاص الامضاء بمن عاصر الصدر الاول، فمع تبدل الموضوع كيف يجري الاستصحاب.

## سيرة المتشعبة

قد يراد من سيرة المتشعبة سيرتهم بما هم متشعبة، وأخرى يراد منها سيرتهم بما هم عقلاء، أي لا تنشأ من حيثية كونهم متشعبة، بل تنشأ إما من حيثية عقلائيتهم او عاداتهم.

أما الكلام في القسم الاول، وهو سيرة المتشعبة بما هم متشعبة، فقد يقال بأنها تكشف بنحو الإنّ عن تلقي الحكم عن الشارع، اذ لا يوجد منشأ لتطابق عمل المتشعبة بما هم متشعبة على شيء، عدا التلقي عن الشارع، فلا يحتاج الى التشبث بذيل كاشفية عدم الردع عن الامضاء، ولكن الصحيح أن سيرة المتشعبة بما هم متشعبة على نحوين:

**النحو الاول:** سيرة المسلمين فتوى او عملاً على حكم شرعي، من دون نشوءها عن حيثية عقلائية او العادة، فلا اشكال في الحاجة في احراز امضاءها الى عدم الردع، اذ لا يحرز نشوءها عن بيان النبي (صلى الله عليه وآله)، بل لعلها نشأت من رأي فقهاء المسلمين، او أمر حكاهم. وهل يمكن احراز امضاء الأئمة (عليهم السلام) لهذه السيرة بمجرد عدم ردعهم عنها؟، فيه تفصيل:

**فتارة:** يحرز تعارف عمل الشيعة في زمانهم (عليهم السلام) على وفقها، فتكون حجة، مثل السيرة العقلائية المعاصرة لهم (عليهم السلام) التي تقدم البحث عنها.

**وأخرى:** يحرز تشكُّل ارتكاز شيعي على وفقها، وان لم يتعارف العمل بها بأن لم يتحقق موضوعها او كان حكماً ترخيصياً فلم يأخذوا بالرخصة فالظاهر أنه بحكم الارتكاز العقلائي المعاصر لهم (عليهم السلام) الذي قد

حاولنا اثبات حجيته.

**وثالثة:** لا يحرز تعارف عمل الشيعة على وفقها ولا تشكُّل ارتكازهم عليها في زمانهم، فيشكل احراز امضاءها لأجل عدم الردع عنها، ولعل من هذا القبيل فتوى العامة بجواز الاحرام من محاذاة المواقيت.

ومن هنا تبين الاشكال فيما استدل بعض الاعلام "قده" وتبعه في ذلك بعض الأجلء "دام ظله" من أن دأب العامة قد استقرّ على الاحرام من محاذاة المواقيت، وقد روى البخاري أنه لما فتح المصران -أي الكوفة والبصرة- أتوا عمر فقالوا: يا أمير المؤمنين إنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) حدّ لأهل نجد قرن المنازل، وإنّا إذا أردنا قرن المنازل شقّ علينا، قال: فانظروا حدوها، فحدّ لهم ذات عرق<sup>(١)</sup> ولو لم يكن الإحرام منها مشروعاً لكان الأئمة (عليهم السلام) يردعون عنها، كما هو دأبهم في سائر الموارد، وحيث لم يرد ردع منهم، بل ورد النص على الجواز في الجملة، وهي صحيحة عبد الله بن سنان "من أقام بالمدينة شهراً، ثم بدا له أن يخرج من غير طريق اهل المدينة فاذا سار ستة اميال فيكون بحذاء الشجرة، فليحرم منها" فيفهم منه قبولهم (عليهم السلام) لهذه الفتوى من العامة<sup>(٢)</sup>.

فانه يمكن أن يكتفي الأئمة (عليهم السلام) بوضوح فساد طريقتهم بشكل عامّ للشيعة، ولا يقاس بردعهم عن القياس، والقول بالرأي، في روايات كثيرة، فان ظاهرة العمل بالقياس والقول بالرأي كانت بدعة منتشرة تهدّد كيان الدين، ولذا قال (عليه السلام) ان السنة اذا قيست محق الدين " وكان يخاف من تأثيرها على فقهاء الشيعة، واين هذا من سيرة خاطئة

١ - صحيح البخاري ج ٢ ص ١٤٢

٢ - كتاب الحج ج ١ ص ٤٣٩

٤٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

للعمامة في فرع من الفروع الفقهية، كالأحرام من محاذاة الميقات، ولنعم ما قال السيد البروجردي "قده" على ما حكى عنه في مسألة تأخير صلاة العشاء عن صلاة المغرب من أن تسالم العمامة قولاً وعملاً على استحباب التأخير، لا يكشف عن استحبابه شرعاً، خصوصاً بعد ظهور فساد أكثر ما تسالموا عليه، مضافاً إلى وضوح أن بنائهم في ذلك على أمور لا اعتبار بها أصلاً، كالاعتماد على قول صحابي، ولو كان مثل أبي هريرة الذي روى عن النبي (صلى الله عليه وآله) ما يزيد عن خمسة آلاف حديث، مع قلة صحبته له، وعدم كونه ممن يصلح لأخذ الرواية عنه، كما يشهد به التاريخ، فاتفقهم على شيء لا يجدي لنا أصلاً<sup>(١)</sup>.

وهذا لا ينافي ما كان يذكره "قده" من أن المراجعة إلى فتاوى العمامة تؤثر في فهم الروايات الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام)، فانه امر صحيح، فان الروايات كانت واردة في أجواء تسيطر عليها فقه العمامة.

**النحو الثاني:** سيرة الشيعة بما هم شيعة، فان احزمت معاصرتها لزمان الأئمة (عليهم السلام) فلا محالة يعلم بنشوءها عن قول المعصوم او فعله، ولا فرق في ذلك بين السيرة العملية والارتكاز، وعليه فما في البحوث من عدم كفاية الارتكاز التشريعي فهو من سهو القلم، والا فان الارتكاز التشريعي في الشيعي ناشٍ عن بيان الأئمة (عليهم السلام)، نعم المهم احراز معاصرتها لزمانهم (عليهم السلام)

**القسم الثاني:** سيرة المتشعبة بما هم عقلاء، او احتمال نشوءها من حيث انهم عقلاء، مثل سيرة اصحاب الأئمة (عليهم السلام) على العمل



مباحث الظن- السيرة..... ٤٩

بالروايات في الاحكام، وان لم يحصل لهم الوثوق بصدورها، او بكون  
ظاهرها مطابقا للمراد الجدي، لاحتمال صدورها تقية، او تخصيص  
عمومها ونحو ذلك، فانها تحتاج الى كاشفية عدم الردع عن الامضاء، نعم  
يمكن اكتشاف عدم ردع الشارع عن هذه السيرة من نفس استمرارها الى  
زمانهم (عليهم السلام) فانه لو ثبت ردع لارتدع اصحاب الأئمة (عليهم  
السلام) ولما استمرت هذه السيرة بينهم.

ثم ان مشكلة السيرة المتشعبة احراز اتصالها بزمان الأئمة (عليهم  
السلام)، وعدم نشوءها من رأي الفقهاء او حكم الحكام او عدم المبالاة،  
كما احتل ذلك الشيخ الأعظم "قده" في سيرتهم في المعاملة مع الأطفال  
في الأشياء الحقيرة، فلا بد من التدقيق في ذلك.

وقد يذكر عدة طرق لاحراز اتصال سيرة المتشعبة بزمانهم (عليهم  
السلام)، منها: ما اذا كان الموضوع الذي انعقد فيه السيرة المتشعبة فعلاً  
عامّ البلوى في زمان الأئمة (عليهم السلام) ايضاً، بحيث يحرز انعقاد سيرة  
عملية متشعبة في زمانهم في ذلك الموضوع، كالجهر والاختفات في قراءة  
صلاة الظهر من يوم الجمعة، فحينئذ يقال بأنه حيث يكون السيرة العملية  
المتشعبة فعلاً هو الاختفات فيها، فلو كانت السيرة في زمانهم على الجهر  
فيها فلا محالة يكون تحول هذه السيرة فجأة الى السيرة على الاختفات فيها  
بحاجة الى عوامل لو كانت لما اختفت علينا، ولأشير اليها في التاريخ  
عادة، وبذلك يحرز كون السيرة في زمان الأئمة (عليهم السلام) على  
الالتزام بالاختفات فيها.

واجاب عنه في البحوث بأنه لا يمكن المساعدة على هذا الطريق في  
كثير من الأحيان، فان صعوبة التحول فجأة في الالتزامات المتشعبة  
والعقلانية مسلمة، الا أن التحول التدريجي خلال قرون متمادية، محتمل

٥٠..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

في كثير من الأحيان، بأن نفرض في المثال بروز فتوى بعدم وجوب الجهر في ظهر الجمعة، نتيجة عدم تامة دليل شرعي عليه وتؤدي هذه الفتوى إلى عدم التزام جملة من المتشعبة بالجهر فيها، ثم يجيء فقيه آخر بعد فترة من الزمن ويشكك في أصل جواز الجهر، لكون الإخفات في الظهرين هو مقتضى القاعدة على مستوى الأدلة، والمفروض أن السيرة أو الإجماع قد انثلم نتيجة الفتوى السابقة، فيفتي بلزوم الإخفات، ويصبح ذلك تدريجاً هو الموقف الفني والعلمي من هذه المسألة فتتطابق الفتاوى على لزوم الإخفات فيها، فينعقد سيرة متشعبة عليه.

اقول: هذا مضافاً إلى أن غاية ما يثبت بقيام السيرة على الإخفات هو جوازه، وعدم وجوب الجهر، ولعل التزامهم بالإخفات كان من باب الأخذ بالقدر المتيقن من الجواز، ولم يكونوا يعلمون جواز الجهر فيها.

ومنها: التمسك بشهادة معتبرة على معاصرة الارتكاز والسيرة لزمان الأئمة (عليهم السلام)، وهذا وإن كان صحيحاً كبروياً، لكن لم نجد له مورداً، والتمثيل له بإخبار الشيخ الطوسي "ره" بعمل الطائفة بالأخبار التي كان رواها من الشيعة، غير تام، لأنه بنفسه خبر إمامي عدل فلا يمكن الاستناد إليه، لاثبات حجية خبر الإمامي العدل، مضافاً إلى معارضته بإخبار السيد المرتضى "ره" عن خلاف ذلك، إلا أن يُضمَّ إلى خبر الشيخ الطوسي خبر عدل آخر بعمل الطائفة بالأخبار التي كانت رواها من الشيعة، كأخبار السيد رضي الدين بن طاووس بذلك<sup>(١)</sup>، فيكون من قيام البيئة وبناء على قيام دليل لفظي مطلق على حجية شهادة عدلين، بحيث يشمل ما يكون في طريق إثبات الحكم الشرعي الكلي، فيجدي في المقام، إلا أنه

مباحث الظن- السيرة.....٥١

يعارض هذه البينة بينة أخرى في قبالتها، حيث يُضمّ الى خبر السيد المرتضى خبر ابن ادريس بمثله في بحث ميراث المجوس من السرائر<sup>(١)</sup>. هذا تمام الكلام في حجية السيرة.



## حجية الظهور

قبل البحث عن حجية الظهور ينبغي الكلام حول ما قد يظهر من الشيخ الاعظم "قده" من أن دلالة الظاهر على مراد المتكلم قطعية عند احراز عدم نصب القرينة على الخلاف، حيث قال ان مرجع كل من أصالة الحقيقة والعموم والاطلاق الى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة<sup>(١)</sup>، وقد حكي عن بعض الاعلام "قده" موافقته على ذلك، وذكر في توجيهه أن الكلام الصادر من المتكلم له صور ثلاث:

الأولى: أن لا يقصد به الحكاية عن معنى، ولا تفهيم معنى أصلاً، بل يكون مقصوده وغرضه متمحضاً في نفس صدور الكلام بما هو كلام منه، كما لو أراد ان يعرف كيفية صوته من الرقة والغلظة، فهذه الصورة خارجة عما نحن فيه بالمرّة، ولاتكون للكلام أي دلالة على المعنى الا الدلالة التصورية التي لا ترتبط بإرادة المتكلم.

الثانية: ان يقصد به تفهيم معنى وإيجاده في ذهن السامع، ولكن لا تكون على طبقه إرادة جدية، فهو ليس في مقام الاخبار أو الإنشاء واقعا، بل لا يكون له غرض، الا في استعمال اللفظ في المعنى، كما في موارد الاستعمالات بداعي الهزل والسخرية، ويعبر عن ذلك اصطلاحاً بالإرادة التفهيمية أو الاستعمالية.

والذي يبدو النظر أن دلالة الكلام على إرادة تفهيم معناه وإيجاده في ذهن السامع، وبعبارة أخرى دلالته على استعماله في معناه، دلالة قطعية لا

٥٤ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

ظنية، وذلك لأن المتكلم إذا فرض أنه في مقام تفهيم معنى وإحضاره في ذهن السامع، لأي داع كان، وأطلق اللفظ الظاهر في معنى خاص، ولا دلالة له على غيره في نفسه، فلا بد أن يكون مراده هو المعنى الذي يظهر فيه اللفظ، إذ إرادة غيره مع عدم دلالة اللفظ عليه خلف كونه في مقام التفهيم باللفظ، ونتيجة ذلك: هو القطع بأن مراده من اللفظ هو معناه الظاهر فيه.

الثالثة: أن يكون على طبقه إرادة جدية بان يقصد الحكاية واقعا في الكلام الخبري، والإنشاء في الكلام الإنشائي، ويعبر عنها بالإرادة الجدية. و الحال في هذه الصورة كالثانية، وذلك لأن المتكلم إذا فرض أنه في مقام الحكاية عن الواقع، وأنه يحاول ذلك بواسطة اللفظ بلحاظ ما يدلّ عليه من المعنى وجريا على الطريقة العقلانية، فإذا أطلق اللفظ، فإن أراد الحكاية عن غير مدلوله كان ذلك خلف عدم دلالة اللفظ عليه، فلا بد ان يكون مراده الحكاية عن مدلول اللفظ، فيحصل القطع بان مراده الجدي على طبق المراد الاستعمالي.

فتحصل بذلك أن دلالة الكلام على المراد الاستعمالي والمراد الجدي دلالة قطعية لا ظنيّة، فليست أصالة الظهور من الظنون النوعية المعتمدة شرعا<sup>(١)</sup>.

اقول: لا اشكال في أنه لو فرض قطع المخاطب بكون المتكلم بصدد تفهيم معنى إليه، وأن المتكلم ملتفت الى أنه لا يفهم منه الا المعنى الظاهر من الخطاب فيحصل القطع للمخاطب بمراده التفهيمي، كما أنه لو قطع بأنه يريد تفهيم مراده الجدي اليه فيحصل له القطع بمراده الجدي، لكن

مباحث الظن- الظهور ..... ٥٥

ليس مجرد العلم بعدم نصب قرينة متصلة فضلا عن المنفصلة كافيا في حصول القطع للمخاطب بالمراد الاستعمالي فضلا عن الجدي، وذلك لانه قد لا يكون المعنى الظاهر مرادا استعماليا للمتكلم وانما اتى بهذا اللفظ الموهوم لخلاف مراده الاستعمالي لمصلحة كما في موارد التورية والكتمان، او للسوق الى الكمال، كما في موارد استعمال اللفظ الظاهر في الحكم الالزامي مع كونه مراده الاستعمالي او الجدي الحكم غير الالزامي، وقد يكون مراده التفهيمي نفس المعنى الظاهر لكن لا يعلم كونه بصدد تفهيم مراده الجدي الى المخاطب، وانما يكون ظاهر الخطاب كونه كذلك، كما في موارد احتمال التقية او احتمال عدم ارادة الاطلاق والعموم، بناء على ما هو الصحيح من عدم انثلام الارادة الاستعمالية بذلك، وعليه فلا وجه لاجراج حجية الظهور مع القطع بعدم القرينة عن بحث حجية الظن، على أن احتمال القرينة المنفصلة موجود عادة، في جميع الخطابات. وكيف كان فيقع البحث في حجية الظهور في عدة جهات:

### في عدم اشتراط حجية الظهور بافادة الوثوق او الظن

**الجهة الاولى:** وقع الكلام في أن حجية الظهور هل هي مشروطة بافادته للوثوق والاطمئنان الشخصي، أم مشروطة بافادة الوثوق النوعي، أم مشروطة بافادة الظن الشخصي أم مشروطة بافادة الظن النوعي، ام مشروطة بعدم حصول الظن الشخصي بخلافه، ام مشروطة بعدم حصول الظن النوعي بخلافه، فيه وجوه، بل اقوال.

فذكر صاحب الكفاية "ره" أنه لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم

٥٦ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح، والظاهر أن سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بإفادتها للظن الفعلي، ولا بعدم الظن الفعلي على خلافها قطعاً، ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف<sup>(١)</sup>.

وممن ذهب الى هذا الرأي بعض السادة الاعلام "دام ظله"، مع أنه في خبر الثقة اختار أن حجيته عند العقلاء من باب افادته للوثوق والاطمئنان، لكنه في الظهورات ذكر أن العقلاء يحتجون بها مطلقاً، ولو مع الظن بالخلاف<sup>(٢)</sup>، وهكذا اختار السيد الصدر "قده" أن بناء العقلاء على حجية الظهور مطلقاً، ولو مع الظن النوعي بالخلاف، بينما أنه في خبر الثقة لا يرى حجيته مع وجود أمانة ظنية على الخلاف.

وممن ذهب الى حجية الظهور مطلقاً هو المحقق النائيني "قده" واستند في ذلك الى بناء العقلاء على العمل بالظهور في مقام الاحتجاج، ولو لم يفد الوثوق، نعم العقلاء في اغراضهم الشخصية حيث يكون غرضهم الوصول الى الواقع فلا يعملون بمجرد الظهور، ما لم يحصل لهم الوثوق، فمن راجع الى الطبيب واحتمل إرادة الطبيب من كلامه ما هو خلاف الظاهر، فلا يعمل به، إلا أن ذلك خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فيما إذا كان المطلوب هو الخروج من عهدة التكليف، وتحصيل الأمن من العقاب، وفي مثله تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً، ولو مع الظن بالخلاف، فضلاً عن عدم الظن بالوفاق.

وقد اورد على ذلك بأن بناء العقلاء ليس مبنياً على التعبد من ناحية الآباء

١ - كفاية الاصول ص ٢٨١

٢ - العروة الوثقى ج ٢ ص ٦٨



مباحث الظن- الظهور..... ٥٧

أو الرؤساء، ولا على إجراء دليل الانسداد، وأنهم مع الالتفات إلى انسداد باب العلم اضطرّوا إلى العمل بالتقليد والظن، ولا على اعتماد كل فرد في عمله على عمل سائر العقلاء وبنائهم، بل من جهة اعتماد كل فرد في عمله على علم نفسه، والإدراك الحاصل في ضميره، فالملاك في بناء العقلاء وعملهم حصول الوثوق الشخصي، سواء في مقام الأغراض الشخصية أو في مقام الاحتجاج، ودعوى الفرق بين المقامين غير صحيح، فانه لو فرض أنّ المولى فوّض أمر ابنه إلى عبده، فمرض الابن، وذهب به العبد إلى طبيب، فصادف أن العبد تردد في صحة طبابته لجهة من الجهات، وكان يتمكن من الاحتياط أو الرجوع إلى طبيب آخر أو شورى طبية، فترك ذلك وعمل بقول الطبيب الأوّل، واتفق أنّ الابن مات لذلك، فإذا اطّلع المولى على ذلك فله أن يعاتب العبد، ولا يسمع اعتذاره بأنه عمل بتكليفه بالرجوع إلى الطبيب.

هذا بلحاظ معذرية الأمانة، وأما بلحاظ منجزيتها فمع وجود الأمانة على التكليف يجب الأخذ بها، وإن لم يحصل الوثوق الشخصي، إذ مع وجودها يحكم العقلاء بجواز احتجاج المولى على العبد، ولا يسمع اعتذاره بعدم حصول الوثوق الشخصي له<sup>(١)</sup>.

ومآل هذا الكلام الى أنه في مقام المعذرية لا بد من حصول الوثوق الشخصي من الأمارات كالظهور وغيره، ولكن ذكر في كتاب الزكاة أنه يكفي حصول الاطمئنان النوعي في اعتبار الظهور<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر بعض الاجلاء أنه لا بد من حصول الوثوق النوعي من الأمارات،

١ - دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ج ٢ ص ١٠٢

٢ - كتاب الزكاة ج ٣ ص ٣٩٦

٥٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

حتى يعمل العقلاء به في مقام الاحتجاج (كما في الاحتجاج الواقع بين الموالي والعبيد، والاحتجاج الواقع بين العقلاء انفسهم، كما يتراءى في الاستناد اليها في المحكمة) من غير فرق في ذلك بين الظهورات وغيرها. اقول: الظاهر حجية ظهور كلام المولى مطلقا، ويستدل على ذلك بعدة وجوه:

**الوجه الاول:** السيرة العقلائية، فانه يخطر بالبال أن العقلاء يرون ظهور كلام المولى، ولو لم يفد الوثوق والاطمئنان، فلو قال المولى لعبده: لا بأس أن تُدخِل العلماء في داري، وظنّ العبد عدم ارادته الجدية للعالم الفاسق، فادخله العبد في دار المولى، فالعقلاء يعتبرونه معذورا، ولو كان المولى لا يرضى واقعا بادخال العالم الفاسق في داره، وانما لم يقيّد خطابه بالعالم العادل، لعدم كونه في مقام البيان او لغفلة المولى العرفي عن التقييد، او تخيّل عدم الحاجة الى التقييد، لعدم وجود مصداق للعالم الفاسق، او تخيله انصراف خطابه عنه، وما شابه ذلك، وهكذا الحال بالنسبة الى تصرف الوكيل على طبق ظهور كلام موكله، او تصرف الوصي على طبق ظهور كلام الموصي، او التصرف في ملك المالك على طبق ظهور كلامه، كما لا يبعد حجية ظهور كلام كل عاقل فيما كان اقرارا على نفسه، وان حصل الظن للقاضي بخطأه، او عدم ارادته لظاهر كلامه، فانه لو حكم القاضي على خلاف ذلك الاقرار لم يقبل العقلاء منه ذلك، فلهذه الظهورات موضوعية في نفسها.

نعم الظهور هو ما افاد الوثوق بالمراد لو خلّي وطبعه، لكن الكلام في أنه لا يشترط الوثوق الفعلي لنوع العقلاء او لنفس المكلف بالمراد الجدي منه، فلو ورد دليل منفصل غير معتبر يسلب الوثوق الفعلي بمراد المتكلم فلا يمنع من حجية الظهور.

وأما احراز بناء العقلاء على حجية ظهور كلام غير المولى فيما لم يفد الوثوق والاطمئنان، كظهور كلام المفتي اذا لم يفد الوثوق بمراده، او ظهور شهادة الشاهد مع عدم حصول الوثوق لارادته لظاهر كلامه فهو مشكل، وقد رأيت أن المحقق الايرواني "ره" قد اختار هذا التفصيل<sup>(١)</sup>

**الوجه الثاني:** السيرة المتشعبة، فانه قد يتمسك بها لاثبات حجية الظهورات مطلقا، وان لم تفد الوثوق والاطمئنان، حيث يقال: انه لا ريب في أن الفقهاء في زمان الأئمة (عليه السلام) كانوا يعملون بظواهر الآيات والروايات جزماً، إذ لو لم يكن قد انعقد بناؤهم على العمل بالظهورات في مقام استكشاف الحكم من الأدلة الشرعية، وكان بناؤهم على العمل بالاطمئنان مثلاً، لكان ذلك حادثاً فريداً في الفقه، وكان يسجّل في التاريخ، ويصل إلينا، مع أنه لم يصل إلينا من ذلك شيء، بل وصل إلينا العكس، فان كلّ من كتب في الأصول بنى على حجية الظهور، ولم يشكك فيه أحد، واحتمال أنهم كان يحصل لهم الاطمئنان غالباً من الظهورات ومن هنا لم يشكّل حادثاً فريداً يلفت النظر مندفع، فان من الواضح أن أكثر مراتب الظهور لا يحصل منها اطمئنان، لا لاحتمال التجوز أو الإضمار والتقدير أو نحوها من خلاف الظاهر الكثير في اللغة العربية فحسب، بل لأن اعتماد الأئمة (عليه السلام) على التقيّة أو القرائن المنفصلة كان مانعاً عن حصول الاطمئنان من ظاهر كلماتهم.

وإذا ثبتت هذه السيرة فنستكشف بطريق الإنّ من استمرارها أنه لم يصدر رادع شرعي عنها، ولا نحتاج إلى البحث عن عدم صلاحية عمومات النهي عن العمل بالظن عن ردع السيرة، لعدم انحفاظ مناسبة الرادع

٦٠ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

والمردوع عنه فيها<sup>(١)</sup>.

اقول: ان غاية ما يمكن أن نثبت بسيرة المتشعبة هو عدم اعتناء المتشعبة باحتمال صدور الكلام من الامام (عليه السلام) بداعي التقية او من دون ارادة العموم، ولا يمكن أن نستنتج منها بناء المتشعبة على العمل بالظهورات في كلام المولى وغيره مطلقا.

فلو احتمل التجوز احتمالا معتدا به، بأن كان له منشأ عقلائي، ولم يحصل الوثوق بالاستعمال الحقيقي فلا يحرز سيرة المتشعبة على العمل به، بل لو حصل الظن بالتقية فلا يحرز عملهم بالظهور، فالاستدلال بالسيرة يختلف عن الاستدلال بالارتكاز العقلائي، في ان الاستدلال بسيرة المتشعبة بحث تاريخي لا يحرز ما هو عملهم.

**الوجه الثالث:** قد يستشهد على حجية ظواهر الكتاب بالروايات التي

استدل الامام (عليه السلام) بظهور الآيات على حكم شرعي، نذكر جملة منها، ولا يخفى أن هذه الروايات من الكثرة بمثابة لا يكون الاستدلال بظهور هذه الروايات، بل تكون صريحة في الرجوع الى ظهورات الكتاب، وظهورات الكتاب لم تكن مفيدة للوثوق والاطمئنان، مع كثرة هذه المخصصات والمقيدات.

١- صحيحة زرارة، قال قلت لأبي جعفر (عليه السلام) أ لا تخبرني من أين علمت وقلت انّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟، فضحك، فقال: يا زرارة، قاله رسول الله (صلى الله عليه وآله) ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ، لأنّ الله عزّ وجلّ قال "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... وامسحوا برؤوسكم" فعرّفنا حين قال "برؤوسكم" أنّ المسح ببعض الرأس لمكان

الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس...<sup>(١)</sup>.

فالامام (عليه السلام) علّم زرارة طريقة الاستدلال بالكتاب الكريم الذي اغلب آياتها ليست صريحة، وانما هي ظاهرة، ومنها هذه الآية، فاستدلّ الامام (عليه السلام) بظاهاها على تبويض المسح، لا من جهة مجيء الباء للتبويض، حتى يقال بأن سبويه أنكر مجيء الباء بمعنى التبويض، بل لأجل تغيير اسلوب الكلام، والاتيان بالباء التي هي للالصاق، مع أن المسح كالغسل يتعدى الى المفعول، من دون حاجة الى الاستعانة بالباء، يدلّ على نحو من التخفيف في مسح الرأس، فيكون المراد منه مسح البعض، او يقال بأن الماسح حقيقة وإن كان هو اليد، والممسوح هو الرأس، إلا أن الإتيان بكلمة الباء، والعناية بذكرها في الكلام يدلّنا على أن الرأس لوحظ كأنه الماسح، واليد كأنها الممسوح، فصار نظير قولك: مسحت يدي بالحائط، فإن صحة قولك "مسحت يدي بالحائط" غير متوقفة على مسح جميع الحائط باليد، بل يصحّ ذلك بمسح اليد بشيء من الحائط، إذن فالمسح بالرأس بنفسه يقتضي المسح بالبعض لا بتمامه.

٢- صحيحة عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) على الإمام أن يسمع من خلفه وإن كثروا فقال: ليقرأ قراءة وسطاً، يقول الله تبارك وتعالى: ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها<sup>(٢)</sup>، فان من الواضح، أن الآية ليست صريحة في استحباب إسماع إمام الجماعة المأمومين.

٣- رواية عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٤١٢

٢ وسائل الشيعة ج ٦ ص ٩٧

٦٢ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

بالوضوء قال يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج" امسح عليه<sup>(١)</sup>.

فان التعبير بأن هذا واشباهه يعرف من كتاب الله يعني امكان استفادة حكم اشباه هذه المسألة من كتاب الله، وهو كذلك حيث ان الوضوء الاختياري اذا صار حرجيا فمقتضى اطلاق الآية نفي وجوبه، نعم استبداله بالوضوء الجبري يحتاج الى دليل آخر، ولا يمكن استفادته من الآية ابدأ، وهذا يكون قرينة على أن المراد من الرواية أن عدم وجوب الوضوء الاختياري في هذا الفرض يعرف من الآية.

٤- صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل كانت له جارية فأعتقت فزوجت فولدت أ يصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتها قال: لا، هي حرام، وهي ابنته والحرّة والمملوكة في هذا سواء، ثم قرأ هذه الآية "و ربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن"<sup>(٢)</sup>، فظاهرها استدلال الامام (عليه السلام) بظاهر الآية بعد استفادة أن الآية تدل على أن من دخل بامرأة بوجه شرعي، فلا يصلح أن يتزوج بابنتها.

٥- صحيحة معاوية بن عمار قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن طائر أهلي دخل الحرم حيا، فقال: لا يمسه، لأن الله تعالى يقول: ومن دخله كان آمنا<sup>(٣)</sup>.

ولا يخفى أنا لو كنا وهذه الآية لم نكن نستظهر منها هذا الحكم، بل لو كنا نحن وهذه الآية لاحتملنا كونها اخبارا عن الامان الخارجي، وقد دعا

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٦٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٤٥٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٣

مباحث الظن- الظهور ..... ٦٣

ابراهيم بذلك فقال "رب اجعل هذا بلدا آمنا" فان الظاهر أن ما دعا به ابراهيم لم يكن مجرد تحريم التعرض للناس في هذه البلدة، بل هو الامان الخارجي، وقد استجاب الله بالنحو الغالب، وان كانت قد تبثلى في التاريخ باحداث دامية.

على أن الضمير في قوله "و من دخله" راجع الى المسجد الحرام، دون مطلق الحرم، حيث ذكر قبلها "ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام ابراهيم" على أن لفظ "من" مختص بذوي العقول، ولا يفهم من الآية عرفا كون نكتة الحكم بالأمان هي كرامة المكان، بلا خصوصية للداخل فيه، الا أننا فهمنا المراد من الآية ببركة تفسير الأئمة (عليهم السلام)، وكم لذلك من نظير، فترى أن الامام الجواد (عليه السلام) استدل لحرمه قطع يد السارق من كفه بأنها من مواضع السجود، وقد قال تعالى "و أن المساجد لله" مع أن المراد من المساجد في ظاهر هذه الآية هو غير المواضع التي يجب وضعها على الارض حال السجود، فقد قال تعالى "وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا" ويشهد على ذلك أنه يقطع رجل السارق في المرتبة الثانية من الحد، وهي من مواضع السجود، وكذا تقطع رجل المحارب، وكما يقطع اليد او الرجل في القصاص، فهذا الجواب من الامام الجواد (عليه السلام) إما من بيان بطون الآية او لأجل الجدل مع الخصم واقناعه، حيث لم يكن يعترف بامامته، فلم يكن يقبل كلامه تعبدا.

٦- صحيحة زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالوا: المملوك لا يجوز طلاقه، ولا نكاحه إلا بإذن سيده، قلت: فإن السيد كان

زوجه، بيد من الطلاق، قال بيد السيد "ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء" أ فشيء الطلاق<sup>(١)</sup>.

الا أنه يمكن أن يقال في مثلها بأن استدلال الامام (عليه السلام) بهذه الآية من باب الإقناع او بيان بطن القرآن، والا فلا يظهر من الآية بيان أن العبد المملوك لا يقدر شرعاً على شيء، فان قوله تعالى "ضرب الله عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء، ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سرّاً وجهراً هل يستونون" بصدد بيان عدم مساواة العبد المملوك العاجز عن كل شيء، والانسان الثري الذي ينفق من امواله في الخير.

**الوجه الرابع:** قد يستفاد حجية ظواهر الكتاب والسنة من ارجاع الأئمة

(عليهم السلام) في كثير من الروايات الى الكتاب والسنة، وعرض الاحاديث عليها، فاذا ضمّ الى ذلك كون المتعارف عدم حصول الوثوق والاطمئنان من ظواهر الكتاب والسنة، لمعرضيتها للتخصيص بالمخصص المنفصل، فيستكشف منها حجيتها مطلقاً، ففي صحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبدالله (عليه السلام) يقول كل حديث مردود الى الكتاب والسنة، وكل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف<sup>(٢)</sup>، ونحوها صحيحة ايوب بن راشد<sup>(٣)</sup>، وكذا صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن ابي عبدالله (عليه السلام) يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب ابي أحاديث لم يحدث بها أي، فاتقوا الله ولا

١ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ١٠١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١١

٣ - نفس المصدر ح ١٢



مباحث الظن- الظهور..... ٦٥

تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا (صلى الله عليه وآله)<sup>(١)</sup>  
صحيفة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبدالله (عليه السلام) عن اختلاف  
الحديث يرويه من نثق به ومنهم لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث  
فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله، والا فالذي جائكم  
به اولى به<sup>(٢)</sup>، وفي رواية جميل بن دراج وموثقة السكوني عن ابي عبدالله  
(عليه السلام) قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، ان  
على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه،  
وما خالف كتاب الله فدعوه<sup>(٣)</sup>.

---

١ - رجال الكشي ص ٢٢٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١١

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٩

### في اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه بالكلام وعدمه

**الجهة الثانية:** ذهب المحقق القمي "ره" إلى اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه بالكلام، سواء كان مخاطبا، كما في الخطابات الشفاهية، أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها، وأما من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة (عليهم السلام) الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة إلى الكتاب العزيز، بناء على عدم كون خطاباته موجّهة إلينا، وعدم كونه من باب تأليف المصنفين، فالظهور اللفظي للكتاب والحديث ليس حجة حينئذ لنا، إلا من باب الظنّ المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم، فإن قلت: إن رواية الثقلين "اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، ما ان تمسكتم بهما فلن تضلوا من بعدي ابدا" تدلّ على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين، قلت: ان رواية الثقلين ظاهرة في ذلك، لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب، بعد ورود تفسيره عن الأئمة (عليهم السلام)، كما يقوله الأخباريون، وحجية ظاهر رواية الثقلين بالنسبة إلينا مصادرة، إذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر الشيخ الاعظم "قده" في تقريب هذا القول أن الظهور اللفظي ليس حجة إلا من باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه لو خلّي وطبعه مفيدا للظن بالمراد، فإذا كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من قصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في

خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المراد، كان إما لغفلة من المتكلم عن نصب القرينة أو لغفلة السامع عنها، ومعلوم أن احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه، منفيّ ببناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في أقوال العقلاء وأفعالهم، وأما إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة، فإنّما إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهرها، واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد، بقرينة قد خفيت 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 مسلّم، لكونه معصوماً، وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنها، فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد، فإنا حتى لو فحصنا ولم نجد قرينة، فمع ذلك ليس وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا مما يحكم العادة بعدمها ولو ظناً، بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها، مع أننا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة، 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 الفحص، ولو فرض حصول الظن من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلى الكلام، وبالجملة فظواهر الألفاظ حجة، بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها، إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة، دون ما إذا كان الاحتمال مسبباً عن اختفاء أمور لم تجر العادة بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

٦٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

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 تكلم المتكلم، 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، نعم الظنّ الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم.

ثم اجاب عنه الشيخ الاعظم بأن 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 يفرّقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه، فإذا وقع المكتوب الموجّه من شخص إلى شخص بيد ثالث، فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه، فيما أراد المولى منهم، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، ولا خلاف بين العلماء 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 مسّت الحاجة إلى العمل بها، مع فقد الوصي، فإن العلماء لا يتأملون في الإفتاء بوجوب

العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الوصي، وكذا في الأقارير، أم كان في الأحكام الكلية، كالأخبار الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير، فإنه لم يتأمل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها، معتذرا بعدم الدليل على حجية أصالة عدم القرينة، بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه، ويدل على ذلك أيضا سيرة أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمة الماضين (عليهم السلام)، كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التي سمعوها من أئمتهم (عليهم السلام) لا يفرقون بينهما إلا بالفحص وعدمه.

وأما ما ذكره حول حديث الثقلين، ففيه أن العمدة في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة الآمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب، وهذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الأئمة (عليهم السلام) وليست ظاهرة في ذلك، حتى يكون التمسك بظواهرها لغير المشافهين بها مصادرة، وأما خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره إلا في وجوب إطاعتها وحرمة مخالفتها، وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة والمعصية، فافهم<sup>(١)</sup>.

اقول: تارة يقع الكلام في كبرى التفصيل بين من قصد افهامه وغيره، وأخرى في صغرى كوننا مقصودين بالافهام من الكتاب والسنة ام لا. أما بلحاظ البحث في الكبرى، فقد قبل المحقق الايرواني "فده" القول باختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه، فذكر أنه حيث لا قبح في

٧٠..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

إخفاء القرينة عمن لم يقصد افهامه، كإخفاء اصل الكلام، فمن هنا يتم القول باختصاص اعتبار الظواهر بالمقصودين افهامهم، كانوا هم المخاطبين ام لا، وأما ما يرى من بناء ابناء المحاورة على الأخذ بالظواهر، وان لم يكونوا من المقصودين افهامهم، فذلك مختص بما اذا حصل لهم الاطمئنان على عدم اعتماد المتكلم على قرينة اخفاها عن غير المخاطب، وكان هذا هو تمام ما خاطب به، وأما في غير ذلك فاخذهم بالظهور ممنوع، فظهور خطاب المولى حجة تعبدية بالنسبة الى المقصودين افهامهم، وحجة بمناط افادة العلم او الاطمئنان بالمراد بالنسبة الى غيرهم، كما أن اتباع ظواهر سائر الخطابات ايضا بهذا المناط<sup>(١)</sup>.

وقد قبل هذا التفصيل المحقق الحائري "قده" في تعليقه الدرر، كما وافق عليه بعض الاعلام "قده" ببيان أن الملاك الذي قرّبنا به حجية الظواهر يختص بمن قصد افهامه، فانا بيّنا في مقام تقريب حجية الظواهر أن المتكلم إذا كان في مقام بيان مراده الواقعي، فارادته خلاف ظاهر كلامه من دون نصب قرينة معلومة للمخاطب خلف فرض كونه في مقام التفهيم، وهذا المحذور انما يتأتى بالنسبة إلى من قصد افهامه، دون من لم يقصد افهامه، إذ لا خلف في إرادته خلاف ظاهر كلامه، مع نصب قرينة يعلمها خصوص من قصد افهامه، فلا يمكن لمن لم يقصد افهامه أن يحتجّ بكلام المتكلم على تعيين مراده، إذ لعله نصب قرينة خفية عليه علمها من قصد افهامه فقط، وأما الردّ عليه بالنقض باخذ العقلاء بظاهر اقرار المقرّ، حتى اذا قصد عدم افهامه، فضلا عما اذا لم يقصد افهامه، ففيه أن كونه في مقام التخفيّ في الحديث يكشف عن أن مراده الواقعي هو ما يكشف عنه

مباحث الظن- الظهور ..... ٧١

الظاهر، وأنه لم يعتمد على القرائن الخفية بينه وبين مخاطبه في الكشف عن مراده، والا لم يكن وجه للتخفي، بعد فرض علم غير المخاطب أو احتمال له بوجود قرائن خفية بين المتكلم والمخاطب على خلاف الظاهر، فإذا فرض كون التخفي ظاهراً في عدم اعتماد المتكلم على غير ظاهر كلامه، كان حجة في حق كل من علم به ولو لم يكن مقصوداً بالإفهام، إذ احتمال القرينة منفي على الفرض، فالإقرار يختلف عن سائر موارد عدم قصد التفهيم<sup>(١)</sup>.

وقد اجاب السيد الخوئي "قده" عن هذا التفصيل بين من قصد افهامه وغيره بأن أصالة عدم الغفلة وان لم تكن جارية بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، إلا انها ليست هي الاساس لحجية الظهور، بل كل من أصالة عدم الغفلة وأصالة الظهور أصل برأسه، وناش من منشأ لا يرتبط أحدهما بالآخر، وان كان كل واحد منهما من الأصول العقلائية الثابتة حجيتها ببناء العقلاء، أما أصالة عدم الغفلة، فمنشؤها أن الغفلة والسهو في الفعل والقول خلاف طبيعة الإنسان، إذ الإنسان بطبعه يفعل ما يفعل عن التفات، ويقول ما يقول عن التفات، ولذا استقر البناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، وأما أصالة الظهور فمنشؤها كون الألفاظ كاشفة عن المرادات الواقعية بحسب الوضع، أو بحسب قرينة عامة، كالإطلاق الكاشف عن المراد الجدي بضميمة مقدمات الحكمة.

والمتحصل مما ذكرناه أن أصالة الظهور بنفسها من الأصول العقلائية، ولا اختصاص لها بمن قصد افهامه، لأن العقلاء يأخذون بالظواهر في باب الأقرار والوصايا، ولو كان السامع غير مقصود بالإفهام.

٧٢..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

وأما كون ديدن الأئمة (عليهم السلام) على الاتكال على القرائن المنفصلة، فهو لا يقتضي أكثر من لزوم الفحص عن تلك القرائن، ومع عدم الظفر بها يؤخذ بالظهور من غير فرق بين من قصد افهامه وغيره، وأما ما ذكره من أن التقطيع مانع عن انعقاد الظهور، ففيه أن ذلك يتم فيما إذا كان المقطع غير عارف بأسلوب الكلام، أو غير ورع في الدين، إذ يحتمل حينئذ كون التقطيع موجباً لانفصال القرينة عن ذيها لعدم معرفة المقطع أو لتسامحه في التقطيع، وكلا هذين الأمرين منتفیان في حق الكليني "ره" وأمثاله من أصحاب الجوامع، فإذا نقلوا رواية بلا قرينة نظمئن بعدم القرينة، بل لا يبعد دعوى القطع به، إذ التقطيع إنما هو لإرجاع المسائل إلى أبوابها المناسبة لها، مع عدم الارتباط بينها، وهذا النحو من التقطيع غير قادح في انعقاد الظهور<sup>(١)</sup>.

وفيه أن جعل أصالة الظهور اصلاً مستقلاً في قبال أصالة عدم الغفلة، لا يجدي شيئاً، فإن نكتة دعوى اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه هو أن المتكلم إذا اقتصر في ارادته لخلاف ظاهر كلامه على نصب قرينة على ذلك بمرأى من قصد افهامه لم يكن على خلاف الطريقة العقلائية، فقد يقول شخص لصديقه "اني مدين لزيد بكذا" ويقصد من لفظ زيد غير زيد الشهير الذي ينصرف إليه هذا اللفظ عند اطلاقه في العرف العام، وانما يتكل على قرينة موجودة بينه وبين صديقه، وهكذا قد يعتمد في استعماله الكلام في معناه الكنائي او المجازي لقرينة واضحة بينه وبين من قصد افهامه على عدم ارادته للمعنى الحقيقي.

نعم لا يعتني العقلاء باحتمال اعتماد المتكلم على المخصص المنفصل،



مباحث الظن- الظهور ..... ٧٣

حتى اذا احتمل أنه وجّه خطاب المخصص الى من قصد افهامه قبل مجيئ وقت الحاجة الى العمل بالعام، فان الاعتماد عليه خلاف ظاهر الحال العقلائي، فلو قال المولى لعبده "لا تمنع جيرياني من دخول داري غدا" وسمعه احد الجيران اتفقا، فانه يكون حجة في حقه، وان احتمل أن المولى اخرجه من ذلك الخطاب بمخصص منفصل وجّهه الى ذلك العبد. وعليه فيصعب الالتزام بحجية ظهور الكلام في حقّ من لم يقصد افهامه، الا أن يحصل منه الوثوق والاطمئنان، كما في موارد العمل بظاهر الوصية، ولو مع عدم قصد الافهام، وكذا ظاهر الاقرار، فلو احتمل المقرّ له الذي لم يكن مقصودا بالافهام أن المقرّ اعتمد على قرائن بينه وبين المقصود بالافهام، وانما لم يصرّح بها لعدم التفاته الى سماع المقرّ له ذلك، وكان هذا الاحتمال معتدا به لم يثبت حجية هذا الاقرار في حقه.

هذا وقد ذكر في البحوث في ابطال التفصيل بين من قصد افهامه وغيره بأن احتمال إرادة خلاف الظاهر يكون له أحد مناشئ خمسة:

**الأول:** أن لا يكون المتكلم في مقام البيان أصلاً، بل في مقام الإهمال والإجمال، وهذا الاحتمال وارد في حقّ المخاطب وغيره، والنافي لهذا الاحتمال أصل عقلائي هو أصالة كون المتكلم في مقام البيان، فإنّ نفس خروجه من حالة الصمت إلى حالة التكلّم ظاهر في ذلك، ولذلك كانت نكته هذا الأصل العقلائي الظهور الحالي السياقي، ونسبته إلى المخاطب وغيره على حدّ سواء كما هو واضح.

**الثاني:** أن يكون مريداً خلاف الظاهر، ونصب قرينة منفصلة عليه، وهذا الاحتمال أيضا منفي بظهور حالي سياقي للمتكلّم في أنّه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، لا بمجموع كلمات منفصلة إلى آخر عمره، وهذا

٧٤ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

هو الظهور الذي يجعل الاعتماد على القرائن المنفصلة أمراً على خلاف الطبع العقلائي، وهذا أيضاً لا يختلف الحال فيه بين المخاطب وغيره. وربما يقال ان تأخير المخصص المنفصل انما يكون قبيحا اذا كان تأخيرا عن وقت الحاجة، وهذا يختصّ بما اذا كان من لم يذكر له المخصص المنفصل مقصودا بالافهام، فانه لا يجب عليه ايصال البيان الى من لم يكن مقصودا بالافهام، وفيه أن احتمال القرينة المنفصلة لا يكون معتنى به عند العقلاء، وان لم يكن الاعتماد عليه قبيحا عندهم في المقصود بالافهام قبل وقت حاجته، فدأب العقلاء هو بيان جميع المراد في خطاب واحد.

**الثالث:** أن يكون قد أراد خلاف الظاهر ونصب عليه قرينة متصلة غفل السامع عنها، وهذا الاحتمال وارد حتى بالنسبة إلى من قصد افهامه، والنافي له هو أصالة عدم الغفلة لكل من كان في مكان أحسّ بذلك الكلام.

**الرابع:** أن يكون قد أراد خلاف الظاهر، وقد اعتمد طريقة مخصوصة في المحاورة بينه وبين من قصد إفهامه، وهذا الاحتمال أيضا منفي بظهور حالي سياقي، وهو ظهور حال المتكلم في أنه يجري وفق لغة العرف عندما يتكلم بتلك اللغة ما لم يكن هناك قرينة على اعتماد اصطلاحات أو طريقة أخرى.

**الخامس:** احتمال قرينة متصلة لم تصل إلينا من جهة الضياع، وهذا الاحتمال مما لم يثبت بناء العقلاء على عدم الاعتناء به سواءً في ذلك المقصود بالإفهام أو غيره.

وهكذا اتضح عدم الفرق بين المقصود بالإفهام وغيره لتمامية نكته حجية

الظهور في حقّهما كبرى وصغرى<sup>(١)</sup>.

اقول: المنشأ الرابع مما لا دافع لاحتماله عرفا في حق غير المقصودين بالافهام، فان الاعتماد على الكناية والمجاز او أي تقييد آخر بقرائن حالية شخصية بين المتكلم وبين من قصد افهامه -و منها خطاباته السابقة معه- عرفي، كما في ارادة زيد غير المشهور عند محاورته مع شخص، ولو كان في العرف العام ينصرف الى زيد المشهور في البلد، مع عدم اقامة قرينة على الخلاف، فالمدعى أن عدم جعل هذه القرائن في معرض وصول من لم يقصد افهامه ليس خلاف المحاورة العرفية، فاذا احتمل احتمالا عقلايا وجود قرينة متصلة موجبة للانصراف او الاستعمال المجازي او الكنائي فلا يمكن العمل بالظهورات، نعم لا يلزم الوثوق بمراد المتكلم، كما ذكره المحقق الايرواني "قده" بل اللازم هو الوثوق بعدم نصب تلك القرينة.

هذا ولا يخفى أن ما ذكره في الجواب عن المنشأ الثالث من جريان أصالة عدم غفلة السامع عن القرينة المتصلة ففيه أن السامع اذا احتمل عقلايا أنه غفل عن سماع القرينة المتصلة فلم يثبت بناء العقلاء على عدم الاعتناء به، نعم المهمّ أنه لا يرتبط بالتفصيل بين من قصد افهامه وغيره.

هذا كله بلحاظ كبرى التفصيل في حجية الظهور بين من قصد افهامه وغيره، وأما بلحاظ الصغرى فمن الواضح أننا مقصودون بالافهام في الروايات، فان الامام (عليه السلام) لو قصد افهام خصوص من يسمع حديثه في المجلس، فهذا السامع حينما ينقله في كتابه فيقصد إفهام الآخرين كسائر اصحاب الكتب، وان كان يرويّه لشخص آخر، فيكون ذلك الشخص مقصوده بالافهام، وحينما ينقله هذا الشخص لجماعة آخرين،

٧٦..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

فيكونون هم المقصودون بالافهام لهذا الشخص، الى أن ينقله الراوي الأخير لنا مشافهة او في كتابه، فنكون نحن المقصودون بالإفهام له.

نعم يبقى احتمال ضياع القرائن المتصلة بكلام الامام (عليه السلام) بسبب النقل بالمعنى او وقوع التقطيع في الروايات، فهذا امر مهم، ومقتضى الصناعة أنه اذا كانت القرينة بنحو لا تخفى على الانسان العرفي غير المتعمق، بحيث يكون منشأ عدم نقلها مسامحة الراوي، فيدفع هذا الاحتمال وثافة الراوي، ولكن لو كانت القرينة بنحو يحتاج الالتفات اليها الى مقدار من التعمق الذي قد لا يتحقق للراوي حين نقله بالمعنى او حين تقطيعه للكلام، فان كان دليل حجية خبر الثقة بناء العقلاء فلم يحرز بناءهم على عدم الاعتناء باحتمال ضياع القرينة اذا كان احتمالاً معتاداً به، بحيث يمنع من حصول الوثوق والاطمئنان، مثال ذلك أن الانسان بعد الدقة العرفية يحسّ بالفرق بين أن يقول الامام (عليه السلام) ابتداءً: "ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر" وبين ما ورد من ان الله لم يحرم الخمر لاسمه ولكن حرمه لعاقبته، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر، فان اطلاق التعبير الاول يقتضي تنزيل المسكر منزلة الخمر في جميع احكامه، لا خصوص حرمة الشرب بخلاف الثاني، مع أن وثافة الراوي لا تمنعه من أن يقطع هذا الحديث، وينقل عن الامام (عليه السلام) أنه قال "ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر" لعدم التفاته بالنظر البدوي الى تأثير ذلك في تغيير ظهوره، وهذا مما نشاهده في نقل صاحب الوسائل في تقطيعه للروايات، فمثلاً نقل صاحب الوسائل في ضمن اخبار تحليل الخمس رواية عن ابي جعفر (عليه السلام): يانجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول من ظلم حقنا في كتاب الله، واول من حمل الناس علي رقابنا، ودمائنا في اعناقهما الي يوم القيامة بظلمنا اهل

البيت، وان الناس يتقبلون في حرام الى يوم القيامة بظلمنا اهل البيت، الى أن قال: اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا. قال ثم اقبل الينا بوجهه وقال يا نجية ما على فطرة ابراهيم غيرنا وغير شيعتنا<sup>(١)</sup>

فيتراءى منه أن اسم الاشارة في قوله "احللنا ذلك لشيعتنا" الى الخمس والانفال، ولكن لو راجعنا الى المصدر وجدنا الرواية هكذا: يا نجية: ان لنا الخمس في كتاب الله، ولنا الانفال، ولنا صفو المال، وهما والله اول من ظلم حقنا في كتاب الله، واول من حمل الناس علي رقابنا ودمائنا في اعناقهمها الي يوم القيامة بظلمنا اصل البيت، وان الناس يتقبلون في حرام الى يوم القيامة بظلمنا اهل البيت، فقال نجية انا لله وانا اليه راجعون، ثلاث مرات هلكنا ورب الكعبة قال: فرفع فخذه عن الوسادة فاستقبل القبلة فدعا بدعاء لم افهم منه شيئا الا انا سمعناه في آخر دعائه وهو يقول: اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا، قال ثم اقبل الينا بوجهه وقال يا نجية ما على فطرة ابراهيم غيرنا وغير شيعتنا<sup>(٢)</sup>، فلا يظهر منه رجوع اسم الاشارة في قوله "قد احللنا ذلك" الى الخمس والانفال.

كما شاهدنا أنه حينما ينقل رواية، ثم يقول مثلا وروى فلان نحوها، او روى مثلها، أنه لا يدقق في ذلك فقد يوجد بين الروائين اختلاف مؤثر.

والحاصل أن الرواة حين النقل بالمعنى قد لا ينقلون تمام الخصوصيات الموجودة في كلام الإمام (عليه السلام) ظلماً منهم بعدم دخلها في الحكم، ووثاقة الراوي لا تنفي احتمال الخطأ في النقل بالمعنى فيما كان الاختلاف بين المعنيين دقيقاً لا يلتفت اليه الانسان المتعارف بالنظر البدوي، نعم لو

١- وسائل الشيعة ج ٩ ص ابواب الانفال الباب ٤ ح ١٤

٢ - تهذيب الاحكام، كتاب الزكاة الباب ٣٩ باب الريادات ح ٢٧.

٧٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

كان دليلاً على حجية خبر الثقة مثل صحيحة الحميري "العمري وابنه ثقتان، فما اديا اليك فعني يؤديان، فاسمع لهما واطع فانهما الثقتان المأمونان" كما سيأتي ان شاء الله، امكن التمسك باطلاقها لاثبات حجية خبر الثقة في مثل المقام ايضا.

هذا بالنسبة الى الروايات، وأما بالنسبة الى الكتاب الكريم، فان كان المخاطب بخطابات القرآن جميع الناس إلى يوم القيامة، حيث مرّ في محله امكان الخطاب الانشائي الى جميع الناس الى يوم القيامة، كما في تأليف المؤلفين، فلا اشكال، حيث يكون الجميع مفصودين بالافهام.

لكن المشكلة هي امكان ان يكون المخاطب بالخطابات هو خصوص المعاصرين للنبي (صلى الله عليه وآله)، كما هو كذلك في قوله تعالى "ياايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة"، وكذا قوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا ليلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم" مع انه الآن لا يتلى الناس في حال الاحرام بصيد البر مما تناله ايديهم ورماحهم، وحينئذ فيمكن أن يكون المخاطب بقوله "يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله" مثلاً هو خصوص الموجودين في عصر نزول الآية ومن بحكمهم، فيشكل الامر في الاستدلال به على وجوب اقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة او وجوب الحضور فيها بعد اقامتها، وقد ذكرنا في محله أنه لو فرض صدور أداة الخطاب من المتكلم بحضور جماعة تصحّ مخاطبتهم بغرض التفهيم في مجلس التخاطب فلا يظهر منه الشمول للغائبين، فضلاً عن المعدومين، فاذا قال النبي (صلى الله عليه وآله) لجماعة "ايها المؤمنون افعلوا كذا" فلا يظهر منه في حد ذاته -لولا مناسبة الحكم والموضوع، كما في الامر بتقوى الله- العموم للغائبين فضلاً عن المعدومين، فلعل المقصود خصوص

الحاضرين في المجلس.

ولا ينافي ذلك ما ورد في تفسير العياشي عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: لو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض، وفي رواية أخرى: ان القرآن يجري كما يجري الشمس والقمر، فانه لا يستفاد منها أكثر من أن مورد نزول الآية لا يوجب اختصاص الآية به، لا أن جميع الآيات تكون بنحو القضية الحقيقية شاملة لجميع الناس أو جميع المسلمين الى يوم القيامة، كيف وفي القرآن ما يختص بالحاضرين في عهد النبي (صلى الله عليه وآله) كما في آية تقديم الصدقة والابتلاء بالصيد.

ولكن الذي يسهل الخطب أن اختصاص التخاطب بالموجودين في زمان صدور القرآن لا يلازم عدم كوننا مقصودين بالافهام، حيث ان القرآن هدى للناس، فهو بيان لعموم الناس، كما قال تعالى "هذا بيان للناس" لا لخصوص المعاصرين، وقال تعالى: "وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم" و"واوحى اليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ".

على أنه يستفاد من رسالة ابن ابي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ينبغي للعبد إذا صلى أن يرتل في قراءته فإذا مرّ بآية فيها ذكر الجنة وذكر النار سأل الله الجنة وتعوذ بالله من النار، وإذا مرّ بأية الناس وبأية الذين آمنوا يقول لبيك ربنا<sup>(١)</sup>، كون الاصل الاولي كون مخاطب القرآن هو كل انسان الى يوم القيامة.

## حجية ظواهر الكتاب

**الجهة الثالثة:** نسب الى الأخبارين المنع عن حجية ظواهر الكتاب، وما يقال في وجهه فقد يرجع إلى منع الصغرى، أي احراز الظهور، وأخرى يرجع إلى منع الكبرى أي حجية الظهور.  
أما ما يرجع الى منع الصغرى فهو عدة وجوه:

**الوجه الأول:** عدم وجود دلالة واضحة للقرآن، بحيث يفهمها الكل، لاعتماده على نكات لا يعرفها الا النبي والأئمة (عليهم السلام)، فكأن ألفاظ القرآن من قبيل الرموز، كفواتح السور التي هي كنايات عن أشياء مبهمة، ولذا ورد في الروايات أنه انما يعرف القرآن من خوطب به أي النبي والأئمة (عليهم السلام)، كما يشهد به رواية محمد بن سنان عن زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر (عليه السلام) فقال يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال أبو جعفر (عليه السلام) بلغني أنك تفسر القرآن فقال له قتادة نعم فقال له أبو جعفر عليه السلام بعلم تفسره أم بجهل؟ قال: لا، بعلم... فقال أبو جعفر (عليه السلام): ويحك يا قتادة، إنما يعرف القرآن من خوطب به<sup>(١)</sup>.

وروى الصدوق في علل الشرايع قال: حدثنا أبي ومحمد بن الحسن قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي قال حدثنا أبو زهير بن شبيب بن أنس عن بعض أصحابه قال كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) إذ دخل عليه غلام من كندة فاستفتاه في مسألة فأفتاه فيها



فعرفت الغلام والمسألة، فقدمت الكوفة، فدخلت على أبي حنيفة، فإذا ذاك الغلام بعينه يستفتيه في تلك المسألة بعينها، فأفتاه فيها بخلاف ما أفتاه أبو عبد الله (عليه السلام)، فقلت إليه، فقلت ويلك يا أبا حنيفة، إني كنت العام حاجًا فأتيت أبا عبد الله مسلماً عليه، فوجدت هذا الغلام يستفتيه في هذه المسألة بعينها، فأفتاه بخلاف ما أفتيته، فقال وما يعلم جعفر بن محمد، أنا أعلم منه، أنا لقيت الرجال، وسمعت من أفواههم، وجعفر بن محمد صحفي، أخذ العلم من الكتب، فقلت في نفسي والله لأحجن، ولو حبوا، قال فكنت في طلب حجة، فجاءتني حجة، فحججت فأتيت أبا عبد الله (عليه السلام) فحكيت له الكلام فضحك، ثم قال أما في قوله إني رجل صحفي، فقد صدق قرأت صحف آبائي إبراهيم وموسى، فقلت ومن له بمثل تلك الصحف قال فما لبثت أن طرق الباب طارق وكان عنده جماعة من أصحابه فقال الغلام انظر من ذا فرجع الغلام، فقال أبو حنيفة قال أدخله فدخل فسلم على أبي عبد الله (عليه السلام) فرد عليه ثم قال أصلحك الله أأذن لي في القعود فأقبل على أصحابه يحدثهم ولم يلتفت إليه، ثم قال الثانية والثالثة فلم يلتفت إليه، فجلس أبو حنيفة من غير إذنه فلما علم أنه قد جلس التفت إليه، فقال أين أبو حنيفة، فقيل هو ذا أصلحك الله، فقال أنت فقيه أهل العراق، قال نعم، قال فما تفتيهم، قال بكتاب الله وسنة نبيه، قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ والمنسوخ، قال نعم، قال يا أبا حنيفة لقد ادعيت علما، ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا، ما ورثك الله من كتابه حرفا، فإن كنت كما تقول ولست كما تقول فأخبرني عن قول الله عز وجل "سيروا فيها ليالي وأياما آمنين" أين ذلك من الأرض، قال أحسبه ما بين مكة والمدينة،

٨٢ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

فالتفت أبو عبد الله إلى أصحابه، فقال تعلمون أن الناس يقطع عليهم بين المدينة ومكة فتؤخذ أموالهم، ولا يؤمنون على أنفسهم ويقتلون، قالوا نعم، قال فسكت أبو حنيفة، فقال يا أبا حنيفة أخبرني عن قول الله عز وجل ومن دخله كان آمناً، أين ذلك من الأرض، قال الكعبة، قال أفتعلم أن الحجاج بن يوسف حين وضع المنجنيق على ابن الزبير في الكعبة فقتله كان آمناً فيها، قال فسكت...<sup>(١)</sup>

وأورد عليه بأن كون القرآن من قبيل الرموز منافٍ لكونه معجزة ترشد الخلق إلى الحق، فلو لم يكن له ظهور يعرفه أهل اللسان لاختلّ كونه إعجازاً، ومن المعلوم أن العرب كانوا يفهمون ظواهره، ويعترفون بالعجز عن الإتيان بمثله، مضافاً إلى ما ورد في الأحاديث من عرض الروايات على الكتاب، فما وافق كتاب الله فيؤخذ به، وما خالف كتاب الله فيترك، ولو كان القرآن من قبيل الرموز لم يكن معنى للإرجاع إليه، فدعوى كون القرآن من قبيل الرموز التي لا يفهم منها شيء في غاية السقوط.

بل هو منافٍ لما قال تعالى في وصف القرآن من أن القرآن تبيان لكل شيء، وهدى للناس، وقال تعالى: "يسرنا الذكر" و"آيات بينات" و"ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيها اختلافاً كثيراً" ولأجل هذا لا بد من حمل قوله "انما يعرف القرآن من خوطب به" على النهي عن الاستقلال في فهم القرآن. من دون المراجعة إلى القرائن الموجودة في كلام الأئمة (عليهم السلام) على خلاف ظهوره الأولي.

**الوجه الثاني:** ان القرآن مشتمل على معان غامضة، ومضامين شامخة، فهو لعلو معانيه مما لا يدركه عقول البشر إلا الراسخون في العلم، وهم

مباحث الظن- الظهور ..... ٨٣

النبي والأئمة (عليهم السلام)، ولعله المراد مما ورد من أنه إنما يعرف القرآن من خوطب به.

وأورد عليه بأن كلامنا في ظواهره التي يعرفها أهل اللسان لا في بواطنه، واشتماله على مضامين عالية لا ينافي ظهوره.

**الوجه الثالث:** انه دلت عدة من الروايات على وقوع التحريف في

القرآن، فيحتمل وجود القرينة على إرادة خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف، وهذا الاحتمال مانع عن انعقاد الظهور، لكونه من باب احتمال قرينية الموجود، لا من باب احتمال وجود القرينة، ليدفع بأصالة عدم القرينة.

واجاب عنه صاحب الكفاية بأن دعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن بإسقاط أو تصحيف وإن كانت غير بعيدة، كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار، - والظاهر أن نظره الى كيفية جمع القرآن، وعدم قبولهم للقرآن الذي جمعه علي (عليه السلام)- إلا أنه لا يمنع عن حجية ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً، ولو سلم، فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها، لعدم حجية ظاهر سائر الآيات، والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة، وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك فافهم، نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخل بحجيته لعدم انعقاد ظهور له حينئذ وإن انعقد له الظهور لو لا اتصاله.

وقد ارتضى بعض الاعلام "فده" كلام الكفاية من أن الاعتبار وإن كان يساعد على وقوع التحريف، لكن ذكر أن تقرير الأئمة (عليهم السلام) للقرآن الذي بأيدينا بالإرجاع إليه، واستحباب القراءة فيه، واحترامه، وغير

ذلك من أحكام القرآن الكثيرة يكفي في جواز العمل بظواهره، سواء التزم بالتحريف أم لم يلتزم، فاحتمال التحريف أو العلم به لا يمنع من حجية ظواهر القرآن<sup>(١)</sup>.

اقول: لا اشكال بعد روايات العرض على الكتاب في عدم اختلال حجية ظواهر الكتاب باحتمال وقوع التحريف او بالعلم بوقوعه في الكتاب الكريم، لأن هذه الروايات صدرت بعد التحريف على تقدير تسليم وقوعه، لكن الكلام في نفي استبعادهما لوقوع التحريف، وقد حاول جمع من المحققين ابطال احتمال التحريف، ومنهم السيد الخوئي "قده" في تفسير البيان، وملخص كلامه: أن التحريف بالزيادة مما لم يحتمله احد، والتحريف بالنقيصة وان ادعاه جماعة من العامة والخاصة، لكنه غير صحيح، فان القرآن قد بلغ من الأهمية عند المسلمين في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) مرتبةً، حفظته الصدور زائداً على الكتابة، فكيف يمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظة له، والروايات الدالة على التحريف، إما ضعاف لا يعتمد عليها، وإما لا دلالة لها على التحريف بمعنى النقيصة، بل المراد منها التقديم والتأخير أو التأويل أو غير ذلك، ولم يحتج أمير المؤمنين (عليه السلام) بآية من هذه الآيات التي يدعى تحريفها، مع أنه احتجّ بمثل حديث الغدير في الايام الأولى بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله).

ثم ذكر في آخره: ان حديث تحريف القرآن حديث خرافة وخيال، لا يقول به الا من ضعف عقله او من لم يتأمل في اطرافه حق التأمل او من ألجأه اليه حبّ القول به والحبّ يعمي ويصمّ، وأما العاقل المنصف

المتدبر فلا يشك في بطلانه وخرافته<sup>(١)</sup>.

وما ذكره وان كان متجها، لكن الذي قد يوجب الريب وجود روايات كثيرة وفيها جملة من الصحاح تتضمن دعوى التحريف بالنقيصة، وقد جمعها المحدث النوري في كتابه الذي سماه بقصل الخطاب في تحريف الكتاب، وكان ينبغي للسيد الخوئي "قده" أن يذكرها ويذكر جوابه عنها، واذا وفقني الله فسوف اكتب رسالة مستقلة في ذلك.

**الرابع:** ما يدعى من ابتلاء ظهورات الكتاب بالاجمال الحكمي، لأجل العلم الاجمالي بوجود القرائن المنفصلة في الروايات الدالة على خلاف تلك الظهورات من مخصصات ومقيدات او قرائن على المجاز.

واجيب عنه بانحلال العلم الاجمالي بالفحص والظفر بمقدار معتد به من القرائن المنفصلة بحيث لا يبقى العلم الاجمالي فيما عداه، كما أن الامر كذلك في ظهورات الروايات ايضا، فانه يعلم بوجود قرائن منفصلة لها اجمالا، فلو كان مجرد العلم الاجمالي مانعا عن العمل بظواهر الكتاب لسرى الاشكال الى ظهورات الروايات.

وأما ما يرجع الى منع الكبرى، أي حجية ظهورات الكتاب، فهو أحد وجهين:

**الوجه الاول:** ان الظهور من مصاديق المتشابه الذي نهى في القرآن عن اتباعه، فقال "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه" فان المتشابه هو ما كان ذا احتمالين، في قبال المحكم الذي هو النص الذي لا يحتمل الخلاف، بل لو شك في صدق المتشابه عليه، فيمنع ذلك من احراز

امضاء بناء العقلاء على حجية الظهور بالنسبة الى ظهورات الكتاب .  
واجيب عنه -كما في مصباح الاصول- بأن الظاهر من المتشابه هو  
الكلام المجمل، فان المتشابه من باب التفاعل من الشبه، فيكون المراد  
منه كون الكلام ذا احتمالين شبيهين من جهة عدم وضوح ايّ منهما من  
اللفظ عرفا في قبال الآخر، فلا يشمل الظاهر.

وقد اورد في البحوث على هذا الجواب بأن ما دل من الآيات على أن  
القرآن بيان للناس، ونور، وتبيان لكل شيء، ينافي وجود آية مجملة لا يتبين  
معناها للناس، مضافا الى أنه ورد في الآية أن اهل الزيغ يتبعون المتشابه،  
ولا معنى لاتباع المجمل، فإن الاتباع بقول مطلق في نظر العرف يعني  
الأخذ بالمعنى الظاهر من الكلام، لا الأخذ بأحد معنيين متساويين للكلام  
بلا قرينة، فلا يفهم من الامر باتباع الكتاب والسنة حمل اللفظ المجمل  
على أحد معانيها المشتركة، إذن، فمعنى اتباع المتشابه هو اتباع ما يظهر  
منه، وحينئذ فلا بد أن يراد من قوله تعالى "يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة  
وابتغاء تأويله" غير المعنى المعروف للتأويل، وهو توجيه الكلام وصرفه عن  
ظاهره، اذ لا معنى لأن يكون اتباع الظهور مصداقا لتوجيه الكلام على  
خلاف ظاهره، فيتعين أن يكون المراد بالتأويل هنا معناه اللغوي، وهو الأول  
والرجوع، فيكون المراد من ابتغاء تأويله محاولة كشف ما يرجع اليه الآية  
من واقع يكون مصداقا لها، وذلك فيما اذا لم يكن مصداقها واضحا، ولذا  
نقول بأن المقصود بالمتشابه في الآية هو كون بعض الآيات متشابه  
المصداق، وان لم يكن متشابها مفهوما، وذلك مثل قوله تعالى "الرحمن  
على العرش استوى" حيث انه ليس متشابها مفهوما، فان مفهومه واضح،  
وانما هو متشابه مصداقي، حيث يصعب تصوّر المصداق المناسب منه له  
تعالى، وتأويله هو ارجاعه الى مصداقه، فان المصداق والحقيقية هو الذي

يؤول ويرجع إليه المعنى من حقيقة الواقع، وهذا بخلاف الآيات المحكمة، فإنّ مصداقها وحقيقتها سهل التصوّر، وحينئذ فاهل الزيغ يتبعون المعنى في الآيات المتشابهات، ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، وارجاعه الى مصداقه، فيختارون المصداق غير الصحيح له، وهو كونه تعالى جسما مستويا على عرش مادي، وبذلك يتضح ايضا خروج الآية عن صلاحية الاستدلال للنهي عن اتباع ظهورات الكتاب<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره من عدم وجود آية مجملة في القرآن الكريم موافق لما ذكره السيد الطباطبائي "فده" في الجزء الاول من تفسيره، حيث قال انه ليس بين آيات القرآن آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحير الذهن في فهم معناها، كيف وهو أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتى ان الآيات المعدودة من متشابه القرآن -كالآيات المنسوخة وغيرها- في غاية الوضوح، من جهة المفهوم، والاختلاف كل الاختلاف في المصداق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفردا ومركبا، فان الأئس والعادة يوجبان لنا أن يسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ -كلفظ الحياة والسمع والبصر والتكلم- الوجودات المادية لمفاهيمها، وهذا هو الذي دعا الحشوية والمجسّمة أن يجمدوا على ظواهر الآيات في التفسير، وليس في الحقيقة جمودا على الظواهر، بل هو جمود على العادة والأئس في تشخيص المصداق.

فعلينا أن نفسّر القرآن بالقرآن، ونستوضح معنى الآية من سائر الآيات، وقد قال تعالى: "و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" وحاشا أن يكون القرآن تبيانا لكل شيء، ولا يكون تبيانا لنفسه، وقال تعالى: "هُدًى لِّلنَّاسِ

٨٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

وَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ" و"أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا" وكيف يكون القرآن هدى وبينة وفرقانا ونورا مبينا للناس في جميع ما يحتاجون، ولا يكفيهم في احتياجهم إلى نفس القرآن، وهو أشد الاحتياج، وقال تعالى: "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" وأي جهاد أعظم من بذل الجهد في فهم كتابه، وأي سبيل أهدى من القرآن<sup>(١)</sup>.

ولكنه ذكر في الجزء الثالث من تفسيره أن المراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها، بل يتردد بين معنى ومعنى، حتى يرجع إلى محكمات الكتاب، فتعين هي معناها وتبينها بيانا، فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة، بواسطة الآية المحكمة، والآية المحكمة محكمة بنفسها، كما أن قوله: "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" يشتهبه المراد منه على السامع أول ما يسمعه، فإذا رجع إلى مثل قوله تعالى "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" استقر الذهن على أن المراد به التسلط على الملك والإحاطة على الخلق، دون الاعتماد على المكان المستلزم للتجسم المستحيل على الله سبحانه، وكذا قوله تعالى: "إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" إذا أرجع إلى مثل قوله: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" علم به أن المراد بالنظر غير النظر بالبصر الحسي، وكذا إذا عرضت الآية المنسوخة على الآية الناسخة تبين أن المراد بها حكم محدود بحدّ الحكم الناسخ وهكذا، فالقرآن بعضه بيّن بعضا، وبعضه وهو الآيات المحكمات أصلٌ يرجع إليه البعض الآخر، وهو المتشابهات، وقد قال تعالى "منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات" والأم هو الاصل الذي يرجع إليه الشيء<sup>(٢)</sup>.

١ - الميزان في تفسير القرآن ج ١ ص ٩

٢ - الميزان في تفسير القرآن ج ٣ ص ٢١



هذا وقد ذكر أن استعمال التأويل في حمل اللفظ على المعنى الذي لا يكون ظاهرا فيه استعمال حادث بعد نزول القرآن، ولا دليل أصلا على كونه هو المراد من قوله تعالى "ابتغاء تأويله"، بل المراد منه هو الحصول والوقوف على تأويل القرآن، وماخذ أحكام الحلال والحرام، حتى يستغنوا عن اتباع محكمات الدين، ولا يخفى أن كون الآية ذات تأويل ترجع إليه، غير كونها متشابهة ترجع إلى آية محكمة، فان التأويل لا يختص بالآيات المتشابهة، بل لجميع القرآن تأويل، فللاية المحكمة تأويل، كما أن للمتشابهة تأويلا، ويدل عليه قوله تعالى: «وَ مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى... أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ... بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ، وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ»<sup>(١)</sup>، فاضيف فيه التأويل إلى مجموع الكتاب، نعم ظاهر قوله تعالى: "وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" هو رجوع الضمير إلى ما تشابه، لقربه كما هو الظاهر أيضا في قوله: وابتغاء تأويله، ولكن لا يستلزم ذلك كون التأويل مقصورا على الآيات المتشابهة، على أن من الممكن رجوع الضمير إلى الكتاب، كالضمير في قوله: ما تشابه منه.

ثم ذكر أن تأويل القرآن هو ما يكون القرآن صورة ومثالا له، فيكون هو الذي يؤول اليه القرآن، ونسبته الى القرآن تكون نسبة المتمثل الى المثال، والروح الى الجسد، وهو حقيقة القرآن الكريم، وهذه الحقيقة هي التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم شرعي أو موعظة أو حكمة، وليست من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، بل هي من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، وهذا نظير أن تأويل قول السيد لخادمه، "اسقني ماء" هو ما عليه الطبيعة الإنسانية من اقتضاءها للتحفظ

## ٩٠ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

على وجودها، وهو يقتضي الغذاء اللازم، وهو يقتضي رفع العطش، وهو يقتضي الأمر بالسقي مثلا، والأمر الذي له التأويل يتغير بتغير التأويل لا محالة، ولذلك ترى أنه تعالى لما ذكر اتباع أهل الزيغ ما ليس بمراد من المتشابه، ابتغاء للفتنة ذكر أنهم بذلك يبتغون تأويله الذي ليس بتأويل له، وليس إلا لأن التأويل الذي يأخذون به لو كان هو التأويل الحقيقي لكان اتباعهم للمتشابه اتباعا حقا غير مذموم.

فقد تبين: أن تأويل القرآن حقائق خارجية تستند إليه آيات القرآن وإذا أجدت التدبر وجدت أن هذا ينطبق تمام الانطباق على قوله تعالى: "وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ"<sup>(١)</sup> فإنه يدل على أن القرآن النازل كان عند الله أمرا أعلى وأحكم، من أن يناله العقول، أو يعرضه التقطع والتفصل، لكنه تعالى عناية بعباده جعله كتابا مقررا، وألبسه لباس العربية، لعلهم يعقلون ما لاسبيل لهم إلى تعقله ومعرفته ما دام في أم الكتاب، وأُمُّ الْكِتَابِ هذا هو المدلول عليه بقوله: "يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ"، وبقوله "بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ" ، وهو المراد من قوله تعالى "إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" فالمطهرون من عباد الله يمسون القرآن الكريم الذي في الكتاب المكنون<sup>(٢)</sup>.

وقد اورد في البحوث على هذا المعنى الذي ذكره للتأويل بأنه لا يحتمل ارادته في هذه الآية، إذ أننا نتساءل: ما هي الجهة التي بلحاظها فرضت الآية المتشابهة متشابهة؟، هل هي جهة المعنى أو جهة التأويل؟، إن قلت

١ - الزخرف الآية ٤

٢ - الميزان ج٣ ص٤٣ الى ٥٣

أنها جهة المعنى، لزم أن تكون الآية المتشابهة متشابهة المعنى، وقد مرّ كونه خلاف الظاهر، وإن قلتّم أنّها جهة التأويل لزم أن تكون الآيات المحكمة محكمة التأويل، بينما هي غير محكمة التأويل بناء على تفسير التأويل بحقيقة القرآن التي لا يمسه إلا المطهرون مثلاً<sup>(١)</sup>.

اقول: ينبغي هنا ذكر عدة نكات:

**النكتة الأولى:** ان الكلام المتشابه وان لم يرادف الكلام المجمل، لما ذكر من عدم عرفية التعبير بالاتباع في مورد الكلام المجمل بحمله على احد معانيه بلا قرينة، مع أنه ورد في الآية أن الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون متشابهات القرآن، الا أنه يمكن أن يقال انه هو الكلام الذي ليس المراد الواقعي للمتكلم واضحا منه عرفا، في قبال الكلام المحكم الذي هو ما يكون مراده الواقعي منه واضحا عرفا، إما بالنص او الظهور، فيشمل المتشابه ما كان مجملا مترددا بين عدة معانٍ، او مشعرا او ظاهرا في معنى، ولكن هذا المعنى لا يكون مرادا واقعا له تعالى، واتباع المتشابه يكون بلحاظ القسم الثاني، وهو الكلام المشعر او الظاهر في معنى غير مراد له تعالى واقعا، وانما سمي متشابهها، لأن الحق منه غير واضح ومتشابه مع الباطل، وهذا نظير ما ورد عن امير المؤمنين (عليه السلام) من أن الشبهة انما سميت شبهة، لأنها تشبه الحق، وحينئذ فاذا قيل: ان آيات القرآن على قسمين: آية متشابهة، وآية محكمة، والذين في قلوبهم زيغ وانحرف يتبعون المتشابه، وهذا غير مقبول عقلا، فان العمل بالكلام بمجرد اشعاره بمعنى او ظهوره فيه، ولكن من دون اعتناء بالنص او الظاهر في سائر الآيات، ومن دون اعتناء بحكم العقل على خلاف ذلك المتشابه، ليس معذرا عقلا

٩٢ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

وعقلاء، ولذا عاب سبحانه وتعالى على الذين في قلوبهم زيغ اتباعهم للمتشابهات في قبال المحكمات، وغرض بعضهم منه الفتنة واضلال الناس، وغرض بعض آخر منهم هو تأويل المتشابه أي كشف المراد الواقعي له تعالى منه، وهذا وان لم يكن قبيحا ذاتا، فيما لو كان ظاهرا في ذلك، لكن بشرط ملاحظة ما يخالفه من حكم العقل او الآيات المحكمات، والذين في قلوبهم زيغ لا يراعون ذلك، وأما غيرهم فيتبعون المحكمات في ذلك، وان لم يعرفوا تاويل المتشابه أي المراد الواقعي منه، فانه لا يعلم المراد الواقعي منه، الا الله، والراسخون في العلم، وهم النبي والائمة (عليهم السلام) ففي صحيحة ايوب بن الحر عن ابي بصير عن ابي عبد الله (عليه السلام) نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تاويله<sup>(١)</sup>، فهم يعرفون المراد الواقعي من المتشابهات ويؤمنون به بمقتضى قولهم "كل من عند ربنا".

وما ذكره السيد الطباطبائي "ره" (من أن ظاهر هذه الآية عدم معرفة الراسخين في العلم بتاويل المتشابهات، فقوله "و الراسخون في العلم يقولون..." جملة مستانفة، وهذا لا ينافي دلالة دليل آخر على أن بعض الراسخين في العلم، وهم النبي والائمة (عليهم السلام) يعلمون تاويل القرآن الذي هو واقع القرآن، وهو في لوح محفوظ، حيث قال تعالى "بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ"<sup>(٢)</sup> وقال "انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يسمه الا المطهرون"<sup>(٣)</sup> وهذا نظير علم الغيب حيث دل بعض الآيات على اختصاصه به تعالى، كقوله تعالى "قل لا يعلم من في السموات والارض

١ - الكافي ط دار الحديث ج ١ ص ٥٢٩

٢ - البروج الآية ٢٠ و ٢١

٣ - الواقعة الآية ٧٧ و ٧٨ و ٧٩

مباحث الظن- الظهور ..... ٩٣

الغيب الا الله" ولكنه لا ينافي أنه قد يعلم ذلك من يشاء من عباده، كما قال "فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول" فهو خلاف ظاهر هذه الصحيحة، بل خلاف ظاهر التعبير بالراسخين في العلم. وبذلك يظهر عدم دلالة الآية على المنع عن العمل بالظاهر الذي لا يوجد حكم العقل او النص او الظاهر على خلافه.

**النكتة الثانية:** ان ما ذكر من كون المراد من المتشابه في الآية هو المتشابه المصدقي من دون اجمال في مدلول الآية، فهو خلاف الظاهر العرفي من لفظ المتشابه، الا ترى أن من يقول: "كنت اليوم عند عالم" فعدم معرفة مصداق العالم الذي كان هذا الشخص عنده لا يوجب صدق المتشابه على هذا الكلام، والا فقد يطرد ذلك في محكمات القرآن ايضا، حيث تحكي قصص الامم السابقة من دون تعيين مصاديقها، كقوله "و جاء رجل من اقصى المدينة".

**النكتة الثالثة:** الظاهر من تأويل الشيء، هو بيان واقعه الذي لا يكون ظاهرا منه فتاويل الكلام عرفا هو تفسيره بذكر مراده الواقعي الذي لا يتبين منه، فانه هو المرجع الذي يؤول ويرجع اليه الكلام، كما أن تاويل الفعل هو بيان واقعه وحقيقته التي خفيت على الناظر، كما في قول خضر لموسى (عليهما السلام) "ذلك تاويل ما لم تستطع عليه صبرا" او قول يوسف ليعقوب (عليهما السلام) ذلك تأويل رؤياي من قبل" او قد يقال للواقع الذي يحكي عنه القرآن أنه تأويله، حيث انه ينكشف به صدق القرآن الذي لم يكن ظاهرا على كثير من الناس، سواء في إخباراته، او تشريعاته بلحاظ ما تكشف عن المصلحة في التشريع، فمعرفة تلك المصلحة تكون معرفة تأويل تلك التشريعات.

**النكتة الرابعة:** ان كلمات السيد الطباطبائي "ره" لا تخلو من تهافت، فانه ذكر تارة (أنه يمكن رفع تشابه متشابهات القرآن بارجاعها الى محكماته) وهذا يعني أن عامة الناس يتمكنون من معرفة تاويل المتشابهات بارجاعها الى المحكمات، وهذا ينافي ما ذكره (من أن قوله تعالى "و الراسخون في العلم ... " جملة مستأنفة، فتدل الآية على اختصاص علم تاويل المتشابه به تعالى، دون الراسخين في العلم، وان استفيد من قوله تعالى "انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لايمسه الا المطهرون" أن المطهرين يعنى النبي والأئمة (عليهم السلام) يعلمون تأويل الكتاب، وتأويله هو القرآن الكريم الذي يكون في الكتاب المكنون).

**النكتة الخامسة:** يمكن أن يقال بأنه لا يستفاد من اضافة التأويل الى القرآن في مثل قوله تعالى " ما كانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى... أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ... بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ" او قوله "و لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون، هل ينظرون الا تاويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق" ثبوت التأويل لتمام القرآن، اذ يكفي في صدقه ثبوت التأويل لكل ما يحتاج الى التأويل، وهو ما لا يكون له ظاهر او لا يكون ظاهره كافيا في تبين واقعه وحقيقته، وأما ما مر من أنه قد يقال للواقع الذي يحكي عنه القرآن أنه تأويله، حيث انه ينكشف به صدق القرآن بعد أن لم يكن ظاهرا على كثير من الناس، فهذا مجرد احتمال لا شاهد عليه، نظير ما ذكره "ره" من أن تأويل القرآن الذي بايدنا هو القرآن الذي هو في لوح محفوظ، فان كونه تأويلاً للقرآن الظاهر، يكون مجرد احتمال لا شاهد عليه.

والظاهر تمامية ايراد البحوث عليه بأن لازمه صيرورة محكمات القرآن

متشابهات، فانه بعد اعترافه بكون المتشابه بمعنى المتشابه من حيث التأويل، أي من حيث أوله ورجوعه الى حقيقته ومصادقه الحقيقي، لا من حيث المفهوم، فدعوى أن تأويل تمام القرآن هو ذلك الذي هو في اللوح المحفوظ، تساوق كون تمام القرآن متشابها من حيث التأويل.

**النكتة السادسة:** ان ما ادعي من عدم وجود آية مجملة في القرآن الكريم، لعدم تناسب ذلك مع فصاحة القرآن، ومع ما ورد في نفس القرآن من أنه بيان للناس، وأنه بلسان عربي مبين، فيرد عليه أن ذلك خلاف الوجدان، فانه توجد في القرآن آيات كثيرة لا يتيسر فهمها لعامة الناس، وتفسير الخواص لها بالاستعانة بمقدمات خارجية ان تمّ فلا يكفي في صدق أن دلالتها ظاهرة، ولذا احتيج الى كتب، ككتاب تنزيه الانبياء لتوجيه الآيات التي توهم نسبة المعصية الى الانبياء، كقوله "فعصى آدم ربه فغوى"، كما تحتاج بعض الآيات الى توجيه حملها على ما ليس ظاهرا منها كقوله "انّ اللّٰذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ" فانه لا بد من حمله على كونه بمثابة قضية خارجية ناظرة الى جماعة معيّنة من الكفار والمشركين، والا فلا اشكال في أن انذار النبي (صلى الله عليه وآله) كان سببا لإيمان جماعة كثيرة من الكفار، وهكذا ما ورد في الآيات من الترغيب الى اقراضه تعالى، كقوله تعالى " مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً، فان المشهور أنه حيث لا يتصور اقراضه تعالى فيحمل على الترغيب الى اقراض عباده قرض حسنا، ولكنه يمكن أن يقال - كما في كنز العرفان<sup>(١)</sup> - بإمكان ارادة الاتيان بأعمال الخير قرابة الى الله تعالى، والاستعارة عنه بالقرض لأجل أنه اعطاء شيء اليه تعالى،

٩٦ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

لاستعادة عوضه، وهو الثواب عليه في وقت آخر، أي في عالم الآخرة، فهذه الآيات لا تخلو من اجمال.

وهكذا ترى اجمال قوله تعالى "لَكِنَّ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ، وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا"<sup>(١)</sup>، فان نصب كلمة "المقيمين الصلاة" ثم رفع كلمة "المؤمنون بالله" يوجب اجمال المراد لعامة الناس.

وهكذا قوله تعالى "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" من الآيات المجملة التي لا يتيسر فهمها الا بتفسير اهل البيت (عليهم السلام)، ولا يصغى الى دعوى (أنه متشابه مصداقي، حيث لا يعرف مصداق الأمانة التي حملها الانسان وأما مفهومها فلا اجمال فيه) فان صعوبة فهم المصداق توجب عدم وضوح المراد الواقعي منه.

وهكذا قوله تعالى "و ما تشاؤون الا أن يشاء الله" فانه يوهم ان الانسان لا يريد شيئا الا بعد أن يشاء الله تعالى أن يريد ذلك، وان كانت القرينة الخارجية تقتضي حملها على أن كون الانسان مختارا -أي كونه ان شاء فعل وان شاء ترك- انما هو بمشيئته تعالى، وانما عبّر بأنه لا تصدر ارادة الانسان الا بارادته تعالى، حيث ان ارادة الانسان تحتاج الى وجود مبدأ الاختيار فيه.

وان كان وجود بعض الآيات المجملة مانعا عن صدق كون القرآن بيانا للناس وبلسان عربي مبين وتبيانا لكل شيء، وافصح كتاب، لكان يمنع من



ذلك تنزيل الآيات بنحو يتحقق لها تشابه ولو مصداقي، بحيث استغلَّ كثير من اصحاب المذاهب الباطلة المنتمية الى الاسلام، كالمجسمة والجبرية والوهابية، بل والعامّة بشكل عام بعض آيات القرآن لتأييد مذهبها، ولذا ورد في نهج البلاغة أنه قال امير المؤمنين (عليه السلام) لابن عباس حينما ارسله للمناظرة مع الخوراج "لَا تُخَاصِمُهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ، تَقُولُ وَيَقُولُونَ، وَلَكِنْ خَاصِمُهُمْ بِالسُّنَّةِ، فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا"، لكن الصحيح أن القرآن بلحاظ مجموع آياته معجز، وبيان للناس وتبيان لكل ما يحتاجون اليه، ولو بملاحظة امره باتباع النبي واولي الامر الذين هم الأئمة (عليهم السلام).

ومن هنا تبين ايضا عدم كفاية تفسير القرآن بالقرآن، فان هذا المنهج وان كان نافعا في الجملة، لكنه لا دليل على كفايته لرفع اجمال تمام الآيات المتشابهات، بأن لا نحتاج لرفع اجمالها الى الرجوع الى روايات اهل البيت، ولا يظهر من قوله تعالى "منه آيات محكمات هن ام الكتاب" أن بالرجوع الى محكمات القرآن يتبين المقصود من المتشابهات دائما، فلعل وجه كون المحكمات ام الكتاب، مجرد كونها هي الاصل في الكتاب، أي ما يلزم الرجوع اليه واتباعه، دون المتشابهات، وأما الاستدلال على كفاية تفسير القرآن بالقرآن بقوله تعالى "نزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء" بتقريب أنه كيف يكون القرآن تبيانا لكل شيء، ولا يكون تبيانا لنفسه، ففيه أنه ان اريد كونه تبيانا لتفاصيل الاشياء فهو مقطوع الخلاف اذ لم يبيّن في القرآن حكم كثير من الاشياء، فقد ورد في الروايات أن الله فرض الركعتين الاوليين في الصلاة، ولا يتبين ذلك من القرآن، بل قد ثبت بالتواتر الاجمالي ورود تخصيصات كثيرة في الروايات لعمومات القرآن، وان اريد منه كونه تبيانا لكل شيء اجمالا، ولو لاجل ارجاعه الناس فيما لا يعلمون

٩٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

الى النبي واولي الامر، فهذا لا يغنينا عن الرجوع الى الروايات، لفهم المراد الجدي، بل الاستعمالي لبعض آيات القرآن.

وكيف كان فتحصل عدم دلالة آية المتشابه على النهي عن العمل بظهورات الكتاب بعد ملاحظة القرائن العقلية ومحكمات الكتاب، وذلك باحد تقريبات ثلاثة:

**احدها:** أن يقال: ان الظاهر ليس من المتشابه عرفا، والمتشابه هو الكلام المجمل، والاتباع وان لم يصدق حقيقة على حمل الكلام المجمل على احد معانيه، لكن يكون تطبيقه على حمل المتشابه على احد معانيه قرينة على كون المراد من اتباع اهل الزيغ له هو اخذهم به، بعد حمله على المعنى المطلوب لهم بغرض اضلال الناس وبغرض عطفه من المعنى المراد له تعالى الى المعنى الآخر الذي يتلائم مع اهوائهم. ولكن يرد عليه أنه لا مرجح لحمل الاتباع على خلاف ظاهره.

**ثانيها:** نفس التقريب السابق، لكن يقال بأن استعمال كلمة الاتباع يوجب اختصاص اتباع المتشابه بما يكون المتشابه مشعرا للمعنى الذي حمل عليه، لكن لا بحدّ يكون متعينا وظاهرا فيه عرفا.

**ثالثها:** ما مرّ منا من أن المتشابه يشمل ايضا الكلام الذي يكون ظاهرا في معنى غير مراد للمتكلم واقعا، وبكون المنهي عنه هو اتباعه من دون ملاحظة المحكمات التي تكون قرينة على خلافه.

وهذا التقريب لا يتلائم مع ما هو المعروف من أن تأويل الكلام هو حمله على المعنى الذي ليس ظاهرا فيه، ولكن يمكن أن يكون المراد منه بقرينة سائر استعمالات هذا اللفظ ابتغاء الوصول الى واقع مراده تعالى منه، فابتغاء تاويل المتشابه لا يكون مذموما، بخلاف ابتغاء الفتنة -وان اخبر تعالى بأنه

مباحث الظن- الظهور ..... ٩٩

لا يعلم واقع مراده منه الا الله والراسخون في العلم- وانما المذموم اتباعهم لخصوص المتشابه، دون المحكمات.

ومما يدل على عدم كون النهي عن اتباع المتشابه بمعنى النهي عن اتباع الظهور ما ورد من أن للحديث ايضا محكما ومتشابهها كالقرآن، ولا يتوهم المنع عن اتباع ظهورات الروايات، ففي الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن إبراهيم بن عمر اليماني عن أبان بن أبي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال: قلت لأمر المؤمنين (عليه السلام) إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئا من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله (صلى الله عليه وآله) غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن، ومن الأحاديث عن نبي الله، أنتم تخالفونهم فيها، وتزعمون أن ذلك كله باطل، أفتري الناس يكذبون على رسول الله متعمدين، ويفسرون القرآن بآرائهم، قال فأقبل عليّ، فقال قد سألت فافهم الجواب، إن في أيدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعمما وخاصا ومحكما ومتشابهها وحفظا ووهما... فإن أمر النبي مثل القرآن، ناسخ ومنسوخ، وخاصّ وعمّ، ومحكم ومتشابه، قد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان، كلام عمّ وكلام خاصّ، مثل القرآن... فيشتبه على من لم يعرف ولم يدرك ما عنى الله به ورسوله، وليس كلّ أصحاب رسول الله كان يسأله عن الشيء، فيفهم، وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه، حتى إن كانوا ليحبّون أن يجيء الأعرابي والطارئ، فيسأل رسول الله حتى يسمعوا...<sup>(١)</sup>.

١٠٠..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

هذا وقد يجاب عن التمسك بهذه الآية على النهي عن العمل بظهورات الكتاب بعدة اجوبة أخرى:

١- أن يقال ان المتشابه ان كان شاملا للكلام الظاهر، فيكون المنهي هو الأخذ بهذا الكلام، مع تأويله بصرفه عن معناه الظاهر، كما هو المعروف في معنى التأويل، فلا يمنع من العمل بظهورات الكتاب.

٢- لو فرض شمول اطلاق النهي عن اتباع المتشابه للعمل بظهورات الكتاب، فلا بد أن تقيّد هذا الاطلاق بما دلّ من الروايات على العمل بظهورات الكتاب، وقد تقدّم شطر منه.

٣- ما يقال من أن خطاب النهي عن العمل بالمتشابه حيث لا يكون صريحاً في النهي عن العمل بظواهر الكتاب، وانما هو ظاهر فيه، فيلزم من حجيته عدم حجيته، حيث ان حجيته في عدم حجية ظواهر الكتاب تسلّتم عدم حجيته باعتبار كونه من ظواهر الكتاب ايضاً، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، وبذلك يثبت امتناع حجية هذا الظهور، فلا يثبت به عدم حجية ظواهر الكتاب، وبذلك يرجع الى بناء العقلاء على حجية ظواهر الكتاب.

وقد يرّدّ هذا الجواب اولاً: بأن احتمال صدق مضمونه يكفي في المنع عن احراز امضاء السيرة على حجية ظواهر الكتاب.

وفيه أن المهم هو دلالة الروايات على حجية ظواهر الكتاب.

وثانياً: بأن غايته امتناع حجية هذا الظهور في نفي حجية نفسه، فيبقى حجة في نفي حجية سائر ظهورات الكتاب.

وثالثاً: بأن مثل هذا الخطاب يكون بمثابة قضية خارجية ناظرة الى سائر ظواهر الكتاب، دون نفسه كما هو كذلك في مثل قول شخص "كل خبري

مباحث الظن- الظهور ..... ١٠١

كاذب".

وفيه أنه لا توجد نكتة عقلائية للتفكيك بين حجية هذا الظهور من الكتاب، وبين حجية سائر ظهورات الكتاب، فتتحقق ملازمة بين عدم حجية سائر الظهورات، وبين عدم حجية نفس هذا الظهور، ونظير المقام قيام الخبر الواحد على عدم حجية الخبر الواحد كإخبار السيد المرتضى عن الاجماع على عدم حجية خبر الواحد، وبذلك تصبح حجية نفس هذا الخبر مستحلية، وهكذا الحال في حجية فتوى الميت بحرمة البقاء على تقليد الميت، فانه لو كانت فتواه هذه حجة اقتضى ذلك التعبد بمضمونها، وهو عدم حجية فتاوى الميت التي من جملتها نفس فتواه بعدم حجية فتاواه، فيلزم من حجيتها التعبد بعدم حجيتها، وان شئت قلت: انه يعلم بان فتوى الميت بعدم حجية فتواه إما مخالفة للواقع او غير حجة، فانه ان كانت فتواه بعدم حجية فتواه مطابقة للواقع فيعني ذلك عدم حجيتها وان كانت مخالفة للواقع فتكون كاذبة، وعلى كلا التقديرين يستحيل حجيتها.

هذا ولا يخفى أن ما يظهر من المحققين (من أنه في هذه الموارد حيث يلزم من وجود شيء عدمه فيستحيل وجوده خارجا) غير متجه، فان الصحيح - كما ذكر في البحوث<sup>(١)</sup> - أنه لا يعقل استلزام الشيء لعدم نفسه، كقضية ثابتة في عالم الواقع، وليس المحذور بلحاظ الوجود الخارجي فقط، كي يتخلص عن المحذور بالالتزام بعدم وقوع اللازم والملزوم، بل لا بد من ابطال نفس استلزام وجود شيء لعدمه<sup>(٢)</sup>، وعليه فمحذور حجية

١ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص ٢٧٧

٢ - ذكر في البحوث في المقام أن مجرد انكار وقوع ما يلزم من وجوده عدمه، من دون ابطال نفس استلزام وجود الشيء لعدمه لا يكفي في التخلص عن المحذور، فيما كان عدم الشيء ايضا مبتلى باشكال استلزام عدمه لوجوده، فانه اذا لزم من وجود شيء عدمه، ومن عدمه وجوده فهل <<<

>>>

يلتزم بالوجود او العدم او بهما او ارتفاعهما، وكلها محال كما لا يخفى .  
 مثال ذلك: أنه توجد شبهة معروفة فيما لو أخبر اغريقي بأن كل خبر اغريقي كاذب، وفرضنا كذب سائر اخبار الإغريقيين، فانه ان كان هذا الخبر الذي هو خبر اغريقي ايضا كاذبا لزم أن يكون صادقا، وان فرض كونه صادقا لزم منه أن يكون كاذبا، لأنه بنفسه خبر اغريقي، وهو صادق، فلم يكن كل خبر اغريقي كاذبا، فيلزم من صدقه كذبه، ومن كذبه صدقه، أي يلزم من وجود الصدق عدمه، ومن عدم الصدق وجوده، وهذه الشبهة انما اثرت في المنطق كإشكال على امتناع اجتماع النقيضين.

ثم ذكر أن حلّ هذه الشبهة هو أن قول الاغريقي "كل خبر اغريقي كاذب" قضية خبرية حقيقية تنحل الى قضايا غير متناهية، وكل قضية منها تقع مصداقا وموضوعا لقضية أخرى تنطبق عليها، لأن كل واحدة منها قضية خبرية صادرة من اغريقي، فمثلاً يكون الخبر الأول لإغريقي "ان زيدا قائم" والخبر الثاني للإغريقي "ان الخبر الاول كاذب" والخبر الثالث له "ان الخبر الثاني كاذب" والخبر الرابع له "ان الخبر الثالث كاذب" والخبر الخامس له "ان الخبر الرابع كاذب" وهكذا، واذا دققنا نجد أن لازم صدق كل واحدة من تلك القضايا كذب القضية التي قبلها وبعدها، أي القضية المحكية بها والقضية الحاكية عنها، ولازم كذبها صدق تلك القضيتين، فلازم كذب الخبر الثاني صدق الخبر الاول والثالث، وكذب الرابع وصدق الخامس وهكذا، كما ان لازم صدق هذا الخبر الثاني كذب الخبر الاول والثالث وصدق الرابع وكذب الخامس وهكذا، فلا يلزم من صدق قضية، كذبها، بل كذب طرفيها، ولا من كذبها صدقها، بل صدق طرفيها، ولا محذور فيه ابدأ، كما لا محذور في انحلال قول الإغريقي "كل خبر اغريقي كاذب" الى قضايا غير متناهية، لأن عدم التناهي والتسلسل انما يستحيل في العلل، دون المعلولات، هذا في عالم الوجود، فكيف بانحلال هذه القضية في عالم الواقع الى قضايا غير متناهية (بل حيث ان الانحلال ليس ثابتا بالفعل في عالم الواقع، وانما هو مجرد تحليل وعملية ذهنية تتوقف لا محالة، يتوقف عملية الذهن، فليس هناك تسلسل حتى في عالم الواقع).

ثم ذكر في البحوث أن هناك شبهة تناقض آخر، أثارها الفيلسوف المادي "راسل"، وعلى اساسه بنى لنفسه منطقا جديدا، وهو المنطق الرمزي الرياضي، وحاصل هذه الشبهة أن الكلي على قسمين: كلي يشمل نفسه كمفهوم الشيء فانه مصداق لنفسه، حيث انه شيء من الاشياء، وكلي لا يشمل نفسه، كمفهوم الانسان، فانه ليس مصداق الانسان، وحينئذ سأل أن هذا المفهوم أي "المفهوم الذي لايشمل نفسه" ان قلنا بكونه شاملا لنفسه، بأن كان مصداقا للمفهوم الذي لا يشمل نفسه، فيعني ذلك أنه لا يشمل نفسه، وان قلنا بأنه لا يشمل نفسه <<<

&gt;&gt;&gt;

فيعني ذلك أنه يشمل نفسه، حيث انه مصداق لمفهوم لا يشمل نفسه. وحلها أن قيد شمول نفسه او عدم شمول نفسه من القيود الثانوية لا الاولى، بمعنى انه لا بد من افتراض مفهوم في الرتبة السابقة على هذا القيد يلحظ شموله لنفسه ام لا، وأما مفهوم "المفهوم الذي يشمل نفسه" او "المفهوم الذي لا يشمل نفسه" فهو مقيد بهذا القيد الطولي الذي لا يلحظ في تقسيم المفهوم الى القسم الذي يشمل نفسه، والقسم الذي لا يشمل نفسه، فهو نظير ما لو قال المتكلم "خبري هذا كاذب" ويقصد نفس هذا الكلام، فانه كلام فارغ لا معني له، لأنه لا بد أن يكون هناك خبر، مع قطع النظر عن هذا الكلام، حتى يقال عنه في هذا الكلام أنه كاذب او صادق، فكذلك المقام، والحاصل أن قولنا "المفهوم الذي لا يشمل نفسه" ليس مصداقا للمفهوم الذي لا يشمل نفسه ولا للمفهوم الذي يشمل نفسه باعتبار أنه ليس داخلا في المقسم لهما، وهو المفهوم الاولي، ولا يلزم منه التناقض.

اقول: هنا ملاحظات:

**الملاحظة الأولى:** تفصيل الكلام بالنسبة الى خبر الإغريقي بأن كل خبر اغريقي كاذب، أنه ان كان المقصود من هذا الخبر، نفي امكان صدور خبر صادق من إغريقي، فهذا الخبر كاذب لا محالة، لان نفس صدور هذا الخبر من اغريقي دليل قطعي على امكان صدور خبر صادق من اغريقي، لأنه لو فرض عدم امكان صدور خبر صادق من اغريقي، فلم يكن يصدر خبر من اغريقي بعدم امكانه، وحيث صدر هذا الخبر منه فنقطع بامكان صدوره، وهذا لا ينافي كذب سائر اخبار الاغريبيين اتفاقا، وان كان المقصود نفي صدور خبر صادق من اغريقي، فان قصد غير هذا الخبر، كما هو المنصرف من هذا الخطاب فلا اشكال، انما الاشكال ينشأ اذا قصد ما يعم هذا الخبر، وهكذا من يقول: كل خبري كاذب، وقصد ما يعمّ هذا الخبر، والظاهر أن اشكاله أنه بلحاظ شموله لهذا الخبر، في قوة أن يقول شخص "خبري هذا كاذب" ويقصد شخص هذا الخبر، فانه كلام فارغ لا معنى له، فلا يكون خيرا كاذبا ولا صادقا، لأن الخبر الصادق او الكاذب هو ما كان خيرا مع قطع النظر عن حمل الكاذب او الصادق عليه، ويلحق به ما لو كان خبران، من قبيل ما لو كتب شخص في ظهر ورقة "الخبر في خلف الورقة كاذب" وكتب في خلفها "الخبر في ظهر الورقة صادق" فانه لو حذف كل من قوله "كاذب" في الخبر الاول، وقوله "صادق" في الخبر الثاني، فلم يتحقق خبر، حتى يطابق الواقع او يخالفه، فيكون هذا الخبران في قوة كلام فارغ لا معنى له.

ان قلت: بناء على ما ذكر، فقول الشخص "كلامي هذا ليس بصادق" صادق، فيلزم منه اجتماع النقيضين، قلت: هنا جملتان: احديهما: ما تقول: ان كلامي هذا ليس بصادق، أي أنه ليس له <<<

>>>

مطابق مع قطع النظر عن هذا المحمول، حتى يوافقه فيكون صادقاً او يخالفه فيكون كاذباً، ثانيهما: ما تقول ان ذلك الكلام المتحقق في الجملة الاولى صادق، حيث كان ما قلته من أن كلامي هذا ليس له مطابق صحيحاً، فلا مناقضة اصلاً.

وأما ما ذكره البحوث حول خبر الاغريقي "كل خبر اغريقي كاذب" من أنه اذا كان بنحو القضية الحقيقية، فينحل بلحاظ موضوعه أي خبر الاغريقي، ففيه أنه لم يصدر من هذا الاغريقي الا خبر واحد بكذب كل ما كان خبراً لاغريقي، فلا ينحل اخباره الى اخبارات متعددة، ولذا لو كان كلامه مخالفاً للواقع بأن كان بقية اخبار الاغريقيين صادقة فلم يصدر منه الا اخبار كاذب واحد، نعم المخبر به متعدد، كما يظهر ذلك منه في البحوث ج٧ ص ٤٠٣ حيث نقل عن السيد الخوئي "فده" من دون اعتراض عليه أن الكذب وصف الكاشف، فاذا كان الكاشف واحداً كان الكذب واحداً، وان تعدد المنكشف، بخلاف الغيبة، فانها وصف المنكشف فتتعدد بتعددته، فلا يقاس المقام بما لو اخبر اغريقي اولاً: فقال "سائر اخبار الاغريقيين كاذبة" (او قتل "اذا وجد خبر آخر لاغريقي غير خبري هذا فهو كاذب" وانما ذكرنا ذلك حتى لا يقال بأنه لو فرض كون القضية حقيقية فقد لا يوجد لخبر الاغريقي مصداق) ثم اخبر ثانياً، فقال "الخبر الاول الذي صدر مني كاذب" ثم اخبر ثالثاً فقال "الخبر الثاني الذي صدر مني كاذب" وهكذا.

نعم لو اريد من الكذب عدم مطابقة مصداق الكلام الانحلالي للواقع فيتم ما افاده، لكن كذب الخبر ليس من هذا القبيل لأنه لا يقبل الانحلال.

**الملاحظة الثانية:** بالنسبة الى شبهة راسل: ان ما جاء في الكتب عنه أنه كتب في رسالته الى فرغه أن بعض المجموعات يكون مصداقاً لنفسه مثل "مجموعة مجموعات" فانها مجموعة، وبعضها ليس مصداقاً لنفسه (عبارته الفارسية: مجموعه هائي كه عضو خودشان نيستند) مثل مجموعة أبقار ليست ببقرة، ومجموعة خنازير ليست بخنزير، وهكذا، ثم قال، مجموعة هذه المجموعات ان قيل بكونها مصداقاً لنفسها فهذا يعني أنها مجموعة لا تكون مصداقاً لنفسها، وان لم تكن مصداقاً لنفسها، فهذا يعني أنها تكون مصداقاً لنفسها أي تكون مصداقاً لمجموعة لا تكون مصداقاً لنفسها، (و بعبارة فارسية: مجموعه مجموعه هائي كه عضو خودشان نيستند، اگر عضو خودش باشد بايد عضو خود نباشد، چون شرط بودن در اين مجموعه اين است كه عضو خودش نباشد، واگر عضو خود نباشد اين شرط بر آن صدق می كند بنا بر اين بايد عضو خودش باشد: تاريخ فلسفه كابولستون ج٨ ص٤٦٥، فلاسفه بزرگ ٥٠٨) ويقال انه لاجل ذلك التزم اولاً: بأن المجموعة كمجموعة ابقار، لا يصح أن يقال بأنها بقر كما لا يصح أن يقال بأنها ليس ببقرة، كأنه اعتبرهما من قبيل العدم والملكية والموضوع لهما هو الفرد لا المجموعة،

<<<



الظاهر الدالّ على عدم حجية الظهورات ليس هو استلزام وجود حجيته

>>>

وفساد هذا البيان اوضح من أن يخفى، ثم التزم بأن المجموعة كمجموعة أبقار كلمة فارغة لا معنى لها، وانما هي مجرد رمز الى اجزاء تلك المجموعة، ولكنه ايضا غير صحيح، لأن انكار المفهوم والمعنى للمجموعة خلاف البداهة، ولا اقل من كونه عنوانا مشيرا الى الاجزاء.

والظاهر وقوع مغالطة في هذا المثال، فان مقتضى سراية حكم مجموعة الأبقار، ومجموعة الخنازير الى مجموعة المجموعتين مثلا أنها ليست بقرا ولا خنزيرا كنفس المجموعتين، ولكنه لا ينافي أنها مصداق نفسها أي مصداق لمجموعة المجموعتين اللتين ليستا مصداقا لنفسهما.

انما يتعسر حلّ الاشكال فيما اذا غيّرنا المثال الى المثال المذكور في البحوث، وطريق حلّ البحوث للاشكال فيه ليس مُقنعا، فانه يقال بأنه لماذا لا يكون للمفهوم في قولنا "المفهوم الذي لا يشمل نفسه" اطلاق لكل مفهوم حتى هذا المفهوم المقيد، بعد أن كانت الطبيعة سارية في جميع افرادها بالسريان الذاتي، ولا يمكن المنع عن انطباقها على أي فرد، الا اذا لاحظناها بشرط لا، والمفروض أننا نلاحظها لا بشرط، ولذا نقول: ان قولنا "المفهوم الذي يشمل نفسه" لا يشمل نفسه، ولا يترتب عليه أي محذور، والحاصل أنه لا ريب في أن قولنا "المفهوم الذي لا يشمل نفسه" مفهوم من المفاهيم، وحينئذ نقول: كل مفهوم فُرَضَ في العالم فيدور امره بين أن يكون مصداقا لنفسه او لا يكون كذلك، وحيث ان التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب فلا يعقل خلوّ الواقع عنهما، فان قلنا بكونه شاملا لنفسه فهو يعني أنه مصداق للمفهوم الذي لا يشمل نفسه، ولازمه ان لا يكون شاملا لنفسه، وان قلنا بأنه لا يشمل نفسه فلازمه أن يشمل نفسه، حيث انه مصداق لمفهوم لا يشمل نفسه، فاختيار أي منهما يستلزم نقيضه، ولا يخفى أن الحمل في الجميع حمل شايع وليس من الحمل الاولي ابدأ، فلا يقاس المقام بمثل قولنا "الحرف حرف" و"الحرف ليس بحرف" والفرق بينهما أن الحمل في الاول حمل اولي، وفي الثاني حمل شايع.

والانصاف أن هذه شبهة عويصة يتعسر حلها، إلا أن المهم ان بداهة امتناع التناقض تكشف اجمالا عن مغالطة في هذه الشبهة، وان لم نعرف طريقة حلها تفصيلا، كما أن انكار وجود مفهوم كلي، ودعوى كون الكلي مجرد رمز الى الافراد كما مر نقله عن راسل في مجموعة المجموعات، خلاف بداهة الوجدان، نعم لو تم ذلك لم يبق مجال للشبهة لابتناءها على قبول المفهوم الكلي حتى يكون مقسما لما يشمل نفسه وما لا يشمل نفسه، ولأجل ذلك نضطر الى أن نقول بأن المقسم للمفهوم الذي يشمل نفسه او لايشمل نفسه هو المفهوم الاولي دون المقيد بقيد "يشمل نفسه" او قيد "لايشمل نفسه".

١٠٦..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

لعدم حجيته، بل هو أنه -بعد ثبوت الملازمة بين عدم حجية سائر الظواهر وبين عدم حجية هذا الظهور لاشتراكها في نكته عدم الحجية- يكون لازم حجيته التعبد الظاهري بعدم حجيته، وامتناعه ليس لاجل أنه يلزم من وجوده عدمه، بل لأجل لغويته وعدم الاثر له، فان وصول حجيته مساوق للقطع بكذبه المستلزم لارتفاع حجيته، وعليه فيمتنع وصول حجيته، وكل حكم امتنع وصوله كان جعله لغواً، وبناءً على عدم الملازمة فلا بد أن نتعامل مع الخطاب الظاهر في عدم حجية الظواهر معاملة القضايا الحقيقية التي تنحل الى ما لا نهاية له، فيكون مدلول كل قضية عدم حجية ظهور القضية السابقة عليها، فيلزم من حجيتها التعبد بعدم حجية ما قبلها، لا عدم حجية نفسها.

هذا تمام الكلام في الوجه الاول للمنع عن كبرى حجية ظهورات الكتاب، وهو كون العمل بها من اتباع المتشابه.

**الوجه الثاني:** للمنع عن كبرى حجية ظهورات الكتاب، هو التمسك بعدة روايات يدعى دلالتها على عدم حجية ظهورات القرآن الكريم، وهي على ثلاثة اقسام:

**القسم الاول:** ما ورد في النهي عن تفسير القرآن بالرأي، فقد ذكر في الحدائق أنه روى غير واحد من أصحابنا عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار<sup>(١)</sup>، وفي رواية الريان بن الصلت عن الرضا عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال الله عز وجل ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي<sup>(٢)</sup>، وفي رواية عبد الرحمن بن سمرة قال: قال

١ - الحدائق الناضرة ج ٦ ص ٣٥٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٨٦

مباحث الظن- الظهور ..... ١٠٧

رسول الله (صلى الله عليه وآله) من فسّر القرآن برأيه فقد افتري على الله الكذب<sup>(١)</sup>، وفي تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء<sup>(٢)</sup>.

فقيل بأن الاعتماد في فهم القرآن على ما يصل اليه فكر الانسان من دون استناد الى الروايات يعتبر من تفسير القرآن بالرأي، ولو كان منشأ الفهم هو الاستظهار من القرآن.

**القسم الثاني:** ما ورد في النهي عن تفسير القرآن من دون تقييد بكونه تفسيراً بالرأي، ففي تفسير فرات بن إبراهيم عن الحسين بن سعيد بإسناده عن سعد بن طريف عن أبي جعفر (عليه السلام): إنما على الناس أن يقرءوا القرآن كما أنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره فالاهتداء بنا وإلينا<sup>(٣)</sup>، وفي تفسير العياشي عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من فسّر آية من كتاب الله فقد كفر<sup>(٤)</sup>، وفيه ايضاً عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن<sup>(٥)</sup>، وعن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية ينزل أولها في شيء، وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء<sup>(٦)</sup>، وفي رواية جابر بن يزيد قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن شيء من التفسير، فأجابني، ثم

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١٩٠

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٣٠٢

٣ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١٩٨

٤ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٢٠٣

٥ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٢٠٢

٦ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٢٠٤

١٠٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

سألته عنه ثانية، فأجابني بجواب آخر، فقلت: كنت أجبتي في هذه المسألة بجواب غير هذا، فقال يا جابر إن للقرآن بطنا، وللبطن بطنا، وله ظهر، وللظهر ظهر، يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل متصرف على وجوه<sup>(١)</sup>، وفي رواية النضر بن سويد عن القاسم بن سليمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أبي ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر، قال الصدوق سألت محمد بن الحسن عن معنى الحديث، فقال هو أن يجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى<sup>(٢)</sup>، وقد ذكر الطبرسي في مجمع البيان أنه صحَّ عن النبي والأئمة (عليهم السلام) أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح<sup>(٣)</sup>.

فيقال بأن النهي عن تفسير القرآن من غير سماع من الأئمة (عليهم السلام) يشمل الاستظهار من القرآن، وان شكك في صدق التفسير بالرأي عليه.

**القسم الثالث:** ما دل على اختصاص فهم القرآن بالأئمة (عليهم

السلام) ففي رسالة المعلى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) في رسالة: إنما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم، ولقوم يتلونه حق تلاوته، وهم الذين يؤمنون به، ويعرفونه، وأما غيرهم، فما أشدَّ إشكاله عليهم، وأبعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) إنه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، وفي ذلك

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٩٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٨٣

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٠٤

مباحث الظن- الظهور ..... ١٠٩

تحيّر الخلائق أجمعون، إلا من شاء الله، وإنما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه وأن يعبدوه وينتهوا في قوله إلى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن أمره، وأن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم، لا عن أنفسهم<sup>(١)</sup>.

وفي صحيحة منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ... قلت للناس تعلمون أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان هو الحجة من الله على خلقه، قالوا بلى قلت فحين مضى رسول الله، من كان الحجة على خلقه، فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجئي والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته، فعرفت أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم، فما قال فيه من شيء كان حقا، فقلت لهم من قيم القرآن، فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم، قلت: كله، قالوا لا، فلم أجد أحدا، يقال إنه يعرف ذلك كله إلا عليا (عليه السلام)... فأشهد أن عليا كان قيم القرآن، وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجة على الناس بعد رسول الله، وأن ما قال في القرآن فهو حق، فقال: رحمك الله<sup>(٢)</sup>، وفي رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث احتجاجه على الصوفية لما احتجوا عليه بآيات من القرآن في الإيثار والزهد، قال: أ لكم علم بناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه الذي في مثله ضلّ من ضلّ، وهلك من هلك من هذه الأمة، قالوا أ وبعضه، فأما كله فلا، فقال لهم فمن ها هنا أتيتم، وكذلك أحاديث رسول الله (صلى الله عليه وآله)<sup>(٣)</sup>، وفي رواية محمد بن سنان عن

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٩١

٢ - الكافي (ط - الإسلامية) ج ١ ص ١٦٨

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٨٣

١١٠..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر (عليه السلام) فقال له... بلغني أنك تفسر القرآن قال نعم... فقال له: ويحك يا قتادة، إنما يعرف القرآن من خوطب به<sup>(١)</sup>، وكون صدر الرواية واردا في التفسير، لا يمنع من اطلاق قوله "انما يعرف القرآن من خوطب به" في اختصاص فهم القرآن بالأئمة (عليهم السلام)، وروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: إن علم القرآن ليس يعلم ما هو إلا من ذاق طعمه... فاطلبوا ذلك من عند أهلهم فإنهم خاصة نور يستضاء به، وأئمة يقتدى بهم<sup>(٢)</sup>، وفي رواية عبدة السلماني عن علي (عليه السلام) قال: اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون، إلى أن قال: قالوا فما نصنع بما قد خبرنا به في المصحف، فقال يسأل عن ذلك علماء آل محمد (عليهم السلام)<sup>(٣)</sup>، وروى الصدوق في اماليه عن ابن عباس قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) إن الله أنزل علي القرآن، وهو الذي من خالفه ضلّ ومن ابتغى علمه عند غير علي هلك<sup>(٤)</sup>.

فانه يقال بأنه لا ريب في شمول هذا القسم من الروايات للاستناد في فهم القرآن الى الاستظهارات من دون ورود رواية عنهم (عليه السلام)، ولو منع من صدق التفسير عليه، ومن هنا اتضح أنه لا يكفي في الجواب عن هذه الروايات بالمنع من صدق التفسير على الاعتماد على ظهورات الكتاب، لأن التفسير بمعنى كشف القناع، والكلام الظاهر ليس عليه قناع، ولو سلم صدق التفسير عليه فلا ريب أنه ليس من التفسير بالرأي،

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٨٥

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١٨٣

٣ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٨٦

٤ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٨٦

مباحث الظن- الظهور ..... ١١١

فان المنهي عنه في القسم الثالث من الروايات اعمّ من التفسير، على أنه يصدق التفسير على تبين كثير من ظهورات الكتاب حيث يحتاج فهمها بما فيها من القرائن الى تدبر واعمال دقة، لا يتسير الا للعلماء، بل ترى اختلاف العلماء في جملة من الاستظهارات القرآنية، ويزيد ما ذكرناه وضوحا ضم بعض الآيات الى بعض في مقام الاستظهار او الجمع العرفي، كملاحظة العام والخاص، مثل الآية التي تدل على العدة لكل مطلقة، والآية التي تنفي العدة على المطلقة التي لم يدخل بها، وكذا ملاحظة القرائن المنفصلة في القرآن، ولا اشكال في صدق التفسير عليه، نعم بيان المعنى الظاهر من نفس الآيات لعامة الناس، لا يعدّ تفسيراً.

والجواب عن روايات القسم الاول، وهي ما تنهى عن التفسير بالرأي هو أن التفسير استنادا الى الظهورات، وكذا الجمع العرفي بين الآيات لا يكون من التفسير بالرأي عرفاً، فان ظاهره الاستناد في تبين مرادات القرآن الى الآراء والسلائق الشخصية، لا الفهم العرفي العامّ بعد الالتفات الى القرائن، فيساق ما ورد في خطبة لامير المؤمنين (عليه السلام) يومئ فيها إلى ذكر الملاحم: يعطف الهوى على الهدى إذا عطفوا الهدى على الهوى، ويعطف الرأي على القرآن إذا عطفوا القرآن على الرأي<sup>(١)</sup>، ومن الواضح أن تفسير القرآن بارجاعه الى ما يوافق رأيه الذي اتخذه لنفسه بلا حجة، بدل أن يأخذ رأيه من القرآن، امر مذموم.

ولا اقل من أن ما ذكرناه هو مقتضى الجمع بين هذه الروايات، وبين ما دلّ على الارجاع الى ظواهر الكتاب، كروايات عرض الاحاديث على الكتاب، والأخذ بما وافق كتاب الله.

١١٢..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

وقد احتمل في البحوث أن يراد بالرأي تلك المدرسة الفقهية التي كان يعرف اصحابها بأهل الرأي، في قبال اهل الحديث، حيث كان بناءهم على العمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسله، وهذا المعنى وان كان اصطلاحيا، قد نقل اليه اللفظ عن معناه اللغوي، الا أن أصالة عدم النقل لا تجري في امثال المقام، مما علم بشياع استعمال اللفظ في معنى، لكن لا يعلم أن هذا الشيوخ هل بلغ حدًا يوجب انتقال ظهور اللفظ عن معناه اللغوي الى هذا المعنى ام لا<sup>(١)</sup>.

وأما روايات القسم الثاني فلا ينبغي الاشكال في دلالتها على أنه لا يحقّ لغيرهم (عليه السلام) تفسير القرآن، وقد مرّ صدق التفسير على اتباع المراتب الدقيقة من الظهورات، كما أن سند جملة منها معتبر، مضافا الى أن كثرتها توجب القطع بصدور بعضها اجمالا، الا أنه لا بدّ من حملها على التفسير بالرأي بمقتضى الروايات الآمرة بالرجوع الى ظواهر الكتاب.

وقد يقال بأن تقييد التفسير المنهي عنه في روايات القسم الاول بالتفسير بالرأي يكون ظاهرا في عدم تعلق النهي بمطلق التفسير، والا كان ذكره لغوا عرفا، وفيه أنه يكفي في عدم لغوية التقييد به عدم تعلق النهي بتفسير القرآن بالاستعانة من احاديث اهل البيت، مضافا الى أنه قد يكون الفارق بين التفسير بالرأي وغيره في شدة النهي، كما في مثل قوله "من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" حيث انه قد لا يراد التوعيد بالنار على مطلق التفسير، بل على خصوص التفسير بالرأي، وان فرض عدم اعتبار مطلق التفسير، وهكذا قوله "ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي" او قوله "من فسّر القرآن برأيه، فان اصاب لم يؤجر وان اخطأ خرّ ابعدا ما بين السماء".



مباحث الظن- الظهور ..... ١١٣

أما روايات القسم الثالث فمرسلة المعلى بن خنيس ضعيفة سندا، على أنه يمكن حملها ولو بقرينة روايات العرض على الكتاب على عدم امكان معرفة القرآن بكامله، الا من طريق اهل البيت، فلا ينافي امكان معرفته فيما كان ظاهرا بعد الالتفات الى القرائن المتصلة والمنفصلة.

وأما صحيحة منصور بن حازم فهي لا تنفي حجية القرآن، وانما تدلّ على أنه لا يكون حجة الا بامام وقيم، فلا يمكن الاستغناء بالقرآن، لأنه يستدل به اهل كل فرقة، وهذا يعني أن القرآن لا يكون حجة، أي قاطعة للخلاف بين الناس، لما فيه من الآيات المتشابهة، والتي يمكن أن يتشبهت بها اهل الباطل لاثبات مذهبهم، بأن كانت مشعرة بمذهبهم، او ظاهرة فيه في حد ذاتها لولا قرينة عقلية او قرينية آية أخرى على الخلاف، فلا بد في رفع الخلاف من الرجوع الى الامام الحيّ، او يعني أن الحجة هو القرآن والعترة مجتمعين، غير منفكّ احدهما عن الآخر، ولو افترق القرآن عن العترة لم يكن حجة، ونتيجة ذلك أنه لا يصح الاستقلال في فهم القرآن من دون مراجعة الى المخصصات والقرائن الواردة في كلمات الأئمة (عليه السلام).

وأما رواية مسعدة بن صدقة فهي وان كانت معتبرة سندا على الاظهر، لكن دلالتها غير ظاهرة على المدعى، اذ لا يظهر منها عدا أن هؤلاء الصوفية الذين احتجّوا على الامام لم يكونوا يعرفون كل القرآن ولا بعضه، ولا يدلّ على أن غير الأئمة لا يقدرّون على فهم شيء من القرآن ابدا.

وأما رواية محمد بن سنان فهي ضعيفة سندا، لأجل محمد بن سنان، ومع غمض العين عن ضعف سندها، فالظاهر الاولي منها اختصاص فهم القرآن بالأئمة (عليهم السلام)، الا أنه لا بد من حملها على اختصاص معرفة تمام القرآن بهم، بما فيه بطن القرآن ومتشابهه وناسخه ومنسوخه،

١١٤..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

وذلك لوجود قرينة لبية متصلة ولفظية منفصلة، أما القرينة اللبية المتصلة فهي وجود ارتكاز متشعري على كون القرآن بيانا للناس، ومما ينبغي التدبر فيه، وهذا يعني جواز اتباع ظواهره، ولو بعد الفحص عن المخصصات والمقيدات والقرائن المنفصلة الصادرة من الحجج، وأما القرينة المنفصلة فهي الروايات الآمرة بعرض الاحاديث على الكتاب، فيؤخذ بما وافقه ويترك ما خالفه، ومما يؤكد على عدم ظهور هذه الرواية ونحوها في اختصاص فهم جميع آيات القرآن بأهل البيت (عليهم السلام) هو وجود نصوص قرآنية وآيات صريحة، يعرف الكل معانيها، ككثير من آيات الاحكام حيث تكون اصل دلالتها واضحة.

وهكذا الحال بالنسبة الى رواية امير المؤمنين "ان علم القرآن ليس يعلم ما هو الا من ذاق طعمه، فاطلبوا ذلك من عند اهله" مع غمض العين عن ضعف سندها، ونحوها رواية عبدة السلماني ورواية الصدوق في اماليه.

وأما ما ورد في رواية مرسله أن الامام الصادق (عليه السلام) قال لابي حنيفة: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ والمنسوخ، قال نعم قال يا أبا حنيفة لقد ادعيت علما، ويملك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ويملك ولاهو إلا عند الخاص من ذرية نبينا، ما ورثك الله من كتابه حرفا<sup>(١)</sup>، فمع غمض العين عن ضعف سندها فلا يظهر منها عدم امكان فهم القرآن لعامة الناس ابداء، فان ابا حنيفة ادعى معرفة القرآن حق معرفته ومعرفة الناسخ والمنسوخ، ومن الواضح أنه خاصّ باهل البيت، ثم ذكر الامام أن الله لم يورثه حرفا من كتابه، وتورث الكتاب او شيء من الكتاب يختلف عن الاستظهارات

مباحث الظن- الظهور ..... ١١٥

العرفية التي لا تحتاج الى توريث، ولا اشكال في أن ابا حنيفة كان عالما يعرف الاستظهارات العرفية في الجملة، الا أنه ادعى أكثر من ذلك فاعترض عليه الامام، وان ابى عن قبول ما ذكرناه بالنظر الى هذه الرواية في حد ذاتها، فلا اقل من كونه مقتضى الجمع العرفي بينها وبين روايات دالة على حجية ظواهر الكتاب.

ويؤكد ما ذكرناه -بالنسبة الى هذه الروايات- أنه لو ردع بها عن حجية ظواهر القرآن لاشتهر ذلك، وبان بين الشيعة، وحيث انه لم يشتهر ذلك، بل اشتهر خلافه، فيقطع بعدم الردع.

وقد ذكر في البحوث أن تلك الروايات الدالة على اختصاص معرفة القرآن باهل البيت معارضة للسنة القطعية المتواترة الحاكية لقول المعصوم وفعله وتقريره مما يدل على مرجعية القرآن للمسلمين، بل حديث الثقلين الذي هو مدرك الرجوع إلى أهل البيت ومرجعيتهم كالصريح في مرجعية القرآن في عرض العترة، وإلا كان المرجع واحداً، وهو العترة.

على أن هذه الروايات لا تصلح للردع عن العمل بالظهورات القرآنية، لأن الردع عن ارتكاز من هذا القبيل، وفي موضوع له هذه الأهمية والخطورة العظيمة، لا يكفي فيه صدور أربع روايات، بل لو كان هناك ردع عن العمل بالقرآن الذي كان هو المصدر الأساسي لكل المعارف الإسلامية طيلة تاريخ الإسلام لكان واضحاً معروفاً.

هذا مضافا الى أنها ضعيفة سنداً جميعاً، فان أوجبت احتمال الردع فحيث انه مسبوق بالإمضاء فيجري استصحاب بقاء الحجية الثابتة في أول الشرع.

ومما يؤكد بطلان مفاد هذه الروايات أنه لم يرو شيئاً منها فقهاء أصحاب الأئمة الذين كانوا حملة فقههم وتراثهم كزرارة ومحمد بن مسلم

١١٦..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

وأضرابهم، وانما رواها اصحاب الاتجاه الباطني، كسعد بن طريف (الذي روى عن أبي جعفر (عليه السلام): إنما على الناس أن يقرءوا القرآن كما أنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره فلاهتداء بنا وإلينا) وجابر بن يزيد الجعفي (الذي روى أن الامام قال له: يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل متصرف على وجوه) أي الاتجاه الذي يحاول دائما تأويل الظواهر الى باطن لا يفهم معناه، أ فلم يكن الأولى -لو كان هناك ردع عن العمل بظواهر القرآن- أن يبين ذلك الردع لهؤلاء الفقهاء الأجلاء، ويصل إلينا الردع عن طريقهم، فإنهم أولى بذلك، وهم مورد ومحتاجون إليه، كل ذلك يوجب الاطمئنان بأن هذه الطائفة من الروايات مزوّرة، أو لا بد من تأويلها وصرفها إلى معانٍ أخرى غير حجية الظواهر القرآنية<sup>(١)</sup>.

اقول: ان بعض روايات القسم الثالث صحيحة سندا، وهي رواية منصور بن حازم، ومنصور هو الذي قال عنه النجاشي: ثقة، عين، صدوق، من جملة أصحابنا وفقهائهم، ومن الغريب قصر العين من بين تلك الروايات على رواية سعد بن طريف ورواية جابر، ثم النقاش فيهما بأنهما من اصحاب الاتجاه الباطني، ولم يذكر في حق سعد عدا أن النجاشي قال: حديثه يعرف وينكر، ونقل عن ابن الغضائري أنه ضعيف، وقيل انه كان ناووسيا، ولم يقل احد أنه كان غالبا، ولو قيل فيه ذلك فقد يراد به مثل نفي السهو عن الائمة، او اثبات علم الغيب لهم، وما شابه ذلك، ولست ادري أي اشكال في نقله رواية أن الصلاة علي، والفحشاء ابو بكر، والمنكر عمر، وأن الصلاة يتكلم، فانه بيان لبطون القرآن، وكم له من نظير.

مباحث الظن- الظهور ..... ١١٧

ثم ان صاحب الوسائل بعد ما استدللّ بالروايات السابقة على عدم حجية القرآن الكريم لعدم معرفة غير اهل البيت لمعاني القرآن، ذكر أن ما روي من أن الله لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون، فوجهه أن المخاطب بالقرآن أهل العصمة (عليهم السلام) وهم يعلمونه، أو أن المخاطب جميع المكلفين، فإذا علم معناه بعضهم فهو كافٍ، ثم قال: وأما العرض على القرآن فالعمل حينئذ بالكتاب والسنة معاً، ولا يدل على العمل بالظاهر في غير تلك الصورة<sup>(١)</sup>.

اقول: ان ما رواه وان لم أجده في مصدر آخر، لكن توجيهه بما ذكر غريب جداً، فان معناه كون مخاطب القرآن هو الخلق، لا خصوص اهل البيت، وكيف يصدق ان الله لا يخاطب خلقه بما لا يعلمون، بمجرد أن اهل البيت يعلمونه خاصة، دون عامة الناس، وقد ورد في رواية عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال في احتجاجه على زنديق، إن الله قسم كلامه ثلاثة أقسام، فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه ولطف حسّه وصحّ تمييزه ممن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعلمه إلا الله وملائكته والراسخون في العلم<sup>(٢)</sup>، وعن الصادق (عليه السلام) إنما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء، ونبذوا قول رسول الله وراء ظهورهم<sup>(٣)</sup>، فانه يدلّ على أن الناس انما لا يفهمون معاني الآيات المتشابهة فقط، فاذا استغنوا فيها عن سؤال الأئمة هلكوا.

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٠٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٩٤

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٠١

١١٨..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

وأما ما ذكره حول ما دلّ على عرض الاحاديث على الكتاب (من أن طرح الخبر المخالف للكتاب والاخذ بالخبر الموافق له، لا يعني حجية ظاهر الكتاب في حد ذاته، بل الحجية ثابتة لظهور الكتاب الذي ورد خبر موافق له) ففيه أن مفاد هذه الروايات هو كون الكتاب الكريم هو الاصل الذي ان وافقه الحديث اخذ به، وان خالفه وجب طرحه، وما يكون هذا شأنه فكيف لا يكون حجة بنفسه، ولا ادري ماذا يقول بالنسبة الى حديث الثقلين، الذي لا ريب في أن مفاده مرجعية القرآن في عرض مرجعية العترة الطاهرة.

### اختلاف القراءات

ان الشيخ الاعظم "ره" ذكر أنه إذا اختلفت القراءة في الكتاب، على وجهين مختلفين في المعنى، (كالاختلاف في قراءة "يطهرن" في قوله تعالى "و لا تقربوهن حتى يطهرن" من حيث التخفيف والتشديد، فان الظاهر على قراءة التشديد إرادة الاغتسال من حدث الحيض، وعلى قراءة التخفيف إرادة النقاء من الدم وانقطاعه، فيختلف المعنى باختلاف القراءتين) فلا يخلو إما أن نقول بتواتر القراءات كلها، كما هو المشهور، خصوصا في ما كان الاختلاف في المادة، وإما أن لا نقول كما هو مذهب جماعة.

فعلى القول بتواتر القراءات فهما بمنزلة آيتين تعارضتا، ولا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو الأظهر، ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما، وعلى القول بعدم التواتر، فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة، كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة، كان الحكم كما تقدم، وإلا فلا بد من التوقف في محل التعارض، والرجوع إلى

مباحث الظن- الظهور..... ١١٩

القواعد، مع عدم المرجح أو مطلقاً، بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر، فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم أنى شئتم من حيث الزمان، وانما خرج منه أيام الحيض، ومنشأ التردد في مرجعية الاستصحاب او عموم العام هو الاختلاف في كون المرجع بعد مضي الزمان المتيقن من خروج فرد من العام هو استصحاب حكم الخاص أو عموم العام<sup>(١)</sup>.

وقريب منه كلام صاحب الكفاية"ره".

اقول: معنى القول بتواترات القراءات السبعة هو نزول القرآن على كل من هذه القراءات، والا فتواتر تلك القراءات بمعنى تواتر ثبوتها عن القراء السبع لا يجدي شيئاً، ونسبة القول بتواتر القراءات الى المشهور غير ثابتة، وقد ينكر هذه النسبة، كما افاد السيد الخوئي "قده" في تفسير البيان، والصحيح هو عدم التواتر، ففي صحيحة الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن الناس يقولون إن القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال كذبوا أعداء الله، ولكنه نزل على حرف واحد، من عند الواحد، وفي رواية الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد عن الوشاء، عن جميل بن دراج، عن محمد بن مسلم، وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إن القرآن واحد، نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة<sup>(٢)</sup>.

ثم انه لا شك أن القراء السبعة المعروفين الذين أولهم نافع وآخرهم الكسائي الذي مات سنة مائة وتسعين تقريباً، متأخرون عن زمن النبي (صلى الله عليه وآله) ولم يدركه واحد منهم، فلا ينبغي الريب في عدم كون هذه

١ - فرائد الأصول ج ١ ص ٦٦

٢ - الكافي ط دار الحديث ج ٤ ص ٦٦٤

١٢٠..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

القراءات مروية عن النبي (صلى الله عليه وآله)، فضلا عن تواترها عنه، وإنما هو اجتهاد منهم، أو من أساتذتهم، بل لم يثبت تواتر هذه القراءات من هؤلاء القراء انفسهم، وانما نقلها عنهم تلامذتهم الذين عرف بعضهم بالكذب، كحفص الراوي لقراءة عاصم.

كما أنه لم يثبت حجية أية قراءة منها عند اختلاف مفادها مع القراءات الأخرى، فان الوارد في الروايات جواز قراءة القرآن بأية قراءة من القراءات المعروفة، وهذا لا يلزم حجيتها في غير القراءة، ولا يخفى أن مقتضى القاعدة في مورد اختلاف القراءات هو التكرار في موارد اختلاف القراءات، بأن يقصد ذكر الله بقراءة ما ليس بقرآن واقعي، اذا كان مصداقا لذكر الله، والا فيكرر الصلاة، وانما قلنا بجواز الاكتفاء بقراءة معروفة من تلك القراءات لقيام السيرة القطعية المتشرعية على ذلك في زمان الأئمة (عليه السلام) بعد شيوع اختلاف القراءات في زمانهم، وقد دل على ذلك عدة روايات:

**منها:** ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن أبي هاشم، عن سالم أبي سلمة، قال: قرأ رجل على أبي عبد الله (عليه السلام) وأنا أستمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): مه، كفّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس، حتى يقوم القائم (عليه السلام)، فإذا قام القائم قرأ كتاب الله عز وجل على حدّه، وأخرج المصحف الذي كتبه علي (عليه السلام)، وقال: أخرج علي إلى الناس، حين فرغ منه وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله عزّ وجلّ كما أنزله الله على محمد (صلى الله عليه وآله) فقالوا: هو ذا



مباحث الظن- الظهور..... ١٢١

عندنا مصحف جامع فيه القرآن، لا حاجة لنا فيه، فقال: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً، إنما كان عليّ أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه<sup>(١)</sup>، ولا يبعد تمامية سند الرواية، فإن الظاهر أن عبد الرحمن بن أبي هاشم هو عبد الرحمن بن محمد بن أبي هاشم البجلي الذي قال عنه النجاشي "جليل من أصحابنا ثقة ثقة"، وأما سالم أبي سلمة<sup>(٢)</sup> فهو سالم بن مكرم أبي خديجة، وقد وثقه النجاشي وابن فضال، ولا يعارضه تضعيف الشيخ الطوسي له في الفهرست والاستبصار، فإن الظاهر كون منشأ تضعيف الشيخ له هو ما رواه الكشي من أنه كان في بداية الأمر من أصحاب أبي الخطاب، ثم تاب وروى الحديث، وذلك لما ذكره في الاستبصار من أنه ضعيف عند أصحاب الحديث، لما لا احتياج إلى ذكره<sup>(٣)</sup>، ولا يحتمل عادة أن يكون هذا الكلام ناظراً إلى غير ما ورد في رواية الكشي من سوء سابقته.

**ومنها:** ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن علي بن الحكم عن عبد الله بن جندب عن سفيان بن السمط قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ترتيل القرآن، فقال: اقرأوا كما علمتم<sup>(٤)</sup>، وسند الرواية ضعيف بسهل وسفيان.

**ومنها:** ما رواه عن سهل عن محمد بن سليمان عن بعض أصحابه عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: قلت له جعلت فداك إننا نسمع الآيات من

١- الكافي ط دار الحديث ج ٤ ص ٦٧١

٢ - في بعض النسخ سالم بن سلمة وفي بعض آخر سالم بن أبي سلمة ولكن الظاهر أنه كما في الوسائل سالم أبي سلمة فإنه الذي ذكر الشيخ في الفهرست روى كتابه عبد الرحمن بن أبي هاشم البزاز.

٣ - الاستبصار ج ٢ ص ٣٦

٤ - الكافي ج ٤ ص ٦٦٦

١٢٢..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم، فهل نأثم؟ فقال: لا، اقرأوا كما تعلمتم، فسيجيئكم من يعلمكم<sup>(١)</sup>، وهي ضعيفة أيضاً بالإرسال على الأقل، ولكن تكفيها الرواية الأولى.

لكن توجد رواية تدل على أن قراءة اهل البيت قراءة ابي، فقد روى في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن عبد الله بن فرقد والمعلّى بن خنيس، قالوا: كنا عند أبي عبد الله (عليه السلام) ومعنا ربيعة الرأى، فذكرنا فضل القرآن، فقال أبو عبد الله: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا، فهو ضالّ، فقال ربيعة: ضالّ؟، فقال: نعم، ضالّ، ثم قال أبو عبد الله: أما نحن، فنقرأ على قراءة أبي<sup>(٢)</sup>، وقراءة ابيّ غير معلومة فعلا، وما ذكره السيد الخوئي "قده" في توجيهها من احتمال كونها ناظرة الى آية خاصة<sup>(٣)</sup> خلاف الظاهر جدا، بعد أن كان المذكور في صدرها ذكر فضل القرآن، ألا أنه لا بد من رد علم هذه الرواية الى اهلها، فانه لو كان الواجب اتباع قراءة ابيّ لبان واشتهر بين الشيعة، مع أنه لم يقل به احد، بل ادعي الاجماع على جواز اتباع القراءات المعروفة.

وعليه فيجوز اختيار احدى القراءات المعروفة في زمان الأئمة (عليهم السلام) في مقام القراءة في الصلاة وغيرها فالمدار عليها، لا على كونها من القراءات السبعة، فاذا شك في معروفة قراءة من القراءات السبعة في زمانهم فيشكل الاكتفاء بها، وان ادعي الاجماع على جوازه.

ثم انه بناء على تواتر القراءات عن النبي (صلى الله عليه وآله) فتكون قراءة التشديد والتخفيف في "يطهرن" بحكم نزول آيتين، فان كان بينهما

١ - الكافي ج٤ ص٦٤٠

٢ - الكافي ط دار الحديث ج٤ ص ٦٧٤

٣ - موسوعة الامام الخوئي "قده" ج ١٤ ص ٤٤١

مباحث الظن- الظهور..... ١٢٣

جمع عرفي فهو، والا فيتعارض ظهورهما ويتساقطان، وبناء على حجية كل قراءة تعبدا فتتعارض القراءتان وتتساقطان، حتى لو فرض وجود جمع عرفي بينهما، ولا وجه للرجوع الى المرجحات التعبدية لباب التعارض، او الالتزام بالتخيير، لاختصاصهما بتعارض الحديثين عن الأئمة (عليهم السلام)، فيكون الحكم مثل فرض عدم تواتر القراءات وعدم حجيتها تعبدا، وقد ذكر الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية "قدهما" أن حكمه بعد ابتلاء الآية بالاجمال أن يرجع الى العام الفوقاني ان كان، والا فالى الاصل العملي.

اقول: لا ريب في أن نظرهما ما اذا لم يوجد دليل خاص في المسألة، والا فيكون هو المرجع، كما يوجد نصّ خاصّ في هذه المسألة، ففي رواية علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الحائض ترى الطهر أيقع بها زوجها قبل أن تغتسل قال لا بأس، وبعد الغسل أحب إلي<sup>(١)</sup> وفي رواية عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها إن شاء<sup>(٢)</sup>، وبذلك نرفع اليد عن ظهور ما دل على النهي عن الجماع قبل الاغتسال مثل رواية سعيد بن يسار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له المرأة تحرم عليها الصلاة ثم تطهر فتوضأ من غير أن تغتسل أفلزوجها أن يأتيها قبل أن تغتسل قال لا حتى تغتسل<sup>(٣)</sup>، نعم ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في المرأة ينقطع عنها الدم دم الحيض في آخر أيامها، قال إذا أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغتسل فرجها ثم يمسها<sup>(٤)</sup>،

١ - وسائل الشيعة ج٢ ص٣٢٦

٢ - وسائل الشيعة ج٢ ص٣٢٥

٣ - وسائل الشيعة ج٢ ص٣٢٦

٤ - وسائل الشيعة ج٢ ص٣٢٤

١٢٤ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

والمشهور حملوا التقييد بغسلها فرجها على كونه لأجل التنظيف ورفع القذارة والنفرة، ولكنه كما ذكر السيد الخوئي "قده" غير ظاهر، فمقتضى الاحتياط اللزومي رعاية ذلك<sup>(١)</sup>.

ومع غمض العين عن هذه الروايات وقصر النظر على الآية، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا يمكن استفادة استمرار حرمة وطئها الى ما قبل اغتسالها من الآية، وذلك لأنّ القراء السبعة قرأوا لفظة "يَطْهَرْنَ" مخففة أي حتى ينقطع دمهن، ويساعده صدر الآية المباركة حيث قالت هُوَ أَدَى، وذلك لأنّ الأذى إنّما هو الحيض إلى زمن انقطاعه، وأمّا بعده فليس هناك أذى فتختصّ الحرمة بالمرأة التي ترى الدم، ولكن ذيلها "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" ينافيه، فإنّ ظاهر التطهّر هو الاغتسال، فيدلنا هذا الذيل بمفهومه على حرمة إتيان المرأة ما دامت لم تغتسل، فيتنافى صدر الآية وذيلها، وتصبح الآية مجملة، على أنّ القراء السبعة وان قرأوا "يطهرن" مخففة، إلاّ أنّه يحتمل تشديدها، ومع احتمال التشديد والتخفيف وإجمال الآية لا يمكن الاستدلال بها بوجه، بل لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من مدلولها، وهو حرمة الوطء ما دام المرأة ذات الدم، وأمّا حرمة بعد انقطاعه فهي مشكوكة يرجع فيها إلى عمومات الجواز<sup>(٢)</sup>

لكن لا يبعد ان يقال بأنه يمكن رفع اجمال هذه الآية بما بعدها، حيث قال تعالى (فاذا تطهروا فأتوهن من حيث أمركم الله) فانه يدل بمفهومه على حرمة وطء المرأة التي حاضت قبل تطهرها، والمفروض أن التطهر هو الاغتسال، وحينئذ فإما أن تكون كلمة "يطهرن" في قوله تعالى قبل ذلك

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٧ ص٤٢٠

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٧ ص٤٢٢

مباحث الظن- الظهور ..... ١٢٥

"و لا تقربوهن حتى يطهرن" بصيغة الثلاثي المزيد فيه، أي "يَطَّهَّرْنَ" فيكون موافقا لمفهوم الذيل، فكأنه قال "لا تقربوهن حتى يغتسلن، فاذا اغتسلن فأتوهن" وان كانت بصيغة الثلاثي المجرد، أي "يَطْهَرْنَ" كما هو قراءة القراء السبعة، فيكون مفهوم "فاذا تطهرن" مقيدا لمفهوم الجملة السابقة، فكأنه قال "لا تقربوهن الى أن ينقین من الدم، فاذا اغتسلن فأتوهن"، فان تفریع الاغتسال بحرف الفاء على النقاء من الدم بل ووضوح لزوم كون الاغتسال بعد النقاء يقتضي أن يكون قوله "فاذا تطهرن فأتوهن" في قوة أن يقال "فاذا نقین من الدم واغتسلن فأتوهن" ولا اشكال في ظهوره في تقييد مفهوم "و لا تقربوهن حتى ينقین من الدم"، فتكون الآية نظير ما لو قيل "لا تخرج من بيتك حتى يطلع الفجر، فاذا صليت صلاة الفجر فاخرج"، حيث يكون ظاهره تعليق حواز الخروج على طلوع الفجر وصلاة الفجر معا، وهكذا لو قيل "لا تأكل الطعام الى أذان المغرب، فاذا أدیت صلاتك فكل الطعام".

وبذلك أتضح أن التعارض بين مفهوم الذيل ومفهوم الصدر ليست بالعموم من وجه، حتى تتحقق الاجمال، او يقال بناء على مبنى شيخنا الاستاذ "قده" حيث ان الذيل متفرع على الصدر بحرف الفاء فيكون ظاهره أنه بيان لبعض مفهوم الصدر كقوله "ان كان الدم اقل من الدرهم فصل فيه فان كان اكثر من الدرهم فلا تصل فيه" فيكون المدار هو لصدر منطوقا ومفهوما، بل مفهوم الذيل عرفا اخص مطلقا من مفهوم الصدر حيث ان ظاهره أنها ان اغتسلت بعد النقاء فيجوز وطءها.

## احراز الظهور

بعد الفراغ عن كبرى حجية الظهور يقع الكلام في احراز صغرى الظهور، والكلام فيه في جهات:

### انقسام الدلالة الى التصورية والتصديقية الاولى والثانية

**الجهة الاولى:** انه يوجد للكلام ثلاث دلالات:

١- الدلالة التصورية، وهي سببية سماع اللفظ للانتقال الى المعنى، وهذه الدلالة لا تتوقف على إرادة تفهيم المعنى، فلو فرض صدور اللفظ عن لافظ غير ملتفت، كالنائم، او من تموّج الهواء، لانتقل ذهن السامع الى ذلك المعنى أيضا.

٢- الدلالة التصديقية الأولى، وهي دلالة اللفظ على كون المتكلم بصدد تفهيم معناه، ومن الواضح أن هذه الدلالة مفقودة فيما لو صدر اللفظ من لافظ غير ملتفت، كالنائم، او صدر ممن نصب قرينة متصلة على عدم كونه بصدد تفهيم معنى، او على كونه بصدد تفهيم معنى آخر، كموارد الاستعمال المجازي مع القرينة المتصلة.

٣- الدلالة التصديقية الثانية، وهي دلالة اللفظ على وجود الإرادة الجدّية على طبق الإرادة الاستعمالية، وهذه الدلالة ثابتة بحسب ظهور حالي نوعي في أن المتكلم لا يتكلم الا على وفق ارادته الجدّية، ولا ريب في أن بناء العقلاء قد استقرّ على أن الدلالة التصديقية مطابقة للإرادة الجدّية ما لم تقم قرينة على الخلاف، كما لو قامت قرينة على كونه في مقام الهزل.

انقسام الارادة في الكلام الى الارادة الاستعمالية والتفهيمية والجدّية

**الجهة الثانية:** انه يوجد في نفس المتكلم حين صدور اللفظ منه ثلاث

ارادات:

١- الإرادة الاستعمالية.

٢- الارادة التفهيمية.

٣- الارادة الجدية.

والمراد من الأخير واضح، وهو أن يكون المراد الاستعمالي في الجملة التامة صادرا بداعي الجدل، لا الهزل او التقية ونحو ذلك، وأما الارادة التفهيمية والإرادة الاستعمالية فقد وقع الخلط بينهما في كلمات كثير من الاعلام، ويظهر الفرق بينهما بملاحظة موارد التورية حيث يكون صدور اللفظ ناشئا عن ارادة اخطار المعنى في ذهن المخاطب، ولكن المتكلم لا يريد الحكاية عنه، فيقول مثلا "يدي خالية" ويريد به كون يده خالية عن السبحة ونحوها، مع أنه يريد اخطار معنى آخر، وهو أنه ليس عنده مال، كما أنه قد تتحقق الإرادة الاستعمالية، دون الارادة التفهيمية، كما في موارد استعمال لفظ مجمل، كاللفظ المشترك بلا أية قرينة تعيّن احد معانيه، فانه يوجد فيه الإرادة الاستعمالية، دون الإرادة التفهيمية، حيث لم يأت المتكلم بما يوجب تفهيم المعنى بالفعل، وقد يمثّل له أيضا بما اذا كان المتكلم قاصدا للحكاية عن معنى، ولكن لا يريد ان يسمعه احد، كمن غضب ويتكلم مع نفسه لأجل التشفيّ.

والمقصود من الارادة الاستعمالية استعمال اللفظ في المعنى بالتوجه النفساني التفصيلي الى المعنى، ولحاظ اللفظ كوجهٍ وقالبٍ لذلك المعنى، ومن الإرادة التفهيمية هو ارادة تفهيم المخاطب للمعنى بالفعل، وذلك بالتلفظ بلفظ بغرض اخطار المعنى في ذهن المخاطب.

حكم الشك في القرينة المتصلة والمنفصلة

**الجهة الثالثة:** الشك في الظهور قد يكون راجعا الى الشك في المدلول

١٢٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

التصوري للفظ، فلا بد في رفع الشك الى الرجوع الى عرف اهل تلك اللغة، والاستعمالات في تلك اللغة، او قول اللغويين، فان حصل منه العلم بالمدلول التصوري فلا كلام، وأما حجية قول اللغوي اذا لم يحصل منه العلم فسياتي الكلام عنها ان شاء الله.

وقد يكون الشك راجعا الى الشك في وجود قرينة لفظية او حالية متصلة على خلاف الظهور الاولي للكلام، فالمشهور هو عدم منعه عن العمل بظهوره الاولي، وان وقع بينهم بحث تحليلي في أنه هل ينبنى على عدم القرينة اولاً، ثم ينبنى على ظاهر الخطاب، وهذا ما نسب الى الشيخ الاعظم "قده" او أنه ينبنى ابتداءً على المعنى الذي كان اللفظ ظاهراً فيه لولا تلك القرينة، لا أنه ينبنى عليه بعد البناء على عدمها، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية "قده" وورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن بناء العقلاء على العمل بالظهور الفعلي، فلا بد من إثباته أولاً بإجراء أصالة عدم القرينة، ثم الحكم بحجيته، فاذا شك في غفلة السامع عن سماع القرينة المتصلة، فيبني العقلاء على عدم غفلة السامع فيحرزون بذلك الظهور الفعلي للكلام، ثم ينون على حجيته.

نعم يتم هذا الكلام في فرض الشك في القرينة المنفصلة، فان القرينة المنفصلة حيث لا تهدم ظهور الخطاب، وانما وصولها يمنع من حجيته، فلا حاجة الى نفي احتمال القرينة المنفصلة، فان بناء العقلاء على العمل بالظهور ما لم تصل القرينة المنفصلة بدليل معتبر.

اقول: أما ما ذكر بالنسبة الى الشك في القرينة المنفصلة فهو تام، فان بناء العقلاء على حجية الظهور، مع عدم وصول القرينة المنفصلة على الخلاف، وان كانت نكتة هذا البناء العقلائي هو الظهور الحالي العقلائي للمتكلم في ابراز تمام مراده بخطاب واحد متصل، لا بخطابات منفصلة.



مباحث الظن- الظهور ..... ١٢٩

وأما بالنسبة الى الشكّ في القرينة المتصلة فالظاهر عدم تمامية الاصل المسلم عند المشهور من العمل بالظهور الاولي للخطاب، مع الشك في القرينة المتصلة على الخلاف، إما ابتداء او بعد البناء على عدم القرينة، فان الموضوع للحجية العقلائية الظهور التصديقي للكلام فلا بد من احرازه، نعم سكوت الراوي عن ذكر القرينة اللفظية المتصلة او القرينة الحالية الشخصية المتصلة يكشف عن عدمها، اذ سكوته عن بيانها مع وجودها منافٍ لوثاقته، ولكنه لا ينفي احتمال القرينة الحالية النوعية، كالارتكاز المتشعري، اذ الراوي لا يرى نفسه ملزماً بذكرها، بعد أن يرى أن من يسمع منه الرواية يحسّ بوجود هذه القرينة ايضاً، بل قد يشكل الامر في الظهورات القرآنية اذا احتل وجود قرينة حالية شخصية كظروف نزول الآية، بعد أن لم يكن نقله القرآن في المصاحف وغيرها ملتزمين الا بنقل الفاظ القرآن بعينها، دون القرائن الحالية، نعم لو كانت اغلب آيات القرآن مبتلاة بهذه المشكلة، اقتضت روايات العرض على الكتاب بدلالة الاقتضاء عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، ولكنه ليس كذلك.

ولو شكّ السامع في غفلة نفسه عن سماع القرينة، وكان احتمالاً عقلاً فلا يوجد بناء من العقلاء على الغاء احتمال الغفلة في هذا الفرض، فيكون كما لو احتل أنه اخذه النوم لحظة ولم يسمع القرينة.

هذا وأما اذا كان الشك في انعقاد الظهور راجعاً الى الشك في قرينة الموجود، كما لو علم بسقط لفظ متصل بالكلام، ويحتمل كونه قرينة صارفة عن الظهور الاولي للكلام، فقد ذكر في الكفاية أن الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل، وان كان لا يخلو من اشكال، بناء على حجية أصالة

١٣٠..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

الحقيقة من باب التعبد<sup>(١)</sup>، ومقصوده من مبنى جريان أصالة الحقيقة من باب التعبد هو مبنى عدم رجوعها الى أصالة الظهور، فكأن العقلاء يحملون اللفظ على معناه الحقيقي، من باب حفظ نظام المحاوراة في المجتمع. ولكن يرد عليه -مضافا الى عدم تمامية المبنى وأن جميع هذه الاصول اللفظية ترجع الى أصالة الظهور- أنه اخص من المدعى، اذ قد لا تكون القرينة كاشفة عن عدم الارادة الاستعمالية، بل عن عدم تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية، توضح ذلك: أن القرينة قد تمنع من انعقاد الظهور في مرحلة الدلالة التصديقية الاولى، أي الدلالة الاستعمالية، فتكشف عن المجاز إما بنحو المجاز اللغوي، وهو استعمال اللفظ مجازا في غير معناه الحقيقي، أو بنحو المجاز الادعائي، بأن يكون المجاز في تطبيق المعنى الحقيقي على غير مصداقه ادعاء، والقرينة على المجاز الادعائي ايضا ترتبط بمرحلة الدلالة التصديقية الاولى، لأن المراد من المجاز الادعائي هو الادعاء الانشائي، ولو كان الداعي اليه هو الهزل، فلو قال " ان زيدا أسد" فيكون المدلول الاستعمالي منه هو ادعاء أنه حيوان مفترس، فالمجاز الادعائي لا يوجب ان يكون المجاز بلحاظ مرحلة الارادة الجدية فحسب، وقد تمنع القرينة عن انعقاد الظهور في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية، أي الدلالة على الارادة الجدية، كما في نصب القرينة المتصلة على الهزل وعدم الجد، هذا بالنسبة الى القرينة المتصلة، وأما القرينة المنفصلة فلا تهدم الظهور، لا في مرحلة الدلالة الاستعمالية، ولا في مرحلة الدلالة الجدية، وانما تكشف عن عدم مطابقة تلك الدلالة الاستعمالية او الجدية للواقع، كما أنه قد مر في بحث العام والخاص أن

مباحث الظن- الظهور ..... ١٣١

المخصص المنفصل لا يكشف الا عن عدم كون العموم بلحاظ مورد التخصيص مرادا جديا للمتكلم، وان كان الخطاب العام مستعملا في العموم، فان الوجدان العرفي يساعد على استعمال العام في العموم، سواء كانت الجملة انشائية او خبرية.

ففي الجملة الانشائية كقوله "أكرم كل عالم" انما لا يكون انشاء هذا الأمر الصادر من المولى ناشئا عن ارادته المولوية في مورد التخصيص، مثل ما لو قال "لا تكرم النحوي" كما أنها لو صدرت من غير المولى مثل ما لو صدرت من الفقيه، بل الامام (عليه السلام) بالنسبة الى اوامره تعالى، فلا يكون انشاء الأمر ناشئا عن داعي الارشاد الى الحكم الشرعي في مورد التخصيص.

نعم قد يتلى ذلك باشكال الكذب في الجملة الخبرية، فانه حينما يقول المتكلم "كل هؤلاء عدول" ولا يقتضي المصلحة فعلا أن يصرّح باستثناء زيد مثلا، فان استعمل اللفظ في معناه العام من دون أن يقيّد مدخول كلمة "كل" في باطن ضميره بغير زيد، فيلزم منه الكذب المحرم بعد عدم ضرورة مبيحة لذلك عادة، ومجرد المصلحة لا يسوّغ الكذب، وهذا بخلاف ما اذا كان مراده الاستعمالي في ضميره مقيدا بغير زيد، فان غاية ما يلزم منه التورية، والمشهور على جوازها، نعم لو لزم من عدم ذكر المخصص المنفصل الالقاء في مفسدة الحرام الواقعي او تفويت مصلحة الواجب الواقعي فهذا محذور آخر، وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله في بحث العام والخاص.

### العبرة بالظهور النوعي في عرف صدور الخطاب

الجهة الرابعة: ان المراد من الظهور الذي هو الموضوع للحجية هو كون الكلام بحيث لو قصر النظر اليه والى القرائن اللفظية او الحالية المتصلة به لأوجب الوثوق لنوع العقلاء بمراد المتكلم، فلا يكفي مجرد كون احد المعاني مظنوناً، ومن جهة أخرى ليس موضوع حجية الظهور هو الظهور الشخصي، أي ما ينسب الى ذهن السامع، ولو بلحاظ كونه متأثراً من الظروف الذي نشأ وترى فيه، ولا الظهور الصنفي او فقل الظهور بحسب العرف الخاص أي ما ينسب الى ذهن السامع باعتبار ثقافته ومهنته، كما قد ينسب الى ذهن الأطباء من لفظ الموت الموت الدماغى، بل لو استعملوا لفظ الموت في عرفهم فينصرف الى ذلك، ولا الظهور العرفى بنحو القضية الحقيقية أي ما ينسب الى ذهن السامع بحسب العرف العام في زمانه، وانما موضوع الحجية هو الظهور العرفى بنحو القضية الخارجية، أي ما ينسب اليه ذهن السامع في العرف الذي يعيش فيه المتكلم، فلا بد في تشخيص ظهور الروايات من ملاحظة العرف العام الصادر فيه تلك الروايات، لأنَّ حجية الظهور تكون بملاك ظهور حال المتكلم في أنه لا يشدُّ عن الطريقة المتعارفة في المحاورات العرفية في تبين مقاصده ومراداته، وهذا يقتضي متابعته للظهور العرفى بحسب عرف زمانه بل عرف بلده، دون عرف سائر البلدان، نعم لو كانت الرواية منقولة بالمعنى فلا بد من ملاحظة عرف الراوي ايضاً، وعليه فلا بد من استكشاف عرف زمان صدور الروايات.

ومما ذكرناه ظهر حال ما يعبر عنه الآن بالهرمنيوطيقا "هرمونوتيك" وحاصله أن فهم كل سامع لكلام أي متكلم يكون متأثراً من ظروفه

مباحث الظن- الظهور ..... ١٣٣

وملابساته ومدى توقعاته من المتكلم، ولذا يكون ظهور الكلمات نسبيًا دائمًا، بل قد لا يكون للكلام أي ظهور موضوعي وإنما يفهم كل شخص منه ما يتناسب مع ظروفه، والذي يعبر عنه بالظهور الذاتي، فإنا وإن لم ننكر بنحو الموجبة الجزئية تأثير فهم السامع لمقصود المتكلم عن ظروفه وملابساته ومدى توقعاته من المتكلم، لكن المهم أن موضوع الحجية هو الظهور الموضوعي، أي ما كان ينسب إلى ذهن العرف العام الذي يعيش فيه المتكلم، وهذا ليس نسبيًا، نعم قد يختلف شخص مع شخص آخر في تشخيص هذا الظهور، لكن لا يعني ذلك إمكان وقوع الاختلاف بين الأشخاص غير الشاذين في ظهور كل كلام بحيث يؤدي إلى الفوضى والهرج والمرج في فهم الكلمات، بحيث يدعي كل واحد فهمًا جديدًا للآيات والروايات أو لأي كلام آخر.

### حكم الشك في تبدل الظهور العرفي من زمان الشارع

**الجهة الخامسة:** بعد ما تبين أن موضوع الحجية هو الظهور بحسب العرف العام الذي صدر فيه الكلام، فيقع الكلام في طريق احرازه، فتارة يكون الشك من ناحية احتمال السامع كون انسباق المعنى المعين إلى ذهنه ناشئًا عن ظروفه وملابساته الشخصية، ولا ينسب إلى ذهن العرف العام، وأخرى من ناحية احتمال حصول النقل في الظهورات العرفية من زمان المتكلم إلى زمان السامع، فبلحاظ الأول قد يظهر من البحوث أن بناء العقلاء على جعل الظهور الشخصي كاشفاً عن الظهور العرفي، وفيه أنه لم يثبت بناء عقلائي من هذا القبيل، فالمدار على حصول الوثوق لشخص السامع بعدم تأثير فهمه من ظروف وملابسات شخصية، بل من حيثية كونه فردًا من أفراد العرف العام، وقد يرفع الشك بمراجعة مرتكزات الآخرين،

١٣٤..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

ولو رأى أن عددا معتدا بهم من الناس يفهمون من الخطاب معنى آخر، فقد يصعب الجزم بكون الظاهر العرفي من الخطاب هو هذا المعنى الذي يفهمه هو، لا ما يفهمه هؤلاء، كما لو كانت عبارة الوقف او الوصية هكذا "هذا لأولادي نسلا بعد نسل" فانه وقع الخلاف بين الاعلام في كونه ظاهرا في التشريك، بأن يكون حفيد الواقف مثلا مشاركا مع ابيه وأعمامه حال حياتهم، او أنه بنحو الترتيب النسبي أي لا يصل الدور اليه الا بعد وفاة ابيه، او يكون بنحو الترتيب المطلق، أي لا يصل الدور اليه الا بعد وفاة ابيه وجميع أعمامه، وقد يمنع هذا الخلاف عن جزم الانسان بأن ما يتصوره معنى هذه العبارة هل هي ظاهرة فيه لدى العرف العام ام لا؟.

وأما بالنسبة الى احتمال حصول النقل والتحول في الظهورات العرفية فالمشهور هو استقرار بناء العقلاء على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، وقد يسمّى بالاستصحاب القهقرائي لأنه يشبه الاستصحاب، ولكن مع تقدم المشكوك على المتيقن زماناً، وقد اصطلح عليه في البحوث بأصالة الثبات في الظهورات، لأن هذا البناء العقلاني لا يختص عنده بالأوضاع اللغوية، بل تشمل مطلق الظهورات الكلامية التي تتأثر من القرائن الحالية النوعية كالارتكازات ونحوها.

ولكن لم يثبت لنا أي بناء عقلائي على مثل ذلك، مادام يكون هناك منشأ عقلائي لاحتمال حصول النقل في لفظ، واصعب من ذلك احراز بناء العقلاء على ثبات الظهور المتأثر من الارتكازات العقلائية او المتشريعة، فالمدار على الوثوق والاطمئنان.

وما قد يقال من أنه لولا ذلك فينسد باب العمل بعبارات الوقوف والوصايا القديمة، بل باب الاستنباط، ففيه أنه يحصل الوثوق والاطمئنان غالبا بعدم حدوث النقل، فلا يوجب انكار أصالة عدم النقل انسداد باب

الاستنباط والعمل بالعبارات القديمة.

ثم انه لو سلم بناء عقلائي من هذا القبيل، فيختصّ - كما ذكر صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> - بما اذا شك في حدوث النقل، وأما اذا علم بحدوث النقل، وشكّ في تاخره عن زمان صدور الخطاب او تقدمه عليه، فلم يثبت بناء العقلاء على تأخر النقل عن زمان صدور الخطاب، كي يحكم بظهور الخطاب في المعنى السابق، كما لم يثبت بناء العقلاء على تقدمه عليه، كي يحكم بظهور الخطاب في المعنى الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه فعلا .  
وقد اضاف في البحوث اليه فرضا آخر، وهو فرض ما اذا شكّ في مؤثرية الموجود في النقل، كما إذا شاع استعمال لفظ الصلاة مثلاً في المعنى الشرعي كثيراً، نتيجة كثرة ابتلاء المتشعبة بذلك، ودخول هذه العبادة في حياتهم الاجتماعية، فاحتمل انّ هذا الشيوخ بلغ مرتبةً نقل بسببها لفظ الصلاة عن معناها اللغوي، وتعين في المعنى الشرعي، ففي مثل ذلك لا يجزم بإجراء أصالة عدم النقل، لقصور السيرة العقلائية والمتشعبة عن شموله، إذ أصحاب الأئمة لا يجزم بعملهم بالظهور الأولي، حتى في مثل هذه الحالة، كما انّ السيرة العقلائية قائمة بنكتة الاستبعاد لندرة وقوع النقل وبطئه، بحيث انّ كلّ إنسان عرفي لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة، لأنّ عمر اللغة أطول من عمر كلّ فرد، فأدّى ذلك إلى انّ كلّ فرد يرى انّ التغيير حادثة على خلاف الطبع والعادة، وهذه النكتة لا تجري في هذا الفرض، لأنّ نكتة الاستبعاد لا تأتي مع وجود مقتضى للنقل بالنحو المذكور<sup>(٢)</sup>.

١ - كفاية الاصول ص ٢٣

٢ بحوث في علم الأصول ج ٤ ص ٢٩٤

١٣٦..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

هذا وأما التمسك في موارد العلم بظهور اللفظ سابقا في معنى، باستصحاب بقاء الظهور السابق الى زمان صدور الخطاب، (سواء شك في حدوث النقل، او علم بحدوثه، وشك في تقدمه على زمان صدور الخطاب او تاخره عنه، حيث يقال بأنه لو علم تاريخ صدور الخطاب وجعل تاريخ النقل، كما لو علم بصدور هذا الخطاب في القرن الاول على اي تقدير، ولكن احتمال تأخر النقل الى القرن الثاني، فبناء على المسلك الصحيح المشهور في تعاقب الحادثين من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ، دون معلومه، فيجري استصحاب بقاء الظهور السابق، وعدم حدوث النقل الى زمان صدور الخطاب) فيرد عليه أن استصحاب بقاء الظهور السابق وعدم النقل انما يثبت بقاء الظهور التصوري في حد ذاته لولا القرينة الصارفة في اللفظ، بينما ان الموضوع للحجية هو الظهور التصديقي الفعلي الذي يتأثر من القرائن الحالية، ومنها زمان صدور الخطاب أيضا، وإثبات الظهور التصديقي الفعلي بذاك الاستصحاب من اوضح انحاء الأصل المثبت.

وأما استصحاب أنه لو صدر هذا الخطاب سابقا لانعقد له ظهور تصديقي في هذا المعنى، فهو من الاستصحاب التعليقي في الموضوعات الذي يكون من الاصل المثبت، نظير ما لو شككنا في بقاء زيد خلف جدار، فهدم شخص ذلك الجدار، بحيث لو كان زيد باقيا خلفه لقتل بسببه، فلا يجدي استصحاب أنه لو هدمها سابقا لقتل زيدا، فانه لا يثبت وقوع القتل فعلا، الا بنحو الاصل المثبت.

وأما استصحاب بقاء الظهور وعدم حدوث النقل فيما اذا احرز الظهور الفعلي، وشك في ان الخطاب هل كان ظاهرا في زمان صدوره في هذا المعنى أم لا؟، بأن يقال ان مقتضى الاستصحاب هو بقاء الظهور السابق



مباحث الظن- الظهور ..... ١٣٧

للفظ، وعدم طرؤ حالة النقل عليه، فبضمّ ذلك الى احراز ظهوره فعلا في معنى معين، يثبت انه كان ظاهرا سابقا في نفس هذا المعنى، فاشكال مثبتته اوضح واجلى .

### التمسك لاثبات الظهور بالبراهين العقلية

**الجهة السادسة:** قد يشاهد في كلمات الاعلام أنهم قد يستدلون لاثبات الظهور أحيانا بادلة برهانية، فيخطر بالبال شبهة، وهي أن الظهور العرفي هو ما ينسب الى ذهن العرف العام من دون حاجة الى طيّ مراحل الاستدلال والالتفات الى نكات دقيقة، فلا معنى لاثبات الظهور بواسطة اقامة البرهان، وحينئذ فيجانب عنه بما في البحوث من أن كبرى اثبات الظهور بالبرهان امر صحيح، فان ما هو وجداني لا يقبل اقامة البرهان هو الظهور الذاتي، أي احساس كل شخص بالظهور، بينما أن الموضوع للحجية هو الظهور الموضوعي، أي الظهور للعرف العام، وهو أمر واقعي، وليس وجدانيا فيمكن إثباته بالاستدلال .

وذكر في البحوث لذلك عدة أمثلة:

١- ما اذا اقيم البرهان على امتناع وضع اللفظ لمعنى، فتكون نتيجته أن المعنى الموضوع له لذلك اللفظ هو المعنى الآخر، مثال ذلك ما يقام من البرهان في بحث الصحيح والأعم على امتناع تعقل الجامع بين الأفراد الصحيحة أو في بحث المشتق على امتناع تعقل الجامع بين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ، فينفى بذلك القول بوضع الأسماء للصحيح أو وضع المشتق للأعمّ ممن انقضى عنه المبدأ والمتلبس، فإنّ إمكان الوضع لذلك فرع وجود معنى جامع متقرر مفهوماً، فإذا برهن على عدم جامع مفهومي، كان ذلك برهاناً على عدم إمكان الوضع له .

١٣٨..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

اقول: نعم ولكن لم يتم لنا أي من هذه البراهين المذكورة في تلك المقامات، راجع بحث الصحيح والاعم، وبحث المشتق.

٢- التمسك بدليل الاستقراء، إما بالاستقراء في الظهورات الذاتية للفظ (اي احساس كل شخص بالظهور) عند جماعة، يختلفون في ظروفهم وثقافتهم، للتأكد من عدم التأثير بعامل ذاتي في تشخيص الظهور، فيتوصل من ذلك إلى احراز الظهور الموضوعي (أي الظهور للعرف العام)، او بالاستقراء في نفس الظهور الموضوعي مباشرة، كما فعله المحقق الطهراني "ره" حيث ذكر أن صيغة "فعليل" اسم لحامل المبدء، وهو قد يكون فاعلا -مثل "عليم"- فإنَّ حامل العلم انما هو العالم، وقد يكون مفعولا -مثل جريح-، فاستنتج من ذلك انَّ كلَّ مبدأ لا يكون قائماً بالذات وانما يصدر من الذات كالضرب لا تجري عليه صيغة فعليل<sup>(١)</sup>.

وشخص هذا الاستدلال وإن كان قد يناقش فيه لورود صيغة فعليل في مبدأ يصدر من الذات، كما يقال "عذاب أليم" مع أنَّ الألم لا يقوم بالعذاب، وانما يقوم الايلام بها، إلاَّ أنَّ اصل هذا المنهج من الاستدلال لإثبات الأوضاع اللغوية سليم في نفسه<sup>(٢)</sup>.

٣- استدلالاً لاثبات مفهوم الشرط بقاعدة امتناع صدور الواحد من الكثير، حيث قيل ان وجوب اكرام زيد لو كان معلولا لمجيء زيد، فلا يمكن أن يكون معلولا ايضا لمرضه مثلا، اذ يلزم صدور الواحد عن اثنين بما هما اثنان، وهما المجيء والمرض، وهذا محال، فبضم ذلك الى ظهور خطاب "ان جاءك زيد فآكرمه" في كون وجوب اكرامه صادرا عن مجيئه، لا عن

١ محجة العلماء ج ١ ص ٢.

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ٣٠٠

مباحث الظن- الظهور ..... ١٣٩

الجامع بينه وبين شيء آخر، فيثبت كون مجيئه شرطا منحصرًا للجزاء، فينتفي الجزء بانتفاءه.

اقول: هذا ليس اثباتا لظهور الجملة الشرطية في مفهوم الشرط، وإنما تليفق بين امر عقلي وبين ظهور خطاب الشرط في كونه هو العلة للجزاء، لا الجامع بينه وبين غيره، فهذا المثال خارج عن البحث.

٤- ابداء الفرق بين ما لو كان الجزء في الجملة الشرطية عامًا، كقوله "ان جاء ولدك من السفر، فيجب عليك التصديق على كل فقير" فيكون مفهومها سلب العموم فلا يدلّ على انتفاء وجوب التصديق على حصة من الفقراء، وبين ما لو كان مطلقا كقوله "ان جاء ولدك من السف فتصدق على الفقير" فيكون مفهومها عموم السلب، فيكون دليلا على انتفاء وجوب التصديق على أي حصة من الفقراء عند انتفاء الشرط، وذلك باقامة برهان، وهو أن قولنا "ان جاء ولدك من السفر فتصدق على الفقير" في قوة أن يقال "وجوب التصديق على الفقير موقوف على مجيء ولدك من السفر" وحينئذ نقول ان من الواضح أن الاطلاق انما هو بملاك التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي، لاثبات أن طرف المدلول التصديقي ليس مقيدا بقيد زائد، وعليه فلا تجري أصالة الاطلاق في الجزء في رتبة سابقة على تعليقه على الشرط، حتى يكون المعلق على الشرط هو اطلاق الجزء، كي يكون مفهومه انتفاء الاطلاق في الجزء بانتفاء الشرط، وإنما تجري أصالة الاطلاق في الجزء بعد ما صار طرفا للتعليق على الشرط، فيكون المعلق على الشرط هو ذات الجزء قبل طرؤ الاطلاق عليه، فيكون مفاده أن وجوب التصديق على الفقير موقوف على مجيء الولد من السفر، وحينئذ فلا بد أن يكون جميع افراد وجوب التصديق على الفقير -و منها وجوب التصديق على الفقير العادل مثلا، او وجوب حصة من التصديق على الفقير

١٤٠..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

كوجوب اطعامه- موقوفا على مجيء الولد من السفر.

اقول: المهم أن الاطلاق الثبوتي ليس امرا وجوديا، حتى يكون ملحوظا في الكلام زائدا على لحاظ ذات معنى الجملة، وانما هو كون الموضوع والمحمول في القضية ذات ما اخذ في الخطاب، وعليه فلو قيل "الماء اذا يلغ قدر كراً لا يتنجس بملاقة النجس" فيكون ظاهره تعليق ذات عدم تنجس الماء بملاقة النجس بما اذا كان الماء كرا، ومفهومه أن الماء القليل يتنجس بملاقة النجس، وحينئذ فتجري اصالة الاطلاق في هذه القضية ايضا فيثبت تنجسه بملاقة النجس بالعرض أي المتنجس ايضا، ولا حاجة الى ربط المسألة بما ذكر.

ومع ذلك كله، فلا وجه لانكار امكان اثبات ظهور موضوعي باقامة برهان، فتدبر.

## حجية قول اللغوي

إذا شك في المعنى الموضوع له للفظ، فهل يكون قول اللغوي حجة أم لا؟، فنسب إلى المشهور حجية قول اللغوي في تعيين المعنى الموضوع له، واستدل لهم باتفاق العلماء، بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمة واللجاج، وعن بعض دعوى إجماع الفقهاء على ذلك.

وقد اورد عليه في الكفاية بأن اتفاق العلماء والعقلاء ممنوع، ولو سلم فغير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة، وأما إجماع الفقهاء فالمحصل منه غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصا في مثل المسألة مما احتمل قريبا أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها، والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بدهاة أن همّه ضبط موارد، لا تعيين أن أيّا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازا، وإلا لوضعوا لذلك علامة، وليس ذكره أولاً، علامة كون اللفظ حقيقة فيه فقط، للانتقاض بالمشترك.

وأما كون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالبا، وإن كان المعنى معلوما في الجملة، فهو لا يوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى، ومع الانسداد كان قوله معتبرا، إذا أفاد الظنّ من باب حجية مطلق الظنّ،

١٤٢ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد، نعم لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمة لا العلة<sup>(١)</sup>.

اقول: حاصل ما استدل به المشهور على حجية قول اللغوي عدة وجوه:

**الوجه الاول:** ما يدعى من الإجماع على العمل بقول اللغوي، فان

العلماء في جميع الأعصار يراجعون كتب اللغة، ويعملون بها في تعيين معاني الألفاظ.

وفيه أن الإجماع القولي منهم غير متحقق، فان كثيراً من العلماء لم يتعرضوا لهذا البحث أصلا، وكذا الإجماع العملي، لأن عملهم بقول اللغويين لعله لحصول الاطمئنان لهم من اتفاهم على معنى من المعاني، هذا مضافا الى أنه على تقدير تسليم تحقق الاجماع، فليس اجماعا بين الاصحاب في زمان الأئمة (عليهم السلام)، واجماع العلماء بعدهم مما يحتمل استناده الى بعض الوجوه الآتية، فلا يكون اجماعا تعبديا، كي ينحصر منشأه في الارتكاز القطعي المتشرعى الذي به ينكشف الموقف الموافق للإمام (عليه السلام).

**الوجه الثاني:** ان اللغوي من أهل الخبرة في تعيين الأوضاع وظواهر

الألفاظ، فيشملة بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة، ولايعتبر فيه التعدد والعدالة، حتى لو قلنا بمقالة المشهور من عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات، وكون الحجة فيها شهادة عدلين، فانها لو تمت، فتختص بالخبر الحسني عن الموضوعات، دون قول اهل الخبرة، كالرجوع إلى

مباحث الظن- قول اللغوي..... ١٤٣

الطبيب في تشخيص المرض وعلاجه، ولم يثبت ردع شرعي عن ذلك.  
وقد اورد عليه بعدة ايرادات:

١- ما ذكره صاحب الكفاية من أن المتيقن من بناء العقلاء إنما هو العمل بقول اهل الخبرة فيما إذا كان قوله موجبا للوثوق والاطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع.

وقد يورد عليه - كما في البحوث- بمنافاته لسائر كلماته في الكفاية، فقد طبّق حجية قول اهل الخبرة على فتوى الفقيه، من دون تقييد حجيتها بافادة الاطمئنان<sup>(١)</sup>، ولكن لم نجد في كلماته تصريحاً بالخلاف، فانه في بحث التقليد استدللّ على حجية فتوى الفقيه بالانسداد، فقال: ان جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، وإلا لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً<sup>(٢)</sup>

وكيف كان فيخطر بالبال تمامية ما ذكره صاحب الكفاية، فان العقلاء انما يعملون بقول اهل الخبرة في مختلف المجالات، كالطبابة والتقويم وغيرهما اذا حصل لهم الوثوق، والا فلم يحرز اتباعهم لقول أهل الخبرة في الأغراض اللزومية، مع مخالفته للاحتياط، الا في فرض تزامم الأغراض.

وأما تفصيل المحقق النائيني "قده" (في سيرة العقلاء بين مقام الاحتجاج ومقام الأغراض الشخصية، بدعوى أن العقلاء في الأغراض الشخصية يكون غرضهم الوصول الى الواقع، فالمدار في عملهم على الوثوق فحسب، ولكنهم في مقام الاحتجاج يعتمدون على الأمارات، من دون اشتراط افادتها للوثوق، مثل الإقرار وخبر الثقة وقول أهل الخبرة) فيلاحظ

١ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص ٢٩٦

٢. كفاية الأصول ص ٤٧٢

١٤٤ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

عليه: أن ذلك خلاف الوجدان العرفي، حيث ان لازمه أنه اذا ابتلي ابن العبد بمرض، فأخذه العبد الى الطبيب فلو كان قول الطبيب مخالفا للاحتياط، فلا يعتمد عليه الا اذا حصل له الوثوق بكلامه، ولكنه لو ابتلي ابن المولى بالمرض، فأخذه العبد الى الطبيب، فيعتمد على قوله، ولو لم يحصل له الوثوق، ولكنك ترى أنه لو فرّق بينهما بمثل ذلك فيعاتبه المولى عليه.

وقد التزم بعض السادة الأعلام "دام ظله" بالفرق بين خبر الثقة وقول اهل الخبرة فخص حجية خبر الثقة بفرض حصول الوثوق والاطمئنان، ولكن ذكر أن قول اهل الخبرة حجة من غير حاجة الى التعدد او افادة الوثوق، ولكن هذا الفرق غير ظاهر في بناء العقلاء، والقدر المتيقن من حجيتهما فرض افادتهما الوثوق، نعم الظاهر كفاية حصول الوثوق النوعي، بمعنى كون هذه الأمانة -بما يكتنفها من ملابسات وقرائن- موجبة لحصول الوثوق والاطمئنان لنوع العقلاء، وان لم يفد الوثوق لشخص هذا المكلف لكونه بطيئ الاطمئنان مثلاً.

٢- ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن السيرة العقلانية وان جرت على رجوع الجاهل الى العالم، الا أنها تختص بالمسائل النظرية التي تحتاج الى التدقيق والاستدلال، كما في الطبابة والهندسة وغيرهما، وأما الأمور الحسية فلم تقم فيها سيرة على رجوع الجاهل الى العالم وهذا كما في موت زيد، وولادة عمرو، ونحوهما، فانه اذا علم بها احد باجتهاده وحده، لانهما امران حسيان لا يحتاجان الى الاستنباط، ولا سيرة في رجوع الجاهل الى العالم في مثلهما، والاضاع اللغوية من هذا القبيل، فاذا بنى اللغوي على



مباحث الظن- قول اللغوي..... ١٤٥

ظهور لفظ في معنى بحدسه واجتهاده لم يجز تقليده، لانه لا دليل على مشروعية التقليد في الأمور الحسية<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره -من ان الأوضاع اللغوية من الامور المحسوسة فلا يجوز فيها التقليد- انما يصحّ فيما اذا تمت المقدمات الحسية عادة لفهم الاوضاع اللغوية، فلو فرضنا عدم تيسر ذلك فعلاً، فصارت من الامور الحدسية بالعرض، فالظاهر أن بناء العقلاء على جواز التقليد في مثله لمن لم يتيسر له مقدمات استنباطها، ولو كان هو المجتهد القادر على الاستنباط على فرض تيسر تلك المقدمات له، فيكون كطبيبٍ يفقد مقدمات الاستنباط في مسألة طبية، ويرجع الى رأي طبيب كان يوجد لديه مقدمات الاستنباط، وهذا ما اختاره بعض السادة الأعلام "دام ظلّه"، نعم ان كان الاشكال من حيث انه لم يحرز السلوك الخارجي العقلاني على وفق هذا الارتكاز في زمان الأئمة (عليهم السلام) في مثل الاوضاع اللغوية التي صارت حدسية بالعرض، فهذا اشكال جارٍ في كثير من البناءات العقلائية، كما مرّ في بحث السيرة.

٣- ما في الكفاية من أن اللغوي ليس من أهل الخبرة بالنسبة إلى تعيين ظواهر الألفاظ بالوضع أو بالقرينة العامة، بل هو من أهل الخبرة بالنسبة إلى موارد الاستعمال فقط.

ولكن يرد عليه أنه لا يمكن انكار خبروية جمع من الذين ألفوا في اللغة كالخليل البصري صاحب العين والراغب الاصفهاني صاحب المفردات وابن فارس صاحب معجم مقائيس اللغة، وما يقال من أن عمل اللغوي ليس الا نقل المسموعات وموارد الاستعمالات، وهذا ليس من الخبروية في

١٤٦..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

شيء، ففيه أن اللغوي يقياس بين موارد استعمال اللفظ ويحاول أن يحدد المعنى الحقيقي بتجريد المعاني التي يستعمل فيها اللفظ عن القرائن وخصوصيات المصاديق.

٤- ما يظهر من الكفاية وصرح به في مصباح الاصول: من أنه على تقدير تسليم كون اللغوي من أهل الخبرة، لا يصح الرجوع إلى كتب اللغة، لأنها لم توضع لبيان الموضوع له، بل لبيان ما يستعمل فيه اللفظ، حقيقة كان أو مجازاً، وإلا لزم كون جميع الألفاظ المستعملة في اللغة العربية إلا النادر مشتركا لفظياً، لأن اللغويين يذكرون للفظ واحد معان كثيرة، وهو مقطوع البطلان، وذكر معنى من المعاني أولاً لا يدل على كونه هو المعنى الحقيقي، وإلا كان عليه ذكر القرينة في الألفاظ المشتركة، لتدل على ان المعنى الثاني ايضاً حقيقي.

واورد عليه -مضافا الى أن اللغوي قد يذكر المعنى الحقيقي فيذكر كلمة، ويقول معناها كذا- بأن حجية قول اللغوي لتعيين موارد الاستعمال ايضاً لا تخلو من فائدة، وقد ذكر في البحوث لها مصاديق:

**منها:** ان بعض الألفاظ كلفظ الصعيد مما لا يحتمل فيه تعدد المعنى، وإنما يشك في أن معناه مطلق وجه الارض او خصوص التراب، فإذا أخبر اللغوي باستعماله في مطلق وجه الأرض ثبت بذلك الإطلاق في مثل قوله تعالى "فتيمموا صعيدا طيباً".

**ومنها:** ما اذا اخبر اللغوي بأنه لا يستعمل إلا في هذا المعنى المعين كان دليلاً على المعنى الحقيقي .

**ومنها:** أنه قد يخبر اللغوي باستعمال اللفظ في معاني عديدة، فيثبت بذلك إجمال اللفظ وتردده بين أكثر من معنى واحد.

مباحث الظن- قول اللغوي..... ١٤٧

**ومنها:** ما اذا اخبر اللغوي باستعمال اللفظ في معنى، كاستعمال لفظ المولى في ابن العم ورأينا أنه لا توجد أية علاقة بينه وبين المعنى الآخر الذي استعمل فيه هذا اللفظ كمعنى السيد الذي يستعمل فيه لفظ المولى، فيتعين وضع لفظ المولى لمعنى ابن العم ايضا<sup>(١)</sup>.

اقول: نحن وان كنا لا ننكر وجود فائدة لمعرفة موارد الاستعمال، لكن هذه الثمرات قد يجاب عنها بأنه في الثمرة الاولى لا يعلم اكثر من استعمال لفظ الصعيد في مطلق وجه الارض، والاستعمال اعم من الحقيقة، والثمرة الثانية وان كانت صحيحة، لكن لم يظهر لها مصداق في كتب اللغة، ونفي استعمال اللفظ في سائر المعاني غير معنى واحد، عين اعمال الخبروية الذي يكون هذا الايراد الرابع بصدد انكاره، والثمرة الثالثة لا تتوقف على حجية قول اللغوي، بل يكفي مجرد احتمال عدم انحصار المعنى الحقيقي للفظ في معنى واحد، والثمرة الرابعة تتوقف على العلم بعدم وضع لفظ المولى في معنى ثالث غير السيد وابن العم، والا فلعل استعماله في معنى ابن العم من باب المجاز، لعلاقة بينه وبين ذلك المعنى الثالث، او من باب استعمال اللفظ في معنى جامع، واردة مصداقه.

**الوجه الثالث:** ما يدعى من تحقق الانسداد الصغير في خصوص معرفة اللغات حيث ان معاني الألفاظ مجهولة غالباً إما مطلقاً او من ناحية سعة معناها وضيقه، ولذا ينقل عن الشيخ الأعظم "ره" أنه ذكر في كتاب الطهارة أن مفهوم الماء مع كونه من أوضح المفاهيم العرفية ويعرفه كل عارف باللغة العربية حتى الصبيان، يقع الشك فيه من حيث السعة والضيق

كثيراً، وحينئذ فيكون مقتضى الانسداد حجية قول اللغوي.  
واورد عليه - كما في الكفاية ومصباح الاصول<sup>(١)</sup> - بأن الانسداد الصغير كانسداد باب العلم في اللغة مما لا يترتب عليه أثر، إذ مع انفتاح باب العلم في معظم الأحكام فلا يلزم من عدم حجية قول اللغوي أي محذور، كلزوم اختلال النظام او العسر والحرَج من الاحتياط التامّ او لزوم الخروج من الدين على تقدير ترك الاحتياط مطلقاً، ولو فرض الانسداد الكبير أي انسداد باب معرفة معظم الاحكام، وتمّت سائر مقدمات الانسداد كان الظنّ المطلق حجة، إما على نحو الكشف او على وجه الحكومة، ولو لم ينسُدّ باب معرفة اللغة، ولم يكن فرق بين حجية الظن في اللغة بين حصوله من قول اللغوي او غيره.

اقول: لعل المراد من الانسداد الصغير أنه حيث يكون باب معرفة العلم باللغات منسداً فلو لم يكن قول اللغوي حجة يلزم منه الانسداد الكبير، أي انسداد باب العلم بمعظم الاحكام، ولكن لو قيل بحجية قول اللغوي ارتفع المحذور، وفي مثله لا وجه للالتزام بحجية الظن المطلق، وقد يقال بمثله في انسداد باب معرفة وثيقة الرواة، او انسداد معرفة النسخ الصحيحة للكتب الواصلة اليها.

ولكن الصحيح أنه لا مجال لدعوى انسداد باب معرفة اللغات لولا حجية قول اللغوي، بحيث تكون حجية قول اللغوي هي التي تنقذنا من ذلك، فانه في كثير من الآيات والروايات لا نحتاج في فهم المعاني الى حجية قول اللغوي، بل يمكن تحصيل العلم بالواضع اللغوية من خلال مراجعة كتب اللغة، وملاحظة الاستعمالات المختلفة، وفيما لا يمكن

مباحث الظن- قول اللغوي..... ١٤٩

تحصيل العلم فلا يجدي القول بحجية قول اللغويين، لعدم تفسيرهم عادة معاني الألفاظ بنحو جامع ومانع.

ثم إنه حكي عن بعض المحققين "قده" تقريب آخر لدعوى الانسداد في المقام، وهو أنه حيث تكون غالب الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة مجهولة المعاني، فالرجوع الى اصل البراءة فيها منافع للعلم الإجمالي بتكاليف إلزامية في موارد الجهل بها، فتكون النتيجة لزوم العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي

وفيه أنا لا نسلم لزوم المخالفة القطعية من الرجوع إلى البراءة في موارد الجهل باللغات، إذ ليس في ألفاظ الكتاب والسنة المتعلقة بالأحكام الإلزامية ما هو مجهول المعنى إلا القليل، كلفظ الصعيد والغناء ونحوهما، فلو عملنا في الشبهات المفهومية فيها بمقتضى اصل البراءة -فجوزنا في مورد الصعيد التيمم بمطلق وجه الأرض ولو لم يكن ترابا، وجوزنا ما هو شبهة مفهومية للغناء، كالصوت المشتمل على الترجيع المطرب اذا لم يكن مناسباً لمجالس اللهو، أو الصوت اللهوي مع عدم كون الكلام باطلاً، وهكذا، فلا يحصل لنا علم إجمالي بمخالفة مكلف واحد لتكليف الزامي في حقه، بل لعل كل هذه البراءات مطابقة للواقع.

هذا مضافاً الى أن من جملة مقدمات الانسداد احراز عدم لزوم الاحتياط، لكونه موجبا للعسر والخرج، ولا يلزم من وجوب الاحتياط في موارد الجهل باللغة، أي عسر وخرج عادة.

**الوجه الرابع:** تطبيق كبرى حجية خبر الثقة على قول اللغوي، ببيان أنه حيث يحتمل استناد اخبار اللغوي عن معاني الألفاظ الى تبادرها الى ذهنه عند سماع تلك الألفاظ بلا قرينة، فتجري أصالة الحس بالنسبة الى اخباره، وان كان يحتمل استناد اخباره الى الاجتهاد والحدس، نظير ما ذكره

١٥٠..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

جماعة كالسيد الخوئي "قده" من أنه لو أخبر ثقة عن أمر حسّي، مع احتمال ان يكون اخباره مستنداً إلى الحدس، كما إذا أخبر عن المطر مثلاً، مع احتمال انه لم يره، بل أخبر به استناداً إلى المقدمات المستلزمة للمطر بحسب حدسه، كالرعد والبرق مثلاً، فيكون اخباره حجة، إذ مع كون المخبر به من الأمور المحسوسة فظاهر الحال يدلّ على كون الاخبار إخباراً عن الحس<sup>(١)</sup>.

ولكنه يشكل احراز بناء العقلاء على اجراء أصالة الحس في حق من يكون من شأنه اعمال الحدس، كما لو اخبر الفلكي بثبوت الهلال، واحتملنا استناده في ذلك الى القواعد الفلكية، كما احتملنا استناده الى الرؤية الحسية، واللغوي من هذا القبيل، فان شأنه الاجتهاد في اللغة، فلا يكون ظاهر اخباره عن معنى لفظٍ، كون اخباره عن حسّ، لا عن حدس. هذا مضافا الى صعوبة احراز وثاقة اللغويين، أي كونهم متحرزين عن الكذب والقول بغير علم، لأنه لم يشهد احد بوثاقتهم.

على أنه يبتني على حجية خبر الثقة في الموضوعات وان لم يفد الوثوق، إما مطلقا او في خصوص الموضوعات التي تكون في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية، كوثاقة الراوي ونحوها، بدعوى اختصاص ادلة الرادعية عن حجية خبر الثقة في الموضوعات، مثل رواية مسعدة بن صدقة "و الاشياء كلها على هذا -أي على الحلية- حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة" بغير هذه الموضوعات، كما ذكره السيد الحكيم "قده" وأما بناء على عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات مطلقا، فلا بد في فرض عدم حصول الوثوق من عدالة المخبر وتعدده، حتى يدخل في شهادة

مباحث الظن- قول اللغوي..... ١٥١

العدلين، وأنى يتحقق ذلك في قول اللغوي.

**الوجه الخامس:** أن يقال بأن اللغوي الثقة حينما يخبر عن معنى اللفظ، فيكون اخباره حجة على أي تقدير، لأنه إما يخبر به عن حس، فيكون حجة من باب خبر الثقة او يخبر به عن حدس واجتهاد، فيكون قوله حجة لمن لا يتيسر له فهم معنى اللفظ، سواء كان عاميا لا يتمكن من الاجتهاد في اللغة، او مجتهدا لا يتوفر لديه مقدمات الاستنباط حول الاوضاع اللغوية، فيرجع الى قول اللغويين القدماء ممن كانت تتوفر لديهم تلك المقدمات، وحيث ان اخبار اللغوي عن الوضع، او فقل على الاصح عن الظهور العرفي للفظ عند اطلاقه في معنى، فحيث انه من الأمارات فلازمه انعقاد الظهور التصديقي للحديث مثلا في ذلك المعنى فيثبت بها هذا اللازم.

هذا ولو اخبر عن موارد الاستعمال من دون أن يخبر عن المعنى الموضوع له للفظ، فيكون مفيدا ايضا في بعض الأحيان، كما لو نقل اللغوي استعمال اللفظ في معنى، ولم ينقل استعماله في معنى آخر، وكان ظاهر سكوته عدم معهودية استعماله في المعنى الآخر، فيعلم منه كون ذلك المعنى المستعمل فيه هو الموضوع له، وهكذا لو نقل معنيين مثلا للفظ، ولكن كان قرينة في الحديث المشتمل عليه على عدم ارادة المعنى الأول، فيتعين ارادة المعنى الثاني.

ولكن تمامية هذا الوجه يبتني على حجية قول الخبرة في الاوضاع اللغوية، وقد مرّ الاشكال فيها، كما يبتني على حجية خبر الثقة في الموضوعات، والمهم أنه يوجد اشكال صغروي في ثبوت وثاقة اللغويين. فتحصل من مجموع ما ذكرناه عدم حجية قول اللغوي.





## الاجماع المنقول بالخبر الواحد

جرت عادة الاصوليين قبل البحث عن حجية خبر الواحد أن يبحثوا عن حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد، مع أن الأنسب قبل ذلك، أن يبحثوا عن حجية الاجماع المحصل، ثم يبحثوا بعد ذلك عن حجية الاجماع المنقول، وذلك لتوقفه عليه، وان كان البحث عن الاجماع المحصل خارجا عن مباحث حجية الظن، لأن الاجماع المحصل ان كان مفيدا للقطع يكون حجة من باب حجية القطع، والا فليس بحجة، فنحن نتكلم اولاً عن حجية الاجماع المحصل.

## الاجماع المحصل

ذهب العامة الى حجية الاجماع المحصل واستدلوا لذلك بأدلة لفظية من الآيات والروايات:

فمن الآيات قوله تعالى "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا"، فيقال بأن مفاده العقاب على اتباع غير سبيل المؤمنين، ومن الواضح أنه ليس التعبير بسبيل المؤمنين ظاهرا في ما اتفق عليه جميع المؤمنين، بحث لا يشذ عنه ولو فرد واحد منهم، فانه شيء لا يحصل عادة، بل ظاهره ما اتفق عليه جمهور المؤمنين وأغليبتهم، ولا يخفى أنه لو تمت دلالة الآية لم تكن نتيجتها الا لزوم اتباع طريقة اغلبية المسلمين، وعدم الشذوذ عنها، ولا علاقة لها بحجية اجماع الفقهاء، فضلا عما نحن بصدده من اثبات حجية اجماع فقهاء الشيعة.

وكيف كان فيرد على الاستدلال بالآية أنه لا يستفاد منها العقاب على

عدم اتباع سبيل المؤمنين، مستقلا عن مشاققة الرسول، بل ظاهرها عقاب من يخالف الرسول، ويشذ بذلك عن سبيل المؤمنين الذي هو متابعتة، ولعل المراد من سبيل المؤمنين هو السبيل الذي ينبغي لهم سلوكه او كانوا يسلكونه في زمانه (صلى الله عليه وآله)، اذ من البعيد جدا الامر باتباع ما يسلكه اغلبية المسلمين في كل زمان بنحو القضية الحقيقية، بعد عدم مضمونية بقاءهم على الحق، وقد قال تعالى "و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل اَ فإِن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم" وقد اخبر عن كون اهل الحق قليلا دائما.

وقد حكي عن الغزالي أنه قال: الظاهر ان المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته نوله ما تولّى.

ومنها: قوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ، وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، فيقال بأنه لا تكون الامة خير امة، الا اذا كانت اغلبيتها على الحق، وفيه أن ظاهر الآية كون الامة الاسلامية خير امة حسب الإطار الذي حدده الله اذا عملوا بما وجب عليهم من الامر بالمعروف، ولا يظهر منها تضمين استقامتهم على الحق الى يوم القيامة، على أنه لو تمت دلالتها استفيد منها عدم ضلالتهم لا عدم خطأهم.

ومنه تبين ضعف الاستدلال بقوله تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا. أما الروايات فمنها ما رواه ابن ماجة في سننه قال حدثنا العباس بن عثمان الدمشقي قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا معان بن رفاعة السلامي قال حدثني أبو خلف الأعمى قال سمعت أنس بن مالك يقول سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: انّ أمتي لا تجتمع على

ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم<sup>(١)</sup>.  
وكذا روى أبو داود في سننه قال: حدثنا محمد بن عوف الطائي، حدثنا محمد بن إسماعيل، حدثني أبي، قال ابن عوف: وقرأت في أصل إسماعيل، قال حدثني ضمضم، عن شريح، عن أبي مالك يعني الأشعري قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم، فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة<sup>(٢)</sup>.

وروى الترمذي في سننه قال: حدثنا أبو بكر بن نافع البصري، حدثني المعتمر بن سليمان، حدثنا سليمان المدني، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: إن الله لا يجمع أمتي، أو قال: أمة محمد على ضلالة، ويد الله مع الجماعة ومن شذَّ شذَّ إلى النار<sup>(٣)</sup>.

وروى أحمد بن حنبل في مسنده، قال: حدثنا أبو اليمان، حدثنا ابن عياش، عن البخاري بن عبيد بن سليمان، عن أبيه، عن أبي ذر، عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: عليكم بالجماعة، فإن الله عزوجل لن يجمع أمتي إلا على هدى<sup>(٤)</sup>.

وقد ذكر العلامة الحلبي أن من خصائص النبي (صلى الله عليه وآله) كون أمته معصومة لا يجتمع على الضلالة<sup>(٥)</sup>.

والكلام يقع تارة في سند هذه الرواية، وأخرى في دلالتها على حجية

١ - سنن ابن ماجه ج ٢ ص ١٣٠٣

٢ - سنن ابي داود ج ٤ ص ٩٨

٣ - سنن الترمذي ج ٤ ص ٩٨

٤ - مسند احمد بن حنبل ج ٥ ص ١٤٥

٥ - تذكرة الفقهاء الطبعة القديمة ج ٢ ص ٥٦٨

الاجماع.

أما سندها فضعيف، حتى عند العامة، فبالنسبة الى رواية ابن ماجه، فقد ورد في ذيلها أن في الزوائد أن في اسنادها ابا خلف الاعمى، واسمه حازم بن عطاء، وهو ضعيف، وقد جاء الحديث بطرقٍ في كلها نظر، قاله شيخنا العراقي في تخريج احاديث البيضاوي.

وبالنسبة الى رواية ابي داود، ففي السند محمد بن عوف الطائي، وقد ذكر الذهبي في ميزان الاعتدال أنه مجهول الحال<sup>(١)</sup>، وفيه ضمضم، وقد ذكر الذهبي أنه وثقه يحيى بن معين، وضعّفه أبو حاتم<sup>(٢)</sup>، ونُقل عن أبي حاتم أنّ كلّ ما يرويه شريح عن أبي مالك الأشعري فهو مرسل.

وبالنسبة الى رواية الترمذي ففي سندها سليمان بن سفيان المدني، وقد ذكر الذهبي أنه قال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرّة: ليس بثقة، وكذا قال النسائي، وقال أبو حاتم، والدارقطني: ضعيف، وليس له في السنن والمسانيد غير حديثين<sup>(٣)</sup>.

وبالنسبة الى رواية ابن حنبل، ففي سندها ابن عياش الحميري، الذي قال عنه الذهبي: انه مجهول<sup>(٤)</sup>، وفيه أيضاً البخاري بن عبيد، وذكره الذهبي، قال: ضعّفه أبو حاتم، وغيره تركه، فأما أبو حاتم فأنصف فيه.

وأما من ناحية دلالتها فيكفي في رد الاستدلال بها على حجية الاجماع أن عدم اجتماع الامة على الضلالة لا يساوق عدم اجتماعها على الخطاء، فانه قد اتّفقت السنن الثلاث ومسند ابن حنبل على نقل لفظ "ضلالة"،

١ - ميزان الاعتدال ج ١ ص ٢٩٩

٢ - ميزان الاعتدال ج ٤ ص ٥٩٤

٣ - ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٠

٤ - ميزان الاعتدال ج ٤ ص ٥٩٤

دون لفظ "خطاء"، على أنه لا علاقة له باجماع الفقهاء.  
أما بالنسبة الى استغلال هذه الرواية في المجالات العقائدية، لاثبات أن  
اغلبية المسلمين اعترفوا، ولا يزال يعترفون بخلافة الخلفاء الثلاثة، وعدم  
الاعتراف بإمامة امير المؤمنين (عليه السلام) والشيعة لا يزال في اقلية،  
فيقال بأنه يستفاد من هذه الرواية كون اغلبية المسلمين على الحق.  
وقد يجاب عنه بأنه مادام لم يكن الامام (عليه السلام) في ضمن  
المجتمعين على امرٍ، فلا يصدق أن الامة اجتمعت عليه، واذا كان الامام  
فيهم فنحن ايضا نقبل عصاة الامة لوجوده (عليه السلام) في ضمنهم.  
واشكل في البحوث على هذا الجواب بأن ظاهر الحديث انّ مركز  
العصمة مجموع الأمة، حيث عبر بأنها لا تجتمع على ضلالة، لا أنّ ذلك  
من باب وجود معصوم بينهم بحيث يكون ضمّ ساير الأقوال إليه من قبيل  
ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، وظاهر الذيل (فعليكم بالسواد الأعظم)  
الوارد في سنن ابن ماجة إرادة المعنى العرفي للإجماع، لا المعنى الدقيق  
حتى ينثلم بخروج فرد أو فردين، ومن ثمّ اكتفى بالمناقشة في سند  
الرواية<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره وان كان صحيحا، لكن لا يخفى أن ظاهر الامر باتباع ما  
اجتمعت عليه الأمة، وان كان هو الامر باتباع ما عليه اغلبية الأمة، لكن ان  
كان الذين لم يجتمعوا مع اغلبية الامة من الاكابر، والأغلبية كانوا هم  
الهمج الرعاع الذين هم أتباع كل ناعق، ويميلون مع كل ريح، فلا يغمض  
العرف نظره عن تلك الجماعة الأقل عددا، والأكثر فهما وورعا، فلا يرى  
العرف صدق اجتماع الامة على امرٍ، وعليه فحتى لو فرضنا فرضا مخالفا

١٥٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

للواقع في أن الأغلبية كانت مع الذين خالفوا ولاية امير المؤمنين، (عليه السلام) فمع ذلك لا يصدق اجتماع الأمة عليه بعد عدم اهل البيت والخلصين من صحابة رسول الله (صلى الله عليه وآله) كسلمان وابي ذر وامثالهما معهم، فضلاً، عن أن استبدال إمامة امير المؤمنين بخلافة غيره كان نتيجة مؤامرة جماعة في سقيفة بني ساعدة، فأجبروا الناس على بيعته، وقد قال عمر: ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، من بايع رجلا عن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرة ان يقتلا<sup>(١)</sup>، وكان ابو بكر بنفسه يقول "اقبلوني فلست بخيركم وعلي فيكم"<sup>(٢)</sup>، وأما خلافة الآخرين فحالها واضح.

ثم ان هناك رواية رواها العامة في كتبهم بأن النبي (صلى الله عليه وآله) قال "من فارق الجماعة شبراً ومات، فميتته جاهلية"<sup>(٣)</sup> ولكن مضافا الى عدم ورودها من طرفنا، يرد عليه ما مر من أن الاغلبية التي تكون في قبال اهل البيت لا يصدق على من فارقتها أنه فارق جماعة المسلمين.

هذا كله بالنظر الى ادلة العامة لاثبات حجية الاجماع، وأما حجية الاجماع عند الخاصة فلا اشكال في أنها انما يكون لأجل كونه كاشفا عن رأي المعصوم (عليه السلام)، وقد ذكرت عدة وجوه لاثبات كشفه عنه:

**الوجه الاول:** ما هو المعروف عن السيد المرتضى "ره"<sup>(٤)</sup>، ولكنه مذكور في كتاب الشيخ الطوسي "ره" ايضا من أنه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع، فمتى اجتمعت الأمة على قول،

١ - صحيح البخاري ج٨ ص٢٦

٢ - الامامة والسياسة ج١ ص٢٠

٣ - راجع مسند أحمد بن حنبل ج٥ ص١٨٠، سنن البيهقي ج٨ ص١٥٧،

٤ - الذريعة الى اصول الشريعة ج٢ ص١٢٩

مباحث الظن- الاجماع.....١٥٩

فيكون حجة، لدخول الإمام المعصوم في جملتها، ولو انفرد واحد من العلماء عند من خالفنا من الإجماع أحلّ ذلك بإجماعهم<sup>(١)</sup>. ولا ريب في تمامية هذا الوجه ان تمّ له مصداق، ويعبّر عنه بالاجماع الدخولي، أي فرض العلم بدخول في ضمن المجمعين وان لم يعرف بشخصه، ولكن أنى ذلك.

**الوجه الثاني:** ما هو المعروف عن الشيخ الطوسي "ره" حيث قال: انه إذا ظهر بين الطائفة قولٌ، ولم يعرف له مخالف، فان كان هناك دليل يدلّ على صحّة ذلك، فيعلم به أنّ هذا القول موافق لرأي المعصوم، لمطابقتها للدليل الموجب للعلم، وإذا كان هناك دليل يدلّ على خلاف ذلك القول، علمنا أنّ رأي المعصوم مخالف له، وإن لم يكن دليل يوافقه او يخالفه وجب القطع بصحّة ذلك القول، وأنه موافق لقول المعصوم، لأنّه لو كان قول المعصوم مخالفا له، لوجب أن يظهره، وإلاّ كان ثبوت ذلك التكليف مع عدم اظهاره قبيحا<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد ذكر صاحب الكفاية أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب أنه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله (عليه السلام)، وممن اعتذر عنه بانقراض عصره أنه استند إلى قاعدة اللطف<sup>(٣)</sup>، وهذا غريب، فان الاعتذار بانقراض العصر ايضا يناسب الاجماع الدخولي، دون الاجماع اللطفي، اذ يكفي في اللطف مخالفة من انقرض عصره. وكيف كان فهذا الوجه الثاني غير تام، اذ يرد عليه **اولاً:** النقض بأن

١ - العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٠١

٢ - العدة ج ٢ ص ٦٤٢

٣ - كفاية الاصول ص ٢٨٩

١٦٠ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

لازمه أنه اذا انحصر الفقيه في زمانٍ في عالمٍ واحدٍ، فتكون فتواه بشيء كاشفة عن الحكم الشرعي، بمقتضى قاعدة اللطف.

**وثانياً:** ان قاعدة اللطف غير تامة في نفسها، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى، بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه تعالى، بل كل ما يصدر منه مجرد فضل ورحمة على عباده، نعم عرفنا من فضله تعالى ومن خلال كلماته مثل قوله تعالى "و ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هدهم حتى يبين لهم ما يتقون" أنه تعالى لا يدع عباده في الضلال، بل يهديهم ببعث الرسل وجعل الأئمة، فيهدون الناس، ويبلغون الأحكام بالنهج المتعارف، وهذا لا ينافي عدم وصول الأحكام لمانع، كحجب الظالمين، وأما أنه يرفع خطأ الناس في تشخيص الحكم الشرعي ويوصلهم الى المصلحة الواقعية، ولو بالطرق غير المتعارفة، فهذا لا دليل عليه ابدًا، خصوصاً وأن الجاهل بالحكم الواقعي يطبّق على نفسه احكاما ظاهرية هي مجعولة بواسطة الشارع نفسه.

**وثالثاً:** ما هو المراد من أنه لو اشتبه الحق على جميع العلماء فيلزم على الامام (عليه السلام) اظهار الخلاف؟، فان كان المراد أنه يعلن الحكم الواقعي، مع إظهار أنه امام، فهذا شيء لم يتحقق بوجه، والشيخ "ره" لم يدّع ذلك، وان كان المراد مجرد إظهار الخلاف بنفسه مع اخفاء امامته، او القاء فكرة الخلاف في نفس عالم آخر، فهذا لا يجدي شيئاً، حيث لا يقتنع بقية العلماء بمجرد اظهار الخلاف من أحد، حتى يرجعوا عن قولهم، وكيف يتمّ الفرق بين رأي المشهور مع وجود مخالف لهم حيث لا تقتضي حينئذ قاعدة اللطف تصرفاً خاصاً من الامام يوجب عدولهم عن رأيهم، وبين الاجماع الذي تقتضي قاعدة اللطف القاء الامام رأياً مخالفاً لهم.



مباحث الظن- الاجماع.....١٦١

نعم قد يراد من اللطف معنى آخر، وهو أنه اذا لم يخالف احد لفتوى الفقهاء بحكم شرعي، فالناس ينسبونه الى الدين، وقد يوجب ذلك اشكالا على الدين، مع أن الدين منه بريء، ولكن لو وجد مخالف من الفقهاء له فلا ينسبونه الى الدين، وانما ينسبونه الى المشهور.

ولكنه غريب، فانه -مضافا الى أنه قد لا يكون وجود ذلك الحكم شيئا على الدين- ان يحصل شين لدى عامة الناس، فيحصل حتى من فتوى المشهور، واذا اريد التخلص منه فيمكن ذلك حتى لو كان هناك اجماع، فيقال بأنه لا يلزم أن يكون الحكم الشرعي واقعا مطابقا له، خاصة بعد عدم ثبوت حجية الاجماع.

**الوجه الثالث:** ما يسمّى بالاجماع الحدسي، وهو أن يكون اجماع الفقهاء موجبا للحدس برأي المعصوم (عليه السلام)، ويعبر عنه بالملازمة بين قول المجمعين ورأي المعصوم، وذكروا أن الملازمة تارة تكون عقلية، وأخرى عادية، وثالثة اتفاقية، وقد مثلوا للملازمة العقلية بالتواتر، حيث يبلغ عدد المخبرين عن شيء -كوجود الكعبة- الى حدٍ يمتنع عقلا تواطؤهم على الكذب، وقد يطبّق ذلك على الاجماع فيقال: انه كما يكون كثرة عدد المخبرين تصل الى مرتبةٍ، توجب القطع بالمخبر به، فكذلك كثرة عدد من افتى بحكمٍ قد تصل الى مرتبة تورث القطع به، ومثلوا للملازمة العادية بكون اتفاق خاصة السلطان، وبطائته على امر مما لا ينفك عادة عن موافقة رأيه، وان امكن انفكاكه عنه عقلا، وقد يطبق ذلك على الاجماع، فيقال: ان اتفاق الفقهاء يكشف عادة عن موافقة الامام (عليه السلام) لهم، ومثلوا للملازمة الاتفاقية بما اذا حصل القطع صدفة واتفاقا من أخبار جماعةٍ لا تبلغ حد التواتر.

والسيد الخوئي "قده" بعد ما انكر الملازمة العقلية والعادية بين الاجماع

١٦٢ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

ورأي المعصوم (عليه السلام)<sup>(١)</sup>، ذكر أن الملازمة الاتفاقية بمعنى كون الاجماع كاشفا عن قول المعصوم أحيانا مما لا سبيل إلى إنكارها، إلا انه لا يثبت بها حجية الإجماع بنحو الإطلاق، فان استكشاف قول الإمام (عليه السلام) من الاتفاق يختلف باختلاف الأشخاص والأنظار، فرب فقيه لا يرى الملازمة أصلا، وفقية آخر لا يرى استكشاف رأي المعصوم إلا من اتفاق علماء جميع الأعصار، وفقية ثالث يحصل له اليقين من اتفاق الفقهاء في عصر واحد، أو من اتفاق جملة منهم، وقد شاهدنا بعض الأعظم أنه كان يدعي القطع بالحكم من اتفاق ثلاثة نفر من العلماء، وهم الشيخ الأنصاري والسيد الشيرازي الكبير والمرحوم الميرزا محمد تقي الشيرازي "قدس الله أسرارهم" لاعتقاده بشدة ورعهم ودقة نظرهم، والحاصل أنه لا مستند لحجية الإجماع أصلا، وأن الإجماع لا يكون حجة<sup>(٢)</sup>.

١ - أما وجه انكاره للملازمة العقلية فهو أن الاجماع يختلف عن التواتر، حيث ان التواتر اخبار عن الحس، واحتمال مخالفة الواقع في الخبر الحسي إنما ينشأ من احتمال الخطأ في الحس، أو احتمال تعمد الكذب، وكلا الاحتمالين يضعف بكثرة المخبرين، إلى ان يحصل القطع بالمخبر به وينعدم الاحتمالان، وهذا بخلاف الاجماع، فانه اتفاق بين الفقهاء في الاخبار الحدسي المبني على البرهان، ونسبة الخطأ فيه إلى الجميع، كنسبته إلى الواحد، إذ احتمال كون البرهان غير مطابق للواقع لا يفرق فيه بين أن يكون الاستناد إليه من شخص واحد أو أكثر، ألا ترى أن اتفاق الفلاسفة على امر برهاني، كامتناع إعادة المعدوم مثلا لا يوجب القطع به.

واما وجه انكاره للملازمة العادية فهو أن الاجماع يختلف عن كشف اتفاق المرئوسين على امرٍ عن رأي الرئيس عادة، فان ذلك انما يتم في فرض حضور الرئيس، وأنى ذلك في زمان الغيبة ذكر أن الملازمة الاتفاقية بمعنى كون الاجماع كاشفا عن قول المعصوم أحيانا مما لا سبيل إلى إنكارها، إلا انه لا يثبت بها حجية الإجماع بنحو الإطلاق، فان استكشاف قول الإمام (عليه السلام) بدعوى أن الاجماع يختلف عن كشف اتفاق المرئوسين على امرٍ عن رأي الرئيس عادة، فان ذلك انما يتم في فرض حضور الرئيس، وأنى ذلك في زمان الغيبة

مباحث الظن- الاجماع.....١٦٣

اقول: لا يخفى أنه ليس للملازمة الا معنى واحد، وهو عدم امكان الانفكاك بين شيئين واقعا، فالملازمة تكون عقلية دائما، نعم قد تكون الملازمة بين شيئين في حالات عادية، فتسمى بالملازمة العادية، وقد تكون الملازمة بينهما في حالات اتفافية، فتسمى بالملازمة الاتفافية.

ومن جهة أخرى ان الملازمة في مثال التواتر بين التواتر وبين ثبوت المخبر به وان كانت عند المشهور القائلين بالمنطق الارسطي بمعنى امتناع الانفكاك بينهما عقلا، ولذا عدّوا المتواترات من اقسام الضروريات، أي ما يمتنع فيها الخلاف، لكن الصحيح كما اكّد عليه السيد الصدر "قده" أن العلم في جميع تلك القضايا غير الاوليات والفطريات ناتج عن حساب الاحتمالات، والا فكلما ازاد عدد المخبرين فاحتمال كذب الجميع يبقى موجودا بحسب علم الحساب، وانما ينعدم في افق النفس، وقد مرّ توضيحه في مباحث القطع.

وكيف كان فنقول: الملازمة بين اجماع الفقهاء ورأي المعصوم ليست ملازمة عقلية على وزان التواتر، لأنه يوجد بين الاجماع والتواتر فوارق تمنع من ضعف احتمال خطأ الجميع في مورد الاجماع الذي هو اتفاق حدسي، فلا يحصل اليقين النفسي فيه كثيرا ما، بخلاف مورد التواتر، وعمدة تلك الفوارق ما يلي:

**منها:** ان الاجماع يعني اتفاق الفقهاء في الاجتهاد والحدس بالنسبة الى حكم شرعي، بينما أن التواتر هو اتفاق جماعة في الاخبار الحسي عن شيء، ولا اشكال في أن احتمال الخطأ في الحدس والاجتهاد أكثر من الخطأ في الحسّ، وكلما كانت المسألة التي يجتهد فيها ادقّ واعمق كان احتمال الخطاء فيها أكثر.

**ومنها:** أنه يحتمل في الاجماع تأثر بعض الفقهاء عن بعض، فمثلا ذكر فقيه أنه اذا اغمي الموكل بطلت وكالته، ولا تعود الوكالة بعد افاقته، واستدل له بأن الزائل لا يعود، فاستحسن ذلك معاصروه او المتأخرون عنه، فانعقد اجماعهم عليه، ومن الواضح أنه يختلف عن التواتر الذي يكون المفروض فيه عدم تأثر كل مخبر عن الباقيين.

**ومنها:** أنه حتى لو لم يحتمل تأثر بعض الفقهاء عن بعض، لكن يحتمل في كثير من الاحيان خطوط شبهة في ذهن غير واحد منهم، فصعب عليهم حلها، فاتفق بموجب ذلك اجماعهم على امر، كما لو فرض اجماعهم على عدم جواز تقليد الميت حدوثا وبقاء، لشبهة أن الميت لا رأي له، وكذا اجماعهم على بطلان الضد العبادي لواجب اهم، لشبهة أن الامر به يوجب طلب الضدين، مع عدم وصول فكرهم الى نظرية الترتب، وهكذا اجماعهم على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل، لنكتة استلزام اختصاص الاحكام بالعالمين للدور، ويزيد ذلك وضوحاً، حينما نرى الفلاسفة قد اتفقوا على امر في الطبيعيات وغيرها، لنكتة مشتركة في اذهانهم -ان لم يكن ذلك بتأثر من اكابرهم- ثم تبين خلافه.

وأما في التواتر فالمفروض عدم وجود نكتة مشتركة موجبة لخطأ الجميع، والا فلو فرض وجود هذه النكتة المشتركة، كما لو تواتر الخبر بموت زيد، ولكن احتملنا استناده الى اغماءه الموجب لتوهم الناس موته، فانه لا يوجب القطع بموته.

**ومنها:** أن الاجماع على حكم شرعي لا يعني دائما اتفاقهم على دليل واحد له، بل قد يختلف مستنداتهم في ذلك، فلا يكون المصّب الأصلي -و هو دليل الحكم مورد للاجماع- بل قد لا يقبل كل طائفة دليل طائفة

مباحث الظن- الاجماع.....١٦٥

أخرى منهم، ومن الواضح أنه يختلف عن التواتر الذي يكون مصبّه الأصلي واحداً، فان احتمال خطأ الجماعة المخبرين بشيء واحد، أبعد من احتمال خطأهم في إخبار كل منهم عن شيءٍ دون ما أخبر به البقية.

وأما الملازمة العادية بين اجماع الفقهاء ورأي المعصوم فانما تتم في اجماع اصحاب الأئمة (عليهم السلام) حيث كان بحضرتهم، فانه حتى لو كان مدركيا وكان المدرك غير تامّ عندنا - كما لو استندوا في الحكم بنجاسة المشركين الى قوله تعالى "انما المشركون نجس"، مع أنه لا يظهر منه اكثر من القذارة المعنوية- فمع ذلك نحرز الموقف الموافق للامام للحكم الذي اجمعوا عليه من خلال سكوته، واين هذا من اجماع الفقهاء في عصر الغيبة.

نعم لا نأبى عن قبول كشف اجماع الفقهاء المتقدمين عن رأي المعصوم (عليه السلام) في الجملة، وهذا هو الذي يعبر عنه بالملازمة الاتفاقية، وذلك فيما اذا لم يحتمل مستند آخر لهم، عدا ارتكاز المتشركة، وذلك فيما كان الحكم مخالفا للقواعد العامة، ولم يكن هناك نصّ او دليل عقلي او عقلائي يحتمل استنادهم اليه، وسيأتي مزيد توضيح لذلك ان شاء الله.

**الوجه الرابع:** ما حكى عن السيد البروجردي "قده" فانه (بعد أن نقل: أنه ذهب جماعة إلى أن حجية الإجماع من باب الحدس، حيث ان العلماء مع كثرة اختلافاتهم واختلاف مبانيهم إذا فرض اتفاقهم على مسألة، فلا محالة يحصل بذلك الحدس القطعي أو الاطمئنان، بتلقيهم ذلك ممن يكون قوله حجة عند الجميع) ذكر أنّا لا نرى تمامية هذا البيان بنحو عامّ بحيث يحكم بالملازمة العادية بين اتفاق العلماء على امرٍ، وبين العلم بتلقيهم ذلك من المعصوم (عليه السلام)، أو وصول دليل معتبر منه إليهم،

١٦٦..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

ألا ترى ان علماء المعقول مع تعمقهم ودقة إنظارهم كثيرا ما اتفقوا على بعض المسائل في أعصار متتالية، ثم ظهر خلافها بالدليل والبرهان. نعم لو كانت المسألة من المسائل النقلية المحضة، واتفق عليها الفقهاء الذين لا يتعدون الا بالنقل، طبقةً بعد طبقةٍ، إلى عصر المعصومين (عليهم السلام)، علم منه قهرا أنهم تلقَّوها منهم بعد ما أحرزنا انهم لم يكونوا يفتون بالقياس والاستحسان والاعتبارات الظنية، وهذا الكلام يجري في المسائل الكلية الأصلية المبتنية على النقل المحض، نظير بطلان العول والتعصيب في الارث، الذي هو من ضروريات فقه الشيعة بتلقيهم إياه من الأئمة (عليهم السلام).

وأما المسائل العقلية المحضة كالمسائل الكلامية، وكذا المسائل التفريعية التي استنبطها الفقهاء من المسائل الأصلية والقواعد الكلية، باعمال النظر والاجتهاد، فاتفق العلماء فيها لا يكشف عن تلقيها عن المعصومين (عليهم السلام) بل يكون من باب التوافق في الفهم والنظر<sup>(١)</sup>. هذا وقد نقل في كتاب البدر الزاهر كلام للسيد البروجردي "قده" حول الاجماع، لا بأس بنقله، وهو أنّ رواياتنا لم تكن مقصورة على ما في الكتب الأربعة، بل كان كثير منها موجودة في الجوامع الأولية، كجامع علي بن الحكم، وابن أبي عمير، والبنظي، والحسن بن علي بن فضال، ومشیخة الحسن بن محبوب، ونحو ذلك، ولم يذكرها المشايخ الثلاثة في جوامعهم، فإذا عثرنا في مسألة على إطباق أصحابنا وإجماعهم على الفتوى في كتبهم المعدة لنقل خصوص المسائل المتلقاة عن الأئمة (عليهم السلام) مثل كتب القدماء من أصحابنا نستكشف من ذلك وجود نصّ

مباحث الظن- الاجماع.....١٦٧

واصل إليهم يدا بيد، وهذا هو الإجماع المعتبر عندنا، فالعمل بالإجماع ليس رفضاً لقول المعصومين، بل هو من الطرق القطعية الكاشفة عن أقوالهم.

وإن شئت تفصيل ذلك فنقول: إن القدماء من أصحابنا كانوا لا يذكرون في كتبهم الفقهية إلا أصول المسائل المأثورة عن الأئمة (عليهم السلام) والمتلقاة منهم يدا بيد، من دون أن يتصرفوا فيها أو يذكروا التفرعات المستحدثة، بل كم تجد مسألة واحدة تذكر في كتبهم بلفظ واحد مأخوذ من متون الروايات والأخبار المأثورة، بحيث يتخيل الناظر في تلك الكتب أنهم ليسوا أهل اجتهاد واستنباط، بل كان الأواخر منهم يقلدون الأوائل، ولم يكن ذلك منهم إلا لشدة العناية بذكر خصوص ما صدر عنهم (عليهم السلام) ووصل إليهم بنقل الشيوخ والأساتذة، فراجع كتب الصدوق، كالهداية والمقنع والفقيه، ومقنعة المفيد، ورسائل علم الهدى، ونهاية الشيخ، ومراسم سلا، والكافي لأبي الصلاح الحلبي، ومهذب ابن البراج، وأمثال ذلك، تجد صدق ما ذكرنا.

ثم استشهد على هذا التفصيل بكلام الشيخ "ره" في اول المبسوط، حيث قال:

إنى لا أزال أسمع معاصر مخالفينا يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، وإن من ينفى القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل، ولا التفرع على الأصول، لأنّ جلّ ذلك مأخوذ من هذين الطريقتين، وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أنّ جلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه تلويحاً عن أئمتنا الذين قولهم في الحجة.

وكنت على قديم الوقت وحديثه منشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل

١٦٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

على ذلك تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع، وتشغلني الشواغل، وتضعف نيّتي أيضا فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به لأنهم ألقوا الأخبار، وما روه من صريح الألفاظ، حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لتعجبوا منها وقصر فهمهم عنها، وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولها من المسائل وفرّقوه في كتبهم، ورتبته ترتيب الفقه وجمعت من النظائر، ورتبت فيه الكتب على ما رتبت للعلّة التي بينها هناك، ولم أتعرض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك<sup>(١)</sup>.

فتلخص مما ذكرنا أنّ مسائل الفقه على قسمين: فبعضها أصول متلقاة عنهم (عليهم السلام) وقد ذكرناها القداماء في كتبهم المعدّة لنقلها، ويكون إطباقهم في تلك المسائل، بل الاشتهار فيها حجة شرعية لاستكشاف قول المعصوم بذلك، وبعضها تفرّعات تستنبط من تلك الأصول بإعمال الاجتهاد، ولا يكون الإجماع فيها فضلا عن الشهرة مغنيا عن الحق شيئا<sup>(٢)</sup>.

اقول: ذكرنا أنه يظهر بمراجعة كتاب النهاية أن اغلب الموضوعات المطروحة فيه وان كانت معنونة في الروايات، لكنه اجتهد في حكمها، وما

---

١ - ومثله كلام الشيخ الصدوق في أوّل المقنع: حذف الأسناد منه لثلا يتقل حمله ولا يصعب حفظه ولا يمل قارئه، إذ كان ما أبينه فيه في الكتب الأصولية موجودا مبينا عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقات.



مباحث الظن- الاجماع.....١٦٩

يذكره اجتهاد منه من النصوص او غيرها، واليك بعض الشواهد على ذلك:

١- ذكر أن الكرّ يكون مقداره ألفاً ومأتي رطل بالعراقي<sup>(١)</sup>، مع ان التقييد بالعراقي لم يرد في الروايات.

٢- ذكر انه لو توضحا بماء نجس ثم علم، فان كان الوقت باقيا وجبت اعادة الصلاة، دون ما اذا كان خارج الوقت<sup>(٢)</sup>، مع انه خلاف مفاد النصوص الدالة على وجوب اعادة الصلاة مطلقا، بل خلاف ظاهر فتاواه في كتبه الأخرى.

٣- ذكر أنه إن استعمل شيء من هذه المياه النجسة في عجين يعجن به ويخبز، لم يكن به بأس بأكل ذلك الخبز، لأنّ النار قد طهرته.

٤- ذكر أن من أحدث في الصلاة ما ينقض الطهارة، متعمداً كان أو ناسيا، أعاد الصلاة. فإن كان حدثه في التشهد بعد الشهادتين، لم يجب إعادة الصلاة. وإن كان قبلهما، وجبت عليه الإعادة<sup>(٣)</sup>.

٥- ذكر أنه لا يصلّي في مكان مغصوب مع التمكن من الخروج منه، فإن صلّي وجبت عليه الإعادة<sup>(٤)</sup>، مع انه يطمئن بعدم ورود ذلك في رواية، والا لورد في كتاب، وقد كتب فضل بن شاذان رسالة نقلها الكليني في كتاب الطلاق من الكافي، وحكم بصحة الصلاة في المكان المغصوب ولم يعترض عليه.

٦- قد افتى بأن تجسيم ذوات الارواح محظور، وهذا ما افتى به غيره فكانت المسألة اجماعية، لكنه قال في التبيان -الذي هو آخر كتابه على ما

١ - النهاية ص: ٣

٢ - النهاية ج: ٨

٣ - النهاية ص: ٩٤

٤ - النهاية ص: ١٠٠

١٧٠..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

شهد به ابن ادريس في السرائر- أنه ليس بمحذور بل هو مكروه<sup>(١)</sup>، فقد عدل بنفسه عن فتوى المشهور الذي افتي به هو ايضا في النهاية، فيا ترى أنه لا يُسمح لنا بذلك ان اقتضى الدليل لنا ذلك، كما افتي العلامة الحلي "ره" ومن بعده باعتصام ماء البئر مع أن اكابر القدماء اجمعوا على انفعاله بملاقة النجس ولو كان كرا.

والحاصل أن من راجع تلك الكتب، ككتاب النهاية، يحصل له القطع بأن ما ذكره كان اجتهادا منهم في النصوص، نعم كانوا يقتصرون في تلك الكتب غالبا على الفروع المذكورة في النصوص، وقد حكي أن ابن بابويه في رسالته كان يفتي في التيمم بوجود المسح على اليدين من المرفق، على أن اعتبار النص عند جماعة من فقهاءنا المتقدمين لا يكشف عن اعتباره عندنا فلعلهم كانوا يكتفون بخبر الامامي الممدوح او المفيد للوثوق النوعي.

ثم ان من الغريب كشف الفتوى في تلك الكتب عن وجود النص، مع أنه لا يشار الى هذا النص في الكتب الروائية والاستدلالية ابدأ، فيكون احتمال النص في هذه المجالات موهوما جدا.

فتحصل مما ذكرناه عدم تمامية أي من هذه الوجوه لحجية الاجماع المحصل، نعم كما مرّ لا نضائق من قبول الملازمة الاتفاقية في اجماع الفقهاء المتقدمين، وذلك فيما اذا تعيّن أن يكون مستنده هو الارتكاز المتشعري المتصل بزمان الأئمة (عليهم السلام)، ويتوقف ذلك على أن لا يكون الاجماع مدركيا، كما لو كان موافقا للقاعدة الثابتة بدليل عقلي او عقلائي او رواية او اصل عملي، فانه لو كان كذلك فلا بد من ملاحظة

مباحث الظن- الاجماع..... ١٧١

ذلك الدليل، فان تمّ عندنا فهو، والا لم يكن الاجماع المستند اليه او المحتمل الاستناد اليه كاشفا عن كون الحكم الشرعي على وفقه، وأما ان كان الاجماع على حكمٍ على خلاف القاعدة، كما لو افتوا بطهارة بول الفرس والبغل والحمار على خلاف الروايات المعتبرة المقتضية لنجاسته، فيحزر أنه لم يكن له منشأ الا وضوح طهارته في الارتكاز المتشرعى الذي يوثق باتصاله بزمان الأئمة (عليهم السلام)، وأما احتمال استناد الاجماع التعبدى، -أي غير المدركى- الى نصّ مفقود عنا فهو موهوم جدا، بعد عدم اثر منه في الكتب الروائية والفقهية، ولو فرض كون احتمال ذلك عقلايا لم يكن هذا الاجماع اكثر قيمة من الاجماع المدركى الذي نعلم باستناده الى نصّ واصل الينا، فان من يستشكل في حجية هذا الاجماع، ويقول بأنه لا بد من ملاحظة النص الذي استند اليه المجمعون، حتى يحصل الجزم بكونه تام السند والدلالة عندنا، ولا يكفي مجرد اعتباره عندهم، فكيف يمكنه الاعتماد على هذا الاجماع التعبدى لأجل كشفه عن نص معتبر، من دون أن يعتني باحتمال أنه لو كان وصل الينا لكنا نناقش في دلالته في نفسه، او بلحاظ الجمع العرفى بينه وبين نص آخر، او كنا نناقش في سنده، اذ لعلهم اعتمدوا على رواية مرسلّة، او روايتين ضعيفتين، لأجل حصول الوثوق النوعى الذي قد كان يكفي عندهم في جواز العمل بالخبر، وان لم يكن خبر ثقة.

ثم انه مما ذكرناه علم وجه تقييد الاجماع المعتبر بعدم كونه مدركيا، فما ذكره بعض الاجلاء "دام ظله" (من أن كون الاجماع مدركيا او تعبديا غير مؤثر، فان المهمّ في الاجماع أن يكون متصلا بزمان الأئمة (عليهم السلام)، فان احرز اتصاله بأن كان اجماع اصحاب الائمة استفيد اعتباره من تقرير المعصوم له، وان كان مستند اجماعهم غير تامّ سندا او دلالة،

١٧٢ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

وان لم يحرز اتصاله فلا يكون مجددا، وان لم يكن مدركيا) فهو وان كان متينا، لكن المهم أن اجماع الفقهاء المتقدمين ان كان مدركيا لا يحرز استناده الى ارتكاز المشرعة، فلا يكشف به اجماع اصحاب الائمة، والا فلو احرز اجماع اصحاب الائمة استفيد اعتباره من خلال تقرير الامام له، وان علم بخطأ مستندهم.

ومما ذكرناه علم وجه تقييد الاجماع المعتبر بكونه اجماع القدماء، فانه يعلم بكون اجماع المتأخرين مدركياً فلا ينكشف به الارتكاز التشريعي المتصل بزمان المعصوم.

هذا ولا يخفى أن ما قبلناه من امكان كشف الحكم الشرعي من الاجماع في الجملة ليس دائرا مدار صدق عنوان الاجماع وعدمه، حتى يناقش في صغرى احراز الاجماع بعد عدم وصول رأي الفقهاء المتقدمين الينا عدا جماعة قليلة منهم لا يتجاوزون عدد الاصابع، بل المهم أن من وصل الينا آراءهم كانوا من اكابر فقهاء الشيعة كالشيخ المفيد والصدوق والسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن حمزة والسلار واضرابهم.

هذا ولا يخفى أن المناقشة في الاجماع المحصل كبرويا او صغرويا توجب وقوع الفقيه في مشكلة، من ناحية كون عدد معتد به من الاحكام الفقهية كبطلان التعليق في العقود، ولزوم قبض الثمن في مجلس البيع في بيع السلم، وبطالان تمليك المعدوم وكون المضاربة عقدا جائزا بخلاف المزارعة والمساقاة، مما ليس له دليل الا الاجماع، ولم يخالف في هذه الاحكام احدٌ فيما نعلم، حتى من ينكر في الاصول حجية الاجماع، كالسيد الخوئي "قده" وان حاول أن يخرج بعض هذه الاحكام على وفق القاعدة، وقد كان بيدل احيانا لفظ الاجماع بتسالم الاصحاب، ولكنه لا يغير الواقع.

مباحث الظن- الاجماع.....١٧٣

وكيف كان فعهدة تطبيق هذا الاجماع الموجب للعلم برأي المعصوم (عليه السلام) على عهدة الفقه.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الإطلاق في معقد الإجماع لا أثر له، إذ الإجماع دليل لبي، وليس هو كالدليل اللفظي، فلا مجال للتمسك بإطلاقه، بل لا بدّ عند الشكّ من الأخذ بالقدر المتيقن، لعدم إحراز رأي المعصوم (عليه السلام) فيما زاد عنه<sup>(١)</sup>.

وهو كلام متين، وما ورد في كلمات الفقهاء أحيانا من التمسك باطلاق معقد الاجماع فليس بمتجه، فان حجية الاجماع المحصل انما تكون لأجل كشفه عن الارتكاز القطعي المتشرعى، والارتكاز دليل لبي لا اطلاق له، ولعله كان ثابتا في الجملة، ولكن المجمعين لم يلتفتوا الى ذلك، وزعموا أنها مطلقة، نعم لو كان منشأ حجية الاجماع ما ذكره السيد البروجردى "قده" من كون فتوى القدماء في الكتب المؤلفة لبيان المسائل الاصلية المتلقاة مطابقة مع النصوص، فيكون اطلاق معقد الاجماع مساوقا لاطلاق النصوص، ودعوى احتمال كون النصّ مشتملا على قيد لم يلتفت اليه هؤلاء الاعلام، او ألغوا الخصوصية عنه الى فاقد القيد ان تمّ فيرجع الى اشكالنا السابق من أنه لا يكفي العلم باستنادهم الى النصّ اذ لعل النصّ لو وصل الينا لكننا نفهم منه غير ما فهموه، الا أن المفروض موهومية هذا الاحتمال عند السيد البروجردى "قده".

### تقسيم الاجماع الى الاجماع البسيط والاجماع المركب

قسّموا الاجماع الى اجماع بسيط واجماع مركب، والمراد من الاجماع

البسيط هو الاتفاق على حكم شرعي واحد، كاعتبار قبض الثمن في مجلس البيع في بيع السلف، والمراد من الإجماع المركب هو كون المسألة ذات قولين مثلاً، فيستند الى الاجماع لنفي القول الثالث، مثال ذلك ما لو فرض أن الفقهاء لم يفصلوا بين الكافر غير الكتابي والكافر الكتابي، فمن افتي بالطهارة الذاتية للكافر فقد افتي بها فيهما، ومن افتي بالنجاسة الذاتية فقد افتي بها فيهما، فالقول بنجاسة غير الكتابي وطهارة الكتابي يكون خلاف الاجماع المركب، والصحيح وفاقا للمشهور هو الفرق بين ما لو كان نفي القول الثالث بالأصالة، فيكون مرجعه الى الاجماع البسيط على نفي الثالث، وبين ما لو كان نفيه بالتبع، فلا يكون من الاجماع في شيء، توضيح ذلك أن نفي القول الثالث من قبل كل من الطائفة التي تفتي بنجاسة الكافر مطلقاً، والطائفة التي تفتي بطهارته مطلقاً، قد يكون مستقلاً عن القول الذي اختارته، وثابتاً بدليل مستقل فهو راجع الى الاجماع البسيط على نفي الثالث، فيكون بحكمه، وأخرى لا يكون بدليل مستقل، بل الطائفة الاولى انما ترفض القول الثالث، لأنها ترى قيام الدليل على القول بنجاسته، بحيث تحتمل أنه لو بطل القول الاول فيكون القول الثالث صحيحاً، وهكذا يكون حال الطائفة الثانية، ولا اقل من احتمال أن يكون حالهما او حال احدهما من هذا القبيل، فهنا لا يتم الاجماع الحدسي بعد تعارض قول الطائفتين، والعلم الاجمالي بكذب احدهما، كما لا يكشف هذا الاجماع المركب عن نصّ معتبر على احد القولين لا بعينه، فلا يكون حجة، ولذا يقال -كما في الكفاية- انه من باب عدم القول بالفصل، لا القول بعدم الفصل.

نعم بناء على الاجماع الدخولي يكون الاجماع المركب حجة لنفي الثالث مطلقاً، لأنه بناءً على الاجماع الدخولي يعلم قول بدخول الإمام

مباحث الظن- الاجماع.....١٧٥

(عليه السلام) في احدى الطائفتين المخالفتين للقول الثالث، وهكذا بناء على الاجماع اللطفي، لأنه لو كان القول الثالث هو الصحيح فعدم وجود قائل به وخطأ الجميع عنه يكون خلاف اللطف.

## الإجماع المنقول بالخبر الواحد

البحث في حجية الاجماع المنقول بالخبر الواحد يكون بعد الفراغ عن حجية خبر الثقة، فلا يوجد في حجية نقل الاجماع مشكلة، عدا صيرورة لفظ الاجماع مصطلحا يقصد منه اتفاق الفقهاء بمقدار يلزم قول المعصوم بنظر الناقل الذي قد يكون مبناه الاجماع الدخولي، وقد يكون مبناه الاجماع اللطفي، وقد يكون مبناه الاجماع الحدسي، ولذا نرى أن السيد المرتضى "ره" في الانتصار والناصريات وغيرهما، والشيخ الطوسي "ره" في الخلاف، وابن زهرة "ره" في الغنية يدعون الاجماع في كثير من المسائل، مع عدم انعقاده في جملة معتد بها، ولذا ترى أن السيد المرتضى "ره" ادعى الاجماع على جواز تطهير المتنجس بالماء المضاف، مع فتوى مشهور القدماء والمتأخرين بعدمه، فقال في المسائل الناصريات: عندنا أنه يجوز إزالة النجاسة بالمائع الطاهر، وإن لم يكن ماء، وبه قال أبو حنيفة، وأبو يوسف، وقال محمد، وزفر، ومالك، والشافعي لا يجوز ذلك، دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الإجماع المقدم ذكره، قوله تعالى "وَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا طَهَّرْتُمُوهَا فَطَهَّرُوا" فأمروا بتطهير الثوب، ولم يفصل بين الماء وغيره، وليس لهم أن يقولوا: إنا لا نسلم أن الطهارة تتناول الغسل بغير الماء، لأن تطهير الثوب ليس هو بأكثر من إزالة النجاسة عنه، وقد زالت بغسله بغير الماء مشاهدة<sup>(١)</sup>، وقد نقل المحقق الحلي "ره" في المسائل المصرية أن علم الهدى ذكر في الخلاف أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا، لأن من الأصل



مباحث الظن- الاجماع.....١٧٧

العمل بدليل الأصل ما لم يثبت الناقل<sup>(١)</sup>.

وهذا يعني انه كان قد يدعي الاجماع على حكم بمجرد الاجماع على ما يعتقد كونه كبرى لذلك الحكم.

وعليه فمشكلة الاجماع المنقول هو صيرورة هذا اللفظ مصطلحاً، لا يتعين معناه عرفاً، بل ثبت عندنا وقوع مسامحة من قبل العلماء في نقل الإجماع واعتمادهم فيه على امور غير تامة عندنا، فليسوا عندنا ممن يعتمد على نقلهم للاجماع، وان كانوا من علماءنا الأجلاء، ولذا ذكر صاحب الكفاية أن مبنى نقل الإجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة العقلية لقاعدة اللطف، وهي باطلة، أو الملازمة الاتفاقية بحدس رأيه (عليه السلام) من فتوى جماعة، وهي غالباً غير مسلمة، وأما كون المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة، فقليل جداً في الإجماعات المتداولة في السنة الأصحاب، كما لا يخفى، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله (عليه السلام) على نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وإن احتمل تشرف بعض الأوحدي بخدمته ومعرفته أحياناً، وأخذ الفتوى من جنابه، وإنما لم ينقل عنه، بل يحكي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء<sup>(٢)</sup>.

فالحاصل أن المشكلة في التعبير بالاجماع في عبارات الاصحاب، وأما اذا عبّر الناقل للاجماع بتعبير آخر من قبيل أنه اتفق الاصحاب او أنه لا خلاف بين الاصحاب ولم يكن الناقل ممن سلب منه الوثوق في هذه المجالات، كالسيد المرتضى والشيخ في الخلاف وابن زهرة في الغيبة، فيكون كما لو حصلنا ما اخبروا به بانفسنا، فلو اخبر ثقة باتفاق الفقهاء

١ الرسائل التسع (للمحقق الحلبي) ص ٢١٦

٢- كفاية الاصول ص ١٩١

١٧٨ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

على حكم شرعي، وعلمنا بكون اخباره ناشئا عن الحسن او احتملنا في حقه ذلك احتمالا معتداً به بحيث جرى في حقه أصالة الحسن، كما لو كان الناقل من قدماء الاصحاب، فبناء على حجية خبر الثقة يكون خبره حجة في حقنا، وفي قوة ما لو حصلنا اتفاق الفقهاء بانفسنا.

نعم يوجد في البين اشكال يأتي في نقل التواتر ايضا، ولنطبّق الاشكال على نقل التواتر، وهو أنه قد يقال بأنه حيث لا توجد ملازمة واقعية بين التواتر مثلا وبين ثبوت الواقع الذي تواتر خبره واقعا -لعدم كون احدهما علة للآخر، وعدم كونهما معلولين لعلّة ثالثة- وانما يوجب العلم بالتواتر العلم بثبوت الواقع نتيجة حساب الاحتمالات المؤدّي الى زوال احتمال كذب الجميع في افق النفس، وحينئذ يقال بأن الأمانة على شيء وان كانت تثبت لوازم ذلك الشيء تعبدا، كقيام خبر الثقة على حياة زيد الذي يثبت بياض لحيته تعبدا، لكنها لا تثبت لوازم العلم بحياة زيد، كما لو كان العلم بها تكوينيا موجبا لسكون النفس، وعليه فالخبر عن التواتر لا يوجب ترتب ما هو من آثار العلم بالتواتر، كالعلم بثبوت الواقع.

والجواب عنه بالفرق بين مثال سكون النفس والمقام، فان العلم بشيء لا يوجب العلم بشيء آخر جزافا، بل لا بد أن يرى الشخص ملازمة بينهما، ولو كانت ملازمة اتفافية، بحيث تتشكل في ذهنه قضية شرطية، وهي أنه لو ثبت تواتر الخبر عن وجود الكعبة مثلا لكانت الكعبة موجودة، وحينئذ فيكون خبر الثقة عن شرط هذه القضية موجبا للتعبد بتحقيق الجزاء بعد كون الشخص عالما بثبوت هذه القضية الشرطية، وبذلك تثبت حجية التواتر المنقول بالخبر الواحد، اذا كان الناقل موثوقا به في هذه المجالات، ولكن الغالب عدمه، لغفلة الناقلين للتواتر لشرائط تحقق التواتر، وهو استمرار التواتر في سلسلة سند الحديث بكامله، لا تواتر نقله عن راوٍ واحد

مباحث الظن- الاجماع.....١٧٩

مثلا، واشترك الاسناد في بعض الرواة، ومن هذا القبيل دعوى فخر المحققين "ره" في كتاب الرهن من الإيضاح تواتر رواية لا ضرر ولا ضرار<sup>(١)</sup> ثم انه لو نقل الثقة رأي جماعة معينين من الفقهاء، ولم يكن تحصيل هذا المقدار كافياً للحدس برأي المعصوم، بل كان يحتاج الى ضمّه الى رأي جماعة آخرين من الفقهاء، وهذا يعني أن الناقل نقل لنا جزء السبب للحدس برأي المعصوم، فهل يكفي ضمّه الى ما حصّلناه من الجزء الثاني للحدس برأي المعصوم، لاستنتاج الحكم الشرعي أم لا، فقد حكي عن المحقق الأصفهاني "قده" أنه اشكل عليه بأنه إن أريد إثبات الحجية لخبر الثقة عن جزء السبب بلحاظ المدلول المطابقي لخبره، فليس هو حكما شرعيا، ولا موضوعا للحكم الشرعي، وليس وجود المسبب وهو رأي المعصوم لازما لجزء السبب حتى يكون حجة بلحاظ هذا اللازم.

وفيه أنه يكفي أن يكون لازمه ثبوت قضية شرطية، وهي أنه لو ثبت الجزء الآخر من السبب لثبت المسبب أي رأي المعصوم، والتعبد بهذه القضية الشرطية كافٍ لنا، بعد احرزنا وجدانا او تعبدا للجزء الآخر من السبب.

ثم إن من الغريب ما حكاه في مصباح الاصول عن بعض الأعظم من أنه التزم بحجية الإجماع المنقول في كلمات القدماء، بدعوى أنه يحتمل ان يكون مستندهم هو السماع من المعصوم (عليه السلام) ولو بالواسطة، لقرب عصرهم بزمان الحضور، فضمّوا إلى قول المعصوم أقوال العلماء، ونقلوه بلفظ الإجماع، فيكون نقل الإجماع من المتقدمين من الاخبار عن امر حسي، مع احتمال استناد هذا الاخبار الى الحس، وهذا الاخبار حجة

١٨٠..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج- القسم الثاني

بسيرة العقلاء، باعتبار أن ظاهر الاخبار عن امر حسي استناده إلى الحس،  
فيكون حجة<sup>(١)</sup>.

فان احتمال هذا الامر يكاد يلحق بانياب اغوال، فانه لو كان الأمر  
كذلك كان المتعين هو النقل عن المعصوم (عليه السلام)، كبقية الروايات،  
لا نقل الإجماع، على أن مجرد احتمال ذلك لا يكفي بعد عدم ظهور نقله  
في نقل رأي المعصوم (عليه السلام) مباشرة حتى تجري أصالة الحس.  
هذا وقد ذكر صاحب الكفاية أنه يحتمل تشرف بعض الأوحدي  
بخدمته، ومعرفته أحياناً وأخذه الفتوى من جنابه، وإنما لم ينقل عنه، بل  
يحكي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء.

وذكر السيد الخوئي "قده" أن ادعاء الرؤية في زمان الغيبة غير مسموع،  
مع انهم أيضاً لم يدعوها<sup>(٢)</sup>، وهذا الكلام منه ان اريد به عدم احتمال  
استناد دعوى الاجماع اليه، فهو متين، وأما ما ذكره من أن ادعاء الرؤية في  
زمان الغيبة غير مسموع فلعله استند في ذلك الى ما رواه الصدوق في  
كمال الدين، قال حدثنا أبو محمد الحسن بن أحمد المكتب قال: كنت  
بمدينة السلام في السنة التي توفي فيها الشيخ علي بن محمد السمري  
قدس الله روحه فحضرته قبل وفاته بأيام فأخرج إلى الناس توقيعاً نسخته:  
بسم الله الرحمن الرحيم يا علي بن محمد السمري أعظم الله أجر إخوانك  
فيك، فإنك ميت ما بينك وبين ستة أيام فاجمع أمرك، ولا توص إلى أحد  
يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة الثانية، فلا ظهور إلا بعد إذن  
الله عز وجل، وذلك بعد طول الأمد وقسوة القلوب وامتلأ الأرض جوراً،

١ - مصباح الأصول ج ١ ص ١٣٦

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ١٣٦

مباحث الظن- الاجماع..... ۱۸۱

وسیاتی شیعته من یدعی المشاهدة، أ لا فمن ادعی المشاهدة قبل خروج السفیانی والصیحة فهو كاذب مفتر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلی العظيم، قال فنسخنا هذا التوقيع، وخرجنا من عنده، فلما كان اليوم السادس عدنا إليه، وهو یجود بنفسه، فقیل له من وصیک من بعدك، فقال لله أمر هو بالغه، ومضى، رضي الله عنه، فهذا آخر كلام سمع منه<sup>(۱)</sup>.

ورواه الشيخ الطوسي "ره" في كتاب الغيبة عن جماعة عن الصدوق عن الحسن بن احمد المكتب<sup>(۲)</sup>.

وفیه مضافا الى ضعف سند هذه الرواية بجهالة الحسن بن احمد المكتب أنه لابد من توجيهها للقطع بعدم كذب جميع من ادعی المشاهدة في عصر الغيبة، وفيهم جماعة من العلماء والأتقياء، وقد نقل السيد الخوئي بنفسه قضية تشرف الشيخ محمد الكوفي "ره" بلقاءه ارواحنا فداه<sup>(۳)</sup>،

۱ - کمال الدین وتمام النعمة ج ۲ ص ۵۱۶

۲ - کتاب الغيبة ص ۳۹۵

۳ - احببت أن اکتب هنا من باب التیمن والتبرک، نصّ ما کتبه بالفارسیة:

جناب مستطاب مرحوم مبرور جنت مکان خلد آشیان آقاي شيخ محمد شوشتری که قبلا ساکن نجف وبعداً سالها ساکن کوفه شد شخصاً وبدون واسطه برای اینجانب چنین نقل نودند که بنا گذاشتم یکی از شبهای قدر ماه مبارک رمضان را نوزدهم یا بیست ویکم (تردید از بنده است) به مسجد کوفه مشرف شده ودر آنجا إحياء نمایم، بدین قصد از نجف حرکت به سمت کوفه نمودم، چون هوا گرم بود قبل از دخول مسجد به سمت نهر حمیدیه که قدری بالاتر از مسجد بود رفته و جهت رفع گرما قدری آب به خود زده وبعداً وارد مسجد شده رأساً به محراب حضرت امیر مشرف وپس از اذان مغرب نماز خوانده وپس از نماز جهت افطار حرکت کردم، قبلاً به ذهنم خطور کرده بود که چقدر خوب است چشمم به جمال حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه) منور شود و تسلیت بگویم، همین که از محراب مذکور قدری دور شدم دو نفر را در یکی از ایوانهای مسجد که یکی دراز کشیده و دیگری نشسته بود دیدم شخص نشسته مرا صدا کرده وگفت شیخ محمد کجا می روی؟ تعجب کردم اسم مرا از کجا می داند، جواب دادم: می <<<

>>>

خواهم بروم جائی افطار کنم، وافطار من آن شب نان وخیار چنبر بود، گفت همین جا بنشین وافطار کن، من هم نشستم ومشغول افطار شدم، آن شخص شروع به سؤال از آقا بان موجود نجف نمود وحال یک به یک را سؤال نمود تا تمام شدند، من تعجب از کثرت اطلاع او نمودم، که باز از حال مرحوم آقا سید ابو الحسن اصفهانی "ره" نمود، در آن وقت ایشان یکی از طلاب علمی بودند، وچندان نمی شناختم، ولی از ترس اینکه مبادا بخواهند حال فرد فرد طلاب را بپرسد گفتم همه خوبند، در این وقت شخصی که دراز کشیده بود چیزی به او گفت که من نفهمیدم، لذا او ساکت شد وبنده شروع به سؤال نمودم گفتم اینکه خوابیده که است؟، جواب گفتند: ایشان آقای عالم اند، (عالم بفتح لام) عربهای عوام به ملا می گویند، ولی نظر به اینکه صحبت ما فارسی بود توضیح خواسته، پرسیدم: آقای عالمند یا آقای عالمند، گفت: آقای عالمند، تعجب کرده واز این حرف خوشم نیامده ودر دل گفتم چقدر مبالغه می کند، این لقب سزاوار حضرت ولی عصر است نه کس دیگر، -وایشان هنگام نقل این قصه زار زار گریه می کردند- در این اثنا شخص نشسته گفت: برای شیخ محمد آب بیاورید، ناگهان دیدم شخصی حاضر وآماده جام آبی به دست داشت، من گفتم تشنه نیستم وآب را رد کردم، بس از صرف افطار به جای خود برگشتم که دوباره نماز بخوانم ومشغول اعمال شوم، ناگهان احساس کسالت کرده وسر خود را بدیوار تکیه دادم وخواب برد، وقتی چشمم باز شد دیدم هوا بی اندازه روشن است که من درز آجرهای دیوار مقابل را بخوبی می دیدم، یقین کردم صبح شده، بسیار افسوس خوردم که آمده بودم شب را به عبادت احیا نمایم، خواب برده است، در این اثنا دیدم که آن شخص خوابیده وجمعی از علما مشغول نماز جماعت وخودش امام آنها بود ونمازشان تمام شده ومشغول تعقیب هستند، گفتم: اینها نماز صبح را خوانده اند ومشغول تعقیب اند وشخص نشسته نیز جزء مأمومین بود، از امام سؤال شد که این جوان را همراه خود ببریم؟، جواب داد: نه، ایشان باید سه امتحان بدهد و برای هر امتحانی وقتی معین کردند که وقت آخرین امتحان مصادف با سن شصت سالگی احقر می شد، چون دیدم قریب است نماز صبح قضا شود از جا بلند شده، رفتم وضو گرفته وبه مسجد برگشتم، دیدم هوا بی اندازه تاریک است واثری از آن اشخاص نیست بی نهایت تعجب کردم ومعلوم شد که هنوز اول شب است وخواب من چندان نبوده ودانستم که آن آقا حضرت ولی عصر بوده ونمازی که می خواندند، نماز عشا بوده، (ابو القاسم الموسوی الخوئی) - (جرعه ای از دریا" ج۲ص ۵۳۷)، اقول: وکان شیخنا الاستاذ "قده" ایضا ینقل هذه القصة في الدرس عن السيد الخوئي "قده"، وسمعت من بعض الخطباء المعاصرين أنه قال قال كان الشيخ محمد الكوفي يزور والدي بالنجف احيانا فسأله والدي ماذا

<<<

مباحث الظن- الاجماع..... ۱۸۳

وحینئذ فإما أن یوجَّه بما ذكره المجلسي "ره" في البحار من كون المراد دعوى النيابة الخاصة عنه (عليه السلام)<sup>(۱)</sup>، وهذا هو المنقول عن السيد الخوئي "فده"<sup>(۲)</sup>، او یوجَّه بأنه تعبد بأصالة كذب مدعي المشاهدة الا من علم بصدقه، وأما ما قد یوجَّه بأن المراد تكذيب من يدعي مشاهدة الامام (عليه السلام) مع معرفته حين مشاهدته، فهو خلاف ما هو المستفيض اجمالاً من نیل جماعة من العلماء والاتقياء لزيارته (عليه السلام) مع معرفته، كالقضية التي نقلها الاربلي في كشف الغمة عن الهرقلي<sup>(۳)</sup>.

>>>

صارت الامتحانات الثلاثة، فقال اني لم انجح منها.

۱ - بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۵۱

۲ - صراط النجاة ج ۲ ص ۴۴۹

۳ - كشف الغمة ج ۲ ص ۴۹۳، وتوجد قضية أخرى يقينية نقلها المرحوم الشيخ علي اكبر النهاوندي في كتاب عبقری الحسان عن المرحوم السيد حسين الحائري (الذي كان ابن اخ المحقق الفشاركي وذكر السيد الزنجاني في حقه ما نص عبارته: عالم جليل القدر ومجتهد عالي مقام وملاي حسابي، واز نظر جهات معنوي هم سطح بالا بود) وقد نقله السيد الزنجاني "دام ظلّه" بواسطة المرحوم السيد رضا الصدر عن السيد حسين الحائري: ونحن نذكر نص ما نقله السيد الزنجاني:

در حدود سال ۱۳۴۵ (ق) جهات ديني در جامعه رو به ضعف مي رفت چون رضاخان روى كار آمده بود، سيد حسين مي گفت: من به دليل اينكه جهات ديني ضعف پيدا کرده بود تصميم گرفتم بر شعائر ديني خيلى تأکيد کنم ودر عمل خيلى به آن اهتمام داشتم باشم، در کرمانشاه روضه ای بر با کردم که از اول طلوع فجر تا دو بعد از ظهر ادامه داشت ودر تمام اين مدت من سر با بودم واز مردم بذيرائي مي کردم وهمه مردم شهر در روضه شرکت مي کردند، در طول اين مدت سي تا منبري منبر مي رفتند... خلاصه مجلس سنگيني بود ودلم مي خواست بدانم آيا اين مجلس مورد قبول است يا نه؟ يك وقت سيدى به منزل ما آمد، نمى دانم اهل رشت بود يا جاي ديگر، بس از مدتي يکي از علماء عراق به منزل ما آمد، وقتي آن سيد را ديد، گفت اين سيد عجيبى است او را مي شناسي؟ گفتم: نه، گفت: آدم عجيبى است اين شخص از مرتاضين است ودر يکي از محلات نجف کاسبي دارد وهر چند وقت مدتي غائب مي شود وهر چه اين طرف وآن طرف، کربلا، نجف، کاظمين و.. دنبالش مي گردند بيدائش <<<

>>>

نمی کنند، بس از مدتی -مثلا سه ماه- معلوم می شود در یکی از حجره های مسجد کوفه مختلفی شده وموهای سر وصورتش بلند شده ومشغول ریاضت بوده است، خلاصه، چنین آدمی است، آدم معمولی نیست.

یک وقت سید حسین از او می برسد که می خواهم ببینم این روزه مورد قبول است یا خیر، اول او زیر بار نمی رفت که من اهل این مراحل، ولی سر انجام آن سید مجبور می شود که اعتراف کند من دوازده سال ریاضت کشیده ام وکمتر از دوازده سال ریاضت فائده معتنا به ندارد وکسی که می خواهد به جائی برسد باید این مقدار ریاضت بکشد، سید حسین می گوید شما سؤال کنید ببینید که این جلسه آیا مورد قبول حضرت حجت (علیه السلام) است یا نه؟ آن سید می گوید: یک اتافی بمن بدهید که هیچ گرد و خاک نداشته باشد وحصیر باشد وخصوصیاتی را برای آن ذکر می کند، می خواهم عملیاتی را انجام بدهم، آن اتاق را در اختیارش می گذارند، آن عمل را انجام می دهد...ومی گوید که بله، مورد قبول است وخود حضرت حجت (علیه السلام) هم روز نهم در مجلس شرکت می کنند.

سید حسین می گوید: خیر الاحسان بالاتمام، شما دقیق سؤال کنید در چه روزی ودر چه ساعتی حضرت تشریف می آورند...آن سید بس از عمل می گوید روز تاسوعا وعلائی در آن روز حاصل می شود: یکی اینکه در روز تاسوعا رسم این است که روزه حضرت ابو الفضل را می خوانند ولی آن روز استثناء در منزل شما همگی متوسل به حضرت ولی عصر (علیه السلام) می شوند وآن روز روزه حضرت ابو الفضل (علیه السلام) نیست، این اولین علامت غیر عادی است که واقع می شود، دوم اینکه اشرف الواعظین که واعظ منبر آخر است هیچ کجا منبر نمی رود جز منزل شما، آن هم اول وقت نه آخر وقت، وجای دیگر هم منبر نمی رود، سوم اینکه شما کنار فلان چاه که نزدیک منزل شماست برای بذیرائی از اشخاص ایستاده اید وقتی که حضرت تشریف می آورند لرزه ای در بدن شما حاصل می شود وحضرت از آن بیرونی که منبری ها نشسته اند وارد می شود با چند نفر از اصحاب تشریف می آورند، ودیگر اینکه از همان ورودی خارج می شوند، سید حسین می گوید: روز تاسوعا شد، معمولا تا جمعیت کم کم بیابند، جای می دهند ویک مسأله گو یا مداح بالای منبر می رود، ناگهان در زده شد واشرف الواعظین آمد وگفت: سینه ام خسته بود دیدم اگر بخوام امروز ادامه بدهم عاشورا نمی توانم مجلس را اداره کنم بنا گذاشتم امروز را استراحت بکنم تا روز عاشورا بتوانم، گفتم تیمنا وتبرکا اینجا بیایم وتوسلی داشته باشم، لذا اول وقت آمدم، اشرف الواعظین بالای منبر رفت، مدتی بالای منبر سکوت کرد، بعد خطاب به حضرت ولی عصر (علیه السلام) گفت:

<<<



هذا تمام الكلام في الاجماع المنقول.

>>>

ای گمشده بیابانها کجائی؟ این را با حال خیلی مخصوصی گفت و در جلسه انقلابی حاصل شد، منبری بعدی که آمد همین حرف را دنبال کرد، منبری بعدی هم همین طور، منبری چهارم و... تا آخر همگی توسل به حضرت ولی عصر (علیه السلام) پیدا کردند و کسی به حضرت ابو الفضل متوسل نشد.

در آن ساعت مقرر دفعه دیدم که حالت لرزه در من حاصل شد، متوجه شدم ببینم که آن سید کجا نشسته است؟ دیدم سر به زیر نشسته است، سراغش رفتم و گفتم حضرت کجا تشریف دارند؟- این را آقای صدر گفت- آن سید بدون بلند کردن سرش گفت نزدیک منبر چند نفر نشسته اند و کمر چین و لباس آنها شبیه به لباس کردها آنجاست، یکی از آنها خود حضرت است، سید حسین گفت: من رفتم به طرف آن حضرت، به حضرت سلام کردم و گفتم خیلی لطف و عنایت کردید و امثال اینها، ولی کل صورت را نمی دید، گفتم چائی بیاوریم؟ فرمودند: صرف شده، نمی خواهد، شما بروید و جلو در از اشخاص بذیرائی کنید، می گفت: برگشتم، بعد برگشتم دیدم کسی نیست، آن سید گفته بود که از همان راه ورودی خارج می شوند که داخل شده بودند (جرعه ای از دریا ج ۱ ص ۵۰۰).

### حجية الشهرة الفتوائية

ذكر صاحب الكفاية أن مما قيل باعتباره الشهرة في الفتوى، ولا يساعده دليل، وتوهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى، حيث ان الظن الذي تفيده الشهرة أقوى من الظن الذي يفيد الخبر، فيه ما لا يخفى، ضرورة عدم دلالة تلك الأدلة على كون مناط اعتباره إفادته الظن، بل ليس من الجزاف دعوى القطع بأنه ليس هو المناط.

وأضعف منه توهم دلالة مشهورة زرارة "خذ بما اشتهر بين اصحابك" ومقبولة عمر بن حنظلة "المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به، ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه"، لوضوح أن المراد بالموصول فيهما هو الرواية، لا ما يعم الفتوى كما هو أوضح من أن يخفى.

نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته بل على حجية كل أمانة مفيدة للظن أو الاطمئنان، لكن دون إثبات ذلك خطر القتاد<sup>(١)</sup>.

اقول: ان كان مراده من قوله "دون اثباته خطر القتاد" هو عدم امكان الجزم بحجية الخبر ببناء العقلاء، فهذا خلف ما يدعيه في بحث حجية الخبر من استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة واستمرت إلى زماننا<sup>(٢)</sup>، اللهم الا أن يريد عدم امكان الجزم بما نفي البعد عنه من عدم اختصاص بنائهم على حجيته.

وكيف كان فقد استدل لحجية الشهرة الفتوائية بعدة وجوه:

١ - كفاية الأصول ٤ ص ٢٩٢

٢ - كفاية الأصول ص ٣٠٣

مباحث الظن- الشهرة ..... ١٨٧

**الوجه الأول:** ما قيل من أن الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد، فالذي يدل على حجية الخبر يدل على حجية الشهرة بالأولية.

وأورد عليه السيد الخوئي "فده" بأن هذا الوجه مبني على أن يكون ملاك حجية الخبر إفادته الظن، ولكنه غير معلوم، فإنه يحتمل أن يكون ملاك حجية الخبر كونه غالب المطابقة للواقع، باعتبار كونه اخباراً عن حسن، واحتمال الخطأ في الحسن بعيد جداً، بخلاف الاخبار عن حدس كما في الفتوى، فإن احتمال الخطأ في الحدس غير بعيد، ويحتمل أيضاً دخل خصوصية أخرى في ملاك حجية الخبر، ومجرد احتمال ذلك كافٍ في منع الأولوية المذكورة، لأن الحكم بالأولية يحتاج إلى القطع بالملاك، وكل ما له دخل فيه<sup>(١)</sup>.

وفيه أنه إن كان المراد من غلبة المطابقة مع الواقع هو فعلية المطابقة بأن يستقرأ مجموع الشهورات ومجموع الاخبار، فيرى غلبة مطابقة الاخبار مع الواقع، دون الشهرة، فلا يكون ذلك في الأحكام الشرعية، إلا بأن يستخدم الشارع علمه بالغيب، فيعلم بكون الخطأ في موارد الشهرة أكثر، لكنه - مضافاً إلى اختصاصه بما إذا كانت حجية الخبر تعبدية لا عقلائية- خلاف ظاهر أدلة اعتبار الخبر، خاصة وأنها في مقام امضاء السيرة، وإن كان المراد الغلبة الاقتضائية، فليست أمراً وراء الكاشفية النوعية والظن النوعي، ولا يمكن الجمع بين قبول إفادة الشهرة لظن أقوى من الخبر، وإنكار غلبة مطابقتها مع الواقع.

فالصحيح في الاشكال هو عدم احراز مساواة الكشف النوعي في الشهرة

الفتوائية او اقوائيتها بالنسبة الى الكشف النوعي الموجود في خبر الثقة، بعد أن كانت الشهرة إخبارا حدسيا عن الحكم الشرعي، بخلاف خبر الثقة، مضافا الى عدم احراز كون تمام الملاك لحجية خبر الثقة هو كشفه النوعي عن الواقع، فلعل لنفس قيام خبر الثقة دخلا في حكم الشارع بالحجية، بل وفي بناء العقلاء على الحجية، ووجود نكته الحجية لا يكفي في تحقق السيرة، بل ولا الارتكاز، لاحتمال عدم ابتلاء العقلاء بموارد الشهرة، او لعلهم رأوا كفاية حجية خبر الثقة في معظم الموارد عن حجية الشهرة.

نعم ما ذكره في البحوث في المقام من احتمال أن التزاحم الحفظي الذي هو ملاك جعل الحجية يكفي فيه في نظر الشارع أو العقلاء جعل الحجية بمقدار خبر الثقة، وأمّا في غيره فيرجع إلى القواعد والأصول الأخرى، فالملاكات المتزاحمة يستوفى الأهم منها بمقدار جعل الحجية للخبر بلا حاجة إلى جعلها للشهرة أيضا<sup>(١)</sup>، فالظاهر منافاته لما ذكره في حجية مثبتات الامارات (من أنه حيث تكون حجيتها لمحض قوة الاحتمال، فلا يعقل التفكيك بين حجية مدلولها المطابقي ولوازمه) فانه بناء على كلامه هنا فلعل الشارع او العقلاء اكتفوا في التزاحم الحفظي بالمدلول المطابقي للأمانة، دون لوازمها، فلا تكون أمارية الأمانة مستلزمة لحجية مثبتاتها، كما أنه لو تمّ كلامه هناك لم يعقل تفكيك العقلاء في مرتكزهم بين خبر الثقة والشهرة مثلا بعد اشتراكهما في ما هو تمام الملاك للحجية وهو قوة الاحتمال.

**الوجه الثاني:** عموم التعليل الوارد في ذيل آية النبأ، وهو قوله تعالى "أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين" فيقال بأن الجهالة هي

مباحث الظن- الشهرة ..... ١٨٩

السفاهة، والعمل غير العقلاني، فيكون مفاد التعليل عدم لزوم التبين في كل ما ليس العمل به سفاهة، والعمل بالشهرة لا يكون سفاهة، فلا يجب فيها التبين بمقتضى عموم التعليل.

وفيه **اولا:** ان ظهور الجهالة في الآية في السفاهة، دون الجهل في قبال العلم ممنوع، كما سيأتي في بحث حجية خبر الواحد **وثانيا:** ان العمل بالشهرة عمل بسفاهة ما لم يثبت اعتبارها في رتبة سابقة، لعدم الامن معه من العقاب، **وثالثا:** ان معنى كون التعليل موجبا للتعميم هو أنه كل ما وجدت فيه العلة كالاسكار في قوله "لا تشرب الخمر لأنه مسكر" فيثبت حرمة لا أنه يدل على عدم حرمة كل ما ليس فيه الاسكار، فالعلة في الآية للمنع عن العمل بخبر الفاسق قبل التبين هو كونه عملا بسفاهة، وهذا يقتضي المنع عن العمل بكل ما وجدت فيه هذه العلة، لا عدم المنع عن كل ما لم توجد فيه هذه العلة كما لا يخفى.

**الوجه الثالث:** ما ذكره السيد البروجردي "فده" من أن الأظهر حجية الشهرة الفتوائية في المسائل الأصلية المبنية على نقلها بألفاظها، وكشف الشهرة عن تلقيها عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام).  
توضيح ذلك ان مسائل الفقه على ثلاثة أنواع:

**الأول:** المسائل الأصلية المأثورة عن الأئمة عليهم السلام التي ذكرها الأصحاب في كتبهم المعدة لنقل خصوص هذه المسائل كالمقنع والهداية والمقنعة والنهاية والمراسم والكافي والمهذب ونحوها، وكان بناء الأصحاب فيها على نقل هذه المسائل بألفاظها المأثورة أو القرية منها طبقة بعد طبقة، واتصلت سلسلتها إلى أصحاب الأئمة فيكون وزانها وزان الاخبار المأثورة في كتب الرواية.

١٩٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

**الثاني:** المسائل التفريعية المستنبطة من المسائل الأصلية باعمال الاجتهاد والنظر.

**الثالث:** المسائل المتصدية لبيان موضوعات الأحكام وحدودها وقيودها. إذا عرفت هذا فنقول: الشهرة في النوع الأول تكون كاشفة عن تلقّيها عن الأئمة (عليهم السلام) موجبة للوثوق بصدورها عنهم، بخلاف النوعين الأخيرين، لابتنائهما على إعمال الاجتهاد، فلا تفيد الشهرة، بل الاجماع فيهما شيئاً<sup>(١)</sup>.

اقول: سبق الاشكال في بحث حجية الاجماع المحصل في هذه النظرية فلا نعيد.

**الوجه الرابع:** حجية الشهرة الفتوائية من باب الملازمة الاتفاقية، وذلك فيما اذا كان الحكم المشهور على خلاف القاعدة، كاشتهار القول بطهارة بول الدواب الثلاث، فانه خلاف الروايات الواردة، فقد يستكشف استنادها الى مرتكز متشرعي على طهارته، والا فكيف افتى المشهور بالطهارة مع مشاهدتهم لتلك الروايات، ولا يقدح ما نقل عن الشيخ الطوسي "ره" من فتواه بالنجاسة، ولا بأس بهذا الوجه، فانه قد يوجب الوثوق بذلك الارتكاز الكاشف عن موقف المعصوم (عليه السلام)، ولا اقل من أنه يكشف عن عدم وضوح نجاسته لدى المتشرعة، فيعلم بعدم نجاسته، فانها لو كانت لبانت بعد كثرة ابتلاءهم به.

وأما الملازمة العقلية او العادية فقد منعنا منهما في الاجماع الذي كان يعني اتفاق القدماء الذين وصلتنا فتاواهم فكيف بالشهرة التي ثبت او

يحتمل وجود مخالف في القدماء.

**الوجه الخامس:** الاستدلال بمرفوعة زرارة (قال: سألت الباقر (عليه السلام) فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك<sup>(١)</sup> ومقبولة عمر بن حنظلة، (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، قلت: كلاهما مشهوران، قد رواهما الثقات عنكم...<sup>(٢)</sup> والمراد من المجمع عليه هو المشهور حيث فرض في المقبولة كون الخبر المعارض له من الشاذ الذي ليس بمشهور عند الاصحاب.

وتقريب الاستدلال بهما ان ظاهرهما الاخذ بكل ما اشتهر بين الاصحاب، وهذا ينطبق على الشهرة الفتوائية.

والمرفوعة وان لم تتمّ سندا، فان صاحب غوالي اللالي لم يذكر سنده الى زرارة، والمقبولة وان كانت تشتمل على عمر بن حنظلة، وهو ممن لم يوثق، ولكن الصحيح عندنا اعتبار المقبولة، لأنه بناء على المسلك المختار من التوثيق العام لمشايخ صفوان وابن ابي عمير والبنزطي يمكن إثبات وثاقة عمر بن حنظلة برواية صفوان عنه في الفقيه<sup>(٣)</sup> وبما رواه يزيد بن خليفة قال

١ - عوالي اللئالي ج٤ ص١٢٣

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٠٦

٣ - من لا يحضره الفقيه ج٣ ص٤٦١

١٩٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

قلت لابي عبد الله (عليه السلام) ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت، فقال: اذاً لا يكذب علينا<sup>(١)</sup> وهو ظاهر في وثاقة عمر بن حنظلة، وحيث ان صفوان يروى عن يزيد بن خليفة في عدة موارد<sup>(٢)</sup>، فيثبت بذلك وثاقته فتكون هذه الرواية معتبرة، فيثبت بها وثاقة عمر بن حنظلة.

ولكن يورد على الاستدلال بهما أن المستفاد منهما هو كون الشهرة موجبا لتقديم احد الخبرين المتعارضين -المعتبرين في حد نفسيهما- على الآخر، ولا يستفاد منهما حجية كل ما اشتهر، ولو لم يكن خبرا معتبرا في حد ذاته، ويظهر ذلك بالتأمل في نظائره من الأمثلة، فإذا قيل لشخص "أي المسجدين احب اليك" فقال في الجواب "ما كان الاجتماع فيه أكثر" كان ظاهراً في خصوص المسجد الذي كان الاجتماع فيه أكثر، لا مطلق المكان الذي كان الاجتماع فيه أكثر.

هذا وقد وقع الخلاف في المراد من الشهرة في المقبولة والمرفوعة، هل هي الشهرة الروائية او الفتوائية، فبناءً على ظهور الشهرة فيهما في الشهرة الروائية -بأن يكون معناها أن ما اشتهر بين الاصحاب انتسابه الى الامام فلا ريب في صدوره- فيقال بأن هذه الجملة لا ترتبط حينئذ بالشهرة الفتوائية اصلاً، وانما يتأتى هذا البيان لو اريد من الشهرة الشهرة الفتوائية، ولكن الظاهر أنه ليس بهم، لأن الاستدلال يبتني على ارادة أن كل ما اشتهر فلا ريب فيه، وهذا اذا انطبق على الخبر، فليكن ظاهراً في اشتهار نفس الخبر ووضوحه، لا اشتهار الفتوى به، فيكون نفي الريب عنه بلحاظ ما اشتهر، وهو صدوره من الامام (عليه السلام)، ولكن اذا انطبق على نفس فتوى

١ - فروع الكافي ج٤ باب كفارة الصوم ص ١٤٤

٢ - منها: الكافي ج٤ ص١٤٤، الكافي ج٢ ص٧٦، الفقيه ج٢ ص٤١٠، التهذيب ج٥ ص١٣٤ و ج٧ ص١٣٧



مباحث الظن- الشهرة ..... ١٩٣

المشهور فيكون معناه أن قول المشهور لا ريب فيه.

وان كان الصحيح عندنا هو كون المراد من الشهرة في المقبولة والمرفوعة هو الشهرة الفتوائية، خلافا لجماعة منهم السيد الخوئي "قده" حيث اختاروا ظهور المقبولة في ارادة الشهرة الروائية، وتقريب كلامهم أن ظاهر كون الخبر مشهورا هو اشتهاره بنفسه، لا اشتهار الفتوى به، اذ هو من إسناد الشيء الى غير ما هو له، ويؤيد ذلك فهمُ عمر بن حنظلة، حيث قال بعد ذلك انه كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، فهذا يدلّ على انه فهم من الشهرة اشتهار الرواية عن الإمام، والا لكان ينبغي ان يفرض ان مشهور الشيعة مختلفون في ذلك، فبعضهم يفتي باحد الخبرين والبعض الآخر يفتي بالخبر الثاني.

وفيه أن الذي كان يتحقق في ذلك الزمان عادة هو رواية عدة من الرواة حديثا عن الإمام (عليه السلام)، فكيف يقال بمجرد ذلك أن الأصحاب أجمعوا على نقله، نعم قد كان يشتهر بين الأصحاب نقل راوٍ حديثا عن الإمام، وحينئذ فان تلقى مشهور الاصحاب نقله بالقبول، فيصدق أنه المجمع عليه والمشتهر بين الأصحاب، والا فمجرد اشتهار نقل ذلك الراوي لا يزيد على سماع المكلف نفسه الحديث من ذلك الراوي مباشرة، ولا تأثير لاشتهار نقله في قوة كاشفيته، وتلقي اصحاب الأئمة نقله للحديث بالقبول كان مساوقا عادة لقبولهم لمضمونه لا قبولهم لمجرد صدوره فقط، ولولا ذلك لم يصدق على هذا الحديث عرفا انه لا ريب فيه، فان ظاهر قوله المجمع عليه لا ريب فيه هو أن الخبر المجمع عليه لا ريب فيه بقول مطلق، أي لا ريب في مضموته بنحو القطع او الاطمئنان، لا أنه لا ريب في اتباعه (عقلاء او شرعا) او لا ريب في صدوره، وأما فرض عمر بن حنظلة كون الخبرين مشهورين قد رواهما الثقات فلا بنافي ارادة الشهرة

الفتوائية، فان اشتهار الرواية بين الأصحاب قد يكون بمعنى قبولهم لمضمونه، لا قبولهم لمجرد صدوره فقط، ولا اقل من أن يكون كلامه صالحا لأن يراد منه بيان انتفاء ما فرضه الإمام (عليه السلام) من كون احد الخبرين مجمعا عليه بين الأصحاب والآخر شاذا نادرا، ففرض أن كلا الخبرين مشهوران بين الأصحاب قد رواهما الثقات عن الأئمة، فكل منهما مقبول لدى طائفة من الأصحاب رواية وفتوى.

وأما الاشكال بأنه لو كان معنى "ان المجمع عليه لا ريب فيه" هو أن مضمونه مقطوع به، فكيف يمكن فرض ذلك فيما لو كان الخبران مشهورين، فان ذلك يؤدي الى القطع بمضمون خبرين متعارضين، وكون المشهور فيه بمعنى آخر غير ما اريد اولاً خلاف وحدة السياق، ففيه: أن ما ادعي ايجابه للقطع او فقل للوثوق بمضمون الخبر هو اشتهاره شهرة مطلقة بنحو يصدق عليه أنه المجمع عليه بين الأصحاب، ويكون معارضة شاذاً نادرا، وأين هذا من فرض شهرة كلا الخبرين المتعارضين، حيث ان المراد بها الشهرة النسبية لدى طائفة من الاصحاب، وهذا لا يوجب القطع ولا الاطمئنان بالمضمون.

فالظاهر أن المراد من الشهرة في المقبولة الشهرة الفتوائية، ومنه يظهر الحال في المرفوعة، بل قد يذكر أنه توجد قرينتان في المرفوعة تقتضي إرادة الشهرة الفتوائية:

**احدهما:** أنه بعد ما فرض زرارة كلا الخبرين مشهورين أمر الإمام بأخذ ما رواه أعدلهما وأوثقهما، فلو كان المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية، أي كون الخبر واضح الصدور، فلم يكن لأعدلية الرواي وأوثقيته أثر، ودعوى أنه لو كانت الشهرة الروائية في كلا الخبرين المتعارضين فلا توجب القطع بالصدور، مدفوعة بأنه انما يتم في فرض استبعاد صدور الأحاديث

مباحث الظن- الشهرة ..... ١٩٥

المتعارضة عن الأئمة، ولكن لا استبعاد في صدورهما عنهم بعد ما عُرف من حالهم ابتلائهم بظروف التقية، فلا يقدر مجرد تعارض الخبرين المشهورين في حصول العلم بصدورهما معا بنحو معتد به.

**ثانيهما:** اذا كان المراد من الشهرة فيها الشهرة الروائية، فكان المناسب ان يأمر الإمام عند شهرة كلا الخبرين بالأخذ بالخبر الذي رواه أعدل او أوثق، ولم يناسب ان يأمر بالأخذ بما يقول أعدلها وأوثقهما، حيث ان معناه فرض وحدة الراوي، وكذا لم يناسب ان يفرض زرارة بعد ذلك أنهما معا عدلان مرضيان، فانه يظهر منهما كون الراوي واحدا والظاهر منها إرادة الراوي المباشر للإمام، فلو اريدت الشهرة الروائية لزم تعدد الرواة عنه.

ولكن الظاهر عدم تمامية أي من القرينتين، أما القرينة الأولى فلأنه لم يظهر لنا كون الشهرة الروائية مساوقة لقطعية الصدور، فان الظاهر انها بمعنى ما شاع وانتشر، فان المشهور هو الظاهر والمترائي، فالخبر المشهور هو الخبر الظاهر للناس والمترائي لهم، وهذا لا يعني قطعية صدوره، خاصة اذا كان الخبران المشهوران متعارضين، وربّ مشهور لا اصل له، نعم لو كان احد الخبرين مشهورا والآخر شاذّا نادرا فهذا يوجب عادة العلم او الاطمئنان بصدور الخبر المشهور، وأما القرينة الثانية فلأن معنى اشتهار رواية حديثٍ ليس هو نقل عدد كثير من الرواة له، بل قد يرويه راوٍ واحد عن الإمام (عليه السلام) ولكن يشتهر بين أصحاب الأئمة، ويتلقون نقله بالقبول، فهم ليسوا رواة له، حتى يلحظ صفاتهم، وانما راويه شخص واحد، فان تلقى معظم الأصحاب روايته بالقبول وبقي الخبر المعارض له شاذّا نادرا أوجب ذلك الوثوق بصدوره، ولكن ان كان كلا الخبرين مشهورين بان تلقى جمعٌ معتدّ به من الأصحاب أحد الخبرين بالقبول، وجمع معتدّ به الخبر الآخر بالقبول، فدلّت المرفوعة على الترجيح بصفات

١٩٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الراوي، ولا إشكال في انصرافها عن فرض حصول الوثوق الشخصي بصدورهما، ولكن مجرد كونهما مشهورين لا يساوق عادة الوثوق الشخصي بصدورهما.

ثم انه يوجد تقريب آخر للاستدلال بالمقبولة على حجية الشهرة الفتوائية، وهو أن يقال: ان ظاهر التعليل بكون المجمع عليه لا ريب فيه أن كل ما هو مجمع عليه فهو لا ريب فيه، والمراد بالمجمع عليه هو المشهور الذي يكون مخالفه شاذاً نادراً، فيشمل فتوى المشهور.

وفيه أن هذا التعليل ليس له اطلاق لغير الخبر، فكأنه قال "فان الخبر المجمع عليه لا ريب فيه" وان ابيت الا عن اطلاقه لغير الخبر، فيدلّ على اعتبار الشهرة الفتوائية بين اصحاب الأئمة بحيث صار خلافه شاذاً نادراً، فان هذا مقتضى التخاطب مع عمر بن حنظلة بقوله "المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه".

هذا ولو اريد من نفي الريب ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" من كونه نفي الريب النسبي، اي بالنسبة الى الخبر الآخر، لا نفي الريب عنه بقول مطلق، فلا اشكال في اختصاصه بمقام ترجيح الخبرين المتعارضين، اذ لا يعقل جعل الحجية لكل ما ينفي عنه الريب بالنسبة الى شيء آخر، كأن يجعل الحجية لخبر الذي لا يعاب عن القول بغير علم، حيث انه لا ريب فيه بالنسبة الى خبر من يتعمد الكذب.

هذا تمام الكلام حول حجية الشهرة، وقد تعرض الاعلام لأبحاث أخرى استطراداً، كالبحث عن مرجحية الشهرة في مقام تعارض الخبرين، او البحث عن أن عمل المشهور بخبر ضعيف السند او الدلالة هل يكون جابراً لضعفه، أم لا؟، او البحث عن أن اعراض المشهور عن السند او

مباحث الظن- الشهرة..... ١٩٧  
الدلالة هل يكون موهنا لهما أم لا؟، والافضل ايكال البحث عنها الى  
محالها.

## حجية الخبر الواحد

يقع الكلام في حجية الخبر الواحد، والمراد به الخبر غير المفيد للعلم، سواء كان واحدا حقيقة او اكثر، وهذا البحث من اهمّ مباحث علم الاصول، لتوقف استنباط كثير من الاحكام الفقهية عليه، فان لم يثبت حجية الخبر الواحد، فيقال - كما في مصباح الاصول- بأنه يؤدي الى انسداد باب العلم بالاحكام، وهو غير بعيد، ولذا يصعب ما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله" من الجمع بين مبنى عدم حجية الخبر غير المفيد للوثوق الشخصي، وبين القول بانفتاح باب العلم في معظم ابواب الفقه، فانه كيف يحصل الوثوق بصدور كثير من أخبار الثقات عن الأئمة (عليهم السلام)، خاصة وأن توثيق كثير من الرواة مستند الى قول رجالي واحد او التوثيق العامة، كتوثيق مشايخ ابن ابي عمير وصفوان والبنزطي استنادا الى شهادة الشيخ الطوسي "ره" في العدة بأنهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة، بعد الاجابة عن الاشكالات والنقوض عليه، كما هو مختاره.

وقد وقع الخلاف الشديد في حجية خبر الواحد، وأول من وصل اليها كلامه في هذا المجال هو الشيخ المفيد "ره"، فقال في كتاب اوائل المقالات: انه لا يجب العلم والعمل بشيء من أخبار الآحاد... إلا أن يقترن به ما يدلّ على صدق الراوي<sup>(١)</sup>، وقد حكى الكراجكي "ره" في رسالته المختصرة في اصول الفقه عن استاذه المفيد أنه حكم بحجية الخبر الواحد بشرط الاقتران بقرينة تؤيد صدقه، أو بدليل عقلي، أو بشاهد من عرف او بالإجماع، وإلا لم يكن حجّة، بل صرّح بأنّه لا يوجب علما ولا

مباحث الظن- الخبر الواحد.....١٩٩

عملاً<sup>(١)</sup>.

وذكر السيد المرتضى "ره" في كتاب الذريعة أن الصحيح أنه لم يرد التعبد بالخبر الواحد، وإن كان العقل يجوز ذلك، وذهب الفقهاء (أي فقهاء العامة) وأكثر المتكلمين إلى أنه قد ورد التعبد بالعمل بخبر الواحد في الشريعة، وكان أبو عليّ الجبائي لا يعمل بخبر الواحد في الشريعة، ويعمل بخبر الاثنين فصاعداً، ويمكن أن يستدلّ على ما ذكرناه بأن العمل بالخبر لا بدّ أن يكون تابعاً للعلم إمّا بصدق الخبر، أو بوجوب العمل به مع احتمال الكذب، وقد علمنا أنّ خبر الواحد لا يحصل علم بصدقه، فلم يبق إلا أن يكون العمل به تابعاً للعلم بوجوب العمل به، وإذا لم نجد دليلاً على وجوب العمل به نفينا<sup>(٢)</sup>.

وذكر في المسائل الموصليات الثالثة: أنا أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه هو الظن بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه أقدم على ما لا نأمن كونه فساداً أو غير صلاح.

وان أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن القياس في الشريعة، ويعيبون أشد عيب من يذهب إليهما، حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورة منهم، وغير مشكوك فيه من المذاهب.

فان قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة قد عوّلوا في كتبهم في الأحكام

١ - كنز الفوائد للكراجكي: مختصر التذكرة بأصول الفقه ص ٧

٢ - الذريعة إلى أصول الشيعة ج ٢ ص ٥٤

٢٠٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم، وجعلوها العمدة والحجة في هذه الاحكام، حتى رووا عن أئمتهم (عليهم السلام) فيما يجيء مختلفا من الاخبار أن يؤخذ بما هو أبعد من قول العامة، وهذا خلاف ما ذكرتم.

قلنا: ليس ينبغي أن ترجع عن الأمور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها، بما هو مشتبه ملتبس محتمل، وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة من حيث انه لا يؤدي الى علم، فكذلك تقول في أخبار الآحاد، فالعلماء الذين عليهم المعول لا يجوزون أن يحتجوا بخبر واحد لا يوجب علما، فأما أصحاب الحديث فإنهم رووا ما سمعوا وحدثوا به ونقلوا عن أسلافهم، وليس عليهم أن يكون حجة ودليلا في الأحكام الشرعية، أو لا يكون كذلك، فان كان في أصحاب الحديث من يحتج في حكم شرعي بحديث غير مقطوع على صحته، فقد زلّ وزور، فأما الرواية بأن يعمل بأبعد الحديث المتعارضين من مذهب العامة، فهذا لعمرى دوري، فإذا كنا لم نعمل بأخبار الآحاد في الفروع، كيف نعمل بها في الأصول التي لا خلاف بيننا في أن طريقها العلم والقطع<sup>(١)</sup>.

وقد نقل ابن ادريس الحلبي "ره" في السرائر هذا الكلام للسيد المرتضى، ثم قال: قال محمد بن إدريس: فعلى الأدلة المتقدمة أعمل، وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى، ولا ألتفت إلى سواد مسطور، وقول بعيد عن الحق مهجور، ولا أقلد إلا الدليل الواضح، والبرهان اللائح، ولا أعرج الى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي<sup>(٢)</sup>.

١ - رسائل الشريف المرتضى ج ١ ص ٢٠١

٢ - السرائر ج ١ ص ٥١



كما ذكر في ميراث المجوس من السرائر: اختلف أصحابنا في ميراث المجوس إذا تحاكموا الى حكام الإسلام على ثلاثة أقوال.

فقال قوم انهم يورثون بالأنساب والأسباب الصحيحة التي تجوز في شرع الإسلام، ولا يورثون بما لا يجوز فيه على كل حال، وقال قوم انهم يورثون بالأنساب على كل حال، ولا يورثون بالأسباب إلا بما هو جائز في شريعة الإسلام، وقال قوم انهم يورثون من الجهتين معا، سواء كان ممّا يجوز في شريعة الإسلام أو لا يجوز، وهذا القول الأخير خيرة شيخنا أي أبو جعفر الطوسي وأول الأقوال اختيار شيخنا المفيد، والى هذا القول اذهب، وشيخنا أبو جعفر اعتمد على رواية... ثم ذكر أنه ما ذكر الا رواية واحدة، رواها السكوني (عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي، انه كان يورث المجوس إذا تزوج بأمّه وبابنته من وجهين، من وجه انها امه، ووجه انها زوجته) وهو عامي المذهب، فان كان شيخنا أبو جعفر عاملا باخبار الآحاد، فلا يجوز له ان يعمل بهذه الرواية، إذا سلمنا له العمل باخبار الآحاد تسليم جدل، على ما يقترحه وذكره في عدته، وان كان (العمل بخبر الآحاد) مخالفا لإجماع أصحابنا سلفهم وخلفهم، حتى ان المخالفين من أصحاب المقالات يذكرون في كتبهم ومقالات أهل الآراء والمذاهب، ان الشيعة الإمامية لا ترى العمل في الشرعيات باخبار الآحاد، وشيخنا المفيد ذكر ذلك أيضا في كتاب المقالات الذي صنفه، ومذهب السيّد المرتضى ومقالته في ذلك، فأشهر من ان يذكر، وما أظنّ خفي على هذين السيدين الأوحدين العالمين مقالة أهل مذهبهما، بل ربما لم يكن لأصحابنا في المتقدمين والمتأخرين أقوم منهما بمعرفة المقالات، وتحقيق أصول المذهب، ومعرفة الرجال، وخصوصا شيخنا المفيد فإنه خريت هذه الصناعة، قال شيخنا أبو جعفر الطوسي في عدته، والذي اذهب اليه أن خبر

٢٠٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الواحد لا يوجب العلم، وكان يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلا، وقد ورد جواز العمل به في الشرع، إلا أن ذلك موقوف على طريق مخصوص، وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة، ويختص بروايته، ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها، قال محمد بن إدريس: راوي الرواية التي اعتمدها وهو السكوني هو عامي المذهب، ليس هو من جملة الطائفة، وهو غير عدل عنده، بل كافر، فكيف اعتمد على روايته<sup>(١)</sup>. كما انكر ابن زهرة في كتاب الغنية حجية الخبر الواحد<sup>(٢)</sup>، وحكى صاحب المعالم ذلك عن القاضي ابن البراج<sup>(٣)</sup>، وكذا انكرها الشيخ الطبرسي "ره" في مجمع البيان<sup>(٤)</sup>.

وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة دعوى في قبال ذلك، فقال: أما ما اخترته من المذهب فهو: أن خبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويا عن النبي أو عن واحد من الأئمة (عليهم السلام) وكان ممن لا يطعن في روايته، ويكون سديدا في نقله -مع عدم احتفائه بالقرائن الموجبة للعلم، والا كان العمل على العلم- جاز العمل به، والذي يدلّ على ذلك: إجماع الفرقة المحقة، فإنني وجدت م جمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك، ولا يتدافعونه، حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا وسلموا

١ - السرائح ٣ ص ٢٨٧

٢ - الجوامع الفقهية ص ٤٧٥

٣ - معالم الدين ص ١٨٩

٤ - مجمع البيان ج ٥ ص ١٣٣

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٠٣

الأمر في ذلك وقبلوا قوله، وهذه عاداتهم وسجيتهم من عهد النبي والأئمة (عليهم السلام) ومن زمن الصادق (عليه السلام) الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته، فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك ولأنكروه، لأن إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو، ولا يحتمل احتفاف جميع تلك الاخبار التي عملوا بها بقرائن موجبة للعلم.

والذي يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم، لم يعملوا به أصلا، وإذا شذ منهم واحد عمل به في بعض المسائل، أو استعمله على وجه المحاجة لخصمه، وإن لم يعلم اعتقاده، تركوا قوله، وأنكروا عليه، وتبرءوا من قوله، حتى إنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس، فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى لوجب أيضا فيه مثل ذلك، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: كيف تدعون إجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أن المعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بالقياس.

قيل لهم: المعلوم من حالها أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد، ويختصون بطريقه، فأما ما يكون راويه منهم فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك، وبيننا الفرق بين ذلك وبين القياس أيضا، وأنه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، وقد علم خلاف ذلك.

فإن قيل: أليس شيوخكم لا يزال يناظرون خصومهم في أن خبر الواحد لا يعمل به، ويدفعونهم عن صحة ذلك، حتى إن منهم من يقول "لا يجوز ذلك عقلا"، ومنهم من يقول "لا يجوز ذلك"، لأن السمع لم يرد به" وما

٢٠٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

رأينا أحدا منهم تكلم في جواز ذلك، ولا صنف فيه كتابا، ولا أملى فيه مسألة، فكيف تدعون أنتم خلاف ذلك؟.

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنما كلموا من خالفهم في الاعتقاد، ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون هم خلافها.

فإن قيل: إذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد، والشرع قد ورد به، ما الذي حملكم على الفرق بين ما ترويه الطائفة المحقة، وبين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة عن النبي (صلى الله عليه وآله).

قيل: العمل بخبر الواحد إذا كان دليلا شرعيا فينبغي أن نستعمله بحيث قررتة الشريعة، والشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة، فليس لنا أن نتعدى إلى غيرها، كما أنه ليس لنا أن نتعدى من رواية العدل إلى رواية الفاسق، على أن من شرط العمل بخبر الواحد أن يكون راويه عدلا بلا خلاف، وكل من أسند إليه ممن خالف الحق لم تثبت عدالته، بل ثبت فسقه، فلاجل ذلك لم يجر العمل بخبره.

ومما يدل أيضا على صحة ما ذهبنا إليه، أنا وجدنا الطائفة ميّزت رواية هذه الأخبار، ووثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء، وقالوا فلان متهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها، وصنفوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرجال من جملة ما روه من التصانيف في فهارسهم، حتى إن واحدا منهم إذا أنكر حديثا نظر في إسناده وضعفه برواته، هذه عاداتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم، فلو لا أن العمل بما يسلم من الطعن، ويرويه من هو موثوق به جائز، لما كان بينه وبين غيره فرق، ولا يكون فائدة لما فعلوه من التضعيف والتوثيق.

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٠٥

ثم انه ذكر بالنسبة الى الخبر الذي يرويه غير الامامي الاثنا عشري العدل كالواقفة، والفظحية وغير ذلك عن الأئمة (عليهم السلام) أنه إن كان هناك من طرق الموثوق بهم (أي الامامي الاثنا عشري العدل) ما يخالفه وجب إطراح خبره، وإن لم يكن من الفرقة المحقة خبر يخالفه، ولا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضا العمل به، لما روي عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: "إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنا فانظروا إلى ما رووا عن علي (عليه السلام) فاعملوا به"، ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغيث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني، وغيرهم من العامة عن أئمتنا (عليهم السلام)<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر السيد رضي الدين بن طاووس "ره" بأن من اطلع على التواريخ والأخبار وجد المسلمين وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة في الأمور الشرعية، كما ذكر الشيخ الطوسي في كتاب العدة، وغيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين<sup>(٢)</sup>

وذكر العلامة الحلي "ره" أن الأخباريين من الامامية لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد، والأصوليين منهم، كأبي جعفر الطوسي عمل بها، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم<sup>(٣)</sup>.

الآن صاحب المعالم ذكر أن الإنصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ الطوسي وأمثاله المخالفة للسيد المرتضى، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان حضور المعصومين (عليهم السلام)، واستفادة الأحكام منهم وكانت القرائن العاضدة لها متيسرة، ولم يعلم أنهم اعتمدوا على

١ - العدة في اصول الفقه ج١ ص١٢٧

٢ - نقل ذلك عنه الشيخ الاعظم في فرائد الاصول ج١ ص١٥٦

٣ - نهاية الوصول الى علم الاصول ج٣ ص٤٠٣

٢٠٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه، وقد تفتن المحقق الحلي من كلام الشيخ لما قلناه، بعد أن ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا أنه عمل بخبر الواحد إذا كان عدلا من الطائفة المحقة، فقال وذهب شيخنا أبو جعفر "ره" إلى العمل بخبر العدل من رواة أصحابنا، ولفظه وإن كان مطلقا، ولكن عند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقا، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة (عليهم السلام) ودونها أصحاب، لا أن كل خبر يرويه إمامي يجب العمل به، وهذا الذي تبين لي في كلامه ويدعى إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار، حتى لو رواها غير الإمامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به<sup>(١)</sup>، وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة إليه (من ذهابه الى حجية خبر الواحد العادل مطلقا)، وأما اهتمام القدماء بالبحث عن أحوال الرجال فمن الجائز أن يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر<sup>(٢)</sup>.

وما ذكره صاحب المعالم خلاف نص كلام الشيخ الطوسي في العدة حيث ادعى حجية الخبر المجرد عن القرائن الموجبة للعلم، وكذا عمل الاصحاب به.

ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره المحدث الأسترآبادي في الفوائد المدنية من أن صريح كلام الشيخ "قده" أنه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع بورود الحكم عنهم (عليهم السلام) وإن لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع، وما صرح به رئيس الطائفة هو المستفاد من الروايات

١ - معارج الاصول ص ١٤٧

٢ - معالم الدين ص ١٩٧

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٠٧

المتواترة عن العترة الطاهرة، وهو مراد علم الهدى عند التحقيق، فصارت المناقشة بينهما لفظية، لا معنوية، كما توهمه العلامة ومن تبعه، وقد اختار المحقق الحلي وابن إدريس ما اختاره رئيس الطائفة بعينه، وأنا اخترت مختارهم، لتواتر الأخبار عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) بجواز العمل بخبر الثقة، وبخبر يفيد العلم بورود الحكم عنهم، وبالتوقف عند خبر لا يفيد القطع بورود الحكم عنهم<sup>(١)</sup>

وذكر الفاضل التوحي "ره" في الوافية أنه اختلف العلماء في حجّية خبر الواحد العاري عن قرائن تفيد القطع، فالأكثر من علمائنا الباحثين في الأصول على أنه ليس بحجة، كالسيد المرتضى، وابن زهرة، وابن البراج، وابن إدريس، وهو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الغيبة، والظاهر من كلام المحقق، بل الشيخ الطوسي أيضا، بل نحن لم نجد قائلاً صريحا بحجّية خبر الواحد ممن تقدّم على العلامة، ولكن الحقّ أنه حجة، كما اختاره المتأخرون منّا، وجمهور العامة<sup>(٢)</sup>، وعلّق الشيخ الأعظم على قوله "بل نحن لم نجد... بقوله" وهو عجيب".

هذا والمشهور بين المتأخرين وإن كان هو حجّية خبر الثقة، لكن غير واحد من الأعلام خصّوها بفرض إفادته للوثوق، وصيرورته سببا لسكون النفس، فذكر الشيخ الأعظم "ره" أن حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادته الظن الاطمئنان والوثوق، بل هذا أيضا منصرف سائر الآيات<sup>(٣)</sup>، وذكر أيضا أنه قد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه

١- الفوائد المدنية ص ١٤٥

٢ - الوافية في أصول الفقه ص ١٥٨

٣ - فرائد الاصول ج ١ ص ١٣٦

٢٠٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء، ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضا منصرف إطلاق غيرها<sup>(١)</sup>، وهكذا ادعى أن المتيقن من سيرة المسلمين والعقلاء في العمل بخبر الواحد هو صورة حصول الاطمئنان، بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف<sup>(٢)</sup>، ولم يعلم هل مراده من اختصاص حجية خبر الثقة بما اذا افاد الوثوق والاطمئنان هو فرض افادته للاطمئنان الشخصي، ام أنه يكفي افادته للاطمئنان النوعي، وان لم يحصل الاطمئنان لشخص المكلف لكونه بطيء الاطمئنان بالقياس الى نوع العقلاء.

وهذا الخلاف موجود اليوم بين القائلين باختصاص حجية الخبر بالخبر المفيد للوثوق، فبعض الاعلام "قده" في المنتقى<sup>(٣)</sup> وبعض السادة الاعلام "دام ظله" على لزوم الوثوق الشخصي، ورأي بعض آخرين على كفاية الوثوق النوعي، فذكر أن لأحد أن يقول: إن اعتبار الوثوق الشخصي في خبر الثقة إنما هو في الأمور الشخصية، وأما في الأمور المرتبطة بباب الإطاعة والعصيان والاحتجاج، فالملاك هو الوثوق النوعي، كما قالوا في حجية الظواهر، إذ إناطة الحجية في مثلها على الوثوق الشخصي توجب تخلف العيب عن الإطاعة، باعتذار عدم حصول الوثوق الشخصي، وهذا يوجب انثلام نظام الاحتجاج والمؤاخذة، فلو قلنا بحجية خبر الثقة فلا بدّ من حمل الوثوق فيه على الوثوق النوعي<sup>(٤)</sup>.

١ - فرائد الاصول ج ١ ص ١٤٤

٢ - فرائد الاصول ج ١ ص ١٦٤

٣ - منتقى الاصول ج ٤ ص ٢٩٩

٤ - كتاب الزكاة ج ٣ ص ٣٩٥



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٠٩

هذا وقد خصّ بعضهم حجية خبر الثقة بما اذا لم يحصل الظن بالخلاف، وخصّ السيد الصدر "قده" حجيته بما اذا لم يكن هناك اشارة نوعية على الخلاف، ولذا عدّ اعراض المشهور عن السند مانعا عن حجيته، بخلاف اعراضهم عن الدلالة.

هذا ومن جهة اخرى خصّ جمع من الاصحاب كالعلامة "ره" ومن تبعه الحجية بخبر الامامي العدل، فلم يقبلوا مثل روايات السكوني، وبعض الاجلاء "دام ظله" انما قبل خبر غير الامامي العدل اذا كان متحرزا عن الكذب فيما لم يعارضه خبر الامامي العدل وفاقا لما نسبته الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة الى الطائفة، ولكن بعض الاعلام كالسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" اختاروا حجية خبر الثقة مطلقا، من دون التزام بشيء من هذه التفاصيل.

### ادلة المنكرين لحجية خبر الواحد

يقع الكلام فعلا في ادلة المنكرين لحجية خبر الثقة مطلقا، فقد استدل على عدم الحجية بالاجماع المنقول في كلام السيد المرتضى وابن ادريس الحلبي على عدم حجية خبر الواحد، وبالكتاب، كقوله تعالى "و لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ"<sup>(١)</sup> وقوله "انَّ يَتَّبِعُونَ الا الظنَّ، وان الظنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً"<sup>(٢)</sup> فان اطلاقهما يشمل خبر الثقة غير المفيد للعلم.

وكذا استدل على عدم حجيته بالسنة، مثل صحيحة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبدالله (عليه السلام) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به،

١ - الإسراء، آية ٣٦.

٢ - يونس، آية ٣٦.

٢١٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

ومنهم لاثق به، قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله، والا فالذي جائكم به اولى به<sup>(١)</sup>، والكبرى المذكورة في جواب الامام (عليه السلام) في هذه الصحيحة لا تختص بفرض تعارض الحديث، حتى لو فرض كون السؤال مختصا به، بناء على تفسير كلمة اختلاف الحديث بتعارض الحديث، مع أنه يحتمل أن يكون بمعنى تنوع الحديث او اختلافه من حيث وثاقة الراوي وعدمها فلا يختص السؤال حينئذ بفرض التعارض.

وحيئنذ فيقال بأن ظاهرها أن كل حديث لا يكون في القرآن والسنة القطعية ما يوافق مضمونه، ولو بالعموم والاطلاق فليس بحجة، فالمراد من قوله "و الا فالذي جاءكم به اولى به" انه اولى به منكم أي اعرف منكم بصدق خبره او كذبه، وهذا يعني عرفا الغاء حجية خبر الواحد، حيث ان فرض الحجية لخصوص الخبر الذي يوافق ظهور الكتاب او السنة لغو عرفا. وكذا ما نقله صاحب السرائر نقلا من كتاب مسائل الرجال أن محمد بن علي بن عيسى كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك (عليهم السلام) قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه، أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟، فكتب (عليه السلام): ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا<sup>(٢)</sup>.

اقول: أما الاستدلال بالاجماع المنقول في كلام السيد المرتضى، فقد اورد عليه جماعة كالسيد الخوئي "فده" اولاً: بعدم حجية الإجماع المنقول في نفسه.

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢٠

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢١١

**وثانياً:** ان الإجماع المنقول من افراد خبر الواحد، بل من أخسّ أفراده باعتبار كونه إخباراً حدسياً عن قول المعصوم (عليه السلام)، بخلاف خبر الواحد المصطلح، فانه إخبار حسي، فاذا ثبت عدم حجية الخبر فيثبت عدم حجية الإجماع المنقول بالأولية، فلا يمكن نفي حجية خبر الواحد بالإجماع المنقول، حيث يلزم من وجوده عدمه، كسائر موارد دالة خبر الواحد على عدم حجية خبر الواحد.

**وثالثاً:** ان دعوى الإجماع على عدم حجية الخبر مع ذهاب المشهور من القدماء والمتأخرين إلى حجيته، معلومة الكذب.

ولعل المراد من خبر الواحد في كلام من يدعي الإجماع على عدم حجيته هو الخبر الضعيف غير الموثق، فقد ذكر المحقق النائيني "قده" أن في خبر الواحد اصطلاحين: أحدهما: ما يقابل الخبر المتواتر، والمحفوظ بالقرينة القطعية، وثانيهما الخبر الضعيف في مقابل الموثق، ويشهد بذلك أن الشيخ الطوسي "ره" مع كونه من القائلين بحجية خبر الواحد ذكر في مسألة تعارض الخبرين، وترجيح أحدهما على الآخر: أن الخبر المرجوح لا يعمل به، لأنه خبر الواحد، فجرى في هذا التعليل على الاصطلاح الثاني في خبر الواحد، وعليه فيكون خبر الواحد الموثق به كما هو محل الكلام حجة إجماعاً<sup>(١)</sup>.

اقول: يندفع الايراد الاول: بأن مشكلة الاجماع المنقول -كما سبق- هو صيرورته مصطلحاً فقهيّاً، وهو اتفاق عدد من العلماء يُحدَس معه راي المعصوم، فمن ينقل الاجماع، فهو في الحقيقة يخبر عن تحقق ما هو

٢١٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

سبب حدس قول المعصوم عنده، ويكون اشكاله أنه لا يعلم بكونه سببا لحدس قول المعصوم عندنا، وهذا الاشكال لا يأتي في المقام حيث ادعى السيد المرتضى وضوح عدم عمل الشيعة بخبر الواحد، كوضوح عدم عملهم بالقياس، وظاهر هذا الخبر هو كونه عن حسن لا عن حدس.

كما يندفع الايراد الثاني بأن دعوى استقرار طريقة الشيعة على عدم العمل بخبر الواحد غير المفيد للعلم، لا تختص بالسيد المرتضى، بل يشترك معه صاحب السرائر، كما تقدم نقل كلامه، وعليه فيصير من قيام البينة على الموضوعات، والموضوع في المقام -وهو استقرار طريقة الشيعة على عدم الاعتناء بخبر الواحد، ووضوح عدم جواز العمل به عندهم- وان كان يقع في طريق كشف الحكم الشرعي الكلي، وليس من الموضوعات المحضة، ولكن الظاهر أنه لا اشكال عند احد في قيام الدليل على حجية البينة في مثله، نظير قيام البينة على عدالة المجتهد، وحينئذ لا يلزم من حجية شهادتهما هذه بعنوان البينة شمولها لنفسها.

نعم لو كان خبر السيد المرتضى وحده تمّ ما ذكر من امتناع حجيته، لأن معنى اخباره بعدم حجية خبر الواحد هو اخباره بعدم حجية خبر نفسه، وهذا مما يستحيل جعل الحجية له، لامتناع وصول حجيته الى المكلف، فانه اذا وصل الى المكلف حجيته، فيعلم بكذب مضمونه الذي هو عدم حجيته، والقطع بكذب الخبر مستلزم لارتفاع حجيته، وكل حكم امتنع وصوله كان جعله لغوا، وحينئذ فلا يمكن اثبات عدم حجية خبر الواحد بخبر السيد المرتضى.

**ان قلت:** ان خبر السيد المرتضى بعدم حجية خبر الواحد ينحلّ الى مدلولين ضمنيين: احدهما: عدم حجية نفس هذا الخبر، وثانيهما: عدم حجية سائر أخبار الآحاد، وهذا الاشكال انما يأتي بلحاظ حجية المدلول

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢١٣

الضميني الأول، دون حجية المدلول الضميني الثاني، فلا مانع من حجيته.

قلت: التفكيك بالالتزام بحجية هذا الخبر، وعدم حجية سائر أخبار

الآحاد غير محتمل، لاشتراكه معها في نكته عدم الحجية.

وعليه فلو دل دليل ظاهر قطعي السند<sup>(١)</sup> على حجية أخبار الآحاد لم يتوجه اشكال من ناحية خبر السيد المرتضى حتى يكشف عن وجود قرينة صارفة لظهوره او مقيدة له بفرض حصول العلم بصدق مضمون الخبر، لكن لو كان دليلنا على حجية أخبار الآحاد سيرة العقلاء فمع احتمال صدق مضمون خبر السيد المرتضى من وضوح عدم حجية خبر الواحد عند الشيعة فلا يحرز عدم ردع الشارع، وامضائه لهذه السيرة، بل قد يسري الشك الى ثبوت هذه السيرة في زمان الأئمة (عليهم السلام)، كما أنه لو كان الدليل على الحجية هو سيرة المتشعبة، فانه لا يحرز حينئذ تحققها في زمانهم.

وبما ذكرناه تبين اندفاع ما قد يقال من معارضة نقل السيد المرتضى مع نقل الشيخ الطوسي وابن طاووس اجماع الشيعة على العمل بالروايات التي رواها الامامي العدل، وان لم يحصل منها القطع للمكلف، فان هذه المعارضة وان كانت مستقرّة، كما يظهر من التامل في كلامهما، لكن انما تنفع المعارضة لجواز الرجوع الى الدليل اللفظي القطعي الدالّ بظهوره على حجية خبر الواحد، دون ما لو كان الدليل هو السيرة.

وعليه فالمهمّ تمامية الايراد الثالث من معلومية خطأ السيد المرتضى، وكذا صاحب السرائر في اخبارهما بوضوح عدم حجية خبر الواحد عند

---

١ - انما قيدنا الدليل بكونه قطعياً لأنه لا يمكن اثبات حجية خبر الواحد بخبر الواحد وانما قيدناه

بكونه ظاهراً لأنه اذا كان نصاً دلالة وجهة فنقطع بخطأ السيد المرتضى.

الشيعة، كوضوح عدم حجية القياس، فان هناك قرائن تنفي ذلك، فانه لو كان عدم حجية خبر الواحد واضحاً لدى الشيعة، فكيف خفي على الشيخ الطوسي شيخ الطائفة، حتى ادعى اجماع الشيعة على العمل بخبر الواحد، وكيف ادعى الكشي اجماع الطائفة على تصحيح ما يصح عن جماعة يبلغ عددهم ثمانية عشر شخصاً وتصديقهم فيما يقولون، وكيف ادعى النجاشي أن الاصحاب عملوا بمراسيل ابن ابي عمير، فان دعوى اختصاص ذلك بما اذا كان الخبر مفيداً للوثوق والاطمئنان في غاية البعد.

وأما توجيه كلام السيد المرتضى بما في مصباح الاصول من أن مراده من خبر الواحد هو الخبر الضعيف فهو خلاف نصّ كلامه الذي مرّ نقله من عدم حجية خبر العدل ما لم يحصل منه العلم.

وهكذا ما في البحوث (من أن المظنون ان مقصود السيد المرتضى لم يكن ما هو ظاهر كلامه، بل لا يعقل ذلك، مع فرض دعوى الشيخ استقرار اجماع الطائفة على التعبد بالعمل باخبار الثقات من الإمامية، مع أنه كان معاصراً من حيث الزمان معه، ومن حوزته، بل كان زميله عند الشيخ المفيد، وتلميذه من بعده، فكيف يعقل وقوع التهافت في النقل بهذه المرتبة بينهما بعد الفراغ عن صدقهما وأمانتهما، وبما انّ كلام الشيخ لا يحتمل فيه التقية، بخلاف السيد المرتضى، حيث نقل ذلك في أجوبة المسائل الموصلية، فيحتمل قوياً أن يكون نظره إلى أبناء العامة، وحينئذ إما أن يكون مقصوده من أخبار الآحاد أخبارهم التي لا يحرز فيها وثاقة الرواة، أو كان يقصد نفي الكبرى ابتداءً، تحاشياً عن جرح مشاعرهم في تضعيف رواتهم، وقد نقل الشيخ في العدة النقل المذكور بعنوان ان المسموع من

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢١٥

أشياخ الطائفة أن الطائفة لا تعمل باخبار الآحاد، ثم فسره ويين أن المراد منه مثل هذه المحامل<sup>(١)</sup>، وهذا تفسير ممن هو من أهل البيت، لأنه تلميذ السيد، فيكون قرينة شبه قطعية على مرام السيد من هذه المقالة<sup>(٢)</sup> فان احتمال التقية في كلامه في اجوبة المسائل الموصلية بعيد جدا، بعد مطابقتها لما تبناه في كتاب الذريعة من عدم حجية خبر الواحد، ومناقشته في ادلة القائلين بحجيته، ولم يعلم أن مقصود الشيخ كان هو الدفاع عن السيد المرتضى، بل جملة من كلماته صريحة في رد ما قاله المرتضى من كون وضوح عدم العمل بخبر الواحد عند الشيعة كوضوح عدم عملهم بالقياس.

### الاستدلال بالكتاب على عدم حجية خبر الواحد

أما الاستدلال بالكتاب على عدم حجية خبر الواحد، فقد اجيب عنه بعدة وجوه:

**الوجه الاول:** ما ورد في كلام جماعة كالشيخ الطوسي "ره" من أن من يعمل بخبر الواحد الذي قام الدليل القطعي على امر الشارع بالعمل به فهو لا يتبع الظن، وانما يتبع علمه بأمر الشارع بالعمل به، وهذا يعني كون مفاد

---

١ - اشارة الى قوله في العدة: فإن قيل: أليس شيوخكم لا يزال يناظرون خصومهم في أن خبر الواحد لا يعمل به، ويدفعونهم عن صحة ذلك، حتى إن منهم من يقول "لا يجوز ذلك عقلا"، ومنهم من يقول "لا يجوز ذلك، لأن السمع لم يرد به" وما رأينا أحدا منهم تكلم في جواز ذلك، ولا صنّف فيه كتابا ولا أملى فيه مسألة، فكيف تدعون أنتم خلاف ذلك؟، قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون هم خلافها.

٢١٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

هذه الآيات الإرشاد إلى حكم العقل بعدم الاعتماد على الظن، وأنه لا بد من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، ولا يحصل الأمن إلا بالعلم أو بما ينتهي إليه، كالعمل بأمانة علم بحجيتها، فإن الاعتماد فيه ليس على الظن، بل على الدليل العلمي القائم على حجية الظن، ومن الواضح أنه لا يمكن أن ينفي به جعل الحجية شرعا لأمانة مشكوكة الحجية.

والانصاف تمامية هذا الوجه، فإن استظهار كون هذه الآيات في مقام النهي المولوي الطريقي عن العمل بالظن، كما في كلام الشيخ الاعظم "قده"، او في مقام الارشاد الى عدم جعل الحجية للظن شرعا، كما اختاره في البحوث في بحث الشك في الحجية<sup>(١)</sup> غير متجه، فإن من علم بأن الشارع امره بالعمل بالظن بالقبلة، مثلا، فلا يصدق في حقه أنه يقفو أي يتبع ما ليس له علم، فانه يتبع ما له به علم، وهو امر الشارع بالعمل بالظن، فان التعبير باقتفاء الظن او اتباعه مرادف في الفارسية لقولنا "دنباله روى كردن از ظن" ويختلف عما لو ورد النهي عن العمل بالظن، وأما قوله تعالى "ما لهم بذلك من علم، ان هم الا يظنون"<sup>(٢)</sup> فلا يدل على النهي عن العمل بالظن مطلقا، بل يختص باصول الدين، لأنه ذكر قبله "و قالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا، وما يهلكنا الا الدهر".

**الوجه الثاني:** ما ذكره في البحوث من أن النهي في قوله تعالى "و لا تقف ما ليس لك به علم" قد تعلق باقتفاء غير العلم، لا مجرد العمل على طبقه، والاقتفاء عبارة عن الاتباع والذهاب خلف الشيء وجعله سندا ودليلا، بحيث يكون هو الداعي والمحرك للإنسان، ونحن في مورد العلم

١ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص ٢٢٦

٢ - الجائفة، الآية ٢٤



مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٢١٧

بحجية الظن نفتفي العلم بالحجية ووجوب متابعتة شرعاً، وأما قوله تعالى "ان يتبعون إلا الظنّ، وان الظن لا يغني من الحق شيئاً" فواردة في سياق التنديد بالكفار الذين يعولون على الظنون والتخمينات فاستنكرته الآية، وهذا السياق -أي سياق تعليل استنكار طريقة الكفار- بنفسه قرينة على أنّ المقصود هو الإشارة إلى سنخ قاعدة عقلية أو عقلائية مفروغ عن صحتها، لا قاعدة شرعية تأسيسية، وإلا لم يكن مناسباً مع مقام الاحتجاج مع الكفار، وما يمكن أن يكون سنخ قاعدة مفروغ عن صحتها إنما هو عدم إمكان التعويل على الظنّ بما هو ظنّ، لا عدم جعل الحجية للظنّ شرعاً، وعليه فيكون دليل حجية خبر الثقة وارداً على الآيتين، أضف إلى ذلك: أنّ قوله تعالى "ان الظنّ لا يغني من الحق شيئاً" مدلوله المطابقي إنما هو بيان صغرى أنّ الظن لا يغني في التوصل إلى لبّ الحق والواقع، لأنّه يخطئ، وهذه صغرى واضحة في نفسها، فإذا ضمّ إليها كبرى ان المطلوب هو التوصل إلى لبّ الحق والواقع انتج المطلوب، إلا أنّ هذه الكبرى إنما تكون واضحة في باب أصول الدين الذي يكون المطلوب فيه الوصول إلى لبّ الواقع، فلا تكون الكبرى المقدّرة أكثر من هذا المقدار، ومعه لا يتمّ في الآية إطلاق لغير أصول الدين<sup>(١)</sup>.

وقد اورد عليه بعض الأعلام في تعليقة البحوث أنه ان حمل القفو على الاتباع فيتعين كونه ارشادا الى عدم حجية الظن، لأن المعنى حينئذ "لا تذهب وراء غير المعلوم ولا تتبعه" وهذا إرشاد إلى عدم حجية الظن لا محالة، لأن الاتباع أضيف إلى ما لا علم به لا إلى عدم العلم نفسه، فلو اتبع الشخص خبر الثقة فقد اتبع غير المعلوم وان لم يتبع غير العلم، هذا

٢١٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

مضافا إلى أن حمل الخطاب المولوي على الإرشاد إلى حكم العقل، خلاف ظهوره في المولية، بخلاف حمله على الإرشاد إلى عدم الحجية شرعا، اللهم إلا أن يجعل سياق الاختصاص والاستنكار قرينة على الإرشاد إلى حكم العقل.

نعم لو فسّر القفو في الآية بالبهتان والقذف والكلام خلف الشخص، ولعله يناسبه التعليل بقوله "إن السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولا" فيكون أجنبيا عن محل الكلام<sup>(١)</sup>.

اقول: أما ما في تعليقة البحوث فيرد عليه أن من يعمل بخبر الثقة مع علمه بامر الشارع بالعمل به فهو يتبع ما هو المعلوم وهو امر الشارع بالعمل بخبر الثقة، وأما تفسير القفو بالبهتان فهو خلاف الظاهر، ولا يناسبه ذكر السمع في التعليل، ومن يتبع غير العلم فهو يتبعه بفؤاده او بجوارحه التي ذكر السمع والبصر كمثال لها.

كما يرد على البحوث أن التعبير باتباع الظن كالتعبير باقتفاء الظن، والظاهر من الآية الثانية هو النهي عن اتباع الظن، فلا يتم ما ذكره من اختصاصها بما اذا كان الوصول الى الواقع مطلوبا، نعم لا بأس بما ذكره (من أنه حيث يكون سياق الآية الثانية سياق التخاصم مع الكفار فلا تتناسب مع كون مفادها النهي المولوي عن اتباع الظن او الارشاد الى عدم حجية الظن شرعا، بل تتناسب مع بيان امر ارتكازي).

**الوجه الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من حكومة دليل حجية خبر الثقة، على هذه الآيات، فان العقلاء يعتبرون خبر الثقة علما بالواقع، والشارع امضى هذا الاعتبار.

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢١٩

اقول: ان كان المراد أن ظاهر لفظ العلم المأخوذ في الخطابات الشرعية هو الأعمّ من العلم الوجداني والاعتباري، فلا يصح التعبير بحكومة دليل اعتبار خبر الثقة علماً على تلك الخطابات، بل لا بد من التعبير بالورود، فيكون نظير ما لو ورد في الخطاب الشرعي أن لوليّ البنت أن يزوجه، فإذا كان العرف يرى أن الام وليّ البنت بعد وفاة ابيها، ولم يردع الشارع عنه فيحقق فرداً لذلك الخطاب التعبدية الشرعي، مع أن ظاهر الخطاب هو من كان وليا بنظر الشارع.

وانما يصحّ التعبير بالحكومة فيما اذا كان لفظ العلم في تلك الخطابات ظاهراً في خصوص العلم الوجداني، وحينئذ لا بد في الحكومة من صدور خطاب لفظي من نفس الشارع يكون دالاً على أن خبر الثقة علم، ولا يكفي في الحكومة اعتبار العقلاء خبر الثقة علماً، لأن الخطاب الحاكم لا بد أن يصدر ممن صدر عنه الخطاب المحكوم، والمفروض عدم ثبوت اعتبار خبر الثقة علماً بدليل لفظي، كما مرّ منا مرارا.

**ان قلت:** ان الحكومة على قسمين:

١- الحكومة الاثباتية، والتي قد تسمى بالحكومة الادبية، وهي ما يكون مرجعها لبّاً الى تخصيص حكم العام، وان كان بلسان نفي الموضوع، او الى تعميم الحكم لغير موضوعه، وان كان بلسان اثبات الموضوع، وذلك في ما لا يكون قابلاً للجعل والاعتبار ثبوتاً، فمثل قوله "لاشك لكثير الشك" لا يعني الا نفي حكم الشك عن شك كثير الشك فيكون مرجعه الى التخصيص، وان كان بلسان نفي الموضوع، كما أن قوله "الفقاع خمر" لا يعني الا جعل حكم الخمر للفقاع، وان كان بلسان اثبات الموضوع، ففي هذا القسم يتمّ ما ذكر من لزوم صدور الخطاب الحاكم ممن صدر عنه الخطاب المحكوم.

٢٢٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

٢- الحكومة الثبوتية، والتي قد تسمى بالحكومة القانونية، وهي التي تكون بجعل فردٍ مصداقا لموضوع الحكم او رفعه، وهذا مثل العلم حيث يكون مصداق العلم قابلا للجعل والاعتبار ثبوتا، من دون حاجة الى لحاظ حكمه، بل من دون حاجة الى ثبوت حكم شرعي له، فيترتب عليه التنجيز والتعذير، ويكفي في هذا القسم ثبوت جعل الشارع للعلم الاعتباري، ولو انكشف جعله من عدم ردعه لبناء العقلاء لكون خبر الثقة علما.

**قلت:** انا لا نتعقل الفرق بين العلم وبقية الموضوعات، عدا وجود اثر عقلي للجامع بين العلم الوجداني والتعبدية، وهذا الاثر هو المنجزية والمعدرية العقلية، وامضاء الشارع لاعتبار العقلاء كون خبر الثقة علما لا يقتضي اكثر من ترتب هذا الاثر، وأما سائر الآثار فلا تكاد تترتب على خبر الثقة مثلا بمجرد اعتباره علما، ما لم يكن ظاهر الخطاب الشرعي ترتب ذلك الاثر على الأعمّ من العلم الاعتباري، فلو لم يكن الخطاب الاولي ظاهرا في الأعمّ، فلا بد أن يكون ظاهر الخطاب الحاكم هو تنزيل العلم الاعتباري منزلة العلم الحقيقي في ذلك الاثر، وهذا يحتاج الى اطلاق في الدليل الحاكم، بحيث يشمل التنزيل بلحاظ هذا الاثر، وعدم ردع بناء العقلاء على اعتبار خبر الثقة علما لا يكشف اكثر مما يمكن للعقلاء أن يتدخلوا فيه، وهو احكامهم العقلية المترتبة على الجامع بين العلم الوجداني والعلم الاعتباري، كجواز الاخبار، دون الاحكام الشرعية التعبدية التي لا يعرف موضوعها الا من قبل الشارع، وذلك كالاستصحاب بناء على استظهار كون موضوعه العلم الوجداني بالحدوث، وكيف يمكن للعقلاء ان يتحكموا على الشارع في تحديد موضوع حكمه، وهذا لا ينافي امضاء الشارع لجعل خبر الثقة علما، فانه يفيد لمجال ترتب الاثر العقلي او العقلاني الثابت للجامع بين العلم الوجداني والاعتباري، لا أكثر، وهذا نظير

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٢١

ما لو كان مفاد الخطاب الشرعي ثبوت حكم للأخ، كالارث، وكان هناك ماهية اعتبارية للأخوة تثبت بعقد الأخوة وغيره، فما دام لم يستفد من خطاب شرعي تنزيله منزلة الاخوة الحقيقية في جميع احكامها، فلا يمكن ترتيب تلك الاحكام عليها بعد أن كان ظاهر دليلها الاخوة الحقيقية، بل يثبت لها القدر المتيقن من الاحكام، كحرمة مقاطعته.

فاذا اتضح ما ذكرناه فنقول: ان ظاهر العلم في خطاب النهي عن اتباع غير العلم لمّا كان هو العلم الوجداني حسب الفرض، فان فرضنا أنه يمكن للشارع الردع عن بناء العقلاء بالعمومات ولا يكون بناء العقلاء قرينة لبية متصلة موجبة لانصرافه الى غيره، فالعرف يفهم منه الردع عن بناء العقلاء بالعمل بخبر الثقة واعتباره علما.

هذا وقد ذكر في البحوث أن خطاب النهي عن اتباع الظن او غير العلم لمّا كان ارشادا الى عدم الحجية، فعلى مبنى هؤلاء الاعلام يكون مفاده نفي جعل العلمية لغير العلم الوجداني، ويكون دليل جعل العلمية لخبر لثقة (حتى لو كان دليلا لفظيا بأن ورد أن خبر الثقة علم) مخصصا له، لا حاكما.

وفيه أنه لو ورد في خطاب شرعي "خبر الثقة علم" فان كان الوارد في الآية عدم اعتبار الظنّ علماً تمّ ما ذكره، ولكن لا بد في الحكومة من ملاحظة لسان الدليل، فانّا حتى لو قبلنا أن النهي عن العمل بالظن ظاهر في الارشاد الى عدم حجيته، ولكنه حيث يكون بلسان النهي عن اتباع الظن، فالعرف يرى أن قوله "خبر الثقة علم" حاكم عليه.

هذا ولا يخفى أن الصحيح أنه لو كان خبر الثقة علما عرفيا فيتم الورود، ولو بضم عدم ردع الشارع، حيث يشمله الخطابات التي اخذ فيها لفظ العلم، لظهور لفظ العلم فيما هو اعم من العلم الوجداني والعلم العرفي

٢٢٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني  
الممضى شرعا، الا أنه لا شاهد على أن العقلاء يرون خبر الثقة مصداقا  
للعلم.

**الوجه الرابع:** ما حكى عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن  
العلم ليس بمعنى الاعتقاد الجازم، كما أن الظن ليس بمعنى الاحتمال  
الراجح، بل لفظ العلم في اللغة العربية بمعنى البصيرة والوضوح، لكن في  
مقام ترجمة الفلسفة اليونانية تحول مدلوله الى الاعتقاد الجازم، وأصبح  
الأصوليون والفقهاء يحملون النصوص المتضمنة لفظ العلم على هذا  
المعنى، مع أنه اصطلاح حادث، كذلك لفظ الظنّ، فهو في اللغة العربية  
والقرآن الكريم بمعنى الاعتقاد الذي لا يستند لدليل، لكنه تحوّل الى معنى  
الاعتقاد الراجح، عند ترجمة الفلسفة اليونانية<sup>(١)</sup>، ولعل المؤيد لكلامه أن  
القرآن الكريم يذكر أنه ليس للكفار الا الظنّ بمعتقداتهم، "و ان يتبعون الا  
الظن" مع أن عامة الكفار جازمون بمعتقداتهم.

وعليه فتحصيل الطريق المعبر يكون مصداقا للعلم، فلو ثبت دليل على  
اعتبار أمانة كالظهور فلا ينافيه الأدلة الناهية عن اتباع الظن.  
اقول: الظاهر أن الظن له معنى واحد، وهو الغالب على الوهم، ومرادفه  
بالفارسية "گمان كردن" والظاهر العرفي منه -لولا القرينة- الاحتمال  
الراجح، ويدلّ عليه -مضافا الى ما نحسّ به في وجداننا اللغوي- ما ورد في  
صحيفة زرارة: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا  
ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة<sup>(٢)</sup>، وفي رواية عن النبي

١ - الرافد في علم الأصول ص ٦١

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٦٦

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٢٢٣

(صلى الله عليه وآله) قال: إذا تطيّرت فامض وإذا ظننت فلا تقض<sup>(١)</sup>، ومن الواضح أن حمل الظنّ فيها على الاعتقاد غير المستند الى الدليل خلاف النهي عن القضاء والحكم على وفقه، وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه شيء فليغسل الذي أصابه، فإن ظن أنه أصابه شيء ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء<sup>(٢)</sup>، ولا ريب في أن من هذا القبيل قوله تعالى: وإذا قيل ان وعد الله حقّ، والساعة لا ريب فيها، فلتنم ما ندري ما الساعة، ان نظنّ الا ظنّا، وما نحن بمستيقنين.

نعم قد يعبّر بالظن فيما لو كان الاعتقاد مخالفا للواقع، ولو كان اعتقادا جازما ناشئا عن مناشئ عقلائية، ففي موثقة سماعة قال: سألته عن قوم صاموا شهر رمضان، فغشيتهم سحب أسود عند غروب الشمس، فظنوا أنه ليل، فأفطروا، ثم إن السحاب انجلى، فإذا الشمس؟ فقال: على الذي أفطر صيام ذلك اليوم؛ إن الله عز وجل يقول: ثم أتموا الصيام إلى الليل، فمن أكل قبل أن يدخل الليل، فعليه قضاؤه، لأنه أكل متعمدا<sup>(٣)</sup>، مع أن الظاهر منها اعتقادهم الجازم عن مناشئ عقلائية بدخول الليل، لكن اطلق عليه الظن لفرض خطاه، كما قد يعبّر به في مورد الاعتقاد الجازم عن مناشئ عقلائية بامور غيبية او باطنية، كما في قوله تعالى "الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم، وأنهم اليه راجعون"، وفي نهج البلاغة "و قد مدحه قوم في وجهه اللهم إنك أعلم بي من نفسي وأنا أعلم بنفسي منهم اللهم اجعلنا خيرا مما

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٦٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٢٥

٣ - الكافي (ط - دار الحديث) ج ٧ ص ٤٧٢

يظنون واغفر لنا ما لا يعلمون<sup>(١)</sup>.

وأما التعبير عن الكفار او اكثر الكفار بأنهم انما يظنون بمعتقداتهم، كقوله تعالى: وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علم، إن هم إلا يظنون<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظنّ، وإن أنتم إلا تخرصون<sup>(٣)</sup>، وقوله تعالى: إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمّون الملائكة تسمية الأنثى، وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظنّ وإن الظنّ لا يغني من الحق شيئا<sup>(٤)</sup>، وقوله تعالى: وما يتبع أكثرهم (أي المشركين) إلا ظنًا، إن الظنّ لا يغني من الحق شيئا، إن الله عليم بما يفعلون<sup>(٥)</sup>" فيمكن حمله على القضية الخارجية فيخبر عن عدم حصول اليقين للمشركين في ذلك الزمان، او لأكثرهم، فبقي في نفوسهم احتمال بطلان معتقدتهم بنحو معتد به، وان تبوّه وتجزّموا به، او يحمل على نفي اليقين نفي ادعائيا بنكته عدم حصول اليقين لهم من مناشئ صحيحة، والوجه في ذلك ظهور لفظ الظنّ وعدم اليقين، وأنهم ليس لهم علم بما يقولون في بقاء احتمال الخلاف في النفس، ولا ينافيه التجزم، وعقد القلب على غير المستيقن.

والظاهر من لفظ العلم هو تبين الواقع، ولذا يختلف عن لفظ اليقين او القطع، ولذا لا يطلق لفظ العلم على ما لو انكشف كون الجزم بشيء من

١ - نهج البلاغة ص ٤٢٣

٢ - الجاثية: الآية ٢٤

٣ - الأنعام: الآية ١٤٨

٤ - النجم الآية ٢٧ و٢٨

٥ - يونس الآية ٣٦



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٢٥

الجهل المركب، بخلافهما، ولكن لا يبعد اطلاق لفظ العلم على القطع المطابق للواقع، ولو كان ناشئا عن مناشئ غير عقلائية، كالرؤيا.

**الوجه الخامس:** ما هو الظاهر من أن العلم في استعمالات العرف والكتاب والسنة ظاهر في كونه مثالا لمطلق الطريق المعترف، فانه بعد ما تعارف اعتماد العقلاء والمنتشرة على الطرق المعترف في شتى المجالات، فيكون ظاهر النهي عن الاخبار بغير علم مثلا هو النهي عن الاخبار من دون طريق معترف، لا بمعنى استعمال لفظ العلم في ذلك، بل لأجل أن العرف لا يرى لخصوصية العلم الوجداني دخالة في الحكم، كما أنه يلغي خصوصية الرجل في قوله "رجل شك بين الثلاث والأربع"، ويرى أن ذكره من باب المثال.

**الوجه السادس:** انه اذا تمّ دعوى انعقاد ارتكاز العقلاء على حجية خبر الثقة، فهذا الارتكاز يكون بمثابة قرينة لبية متصلة موجبة لانصراف العمومات والاطلاقات الناهية عن اتباع غير العلم، كسائر العمومات التي تواجه ارتكازيا قويا عقلائيا على خلافها، ولذا لا يشمل دليل قبول شهادة العدلين ما لو كان العدلان كثير الخطأ والنسيان.

**الوجه السابع:** ان هذه العمومات الناهية عن اتباع الظن قابلة للتخصيص بما دل على جواز اتباع الظن في بعض الموارد كجواز الاكتفاء بالصلاة نحو الجهة التي يظن كونها قبلة، مع عدم تيسر تحصيل العلم بلا حاجة الى الاحتياط، وما يقال من إباء عموم النهي عن العمل بالظن عن التخصيص فمما لا يرى له وجه، وعليه فلو تمّ احد الادلة الشرعية التي اقيمت على حجية خبر الثقة فيكون مخصصا لهذه العمومات.

وهذا الوجه الذي اشار اليه صاحب الكفاية، وان كان تامًا، لكن لا

يجدي في ما لو كانت حجية خبر الثقة غير المفيد للعلم مستفادة من اطلاق الدليل، كما هو كذلك عادة، حتى في مثل قوله (عليه السلام) في صحيحة الحميري "العمري ثقتي، فما ادّى اليك عني فعني يؤدي، وما قال لك فعني يقول، فاسمع له وأطع، فانه الثقة المأمون" فان دلالة على حجية خبر الثقة ناشئة عن شمول اطلاق الامر بسماع قول الثقة واطاعته لفرض عدم حصول الوثوق بصدقه، ولذا لو ورد في خطاب آخر أنه سئل الامام (عليه السلام) عن أنه لو اخبر ثقة بحكم شرعي ولم نطمئن بكلامه فهل نقبل منه؟، فاجاب: لا تقبلوا منه، ما لم تطمئنوا بكلامه، فالعرف يجمع بينهما بحمل صحيحة الحميري على الارشاد الى وثاقة العمري، كي يحصل له الوثوق عادة بصدقه، ويكون تعليل وجوب قبول خبر العمري بكونه ثقة، لأجل أن الوثاقة كثيرا ما تكون سببا لحصول العلم للسامع، فيكون نظير ما لو قلنا لمن يريد تقويم متاع حتى لا يصير مغبونا في بيعه او شراؤه "اعتمد على فلان، فانه ثقة" مع أنه لا يكون في مجال الاغراض الشخصية بصدد جعل الحجية لتقويم ذلك الشخص، نعم لو كان الخطاب بلسان جعل الحجية لخبر الثقة مثلا، فلا يعقل حمله على فرض افادته الوثوق والاطمئنان، وعليه فالنسبة بين صحيحة الحميري وبين عموم النهي عن العمل بالظن عموم من وجه، فلا تتقدم عليه، وهكذا لو كان دليل حجية خبر الثقة مفهوم آية النبأ مثلا، حيث انه باطلاقه يشمل فرض مجيء العادل بالنبأ مع عدم حصول العلم بصدقه، فلو دل دليل خاص على لزوم التبين في خبر العادل غير المفيد للوثوق فيحمل الشرط في الآية على كونه لاجل أن خبر العادل يوجب الوثوق غالبا، بخلاف خبر الفاسق، فتكون النسبة بينه وبين عموم النهي عن العمل بالظن العموم من وجه.

هذا اذا كان دليل حجية خبر الثقة لفظيا، وأما اذا كان لبيّا، كالسيرة

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٢٢٧

العقلانية غير المردوعة، او سيرة المتشركة، فلا محالة حيث يكون هذا الدليل قطعيا، والا لم يكن له أي اعتبار، فيوجب القطع بحجية خبر الثقة، ومعه فيعلم وجدانا بتخصيص عموم النهي عن اتباع الظن في مورده.

**الوجه الثامن:** ما ذكره صاحب الكفاية من أن القدر المتيقن من إطلاق

هذه الآيات النهي عن اتباع الظن في أصول الدين، لا الفروع<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنه ان اريد كونه القدر المتيقن الخارجي منها، فصحيح، الا أنه لا يمنع من الاطلاق حتى بنظره، وإن أريد كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب فلا يتم في الآية الاولى، أي قوله تعالى: "و لا تقف ما ليس لك به علم" وانما يتم في الآية الثانية، على أن القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع من الاطلاق، خلافا لصاحب الكفاية.

**الوجه التاسع:** ما قد يقال من أن نزول آيتي النبأ والنفر كان بالمدينة،

فكان متأخرا عن نزول الآيات الناهية عن اتباع الظن الذي كان في مكة، فيكون ظاهرهما نسخ عموم تلك الآيات بالنسبة الى حجية خبر العادل، ولو شك في ناسخيتها لها، فحيث لا يحتمل العكس بأن تكون تلك الآيات ناسخة لهما، إما لأجل تأخر نزولهما او لأجل عدم احتمال جعل حجية خبر الثقة في ابتداء البعثة، ثم نسخ ذلك، فانه لم ينقل ذلك احد، فيدور الامر بين ناسخية آيتي النبأ والنفر لعموم تلك الآيات، او معارضتهما لها، فيكون من الشك في ثبوت المعارض للآيتين، ولا يرفع اليد عن الحجة بمجرد احتمال المعارض لها.

اقول: ان دلالة الآيتين على حجية خبر العادل لما كانت ناشئة عن

اطلاقهما الشامل لفرض عدم افادة الخبر للعلم، فتكون النسبة بينهما وبين تلك الآيات الناهية عن العمل بالظنّ هي العموم من وجه، ومورد الاجتماع هو حجية خبر العادل غير المفيد للعلم بعد نزول الآيتين، فتلك الآيات تنفيها، وتثبتها الآيتان، فالمعارضة قطعية، فلا موجب لتقديم الآيتين، لأنه انما يقدّم الخطاب المتأخر، ولو من باب النسخية، اذا كان اخصّ مطلقاً.

نعم لو كانت آية النفر او النبأ اخصّ مطلقاً من تلك الآيات، بأن كان مفادهما جعل الحجية لخبر الثقة، فحينئذ يمكن الجواب عن دعوى احتمال ناسخية تلك الآيات لاحتمال نزولها متأخراً إما بثبوت تأخر نزولهما في محله، او بعدم احتمال جعل حجية خبر العادل في اول البعثة، ثم نسخها، وان كان الجواب الاصيلي عنه ما ذكر في محله من أن ظاهر الخطابات المبيّنة للأحكام الشرعية أنها تكشف عن موقف الشارع من اول ما اتخذ الموقف بالنسبة اليه، ولذا ذكروا أن الخاصّ المتقدم يكون مخصصاً للعامّ المتأخر، ولا تختصّ هذه القاعدة بالخطابات الصادرة من الائمة (عليهم السلام) حيث تكون بعد انتهاء زمان التشريع، بل تشمل الخطابات القرآنية او الخطابات الصادرة عن النبي (صلى الله عليه وآله)، فلو كان ظاهر العامّ المتأخر هو كون حكم الخاصّ من زمان صدور الخطاب العام على وفق الحكم العامّ كانت النسبة بينهما العموم من وجه، لوجود مورد افتراق للخاص وهو حكم مورده قبل صدور الخطاب الخاص.

هذا ومن جهة أخرى احتمال النسخ بأن يتبدل موقف الشارع من نفي حجية خبر العادل في ابتداء البعثة الى جعل الحجية له بعد ذلك، بعيد جداً، وابعده منه احتمال العكس.

هذا تمام الكلام في الجواب عن مانعية الآيات الناهية عن اتباع الظن عن حجية خبر العادل، وقد تبين أن الجواب الصحيح هو الجواب الاول

### الاستدلال بالروايات على عدم حجية الخبر الواحد

وأما الاستدلال بالروايات على عدم حجية الخبر الواحد فتوضيح الكلام فيه أن الروايات على ثلاث طوائف:

**الطائفة الاولى:** ما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب الكريم، وهذا غايته أن يشمل الخبر المخصص لعموم الكتاب او المقيد لاطلاقه، دون ما يتضمن حكما لا يتعرض له القرآن اصلا، وان كان الصحيح عدم شموله له ايضا، وهذا واضح فيما كان بلسان نفي الصدور، كما ورد من أن ما يخالف الكتاب زخرف او باطل، كصحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبدالله (عليه السلام) يقول كل حديث مردود الى الكتاب والسنة، وكل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف<sup>(١)</sup>، ونحوها صحيحة ايوب بن راشد<sup>(٢)</sup>، وفي صحيحة يونس عن ابي عبدالله (عليه السلام) يقول: لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب ابي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا (صلى الله عليه وآله) فإننا إذا حدثنا قلنا قال الله عزوجلّ وقال رسول الله<sup>(٣)</sup> والظاهر من الخبر الذي لا يوافق الكتاب هو الخبر المخالف له، لا الخبر الذي يتعرض لما لا يتعرض له القرآن أصلا، نظير قولك "لا اظن ذلك" أي اظن خلافه، على أن لسان نفي الصدور او

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٠

٣ - رجال الكشي ص ٢٢٤ في ترجمة مغيرة بن سعيد وفي البحار ج ٢ ص ٢٤٩ نقلا عنه.

٢٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

لسان الاستنكار لا يناسب أن يكون ناظرا الى الخبر بمجرد عدم كون مضمونه مذكورا في القرآن، بعد أن كان من الواضح لدى المشرعة أن شأن النبي والأئمة (عليهم السلام) بيان الأحكام التفصيلية غير المذكورة في القرآن، ويؤيد ذلك التعبير عما يقابله بالخبر المخالف للكتاب، فيكون معنى الخبر الموافق هو الخبر الذي يلائم مع الكتاب ولا يخالفه.

وعليه فلا يشمل ما دل على أن مخالف الكتاب زخرف او باطل لم نقله الا الخبر المبين للكتاب، فانه الذي يناسب ان يستنكر، او يقال عنه أنه زخرف، لا الخبر الاخص او العام من وجه مع الكتاب، اذ صدر منهم الخبر الاخص من الكتاب كثيرا، ولا يختلف العام من وجه عنه الا في أنه نص، والعام من وجه ظاهر، فلو صرح في خطاب العام من وجه بمورد الافتراق لصار مثله، وقد يحتمل أن يراد منه الخبر المخالف للمراد الجدي من الكتاب والسنة، فانه الذي يناسب ان يقال عنه انه زخرف، فيكون المقصود أنهم (عليهم السلام) لا يخالفون حكم الله ورسوله، وهذا لا يعني عدم مخالفتهم لظاهر الكتاب والسنة، ولو لم يكن مرادا جديا، وقد قوى صاحب الكفاية هذا الاحتمال<sup>(١)</sup>، الا أن الظاهر أن هذه الروايات بصدد اعطاء ضابطة للناس، حتى يعرضوا كل حديث على الكتاب والسنة، ولا طريق لهم الى المراد الجدي من الكتاب والسنة الا من ظاهرهما.

هذا بالنسبة الى ما كان بلسان نفي صدور ما خالف الكتاب، وأما ما كان بلسان نفي حجية ما خالف الكتاب، وهو ما رواه في الوسائل عن رسالة القطب الراوندي التي ألفها في "احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها"، باسناده عن الصدوق عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن يعقوب

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٣١

بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، ان على كل حق حقيقة<sup>(١)</sup> وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه<sup>(٢)</sup>، ونحوها موثقة السكوني<sup>(٣)</sup>، فقد ادعى جماعة -منهم السيد الخوئي "قده"<sup>(٤)</sup>- عدم صدق المخالفة عرفا على موارد الجمع العرفي، خاصة بعد أن كان المتوقع من الأئمة (عليهم السلام) تبين تفاصيل الاحكام مما يكون حاكما او مخصصا ومقيدا لعمومات الكتاب الكريم.

ولكن التزم في البحوث بصدق المخالفة عرفا على موارد الجمع العرفي، غاية الأمر أن العرف لا يتحير في تقديم احد الخطابين على الآخر بنكتة القرينية، ثم ذكر أن المهم في وجه اخراج موارد الجمع العرفي عن صحيحة جميل هو صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال قال الصادق (عليه السلام): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله، فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه<sup>(٥)</sup>، بتقريب أن الظاهر منها تصدي الإمام (عليه السلام) لعلاج التعارض بين حديثين معتبرين في حد ذاتهما، فيستفاد منها حجية الخبر المخالف للكتاب في الجملة، والقدر المتيقن منه حجية

١ - المتناسب في المقام هو كون المراد من الحقيقة هو العلامة كما يظهر من مفردات الراغب مادة الحق وكذا حكي في لسان العرب ان احد معانيه ذلك.

٢ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١١٩

٣ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٠٩

٤ - مصباح الاصول ج٣ ص٤٠٧

٥ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص١١٨

٢٣٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الخبر الذي يجمع العرف بينه وبين الكتاب بسهولة<sup>(١)</sup>.

ولكن الانصاف ان للمخالفة استعمالين: فتارة تستعمل في معنى اعمّ يشمل موارد الجمع العرفي، وأخرى تستعمل في معنى اخصّ، وهو التعارض المستقر، فلو لم ندّع أن ظاهرها هو الثاني، فلا اقل من الاجمال، فان مرادفها في الفارسية "ناسازگاری"، وهذا غير صادق على موارد الجمع العرفي، وحينئذ فيتمسك لحجية هذا الخبر بمثل صحيحة الحميري "العمرى وابنه ثقتان، فما أدّيا اليك فعني يؤديان، وما قالا لك فعني يقولان، فاسمع لهما واطع، فانهما الثقتان المأمونان" وسيأتي وجود قرائن توجب الاطمئنان بصدورها.

هذا وقد يذكر معنى آخر في معنى موافقة الكتاب ومخالفته غير الموافقة او المخالفة لظاهر الكتاب، وهو أن يراد بهما الموافقة او المخالفة الروحية للكتاب، فلو وردت رواية في ذمّ خلقه بعض الاقوام ادعي انها مخالفة للروح العامة للكتاب، وأما لو دلّ خبر على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فهذا موافق للروح العامة للقرآن الكريم، حيث يحثّ على التوجه الى الله والتقرب منه، وهذا نظير ما يقال من أن هذا الشعر لا يوافق اشعار المتبنيّ او ابن فارض، فانه لا يعني أن مضمون هذا الشعر مخالف لما تعرض له المتبنيّ او ابن فارض، بل المراد منه انه لا ينسجم مع اشعارهما. والظاهر أن حمل ما دل على طرح مخالف الكتاب على طرح المخالف الروحي له لا يختلف عن تفسير المشهور، حيث ان المخالفة الروحية للكتاب تساوق المخالفة لظاهر مجموع الكتاب بنحو يكون بينه وبين ظهور مجموع الكتاب نسبة التباين عرفا، ولو لأجل أن ظهور الكتاب آب



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٣٣

عن التخصيص في المورد، والا فمجرد الظن بمخالفة حديث لروح الكتاب ولأهدافه العليا لا يغني من الحق شيئا.

**الطائفة الثانية:** ما يتراءى منه اناطة العمل بالخبر بوجود شاهد له من الكتاب او السنة القطعية، لا مجرد عدم المخالفة، وعمدتها صحيحة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبدالله (عليه السلام) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم لا نثق به، قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله، والا فالذي جائكم به اولى به<sup>(١)</sup>، وتقريب الاستدلال بها على الغاء حجية خبر الثقة أن ظاهرها أنه اذا جاء الثقة بخبر، ولم يشهد الكتاب والسنة بصدقه، اي لم يكن في القرآن والسنة القطعية ما يوافق مضمونه، ولو بالعموم والاطلاق، فهذا الذي جاءكم به اولى به منكم، أي ردوه اليه ولا تقبلوا منه.  
واجيب عنه بعدة اجوبة:

١- ما عن السيد الخوئي "قده" من كون دليل حجية خبر الثقة أخص من هذه الطائفة، لأن مفادها عدم حجية الخبر الذي لا شاهد له من الكتاب والسنة، سواء كان المخبر به ثقة أو غير ثقة، فيقيّد به إطلاقها، وتكون النتيجة بعد الجمع عدم حجية الاخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة إلا خبر الثقة<sup>(٢)</sup>.

وفيه أن هذه الصحيحة لا تقبل عرفا للحمل على غير خبر الثقة، بعد ورود خبر الثقة في السؤال.

ولو غمضنا العين عن ذلك، فمع ذلك نقول: ان النسبة بينها وبين دليل

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١١

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ١٥١

٢٣٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

حجية خبر الثقة العموم من وجه، فان دليل حجية خبر الثقة، كصحيحة الحميري (العمرى وابنه ثقتان...) كان بشمول اطلاقه للخبر غير المفيد للعلم دالاً على حجية خبر الثقة، ومن الواضح أن صحيحة ابن ابي يعفور لا تدلّ إلا على الغاء حجية الخبر غير المفيد للعلم، فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فتتعارضان في مورد اجتماعهما، وهو خبر الثقة غير المفيد للعلم، نعم لو التزمنا بدلالة اطلاق آية النبأ او النفر على حجية خبر الثقة غير المفيد للعلم، فتكون صحيحة ابن ابي يعفور متعارضة بالعموم من وجه مع اطلاق القرآن الكريم، واطلاق الخبر الظني اذا كان مخالفا لاطلاق الكتاب الكريم فلا يكون حجة.

على أنه يمكن أن يقال بأن الظاهر من وجود شاهد من الكتاب والسنة هو وجود شبيه ونظير له فيهما بحيث يكون مؤيداً له، لا وجود ظهور موافق له فيهما، ويشهد على ذلك مرسله ابن بكير عن ابي جعفر (عليه السلام) ان جائكم عنّا حديث فوجدتم له شاهداً او شاهدين من كتاب الله فخذوا به<sup>(١)</sup> فانه لو كان المقصود موافقة ظهور الكتاب، فاي أثر لافتراض وجود شاهد ثانٍ، فهذه قرينة على ان المقصود وجدان الاشباه والنظائر، يعني ان وجدتم له نظيراً او نظيرين في الكتاب فخذوا به، وعليه فلا يستفاد من الصحيحة الغاء حجية خبر الثقة مطلقاً، فتتعارض بالعموم من وجه، مع دليل حجية خبر الثقة في خبر الثقة الذي لا مؤيد له من الكتاب والسنة، حيث تدلّ الصحيحة بعمومها على عدم حجيتها، ويدلّ دليل حجية خبر الثقة بعمومه على حجيتها، فلا تتمّ حينئذ دعوى اخصية دليل حجية خبر الثقة منها.

ان قلت: لازم هذا الاحتمال أن وجود المؤيد من الكتاب والسنة كافٍ

في حجية الخبر ولم يكن خبر ثقة، وهذا خلاف الضرورة، قلت: هذا مبني على استظهار كون المقدر في الجواب الأمر بالاخذ بالحديث، بأن يكون المراد أنه ان وجدتم شاهدا من الكتاب والسنة على الحديث فخذوا به، ولكنه غير واضح، فلعل المراد منها أنه ان كان الحديث كذلك فهو قابل للأخذ به، بحيث ان كان واجدا للشرائط المرتكزة، والتي اهمها أن يكون الذي جاء به ثقة وجب الاخذ به.

٢- المحتمل في صحيحة ابن ابي يعفور ان لم نقل بكونه الظاهر منها هو استنكار صدور الحديث الذي لا يوجد له شاهد في الكتاب والسنة القطعية، لا مجرد عدم حجيته، فان الظاهر من قوله "و الا فالذي جاءكم به اولى به" هو أن هذا الخبر يليق بهذا الراوي الذي جاء به، دون الإمام (عليه السلام)، وحيث ان من الواضح أن شأن الأئمة (عليهم السلام) ليس بيان خصوص ما يوافق ظهور الكتاب والسنة، فلا بد حينئذ من حملها إما على التقية، او حملها على ارادة ما ليس له شبيه ونظير في الكتاب والسنة، ويكون هذا التعبير كناية عن أن ما يصدر منهم (عليه السلام) يكون موافقا روحيا للكتاب والسنة.

هذا وقد حكى عن السيد الخوئي "قده" أن الاخبار الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من الكتاب أو السنة لا يمكن الأخذ بظاهرها، للعلم بصدور الاخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة، بل صدور اخبار مخصصة لعمومات الكتاب والسنة، فلا بد من حمل هذه الطائفة على صورة التعارض<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أن ما ذكره مبني على كون مفاد الرواية نفي الصدور، وحينئذ

٢٣٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

فلا معنى لحملها على ترجيح احد المتعارضين في مقام الحجية، بل لا بد من حملها على اعتبار الموافقة الروحية للكتاب والسنة، او حملها على التقية، وأما اذا كان مفادها نفي الحجية، فلا ينافيه العلم الاجمالي بصدور الاخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة، بل العلم الاجمالي بصدور اخبار مخصصة لعمومهما.

٣- لو فرض ظهور صحيحة ابن ابي يعفور في بيان عدم حجية الخبر الظني الذي لا يوجد في القرآن والسنة القطعية ظهور موافق له، والذي قلنا بكونه الغاء لحجية خبر الواحد، حيث ان فرض الحجية لخصوص الخبر الذي يوافق ظهور الكتاب او السنة لغو عرفا، فحيث انها خبر واحد فيكون من الاستدلال بخبر الواحد على نفي حجية خبر الواحد، والذي تقدم عدم امكانه، نعم قد يقال بأنه مع احتمال صدق هذا الخبر لا يمكن احراز امضاء الشارع لسيرة العقلاء على حجية خبر الواحد، حتى لو تم دعوى قيام السيرة العقلانية على العمل بخبر الواحد وان لم يفد الوثوق والاطمئنان، كما قد يمنع من احراز قيام السيرة التشريعية المتصلة بزمان الأئمة (عليهم السلام) على العمل به.

**الطائفة الثالثة:** ما قد يدل على الاخذ بالحديث المعلوم صدوره عن

الائمة (عليهم السلام)، وعدم الاخذ بما لم يعلم صدوره عنهم، وهو ما نقله صاحب السرائر نقلا من كتاب مسائل الرجال عن محمد بن أحمد بن محمد بن زياد، وموسى بن محمد بن علي بن عيسى، عن محمد بن علي بن عيسى أنه كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك (عليهم السلام) قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه أو الرد

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٣٧

إليك فيما اختلف فيه؟، فكتب (عليه السلام): ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا<sup>(١)</sup>، وروى في بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال: أقراني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) وجوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه. كيف العمل به على اختلافه؟ فكتب وقرأته: ما علمت أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا<sup>(٢)</sup>، فيقال بأن السؤال وان كان عن فرض التعارض الا أن الامام (عليه السلام) اعطى ضابطا كليًا لا يختص بفرض التعارض، وهو الأخذ بما علم أنه قول الامام، ونتيجته نفي حجية الخبر غير المفيد للعلم.

وقد يناقش في سند الرواية، أما السند الاول فللجهل بصاحب كتاب مسائل الرجال، نعم لا يبعد ثبوت وثاقة محمد بن احمد بن زياد، لما في المستدرک من كون محمد بن احمد بن زياد من مشايخ الصدوق، وقد وصفه في كمال الدين بالشريف الصدوق<sup>(٣)</sup>، وان كان الموجود في نسخة كمال الدين هكذا: حدثنا شريف الدين الصدوق أبو علي محمد بن أحمد بن محمد بن زئارة بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (صلى الله عليه وآله) قال حدثنا علي بن محمد بن قتيبة قال حدثنا الفضل بن شاذان، وذكر محقق الكتاب في ذيله أن في بعض النسخ "زيادة"<sup>(٤)</sup>، فان الظاهر ان الصحيح هو ابن زياد، وقد نقل في عدة مواضع من البحار سند السرائر بعنوان محمد بن احمد بن محمد بن

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢٠

٢ - بصائر الدرجات ج ١ ص ٥٢٤

٣ - خاتمة المستدرک ج ٩ ص ١٥

٤ - كمال الدين وتمام النعمة ج ١ ص ٢٣٩

٢٣٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

زياد، وأما محمد بن علي بن عيسى فلم يرد في حقه توثيق، عدا ما قال النجاشي من أنه كان وجها بقم واميرا عليها من قبل السلطان، ولكن لم يظهر منه كونه وجها دينيا، فلعله كان وجها اجتماعيا، وهذا مما يؤكده اقترانه بقوله "و كان اميرا عليها من قبل السلطان" فيختلف عن مثل قولهم "كان وجها من وجوه اصحابنا".

وأما السند الثاني فيوجد اشكال بالنسبة اليه، وهو أنه موجود في كتاب البصائر الذي بايدينا، بل نقلها المجلسي "ره" في البحار عنه<sup>(١)</sup>، لكن يقال بأنه لا يوجد سند معتبر الى كتاب البصائر، فان الشيخ الطوسي "ره" ذكر في الفهرست في ترجمة الصفار: أخبرنا بجمع كتبه ورواياته ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، وأخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين، عن محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصفار، عن رجاله إلا كتاب بصائر الدرجات، فإنه لم يروه عنه محمد بن الوليد، وأخبرنا الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن الصفار.

والسند الاول والثاني لا يشملان البصائر، لأنه في السند الثاني استثنى كتاب البصائر صريحا، وأما السند الأول فالراوي فيه عن الصفار هو ابن الوليد، وقد ذكر في السند الثاني أنه لم يرو ابن الوليد كتاب البصائر عن الصفار، مضافا الى اشتمال السند الاول على ابن أبي جيد الذي لم يثبت وثاقته الا على ثبوت مبنى توثيق مشايخ النجاشي، لكنه لم يثبت<sup>(٢)</sup>، نعم

١ - بحار الانوار ج٢ ص٢٤١

٢- منشأ هذه النظرية ما ذكره النجاشي في ترجمة محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله بن البهلول، من أنه كان في أول أمره ثبنا ثم خلط، ورأيت جل أصحابنا يغمزونه ويضعفونه... أني رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيرا، ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني وبينه٢، فاستفيد <<<

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٢٣٩

السند الثالث يشمل البصائر، إلا أنه يشتمل على الحسين بن عبيد الله الغضائري، ولم يثبت وثاقته، حيث لم يثبت التوثيق العام لمشايخ النجاشي، كما يشتمل على أحمد بن محمد بن يحيى، ولم يرد في حقه توثيق من القدماء.

هذا وأما النجاشي فطريقه الى كتاب البصائر أبو عبد الله بن شاذان، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عنه، ولكنه مشتمل على أبي عبد الله بن شاذان واحمد بن محمد بن يحيى، ولم يثبت وثاقتهم، عدا أن أبا عبد الله بن شاذان من مشايخ النجاشي، ولكن مر أنه لا يفيد، على أنه لو فرضت تمامية سنده إلى البصائر، فسند صاحب البحار على ما هو مذكور في الاجازات الى كتب الاصحاب من طريق الشيخ الطوسي، ولم يذكر أنه من طريق النجاشي.

وقد يستشهد على ضعف كتاب بصائر الدرجات: أن صاحب الوسائل "ره" ذكر في آخر الوسائل: أن لبصائر الدرجات نسختين صغرى وكبرى<sup>(١)</sup>، وذكر في كتاب هداية الأمة من جملة الكتب: كتاب بصائر الدرجات الكبير لمحمد بن الحسن الصفار، وكتاب بصائر الدرجات الصغير له، وكتاب مختصر بصائر الدرجات لسعد بن عبد الله<sup>(٢)</sup>، بينما أن الشيخ والنجاشي لم يشيرا إلى وجود نسختين، ولا نعلم أن أسانيدهما هل تنتهي

>>>

منه التزامه بعدم الرواية عن الضعفاء بلا واسطة، ولكن الانصاف أنه لا يستفاد منه أنه لا يروي عن الضعيف بلا واسطة، ففعل نكتة عدم نقله بلا واسطة عن كان جلّ الاصحاب يغمزونه ويضعفونه أنه لو نقل عنه لآتهم بين الاصحاب بعدم الاكتراث في نقل الروايات، كما حصل ذلك في حق مثل البرقي، فلا يظهر منه أنه لا ينقل عن ثبت ضعغه عنده لكن لم يكن مشهور الضعف عند الاصحاب، فضلا عن كان مشكوك الحال.

١ - وسائل الشيعة ج ٣٠ ص ١٥٥

٢ - هداية الأمة ج ٨ ص ٥٤٨

٢٤٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

إلى إحدى النسختين أو كليهما.

ثم انه لو فرضت تمامية سند الرواية، ولو من خلال احتمال كون كتاب البصائر من الكتب المشهورة في زمان العلامة المجلسي "ره" فيعتمد على نسبه هذه الرواية الى كتاب البصائر للصفار، فيورد على الاستدلال بها:

**اولاً:** انها حيث تكون بنفسها من الخبر الواحد فلا يمكن الاستدلال بها

على نفي حجية الخبر الواحد.

**وثانياً:** ان اطلاقها قابل حينئذ للتقييد، بدليل حجية خبر الثقة بالتوضيح

المتقدم ذكره.

**وثالثاً:** بناء على كون مفاد دليل حجية خبر الثقة كونه علماً، فيقال

بحكومته عليه، على ما مر تفصيل الكلام فيه.

**ورابعاً:** بناء على ما تقدم من كون الظاهر من العلم الماخوذ في الخطاب

كونه مثلاً للطريق المعبر فيكون دليل اعتباره وارداً عليه.

**وخامساً:** ان الظاهر من الرواية أنها ناظرة الى فرض تعارض الاحاديث،

فيكون مفادها الأمر بالتوقف في فرض التعارض مع عدم حصول العلم بكون

اي منهما قول الإمام (عليه السلام) فلا ترتبط بالمقام.

**ان قلت:** ما هو الفرق بين هذه الرواية وبين ما في صحيحة ابن ابي

يعفور من قوله "اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله،

والا فالذي جاءكم به اولى به" حيث ذكرتم هناك أنه شامل لغير فرض

تعارض الحديث، حتى لو كان مورد السؤال مختصاً به.

**قلت:** ان الجواب اذا لم يشتمل على قرينة تمنع من انصرافها الى مورد

السؤال فيكون السؤال صالحاً للقرينية عن منع ظهور الجواب في شموله



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٤١

لغير مورد السؤال، ولذا لو سألك سائل "أي المساجد احب اليك؟" فأجبت بأن ما كان اكثر ازدحاماً فهو احب اليّ، فلا يظهر منه اكثر من ارادة المسجد، وعليه فلو كان التعبير الوارد في صحيحة ابن ابي يعفور ايضاً عند السؤال عن تعارض الحديث "ما وجدتم له شاهدا من كتاب الله فخذوا به" او "الحديث الذي وجدتم له شاهدا من كتاب الله فخذوا به" لم يكن شاملاً لغير مورد التعارض، نعم لو عدل عن مثل هذا التعبير الى تعبير لا يتناسب الا مع بيان قضية حقيقية بأن استخدمت اداة العموم فقيل "كل حديث...". او قيل كما في صحيحة ابن ابي يعفور "اذا ورد عليكم حديث...". انعقد له ظهور في شموله لغير مورد السؤال. وبذلك تبين عدم تمامية ادلة المنكرين لحجية الخبر الواحد.

### ادلة حجية الخبر الواحد

استدل القائلون بحجية الخبر الواحد بالأدلة الاربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل.  
أما الكتاب فبآيات:

### آية النبأ

الآية الاولى: قوله تعالى "ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا، أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين"، وتقريب الاستدلال بها تارة يكون بلحاظ اشتمالها على مفهوم الوصف، وأخرى بلحاظ اشتمالها على مفهوم الشرط.

## الاستدلال بمفهوم الوصف في الآية

وأما الاستدلال بمفهوم الوصف في المقام، فله عدة تقاريب:

**التقريب الاول:** ما ذكره الشيخ الأعظم "قده"، ومحصله أن لخبر الفاسق حيثية ذاتية، وهي كونه خبر الواحد، وحيثية عرضية، وهي كونه خبر الفاسق، وحيث انه علق وجوب التبين على الحيثية العرضية، فيستفاد منه انه العلة لوجوب التبين، دون الحيثية الذاتية، وإلا لكان العدول عن الذاتي إلى العرضي خارجاً عن طريقة المحاوراة، (فانه نظير تعليل نجاسة الدم بملاقاته المتنجس مثلاً) وعليه فيستفاد انتفاء وجوب التبين عند انتفاء هذا الحيثية العرضية، وهو كونه خبر الفاسق، وإذا لم يجب التبين عند إخبار العادل فحيث ان التبين عن صدق الخبر وكذبه ليس واجبا نفسيا قطعاً، بل هو واجب شرطي، أي يكون جواز العمل بخبر الفاسق مشروطاً بالتبين عنه، دون العادل، فيعني ذلك أن جواز العمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين، فيثبت بذلك حجية خبر العادل، والدليل على كون وجوب التبين شرطياً، لا نفسياً، مضافاً إلى كونه المتبادر عرفاً في أمثال المقام أن التعليل في الآية بقوله تعالى "أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين" لا يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسي.

فلا حاجة لأن يضم إليه مقدمة أخرى، (وهي أنه اذا لم يجب التبين عن خبر العادل فإما أن يجب قبول خبر العادل بلا تبين، فهو المطلوب، أو يجب رده، فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق، وهو محال) فاننا انما نحتاج الى ضم هذه المقدمة، بناء على كون وجوب التبين نفسياً، مضافاً الى عدم تمامية هذه المقدمة، لاحتمال اختصاص الفاسق بالوجوب النفسي للتبين والتفتيش عن خبره حتى يفتضح، مع اشتراك العادل معه في عدم

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٤٣

حجية خبرهما قبل التبين، فلا يستلزم ذلك كون العادل أسوأ حالا، بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على الفاسق، فتأمل.

ثم اورد عليه بالمنع من ثبوت المفهوم في الوصف، خصوصا في الوصف غير المعتمد على الموصوف، كما فيما نحن فيه، فإنه أشبه بمفهوم اللقب<sup>(١)</sup>.

اقول: لا ينبغي الاشكال في أن ظاهر الآية أن لوصف فسق المخبر دخلا في وجوب التبين، اذ لو وجب التبين عند كل نبأ، لكان تقييده بمجيء الفاسق به بلا وجه عرفي، ولا يكفي في توجيهه عرفا مجرد التنبيه على فسق وليد بن عقبة في مورد نزول الآية، (حيث ارسله النبي (صلى الله عليه وآله) لأخذ صدقات بني المصطلق، فلما ذهب اليهم خرجوا لاستقباله، فظن أنهم خرجوا لقتاله، لما كان بينه وبينهم عداوة في الجاهلية، فرجع الى النبي والمسلمين، فاخبرهم بتهيئتهم للقتال، فهم الصحابة لذهاب الى قتالهم فنزلت هذه الآية) فان مجرد ذلك لا يكفي في فائدة ذكر وصف الفاسق، اذ يكون نظير أن يقال "ان جاءكم زانٍ نبأ فتبينوا" لاجل التنبيه على كون المخبر في مورد النزول زانيا، فانه غير عرفي جدا.

الآ أنه يكفي في الفرق بين خبر الفاسق والعادل إما كون خبر العادل كثيرا ما موجبا للوثوق الشخصي الذي هو علم عرفي، فلا يحتاج الى تبين زائد، بخلاف خبر الفاسق حيث لا يتحرز عن الكذب والقول بغير علم، او كون خبر العادل مع تعدده من شهادة العدلين، وهي حجة في الموضوعات بلا اشكال، وليس الفاسق في الآية مختصا عرفا بالفاسق الواحد، حتى يقال ان مقابله خبر العادل الواحد، فشهادة العدلين خارجة عن مفهوم الآية، بل

الظاهر شمول الفاسق في الآية للواحد والمتعدد، فلو جاء فاسقان نبأ فتدلّ الآية على وجوب التبين عنه، فيمكن ان يكون القيد في الآية للاحتراز عن شهادة عدلين، بل على فرض حجية خبر العادل غير المفيد للوثوق الشخصي فلا يثبت من مفهوم الوصف في الآية حجيته مطلقا، لما ذكرنا من كون مفهوم الوصف مفهوما في الجملة، فلعل حجيته مشروطة بافادة الوثوق النوعي، او أنها مشروطة بافادته الظنّ، او مشروطة بعدم الظنّ بالخلاف.

ثم انه يرد على ما ذكره الشيخ الاعظم من كون التبين واجبا شرطيا أي يكون جواز العمل بخبر الفاسق مشروطا بالتبين عنه بأنه بعد التبين يكون العمل بالعلم بالواقع لا بخبر الفاسق، والصحيح أن يقال: الامر بالتبين عند مجيء الفاسق بالنبأ مثلا ظاهر عرفا في الارشاد الى عدم حجيته.

**التقريب الثاني:** ما يقال من وجود ميزة في مورد الآية قد لا توجد في سائر موارد وجود الوصف في موضوع الحكم في الخطاب، توضيح ذلك أنه في مثل قوله "يجب اكرام العالم العادل" يكون ظاهر الخطاب بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت هو دخل قيد العادل في مقام جعل شخص هذا الوجوب، ولكن يحتمل ثبوت فرد آخر من وجوب الاكرام لعناوين أخرى بديلة للعالم العادل، كالعالم الهاشمي مثلا، نعم لا يحتمل ثبوت فرد آخر من وجوب الاكرام لعنوان العالم الفاسق، حيث انه مضافا الى عدم احتمال دخل الفسق في ملاك وجوب اكرام العالم، يكون بالامكان الاكتفاء بجعل واحد لوجوب الاكرام على عنوان العالم مطلقا، فيكون تعدد الجعل مع انتاجه لنفس هذه النتيجة لغوا محضا.

وأما في المقام فلا يوجد عنوان بديل لخبر الفاسق، الا خبر العادل، وحينئذ فمقتضى أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت، هو دخل فسق

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٤٥

المخبر في شخص وجوب التبين الذي يدل عليه الآية، (لا انه جيء به لمجرد التنبيه على فسق الوليد او للاهتمام ببيان وجوب التبين عن خبر الفاسق) وثبوت فرد آخر لوجوب التبين بالنسبة لخبر العادل غير محتمل، فانه -مضافا الى عدم احتمال تأثير عدالة المخبر في وجوب التبين عن خبره ان لم تكن مؤثرة في رفع وجوب التبين- يكون تعدد الجعل لغوا، بعد كفاية جعل واحد لوجوب التبين لمطلق الخبر، فيثبت بذلك حجية خبر العادل مطلقا.

ويرد على هذا التقريب **اولا**: أننا نمنع من ظهور كل ما اخذ في الخطاب في كونه مأخوذا في موضوع الجعل ثبوتا، حيث انه لا يظهر عرفا من أي خطاب كون مضمونه مجعولا بنفسه، بل لعله مصداق لمجعول آخر، فيكون خطاب الأمر باكرام الفقيه بيانا لحصة من وجوب اكرام العالم، او خطاب طهارة بول الشاة بيانا لحصة من طهارة بول ما يؤكل لحمه. وعليه فيمكن أن يكون الامر بالتبين عن نبأ الفاسق مصداقا لوجوب التبين عن الخبر الذي لم يفد الوثوق، وانما ذكر الفاسق في الخطاب لكونه المصداق الغالب للخبر غير المفيد للوثوق.

**وثانيا**: ان أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت انما تتصور في ما كان هناك جعل ثبوتي، فيقال بأن ظاهر الخطاب ان كل ما اخذ قيدا فيه فهو مأخوذ قيدا في مقام الجعل ثبوتا، لا مثل المقام مما يكون مقام الثبوت امرا عدميا، وهو عدم جعل الحجية.

**وثالثا**: انه يوجد عنوان بديل لخبر الفاسق، وهو الخبر غير المفيد للوثوق النوعي مثلا، او الخبر غير المفيد للظن، وهكذا، فيمكن أن يثبت فرد من وجوب التبين لخبر الفاسق، وفرد آخر لوجوب التبين لهذا العناوين التي

٢٤٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

تكون النسبة بينها وبين خبر الفاسق عموماً من وجه، فخير الفاسق لا يكون حجة، حتى لو افاد الوثوق النوعي مثلاً، ما لم يفد العلم لشخص المكلف.

**التقريب الثالث:** ما جاء في كلمات المحقق الاصفهاني "قده" من أن

ظاهر الآية دخل الفسق في وجوب التبين، وأما احتمال قيام العدالة أو عنوان آخر مقام الفسق في تأثيره في وجوب التبين بأن تكون علة وجوب التبين غير منحصرة بفسق المخبر فمدفوع: بأنه ان قيل بأن كلاً منهما بخصوصه علة لوجوب التبين، فينافي برهان أن الواحد لا يصدر الا عن الواحد، وان قيل بأن المؤثر في وجوب التبين هو الجامع بينهما فهو مناف للظاهر، إذ الظاهر من الآية عليّة خبر الفاسق من حيث عنوانه الخاص، لا لأجل كونه مصداقاً لعنوان جامع<sup>(١)</sup>.

اقول: هذا البيان نفس التقريب الذي ذكره في بحث المفاهيم لاثبات مفهوم الوصف، حيث قال ان الاصل في القيد أن يكون احترازياً، ومعنى ذلك أن ذات الموضوع غير قابلة لتعلق الحكم بها، الا بعد اتصافها بهذا الوصف، فالوصف متمم لقابلية القابل، وهو معنى الشرط حقيقة، فيعني ذلك عليّته للحكم، وحينئذ يقال انه لو قام وصف آخر مقام هذا الوصف في عليّته للحكم المذكور في الخطاب فيلزم أن لا يكون هذا الوصف بعنوانه علة، لامتناع صدور الواحد من الكثير، وكون الجامع بينهما علة خلاف الظاهر.

وقد اورد هناك بنفسه على هذا البيان بأن سنخ الحكم (كسنخ وجوب الاكرام) واحد نوعي، والتحقيق عدم شمول قاعدة امتناع صدور الواحد عن الكثير له، وان كان مسلماً بين اهل التحقيق، فلا مانع من أن يكون عدالة

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٤٧

العالم علة لفرد من وجوب الاكرام، وكون العالم هاشميا علة لفرد آخر من وجوب الاكرام<sup>(١)</sup>

وكيف كان فيرد عليه أن الوصف ليس علة لجعل الحكم، حيث ان علته هو الحاكم والجاعل، كما أنه ليس علة للمجعول أي الحكم الفعلي، لأن المجعول امر وهمي لا وجود له، وأما عليته للملاك فمع غمض العين عن عدم كون الملاك موجودا تكوينيا دائما، بل قد يكون من الاعتبارات العقلائية، أنه قد يختلف نوع الملاك المترتب على هذا الوصف عن الملاك المترتب على الوصف الآخر، كما أن ما ذكره من ظهور الخطاب في كون الوصف بعنوانه دخيلا، لا بما هو مصداق لعنوان جامع فقد مرّ عدم تماميته.

### الاستدلال بمفهوم الشرط في الآية

أما الاستدلال بمفهوم الشرط في الآية فبتقريب أن وجوب التبين عن النبأ قد علّق في الآية على مجيء الفاسق به، فيكون مفهومه أن النبأ اذا لم يجيء به الفاسق لم يجب التبين عنه، وهذا ينطبق على خبر العادل فلا يجب التبين عنه، وقد مرّ أن عدم وجوب التبين ظاهر في الارشاد الى الحجية.

وقد اورد على هذا الاستدلال تارة بمنع المقتضي في الآية لمفهوم الشرط، وأخرى بدعوى وجود المانع عنه:

أما المنع من المقتضي فهو باحد وجهين:

**الوجه الاول:** انكار مفهوم الشرط، كما عليه جماعة منهم صاحب

الكفاية في بحث مفهوم الشرط(١) والمحقق الحائري(٢) والسيد الامام(٣) والسيد الكلبيگانی "قدم" (٤) وبعض الاجلاء "دام ظله" وهو الصحيح، فانه لا يظهر من الجملة الشرطية -لولا القرينة الخاصة على كون المتكلم في مقام التحديد- عدا بيان ثبوت الجزاء على تقدير ثبوت الشرط، كقوله "ان شربت السم تموت" لا يستفاد منها بيان أن الجزاء موقوف على هذا الشرط، كي يكون تحقق الجزاء بسبب شرط آخر بديل عن هذا الشرط، مخالفا لظهور هذه الجملة الشرطية، ومما يشهد لما ذكرناه من انكار المفهوم المطلق للجملة الشرطية، هو أنه لا يتوهم أن يستدل احد بمثل "اذا زلزلت الارض فصلّ صلاة الآيات" على عدم وجوب صلاة الآيات عند وقوع ما يشك في سببته لوجوب صلاة الآيات ايضا.

كما يشهد له ايضا أن العرف لا يحسّ بأيّ تناف بين قوله "ان جاءك زيد فأكرمه" وقوله "ان اكرمك زيد فأكرمه" حتى بالمقدار الذي يحسّه من التنافي البدوي بين مثل العام والخاص، بخلاف ما لو ورد التصريح بالمفهوم، كأن قال "ان جاءك زيد فأكرمه والا فلا يجب اكرامه" وقال ايضا "ان اكرمك زيد فأكرمه والا فلا يجب اكرامه" فان العرف يرى التعارض المستقر بينهما بنحو العموم من وجه.

نعم لا بد أن يكون لذكر هذا الشرط فائدة، والا كان ذكره لغوا، الا أنه

١ - كفاية الاصول ص ١٩٤

٢ - درر الفوائد ج١ ص ١٩١

٣- مناهج الوصول ج٢ ص ١٨٣، ولكنه يتمسك في الفقه بمفهوم الشرط دائما، راجع كتاب البيع ج٢ ص ٧١٤ وج٣ ص ٨٩ وكتاب الخلل في الصلاة، و ذكر في كتاب الخلل ص ٢٣٦ أن الميزان في المفهوم هو الفهم العرفي وان فرض إنكار المفهوم بحسب الصناعة، كما هو كذلك حتى في مفهوم الشرط.

٤ - افاضة العوائد ج١ ص ٣٠٥



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٤٩

يمكن أن تكون نكتة ذكر الشرط في الآية أن خبر العادل يورث الوثوق الشخصي في كثير من الأحيان، فيختلف عن خبر الفاسق، أي الذي لا يتحرز عن الكذب، والقول بغير علم، ويمكن أن تكون النكتة هي حجية خبر العادل في الجملة، كما لو كان خبره في الموضوعات منضمًا إلى خبر عادل آخر.

**الوجه الثاني:** ان القضية الشرطية في الآية الشريفة انما سيقت لبيان الموضوع، حيث انه مع انتفاء مجيء الفاسق بنبأ، فلم يفرض نبأ، حتى يقال بانتفاء وجوب التبين في حقه، نعم لو كانت الآية هكذا "النبأ ان كان الجائي به فاسقا فتبين عنه" فيكون النبأ مفروض الوجود في الخطاب قبل تعليق الحكم بوجوب التبين عنه على مجيء الفاسق به.

وعليه فكما أنه في مثل "ان رزقت ولداً فاختته" لا ينعقد المفهوم، فان الختان عند انتفاء الولد منتفٍ بانتفاء موضوعه، ولا مفهوم له، فكذا في المقام انتفاء وجوب التبين عن الخبر عند انتفاء مجيء الفاسق به انما هو لانتفاء موضوعه، لا للمفهوم، إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر هناك، ليجب التبين عنه أو لا يجب.

توضيح ذلك : أنه تارة يكون الشرط محققا للموضوع، وينحصر ما يحقق الموضوع بهذا الشرط المذكور في الخطاب، مثل قوله "ان رزقت ولدا فاختته"، فانه لا يتم له مفهوم الشرط، فان مفهوم الشرط هو انتفاء الحكم عن موضوعه عند انتفاء الشرط الذي علّق عليه ثبوت الحكم لذلك الموضوع، ومن الواضح أن انتفاء وجوب ختان الولد عند عدم رزقه يكون بحكم العقل من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

بل الظاهر أنه اذا اقترن هذا الشرط بوصفٍ، كما في قوله "ان رزقت ولدا ابيض فاختته" فلا يثبت له مفهوم الشرط، فان الظاهر أن الضمير في الجزاء

٢٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

يرجع الى الولد الابيض، فيكون انتفاء وجوب ختانه بانتفاءه من السالبة بانتفاء الموضوع، نعم لو اقترن بجملة شرطية كما في قوله "ان رزقت ولدا وكان ابيض فاختنه" فلا ينبغي الاشكال في كون الجملة الشرطية الثانية على وزان سائر الجمل الشرطية، فيثبت مفهوم الشرط لها، بناء على ثبوته للجملة الشرطية.

وأخرى يكون الشرط محققا للموضوع، ولكن بنحو لا ينحصر ما يحقق الموضوع به، كقوله "ان كتب الفقيه كتابا فاقرأه" فان كتابة الفقيه للكتاب من احد اسباب تحقق الكتاب الذي هو موضوع وجوب القراءة، والسبب الآخر الذي يتحقق به الكتاب ايضا هو كتابة غير الفقيه له، وهنا ايضا لا يثبت مفهوم الشرط، فلا يستفاد منه عدم وجوب قراءة الكتاب ان كتبه نحوي مثلا، لأن كتابة الفقيه لكتابٍ شرط تحقق موضوع القراءة، وان لم تكن شرطا منحصرا، لامكان تحقق قراءة الكتاب عند كتابة غيره ايضا.

نعم لو لوحظ الموضوع في الجملة الشرطية محفوظا ذاتا مع قطع النظر عن طرؤ الشرط عليه وعدمه، كما لو قيل "الكتاب ان كتبه الفقيه فاقرأه" فحينئذ يثبت له مفهوم، وهو أن الكتاب ان لم يكتبه الفقيه فلا يجب أن تقرأه، بل لو قيل "ان كتب الفقيه الكتاب فاقرأه" فالمتفاهم عرفا هو لحاظ الكتاب في رتبة سابقة على كتابة الفقيه له وعدمها، فيفهم منه العرف ثبوت وجوب القراءة له معلقا على كتابة الفقيه له، وهذا بخلاف ما اذا لم يلحظ الموضوع -و هو الكتاب في المثال المذكور- في الجملة الشرطية محفوظا ذاتا في رتبة سابقة عن الشرط، بل لوحظ كجزء من جملة الشرط، كقوله "ان كتب الفقيه كتابا فاقرأه"، فانه يكون انتفاء الشرط فيه هو "أنه ان لم يكتب الفقيه كتابا" فلم يفرض فيه وجود الكتاب حتى يكون عدم وجوب قراءته من باب السالبة بانتفاء المحمول، فلا يثبت له مفهوم

الشرط.

وان شئت قلت: ان المتفاهم عرفا من الجزاء في قوله "ان كتب الفقيه كتابا فاقرأه" هو رجوع الضمير في الجزاء الى الكتاب الذي كتبه الفقيه، دون ذات الكتاب، لعدم كونه هو المحور الذي تدور حوله هذه الجملة الشرطية، فيكون انتفاءه بانتفاء الشرط من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بينما أن المتفاهم عرفا من مثل قوله "الكتاب ان كتبه الفقيه فاقرأه" هو رجوع الضمير في الجزاء الى ذات الكتاب، لكونه هو المحور الذي تدور حوله هذه الجملة الشرطية، وهكذا قوله "ان كتب الفقيه الكتاب فاقرأه".

بل نقول انه قد لا يكون الشرط محققا للموضوع، لكن لا يظهر من الجملة الشرطية لحاظ الموضوع في الرتبة السابقة على طرؤ الشرط عليه، فلا يثبت له مفهوم الشرط، كما لو قيل "ان اعطاك زيد فاكهة فيجوز لك أن تأكلها" فانه لا يظهر منه عرفا عدم جواز اكل الفاكهة التي يعطيها غير زيد مطلقا، لأن المحور فيه للجملة الشرطية هو زيد دون الفاكهة، فيختلف عما لو قيل "الفاكهة ان اعطاكها زيد فيجوز لك أن تأكلها".

ومن جمبع ما ذكرناه ظهر أن آية النبأ لو كانت هكذا "النبأ ان جاء به فاسق... او "ان جاءكم فاسق بالنبأ فتبينوا" ثبت لها مفهوم الشرط، لظهوره في لحاظ النبأ في رتبة سابقة على مجيء الفاسق به، لكن حيث لا يظهر من قوله تعالى "ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا" ذلك، فيكون الشرط فيه من الشرط المحقق للموضوع، فلا يثبت له مفهوم الشرط.

وقد رايت نظير هذا الكلام في البحوث، ولاجله أنكر دلالة آية النبأ على مفهوم الشرط<sup>(١)</sup>.

ومما ذكرنا اتضح الاشكال فيما حكي عن السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول من قبول مفهوم الشرط في الآية، وانكار كون الشرط فيها محققا للموضوع بدعوى أن الموضوع في الآية هو النبأ، ومجيء الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه، فلا تكون القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، فان الشرط فيها بحسب التحليل مركب من جزئين: النبأ، وكون الجائي به فاسقاً، ويكون أحدهما وهو النبأ موضوعاً للحكم المذكور في الجزاء، لتوقفه عليه عقلاً، فلا مفهوم للقضية بالنسبة إليه، ولكن الجزاء الآخر وهو كون الجائي به فاسقاً مما لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، فتدلّ القضية على المفهوم بالنسبة إليه، ومفاده عدم وجوب التبين عنه عند انتفاء كون الجائي به فاسقاً، وهو المطلوب، فالمقام نظير قوله "ان ركب الأمير وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ ركابه" فانه يتم له مفهوم الشرط بالنسبة إلى الجزاء الثاني الذي لا يتوقف عليه الجزاء عقلاً<sup>(١)</sup>.

فانه يرد عليه أن المهمّ أنه لم يلحظ النبأ في الآية في رتبة سابقة على مجيء الفاسق به، فيكون الشرط هو وجود نبأ الفاسق والضمير المقدر في وجوب التبين في الآية يرجع اليه، لا الى ذات النبأ، فلا يتم له مفهوم الشرط.

ثم انه ذكر المحقق الحائري "قده" تقريبا آخر لكون الشرط في الآية محققا للموضوع، وهو أن الضمير المقدر في قوله تعالى "فتبينوا" أي تبينوا عن ذلك النبأ لا يمكن أن يرجع الى مطلق النبأ، ولو كان نبأ العادل، لأنه يصير في قوة أن يقال "ان جاء الفاسق بالنبأ فيجب التبين عن مطلق النبأ"، وهذا باطل جزماً، فلا بد أن يرجع الى نبأ الفاسق، فيكون في قوة أن يقال

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٥٣

"ان جاء الفاسق بالنبا فيجب التبين عن هذا النبا الذي جاء به الفاسق"،  
وحيث ان يكون انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط من باب السالبة بانتفاء  
الموضوع<sup>(١)</sup>.

وفيه ان مرجع الضمير في الجزاء عرفا بلحاظ مقام الاثبات هو ذات  
الموضوع، وعدم شمول الحكم لفاقد الوصف، حيث يكون في طول  
تعليق الحكم على الشرط، وليس ناشئا عن لحاظ الموضوع مقيدا به في  
رتبة سابقة، فلا يمنع من ظهور مقام الاثبات في رجوع الضمير في الجزاء  
الى ذات الموضوع، وهذا لا ينافي ان مرجع الضمير في مقام الثبوت هو  
نبا الفاسق، فان المهم في انعقاد المفهوم هو مقام الاثبات الذي لوحظ فيه  
الموضوع ذات النبا، فتتم دلالة الجملة الشرطية على انتفاء ذلك الحكم  
عن ذات الموضوع عند فقد الشرط.

فالمهم في تقريب كون الشرط في الآية محققا للموضوع هو ما ذكرناه  
في الوجه الثاني، وبذلك نمنع من دلالة الآية على حجية خبر العادل، وأما  
ما ذكره في الكفاية من أن الآية تدلّ على حجية خبر العادل ولو كان  
الشرط مسوقا لبيان تحقق الموضوع، فان ظاهر الآية حصر وجوب التبين  
في خبر الفاسق فيستفاد عدم وجوب التبين عن غيره<sup>(٢)</sup>، فلا يخلو من  
غرابة، لعدم قرينة على كون الآية في مقام الحصر، بعد فرض كون الشرط  
مسوقا لبيان تحقق الموضوع.

هذا وقد يقال: ان الأمر بالتبين في الآية ليس حكماً شرعياً، وإنما هو  
إرشاد إلى عدم الحجية شرعاً، فكان مفادها "إذا جاءكم فاسق بنياً فليس

١ - درر الفوائد ج ٢ ص ٤٩

٢ - كفاية الاصول ص ٢٩٦

بحجة" ومن الواضح انّ مثل هذا مفاد إخباري، لا إنشائي، لأنّه إخبار عن عدم ثبوت الحجية له شرعاً، وقد مرّ في بحث مفهوم الشرط أنه لا ينعقد مفهوم الشرط في الجمل الشرطية الخبرية، إذ مفادها تعليق الاخبار على الشرط، دون تعليق ثبوت الجزاء واقعا عليه، بخلاف الجملة الشرطية الانشائية، فان مفادها تعليق جعل الجزاء على الشرط، نعم اذا كان مدلول الجزاء نفي الحكم، فيكون مثل الجملة الخبرية، كما إذا قال: "إذا جاءك زيد فلا يجب إكرامه" فإنّه لا يدلّ على وجوب إكرامه على تقدير مجيئه<sup>(١)</sup>. وفيه أنه مع غمض العين عن اشكال كون الشرط في الآية مسوقا لبيان تحقق الموضوع بأن فرضنا كون الآية هكذا "يجب التبين عن النبا ان كان الجائي به هو الفاسق" فلا نجد فرقا بينه وبين مثل قوله "اكرم العالم ان كان عادلا" وذلك اولاً: لأن الامر بالتبين وان كان بداعي الارشاد الى عدم الحجية، لكن مدلوله الاستعمالي هو انشاء وجوب التبين، والمهم في انعقاد المفهوم عرفا هو ملاحظة المدلول الاستعمالي، كما حقق في محله، هذا مضافا الى أنه لو قال "النبأ ليس حجة ان كان الجائي به هو الفاسق" كان على وزن الجمل الشرطية الانشائية، وذلك لأنه يمكن ان يقال: ان عدم ظهور الجملة الشرطية الخبرية في المفهوم، لعله لأجل قرينة لبية متصلة، وهو عدم احاطة المخبر بالواقع، فاذا جاء بجملة شرطية خبرية فلا يظهر منه أكثر من تعليق إخباره لباً بذلك الشرط، فلو كان الجزاء فعلا اختياريا للمتكلم، كما في قوله "ان جاءني زيد فأكرمه" فالظاهر أنه لا فرق بينه وبين الجملة الشرطية الانشائية، فان الوجدان العرفي يأبى عن قبول التفصيل بين امر المولى عبده بقوله "أكرم زيدا ان جاءك" وبين اخبار

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٥٥

المولى له بقوله "أكرمُ زيدا ان جاءني" بثبوت مفهوم الشرط في الاول دون الثاني، وهكذا لو كان المخبر محيطا بالواقع، كما لو كان في كلامه تعالى او كلام الائمة (عليهم السلام) دون الفقهاء، والا فقد يقال بأن الخطابات الواردة عن الائمة (عليهم السلام) ليست ظاهرة في الانشاء، بل ظاهرة في الإخبار عن الاحكام الالهية، حتى لو كانت بلسان الأمر والنهي، فضلاً عما اذا كانت بلسان الإخبار، كقوله "اذا بلغ الماء قدر كَرَّ لا ينجسه شيء" فلازم ما ذُكر عدم انعقاد مفهوم الشرط فيها، ومنه ظهر حال ما لو كان مدلول الجزاء في الجملة الشرطية عدم الحكم.

وما يقال من أن مدلول هيئة الجملة الخبرية هو الاخبار عن ثبوت المحمول للموضوع، وتعليقه على شرط لا يستلزم الاخبار عن عدم ثبوت ذلك المحمول للموضوع عند انتفاء ذلك الشرط، بل يستلزم مجرد عدم الاخبار عن ثبوته على فرض انتفاء الشرط، ففيه أن الجملة الخبرية قد وضعت للدلالة على اتحاد الموضوع والمحمول خارجا، والشاهد على كونه معنى الجملة الخبرية أن هذا هو الذي يتبادر الى الذهن عند سماع الجملة الخبرية ولو من شخص نائم.

وكيف كان فقد تبين عدم تمامية المقتضي لمفهوم الشرط في الآية. ثم انه على تقدير تمامية المقتضي له فيقع الكلام في وجود المانع المتصل عنه، وهو ما يقال من أنه ورد في ذيل الآية "أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين" فيدلّ على كون ملاك وجوب التبين هو احتمال الوقوع في خلاف الوظيفة الواقعية عن جهل، وقد عبّر عن ذلك باصابة قوم بجهالة، لخصوصية مورد نزول الآية، وهذا شامل للعمل بخبر العادل اذا لم يفد الوثوق والاطمئنان، لأنه وان فرض احراز عدم تعمده الكذب، لكنه لا يمنع من احتمال مخالفة خبره للواقع من باب الغفلة ولا

٢٥٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الخطاء، فحينئذ يكون عموم التعليل قرينة على عدم المفهوم للجمله الشرطية في الآية، نظير ما لو قيل "ان كان هذا رمانا فلا تأكله فانه حامض" فانه لا ينعقد له مفهوم في حلية اكل ما ليس برمان، ولو كان حامضا، بل يكفي كونه مما يصلح للقرينية، حيث يوجب اجمال الخطاب، ومع غمض العين عن ذلك فلا اقل من تعارض عموم التعليل معه، فيكون من تعارض الصدر والذيل في خطاب واحد، حيث يوجب اجمال الخطاب، وعليه فلا ينعقد ظهور للآية في حجية خبر العادل غير المفيد للاطمئنان.

وقد اجيب عنه بوجوه:

**الوجه الاول:** ما ذكره صاحب الكفاية من أن الإشكال إنما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة، وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة<sup>(١)</sup>.

ومحصله أن الظاهر أن المراد من الجهالة في التعليل هو الجهل في قبال العقل، كما ذكر في الكافي كتاباً باسم كتاب العقل والجهل، ويعبر عنه بالسفاهة، ويقال بالفارسية "ناداني"، ومنه قوله تعالى "اني اعظك أن تكون من الجاهلين" وقوله تعالى "انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة" دون الجهل في قبال العلم، والذي يعبر عنه في الفارسية ب "ندانستن"، فالمراد منها الجهالة العملية، دون الجهالة النفسانية، فيكون مفاد الآية أنه ان جاءكم فاسق نبأ فتبينوا عنه، لئلا تقاتلوا قوما بسفاهة، وهذا ينطبق على العمل بخبر الفاسق، دون العمل بخبر العادل، حيث انه ليس سفاهة عند العقلاء، وأما الإشكال على ذلك بأن العمل بخبر الوليد لو



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٥٧

كان سفاهة لما أقدم عليه الصحابة، فمندفع بأن الأصحاب ما كانوا ملتفتين الى فسقه، فأقدموا على العمل بخبره، فأخبرهم الله بفسقه، وأن العمل بخبره بعد الالتفات الى فسقه سفاهة.

وقد يورد عليه بأن عدم كون العمل بخبر العادل من السفاهة فرع العلم بحجيته، فان الاعتماد على غير الحجة او مشكوك الحجية ليس من زيّ أرباب البصيرة، وعليه فعدم شمول التعليل للعمل بخبر العادل فرع وصول حجيته، ووصول حجيته فرع انعقاد المفهوم لهذه الآية، وهو فرع عدم شمول عموم التعليل للعمل بخبر العادل، والا لمنع من انعقاده، فيلزم الدور، نعم ان ثبتت حجية خبر العادل من دليل آخر خرج العمل به عن السفاهة.

ويمكن دفع هذا الايراد بأن يقال انه يكفي في خروج العمل بخبر العادل عن السفاهة حجيته عند العقلاء، وبمفهوم الآية نثبت حجيته الشرعية، الا أنه يتوقف على اثبات كون خبر العادل غير المفيد للعلم حجة ومعدرا عند العقلاء، لكنه غير ظاهر.

وقد يقال في دفع ايراد الدور بأنه وان لم يحرز حجيته العقلائية، لكن العمل بالحجة الشرعية ليس سفاهة وجدانا، فكأنه قال "النبا يجب التبين عنه ان جاءكم به الفاسق، لئلا تصيبوا قوما بغير حجة" او "...لئلا تصيبوا قوما بغير عذر" وحينئذ يكون مفهوم الآية واردا عليه، ويمتنع مانعية الدليل المورد عن انعقاد ظهور الدليل الوارد، لعدم توهم منافاة بينهما ولو بدوا.

ولكن هذا البيان غير تام، لأن تعليل الامر بالتبين عن نبا الفاسق -و الذي قلنا بكون هذا الامر ارشادا الى عدم حجيته- بكون العمل بخبر الفاسق من الجهالة، ظاهر في كون صدق الجهالة والسفاهة على العمل به علة لعدم حجيته، فلا بد أن يكون صدق الجهالة ملحوظا في رتبة سابقة على الحجية

الشرعية وعدمها.

فالمهم في الاشكال على هذا الوجه احتمال كون الجهالة في الآية بمعنى الجهل في قبال العلم، وقد ذكر في كتب اللغة أن الجهالة أن تعمل عملاً بغير علم<sup>(١)</sup>، كما اريد بها هذا المعنى في صحيحة العيص "من صام في السفر بجهالة لم يقضه"<sup>(٢)</sup> وفي صحيحة عبد الصمد "أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه"<sup>(٣)</sup> وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحلّ له أبدا، فقال لا، أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك، فقلت بأي الجهالتين يعذر بجهالته أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها في عدة، فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه، وذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معها، فقلت وهو في الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها<sup>(٤)</sup> وفي رواية محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن المتعمد في الصيد والجاهل والخطأ سواء فيه، قال لا، فقلت له الجاهل عليه شيء، فقال نعم، فقلت له جعلت فداك فالعمد بأي شيء يفضل صاحب الجهالة، قال بالإثم، وهو لاعب بدينه فقال: نعم<sup>(٥)</sup>، وفي المحاسن : وأجعل له في الظلمات نورا، وفي الجهالة علما<sup>(٦)</sup> وفي رواية

١ - لسان العرب؛ ج ١١، ص: ١٢٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ١٨٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٩

٤ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٤٥١

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٧١

٦ - المحاسن ج ١ ص ١٥

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٥٩

علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل جهل أن يطوف بالبيت طواف الفريضة قال: إن كان على وجه جهالة في الحج أعاد، وعليه بدنة<sup>(١)</sup>.

بل ارادة كون المحذور في العمل بخبر الفاسق هو اصابة قوم بجهل، هي التي تتناسب مع قوله "فتصبحوا على ما فعلتم نادمين"، فان ظاهره أنكم تصيبون قوما بغير علم، ثم ينكشف لكم براءتهم عما نسب اليهم فتصبحوا على ما فعلتم نادمين.

**الوجه الثاني:** ما عن السيد الخوئي "قده" من أنه على فرض كون المراد من الجهالة هو الجهل في قبال العلم فمفهوم الشرط في الآية يكون حاكماً على عموم التعليل، إذ خبر العادل حينئذ يكون علماً تعديلاً، حيث ان مفاد دليل حجية الأمانة هو اعتبارها علماً، فيخرج خبر العادل بذلك عن موضوع التعليل، والحاصل أن التعليل متكفل للنهي عن العمل بغير علم، من غير أن يتكفل لإثبات موضوعه، فلا منافاة بينه وبين دلالة مفهوم الشرط في الآية على كون العمل بخبر العادل عملاً بالعلم، فيختلف عن مثال "ان كان هذا رماناً فلا تأكله لأنه حامض" فان مقتضى عموم التعليل المنع عن أكل كل حامض، ومقتضى مفهوم القضية الشرطية جواز الأكل ان لم يكن رماناً، فيقع التنافي بينهما في حامض غير الرمان، فيكون عموم التعليل مانعاً عن ظهور القضية الشرطية في المفهوم.

ثم اورد على القول بحكومة المفهوم في الآية على عموم التعليل ثلاث ايرادات، واجاب عنها:

١- ان معنى الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى المحكوم

وشارحاً له بالتوسعة أو بالتضييق في الموضوع، بلحاظ الأثر الثابت له في الدليل المحكوم، كما في قوله (عليه السلام) "الفقاع خمر" وقوله "لا ربا بين الوالد والولد" وأما لو كان لسان الدليل نفي الحكم ابتداءً فليس هناك حكومة، بل تخصيص لا محالة، والمقام من هذا القبيل بعينه، إذ الاستفادة من المفهوم أولاً عدم وجوب التبين عن خبر العادل، ويستكشف منه حجتيه وأنه اعتبر علماً، فيكون المفهوم مخصصاً للتعليل الدال على وجوب التبين عن كل خبر غير علمي، لا انه حاكم عليه، والمفروض عدم إمكان الالتزام بالتخصيص، لكون ظهور العام أقوى من ظهور القضية الشرطية في المفهوم، بل التعليل بنفسه آبي عن التخصيص في نفسه، وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى: (ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) فيكون التعليل مانعاً عن انعقاد الظهور للقضية الشرطية في المفهوم.

واجاب عن هذا اليراد بأن الحكومة على قسمين:

**القسم الأول:** ما يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له بالتصرف في موضوعه تضييقاً أو توسعة بلحاظ الأثر الثابت له في الدليل المحكوم، وهذا النوع من الحكومة انما هو فيما إذا لم يكن الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد، كالخمر والربا بين الوالد والولد، فان الفقاع ليس من افراد الخمر بالوجدان، فكيف يمكن التعبد بأنه خمر مع قطع النظر عن الأثر الشرعي، وكذا الربا بمعنى الزيادة موجود بين الوالد والولد بالوجدان، فكيف يمكن التعبد بأنه لا ربا بينهما، مع قطع النظر عن الأثر الشرعي.

**القسم الثاني:** ما إذا كان الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد بلا احتياج إلى لحاظ أثر شرعي، فيتعبد به، ولو لم يكن له أثر شرعي أصلاً، كالعلم، فانه

يصحّ أن يعتبر الشارع أمانة غير علمية علماً، وإن لم يكن للعلم أثر شرعي أصلاً، فيترتب على الأمانة الآثار العقلية للعلم من التنجيز والتعذير.

والمقام من هذا القبيل، فإنه بعد ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل يستكشف منه أن خبر العادل قد اعتبر علماً، للملازمة بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن موضوع عموم التعليل بالتعبد، وهو من الحكومة بهذا المعنى الثاني، لا بمعنى أن خبر العادل قد اعتبر علماً، بلحاظ أثره الشرعي، وهو عدم وجوب التبين عنه، فإنه ليس من آثار العلم، بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبين، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبين من آثاره، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً على عموم التعليل مع قطع النظر عن لحاظ ترتب الأثر، وهو عدم وجوب التبين.

٢- إنه لو اقتصر في التعليل على قوله تعالى "أن تصيبوا قوماً بجهالة" لأمكن الالتزام بكون المفهوم حاكماً على التعليل، باعتبار أن خبر العادل قد اعتبر علماً بالتعبد، فهو خارج عن الجهالة موضوعاً ببركة التعبد، ولكن التعليل في الآية المباركة مذيّل بقوله "فتصبحوا على ما فعلتم نادمين" إذ الندم لا يكون إلا لأجل الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع، وهذا التعليل مانع عن المفهوم، لأن العمل بخبر العادل أيضاً لا يؤمن معه من الندم الناشئ من الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع.

وقد اجاب عن هذا الايراد بأنه لا يصحّ التعليل بمجرد الندم على الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع، مع كون المكلف عاملاً بوظيفته الظاهرية بنحو لا يستحقّ العقاب، فالمراد من الندم في الآية الشريفة هو الندامة على الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع، مع كونه غير معذور في ذلك، ويكون مستحقاً للعقاب، وخبر العادل على تقدير حجيته خارج عن هذا التعليل موضوعاً، إذ المكلف العامل بالحجة المعتبرة معذور في مخالفة الواقع،

وليس مستحقاً للعقاب .

٣- ان المفهوم متفرع على المنطوق ومرتب عليه، لأن دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي فرع دلالته على المعنى المطابقي، كما هو ظاهر، فالمفهوم متأخر رتبة عن المنطوق تأخر المعلول عن علته، وحيث ان المنطوق متأخر رتبة عن التعليل، لكونه معلولاً له، فلا يعقل أن يكون المفهوم حاكماً على التعليل، إذ ما يكون متأخراً عن الشيء رتبة لا يمكن ان يكون حاكماً عليه .

واجاب عن هذا الايراد أولاً: بأن كشف الجملة الشرطية عن حجية خبر العادل هو المتأخر عن كشفها عن عدم حجية خبر الفاسق، فالمتأخر هو الكشف عن المفهوم لا نفس المفهوم الذي هو عدم وجوب التبين عن خبر العادل او فقل حجية خبر العادل، فانه ليس متأخراً عن المنطوق الذي هو وجوب التبين عن خبر الفاسق وعدم حجيته، والحاكم على التعليل انما هو نفس المفهوم لا كشفه، فما هو متأخر رتبة عن المنطوق ليس حاكماً على التعليل وما هو حاكم عليه ليس متأخراً عن المنطوق .

وثانياً: انه لو سلم كون المفهوم بنفسه متأخراً عن المنطوق كان ذلك مانعاً عن الحكومة بالمعنى الأول، وهي أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له، باعتبار أن ما يكون متأخراً عن الشيء رتبة لا يعقل أن يكون شارحاً له، وأما الحكومة بالمعنى الثاني، وهي أن يكون مفاد الحاكم خارجاً موضوعاً عن مفاد المحكوم بالتعبد فلا مانع منها، إذ كون المفهوم متأخراً عن المنطوق رتبة، لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، كما هو واضح .

وثالثاً: انه لو سلم كون التأخر الرتبي مانعاً عن الحكومة بكلاً معنييه،

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٦٣

فانما يوجب الاشكال فيما إذا كان التعليل مولوياً بأن يكون المراد منه حرمة إصابة القوم بجهالة، وأما إذا كان التعليل إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب، فيكون المفهوم وارداً عليه، إذ بعد حجية خبر العادل كان العمل به مأموناً من العقاب، وخارجاً عن حكم العقل موضوعاً، وقد ذكرنا سابقاً أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، ومنها التعليل في آية النبأ إرشاد إلى حكم العقل<sup>(١)</sup>.

اقول: التعليل بعدم إصابة قوم بغير علم إذا كان ظاهراً في الأعم من العلم الحقيقي والعلم الاعتباري، كان اللازم العقلي لعدم وجوب التبين عن خبر العادل وهو اعتبارها علماً -بناءً على تمامية دعوى انحصار صياغة جعل الحجية للامارات بخصوص اعتبارها علماً- وارداً على عموم هذا التعليل، لكنه -مضافاً إلى المنع من تمامية دعوى انحصار صياغة جعل الحجية للامارات به- يرد عليه أنه لا وجه لدعوى ظهور العلم في الأعم، فيكون تعليل وجوب التبين عن خبر الفاسق بعدم الوقوع في محذور إصابة قوم بغير علم، ظاهراً في عدم حجية خبر العادل غير المفيد للعلم، لمجيء نفس نكتة التعليل فيه، نعم لو فرض بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة في هذه المجالات، فقد يصير اخذ العلم في موضوع الخطاب ظاهراً في كونه مثلاً لمطلق الطريق المعتبر العقلاني، لكنه خلف الفرض، لأن الكلام في استفادة حجية خبر الثقة من هذه الآية دون غيرها.

هذا وقد تعرض المحقق الاصفهاني "قده" إلى حكومة مفهوم آية النبأ على عموم التعليل، وردّها بقوله:

أما الجواب عن التعليل بحكومة المفهوم الموجب لحجية خبر العادل

٢٦٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

وأنه محرز للواقع اعتبارا، فالجهالة وإن كانت بمعنى عدم العلم، إلا أنها منزلة منزلة العدم بمقتضى المفهوم، فمندفع، بأن حكومة سائر أدلة حجية خبير العادل على هذا التعليل، وان كانت وجيهة، لكن حكومة المفهوم في الآية على عموم التعليل دور واضح، لأن اتصال المنطوق بالتعليل -و هو اصابة قوم بغير علم- الشامل في حد ذاته لخبر العادل، يمنع عن انعقاد ظهور الخطاب في ثبوت المفهوم المثبت لحجية خبر العادل، حتى يرتفع به الجهل تنزيلا، فانعقاد المفهوم موقوف على عدم شمول عموم التعليل للعمل بخبر العادل، وعدم شمول عموم التعليل له موقوف على انعقاد المفهوم<sup>(١)</sup>.

وفيه أن لزوم الدور ممنوع على أي حال، فان المانع عن انعقاد المفهوم ان كان هو عموم تعليل غير محكوم لذلك المفهوم على تقدير انعقاده، فالمفروض ان هذا التعليل ليس كذلك، لحكومة المفهوم عليه على تقدير انعقاده، وعليه فلا يصلح هذا التعليل للمنع عن انعقاد المفهوم، وان كان المانع عنه هو مطلق عموم التعليل، وان كان بحيث يكون محكوما للمفهوم على تقدير انعقاده، كما هو الظاهر عرفا، فهذا التعليل يمنع عن انعقاد المفهوم.

هذا وقد اورد في البحوث على حكومة مفهوم الآية على عموم التعليل بأنه بناء على كون حجية الأمارات بمعنى جعل العلمية، فكما يكون إثبات الحجية بمعنى جعل العلمية، كذلك نفي الحجية يكون بمعنى نفي جعل العلمية، ولذا يكون مفهوم الآية الذي يدل على جعل الحجية لخبر العادل في عرض عموم التعليل الظاهر في عدم جعل الحجية له، من دون آية



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٦٥

حكومة للاول على الثاني، على أن الحكومة روحها روح التخصيص، ولكن بلسان الحكومة، فيأتي فيه الاشكال الذي سبق على مخصصة مفهوم الآية لعموم التعليل، نعم لو قلنا بأن المراد من الجهالة في التعليل عدم الحجة أو عدم العلم الأعم من الحقيقي والاعتباري كان المفهوم واردا على عموم التعليل ورافعا لموضوعه حقيقة، إلا أنا حتى لو احتملنا في غير المقام ارادة عدم الحجة او عدم العلم الجامع بين الحقيقي والاعتباري من الجهل، ولكن لا يحتمل ذلك في المقام، إذ يكون معناه حينئذ تعليل عدم حجية خبر الفاسق بعدم حجيته، وهذا لا معنى له، بل لا بد من تعليل عدم حجية شيء بما يكون في رتبة سابقة على عدم حجيته<sup>(١)</sup>.

وما ذكره لا بأس به، عدا أنه حيث يكون المهم في الحكومة لسان الاثبات، فلا مانع من حكومة قوله "خبر الثقة علم" على خطاب النهي عن اصابة قوم بغير علم، فانه وان كان هذا الخطاب الثاني ايضا ارشادا الى عدم حجية الظن، لكنه ليس بلسان نفي جعل الظن علما، بل بلسان النهي عن الاصابة بغير علم، نظير النهي عن اتباع الظن، نعم يرد حينئذ على تقريب الحكومة في المقام أن لسان الحجية ايضا في مفهوم الآية ليس هو جعل العلمية، ولا يكفي القول بانحصار الصياغة الثبوتية لحجية الامارات في جعل العلمية لها.

**الوجه الثالث:** ما يدعى من أن مفهوم الآية حيث يكون هو عدم وجوب التبين عن النبأ اذا لم يكن الجائي به فاسقا، فيكون مفاده حجية خبر العادل، ولا يعقل اشتراط حجيته بفرض افادته للعلم، اذ لا يعقل جعل الحجية له حينئذ، بل تكون الحجية للعلم، فيكون هذا المفهوم أخص

مطلقاً من عموم التعليل، فيرفع اليد بسببه عن عموم التعليل.

وفيه **اولاً**: أنه لو قيل بكون مفهوم الآية أنه اذا لم يجيء الفاسق نبياً فلا يجب التبين، سواء جاء العادل بالنبأ او لم يجيء هو ايضا بالنبأ، كان اطلاق المفهوم مقتضياً لحجية خبر العادل، فلا يكون اخص مطلقاً من عموم التعليل.

**وثانياً**: ان عموم التعليل يمنع من انعقاد ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، ويجعل الشرط في الآية صالحاً، لأن يكون لأجل نكتة غالبية، وهي عدم افادة خبر الفاسق -أي الكاذب الذي هو فاسق في أخباره- للعلم غالباً، بخلاف خبر العادل.

وأما ما في الدراسات من أن عموم التعليل يقدّم على المفهوم، فيما إذا كانا في كلام واحد، لأن عموم التعليل بالوضع، بخلاف المفهوم، فانه مستفاد من الإطلاق<sup>(١)</sup>، فلا يخلو عن غرابة، لان التعبير بعموم التعليل ليس ناظراً الى التفريق بينه وبين الاطلاق، والآ فمن الواضح أن التعليل في الآية لا يشتمل على اداة العموم، حتى تكون دلالته على الشمول بالوضع. هذا كله في المانع المتصل عن انعقاد المفهوم في الآية، وظهر مما ذكرناه تامة دعوى ابتلاء الآية بالمانع المتصل.

واما المانع المنفصل فهو ما يدعى من أن مورد الآية هو الاخبار بارتداد بنى المصطلق، ولا إشكال فقهيّاً في عدم صحة الاعتماد على خبر العدل الواحد في ارتداد شخص واحد، فضلاً عن ارتداد جماعة، وما هو الحجة هو شهادة عدلين بالنسبة اليه، فلو كان للآية الشريفة مفهوم لزم خروج

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٦٧

المورد، وهذا امر مستهجن لا يمكن الالتزام به، فيستكشف من ذلك أنه لا مفهوم لها.

وأجيب عنه بما عن الشيخ الأعظم "قده" وغيره من أن الموضوع لوجوب التبين هو نأ طبيعى الفاسق، فيشمل الواحد والمتعدد، ما لم يكن موجبا للعلم، فيكون الموضوع في المفهوم لعدم وجوب التبين أيضاً نأ طبيعى العادل، وإطلاقه يشمل الواحد والمتعدد، وحينئذ فإخراج خبر العادل الواحد لا يوجب خروج المورد عن المفهوم.

وما ذكره لا بأس به، فان التنوين في كلمة "فاسق" ليس ظاهرا في الوحدة، بعد عدم فهم العرف خصوصية في وحدة الفاسق بلحاظ وجوب التبين عن نأه، بحيث لو تعدد لا يجب التبين عن نأه، على أنه لو كان ظاهرا في الوحدة، الا أن المفهوم ليس هو أن النأ اذا جاء به عادلاً فلا يجب التبين عنه، حتى يقال بأن المفروض فيه وحدة العادل، فاعتبار تعدد العادل في مورد الآية يوجب الغاء المفهوم، بل مفهومه أن النأ اذا لم يجيء به فاسقاً فلا يجب التبين عنه، فيقتد في مورد به اذا جاء به عدلان، وهذا لا يعني الغاء المفهوم عن مورد ابدأ.

وأما ما قد يقال (من انه لو كان المفهوم "النأ حجة اذا جاء به رجلاً عادلاً" فيمكن تقييده بما اذا كان العادل متعدداً، وهذا ليس رفعا لليد عن المفهوم، وانما هو تقييد له، نظير تقييد قوله "ان افطرت فأعتق رقبة" بعق رقبتين) فهو غير متجه، فانه الغاء للمفهوم عرفاً، اذ هو كالصریح في حجية خبر العدل الواحد.

هذا وقد يذكر جواب آخر عن لزوم اخراج المورد، وهو أن المستهجن خروج المورد عن المنطوق، وأما خروجه عن المفهوم بأن لا ينتفي الجزاء عنه عند انتفاء الشرط فليس بمستهجن ابدأ، كما لو سئل المولى عن اكرام

زيد العالم فقال: ان كان العالم عادلا فأكرمه، مع أن زيدا حتى لو فرض فسقه يجب اكرامه لكونه هاشميا مثلاً، والمقام من هذا القبيل فانه يجب التبين عن خبر وليد بن عقبة الفاسق بارتداد بني المصطلق فهو داخل في منطوق الآية، لكنه خارج عن المفهوم، أي حتى لو فرض عدالته وجب التبين عن خبره، وهذا نظير ما لو اخبر فاسق بارتداد زيد فقال المولى "الخبر ان جاء به الفاسق فلا تقبله" فانه لا يستهجن حتى لو فرض في مورده عدم قبول خبر العادل ايضاً لنكتة ما.

وفيه أنه لو لم يصرّح في الآية بالتعليل باصابة قوم بجهالة، تمّ ما ذكر، ولكن هذا التعليل يصرّح بمورد نزول الآية، فكأنه قال: ان جاءكم فاسق بالنبأ عما يوجب مقاتلة قوم فتبينوا عنه، فان فرض عدم توقف وجوب التبين عن هذا النبأ على فسق الجائي به لم يعقل ثبوت المفهوم.

ثم انه لو تمت دلالة الآية على حجية خبر غير الفاسق فالظاهر منها بالمناسبات العرفية، والتعليل بعدم اصابة قوم بجهالة حجية خبر الفاسق الذي يتحرز عن الكذب والقول بغير علم، فان فسقه من سائر الجهات لا يقلل من درجة كاشفية خبره، ولو شك في اطلاق مفهوم الآية له فلا اقل من عدم ظهورها في وجوب التبين عن خبره، فيمكن التمسك باطلاق دليل حجية خبر الثقة او الرجوع الى بناء العقلاء على حجيته ان امكنا اثبات وجود اطلاق او بناء عقلائي على حجية خبر الثقة.

### الاحبار مع الوساطة

وقع الكلام هنا بين الاعلام حول مطلب عام لا اختصاص له بآية النبأ، وهو الاشكال في شمول ادلة حجية خبر الثقة للأخبار التي رويت عن الإمام (عليه السلام) بواسطة أو وسائط، كما لو روى لنا الكليني عن الصفار عن

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٦٩

الامام (عليه السلام) أن صلاة الجمعة واجبة، ويكون الاشكال من جهتين:

**الجهة الاولى:** الاشكال الذي يتوجه على ما عدا خبر الصفار الذي هو

الراوي المباشر عن الامام (عليه السلام)، حيث يقال بأن شمول دليل الحجية لخبر الكليني مثلاً موقوف على أن يكون لمؤداه وهو إخبار الصفار بقول الامام (عليه السلام) اثر شرعي، كي يكون جعل الحجية له بلحاظه، والمفروض أن إخبار الصفار ليس موضوعاً لأي اثر شرعي، عدا نفس حجية الخبر، وحيث ان حجية خبر الكليني موقوفة على نفس حجية الخبر، فيكون من توقف الشيء على نفسه، وهو محال.

وقد اوضح صاحب الكفاية هذا الاشكال بأن الحجية بمعنى وجوب تصديق العادل، وهو ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للواقع المنخبر به من الأثر الشرعي على إخبار العادل، والمفروض أن الاثر الشرعي لواقع إخبار الصفار ليس الا نفس الحكم بوجوب تصديق العادل، ويأتي هذا الاشكال في إخبار العادل عن عدالة الراوي<sup>(١)</sup>.

وان شئت قلت: ان الحجية موضوعها الخبر عن الحكم الشرعي او موضوع الحكم الشرعي، وحيث ان الحكم الشرعي المترتب على إخبار الصفار الذي هو مفاد خبر الكليني نفس الحكم بالحجية فليزم اتحاد الحكم مع موضوعه، وهو محال.

نعم لو جعلت حجية خبر الصفار عن الامام اولاً، ثم جعلت حجية خبر الكليني عن اخبار الصفار ثانياً لم يتوجه هذا الاشكال، كما هو واضح، ولكن المفروض وحدة جعل الحجية لخبر العادل.

**الجهة الثانية:** الاشكال الذي يتوجه على ما عدا خبر الراوي الاخير، أي الكليني الذي وصل الينا خبره وجدانا، وهو ما يقال من أن موضوع الحجية حيث يكون هو الخبر الواصل الى المكلف، فثبوت الحجية لخبر الصفار يكون موقوفا على وصوله، وحيث انه غير واصل الينا وجدانا، فلا بد من وصوله التعبدي، ووصوله التعبدي يكون موقوفا على حجية خبر الكليني (و هذا هو المراد مما في الكفاية من أن خبره لا يكون خبرا تعبداً الا بعد حجية خبر الراوي عنه) فهذا يعني أن حجية خبر الصفار تكون موقوفة على نفس حجية الخبر، وهذا من توقف الشيء على نفسه، وان شئت قلت: انه يلزم من ذلك كون الحكم علة لوجود موضوعه، وهو محال.

نعم لو أنشأت حجية خبر الكليني اولاً، ثم أنشأت حجية خبر الصفار ثانيا لم يتوجه هذا الاشكال، لكن المفروض وحدة جعل الحجية لخبر العادل.

وقد اجاب صاحب الكفاية عن الاشكال الاول بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر، بل كان بلحاظ أفراده، وأما اذا كانت القضية طبيعية فالحكم بوجود تصديق العادل يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع، هذا مضافا إلى القطع بتحقق ملاك وجوب التصديق في الخبر غير المباشر عن الامام (عليه السلام) وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظا مطابقيا في خطاب وجوب تصديق العادل، لأجل محذور شموله لغير الخبر المباشر عن الامام، مع أنه لا يوجد قول بالفصل في المقام بين حجية الخبر بلا واسطة وحجية الخبر مع الواسطة، كما اجاب بنفس الجواب عن الاشكال الثاني.

اقول: مراده من القضية الطبيعية هو القضية الحقيقية التي يكون الموضوع فيها متحدا ذاتا مع افراده، نظير انطباق قوله "الكذب حرام" على

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٧١

قول الرجل "الكذب ليس بحرام" مع أنه لا يكون كذبا الا بعد جعل هذا الحكم، وليس مقصوده ما هو المصطلح في علم المنطق من كون الحكم في القضية متعلّقا بالطبيعة بما هي هي بنحو لا يسري الى افرادها، كقولنا "الإنسان نوع"، فمراده أن الشارع يوجب تصديق العادل الذي اخبر عن حكم شرعي او موضوع حكم شرعي، من دون أن يلاحظ في حال الجعل خصوصية أن الحكم الشرعي هو وجوب تصديق العادل او حكم آخر، فان الاطلاق (بل العموم) رفض للقيود، وليس جمعا بينها، فاذا انطبقت هذه القضية الحقيقية على خبر زرارة نشأ من ذلك حكم فعلي، وهو وجوب تصديق زرارة، وبذلك يتحقق الموضوع لانطباق تلك القضية الحقيقية على خبر حريز باعتبار صيرورة مفادها وهو اخبار زرارة ذا اثر شرعي، فينشأ من ذلك حكم فعلي آخر، وهو وجوب تصديق حريز، فالحكم بحجية خبر العادل، وان فرض جعله بجعل واحد، لكن المجعول فيه انحلالي، كسائر الاحكام الانحلالية، ولا مانع من كون حكم منها محققا لموضوع حكم آخر.

والحاصل أن موضوع جعل الحجية هو الخبر الذي يكون له طبيعي الأثر الشرعي، من دون اخذ خصوصيات الأثر الشرعي في موضوع الجعل، حتى يرد عليه اشكال توقف الشيء على نفسه او اتحاد الحكم مع موضوعه، وأما المجعول وهو حجية الخبر الثابتة عقيب وجوده فهو انحلالي، فحجية خبر الكليني لا تتوقف على نفسها وانما تتوقف على حجية خبر الصفار، حتى يصير مؤدى خبر الكليني ذا اثر شرعي.

وهذا الكلام وان كان لا بأس به، ولكن اذا فرض توقف الجواب عن كلا الاشكالين على ذلك، فيحدث مشكلة، وهي أنه حسب الاشكال الاول تتوقف حجية خبر الكليني على حجية خبر الصفار في رتبة سابقة، وحسب

الاشكال الثاني تتوقف حجية خبر الصفار على حجية خبر الكليني في رتبة سابقة، وهذا يشتمل على فرض دورٍ واضحٍ، ويسري الاشكال حينئذ الى مقام الثبوت، فلا يجدي لدفعه دعوى (أن دليل حجية خبر الثقة هو السيرة العقلائية او المتشريعة، وهي شاملة للخبر مع الواسطة، فان كانت حجية الخبر مع الواسطة بحاجة ثبوتاً الى تعدد الجعل فينكشف من قيام السيرة وقوع ذلك)، كما لا يجدي دعوى القطع بتحقيق ملاك حجية الخبر في الخبر مع الواسطة، وان لم يشمله دليل الحجية، او دعوى عدم القول بالفصل في الحجية بين الخبر بلا واسطة والخبر مع الواسطة، فلا بد من الجواب عن الاشكاليين او عن احدهما على الاقل بأجوبة أخرى، وعمدتها ما يلي:

### الجواب الاول: ما حكي عن السيد الصدر "قده" من أنه يمكن إرجاع

الخبر مع الواسطة إلى الخبر بلا واسطة، فيقال: ان الكليني حيث ينقل عن الصفار عن الامام حديثاً مشتملاً على حكم شرعي، فهو وإن كان بالمطابقة ينقل خبر الصفار، لكنه ينقل لنا بالالتزام قضية مانعة الخلو، وهي أنه إما أن الصفار قد كذب، -أي كان خبره مخالفاً للواقع- أو أنه قد صدر هذا الحكم من الإمام، وإخباره عن هذه القضية إخبار بلا واسطة كما هو واضح، وحيث ان مآل كل قضية مانعة الخلو إلى قضيتين شرطيتين مقدّمهما انتفاء أحد الطرفين وتاليهما إثبات الطرف الآخر، فمآل هذه القضية ايضاً الى أنه اذا لم يكذب الصفار فقد صدر هذا الحكم من الإمام، فحينئذ يشمل دليل حجية خبر الثقة خبر الكليني بلحاظ المدلول الالتزامي لخبره بأنه قد صدر الحكم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً عن الامام على تقدير عدم كذب الصفار، إذ لا فرق في حجية خبر الثقة بين إخباره عن كلام الإمام مطلقاً، وإخباره عنه على تقديرٍ خاصٍ، فيثبت لنا تعبداً صدور



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٧٣

هذا الحكم عن الامام على تقدير عدم كذب الصفار، وعدم كذب الصفار ثابت لنا بنحو ملفق من الوجدان والتعبد، لأنه إما لم يصدر عن الصفار هذا الخبر فهو غير كاذب وجدانا، أو صدر منه الخبر فهو غير كاذب تعبدا، لشمول دليل حجية خبر الثقة لخبره، وهذا تطبيق لدليل حجية خبر الثقة على موضوعه الواقعي، ومع ثبوت الشرط فيثبت الجزاء، وهو صدور هذا الحكم من الإمام.

وبهذا يرتفع كلا الاشكالين: أما الاشكال الاول فلأن الاثر الشرعي الذي يكون حجية خبر الكليني بلحاظه ليس هو نفس الحجية، وإنما هو الحكم المنقول عن المعصوم، وأما الاشكال الثاني فلأن حجية خبر الكليني لم تكن دخيلة في تحقق موضوع حجية الخبر، وإنما كانت دخيلة في إثبات الشرط في القضية الشرطية التي أخبر بها الكليني<sup>(١)</sup>.

ثم انه اورد اشكالين على نفسه، واجاب عنهما:

**الاشكال الاول:** ان ثبوت المدلول الالتزامي للأمانة في طول ثبوت مدلولها المطابقي لتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية، كما حقق في محله.

فاجاب عنه بما محصله أن تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية بمعنى ان سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية للعلم بكذبها او لا ابتلاءها بالمعارض يستتبع سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية، وهذا لا ينافي تمامية شرائط الحجية في احدهما دون الأخرى احيانا، كما في الإقرار، فانه قد يكون المدلول الالتزامي لكلام شخص اقرارا على نفسه، فيكون حجة، دون مدلوله المطابقي.

**الاشكال الثاني:** انّ المدلول الالتزامي دائماً هو الحصّة الخاصة من اللازم المقيد بوجود الملزوم، فالأخبار عن شرب زيد للسمّ اخبار عن موته بالالتزام، ولكنه الموت الحاصل من شرب السمّ، لا مطلق الموت، وفي المقام أيضاً يكون المدلول الالتزامي متقيّداً بالمطابقي، أي انّ الكليني يخبر بالالتزام عن قول المعصوم على تقدير عدم كذب الصفار، لكن لا مطلقاً، بل مقيداً بأخبار الصفار الذي هو المدلول المطابقي لخبر الكليني، وهذا يعني ان الشرط في القضية الشرطية عدم كذب الصفار مع اخباره، لا مطلق عدم كذبه، ولو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهذا الشرط لا يمكن إثباته إلا بتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني بلحاظ مدلوله المطابقي فيعود المحذور.

ثم اجاب عنه **اولاً:** بأن هذه الكبرى غير تامة عندنا، فان التلازم نسبة بين ذات الملزوم كقيام زيد مثلاً، وذات اللازم وهو عدم جلوسه، وهذه النسبة ناشئة من علاقة التضاد بين القيام والجلوس فالمدلول الالتزامي للأخبار عن قيام زيد هو ذات عدم جلوسه، وعدمه المقارن مع قيامه<sup>(١)</sup>، **وثانياً:** انه على تقدير تمامية هذه الكبرى، فغايتها كون المدلول الالتزامي

---

١ - راجع (بحوث في علم الاصول ج٧ص٢٦٣) و لكن نحن قوينا في بحث التعارض هذه الكبرى، ببيان أن المدلول الالتزامي وان كان هو ذات اللازم كذات عدم الجلوس في مثال اخبار الثقة بقيام زيد، لكن لا اطلاق لهذا اللازم لحصّة من عدم القيام، وهي الحصّة غير المقارنة للجلوس، وهذا نظير ما يقال من أن الصادر عن العلة ليس هو المعلول بوصف صدوره عنها، بل ذات المعلول، ولكنها تنضيق قهراً ولا تشمل المعلول غير الصادر عن تلك العلة، فما يصدر من النار هو ذات الحرارة، لا الحرارة بوصف صدورها عنها، ولكنها متضيقة قهراً ولا تشمل الحرارة التي لم تصدر من تلك النار.

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٧٥

هو حصة من اللازم تقارن وجود الملزوم، واللازم هنا هو القضية الشرطية أي اذا لم يكذب الصفار فقد قال المعصوم كذا، فيكون المدلول الالتزامي هو حصة منها تكون مقارنة لاخبار الصفار، بمعنى أنّ الكليني يخبر عن ثبوت هذه القضية الشرطية مقترنة بإخبار الصفار، واين هذا من صيرورة الشرط في القضية الشرطية هو عدم كذب الصفار المقارن لاخباره، وعليه فيبقى الشرط وهو عدم كذب الصفار على اطلاقه<sup>(١)</sup>.

اقول: ان من الواضح أن ما يستلزم صدور الحديث من المعصوم ليس هو مطلق عدم كذب الصفار، ولو لو يخبر اصلا عن صدور ذلك الحكم من الامام، بل ما يستلزمه هو اخباره به مع عدم كذبه، وعليه فالشرط هو أنه اذا لم يكذب الصفار مع تحقق اخباره لصدور من المعصوم هذا الحكم، نعم يخبر الكليني عن تحقق احد جزئي الشرط وهو تحقق اخبار الصفار، ولكنه لا يمنع من واقع تعليق صدور الحكم من المعصوم عليه، وانما يخبر الكليني عن تحقق هذا المعلق عليه، فيكون المدلول الالتزامي لخبر الكليني هو صدور هذا الحكم عن الامام على تقدير صدور الخبر من الصفار وعدم كذبه، والتعبد بصدور الخبر من الصفار يكون في طول حجية خبر الكليني فيعود الاشكال الثاني.

ولا يخفى أن هذه القضية الشرطية (و هي أنه اذا اخبر الصفار ولم يكذب فقد صدر هذا الحكم من المعصوم) معلومة لكل احد، ولكن المهمّ أنه يمكن الاستفادة من هذا البيان بأن يقال: ان حجية خبر الكليني ليست بلحاظ ترتيب اثر خبر الصفار، وهو حجيته، حتى يلزم الاشكال الاول، وانما هي بلحاظ اثبات شرط تلك القضية الشرطية المعلومة التي جزاءها

حكم شرعي، فيكون كما علمنا بأنه على تقدير نزول المطر يجب اكرام زيد، وان كنا نحتمل وجوب اكرامه مطلقا، فان حجية خبر الثقة على نزول المطر تكون بلحاظ التعبد بفعلية وجوب اكرام زيد، (و اثباتها به من باب حجية مثبتات الأمارات، والا فلو كان الحجة على نزول المطر اصلا عمليا لم تثبت فعلية وجوب اكرام زيد به، لعدم كونه موضوعا شرعيا لها) فتكون في المقام ايضا حجية خبر الكليني على اخبار الصفار بلحاظ التعبد بفعلية صدور الحكم من المعصوم، نعم حيث ان الجزء الثاني لشرط تلك القضية الشرطية هو عدم كذب الصفار، فنحتاج في احرازه الى تطبيق حجية خبر العادل عليه ايضا، وبذلك يحرز كلا جزئي الشرط للقضية الشرطية بلحاظ اثبات فعلية الجزاء فيها، وهو صدور الحكم عن المعصوم، نعم حيث يلغو التعبد بوجود احد جزئي الشرط بدون التعبد بالجزء الآخر فيحتاج عدم لغوية التعبد بأي منهما الى التعبد بالآخر، ولكنه لا يترتب عليه أي محذور، كما سيأتي توضيحه، وكيف كان فيندفع الاشكال الاول بذلك، نعم لا بد من دفع الاشكال الثاني بطريق آخر، وهو إما الجواب بالانحلال او أن يقال بأن موضوع حجية خبر الصفار ليس هو خبره الواصل، وانما هو خبره الذي يكون في معرض الوصول.

### الجواب الثاني: ما في البحوث من أن حجية خبر الثقة إنما تكون على

أساس كاشفية الوثاقة عن عدم كذب المخبر الجامع بين عدم كذبه من باب السالبة بانتفاء الموضوع أو السالبة بانتفاء المحمول، وهذه الكاشفية مصبها وثاقة المخبر، لا إخبار الثقة، وهي كما تقتضي الكشف عن صدق ما أخبر به المخبر، كذلك وبنفس الدرجة تقتضي الكشف عن عدم صدور الإخبار من الثقة إذا أحرز عدم صدق القضية، ففي مورد خبر الكليني عن الصفار عن الامام بوجوب صلاة الجمعة نعلم بقضية شرطية، وهي أنه إن

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٧٧

لم يكذب كل من الكليني والصفار، فقد صدر هذا الحكم من الإمام، وحينئذ فبمقتضى كاشفية وثاقتهما يمكن اثبات الشرط تعبداً وهو عدم كذبهما، فيثبت الجزاء وهو صدور الحكم من الإمام، ومعه يرتفع موضوع الإشكال رأساً، فإنه كان مبنياً على افتراض طولية موضوع الحجية في خبر الكليني والصفار، والطولية انما تكون بين خبرهما، لا وثاقتهما<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره من كون موضوع الحجية وثيقة الراوي، وان كان محتملاً ثبوتاً، لكنه لا دليل عليه اثباتاً، فلو علمنا اجمالاً بصدور احد خبرين عن ثقة، وعلمنا تفصيلاً بكذب احدهما المعين، بمعنى عدم مطابقته للواقع، فلا دليل على لزوم البناء على نفي صدور ذلك الخبر منه المستلزم لكون ما صدر منه هو الخبر الآخر.

هذا ولا يخفى أن هذا الوجه الذي ذكره لا يدفع الاشكال الاول في مورد اخبار الثقة بوثاقة راوي الحديث.

**الجواب الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من أن الإشكال الاول ساقط من أساسه، على المختار من كون المجعول في الأمارات هو الكاشفية والعلمية، فلا حاجة إلى كون المؤدى حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، إذ التعبد ناظر إلى نفس جعل الكاشفية والعلمية، لا إلى المؤدى، غاية الأمر انه يلزم أن لا يكون التعبد المذكور لغواً، كي يستحيل صدوره من الحكيم، والتعبد بحجية الخبر مع الوساطة لا يكون لغواً، لوقوع الجميع في سلسلة إثبات قول المعصوم (عليه السلام)<sup>(٢)</sup>.

اقول: بناء على مسلك جعل العلمية فلا حاجة في رفع اللغوية الى فرض

١ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص ٣٦٧

٢ - فوائد الاصول ج ٣ ص ١٨١ ومصباح الاصول ج ٢ ص ١٨٢

وقوع الجميع في سلسلة اثبات قول المعصوم، فان اثر جعل خبر الكليني علماً بالواقع هو ترتيب آثار العلم بصدور خبر الصفار، ولا اقل من جواز الاخبار عن صدوره، ولو فرض عدم وثاقة الصفار.

وكيف كان فقد اورد في البحوث على هذا الوجه بأنه أريد جعل خبر الكليني علماً تعبدياً بقول الامام (عليه السلام) مباشرة فهو غير ممكن، لأن دليل الحجية يجعل الخبر علماً بمدلوله، وليس مدلول خبر الكليني قول الامام، وإن أريد جعله علماً بمدلوله فان أريد أنه علم بذات مدلوله، وهو ذات اخبار الصفار فهذا لا يفيد في التنجيز أو التعذير، فان حاله حال العلم الوجداني بذات خبر، من دون علم بحجيته، ولا يلزم من اعتبار كوننا عالمين بذات خبر الصفار، مع اعتبار كون واقع ذلك الخبر علماً بمدلوله الذي هو حكم شرعي، اعتبار كوننا عالمين بعلمنا بالحكم الشرعي، فان الامارة وان اعتبر كونها علماً بالواقع، ولكن لم يعتبر فيها اللوازم التكوينية للعلم بالواقع، وإن أريد أنه علم بخبر الصفار بما هو موضوع للحجية والعلمية فكأنه يخبر عن تحقق الحجية في خبر الصفار، فمن الواضح أن معناه أخذ الحجية الذي هو الحكم في موضوع نفس الحكم، فيعود المحذور.

نعم لو اكتفينا في رفع التأمين والتنجيز العقليين بالعلم بكبرى الجعل، والعلم بصغراه، بلا حاجة إلى العلم بالنتيجة التي هي فعلية المجعول، تمّ هذا الجواب، لأن اخبار الكليني علم بذات خبر الصفار الذي هو صغرى لكبرى الحجية المعلومة بالوجدان، والمفروض أن العلم بالصغرى وحده بيان رافع للتأمين، في حال العلم بالكبرى، فكذلك في المقام يكون العلم

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٢٧٩

التعبدى بها رافعاً له، إلا أن هذا المبنى لا يقبله المحقق النائيني (و السيد الخوئي "قدهما" فانه يشترط العلم بالمجوعول الفعلي<sup>(١)</sup>).

ويرد على كلام البحوث اولاً: أن الظاهر وقوع الخلط في كلامه بين التعبد بالعلم بالقضية الشرطية، وبين ما هو المفروض في المقام من كون العلم التعبدى بقول الامام هو الجزء المجوعول على تقدير تحقق الشرط، والشرط هو صدور خبر الصفار، او فقل على الاصح العلم بصدور الخبر من الصفار، حيث يقول الشارع "اذا علمت باخبار الصفار بقول الامام فانت عالم بقول الامام"، وحينئذ فاذا اعتبر الشارع -حين اخبار الكليني- المكلف عالماً بصدور خبر الصفار، فيترتب عليه الاثر الشرعي الثابت على خبر الصفار، كسائر موارد التعبد بالعلم بموضوع حكم شرعي لترتب حكمه، كما يترتب هذا الاثر الشرعي، بناء على كون موضوعه العلم بخبر الصفار، اذ يكون كسائر موارد قيام الامارة مقام العلم الموضوعي، حيث لا ريب في أن دليل اعتبار الامارة علماً يوجب قيام الامارة مقام العلم الوجداني في اثره الشرعي بلا اشكال.

وثانياً: ان ما ذكره (من أن التعبد بالعلم بالشرط، وهو وجود خبر الصفار، والتعبد بالعلم بالقضية الشرطية، وهو أنه لو اخبر الصفار فقد قال الامام كذا، لا يستلزمان التعبد بالوجود الفعلي للجزاء، وهو أن الامام قال كذا) ففيه أن الانصاف ان تفكيك اعتبار العلم بالصغرى والكبرى عن اعتبار العلم بالنتيجة غير عرفي، فانه لو قام خبر الثقة على كون هذا المايح فقاعاً، وقام خبر آخر على كون الفقاع حراماً، فاعتبار العلم بكونه فقاعاً

وكون الفقاع حراما لا ينفك عرفا عن اعتبار العلم بحرمة، وحينئذ يقال ان المحذور كان هو أن حجية خبر الكليني بمعنى جعل اثر الواقع الذي اخبر به وهو خبر الصفار لمؤداه، والمفروض أن اثره نفس الحجية، وحينئذ يقال بأن هذا لا يتم على مسلك جعل العلمية، لأنه لا يتقوم بوجود اثر لمدلول الخبر، حتى تكون الحجية بلحاظه، فلا تتوقف حجية خبر الكليني على حجية خبر الصفار في الرتبة السابقة، نعم تنجز الحكم الشرعي يتوقف على حجية خبر الصفار ايضا، ولكنه نظير الاثر الشرعي المترتب على موضوع مركب من جزءين، ويراد اثبات كل جزء منه بخبر الثقة، فان مشكلة حجية الخبر القائم على وجود كل جزء، بدون حجية الخبر الآخر هي اللغوية، ويكفي في ارتفاع اللغوية ثبوت حجية كل منهما، ولو في طول حجية الآخر، نظير الدور المعني، حيث يتوقف كل من الشئيين على الوجود اللولائي للآخر دون وجوده الفعلي، نظير ما لو كان حضور زيد وعمرو في المجلس موقوفا على الحضور اللولائي للآخر، أي على ثبوت قضية شرطية، وهي أنه لو حضر زيد في المجلس فيحضر عمرو، والمفروض ثبوت القضية الشرطية في كل من الطرفين، وهذا ما يسمى بالدور المعني الذي ليس بدور حقيقة، حيث يكون الموقوف عليه الوجود اللولائي لحضور كل منهما في المجلس وهو متحقق، والموقوف هو الحضور الفعلي لهما، فلا دور ابدا.

والحاصل أن الاشكال الاول يندفع بهذا الجواب، الا أن الاشكال الثاني لا يندفع به، لأن الموضوع للحجية لو كان هو الخبر الثابت لنا بالوجدان او التعبد فيكون تحقق موضوع حجية خبر الصفار بعد حجية خبر الكليني بأي معنى كانت الحجية.

والمهم في الاشكال على هذا الجواب عدم تمامية الدليل على جعل العلمية لخبر الثقة.



هذا وقد ذكر بعض الاعلام اشكالا: وهو أن موضوع حجية خبر الصفار ان كان هو ثبوت خبر الصفار وجدانا او تعبدا (أي العلم بخبر الصفار وجدانا او تعبدا) لم يكن مانع من تطبيق دليل حجية خبر العادل على خبر الكليني اولاً، فيكون علما تعبديا بخبر الصفار، وبذلك يتحقق موضوع حجية خبر الصفار، فنطبق عليه دليل الحجية، فيكون علماً تعبداً أيضاً، كما طبقناه على خبر الكليني، ولكنه ليس كذلك، فان موضوع الحجية هو واقع خبر الصفار، وحكومة حجية خبر الكليني بالنسبة الى خبر الصفار حكومة ظاهرية، وحينئذ فيكون التعبد بالعلم بخبر الصفار حين اخبار الكليني به بلحاظ اثر خبر الصفار، وهو كونه علما تعبديا بقول الامام مبتلى بنفس المحذور الذي يبين في الاشكال الاول، حيث ان هذا الأثر وهو العلمية لخبر الصفار مجعولة بنفس جعل العلمية لخبر الكليني فيلزم من أخذه في موضوعه محذور الدور<sup>(١)</sup>.

ولكن يمكن الجواب عنه بأنه على مسلك المحقق النائيني والسيد الخوئي "فدهما" تكون حكومة جعل الأمانة علما حكومة ثبوتية لاحتجاج الى اثر شرعي، وليس لها أي نظارة الى خطاب آخر، ولذا يعقل جعله، ولو لم يوجد أي خطاب شرعي مترتب على العلم، نعم لا بد أن يترتب على هذا الجعل اثر، ولو عقلي، كرفع موضوع قبح العقاب بلا بيان، حتى يخرج بذلك عن اللغوية، فجعل خبر الكليني علما بخبر الصفار لا يتقوم بوجود اثر شرعي لخبر الصفار، بل هو عملية ثبوتية، ولا يتقوم ذلك بحجية خبر الصفار حتى تكون جعل العلمية لخبر الكليني بلحاظها، نعم لا بد أن لا يكون جعل العلمية له لغوا، وليس بلغوا، بعد ترتب جواز الاخبار عليه،

٢٨٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

مضافا الى ما مرّ من أنه يكفي في ارتفاع اللغوية وجود الاثر الطولي، وهو أنه لو جعلت العلمية له فتثبت العلمية لخبر الصفار، وبذلك يثبت قول الامام (عليه السلام).

ولو فرض تقوم جعل العلمية لخبر الكليني بلحاظ اثر شرعي، فيكفي لحاظ جامع الاثر الشرعي الذي ينطبق على جواز الاخبار من دون أي دور، فلا يتوقف هذا الجعل على جعل العلمية لخبر الصفار، وان كان بانضمام ذلك الى جعل العلمية لخبر الكليني يثبت كونه عالما تعبدا بقول الامام.

نعم لو فرض تقوم ثبوت العلمية لأمانة على وجود اثر شرعي لمؤداه، فيتوقف ثبوت العلمية لخبر الكليني على وجود اثر شرعي لمؤداه وهو خبر الصفار، والمفروض أنه لا اثر له الا نفس العلمية، فيأتي فيه الاشكال الاول، ولا يكفي لحلهّ تبديل مسلك تنزيل المؤدى منزلة الواقع بمسلك جعل العلمية، بل لا بد من حلهّ بطريق آخر، الا أنه لا وجه له، ويكون على خلاف مباني المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما".

على أن الصحيح أنه بناء على مسلك جعل العلمية فموضوع العلم التعبدي هو الخبر الواصل وجدانا او تعبدا، فموضوع العلم التعبدي بقول الامام هو العلم بخبر الصفار الجامع بين العلم الوجداني والتعبيدي به، اذ يبعد جدا عن مركز العرف أن يكون واقع خبر الصفار غير الواصل الينا موضوعا لاعتبارنا عالمين بقول الامام، اذ لا يزيد عن نفس ثبوت الواقع عرفا، فانه لا يكون علما بالواقع، فلا يبقى مجال للاشكال.

**الجواب الرابع:** بناء على مسلك جعل العلمية فقد يذكر طريق آخر

لارجاع الخبر مع الوسطة الى الخبر بلا واسطة، بأن يقال: إنّ الكليني حينما ينقل خبر الصفار عن قول الامام، فينقل بالالتزام كونه عالما تعبدا بقول الإمام، وحينئذ فيثبت لنا قول الإمام بأحد وجهين:

إما باعتبار أنه كان يجوز للكليني أن يخبر لنا عن قول الإمام، فلو كان يخبر عنه كان اخبارا عن قول الامام بلا واسطة، وكان حجة علينا، وعدم فعلية اخباره بذلك غير مهمّ، فانا لو علمنا بأننا لو سألنا الثقة عن شيءٍ لأخبرنا به كان حجة، ولا حاجة الى السؤال وفعلية الاخبار.

او باعتبار أنه يكفيننا نفس إخباره الالتزامي عن علمه بقول الامام، فإنّ كلّ خبر عن شيء ليس في الحقيقة إلا إخبارا عن علم المخبر بذلك الشيء.

وأجيب عنه بأنّ المعلوم من السيرة والظاهر من الدليل اللفظي لحجية الخبر إنما هو حجية الخبر بما له من الكشف النوعي، فحجية اخبار الكليني لأجل كاشفيته النوعية عن ذات اخبار الصفار، واعتبار كون الكليني عالما بمفاد خبر الصفار وهو قول الامام ليس له جهة كشف أصلا، فلا يكون إخباره عن علمه التعبدي بقول الامام، أو إخباره بقول الامام على اساس ذلك العلم التعبدي حجة لإثبات الواقع، ولذا لو بنينا على كون الاستصحاب علماً بالبقاء، فمن يخبر عن شيء على اساس استصحابه لا يثبت لنا شيء اكثر من المقدار الثابت بالاستصحاب.

وعليه فان افادنا اخبار الكليني عن خبر الصفار بقول الامام، بغضّ النظر عن كون الكليني عالما تعبدا بقول الامام، بأن أجبنا عن اشكال حجية الخبر مع الوساطة بجواب آخر، فهو، وآلا فلا يفيدنا كون الكليني عالما تعبدا بقول الامام، لأن علمه التعبدي لا يؤثر في قوة كاشفية خبره أصلاً، فأرجاعه إلى الخبر بلا واسطة عن طريق العلم التعبدي للمخبر لا قيمة له.

على أنه لو تمّ هذا الوجه لم يتمّ فيما كان الوساطة غير ثقة لدى الكليني وإن كان ثقة لدينا، أو أن الكليني لم يكن يقبل حجية خبر الثقة او لم يقبل كون حجيته بنحو جعل العلمية.

**الجواب الخامس:** أن يقال بأن المجعول في مورد خبر الكليني مثلاً

٢٨٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

عن خبر الصفار عن قول الامام (عليه السلام) "صلاة الجمعة واجبة" هو حجية خبر الكليني بالنسبة الى وجوب صلاة الجمعة، وهذا على مسلك جعل المنجزية والمعدنية واضح، فان ما يقبل التنجيز وصحة المؤاخذة على مخالفته هو وجوب صلاة الجمعة فليس التنجز امرا قابلا للانحلال بلحاظ سلسلة سند الرواية الدالة على حكم شرعي، فالمنجّز هو خبر الكليني عن خبر الصفار عن قول الامام (عليه السلام) سواء كان خبر الصفار متحققا واقعا ام لا، كما أنه على مسلك تنزيل المؤدى منزلة الواقع والذي هو عبارة أخرى عن مسلك جعل الحكم المماثل فيمكن أن يكون المجعول عند قيام خبر الكليني على ذلك هو وجوب صلاة الجمعة، فليس الاثر الشرعي الذي يكون جعل حجية خبر الكليني بلحاظه هو حجية خبر الصفار كي يتوقف على ثبوت حجية خبر الصفار في رتبة سابقة، وانما هو نفس وجوب صلاة الجمعة.

ولعل هذا هو مراد السيد الخوئي "فده" حيث حكى عنه في المصباح أنه لا ملزم لاعتبار ترتب أثر شرعي على كل خبر، مع قطع النظر عن خبر آخر، بل يكفي ترتب الأثر الشرعي على مجموع اخبار الرواة من حيث المجموع، ولا خفاء في ترتب الأثر في الخبر مع الواسطة على مجموع اخبار سلسلة الرواة الواقعة في نقل قول المعصوم (عليه السلام) وهذا تام على جميع مسالك الحجية<sup>(١)</sup>، والا فلو سلم انحلالية الحجية بلحاظ سلسلة سند الرواية، وكانت حجية خبر الكليني بمعنى ترتب اثر خبر الصفار على مؤدى خبر الكليني، فتتوقف حجية خبر الكليني على ثبوت حجية خبر الصفار في رتبة سابقة توقف العارض على معروضه، فانه لولا ثبوت الاثر

لخبر الصفار لم يعقل ترتب اثر خبر الصفار على خبر الكليني .  
وبهذا يرتفع الاشكال الاول والثاني ثبوتاً عن شمول دليل الحجية للاخبار  
مع الوساطة، وأما شموله لها اثباتاً فالظاهر أنه لاشكال فيه، ولو لاجل الغاء  
الخصوصية عرفاً، فانه بعد ما سمع العرف أن الامام (عليه السلام) قال  
"العمري وابنه ثقّتاى، فما اديا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قال لك عنّي  
فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطع، فانهما الثقّتان المأمونان" فلو روى ابن  
العمري عن ابيه عن الامام (عليه السلام) حديثاً، فلا يتأمل في البناء على  
حجية خبره، وهذا لا ينافي عدم امكان تنقيح المناط عقلاً، حيث ينضم  
احتمال خطأ كل واحد من الرواة في سند الخبر مع الوساطة الى احتمال  
خطأ بقية الرواة في السند، وحيث يكفي في عدم صدق الخبر خطأ واحد  
منهم، فبذلك يكون احتمال الخطاء في الرواية فيه اقوى في حد ذاته من  
احتمال الخطاء في الخبر مع الوساطة.

بل لو احتاج حجية الخبر مع الوساطة الى تعدد الجعل فيمكن كشفه  
بمؤونة الفهم العرفي المتقدم ذكره، من مثل صحيحة الحميري، كما يمكن  
الجواب عن الاشكال الثاني بجواب آخر، وهو أن يقال: ان موضوع  
الحجية ليس هو الخبر الثابت لنا وجدانا او تعبداً أي الخبر الواصل الينا  
وجدانا او تعبداً، وما ورد في صحيحة الحميري من قوله "فما ادى اليك  
عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول" فمحمول عرفاً على  
الطريقة والمشيئية الى الخبر القابل للوصول، وقابلية خبر الصفار للوصول لا  
تتوقف على فعلية حجية خبر الكليني، بل على حجيته ولو في طول حجية  
خبر الصفار.

كما لا ينبغي التأمّل في عدم فرق العقلاء والمتشرعة بين الأخبار بلا  
واسطة، والأخبار مع الوساطة.

## اشكال اتحاد الحاكم والمحكوم

ذكر المحقق النائيني "قده" أن هنا اشكالا آخر، وهو لزوم اتحاد الحاكم والمحكوم، وتقريب ذلك: أن الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين ناظرا إلى بيان كمية ما يراد من دليل آخر، فلا بد من مغايرة الدليل الحاكم والمحكوم، ومن هذا القبيل حكومة دليل اعتبار الأمانة على تحقق موضوع حكم شرعي بالنسبة الى تحقق ذلك الحكم، كحكومة دليل اعتبار الأمانة على خمرية مايع على دليل حرمة الخمر، وهذا غير متحقق في المقام، اذ دليل حجية خبر الكليني نفس دليل حجية خبر الصفار، فلا يمكن حكومته عليه.

والجواب الذي حكي عنه في دورته السابقة لا يزيد عن بيان الانحلال، وهو أن دليل اعتبار الخبر وإن كان بحسب الصورة قضية واحدة، إلا أنه ينحلّ إلى قضايا متعددة، ويكون الملحوظ فيه طبيعة الأثر، وتكون كل قضية حاکمة على غيرها، ولا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح أن هذا المقدار لا يفي بحلّ اشكال لزوم مغايرة الدليل الحاكم والمحكوم، حيث ان الحكومة تتقوم بنظارة خطابٍ لخطابٍ آخر وتفسيره له، وهذا يقتضي اثنية الخطاب، ولكن حكي عنه في الدورة اللاحقة من أبحاثه جواب اوضح، ومحصل ما ذكره بتوضيح وتقريب منّا أن الحكومة لا تنحصر فيما ذكر من كون أحد الدليلين ناظرا إلى بيان كمية ما يراد من الدليل الآخر، بل لها أقسام ثلاثة:

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٨٧

**القسم الأول:** أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى ما أريد من لفظ الدليل الآخر وشارحاً له بلفظ "أعني" و"أردت" وأشباه ذلك، وهذا القسم قليل التحقيق في الاخبار جداً.

**القسم الثاني:** أن لا يكون أحدهما مشتملاً على أداة التفسير ونحوها، ولكن يكون بصدد بيان ضيق الحكم بلسان نفي تحقق موضوعه، أو بيان سعة الحكم بلسان تحقق موضوعه، كما في حكومة "لا شكّ لكثير الشكّ" على أدلة الشكوك، أو حكومة "الفقاع خمر" على دليل حرمة الخمر، ومرجع الحكومة في هذا القسم لبنا إلى تخصيص حكم العام، ان كان بلسان نفي الموضوع، أو إلى تعميم الحكم لغير موضوعه، ان كان بلسان اثبات الموضوع، وذلك في ما لا يكون قابلاً للجعل والاعتبار ثبوتاً، فمثل قوله "لا شكّ لكثير الشكّ" لا يعني الا نفي حكم الشكّ عن شكّ كثير الشكّ فيكون مرجعه إلى التخصيص، وان كان بلسان نفي الموضوع، كما أن قوله "الفقاع خمر" لا يعني الا جعل حكم الخمر للفقاع، وان كان بلسان اثبات الموضوع.

**القسم الثالث:** الحكومة الثبوتية، وهي التي تكون بجعل فردٍ مصداقاً لموضوع الحكم أو رفع مصداقيته، وهذا مثل العلم حيث يكون مصداق العلم قابلاً للجعل والاعتبار ثبوتاً، من دون حاجة إلى لحاظ حكمه، بل من دون حاجة إلى ثبوت حكم شرعي له، فيترتب عليه التنجيز والتعذير. ثم ذكر أن هذا القسم من أقوى أنحاء الحكومة، وأمثلتها كثيرة: منها: حكومة الأمارات على الأصول، فإن الأمانة بعد كونها محرزة للواقع تكون رافعة للشكّ تشريعاً الذي هو الموضوع للأصول. ومنها: حكومة الأصل السببي على المسببي، مثل ما لو كان الماء الذي

٢٨٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

غسل به الثوب المتنجس مشكوك الطهارة فاستصحاب طهارته يكون حاكما على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، مع أن دليلهما واحد، لأن استصحاب طهارة الماء علم بطهارة الماء وبآثارها الشرعية التي منها طهارة الثوب ومع اعتبار العلم بحدوث طهارة الثوب لا يبقى موضوع استصحاب نجاسته، وهو الشك في البقاء، وأما جريان استصحاب النجاسة في الثوب، فلا يوجب العلم بارتفاع طهارة الماء، فرفع اليد عن عموم دليل الاستصحاب بالنسبة الى استصحاب طهارة الماء يكون بلا مخصص.

والحكومة المدعاة في المقام انما هي من هذا القبيل، فان حكومة خبر الكليني على خبر الصفار مثلا انما هو من جهة إثباته تشريعا، فكما يمكن حكومة استصحاب على استصحاب آخر نفيا وإخراجا عن الموضوع، فكذلك يمكن حكومة خبر على مثله إثباتا وإدخالاً في الموضوع، والإشكال انما نشأ من تخيل انحصار الحكومة في القسمين الأولين، بينما أنه في القسم الثالث لا حاجة إلى تعدد الدليل، إذ الحكومة في الحقيقة انما تكون بين الحكمين، وقد فرض تعددهما<sup>(١)</sup>.

اقول: هنا ملاحظات:

**الملاحظة الاولى:** انا لم نفهم الفرق بين القسم الثاني والثالث، فانه لو كان ظاهر الخطاب الشرعي هو كون موضوعه الجامع بين الفرد الحقيقي والتعدي كان دليل اعتبار الفرد واردا عليه، لا حاكما، ولم يكن أي اشكال في ورود فرد من الحكم الشرعي المستفاد من الخطاب على فرد آخر منه بايجاد موضوعه او رفعه، وان كان دليلهما واحداً بعد عدم تقوم الورد بالنظارة والتفسير.



وأما إذا كان ظاهر الخطاب هو اخذ العلم الوجداني موضوعاً للحكم، فما يدلّ على اعتبار الامارة علماً يكون حاكماً عليه، ولا يختلف اذاً عن القسم الثاني الذي يكون مرجعه لثبوتاً في موارد نفي الموضوع ادعاء الى تخصيص الحكم، وفي موارد اثبات الموضوع ادعاء الى تعميم الحكم، ونحن لا نتعقل أيّ فرق بين العلم وبقية الموضوعات، عدا وجود اثر عقلي للجامع بين العلم الوجداني والتعبدية، وهذا الاثر هو المنجزية والمعذرية العقلية، وبلحاظ ذلك وان كان لا يلغو جعل العلمية لشيء ثبوتاً، لكنه لا يكفي ذلك لترتب الاحكام الشرعية الثابتة بمقتضى ظهور خطاباتها للعلم الوجداني، كما لا يكفي ذلك لنفي الأحكام الشرعية الثابتة للشكّ وعدم العلم الوجداني، بل نحتاج الى كون قوله مثلاً "خبر الثقة علم" بصدده جعل احكام العلم لخبر الثقة، ونفي احكام الشكّ وعدم العلم عنه.

هذا وقد يكون تقديم احد الحكمين المستفادين في حد نفسهما من الخطاب عند وقوع المنافاة بينهما لنكته عرفية اخرى غير الورد او الحكومة، كما هو المختار في تقديم الاصل السببي على المسببي، وهذه النكته هي أن العرف حيث يرى أن الواقع الذي يجري فيه الاصل السببي، وهو طهارة الماء المغسول به الثوب المتنجس يكون رافعا للواقع الذي يجري فيه الاصل المسببي، وهو نجاسة ذلك الثوب، فيحكّم هذه الرافية على التعبد الظاهري بهما، ولذا ترى أن قاعدة الطهارة في الماء تقدّم عرفاً على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به مع عدم كون مفادها التعبد بالعلم، بل لولا هذه النكته فمجرد فرض قول الشارع "من كان على يقين فشكّ فعلمه باقٍ ما لم يحصل له العلم بالخلاف" وكون التعبد بالعلم بطهارة الماء مقتضياً عرفاً للتعبد بالعلم بآثارها الشرعية، ومنها زوال نجاسة الثوب المغسول به، لا يكفي في تقدم هذا التعبد على التعبد بالعلم ببقاء

٢٩٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

نجاسة الثوب، بعد أن كان موضوع هذا التعبد هو الشكّ الوجداني في بقاء النجاسة.

وكيف كان فحيث ان هذه النكته التي ذكرناها لتقديم الاصل السببي لا تقوم بنظارة شخصية للخطاب الدال على الاصل السببي على الخطاب الدال على الاصل المسببي فيمكن فرض ذلك في خطاب واحد كالاستصحاب، بل اذا كانت هذه النكته بديهية عند العرف فتمنع من انعقاد ظهور خطاب الاستصحاب في شموله لاستصحاب نجاسة الثوب مع جريان استصحاب طهارة الماء.

**الملاحظة الثانية:** ان لزوم تغاير الخطاب الحاكم والمحكوم يختص بالقسم الاول من الاقسام التي ذكروها للحكومة، وهو ما كان بلسان التفسير، فانه حيث يحتاج الى نظارة شخصية الى الخطاب المحكوم فلا اشكال في لزوم تغاير الخطابين، وأما في غيره فلا مانع من وحدة الخطاب، حتى في القسم الثاني الذي ذكروا أنها تكون بمعنى التخصيص او التعميم لبّاً، لما مرّ آنفاً أنه قد تكون هناك نكات عرفية توجب تقديم حكمٍ على حكمٍ آخر، ولو كانا مدلولين لخطاب واحد.

هذا بالنسبة الى التخصيص، وأما بالنسبة الى التعميم فيشكل الامر ما لم يرجع الى الورود، مثال ذلك ما لو كان هناك ماء معلوم الكريّة، فاخذنا منه الماء تدريجاً الى أن صار الباقي قليلاً جداً بالنسبة الى ذلك الماء، بحيث لم يصحّ عرفاً أن نشير اليه، فنقول ان هذا الماء كان كراً، فانه قد يقال بأنه في كل مرحلة نشك في الكرية نلحظ كرية الماء في المرحلة التي قبلها، والتي لو كنا نحزر كرية الماء في تلك المرحلة امكنا أن نقول هذا الماء كان كراً، والآن نشك في بقاء كريتته، ولنفرضها ثلاث مراحل، ففي المرحلة الاولى كنا نحزر كرية الماء وجداناً، وفي المرحلة الثانية وان كنا

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٩١

نشكّ فيها، لكن الموضوع باقٍ عرفاً، فنستصحب كرتية الماء، وبذلك نحرز تبعدا كرتية الماء في المرحلة الثانية، فاذا اخذنا مقدارا آخر من الماء، ففي المرحلة الثالثة لا يصحّ جعل المرحلة الاولى هي الحالة السابقة المتيقنة للاستصحاب لاختلاف الموضوع عرفاً، ولكن يمكن أن يجعل المرحلة الثانية هي الحالة السابقة المتيقنة بالتعبد الاستصحابي الاول، فان حلّ المشكلة فيها باحد طريقتين:

١- أن يكون استصحاب الكرتية في المرحلة الثانية واردا على موضوع الاستصحاب في المرحلة الثالثة، بنحو ايجاد موضوعه، إما بالالتزام بظهور اليقين بالحدوث في دليل الاستصحاب لما يعمّ اليقين التبعدي، مع افتراض كون مفاد الاستصحاب هو التعبد باليقين بالبقاء، او بالالتزام بظهوره في مطلق الحجة على الحدوث.

٢- أن يكون ركن الاستصحاب هو واقع الحدوث كما هو مختار صاحب الكفاية فحينئذ يكون الاستصحاب في المرحلة الثانية حجة شرعية على جريان الاستصحاب في المرحلة الثالثة، وسيأتي في الملاحظة الثالثة عدم تأتي اشكال اتحاد الخطاب في مثله ابداء.

**الملاحظة الثالثة:** انه يوجد فرق واضح بين حكومة الامارة او الاصل على دليل حكم شرعي باثبات موضوعه، وبين حكومة الاصل السببي على المسببي او الامارة على الاصل، حيث انه في الاول تكون الحكومة ظاهرية، وليس شأنها الا اثبات الحكم الشرعي المشكوك ظاهراً، بينما أن الحكومة في الثاني واقعية، أي ان التعبد بالاصل السببي مثلاً رافع لجريان الاصل المسببي واقعا، وليس جريانه في فرض الشك في جريان الاصل المسببي، والتعبير بالحكومة في الاول لا يخلو عن مسامحة واضحة، لعدم تصرف الأمانة او الاصل القائم على تحقق موضوع الحكم الشرعي، في

٢٩٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

شيء من ذلك الحكم توسعة، وعدم تصرف الأمانة او الاصل القائم على عدم تحققه في ذلك الحكم تضييقا.

والمقام من هذا القبيل، حيث ان حكومة دليل اعتبار خبر الكليني على موضوع اعتبار خبر الصفار حكومة ظاهرية، نظير حكومة الامارة على خميرية مايع على دليل حرمة الخمر، حيث ان موضوع الاعتبار بنظره "قده" واقع خبر الصفار، وان كان موضوعه الخبر المعلوم وجدانا او تعبدا، فيكون واردا عليه ومحققا لموضوعه.

والحاصل أنه ان ادعي في الخبر مع الوسطة كخبر الكليني عن خبر الصفار عن الامام أن التعبد في مورد خبر الكليني بكونه علما بخبر الصفار يتقوم بأن يكون بلحاظ اثر مترتب على خبر الصفار - كما كان هو الحال على مسلك تنزيل المؤدى منزلة الواقع- فالمفروض انه لا يترتب عليه أثر عدا كونه علما تعبديا بقول الامام، فهذا راجع الى نفس الاشكال الاول، ويكفي في الجواب عنه دعوى الانحلال، وان لم يتقوم جعل العلمية لخبر الكليني بوجود اثر لخبر الصفار، كما هو الصحيح على ما بيناه سابقا، فيستفاد من دليل حجية خبر العادل حكمان في عرض واحد، وهو جعل خبر الكليني علماً بمؤداه، وهو خبر الصفار، وجعل خبر الصفار علماً بقول الامام، ولا يحتاج ذلك الى احراز وجود خبر الصفار، بل يكون مفاده قضية شرطية، وهي أنه لو وجد خبر الصفار فهو علم بقول الامام، وبضمّ احدهما الى الآخر يثبت تعبدا قول الامام، وأما كون احد الحكمين مثبتا لموضوع الحكم الآخر مع فرض وحدة دليلهما فلا يشكّل أي محذور، ولأجل ذلك مرّ أنه بناء على كون ركن الاستصحاب واقع الحدوث فيمكن اثباته باستصحاب آخر كما في مسألة الماء الكر.

ثم ان من الواضح أنه لا فرق في هذا الجواب بين مسلك جعل العلمية

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٩٣

في الأمانة او الاصل المحرز كالاستصحاب وبين سائر المسالك فيهما.

### آية النفر

ومن الآيات التي استدل بها على حجية خبر الثقة قوله تعالى "فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون"<sup>(١)</sup> وقد قبل المحقق النائيني والسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهم" دلالتها على حجية خبر الثقة، وذكرنا أن دلالتها على حجية الخبر أظهر وأتم من دلالة آية النبأ عليها<sup>(٢)</sup>، ومحصل تقريب الاستدلال بها على حجية خبر الثقة هو أن ظاهر الآية وجوب تحذر المنذرين عقيب انذار المنذرين بنقل روايات المعصومين (عليهم السلام) اليهم، ومقتضى اطلاقه وجوب تحذر المنذرين، حتى لو لم يحصل لهم العلم بمطابقة انذار المنذرين للواقع، ولا يعني ذلك الا حجية خبر الثقة.

وقد ذكر في الكفاية ثلاث بيانات لاستفادة وجوب التحذر في الآية:

**البيان الاول:** ان كلمة "لعل" وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي، وهو الترجي الإنشائي<sup>(٣)</sup>، إلا أن الداعي إليه هو محبوبة التحذر عند الإنذار، حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون الداعي هو الترجي الحقيقي، وإذا ثبتت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل، وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه، بل عدم إمكانه بدونه.

١ - سورة التوبة الآية ١٢٢

٢ - فوائد الاصول ج٣ ص١٨٩، مصباح الاصول ج٢ ص١٨٤، دروس في مسائل علم الاصول ج ٤ ص١٤٠

٣- هذا ناظر الى ما يظهر من الشيخ الاعظم "قداه" من كون معناه الحقيقي هو الترجي الحقيقي وحيث يستحيل ذلك في حقه تعالى فيكون قرينة على استعماله مجازا في بيان مطلوبة مدخوله.

٢٩٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

**البيان الثاني:** انه لَمَّا وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية كلمة "لولا" التحضيضية وجب التحذر، وإلا لزمت لغوية وجوب الإنذار.

**البيان الثالث:** انه جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجب، حسب الظهور العرفي للخطاب.

ثم اشكل على البيان الأول بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، ولم يثبت ها هنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل، ولكنه ليس بحجة.

وأشكل على البيان الثاني بعدم انحصار فائدة الإنذار بإيجاب التحذر تعبدًا، بل يكفي في فائدته وجوب التحذر عقيب حصول العلم منه بالتكليف الواقعي، كما أشكل على البيان الثالث بعدم إطلاق يقتضي وجوب التحذر ولو مع عدم حصول العلم بصدق المنذرين، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لا لبيان وجوب التحذر، ولعل وجوب التحذر كان مشروطًا بما إذا أفاد العلم، لو لم نقل بوجود قرينة على هذا الاشتراط، وهو أن الظاهر من الآية التحذر عقيب انذار المنذرين بالاحكام الدينية التي تفقهوا فيها، ومع الشك في صدق المنذرين فيكون شبهة مصداقية للإنذار بها<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدم" في تقريب الاستدلال بها عدة امور:

١- ان ظاهر الآية إنذار كل واحد من النافرين بعضاً من قومهم، لأن تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، كما في قوله تعالى "فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق" فان المراد منه غسل كل شخص وجهه ويديه، لا أن يغسل المجموع وجه المجموع، كما أن طبع الحال هو ذلك، لأن الطائفة النافرة للتفقه في الدين إذا رجعوا إلى أوطانهم لا يجتمعون بحسب العادة في محل واحد، ليرشدوا القوم مجتمعاً، بل يرشد كل واحد منهم من حوله من القوم، وحينئذ فيشمل اطلاق الآية ما اذا لم يحصل العلم من انذار المنذر، نعم لو كان المراد من الآية إنذار مجموع النافرين مجموع القوم، كان ذلك مساوقاً لحصول العلم من انذارهم، فيخرج عن محل الكلام في بحث حجية الخبر، ولكنه خلاف الظاهر.

٢- ان المراد من الحذر هو التحفظ والتجنب العملي عن العقاب والضرر والشر ونحوها، لا مجرد الخوف النفساني.

٣- ان الحذر والتجنب العملي واجب عند إنذار المنذر، لأن كلمة "لعل" ظاهرة في كون ما بعدها غاية لما قبلها، كما يظهر من مراجعة موارد استعمالها، سواء كان استعمالها في مقام الاخبار عن الأمور الخارجية، كقولك اشترت داراً لعلني أسكنها، أو في مقام بيان الأحكام المولوية، وعلى الثاني، فان كان ما بعدها امراً غير قابل للتكليف، كما إذا قيل "تب إلى الله لعله يغفر لك" فيستفاد منها حسن تلك الغاية وكونها امراً مرغوباً فيه، وان لم يصحّ تعلق التكليف به، لعدم كونه فعل العبد، كي يصحّ البعث نحوه، وأما إن كان امراً قابلاً للتكليف، كما إذا قيل "بلغ الأحكام إلى العبيد لعلهم يعملون بها" دلّ الكلام على كونه محكوماً بحكم ما قبلها من الوجوب أو الاستحباب، ضرورة أن الغاية الموجبة لإيجاب امر آخر تكون واجبة بنفسها بطريق أولى، وحيث ان الحذر جعل في الآية الشريفة

٢٩٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

غاية للإنذار الواجب فيستفاد منها كونه واجباً لامحالة، وبعد تمامية هذه الأمور الثلاثة، يظهر أن الآية المباركة تدلّ على وجوب التحذر العملي عند الإنذار، وهذا هو معنى حجية الخبر.

ثم ذكر السيد الخوئي "قده" اربع اشكالات، واجاب عنها:

**الاشكال الاول:** ما يقال من أن الآية واردة لبيان وجوب التفقه

والإنذار، لا لبيان وجوب الحذر، وإنما ذكر الحذر باعتبار كونه فائدة من فوائد التفقه والإنذار، فلا إطلاق لها بالنسبة إلى وجوب الحذر، والقدر المتيقن منه ما إذا حصل العلم بمطابقة قول المنذر للواقع.

واجاب عنه **اولاً:** ان الأصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان،

لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تكن قرينة على خلافه.

**وثانياً:** ان ظاهر الآية كونها واردة لبيان وظيفة جميع المسلمين، وأنه

يجب على طائفة منهم التفقه والإنذار، وعلى غيرهم الحذر والقبول، فكما أن إطلاقها يقتضى وجوب الإنذار ولو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقة الانذار للواقع، كذلك يقتضى وجوب الحذر أيضاً في هذا الفرض.

**وثالثاً:** ان ظاهر الآية ترتب وجوب الحذر على الإنذار، وتخصيص

وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالواقع موجب لإلغاء عنوان الإنذار، إذ العمل حينئذ يكون بالعلم من دون دخل للإنذار فيه، غاية الأمر يكون الإنذار من جملة المقدمات التكوينية لحصول العلم، لا موضوعاً لوجوب الحذر، مع أن ظاهر الآية كون وجوب الحذر مترتباً على الإنذار ترتب الحكم على موضوعه.

**ورابعاً:** انه لو سلّم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا

إلغاء عنوان الإنذار، فمع ذلك لا يمكن الالتزام بهذا التقييد، فانه تقييد بفرد



نادر، وهو مستهجن.

**الاشكال الثاني:** ما يقال: من أن الإنذار إنما هو وظيفة الواعظ والمفتي، أما الواعظ فينذر الناس بالأمور المسلّمة، فيخوّف الناس من ترك الصلاة مثلاً، بما ورد فيه من العقاب، ولا إشكال في وجوب الحذر عند إنذاره، لكون الحكم معلوماً ومسلّماً، وأما المفتي فيفتي لمقلّديه بما استنبطه من الواجب والحرام، وإفتاؤه بهما يشتمل بالالتزام على الإنذار والتخويف من العقاب على ترك الواجب أو فعل الحرام، ولا شبهة في وجوب الحذر على مقلّديه، لكون فتواه حجة عليهم، بخلاف نقل الرواية، فانه لا إنذار فيه، إذ ربما ينقل الراوي مجرد الألفاظ، ولا يفهم المعنى لينذر به، ولذا ورد "ربّ حامل فقه ليس بفقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه".

واجاب عنه بأن الراوي أيضاً قد ينذر بنقله، كما إذا نقل الراوي الذي لم يكن من العوامّ رواية دالة على وجوب شيء أو على حرمة شيء، فانه حيث يفهم معنى الرواية فيتضمن نقله لها الإنذار الضمني بالعقاب على الترك أو الفعل، فيجب الحذر عند نقل هذه الرواية بمقتضى الآية الشريفة، وثبت حجية غيره من الاخبار التي لا إنذار فيها لكون الراوي من العوامّ، بعدم احتمال الفصل.

**الاشكال الثالث:** ان ظاهر الآية الشريفة كون وجوب الحذر مترتباً على الإنذار بما تفقّه في الدين، لا على مطلق الإنذار، فيختصّ بما إذا أحرز كون الإنذار بالحكم الشرعي الذي تفقّه في الدين، ومع الشكّ في مطابقة الخبر للواقع فيكون الحكم بوجوب الحذر تمسّكا بالعام في الشبهة المصدّاقية.

٢٩٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

وفيه أن الانذار بما تفقه في الدين ليس الا الانذار بما فهم من الدين،  
وان لم يكن فهمه مطابقا للواقع.

**الإشكال الرابع:** ان المأخوذ في الآية عنوان التفقه، فيكون الحذر واجبا  
عند إنذار الفقيه بما هو فقيهه، فلا يشمل إنذار الراوي بما هو راوٍ، فيكون  
مفاد الآية حجية فتوى الفقيه للعامي لا حجية الخبر، ولا يمكن التمسك  
بعدم القول بالفصل في المقام، لعدم ارتباط أحد الأمرين بالآخر، والقول  
بالفصل بين حجية فتوى الفقيه وحجية الخبر موجود، فلا يدل دليل حجية  
فتوى الفقيه على حجية الخبر بضمّ عدم القول بالفصل بينهما.

واجاب عنه بأن التفقه في زمن المعصومين (عليهم السلام) لم يكن بهذه  
الصعوبة الموجودة في زماننا، فان هذه الصعوبة حصلت من كثرة الروايات  
وتعارضها في العبادات، وقتلتها في المعاملات، فالرواة السابقين كان يصدق  
عليهم الفقيه، بمجرد سماع الحديث وحفظه، لكونهم من أهل اللسان،  
فكانوا يعرفون معاني كلامهم (عليهم السلام) فكانوا فقهاء فيما ينقلونه عن  
الأئمة (عليهم السلام)، وإذا ثبتت حجية خبر الراوي الفقيه بمقتضى الآية،  
ثبتت حجية خبر الراوي غير الفقيه بعدم القول بالفصل<sup>(١)</sup>.

والانصاف عدم تمامية دلالة هذه الآية على حجية خبر الواحد، ويظهر  
ذلك ببيان عدة امور:

**الأمر الأول:** ان كلمة "لعل" لم توضع للترجي، وانما وضعت للترقب،  
أي بيان احتمال وقوع مدخولها، ومرادفها في الفارسية كلمة "شاید"، فقد  
يكون مدخولها مكروهاً: كقوله (عليه السلام) "لعلك عن بابك

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٢٩٩

طردتني... " ومن هذا القبيل ما لو قيل: لعلّي أموت غداً، نعم لاريب في أن مدخول "لعلّ" في مورد الآية، وهو حذر المنذرين ليس مكروهاً، بل هو محبوب، لكن المهمّ أنه يكفي في بيان احتمال تحقق الحذر من المنذرين احتمال حصول العلم لهم بمطابقة الانذار للواقع، ثم يحذرون عقيب علمهم، نظير ما يقال "توضّأ وادخل المسجد لعلّك تقيم الجماعة" فهذا لا يعني مطلوبة صيرورته امام جماعة، بلا أي شرط، بل لعل شرطها هو طلب الناس منه أن يتقدم ويصليّ معهم.

ومن هنا اتضح الاشكال فيما افاده المحقق الاصفهاني "قده" (من أن مفاد الآية احتمال تحقق الحذر عند الإنذار، وهذا ملازم لحجية الإنذار، إذ لو لم يكن الإنذار حجة كان العقاب مقطوع بعدم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا معنى لاحتمال الحذر لأنه متفرع عن الخوف من العقاب، ولا خوف من العقاب، مع عدم كون الإنذار حجة، وذلك لأجل البراءة العقلية) فانه يكفي في احتمال حذر المنذرين عقيب انذار المنذرين ترقب حصول العلم لهم بمطابقة انذار المنذرين للواقع، وما مرّ عن السيد الخوئي "قده" (من أنه حينئذ لا يكون التحذر من الانذار، وانما هو من العلم، على أن تقييد وجوب التحذر بفرض حصول العلم من الانذار تقييد له بالفرض النادر) فيرد عليه أنه لم يرد في الآية كون التحذر من الانذار، وانما يستفاد من الآية كون التحذر عقيب الانذار، وهذا لا ينافي كون التحذر بعد حصول العلم من الانذار بمطابقته للواقع، وليس هذا من الحمل على الفرد النادر، لغلبة حصول العلم العرفي عقيب خبر الثقة، خاصة مع تعدد المخبر، على أن المستهجن حمل المطلق على الفرد النادر، ونحن نمنع من انعقاد الاطلاق رأساً، وليست الندرة بحدّ يقوّى ظهور الآية في التحذر عن الانذار غير المفيد للعلم، هذا مضافا الى أنه في غالب الشبهات، حيث

٣٠٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

تكون الشبهة مقرونة بالعلم الاجمالي او لا أقل من أن تكون الشبهة قبل الفحص، فتكون متنجزة في حد نفسها، ولا حاجة في تحذر المنذرين من العقاب الى حجية اذار المنذرين او حصول العلم بمطابقة اذارهم للواقع، ومما يشهد على عدم دلالة الآية على حجية الانذار تعبداً عدم فرض وثاقه المنذر.

وما قد يقال من أن اطلاق وجوب الانذار لفرض كون الشبهة غير متنجزة في حد نفسها، مع افتراض علم المنذر بعدم حصول العلم للمنذر بمطابقة اذاره للواقع يلزم لا محالة حجية اذاره تعبداً، والا كان ايجاب الانذار عليه لغواً، فيرد عليه اولاً: ان التعبير بالانذار يدل على أنه في الرتبة السابقة على اخبار المخبر بالتكليف الشرعي وحجيته كان احتمال العقاب موجوداً، حتى يصح اطلاق الانذار بلحاظه، فلا تشمل الشبهة غير المتنجزة في حد نفسها، وثانياً: انه اذا فرض لغوية اطلاق الخطاب الا مع ضم ضميمة خارجية اليه فالالتزام بذلك الامر الخارجي غير الظاهر من الخطاب ليس باولى من رفع اليد عن اطلاق الخطاب بنكته لغويته، ولذا ترى أنه لا يصح اجراء استصحاب عدم الحاجب في اعضاء الوضوء لاثبات لازمه العقلي، وهو تحقق الغسل، فان اطلاق كل خطاب مقيد لثبته لغويته.

ومع هذا الجواب لا حاجة الى ما في البحوث من أن احتمال حصول العلم للمنذرين من الانذار لعله من قبيل حكمة جعل وجوب الانذار، كما لو منع المولى عبده من ادخال احد في الدار، فان حكمته احتمال كونه عدو المولى، لكن المولى لو قيد هذا المنع بفرض احتمال العبد كون من بالباب عدو المولى فقد يخطأ العبد ويتوجه بذلك اضرار على المولى، فيمنع من ادخال كل احد، فان هذا الجواب غير عرفي في مثل المقام، فهو نظير اختصاص وجوب الامر بالمعروف باحتمال التأثير، فانه لا دليل عليه

الا اللغوية العرفية، مع أن دعوى الحكمة جارية فيه ايضاً.

**الامر الثاني:** ان ما قبل "لعل" لا يصحّ أن يكون شرطاً لتحقيق مطلوبة مدخول "لعل" وانما يصحّ فيما كانت مطلوبة مدخولها فعلية، وانما يكون ما قبلها من مقدمات وجود المطلوب، فلا يصحّ أن يقال "اذهب الى المكان البارد لعلك تلبس اللباس الشتوي" وانما يقال لمن يكون في المكان البارد "اشتر اللباس الشتوي لعلك تلبسه" وعليه فلا بد أن يكون التحذر من العقاب مطلوباً قبل انذار المنذرين، ويكون الانذار مقدمة لوجود التحذر، وهذا لا يكون الا في فرض تنجز التكليف قبل الانذار، بأن تكون الشبهة مقرونة بالعلم الاجمالي، او قبل الفحص، نعم لو كان المراد التحذر من مفسدة مخالفة التكليف الواقعي ولو لم يكن منجزاً، لم يرد هذا الاشكال، لكنه خلاف الظاهر، لأن عامة الناس لا يتحذرون الا من العقاب، على أنه لو اريد التحذر من مفسدة مخالفة الواقع لم تكن الآية ظاهرة في اكثر من رجحانه، دون وجوبه، فانه نظير ما يقول المولى لعبده "أحضر الطعام لعلّ الضيف يأكل منه" فانه لا يفهم منه اكثر من مطلوية اكل الضيف دون وجوبه، وما يقال من أن غاية الواجب اذا كان فعلاً اختيارياً فيكون واجباً فهو انما يتمّ فيما لو كانت الغاية فعل نفس المكلف، مثل قوله "توضّأ حتى تصلي" دون ما كانت الغاية فعل مكلف آخر كالمقام، وقد مرّ أنه يشهد على عدم دلالة الآية على حجية الانذار تعبداً عدم فرض وثاقفة المنذر.

**الامر الثالث:** ان لسان الحجية هو لسان التنجيز والتعذير معاً، والا فالامر بالتحذر عقيب الانذار قد يكون من باب الامر بالاحتياط.

هذا وقد اورد السيد الامام "قده" على الاستدلال بالآية اشكالين آخرين:

احدهما: أن ما ذكر من كون التحذر غاية للنفر الواجب، وغاية الواجب واجبة، ففيه أنه ليس للآية ظهور تام في وجوب النفر، حتى يترتب عليه وجوب التحذر؛ فإن صدر الآية أعني قوله تعالى "و ما كان المؤمنون لينفروا كافة" يعطي أن الغرض المسوق له الكلام هو النهي عن نفر جميع المؤمنين الى الجهاد، وابقاء النبي (صلى الله عليه وآله) وحده بالمدينة، لا إيجاب النفر على البعض.

ودعوى (أنه اذا كان هذا هو المراد من الآية لكان الواجب الاكتفاء بقوله "و ما كان المؤمنون لينفروا كافة"، ولم يكن وجه لتعقيبه بقوله "فلولا نفر طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون" فهذا شاهد على كون الغرض الحث على نفر طائفة لغرض التفقه والانذار، أضف إلى ذلك: أن قوله "و ما كان المؤمنون..." ليس نهياً، وانما هو إخبار عن عدم تمكن جميع المؤمنين من النفر، ولذا حث طائفة منهم لذلك) مدفوعة بأن عدم الاكتفاء بالجملة الاولى لعله لدفع ما ربما ينقح في الأذهان من بقاء سائر الطوائف على جهالتهم وعدم تفقهم في الدين، فبين أنه يكفي لذلك تفقه طائفة، وأمّا كون قوله "و ما كان المؤمنون" إخباراً عن امر تكويني فهو لغو، الا أن يحمل على كونه تمهيداً لذكر ما بعده، لكنه بعيد مخالف لشأن نزول الآية وقول المفسرين<sup>(١)</sup>.

اقول: يلاحظ عليه: أن المعنى الذي استظهره من الآية من كونها نهياً عن النفر العام الى الجهاد وابقاء النبي وحده، ولذا لا استفاد من قوله "فلولا نفر..." اكثر من الترخيص في نفر بعضهم الى الجهاد، خلاف الظاهر، توضيح ذلك: ان في معنى الآية احتمالات:

**الاحتمال الاول:** أن يكون معناها أنه لا يتمكن جميع المؤمنين عادة أن ينفروا الى المدينة، ليفهموا الدين من النبي، فلماذا لا ينفر بعضهم لذلك، ثم يندرون قومهم اذا رجعوا اليهم، لعلهم يحذرون.

وهذا هو الظاهر من الآية نفسها، كما هو مختار الجبائي من علماء العامة، وهو الموافق لجملة من الروايات كمعتبرة يعقوب بن شعيب، قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : إذا حدث على الإمام حدث، كيف يصنع الناس؟ قال : أين قول الله عز وجل "فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" قال هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر، حتى يرجع إليهم أصحابهم.

ونحوها صحيحة محمد بن مسلم.<sup>(١)</sup>

نعم قالوا بأنه خلاف سياق كونها في ضمن آيات النفر الى الجهاد، ولكن السياق لا يصلح للقرينية على خلاف ظاهر نفس الآية الموافق مع الروايات المعتمدة، بل يمكن التحفظ على سياق آيات الجهاد بأن يراد النفر الى الجهاد مع النبي.

وكذا قالوا بأنه مخالف لشأن نزول الآية حيث ذكر الطبرسي "ره" في مجمع البيان في شأن نزوله أنه نقل عن ابن عباس أنه كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذا خرج غازيا، لم يتخلف عنه إلا المنافقون والمعدورون، فلما أنزل الله تعالى عيوب المنافقين، وبين نفاقهم في غزوة تبوك، قال المؤمنون : والله لا نتخلف عن غزوة ولا سرية أبدا، فلما أمر رسول الله بالسرايا إلى الغزو نفر المسلمون جميعاً، وتركوا رسول الله

وحده، فأُنزل الله "و ما كان المؤمنون لينفروا".

وعن مجاهد أنها نزلت في ناس من أصحاب رسول الله، خرجوا في البوادي، ودعوا من وجدوا من الناس على الهدى، فقال الناس: وما نراكم إلا وقد تركتم صاحبكم وجئتمونا، فوجدوا في أنفسهم في ذلك حرجاً، وأقبلوا كلهم من البادية حتى دخلوا على النبي، فأُنزل الله هذه الآية<sup>(١)</sup>.

ولكنه لم يثبت هذا الذي قيل في شأن نزول الآية بدليل معتبر، فلا يصلح لرفع اليد عن ظهور مثل معتبرة يعقوب بن شعيب، بل الظهور القوي في نفس الآية في عدم كون النفر فيه الى الجهاد والا لم يكن ينبغي اهمال ذكره والتعبير بنفر طائفة للتفقه في الدين، وسيأتي عدم ظهور النفر في النفر الى الجهاد.

**الاحتمال الثاني:** أن يراد من الآية المؤمنون في البلاد، وأنه لا يجوز

لجميعهم النفر الى الجهاد او الإخبار بأنهم لا ينفرون باجمعهم الى الجهاد، ولكن لماذا لا ينفر بعض من كان في غير المدينة الى المدينة للتفقه في الدين عند النبي (صلى الله عليه وآله) فينذرون قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون، وهذا لا يكون مخالفا للسياق، ولا لشأن نزول الآية، وقابل للجمع مع معتبرة يعقوب بن شعيب ونحوها.

وقد حكى في التبيان هذا القول عن مجاهد، حيث قال: نزلت الآية في قوم خرجوا إلى البادية ليفقهوهم، ولينالوا منهم خيرا، فلما عاتب الله من تأخر عن النبي عند خروجه إلى تبوك خافوا ان يكونوا منهم، فنفروا بأجمعهم، فقال الله: هلا نفر بعضهم للتفقه عند النبي فيرجعوا الى قومهم



فينذروهم<sup>(١)</sup>.

وهذا مختار السيد الطباطبائي "ره" حيث قال: ان السياق يدل على أن المراد بقوله "لينفروا كافة" أنه ما كان لهم لينفروا إلى الجهاد جميعاً، فالآية تنهى المؤمنين في غير المدينة أن ينفروا إلى الجهاد كافة، ويحثهم أن ينفر طائفة منهم إلى النبي (صلى الله عليه وآله) لتفقه في الدين، وينفر إلى الجهاد غيرهم، والأنسب بهذا المعنى أن يراد من قوله "رجعوا إليهم" رجوع الطائفة المتفقهة إلى قومهم، ويمكن العكس بأن يكون المعنى رجوع قومهم من الجهاد إلى هؤلاء الطائفة المتفقهة بعد تفقهم ورجوعهم إلى أوطانهم.

ومعنى الآية أنه لا يجوز لمؤمني البلاد ان يخرجوا إلى الجهاد جميعاً، فهلاً نفر وخرج إلى النبي طائفة من كل فرقة ليفهموا الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعت هذه الطائفة المتفقهة إليهم لعلمهم يحذرون ويتقون، ومن هنا يظهر أولاً: أن المراد بالتفقه تفهم جميع المعارف الدينية من أصول وفروع، لا خصوص الاحكام العملية وهو الفقه المصطلح عليه عند المتشعبة، والدليل عليه قوله "لينذروا قومهم" فإن ذلك أمر انما يتم بالتفقه في جميع الدين<sup>(٢)</sup>.

هذا ولكن هذا الاحتمال مخالف لظهور الآية من جهة أن ظاهرها اتحاد الغرض من النفر المنفي والنفر الذي حثّ عليه.

**الاحتمال الثالث:** أن يراد أنه لا يجوز لجميع المؤمنين الخروج إلى الجهاد، وابقاء النبي وحده بالمدينة، وانما ينفر من كل فرقة من المؤمنين

١ - البيان ج ٥ ص ٣٢٢

٢ - تفسير الميزان ج ٩ ص ٤٠٣

٣٠٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

طائفة للجهاد، ليتفقه المؤمنون -عدا الطائفة النافرة الى الجهاد- حيث بقوا عند النبي ولينذروا الطائفة النافرة اذا رجعوا الى المدينة بما تعلموا خلال هذه الفترة عن النبي لعلمهم يحذرون.

فقد نقل الشيخ الطوسي "ره" في التبيان عن قتادة والضحاك وابن عباس أن المعنى انه لم يكن لهم ان ينفروا بأجمعهم في السرايا، ويتركوا النبي بالمدينة وحده، ولكن تبقى بقية لتفقه في الدين، ثم تنذر النافرة<sup>(١)</sup>.

وذكر الطبرسي أن معنى قوله "و ما كان المؤمنون لينفروا كافة" انه ليس للمؤمنين أن ينفروا الى الجهاد بأجمعهم، ويتركوا النبي وحده، ثم قال الطبرسي: انه اختلف في معنى قوله "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين" على وجوه: أحدها: ما عن ابن عباس، وقاتادة، والضحاك، أن معناه فهلاً خرج إلى الجهاد من كل قبيلة جماعة، ويبقى مع النبي جماعة ليتفقهوا في الدين، يتعلمون القرآن والسنن والفرائض والأحكام، فإذا رجعت السرايا، وقد نزل بعدهم قرآن، وتعلمه القاعدون، فيعلمونه السرايا، وقال الباقر (عليه السلام): كان هذا حين كثر الناس، فأمرهم الله أن تنفر منهم طائفة، وتقيم طائفة للتفقه، وثانيها: ما عن الحسن، وأبي مسلم من أن التفقه والإنذار يرجعان إلى الفرقة النافرة، وحثها الله تعالى على التفقه، لترجع إلى المتخلفة فتحذرهما، ومعنى ( ليتفقهوا في الدين ) : ليتبصروا ويتيقنوا بما يريهم الله من الظهور على المشركين، ونصرة الدين، ولينذروا قومهم من الكفار إذا رجعوا إليهم من الجهاد، فيخبروهم بنصر الله النبي والمؤمنين، لعلمهم يحذرون أن يقاتلوا النبي، فينزل بهم ما نزل بأصحابهم من الكفار، وثالثها: ما عن الجبائي من أن التفقه

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٠٧

راجع إلى النافرة، والتقدير ما كان لجميع المؤمنين أن ينفروا إلى النبي، ويخلوا ديارهم، ولكن لينفر إليه من كل ناحية طائفة، لتسمع كلامه، وتعلم الدين منه، ثم ترجع إلى قومها، فتبين لهم ذلك، وتندرهم<sup>(١)</sup>.

وكيف كان فالانصاف أن هذا الاحتمال الثالث خلاف الظاهر، فان ظاهر الآية أن نفر طائفة من كل فرقة يكون للتفقه في الدين، لا أن بقاء الباقين في المدينة يكون لهذا الغرض، على أن مصب الكلام اذا كان هو نهى جميع المؤمنين من النفر الى الجهاد لم يتناسب أن يفرع عليه بالتحضيض على نفر البعض، بل كان المناسب ان يفرع عليه بالتحضيض على بقاء البعض في المدينة بأن يقول "ما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا بقي طائفة منهم...".

أضف الى ذلك أن ارادة النهي من عبارة "ما كان المؤمنون لينفروا كافة" خلاف الظاهر جدا، والا كان المناسب أن يقال "ما كان للمؤمنين أن ينفروا كافة".

**الاحتمال الرابع:** أن يراد أنه لا يجوز لجميع المؤمنين الخروج الى الجهاد، وابقاء النبي وحده بالمدينة، وانما ينفر من كل فرقة من المؤمنين طائفة للجهاد، ليتفقه نفس الطائفة النافرة الى الجهاد برؤية آيات الله في الحرب.

ولكنه -مضافا الى ما مرّ من أن ارادة النهي خلاف الظاهر، كما لا يناسبه أن يفرع عليه التحضيض على نفر البعض- خلاف الظاهر، فان فائدة النفر الى الجهاد في قبال البقاء مع النبي في المدينة لا تتناسب أن تكون التفقه في الدين، بل الحضور عند النبي هو السبب العرفي للتفقه، خاصة بعد أن

لم يكن الحضور في الحرب دائما مساوقا لرؤية الآيات الإلهية في نصره المؤمنين، حتى يكون تفقه النافرين للحرب بهذا اللحاظ.

والمتناسب مع بيان السيد الامام "قده" هو هذا الاحتمال الرابع، بل قد يشير اليه ما ذكره (من أنه لو اكتفى سبحانه ببيان عدم جواز نفر جميع المؤمنين الى الجهاد وابقاء النبي وحيدا في المدينة ربّما ينقدح في الأذهان من بقاء سائر الطوائف على جهالتهم وعدم تفقّهم في الدين، فبيّن أنه يكفي لذلك تفقه طائفة) اذ المقصود أنه ربما ينقدح في الاذهان بقاء غير الطائفة النافرة على عدم تفقّهم، وان كان هذا غير صحيح، لأنه لا ينقدح في ذهن العرف أن من ينفر الى الجهاد مع بقاء النبي بالمدينة يتفقه في الدين، بخلاف من يبقى في المدينة، وأما ما ذكر من أن النفر ظاهر في النفر الى الجهاد، فانه مرادف لقولنا في الفارسية "جهيدن" مثل "كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة" ففيه أن النفر ليس ظاهرا في الجهاد، فهو مرادف لقولنا "كوج كردن" ولذا يقال لليوم الثاني عشر من ذي الحجة "يوم النفر من منى" وان فرض انصراف النفر الى الجهاد فنقول: ان هنا قرينة على خلاف ذلك، وهو ذكر النفر للتفقه والنفر الى الجهاد لا يكون للتفقه عرفا.

**الاحتمال الخامس:** أن يراد أنه لا يتيسر لجميع المؤمنين النفر الى الجهاد، ولكن لماذا لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد ليروا آيات الله في الحرب، وبذلك يتفقهون في الدين، وينذرون الكفار من قومهم بما رأوه من الآيات لعلمهم يحذرون.

وفيه ما مرّ من أن فائدة النفر الى الجهاد في قبال البقاء مع النبي في المدينة لا تناسب أن تكون هي التفقه في الدين، بل الحضور عند النبي هو السبب العرفي للتفقه.

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٠٩

فتحصل أن غير الاحتمالين الاولين خلاف الظاهر، والاحتمال الاول اظهر من الثاني، وبناء على هذين الاحتمالين فظاهر الآية الامر بالبقاء في المدينة او النفر اليها للتفقه في الدين، بل ظاهر الاحتمال الثالث ايضا هو لزوم بقاء جماعة عند النبي ليتفقهوا في الدين.

ولو فسرت الآية بنحو الاحتمال الرابع او الخامس فقد يقال انه لا وجه لرفع اليد عن ظهور لولا التحضيضية في الحثّ على نفر البعض الى الجهاد للتفقه في الدين، فكأنه قال: لا يجوز لجميع المؤمنين أن ينفروا الى الجهاد، ولكن لماذا لا ينفر بعضهم الى الجهاد ليتفقهوا هناك في الدين، ولكن يمكن أن يقال: ان اللام في قوله "ليتفقهوا..." تكون حينئذ من قبيل لام العاقبة والفائدة، دون الغرض، فان الغرض من النفر الى الجهاد هو الحرب، وعليه فلا تدل الآية على وجوب التفقه والانداز.

**ثانيهما:** أنّ المراد من الحذر ليس هو الحذر العملي الذي يحصل بالعمل بقول المنذر، بل الظاهر: أنّ المراد من الحذر هو الحذر القلبي بعد إنذار المنذر.

وفيه أن الظاهر من الحذر هو الحذر العملي، وما يحصل في القلب فهو الخوف، فيقال تحذر من الشرّ اذا اتقى منه، وجعل نفسه في مأمن منه. ثم ان هذه الآية بعد فرض دلالتها على حجية الانذار، هل تكون دالة على حجية خبر الواحد، او حجية فتوى الفقيه، او أن اطلاقها يشمل كلا الامرين؟، فحكى عن السيد الخوئي "قده" في بحث حجية خبر الواحد أنها دالة على حجية الخبر، وحاصل كلامه بتقريب منا أن التعبير بالتفقه في الدين في ذلك الزمان لم يكن ظاهراً في معناه الاصطلاحي اليوم، وهو الاجتهاد، بل من كان يعرف الدين، ولو بأن سمع مجموعة احاديث عن النبي والامام (عليهما السلام) ولم يكن فهم تلك الاحاديث محتاجاً الى

٣١٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

عملية الاستنباط، فكان يعتبر فقيهاً في الدين بمعناه اللغوي، أي يفهم الدين، كما ورد في صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) جعلت فداك إني لما قضيت نسكي للعمرة أتيت أهلي ولم أقصر قال عليك بدنة قال قلت إني لما أردت ذلك منها ولم تكن قصرت امتنعت، فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بأسنانها فقال رحمها الله كانت أفتقه منك، عليك بدنة وليس عليها شيء<sup>(١)</sup>، فالذي يعرف مقاصد النبي والائمة (عليهم السلام) معرفة حسية من خلال كلماتهم من دون اعمال الاجتهاد والحدس العرفي، كان يعتبر متفهماً في الدين، حتى وان لم يكن قادراً على استنباط الحكم الشرعي من الروايات، فيما اذا احتاج الى اعمال الحدس، وخرج عن الحس وما يقرب من الحس، نظير الطلبة العارفين لفتاوى المراجع، فانهم عارفون بالأحكام الشرعية، ولكن يكون نقلهم لفتاوى المراجع اخباراً حسياً، لا ما يسمى بالرأي والاجتهاد.

والظاهر أن هذا هو مراد السيد الخوئي "قده" فيما مضى عنه من أن الاجتهاد في ذلك الزمان كان بسيطاً، ولم يكن مثل هذا الزمان، فانه لا يصلح هذا المقدار لدفع الاشكال بكون الآية بقرينة قوله "ليتفقهوا في الدين" واردة في مورد فتوى الفقيه، فان الفقاهة مهما كانت بسيطة، فمع ذلك حجية فتوى الفقيه ورأيه غير حجية رواية الراوي، والفقاهة لا دخل لها في حجية رواية الراوي، ولعله لاجل ذلك حكى عنه "قده" في بحث الاجتهاد والتقليد أنه قد دلت آية النفر على أن إنذار الفقيه حجة، ومعناه أن الفقيه بما أنه فقيه وناظر في الأخبار، وقد جمع بين متعارضاتها وخصص عموماتها وقيّد مطلقاتها يجوز الرجوع إليه، فإنه لا يعتبر الفقاهة في الراوي

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣١١

كما مرّ، فهو من رجوع الجاهل إلى العالم والفقهاء، لا من رجوع العامي إلى رواية الحديث<sup>(١)</sup>، وقد تبين من التقريب الذي ذكرناه أنه لو كانت الآية دالة على حجية الانذار، كان اطلاقها شاملا للرواية والفتوى، وما قد يقال من أن الموضوع في الآية هو الانذار، وليس أي من خبر الثقة او فتوى الفقيه انذارا، وانما حيثية الانذار حيثية الوعظ والتخويف، ففيه أنه لو كان خبر الثقة او فتوى الفقيه بتكليف الزامي مثلا في صياغة الانذار على مخالفة ذلك التكليف شملته الآية، وبعدم الفصل نتعدى الى الخبر او الفتوى الفاقدين لحيثية الانذار.

الا أن المهم تمامية الاشكالات الثلاثة التي تقدمت على الاستدلال بالآية.

### آية الكتمان

ومن الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد قوله تعالى "إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون"، وتقريب الاستدلال بها أن وجوب اظهار العالم علمه من دون وجوب قبول الجاهل لخبره تعبدا لغو محض، في المورد الذي يحرز العالم أنه لا يحصل للجاهل العلم بصدقه، ولا ينضم اليه اظهار عالم آخر، كي يحصل من كثرة عدد المظهرين للحق علم الجاهل بالواقع، فينكشف من اطلاق الآية لهذا الفرض حجية الخبر تعبدا، وما يقال (من أن شأن نزول الآية هو نبوة النبي (صلى الله عليه وآله) وخبر الواحد فيها ليس بحجة جزما، لكونها من أصول الدين، فيكشف ذلك عن

٣١٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

كون الغرض من حرمة الكتمان في الآية حصول العلم به لعامة الناس، لا وجوب القبول تعبداً<sup>(١)</sup> فغير تامّ لأن غايته تقييد حرمة الكتمان في مورد اصول الدين بما اذا علم العالم بعدم حصول العلم للسائل بصدقه، ولكن المدعى التمسك باطلاق حرمة الكتمان في فروع الدين لفرض احراز عدم افادته العلم للسائل فيقال بأنه لولا وجوب القبول تعبداً كان الاظهار لغوا.

وكذا ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن مورد الآية ما تحقق فيه مقتضي القبول لولا الكتمان، لقوله تعالى "من بعد ما بيناه للناس في الكتاب" فالكتمان حرام في قبال إبقاء الواضح والظاهر على حاله، لا في مقابلة الإيضاح والإظهار، فلا تشمل الآية فرض عدم حصول العلم للناس عند اظهار العالم للحق، نعم تجدي الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول تعبداً في مورد قوله تعالى "و لا يحلّ لهن أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن"<sup>(٢)</sup>، فيرد عليه أنه ليس المراد من تبين الشارع لتلك الاحكام كونها واضحة للناس لولا الكتمان، بل المراد ما هو المتعارف من بيان الشارع للاحكام، وان كان عامة الناس بحاجة الى إخبار العلماء لهم بتلك الاحكام، فلو لم يخبروهم بها بعد سؤالهم عنها فيصدق عليه الكتمان، ولكن لو اخبرهم عالم بها فقد يحتملون خطأه في النقل ونحو ذلك.

كما أنه بالتقريب الذي ذكرناه يندفع اشكال صاحب الكفاية على الاستدلال بالآية (حيث قال: انه لو حرم الكتمان ولم يجب القبول على الجاهل تعبداً فلا تلزم اللغوية، لعدم انحصار فائدة اظهار الحق بقبول الجاهل له تعبداً، لإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل ان يتضح الحق

١ - مصباح الاصول ج ٢ ص ١٨٩

٢ - نهاية الدراية ج ٣ ص ٢٤٤



مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣١٣

من خلال كثرة عدد من يظهره<sup>(١)</sup> فان المدعى استكشاف حجية الخبر من اطلاق وجوب اظهار الحكم الشرعي لفرض احراز عدم حصول العلم بمطابقته للواقع.

ولكن يمكن الجواب عن الاستدلال بالآية على حجية الخبر اولاً: بأن من المحتمل كون الغرض من ايجاب اظهار الحكم الشرعي هو طرؤ احتمال ثبوته في ذهن الجاهل، فلا تنسى الأمة هذا الحكم، ولا تدرس احكام الدين، كما يكفي في فائدة حرمة كتمان اصول الدين انقداح احتمال الصدق او تقوية احتماله في نفوس الناس.

وثانياً: قد مر أنه اذا فرض لغوية اطلاق الخطاب الا مع ضمّ ضميمه خارجية اليه فالالتزام بذلك الامر الخارجي غير الظاهر من الخطاب ليس باولى من رفع اليد عن اطلاق الخطاب بنكته لغويته، فان اطلاق كل خطاب مقيد لباً بعدم لغويته.

وأما ما في مصباح الاصول وغيره من دعوى احتمال كون حصول العلم للجاهل من قبيل الحكمة لجعل وجوب اظهار العالم علمه، نظير ما لو منع المولى عبده من ادخال احد في الدار، فان حكمته احتمال كونه عدوّ المولى، لكن المولى لو قيّد هذا المنع بفرض احتمال العبد كون من بالباب عدوّ المولى فقد يقطع العبد خطأ بعدم كونه عدوّ المولى ويتوجّه بذلك أضرار عليه، فيمنع من ادخال كل احد، ومثّل السيد الخوئي "قده" للمقام بوجود أن يشهد الشاهد عند الحاكم إذا دعي لذلك، بمقتضى قوله تعالى "و لا يأبى الشهداء إذا ما دعوا" ولو مع العلم بعدم انضمام الشاهد الثاني

إليه، مع أن الحكمة في وجوب الشهادة -و هي حفظ حقوق الناس- غير متحققة في هذا الفرض<sup>(١)</sup>، فقد مرّ أنه خلاف الظاهر في مثل المقام، بناء على كون حرمة الكتمان بنكتة وصول الحق الى الناس، بل وجوب اداء الشهادة خلاف الظاهر فيما اذا علم بأنه لا يترتب عليها اثر، للانصراف العرفي، نظير انصراف وجوب الامر بالمعروف الى فرض احتمال التأثير.

نعم لا يبعد أن يقال ان حرمة الكتمان في الآيّة ظاهرة في كونها بملاك نفسي، وهو قبح نفس الكتمان الذي هو تعمد إخفاء الحقيقة، فتكون الحرمة مطلقة حتى لفرض احراز عدم افادته العلم للسائل، ولا ملازمة بين حرمة النفسية وبين وجوب القبول تعبداً.

وأما ما ذكر في الاستدلال بالآية من تشبيهها بآية "و لا يكتمن ما خلق الله في ارحامهن"، فلو سلمنا الملازمة بين حرمة الكتمان عليهن ووجوب القبول تعبداً، ففيه أنه يوجد فارق بينها وبين المقام من جهة أن الاخبار بالحمل ينحصر بالحامل، حيث يقال: بأن اخبارها لا يفيد العلم غالباً، فلو لم يكن اخبارها حجة تعبداً، وقيدت حجيته بفرض افادة العلم كان تحريم الكتمان عليها لغواً، بخلاف المقام.

ثم انا لم نفهم وجه تفريق صاحب الكفاية بين هذه الآية وآية النفر، بدعوى أنه لو سلمت الملازمة بين حرمة الكتمان وبين وجوب قبول الجاهل تعبداً فلا يرد عليها حينئذ ما اورد على آية النفر من دعوى عدم كونها في مقام البيان من ناحية وجوب الحذر، فلعله كان مشروطاً بحصول العلم بصدق الانذار.

فان المدعى هناك لو كان عدم الاطلاق في وجوب الانذار تمّ ما ذكره

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣١٥  
من الفرق بين الآيتين، لكن المدعى كان هناك عدم الاطلاق في وجوب  
الحذر وهو يعني بعد قبول اطلاق وجوب الانذار انكار الملازمة بين وجوب  
الانذار ووجوب الحذر، فلا معنى لقبول الملازمة، ثم الاشكال بالاهمال  
في وجوب الحذر.

### آية الذكر

ومن الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد قوله تعالى "فَأَسْأَلُوا  
أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"<sup>(١)</sup>، وتقريب الاستدلال بها هو أن اطلاق  
وجوب السؤال لفرض علم السائل بعدم افادة جواب اهل الذكر للعلم  
بالواقع مهما تكرر سؤاله، يكون لغوا، ما لم يجب قبول الجواب تعبدا.  
ويجب عن الاستدلال بهذه الآية بعدة اجوبة:

**الجواب الاول:** ما ذكره جماعة كصاحب الكفاية<sup>(٢)</sup>، من أن الظاهر  
منها إيجاب السؤال لأجل تحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب، فكأنه قال:  
اسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون حتى تعلموا.  
وفيه أنه نظير أن يقال "ان ابتليتكم بواقعة ولا تعلمون حكمها الشرعي  
فاسألوا الفقهاء" فانه لا يظهر منه الامر بسؤال الفقهاء لأجل تحصيل العلم  
بالواقع، بل هو السؤال لأجل العلم بالجواب.

**الجواب الثاني:** ما مرّ من أنه بعد عدم ظهور الخطاب عرفا في وجوب  
القبول تعبداً، وانما اريد استكشافه بنكتة لغوية اطلاق الخطاب بدونه، فلا  
يمكن التمسك باطلاق الخطاب لاثباته، فان اطلاق كل خطاب مقيد لبّاً

١ - النحل الآية ٤٣ الانبياء الآية ٧

٢ - كفاية الاصول ص ٣٠٠

بعدم لغويته .

**الجواب الثالث:** ما ذكره جماعة من أن مورد الآية سؤال علماء اليهود

والنصارى عن مسائل النبوة التي هي من اصول الدين، حيث قال تعالى: وما ارسلنا قبلك الا رجالاً نوحى اليهم فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون، ومن الواضح عدم حجية غير العلم فيها.

وفيه أن عدم حجية غير العلم في مورد اخبار علماء اليهود والنصارى بالنبوة لا يضر بالاطلاق بالنسبة الى اخبار الرواة والفقهاء بالاحكام الشرعية، بعد أن كان عنوان اهل الذكر عامًا، ومفاد الآية قضية حقيقية.

ولكنه يوجد هنا اشكال مهم، وهو أنه وردت عدة روايات في تفسير هذه الآية، تدل على كون المراد من اهل الذكر الأئمة (عليهم السلام)، بل نفى بعضها صريحاً ارادة اليهود والنصارى، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إن من عندنا يزعمون أن قول الله عزوجل "فاسئلوا أهل الذكر" أنهم اليهود والنصارى، قال: اذاً يدعونكم إلى دينهم، ثم قال بيده إلى صدره: نحن أهل الذكر، ونحن المسؤولون<sup>(١)</sup>، وحينئذ فقد يقال بأنه وان لم يكن شك في أنهم هم أهل الذكر الحقيقيين لأنهم ورثة كل الرسائل والشرائع والكتب السماوية، إلا أن هذا من التفسير بالباطن، لا الظاهر، وإلا فلا معنى ولا مناسبة في إرجاع المشككين في نبوة النبي إلى الأئمة (عليهم السلام) لإثبات حقانية الرسول ودفع شبهة كونه بشراً<sup>(٢)</sup>، او يقال: كما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن المظنون أن أهل الذكر في كل زمان بالنسبة إلى ما يطلب السؤال عنه مختلف، فالسؤال عن

١ - الكافي (ط دار الحديث) ج ١ ص ٥٢٥

٢ - بحوث في علم الاصول ج٤ص٣٨٣

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣١٧

كون النبي لا يجب أن يكون ملكاً لابد من أن يكون من غير النبي وعترته (عليهم السلام)، لأنهم محلّ الكلام، بل لابد أن يكون السؤال عن العلماء العارفين بأحوال الأنبياء السابقين، والسؤال عن مسائل الحلال والحرام في هذه الشريعة المقدسة لابد من أن ينتهي إلى الأئمة، فانهم عيبة علم النبي وحملة أحكامه، فالمصداق حيث إنه في هذا الزمان منحصر فيهم من حيث لزوم انتهاء الأمر إليهم، فلذا فسّر أهل الذكر بهم<sup>(١)</sup>، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" نظير ذلك<sup>(٢)</sup>.

اقول: مثل صحيحة محمد بن مسلم تنفي ارادة علماء اليهود والنصارى من اهل الذكر، فكيف تحمل على كون انطباق اهل الذكر على الأئمة من بطن القرآن، بل ظاهرها عدم ارادة معنى عامّ من اهل الذكر، بحيث يشمل علماء اليهود والنصارى، وهذا لا ينافي كون مورد الآية السؤال عن النبوة، فيمكن أن يراد به سؤال الأئمة عن مسائل النبوة بنحو يكون جوابهم مقرونا بما يوجب علم السائل، وليس فيه أي محذور.

وكيف كان فنقول: ان مثل صحيحة محمد بن مسلم وان نفت شمول الآية لعلماء اليهود والنصارى، لكن لا يظهر منها ومن غيرها اختصاص اهل الذكر بالأئمة (عليهم السلام)، لكثرة الروايات الواردة في تطبيق العناوين المذكورة في القرآن الكريم عليهم، مع أن من المعلوم عدم اختصاصها بهم، وان كانوا هم ابرز مصاديقه، وعليه فالآية تشمل الفقهاء والرواة، وبذلك اتضح عدم تمامية الجواب الثالث.

**الجواب الرابع:** ما يقال من أن الراوي بما هو راوٍ ليس من اهل الذكر

١ - نهاية الدراية ج٣ ص٢٤٦

٢ - مصباح الاصول ج٢ ص١٩٩

٣١٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني  
والعلم، فان اريد أن يستدلّ بالآية على حجية شيء، فتناسب مع حجية  
فتوى الفقيه.

وأجاب عنه صاحب الكفاية بأن كثيرا من الرواة، كزرارة ومحمد بن  
مسلم يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأي الإمام (عليه  
السلام)، ويصدق على سؤالهم أنه سؤال أهل الذكر، ولو كان السائل من  
أضرابهم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية  
وجب قبول روايتهم ابتداء، ورواية غيرهم من العدول مطلقا، لعدم الفصل  
بينها جزما في وجوب القبول<sup>(١)</sup>، ولا بأس بما افاده.

### آية الأذن

ومن جملة ما استدللّ به من الآيات على حجية خبر الواحد قوله تعالى:  
وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ، وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ، قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ  
وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ<sup>(٢)</sup>، بتقريب أن الله مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين وقرنه  
بتصديقه تعالى، وحيث ان الارتكاز العقلائي والمشرعي المؤيد بالآيات  
والروايات عدم حجية خبر غير الثقة فتقيد هذه الآية بما لو كان المؤمنون  
ثقات.

وقد اشكل على الاستدلال بها عدة اشكالات:

**الاشكال الاول:** ما في الكفاية من أنه انما مدحه الله بكونه أذن خير  
لكم، والأذن من يكون سريع القطع من قول الغير، لا من يقبل قول الغير  
تعبداً.

١ - كفاية الاصول ص ٣٠٠

٢ - التوبة: ٦١.

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣١٩

ويمكن أن يجاب عنه بأن الاستدلال كان بقوله "يؤمن للمؤمنين" وليس بيان كونه اذناً ظاهراً في كونه سريع القطع من قول الغير، بل هو من يقبل قول الغير، على أن كون الانسان سريع التأثر والقطع من قول الغير، ليس قابلاً لأن يمدح به النبي (صلى الله عليه وآله)، لكونه منقصة، خاصة في الزعيم حيث يحكي ذلك عن بساطته وسذاجته، مضافاً الى أن هذا الجواب لا يوافق صحيحة حريز الآتية.

وقد يُردّ هذا الجواب لأجل عدم ملائمته مع مورد نزول الآية، فانه ورد في تفسير علي بن إبراهيم أن سبب نزول هذه الآية أنّ عبد الله بن نفيل كان منافقاً، وكان يقعد لرسول الله (صلى الله عليه وآله) فيسمع كلامه، وينقله إلى المنافقين، وينمّ عليه، فنزل جبرئيل على رسول الله فأخبره بذلك، فدعاه رسول الله، فأخبره، فحلف أنه لم يفعل، فقال رسول الله: قد قبلت منك فلا تقعد، فرجع إلى أصحابه، فقال: إنّ محمداً أذن، فأخبره الله أنني أنمّ عليه وأنقل أخباره فقبل، وأخبرته أنني لم أفعل ذلك فقبل، فأنزل الله تعالى هذه الآية<sup>(١)</sup>، فانه بعد ما أخبر الله نبيه بأنه نمّ ابن نفيل فلا يمكن أن يقطع النبي بصدق ابن نفيل في قوله "انّي لم افعل ذلك".

ويمكن الجواب عنه، حيث ان الآية تجيب عن قول ذلك الشخص أن النبي أذن، من دون أن تنبّه على كونه نمّاماً منافقاً، وان اخبر تعالى نبيه سرّاً بذلك.

**الاشكال الثاني:** ما في الكفاية ايضاً من أن المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم، ولا تضرّ غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر، ويظهر ذلك من

٣٢٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

تصديقه للنمام بأنه ما نمّه وتصديقه لله تعالى بأنه نمّه، كما هو المراد من التصديق في رواية محمد بن فضيل عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: قلت له جعلت فداك الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك، وقد أخبرني عنه قوم ثقات، فقال لي يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم<sup>(١)</sup>، ومن الظاهر أنه ليس المراد من التصديق هو العمل بقوله وترتيب الأثر عليه، وإلا لم يكن وجه لتقديم اخبار الواحد على اخبار الخمسين، مع كونهم أيضاً من المؤمنين، بل المراد إظهار تصديقه وعدم تكذيبه، وكذا في صحيحة حرير قال: كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله (عليه السلام) دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبا عبد الله إن فلاناً يريد الخروج إلى اليمن، وعندك كذا وكذا دينار، أفتري أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن، فقال أبو عبد الله: يا بني، أما بلغك أنه يشرب الخمر؟، فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس، فقال: يا بني، لا تفعل، فعصى إسماعيل أباه، ودفع إليه دنانيره فاستهلكها، ولم يأت به بشيء منها، فخرج إسماعيل، وقضى أن أبا عبد الله (عليه السلام) حجّ، وحجّ إسماعيل تلك السنة، فجعل يطوف بالبيت، ويقول: اللهم آجرني، واخلف عليّ، فلحقه أبو عبد الله، فهمزه بيده من خلفه، وقال له: يا بني، فلا والله، ما لك على الله هذا، ولا لك أن يأجرك، ولا يخلف عليك، وقد بلغك أنه يشرب الخمر، فائتمنته، فقال إسماعيل: يا أبا عبد الله، إنني لم أراه يشرب الخمر، إنما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني، إن الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ، وَيُؤْمِنُ



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٢١

لِلْمُؤْمِنِينَ، يقول: يصدّق الله، ويصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم ولا تأتمن شارب الخمر، إنّ الله يقول في كتابه "و لا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ" فأَيّ سفهه أسفه من شارب الخمر...<sup>(١)</sup>، فتأمل جيداً.

وفيه أن الايمان للمؤمنين، كما مرّ توضيحه، يعني تصديقهم فيما يقولون، وليس اللام للنفع بالمعنى الذي استفاده من ترتيب الآثار التي تنفع المؤمنين فقط، بل اللام للتعدية، يشمل ما لو كان قول جمع من المؤمنين بضرر غيرهم من المؤمنين، ولذا ترى أن الامام (عليه السلام) طبّقه في صحيحة حريز على الشهادة بكون فلانٍ شارب الخمر، لغرض عدم ائتمان اسماعيل له باعطاء مال اليه ليشتري شيئاً له، وكيف يكون المراد من التصديق في هذه الصحيحة التصديق الظاهري واللساني، ومجرد عدم التكذيب، مع أن الامام وبّخ اسماعيل على عدم ترتيبه آثار صدق المؤمنين واعطاءه المال الى ذلك الشخص، وأما رواية محمد بن الفضيل "فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً، وقال لم أقله، فصدّقه وكذبهم" فلا قرينة فيها على كونها ناظرة الى هذه الآية.

**الاشكال الثالث:** ما ذكره المحقق الايرواني "قده" أن من المحتمل قوياً إن لم يكن هو الظاهر أن يكون "يؤمن" الثاني بمعنى الأمان لهم، كما يشهد له تعديته باللام، على خلاف "يؤمن" الأوّل، فكان الأوّل بمعنى التصديق بالله، والثاني بمعنى الأمان للمؤمنين، ومن جملة مصاديق الأمان لهم هو عدم مؤاخذتهم بما قالوه وفعلوه لو أنكروا ذلك، فمع علمه (صلّى الله عليه وآله) بأنهم نموّوا عليه، وأخبره الله بذلك، صدّقهم بأنهم لم ينمّوا عليه، يعني تركهم، ولم يؤاخذهم، بهيئة المصدّق لهم، مع أن الآية واردة

٣٢٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

في الأمور الخارجية التي ليست موضوعاً لحكم شرعي، فجاز الأخذ فيها بكلّ من الطرفين، فلا إطلاق فيها يشمل الإخبار عن الأحكام الشرعية أو عن موضوعات الأحكام الشرعية<sup>(١)</sup>.

وفيه أن حمل قوله "يؤمن للمؤمنين" على إعطاء الأمان لهم خلاف الظاهر، فإن "آمن" بمعنى "أعطى الأمان" يتعدى إلى المفعول، بلا واسطة حرف جرّ، كما قال تعالى "آمنهم من جوع وآمنهم من خوف" على أنه مخالف لصحيفة حريز، ورواية عمر بن يزيد، وأما عدم كون قول عبد الله بن نفيل إخباراً عن الحكم الشرعي أو موضوعه، فلا معنى لحجية الخبر فيه تعبدًا، -فمع غمض العين عن عدم تماميته، لكون النميمة موضوعاً للتعزيز- ليس بهمهم، لورود قوله "يؤمن للمؤمنين" على نهج قضية عامة في مقام التوبيخ على قولهم بأنه أذن.

**الاشكال الرابع:** ما قد يقال من أن اشمال الآية على قوله "أذن خير

لكم" يمنع من ظهورها في أنه كان يربّب آثار صدق قول مؤمن على مؤمن آخر، فانه لا يكون من هذه الجهة أذن خير للمؤمنين، حيث لا يكون أذنا نافعا بالنسبة إلى ذلك المؤمن، فالقدر المتيقن منه إخبار المؤمن بما يكون تصديقه بنفعه وفي مصلحته فقط، فلا يشمل ما لا يكون بنفعه، فضلا عما يكون بضرر غيره، كما لو أخبر بنجاسة ما في يد الغير.

وأما الاستشهاد في صحيفة حريز بالآية على شهادة المؤمنين بكون فلانٍ شارب الخمر، لغرض عدم ائتمان اسماعيل له بإعطاء مال إليه ليشتري شيئاً له، فالاستدلال به يكون استدلالاً بخبر الواحد على حجية خبر الواحد، ويخرج بذلك عن الاستدلال بالآية، ومن الواضح كونه دورياً.

ويمكن أن يجاب عنه بأنه يمكن تميم الاستدلال بضمّ دعوى عدم احتمال الفصل، ولم يلتزم احد بالتفصيل.

**الاشكال الخامس:** ان الظاهر ولا أقل من كونه المحتمل، أن يكون المراد من تصديقه للمؤمنين تصديقهم ظاهرا وعدم تكذيبهم، وقوله: ويؤمن للمؤمنين يعني المقرين بالإيمان من غير اعتقاد<sup>(١)</sup>، كما أنه المراد من قوله "فإن شهد عندك خمسون قسامة، وقال لك قولاً فصدقه وكذبهم" فان من الظاهر انه ليس المراد من التصديق هو العمل بقوله، وترتيب الأثر عليه، وإلا لم يكن وجه لتقديم إخبار الواحد على إخبار الخمسين.

وقد استشهد الشيخ الاعظم "ره" على ذلك باختلاف السياق، حيث ان تعدية كلمة "يؤمن" كانت بالباء في الجملة الأولى، وباللام في الجملة الثانية، فتدل على اختلاف المراد من الإيمان في المقامين، بكونه التصديق القلبي لله، والتصديق الظاهري للمؤمنين.

اقول: ما ذكر من كون المراد هو التصديق الظاهري للخبر، لا ترتيب آثار الصدق فهو خلاف الظاهر من الآية، لأنه تعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، والظاهر منه المؤمنون حقاً، لا ما يشمل المنافقين، ويؤيد ذلك ما يظهر من الآيات التي بعدها جعل المنافقين في قبال المؤمنين، فقد قال تعالى: **وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ، أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا ذَلِكَ الْحِزْبُ الْعَظِيمُ، يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ**

٣٢٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

تُبَيِّنُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهِزُّوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحَدَّرُونَ، و لا ينافيه قوله "...يؤمن للمؤمنين، و رحمة للذين آمنوا منكم، و الذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم" فان التعبير بأنه رحمة للذين آمنوا منكم، بعد قوله "يؤمن للمؤمنين" ليس ظاهرا في كون المراد من الذين آمنوا المؤمن الحقيقي، ومن المؤمنين المؤمن الظاهري، بل الظاهر منه أنه في قبال قوله "و الذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم" وأما رواية محمد بن الفضيل فليس فيها قرينة على كونها ناظرة الى مدلول الآية، وأما ما استشهد به الشيخ الاعظم، ففيه أن الايمان بشخص ليس ناظرا الى تصديق قوله، بل ناظر الى الاعتراف بوجوده وشؤونه، ومنه قوله تعالى "و المؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله" وكون المقام مناسبا مع بيان تصديقه تعالى فيما اخبر به من كون ابن نفيل قد نمّ، لو تمّ، لا ينافي التعبير بالايمان بالله، لأنه لا اشكال في أن نتيجة الايمان به تصديقه فيما يقول، وأما الايمان لشخص فهو ناظر الى تصديقه فيما يقول، كقوله تعالى "فآمن له لوط" و"و ما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين"، وظاهر مدح النبي بأنه يصدّق المؤمن فيما يقولون مدحه على تصديقه لهم حقيقة، لا لساناً وظاهرا فقط، بأن لا يستنكر عليهم ما يقولون.

نعم قد يقال بأن شأن نزول الآية يكون بمثابة قرينة حالية متصلة صارفة لها عن ظهورها الاولي، وقد مرّ نقل بيان سبب نزول الآية عن تفسير القمي، وقد فسّر الآية بعد ذلك بقوله: أي يصدّق الله فيما يقول، ويصدّقك فيما تعتذر إليه في الظاهر، ولا يصدّقك في الباطن، وقوله: ويؤمن للمؤمنين يعني المقرّين بالإيمان من غير اعتقاد<sup>(١)</sup>، فيكون شأن نزول الآية

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٢٥

قرينة حالية متصلة على كون المراد من تصديق المؤمنين في الآية عدم تكذيبهم ظاهراً، وان كان عالماً بإخبار الله تعالى بكونه كاذباً، ولم يكن علمه بذلك مجرد علم غيب، كي يقال بأن النبي لم يكن مأموراً بالجري على وفقه، بل المفروض أنه اخبر ابن نفيل بذلك، فلا بد من جريه على وفقه، هذا مضافاً الى استبعاد كون ابن نفيل المنافق على ظاهر العدالة والوثاقة، فلا يمكن أن تكون الآية بصدد بيان حجية قوله.

ودعوى (أن قوله تعالى "و يؤمن للمؤمنين" ناظر الى بيان سلوك عام للنبي (صلى الله عليه وآله) مع المؤمنين، في مقام ردّ ما قيل من أنه أذن، مع الاغماض عن كون ابن نفيل منافقاً، فان التعبير بالمؤمن آبي عن التطبيق على المنافق، وحينئذ فيؤخذ بما هو ظاهر هذه الجملة، والذي مرّ أنه تصديقهم واقعا، لا لساناً) غير متجه، فان شأن نزول الآية يصلح أن يكون قرينة للمنع من ظهورها في أكثر من التصديق اللساني.

هذا كله بلحاظ مدلول الآية نفسها، ولو بملاحظة شأن النزول فيها.

بقي ما ورد في الروايات من الاستشهاد بها، وعمدتها رواية عمر بن يزيد قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أ رأيت من لم يقرّ بأنكم في ليلة القدر، كما ذكرت، ولم يجحده، قال: أما إذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمنا، فلم يثق به فهو كافر، وأما من لم يسمع ذلك فهو في عذر حتى يسمع، ثم قال: يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين<sup>(١)</sup>، فان موردها خبر الثقة الواحد، لكنها ضعيفة سنداً، لأنه رواها في البصائر عن عبد الله بن محمد يعني ابن عيسى عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن عبد الله عن يونس عن عمر بن يزيد، وعبد الله بن محمد بن عيسى، وكذا

٣٢٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

محمد بن عبد الله، لم يثبت وثاقتهما، على أن الاستدلال بها يكون من الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد.

وأما صحيحة حريز السابقة، فمضافا الى ورود هذا الاشكال عليها فقد يقال بأنه لو كانت هذه الصحيحة تدلّ على حجية قول المؤمنين لزم ترتيب آثار كون ذلك الشخص شارب الخمر بمجرد اخبارهم، مع أنه لا يجوز ذلك ما لم يتم عليه بينة شرعية، وانما يظهر منها عدم ائتمانه، وعدم تسليم المال اليه، وهذا في قوة تصديق المؤمنين ظاهرا، وعدم تكذيبهم، فان إسماعيل لو كان عالماً بأن ذاك الشخص يشرب الخمر لما سلّم اليه المال، وان كان ذلك جائزا، فلو سلّم اليه المال، مع إخبار المؤمنين به كان من جهة عدم الاعتناء بقولهم، فاراد ابو عبد الله (عليه السلام) التنبيه بأن هذا الامر ليس ممدوحاً، فمفادها يكون حكما اخلاقيا نظير الآية، هذا ولو سلّم ظهور الصحيحة في تفسير الآية بكونها دالة على حجية قول المؤمن، فلا بد من تأويلها او طرحها لما ذكر من شان نزول الآية<sup>(١)</sup>.

وهذا البيان لا يخلو عن وجه، عدا ما ذكر اخيراً من أن الصحيحة لو كانت ظاهرة في حجية قول المؤمن لزم تأويلها او طرحها، فان شأن النزول لا يجعل الآية نصّاً في كون المراد منها التصديق الظاهري، بل لعل الآية أغمضت عن كون ابن نفيل منافقاً، ويبيّن السلوك العام للنبي (صلى الله عليه وآله) مع المؤمنين.

**الاشكال السادس:** ما يقال من انه لو لوحظت الآية في حد نفسها،

فلا يستفاد منها اطلاق جواز ترتيب جميع آثار صدق المؤمن فيما يقول، وذلك لأنها ليست في مقام تشريع هذا الحكم حتى يتمسك باطلاقه، بل

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٢٧

في مقام ردّ قول من قال: انه أذن، فيقول الله تعالى: هو أذن خير لكم، ويصدّق المؤمنين فيما يقولون، ولعل في قبول قول المؤمن شروطاً، كلزوم افادة قوله للوثوق النوعي او لزوم تعدد المخبر في بعض الموارد ونحو ذلك، هذا مضافاً الى عدم اطلاقها للشبهات الحكمية، فان النبي (صلى الله عليه وآله) لم يكن يأخذ الاحكام من المؤمنين.

نعم قد يتم الاطلاق في مثل صحيحة حريز التي استشهدت بالآية، وكذا رواية عمر بن يزيد، ولكن مر أن الاستدلال بهما يكون استدلالاً بخبر الواحد على حجية خبر الواحد، ويخرج بذلك عن الاستدلال بالآية. هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات على حجية خبر الواحد، وقد عرفت عدم تمامية أي واحدة منها، وان كان اقوى الآيات بنظرنا هي الآية الأخيرة، خلافاً لما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدم" من تمامية دلالة آية النفر.

### الاستدلال بالروايات على حجية خبر الواحد

ذكر صاحب الكفاية أن الروايات التي يستدل بها على حجية خبر الواحد، وإن كانت طوائف كثيرة، إلا أنه قد يشكل الاستدلال بها على حجية خبر الواحد، لأنها أخبار آحاد، فإنها غير متفقة على لفظ، ولا على معنى، حتى تكون متواترة لفظاً أو معنى، ولكن يندفع هذا الاشكال، بأنها وإن كانت كذلك، إلا أنها متواترة إجمالاً، ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم (عليهم السلام)، وقضيته وإن كان حجية خبرٍ دل على حجيته اخصّ هذه الروايات مضموناً، إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها

٣٢٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

ما كان بهذه الخصوصية، وقد دلّ على حجية ما كان أعمّ فافهم<sup>(١)</sup>.

اقول: ينبغي هنا ذكر نكات:

**النكته الاولى:** قسّمت الروايات الواردة في المقام على طوائف:

**الطائفة الاولى:** ما دل على ترجيح احد الخبرين المتعارضين ببعض

المرجحات او التخيير بينهما عند فقد المرجحات، كموافقة الكتاب، او مخالفة العامة، مثل رواية عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال قال الصادق (عليه السلام): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله، فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه<sup>(٢)</sup>، ومقبولة عمر بن حنظلة "....إن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة، وخالف العامة، فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك، أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة، والآخر مخالفا لهم، بأي الخبرين يؤخذ، قال ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعا، قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكاهم وقضاتهم فيترك، ويؤخذ بالآخر<sup>(٣)</sup>.

وقد يناقش في الاستدلال بهذه الطائفة بأنها حيث لا تكون في مقام

١ - كفاية الأصول ص ٣٠١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٨

٣ - الكافي ج ١ ص ٦٨، ونحوه التهذيب ج ٦ ص ٣٠٣



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٢٩

حجية الخبر، وانما تكون في مقام ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الآخر، بعد فرض اقتضاء كل منهما للحجية لولا المعارض، فمن الواضح عدم انعقاد الاطلاق في هذه الروايات، ولعل الحجة هو الخبر الموثوق الصدور.

نعم لو ثبت من الروايات مرحجية صفات الراوي، ككونه اصدق او اعدل من راوي الخبر الآخر، فلا ينبغي الاشكال في عدم امكان حمل ذلك على فرض الوثوق الفعلي الشخصي، او النوعي بصدور كلا الخبرين، ولعله لأجل ذلك ذكر الشيخ الاعظم "قده" أن الظاهر أن دلالة ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور والتخير عند التساوي على اعتبار الخبر غير المقطوع الصدور واضحة، مثل مقبولة عمر بن حنظلة "قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم، قال: الحكم ما حكم به أعدلها وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر"<sup>(١)</sup>، وموردها وإن كان في القضاء، إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما القاضيان، ومثل مرفوعة زرارة "قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ قال خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر، قلت فإنهما معا مشهوران، قال خذ بأعدلها عندك، وأوثقهما في نفسك"<sup>(٢)</sup> ومثل رواية الحارث بن المغيرة عن الصادق (عليه السلام) قال: إذا سمعت من أصحابك

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٠٦

٢ - غوالي اللئالي ج ٤ ص ١٣٣

٣٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الحديث، وكلّهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم<sup>(١)</sup>، ورواية ابن أبي الجهم عن الرضا (عليه السلام) قلت: يجيئنا الرجلان، وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيهما الحقّ، قال إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت<sup>(٢)</sup>، وغيرها من الأخبار.

إلا أنه لا إطلاق لها، لأن السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلاً منهما حجة يتعين العمل بها لولا المعارض، نعم رواية ابن المغيرة تدلّ على اعتبار خبر كل ثقة، وبعد ملاحظة ذكر الأوثنية والأعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل، لكن الإنصاف أن ظاهر مساق الرواية أن الغرض من العدالة حصول الوثاقة، فيكون العبرة بها<sup>(٣)</sup>.

ولكن يرد عليه أن مرفوعة زرارة ضعيفة سندا، وأما المقبولة فصدرها وان كان دالاً على الترجيح بالصفات، لكنه في مقام الترجيح بصفات القاضي لترجيح حكمه على حكم القاضي الآخر، ولا يرتبط بالترجيح بصفات الراوي في تعارض الخبرين، وقد يستشهد على ذلك بأنها لو كانت بصدد الترجيح بصفات الراوي لم يناسب ان يلحظ فيها صفات الحاكم الذي يكون هو الراوي الأخير، فان من جملة فروض التعارض أخبار مع الواسطة، وعندئذ يقال بأنه لا وجه عرفاً لملاحظة الترجيح بالصفات في خصوص الراوي الأخير، فإما ان يطبّق ذلك على الراوي المباشر عن الإمام (عليه السلام) كما هو دأب القائلين بالترجيح بالصفات، او يطبّق ذلك على مجموع رواة الحديث.

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٣٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣٢

٣ - فرائد الاصول ج ١ ص ١٣٨

وبعد ما فرض عمر بن حنظلة تساوي الحاكمين في الصفات، انتقل الامام (عليه السلام) الى ملاحظة الروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان، حيث جاء فيها "ينظر ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنّا".

وأما رواية الحارث بن المغيرة فلم يفرض فيها تعارض الخبرين، بل مفاده كما ذكرنا في بحث التعارض حجية خبر الثقة الى ظهور الحجة (عليه السلام)، فتخرج عن الطائفة الاولى، وتدخل في الطائفة الدالة على حجية خبر الثقة، وان كانت ضعيفة سنداً.

وما في البحوث من أن الظاهر من قوله "وكلّهم ثقة" دخل وثاقة كل الرواة في الحكم بالتوسعة، والظاهر منه ان وثاقة الكل لوحظت بنحو المجموعية، بحيث لو فرض وثاقة بعض دون بعض لم تثبت التوسعة، فيستفاد منه الحجية التخيرية للمتعارضين، حيث ان الذي يكون مشروطاً بوثاقة مجموع رواة الخبرين المتعارضين هو الحكم بالحجية التخيرية، بحيث لو كان راوي احدهما ثقة، دون الآخر، لم تثبت الحجية التخيرية بينهما، نعم لو لوحظت وثاقة الكل فيه بنحو الانحلالية، بأن تكون وثاقة كل راوٍ دخيلة في الحكم بالتوسعة في العمل بخبره، شمل الحديث خبر الثقة مطلقاً، لكن لحاظ وثاقة الكلّ فيه بنحو الانحلالية خلاف الظاهر<sup>(١)</sup> فيلاحظ عليه أنه لا يظهر من لفظة "كلّ" أن الملحوظ في هذه الموثقة فرض تعارض الخبرين، اذ لعل التعبير بكلمة "كل" بملاحظة كون بعض الاخبار منقولاً عن الإمام (عليه السلام) مع الوسائط، فيصدق أنه سمع من اصحابه الحديث، فكان المناسب أن يعبر لأجلها بقوله "وكلّهم ثقة"،

٣٣٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

حيث انه لو لم يكن واحد من الوسائط ثقة سقط الخبر عن الحجية، ويشهد على ما ذكرناه التعبير بكلمة الحديث بصيغة المفرد، فانه لو كان ناظرا الى فرض تعارض الخبرين، لكان المناسب ان يعبر في كلمة الحديث بصيغة التثنية او الجمع، فالانصاف عدم ظهور الحديث في اختصاصه بفرض تعارض الخبرين.

نعم يتم ما ذكره "قده" من ظهور الرواية في أن تمام الموضوع للتوسعة هو خبر الثقة، ولو لم يفد الوثوق، وكان ينبغي أن يقول به ايضا بالنسبة الى مرسله ابن ابي الجهم.

وكيف كان فمن جميع ما ذكرناه اتضح الخلل فيما ذكره في مصباح الاصول من أن من الواضح انه ليس مورد الاخبار العلاجية الخبرين المقطوع صدورهما، لأن المرجحات المذكورة فيها لا تناسب العلم بصدورهما، وان الظاهر من مثل قوله: (يأتي عنكم خبران متعارضان) كون السؤال عن مشكوكي الصدور، مضافاً إلى ان وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور بعيد في نفسه<sup>(١)</sup>، فان ما افاده لا يتم في الترجيح بمثل موافقة الكتاب او مخالفة العامة، كما لا وجه لاستبعاد التعارض بين خبرين موثوقي الصدور، والتعبير بقوله "يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان" وارد في مرفوعة زرارة عن الباقر (عليه السلام) ولولا ما مر من أن ذكر الترجيح بصفات الراوي فيها يكشف عن عدم كون الموضوع فيها الخبرين المعلوماتي الصدور، لم يكن التعبير المذكور فيها دليلاً على كون الملحوظ في السؤال الخبرين غير المعلوماتي الصدور، لصدق هذا التعبير على الخبر المفيد للوثوق والعلم، كما ورد في دعاء ابي حمزة الثمالي "و لم يزال ولا

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٣٣

يزال ملك كريم يأتيك عنا بعمل قبيح فلا يمنعك ذلك من أن تحوطنا بنعمك، وتتفضل علينا باللائك" على ان المرفوعة ضعيفة سنداً.

**الطائفة الثانية:** الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين من الرواة:

**منها:** ما في رجال الكشي باسناده عن محمد بن سنان عن المفضل بن عمر انّ أبا عبد الله (عليه السلام) قال للفيض بن المختار في حديث: فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأوماً إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين<sup>(١)</sup>.

ومنها: معتبرة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله (عليه السلام) ليس كل ساعة ألقاك، ويجيء الرجل من اصحابنا، فيسألني، وليس عندي كل ما يسألني عنه، قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فانه قد سمع من أبي وكان عنده وجيهاً<sup>(٢)</sup>.

ومنها: معتبرة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله (عليه السلام) أما لكم من مفزع، أما لكم من مستراح تستريحون اليه، ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما عن أبي حماد الرازي يقول: دخلت على علي بن محمد (عليه السلام) بسرّ من رأي، فسألته عن أشياء من الحلال والحرام، فأجابني فيها، فلمّا ودّعته قال: يا حماد: إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك، فسل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسنی، وأقرئه مني السلام<sup>(٤)</sup>.

ومنها: ما رواه الصدوق في الفقيه أنه قال الصادق (عليه السلام) لأبان

١ - جامع احاديث الشيعة: المقدمات واصلو الفقه ص ٢٧٥

٢ - نفس المصدر ص ٢٧٤

٣ - نفس المصدر ص ٢٧٥

٤ - نفس المصدر ص ٢٧٣

٣٣٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

بن عثمان: انَّ اَبانَ بن تغلب قد روى عني رواية كثيرة، فما رواه لك عني فأروه عني<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما عن ابن ابي حية قال كنت عند ابي عبد الله (عليه السلام) ...قال: ائت ابا بن تغلب، فانه قد سمع مني حديثا كثيرا، فما روى لك عني فاروه عني<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما عن علي بن المسيب قال قلت للرضا (عليه السلام) شقتي بعيدة، ولست أصل اليك في كل وقت، فعمن أخذ معالم ديني، فقال من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما عن الفضل بن شاذان قال حدثني عبد العزيز بن المهدي، وكان خير قمي رأيت، وكان وكيل الرضا (عليه السلام) وخاصته. قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إنني لا ألقاك في كل وقت فعمن أخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن.

وفي نقل آخر عن ابن المهدي اني قلت للرضا (عليه السلام) ... أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني، فقال: نعم<sup>(٤)</sup>، فذكر الشيخ الاعظم "قده" أن ظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه.

ومنها: ما في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي عن أبي الحسين بن تمام عن عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح عن الحسين بن روح عن

١ - نفس المصدر ص ٢٧٣

٢ - نفس المصدر ص ٢٧٣

٣ - نفس المصدر ص ٢٧٥

٤ - نفس المصدر ص ٢٧٦

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٣٥

أبي محمد الحسن بن علي (عليه السلام) أنه سئل عن كتب بني فضال فقال: خذوا بما رروا، وذرروا ما رأوا<sup>(١)</sup>.

وقد يورد على هذه الطائفة أنها لا تدل على أكثر من إلغاء احتمال الخطاء في خبر الثقة، واما احتمال الكذب العمدي فقد كان منتفيا في بعض هذه الاشخاص قطعاً، ونحتمل في حق البعض الآخر أن الامام (عليه السلام) احرز عدم ابتلاءهم بالكذب ابداً لمعاشرته معهم، ولكن يوجد احتمال تعمد الكذب او القول بغير علم والاعتماد على الظن في حق بقية الثقات احيانا.

على انه قد يقال: انه في اغلب هذه الروايات لم يكن الامام بصدد بيان كبرى حجية خبر الثقة، وانما كان بصدد بيان الصغرى، فلا يمكن استفادة حجية خبر الثقة مطلقاً، اذ لعلها مشروطة بافادة الوثوق النوعي ونحوه، نعم قد لا يتم هذا الاشكال فيما ذكر فيه الكبرى، كقوله "أنت ابان بن تغلب فما رواه عني فاروه عني".

**الطائفة الثالثة: ما دل على الارجاع الى اخبار الثقات:**

**الرواية الاولى:** ما عن احمد بن ابراهيم المراغي قال: ورد على القاسم بن العلاء نسخة ما خرج من لعن ابن هلال، وذكر توقيعا شريفا، يقول فيه: فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا، ونحملهم إياه (في بعض النسخ "و نَحْمِلُهُ إِلَيْهِمْ")<sup>(٢)</sup>.  
لكن الرواية مضافا الى ضعف سندها لا تدل على حجية خبر مطلق الثقة، بل من كان ثقة عند الامام، وقد عرف بكونه حامل اسراره، ولا ريب

١ - نفس المصدر ص ٢٧٩

٢ - نفس المصدر ص ٢٧١

٣٣٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

في عدم احتمال تعمده للكذب، او القول بغير علم ابدأ، مضافا الى ما قد يقال من أن ثقافتنا اشارة الى من جعل لهم منصب النيابة.

**الرواية الثانية:** ما رواه الكليني عن محمد بن عبد الله الحميري،

ومحمد بن يحيى العطار جميعا، عن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو "ره" عند أحمد بن إسحاق فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف فقلت له يا أبا عمرو إني أريد أن أسألك عن شيء، وما أنا بشاكّ فيما أريد أن أسألك عنه، فإن اعتقادي وديني أن الأرض لا تخلو من حجة، إلا إذا كان قبل يوم القيامة بأربعين يوما، فإذا كان ذلك رفعت الحجة، وأغلق باب التوبة فلم يك ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا، فأولئك أشرار من خلق الله عزّ وجلّ، وهم الذين تقوم عليهم القيامة، ولكني أحببت أن أزداد يقينا، وإن إبراهيم (عليه السلام) سأل ربه أن يريه كيف يحيى الموتى، قال أ ولم تؤمن، قال بلى، ولكن ليطمئن قلبي، وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن (عليه السلام)، قال سألته، وقلت من أعامل، أو عمن آخذ، وقول من أقبل، فقال له: العمري ثقني، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون، وأخبرني أبو علي أنه سأل أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك، فقال له: العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني فعني يؤديان، وما قال لك عني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان، فهذا قول إمامين قد مضيا فيك، قال فخرّ أبو عمرو ساجدا، وبكى، ثم قال سل حاجتك، فقلت له أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد (عليه السلام)، فقال: إي والله ورقبته مثل ذا، وأوماً بيده فقلت له: فبقيت واحدة: فقال لي هات، قلت فلاسم، قال محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك ولا أقول هذا



مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٣٧

من عندي، فليس لي أن أحلل ولا أحرم، ولكن عنه (عليه السلام) فإن الأمر عند السلطان أن أبا محمد مضى، ولم يخلف ولداً، وقسم ميراثه وأخذه من لا حق له فيه، وهو ذا عياله يجولون، ليس أحد يجسر أن يتعرف إليهم، أو ينيلهم شيئاً، وإذا وقع الاسم وقع الطلب فاتقوا الله، وأمسكوا عن ذلك.

قال الكليني "ره" حدثني شيخ من أصحابنا ذهب عني اسمه أن أبا عمرو سأل عن أحمد بن إسحاق عن مثل هذا فأجاب بمثل هذا<sup>(١)</sup>.

وهذه الصحيحة من أقوى روايات المقام، بل هي العمدة عندنا في البناء على حجية خبر الثقة، فلا بد أن نتكلم أولاً حول سندها بنحو يوجب العلم بصدورها عن الامام (عليه السلام) أو تدخل على الأقل في المقدار المتيقن من الخبر الواحد الثابت حجيته بالسيرة العقلائية القطعية الممضأة، أو السيرة القطعية المتشرعية، أو بالروايات القطعية الصدور اجمالاً الواردة في حجية الخبر، ثم نتكلم عن مدى دلالتها.

أما الكلام في سند هذه الرواية، فنحن ندعي حصول القطع للانسان المتعارف بصدورها من الامام (عليه السلام) لقوة سندها، ورجال السند كما يلي:

١- الكليني، فانه قد روى هذا الحديث في الكافي جزءاً، لاشتهار انتساب هذا الكتاب اليه، بنحو يورث العلم بكونه له، واحتمال التصحيف في هذه الرواية بنحو يخلّ بالمقصود في المقام منتفٍ بالوجدان، لعدم اختلاف النسخ الخطية الواصلة الينا، والمطبوعة، كما يظهر بالمراجعة الى

٣٣٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الطبعة الأخيرة للكافي<sup>(١)</sup>، ويشهد لذلك مطابقة هذا المتن مع نقل الشيخ الطوسي له عن الكليني في كتاب الغيبة<sup>(٢)</sup>، وأما الكليني نفسه فهو من العلماء الأجلاء الذين لا يحتمل في حقهم تعمد الكذب والقول بغير علم ابداً، فقد قال النجاشي: محمد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكليني، شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم، وكان أوثق الناس في الحديث، وأثبتهم، صنّف الكافي في عشرين سنة، وقال الشيخ الطوسي في رجاله "محمد بن يعقوب الكليني يكنى أبا جعفر، ثقة، عارف بالأخبار"<sup>(٣)</sup> وأما احتمال خطأه في نقل هذا الحديث فهو موهون جداً، بحيث يوثق بعدمه، ولو فرض احتمال عرفاً فقد مرّ أنه يستفاد من روايات الطائفة الثانية التي نعلم بصدور بعضها اجمالاً عن الامام (عليه السلام) لكثرتها أن الشارع ألغى هذا الاحتمال الذي هو موجود في كل خبر.

٢- قد روى الكليني عن شخصين جليلين: احدهما: محمد بن يحيى العطار الذي كان من الأجلاء ولم يغمز فيه احد، بل قال النجاشي في حقه "محمد بن يحيى أبو جعفر العطار القمي، شيخ أصحابنا في زمانه، ثقة، عين، كثير الحديث" وثانيهما: محمد بن عبد الله الحميري، وهو ايضاً من الأجلاء، والذي قال النجاشي في حقه أنه كان ثقة، وجهاً، كاتب صاحب الأمر (عليه السلام) وسأله مسائل في أبواب الشريعة، فيحصل الوثوق بصدق ما اجتمعا على نقله.

٣- هذا الشخصان قد نقلنا عن عبد الله بن جعفر الحميري الذي قال

١ - راجع الكافي "طبعة دار الحديث" وقد ذكروا في اوله أنه قوبل ب ٧٣ نسخة خطية منها نسخة صاحب الوسائل

٢ - الغيبة ص ٢٤٣

٣ - قد ينسب اليه كما في البحوث انه ذكر في ترجمته انه ما ألف شخص كتاباً في الإسلام أثبت وأضبط من الكافي، ولكن لم نجد ذلك في كلمات الشيخ "قده".

عنه النجاشي أنه كان شيخ القميين ووجههم، قدم الكوفة سنة نيف وتسعين ومائتين، وسمع أهلها منه فأكثرُوا، وقد وثَّقه الشيخ في رجاله، فاحتمال تعمده للكذب بعد كونه شيخ القميين ووجههم منتفٍ بالوجدان<sup>(١)</sup>، وأما احتمال خطئه في النقل -فمضافاً الى ما مرَّ من العلم بالغاء الشارع لهذا الاحتمال بمقتضى روايات الطائفة الثانية- يمكن نفيه بأنه نقل لولده ولمحمد بن يحيى العطار أنه روى للشيخ ابي عمرو عثمان بن سعيد العمري النائب الثاني للحجة (عليه السلام) بحضور احمد بن اسحاق أن احمد بن اسحاق نقل مرة عن الامام الهادي (عليه السلام) أنه قال: العمري ثقني... و أخرى عن الامام العسكري (عليه السلام) أنه قال: العمري وابنه ثقتان، ولم ينقل أن احمد بن اسحاق انكر عليه ذلك، فاحتمال الخطأ يكون حينئذ موهوماً جداً، خاصة مع ما رأيت من تكرار نقل الحميري ذلك عن احمد بن اسحاق.

٤- ان عبد الله الحميري نقل الحديث عن احمد بن اسحاق الذي كان

---

١ - ذكر السيد الصدر وجهاً آخر لاثبات جلالته محمد بن عبد الله الحميري وابيه، وهو أنهما كانا ممن يرد عليهما التوقيعات، وقد شهد الشيخ الطوسي "فده" بأن التوقيعات من قبل صاحب الزمان (عليه السلام) لم تكن ترد الا الى المتقين الورعين.

وفيه انه لا يظهر ذلك من كلامه، فقد ورد في كتاب الغيبة: انه قد كان في زمن السفراء المحموديين اقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنسويين للسفارة من الأصل منهم ابو الحسين محمد بن جعفر الأسدي...، ومنهم احمد بن اسحاق وجماعة... خرج التوقيع في مدحهم (كتاب الغيبة ص ٢١٧)، فملاحظة عبارة الشيخ بكاملها تبين ان مقصوده إما أن هؤلاء الثقات كانوا وسائط بين السفراء الأصليين وهم النواب الأربعة، وبين الشيعة، وكانت التوقيعات للشيعة ترد عليهم، او أن المقصود ورود التوقيعات على وثاقتهم وجملة شأنهم، كما يظهر مما يذكره في ذيل قوله "منهم ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي" وكذا في ذيل قوله "منهم احمد بن اسحاق وجماعة" فراجع.

٣٤٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

من خواصّ ابي محمد العسكري (عليه السلام)، وقد قال في حقه النجاشي: أحمد بن إسحاق الأشعري، أبو علي القمي كان وافد القميين، وروى عن أبي جعفر الثاني وأبي الحسن، وكان خاصّة أبي محمد (عليه السلام)، وقال عنه الشيخ: كبير القدر، وكان من خواصّ أبي محمد (عليه السلام)، ورأى صاحب الزمان (عليه السلام)، وهو شيخ القميين ووافدهم، ومن شأنه ذلك فلا يحتمل في حقه الكذب ابداً، كما أن احتمال خطأه مندفع في هذا المطلب المهمّ الذي تكرر منه نقله عن امامين، واعاد عليه الحميري نقله أمام الشيخ العمري، مضافاً الى ما مرّ من العلم بالغاء الشارع احتمال الخطأ في الرواة، بل المقطوع به قيام السيرة العقلانية والتمشيرية على العمل بخبر من هذا القبيل، وعليه فلا ريب عندنا في تمامية سند هذه الرواية.

وأما دلالتها فقد ورد فيها عن الامام الهادي (عليه السلام) العمري ثقتي، فما أدّى إليك فعني يؤدّي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فأنه الثقة المأمون، كما ورد عن الامام العسكري (عليه السلام) العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك فعني يؤديان، وما قالاً لك عني فعني يقولان، فاسمع لهما وأطع، فانهما الثقتان المأمونان.

ومقتضى عموم التعليل بقوله "فانه الثقة المأمون" و"فانهما الثقتان المأمونان" أن نكتة الامر بسماع قولهما واطاعتهما فيما ينقلون عن الامام هو وثاقتهما، لا لخصوصية فيهما، فيكون مفاد الحديث وجوب سماع قول أي مخبر ثقة عن الامام، ومقتضى اطلاقه عدم اعتبار افادة خبر الثقة للعلم او الظن بالصدق، بل وعدم قدح الظن بالخلاف.

وقد يورد على الاستدلال بهذه الرواية عدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن عثمان

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٤١

بن سعيد العمري وابنه محمد بن عثمان، كانا منصوبين من قبل الامام لمنصب الوكالة له، وهذا نظير من تنصبه الحكومة لمنصب من المناصب كنصبه محافظ منطقة، فان على الناس بعد نصبه محافظاً قبول قوله وسماع كلامه واطاعته.

وقد يؤيد ما ذكره بأن كون الشخص ثقة الامام او ثقة أي زعيم آخر كان منصباً قابلاً للجعل ووجوب سماع قول هذا الثقة لا يلزم وجوب قبول خبر الثقة، بمعنى مطلق من يتحرز عن الكذب، ولذا ورد في بعض التعابير "جعلته ثقتي"، فقد روى الكشي في رجاله أن أبا محمد (العسكري: عليه السلام) كتب إلى عبد الله بن حمدويه البيهقي: وبعد: فقد نصبت لكم إبراهيم بن عبدة ليدفع النواحي، وأهل ناحيتك، حقوقي الواجبة عليكم إليه، وجعلته ثقتي، وأميني عند مواليّ هناك، فليتقوا الله، وليراقبوا، وليؤدوا الحقوق، فليس لهم عذر في ترك ذلك، ولا تأخيره، ولا أشقاكم الله بعصيان أوليائه، ورحمهم الله وإياك معهم برحمتي لهم، إن الله واسع كريم<sup>(١)</sup>.

اقول: أنا لا ننكر وجود اشخاص في ذلك الزمان، قد عيّنهم الامام، وجعلهم ثقة له، ووجوب سماع قولهم لا يلزم وجوب سماع قول مطلق الثقة، فلو اقتصر في الرواية على قوله "العمري ثقتي" احتملنا كونه من هذا القبيل، لكن ظاهر تعلق الامر بقبول ما يرويانه عن الامام، وتعليل ذلك بكونهما الثقتان المأمونان في قوله "فما أدباً اليك عني فعني يؤديان وما قالاً لك عني فعني يقولان، فاسمع لهما وأطع، فانهما الثقتان المأمونان" هو وجوب قبول خبر مطلق الثقة فيما يروي عن الامام، ومما يزيد في ذلك

٣٤٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

وضوحاً قول الامام العسكري (عليه السلام) "العمري وابنه ثقتان" حيث لم يقل "العمري وابنه ثقتاي".

ثم انه ذكر بعض الأعلام ما يقرب من هذا الايراد وحاصله أنه يحتمل قوياً أن يكون قوله "فانه الثقة المأمون" او "فانهما الثقتان المأمونان" مجرد شهادة من الإمام بوثاقة الرجل وأمانته من دون أن يكون ظاهراً في بيان الكبرى الكلية التي يراد استفادة حجية خبر الثقة منها.

على أن الظاهر أن المراد من الوثاقة في الرواية منصب النيابة، ويشهد على ذلك مضافاً إلى سياق الاهتمام الواضح فيها، شدة اهتمام الحميري بنقل ذلك مقدمة لاستجواب العمري، وما ترتب على ذلك من شكر العمري وبكائه من شوقه، فان مثل هذا لا يناسب إرادة مجرد توثيق العمري في إخباره، هذا مضافاً إلى أنه لا يعقل ارجاع احمد بن اسحاق (الفقيه المطلع على أصول أصحاب الأئمة وتراثهم، بشكل أضبط وأوسع من مثل العمري السمان) الى روايات العمري، فيكون الملحوظ في الرواية إطاعته في الأوامر الشخصية والوظائف السياسية والاجتماعية التي كان الأئمة آنذاك عاجزين عن الإعلان المباشر عنها، فالمسألة مسألة التوكيل ونصب وسائط موثوقة مأمونة في مقام نشر سرهم ومواقفهم العملية والاجتماعية، وهذا أجنبى عن مسألة حجية رواية الثقة، فان الوثاقة أمر بسيط، وكانت متوفرة في كثير من الناس، فالإنصاف أن دلالة هذه الرواية على حجية خبر الثقة بالمعنى المطلوب مشكل<sup>(١)</sup>.

وفيه أن فقاهاة احمد بن اسحاق ومعرفته بروايات الأئمة السابقين لا تنافي احتياجه الى سماع كلمات الامامين العسكريين (عليهما السلام) في

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٤٣

الاحكام الشرعية واحكامهما الولائية، ونحو ذلك بواسطة أمثال العمري، حيث كان العمري اقرب اليهما من جهاتٍ، منها بلد السكنى، حيث كان احمد بن اسحاق ساكن قم، والعمري ساكن بغداد.

وتوثيق الامام لشخصٍ، خصوصا بلسان أنه ثقتي، وأن ما أدّى عني فعني يؤدّي يختلف عن واقع وثاقته، وشهادة انسان عادي بها، خاصة بناء على ما قد يقال من أن ظاهر لفظ الثقة خاصة مع اقتترانه بلفظ المأمون هو العدل وتأثر العمري من هذا الكلام كان لأجل هذه الجهة.

**الايراد الثاني:** ما يقال من أن ما يستفاد من الرواية هو وجوب سماع قول من كان ثقة عند الامام، وهو اخص من مطلق الثقة، حيث لا يحتمل في حقه الكذب او القول بغير علم والاعتماد على الظن ابداء، وحينئذ ألغى الشارع احتمال السهو والنسيان في حقه، واين هذا من حجية خبر الثقة المتعارف.

وفيه ما ذكرنا من أن التعبير بقوله "العمري وابنه ثقتان" وتعليل وجوب السماع بكون العمري الثقة المأمون او كون العمري وابنه الثقتان المأمونان هو كون موضوع وجوب السماع خبر طبيعي الثقة المأمون.

**الايراد الثالث:** ما قد يقال من أن اللام في قوله "الثقة المأمون" او "الثقتان المأمونان" يحتمل أن يكون لام الكمال، ولذا يختلف قولنا "زيد الفقيه" عن قولنا "زيد فقيه"، وعليه فيراد به أنهما في اعلى مراتب الوثاقة، فلا يستفاد منه حجية خبر مطلق الثقة.

وقد اجاب عنه السيد الصدر "قده" بأن ما عن علماء العربية من ان اللام في مثل المورد للكمال، فليس حجة علينا، فانه اجتهاد منهم، ونحن لا نحتمل أن اللام موضوع بوضع خاص للكمال، وانما قد يستفاد الكمال

بمناسبة المعنى الأصلي له، فإن اللام هنا يتضمّن معنى العهد وليس لام الجنس صرفاً، وحيث ليس هناك معهود معين، فينبغي أن يكون لعهد الجنس، ومن هنا استفادوا منه الكمال الثبوتي، لكن الظاهر الأنسب هو الكمال الإثباتي، فكأن العمري من شدّة وضوح كونه فردا لجنس الثقة يكون معهودا بنفس معهودية الجنس، و المعهودية مرتبطة بالظهور و الوضوح بحسب عالم الإثبات، لا الكمال بحسب عالم الثبوت<sup>(١)</sup>.

اقول: انا لانفهم من قوله "اسمع له وأطع فانه الثقة المأمون" أكثر مما نفهمه لو كان التعبير هكذا "اسمع له وأطع فانه ثقة مأمون"، وقد مر في بحث العامّ والخاصّ أنه ليس شأن اللام عدا المنع من الحاق تنوين التنكير باسم الجنس فقط، وليس لها معنى آخر، ولذا تكون ترجمة كل من "اسامة" و"الاسد" بالفارسية "شير" بينما أن ترجمة "اسد" تكون "شيري"، واردة الجنس او العهد مستفادة من قرائن أخرى، وأما ما نلاحظه من الفرق بين قولنا "زيد الفقيه" وبين قولنا "زيد فقيه" فهو ناشٍ من دلالة الاول على الحصر، لظهوره في كون الموضوع في القضية هو الفقيه، وزيد خبره، فكأنه قال "الفقيه زيد" فصار من تقديم ما حقه التأخير، وصار ظاهرا في حصر الفقيه في زيد، ويكون وجود الفقهاء غير زيد قرينة على عدم كون الحصر حقيقياً، بل بداعي المبالغة وبيان أن الفقيه الكامل ينحصر في زيد، وأما قوله "اسمع له وأطع، فانه الثقة المأمون" ليس ظاهرا في الحصر ابدأً، ولو فرض استفادة عهد الجنس منه، فلا يستفاد منه أكثر من بيان أنه هذا الجنس المعروف، فلا يستفاد منه كونه فردا كاملا ثبوتا او اثباتا، نظير ما لو قلنا "رأينا أسامة" ويشهد على ما ذكرناه ملاحظة الامثلة المشابهة، كقوله



مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٤٥

"اكرم زيدا، فانه العالم العادل" و"اذا اصاب ثوبك الخمر فاغسله، فانه المايح المسكر" نعم قد يفهم منهما معهودية حكم وجوب اكرام العالم العادل او وجوب غسل ما اصابه المايح المسكر.

هذا مضافا الى أن قول الامام العسكري (عليه السلام) في صدر الرواية "العمرى وابنه ثقتان" ظاهر في بيان كونهما مصداقين لطبيعي الوثاقة، وجملة "فانهما الثقتان المأمونان" في الذيل لا يوجب تقييد الصدر بلزوم كون الثقة التي يجب سماع قوله في مرتبة عالية من الوثاقة.

**الايراد الرابع:** ما كنا نذكره سابقا من أنه لا يظهر من الرواية الا بيان الصغرى، مع الإشارة الى الكبرى المرتكزة عقلائياً او متشرعياً، وليست بصدد بيان الكبرى حتى يؤخذ باطلاقها، ولعل الكبرى هو حجية خبر الثقة في فرض افادة الوثوق النوعي، او عدم حصول الظن النوعي بالخلاف مثلاً. ولكن الانصاف عدم تمامية هذا الايراد ايضا، فان الظاهر من قوله "فما ادى اليك عني فعني يؤدى، وما قال لك فعني يقول، فاسمع له وأطع، فانه الثقة المأمون" هو كون الامام (عليه السلام) في مقام البيان من حيث الامر بالسماع والطاعة له فيما يقول، لأجل كونه ثقة، فيؤخذ باطلاقه، فيختلف ذلك عن مثل رواية ابن المهدي "أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة، آخذ عنه معالم ديني، قال: نعم" حيث انه وارد في سؤال السائل فتدبر.

ومما ذكرناه تبين الاشكال فيما ذكره الشيخ الاعظم "ره" من أن القدر المتيقن من الاخبار الواردة في العمل بخبر الثقة هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء، ويقبّحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها

الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضا منصرف إطلاق غيرها<sup>(١)</sup>.

**الايراد الخامس:** ما يقال من أن من المحتمل أن يكون الارجاع الى

العمري وابنه من باب الارجاع الى الفقيه، وقد يناسبه الامر بالاطاعة. وفيه أنه لا يتناسب مع التعبير بأن "ما أدى اليك عني فعني يقول، وما قال لك فعني يقول"، وان تنزلنا فلا أقل من أن اطلاق الرواية يشمل اخذ الحديث، وأما دعوى أن الحمل على كونه من باب الارجاع الى الفقيه لا يتناسب ايضا مع التعليل بكونه ثقة، فهو انما يتم بناء على ما هو المشهور من كون الثقة بمعنى المأمون من الكذب، ولكن الظاهر كون المراد منه هو من يعتمد عليه في الشأن الذي يرجع اليه، فاذا سألك شخص عن زيد المتصدي للطبابة، هل انه ثقة أرجع اليه للعلاج، فهو لا يسأل عن عدم كذبه في إخباره، بل يسأل أنه هل يعتمد عليه في طبابته أم لا، ولذا لا يتم عندنا التمسك لاثبات حجية خبر الثقة بمثل رواية عبد العزيز بن المهدي "أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني، فقال: نعم" لأن من المحتمل أنه كان ابن المهدي عاميًا وكان يريد أخذ الفتوى عن يونس الذي كان متصديا للفتوى، وبيان معالم الدين، فسأل الامام (عليه السلام) عن أنه هل يعتمد عليه في اخذ معالم الدين عنه ام لا، فأجاب: نعم.

ويؤيد ما ذكرناه من كون الارجاع في الرواية الى العمري وابنه لم يكن من باب الارجاع الى الفقيه أنه لم ينقل في التاريخ كونهما فقيهين، كما أن احمد بن اسحاق كان من الأعلام والمشايخ، ولا يتناسب امره بتقليدهما. ثم انه اندفع بما ذكرناه احتمال كون وجوب السماع والطاعة في الرواية من باب جعل الولاية للعمري وابنه، فانه لا يتناسب مع ذكر ذلك بعد

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٤٧

جملة "فما أديا اليك عني فعني يؤديان وما قالوا فعني يقولان" فان وجوب طاعة الولي يكون فيما يأمر به وينهى عنه، كما لا يتناسب مع قول احمد بن اسحاق للامامين العسكريين (عليهما السلام) عن آخذ وقول من أقبل؟.

فالانصاف أن دلالة الرواية على حجية خبر الثقة مطلقا تامة، نعم لا بد من البحث عن المراد من الثقة المأمون فيها، وأنه هل هو مطلق المتحرز عن الكذب، ولو لم يكن امامياً عدلاً، ام أن المراد به الامامي العدل، كما استظهر ذلك بعض الاجلاء "دام ظله" من لفظ الثقة في الروايات وكلمات الاصحاب، لا ينبغي الاشكال في أن ظاهر الثقة في مورد الرواية هو من يكون موردا للوثوق في تحمل الحديث ونقله، فان الثقة في كل شيء يكون بحسبه، فالطبيب الثقة من يكون خبيراً في الطبّ ويدقق في العلاج، والعامل الثقة من يجيد عمله ولا ينقص منه شيئاً، والراوي الثقة من يعتمد عليه في روايته.

ولا نجد في الروايات وكلمات الفقهاء قرينة على خلاف هذا الظهور العرفي، بل هناك ما يؤيد ما ذكرناه، كقول الشيخ الطوسي "ره" من أن عمار الساباطي كان فطحياً فاسد المذهب، غير أنه ثقة في النقل لا يطعن عليه<sup>(١)</sup>، وهذا وان كان مقروناً بقرينة، لكن يؤيد بقاء لفظ الثقة في معناه العرفي.

والذي اوجب ذهاب بعض الاجلاء "دام ظله" الى أن لفظ الثقة عند اطلاقه يكون بمعنى الامامي العدل هو كلام الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة، حيث ذكر أن الطائفة سوّت بين مراسيل صفوان وابن ابي عمير

والبنظري، ومسانيد غيرهم، لأنهم عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق بهم، مع أنه ذكر قبل ذلك أن خبر الشيعي الاثنى عشري العدل يقدم عند التعارض على خبر غيره، فيعلم من ذلك أنه يشهد بأن هؤلاء لا يرسلون الا عن شيعي إثنى عشري عدل كي تسوّى بين مراسيلهم مع مسانيد غيرهم، ويشهد على ذلك أيضا ما ذكره من أنه اذا كان الراوي مخالفا في الاعتقاد لأصل المذهب، وروى عن الأئمة، فان كان من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره، وكذا قوله انه اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناووسية، فان كان خبر آخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به، وان كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته، والعمل بما رواه الثقة<sup>(١)</sup>، فانه يفهم بقريته التقابل أن مراده من الثقة هو الشيعي الاثنا عشري العدل، لا مطلق المتحرز عن الكذب، ولو لم يكن شيعيا، ولكن لا يعني ذلك ظهور كلمة الثقة في غير هذا المورد في الشيعي الإثنى عشري العدل.

**الرواية الثالثة:** صحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أنه ليس كلّ ساعة ألقاك، ويجيء الرجل من أصحابنا، فيسألني، وليس عندي كلّ ما يسألني عنه قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع أبي، وكان عنده وجيهاً<sup>(٢)</sup>.

وقد اوردنا هذه الصحيحة في ضمن الطائفة الثانية باعتبار الارجاع فيها الى شخص معين، ولكن قد يقال ان التعبير الوارد فيها "فما يمنعك" مشعر بالمفروغية عن كبرى مرتكزة، يراد تنبيه السائل، وإفاته إليها، وليست هي

١ - العدة ج ١ ص ١٤٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٤٤

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٤٩

إلا حجية خبر الثقة، وهذا الإرجاع الى محمد بن مسلم ليس من الإرجاع في التقليد، لوضوح أنّ ابن أبي يعفور كان من أجلة الأصحاب والعلماء وأصحاب المصنفات، وكان ممن يرجع إليه في الحلال والحرام، كما ذكره في سؤاله في هذه الرواية، فليس الإرجاع إلا بملاك الإرجاع إلى الأحاديث والروايات، كما أن التعليل بالوجهة يراد به الوجهة الدينية المساوقة مع الوثاقة في النقل، بحسب مناسبات الحكم والموضوع، فتكون الرواية دالة على إمضاء كبرى حجية خبر الثقة.

اقول: الانصاف أن هذه الصحيحة لا تدل على حجية خبر الثقة، فانها لم تأمر بقبول قول محمد بن مسلم والسماع منه، حتى نأخذ بعموم التعليل، وانما وردت في مقام الامر بالرجوع اليه والتعلم منه، وهذا لا يلازم وجوب القبول مطلقا.

**الرواية الرابعة:** ما رواه الكشي عن محمد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الله بن محمد الحجال، عن يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله (عليه السلام) أما لكم من مفرع، أما لكم من مستراح تستريحون اليه، ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري<sup>(١)</sup>، ورجال السند كلهم من الاجلاء، ويستدلّ بها على حجية خبر الثقة، لأن مفادها استنكار عدم التفات المخاطبين الى مفرع وملجأ يلجئون اليه، وهم الثقات مثل الحارث بن المغيرة ممن يكون كلامهم حجة<sup>(٢)</sup>. وفيه انه يكفي في هذا الاستنكار عدم التفاتهم الى الرجوع الى الرواة، واخذ الحديث منهم، حتى يحصل لهم الوثوق من خبرهم.

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٤٥

٢ - مباحث الاصول ج ٢ ص ٥١١

٣٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

**الرواية الخامسة:** توقيع اسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام): أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك إلي أن قال: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلي رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله<sup>(١)</sup>، وتقريب الاستدلال بها على حجية خبر الواحد أن اخذ عنوان رواية الحديث في موضوع الامر بالرجوع في الحوادث الواقعة يكون ظاهرا في كون الملحوظ رواية رواة الحديث، فيدلّ على حجية رواياتهم مطلقا بمقتضى اطلاق التعليل بإنهم حجتي عليكم.

اقول: يقع الكلام تارة في سنده، وأخرى في دلالاته.

اما الكلام في سنده، فقد رواه الصدوق "ره" في كمال الدين وتمام النعمة عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب<sup>(٢)</sup> ورواه الشيخ الطوسي ره في الغيبة عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وابي غالب الزراري وغيرهما عن محمد بن يعقوب الكليني عن اسحاق بن يعقوب<sup>(٣)</sup>، والظاهر ان الجماعة التي روى الشيخ عنهم في ضمنهم الشيخ المفيد، لأن الشيخ يروي جميع كتب وروايات جعفر بن محمد بن قولويه وابي غالب الزراري عن جماعة احدهم المفيد<sup>(٤)</sup>.

ولا اشكال في بقية رجال السند، عدا اسحاق بن يعقوب، فانه لم يرد

١- وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٤٠

٢ - كمال الدين وتمام النعمة ص ٤٨٤

٣ - كتاب الغيبة ص ٢٩٠

٤ - الغيبة ص ٢٩١

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٥١

في حقه أي توثيقاً، ولكن حاول السيد الصدر "قده" على ما حكى عنه تصحيح السند بدعوى القطع بوثاقة اسحاق بن يعقوب، لان افتراء توقيع على الإمام (عليه السلام) في حال غيبته -مع كون التوقيع له قدسية في النفوس، وله قيمته الخاصة، ولم تكن ترد الا الى الثقات الخواص على ما شهد به الشيخ الطوسي "قده" من أن التوقيعات من قبل صاحب الزمان (عليه السلام) لم تكن ترد الا الى المتقين الورعين- لا يحتمل صدوره عادة، الا من خبيث رذل، فاذا هذا الشخص امره دائر بين أن يكون في منتهى درجة الوثاقة، او يكون من الخبثاء السفلة، ولا يحتمل عادة كونه متوسطا بينهما، ولو كان اسحاق بن يعقوب من قبيل الثاني لما أمكن عادة خفاء ذلك على الكليني -مع ما هو عليه من ضبط ودقة- بحيث يحتمل صدقه في نقل ورود التوقيع<sup>(١)</sup>.

اقول: أما ما ذكره من شهادة الشيخ الطوسي بأن التوقيعات لم تكن ترد الا الى المتقين الورعين، ففيه أنه لا يظهر ذلك من كلامه، فقد ورد في كتاب الغيبة: انه قد كان في زمن السفراء المحمودين اقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنسويين للسفارة من الأصل منهم ابو الحسين محمد بن جعفر الأسدي...، ومنهم احمد بن اسحاق وجماعة... خرج التوقيع في مدحهم<sup>(٢)</sup>، فملاحظة عبارة الشيخ بكاملها تبين أن مقصوده إما أن هؤلاء الثقات كانوا وسائط بين السفراء الأصليين وهم النواب الأربعة، وبين الشيعة، وكانت التوقيعات للشيعة ترد عليهم، او أن المقصود ورود التوقيعات على وثاقتهم وجلالة شأنهم، كما يظهر مما يذكره في ذيل قوله

١ - مباحث الاصول ج٢ ص٥١٣

٢ - كتاب الغيبة ص٢٥٧

٣٥٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

"منهم ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي" وكذا في ذيل قوله "منهم احمد بن اسحاق وجماعة" فراجع.

نعم لو تم ما استظهره من كلام الشيخ الطوسي من أن التوقيعات لم تكن ترد الا الى الثقات فبضم ذلك الى احراز ورود هذا التوقيع باصله الى اسحاق بن يعقوب -بنكتة ان افتراء صدور التوقيع من الإمام (عليه السلام) لم يكن يصدر الا من خبيث رذل، ولو كان اسحاق بن يعقوب كذلك، لما خفي حاله على مثل الكليني مع ما هو عليه من الضبط والدقة- فيثبت وثاقة اسحاق بن يعقوب، وبذلك يتم سند التوقيع، ولكن حيث لم يتم هذا الاستظهار من كلام الشيخ الطوسي، فمجرد احراز صدور هذا التوقيع من الإمام (عليه السلام) لا يكفي في تصحيح سنده، اذ لا يدور عندئذ امر اسحاق بن يعقوب بين كونه خبيثاً رذلاً، او ثقة، حتى يقال بأنه بعد العلم بانتفاء الأول -حسب ما تقدم- يحزر الثاني، فانه يحتمل في حقه فرضية ثالثة، وهو أنه ورد اليه التوقيع، ولم يكن مفترياً في اصل صدوره، لكنه لم يكن متحفظاً وثقة في نقله، بأن لا ينقل الا ما يطمئن به، فنحتمل انه اعتمد على ذاكرته ونقل المظنونات.

نعم لو احرز انه لم ينقل هذا التوقيع للكليني شفهيّاً، وانما نقله قراءة من المتن الموجود لديه فينتفي احتمال الفرضية الثالثة، وبذلك يتمّ سند التوقيع، ولا يبعد حصول الاطمئنان من خلال نقل اسحاق بن يعقوب هذا التوقيع الطويل من اوله الى آخره هو أن الكليني نقله قراءة من المتن الموجود لديه، لا أنه نقله له اعتماداً على ذاكرته، ويؤكد ذلك أنه كان يهتمّ عادة بهذا التوقيع المروي عن الإمام الحجة (عليه السلام) ويتحفظ به.



هذا وقد يناقش في التوقيع بان عدم نقل الكليني له في كتاب الكافي موجب لوهنه<sup>(١)</sup>، ولكن يرد عليه أن من المقطوع به نقل الكليني هذا التوقيع لجماعة من الأجلاء، كما تبين آنفاً، وأما عدم نقله في الكافي فلعله وصل اليه بعد تأليف الكافي، او أنه لما كان مشتملاً على اسم اسحاق بن يعقوب الذي ورد اليه التوقيع فقد كان نقله خلاف التقية من السلطة، او لكونه متضمناً لأمر ترتبط بعصر الغيبة، ولا ربط مهمّ فيها بفصول كتاب الكافي، على أن الكليني يذكر في كتاب الكافي أنه لم يستوعب تمام الروايات، وأنه ينوي تأليف كتاب اوسع واجمع للروايات الصادرة عنهم، وقد ذكر النجاشي من جملة مؤلفاته كتاب رسائل الأئمة، وسمّاه الشيخ الطوسي في الفهرست بكتاب الرسائل، وهذا الكتاب مفقود فعلاً، وهو كما يبدو من اسمه خصّص لجمع رسائل الأئمة إلى أصحابهم<sup>(٢)</sup>.

وعليه فلا يبعد تمامية سند هذا التوقيع.

وأما دلالة على حجية خبر الثقة فالظاهر عدم تماميتها، فانه قد يكون المقصود منه الرجوع في نفس الحوادث الواقعة الى فقهاء الشيعة، فيرتبط بولاية الفقيه، او يكون المقصود الرجوع في حكمها اليهم وسؤالهم عنه، فيرتبط بحجية الفتوى، ولا ينافيه التعبير عنهم برواة حديثنا، لأن فقهاء الشيعة ليسوا اهل الرأي، وانما يعتمدون على الروايات، فعبر عنهم برواة حديثنا، وأما احتمال الامر بأخذ الروايات من رواة الحديث فبعيد، لأن المخاطب لهذا التوقيع لم يكن من الفقهاء، حتى يرجعه الامام الى روايات الرواة، بل هو اسحاق بن يعقوب -الذي لم يكن من الفقهاء حيث يعرف

١ - كتاب الخمس والانفال ص ٥٧

٢ - الكافي (ط - دار الحديث) المقدمة ج ١ ص ٧٦

٣٥٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

عدم مستوى علمي عالٍ له من خلال اسئلته التي سأل عن حكم الفقاع، وقول من يقول ان الحسين لم يقتل، ونحو ذلك، فقال له الامام (عليه السلام) أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا.

**الرواية السادسة:** ما رواه في الاحتجاج عن تفسير العسكري (عليه

السلام): ان عواماً أمّتنا 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 والإهانة مستحقاً فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهاءهم، 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 لاجميعهم. فأما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عتاً شيئاً ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجوهاها، لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا، ليجزّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم، ومنهم قوم نُصّاب لا يقدرّون على القدح فينا، فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة، فيتوجهون عند شيعتنا، وينتقصون بنا عند أعدائنا، ثم يضيفون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن برآء منها، فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنه من علومنا، فضلّوا وأضلّوا، أولئك أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن علي (عليه السلام)<sup>(١)</sup>.

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٥٥

وقد ذكر الشيخ الأعظم "ره" أن هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق قد دلّ على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب، وإن كان ظاهره اعتبار العدالة، بل ما فوقها، لكن المستفاد من مجموعته أن المناطق في التصديق هو التحرز من الكذب فافهم.

اقول: ان دعوى الوثوق بصدور جميع ما في هذه الرواية عن المعصوم (عليه السلام) بدعوى ظهور آثار الصدق منها مشكل جدا، فالظاهر ضعف سندها، ودلائلها ايضا غير تامة، لأنها واردة في حجية فتوى الفقهاء، ولا يظهر منها جواز الاستناد الى خبر المتحرزين عن الكذب على الأئمة (عليهم السلام) حتى مع عدم حصول الوثوق والاطمئنان.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن المهمّ في هذه الطائفة هو الرواية الثانية وفيها عنى وكفاية، ويمكنك أن تضمّ اليها بعض ما مرّ في الطائفة الاولى من رواية ابن ابي الجهم، ورواية الحارث بن المغيرة، وكذا مثل ما رواه الشيخ في العدة مرسلا أنه قال الامام (عليه السلام) إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا، فانظروا إلى ما رووه عن علي (عليه السلام)<sup>(١)</sup>، فانه دلّ على الأخذ بما رواه العامة عن المعصومين (عليهم السلام) مع عدم وجود المعارض من رواة الشيعة، ويقيد ذلك بالمرتكز العقلاني والمتشعري والنصوص الخاصة بما اذا كانوا ثقات، وبالفحوى يثبت لنا حجية خبر الشيعي الثقة.

ومثل ما تقدم من قوله في كتب بني فضال "خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا".

وأما ما رواه البرقي في المحاسن عن محمد بن عبد الحميد العطار عن

٣٥٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق، خير من الدنيا وما فيها من ذهب أو فضة<sup>(١)</sup>، فلعل المراد من الصادق فيه هو المعصوم الذي هو صادق على الاطلاق، ويشهد له أنه لم يفرض فيه رواية الصادق عن الامام، وقد ورد في ذيل رواية جابر الاستشهاد بقوله تعالى "ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا".

ونحوه ما ورد في رواية المفضل بن عمر "من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه الله التيه يوم القيامة"<sup>(٢)</sup>، مضافا الى أنه لا يستفاد من مفهوم هذه الرواية حجية خبر الصادق مطلقا، فلعل تخصيص غير الصادق بالذكر لكون خبر الصادق مفيدا للوثوق عادة.

وهكذا رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه، يعني أبا الحسن الثالث (عليه السلام) أسأله عن أخذ معالم ديني، وكتب أخوه أيضا بذلك، فكتب إليهما، فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حنّنا وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما، إن شاء الله تعالى<sup>(٣)</sup>، فانه لم يظهر كونها واردة في اخذ الحديث من الرواة، فلعلها واردة في حجية الفتوى، لأجل معرفة الامام (عليه السلام) بكونهما من العوامّ الذين يتعين أخذهم لمعالم الدين من الفقهاء، دون نقلة الحديث.

وهكذا رواية علي بن سويد السائي قال: كتب إلي أبو الحسن (عليه السلام) وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك؟: لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن

١ - المحاسن ج ١ ص ٢٢٩

٢ - جامع الاحاديث ص ٣٠٦

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٥١

الخائنين الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنهم أوتمنوا على كتاب الله، فحرفوه وبدلوه، فعليهم لعنة الله، ولعنة رسوله، ولعنة ملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي، ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة<sup>(١)</sup>، فان النهي في هذه الرواية عن أخذ آراء العامة، واخذ الاحاديث التي يروونها عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) مفهومه جواز اخذ معالم الدين عن اصحاب الأئمة (عليهم السلام) في الجملة، ويحتمل أن يكون المراد منه حجية فتوى فقهاء الشيعة، ولو فرض ظهوره في حجية رواية رواتهم، فلا اطلاق له ابدأ، والقدر المتيقن منه حجية خبر الثقة، اذا اورث الوثوق النوعي، بل لعل هذه الرواية بصدد الارشاد الى خيانة الرواة من هؤلاء، حتى لا يطمأن احد بقولهم، وهذا بخلاف رواة الشيعة، فانهم ثقاتٍ، ويحصل من نقلهم الوثوق عادة، فيعمل بخبرهم عادة، حيث يفيد الوثوق والاطمئنان.

كما أن ما ورد في الترغيب الى كتابة الاحاديث، وبثها في الشيعة<sup>(٢)</sup>، وروايتها<sup>(٣)</sup>، وحفظ الكتب<sup>(٤)</sup>، وجواز النقل بالمعنى<sup>(٥)</sup>، والترغيب على حفظ الاحاديث اجنبي عن حجية خبر الثقة غير المفيد للعلم، فلعل كل ذلك لأجل كون الخبر من المقدمات العادية لحصول العلم، فما عن الشيخ البهائي "ره" من أن دلالة قوله (صلى الله عليه وآله) "من حفظ على أمتي

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٥٠

٢ - مثل قوله: اكتب وبث علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم

٣ - مثل "اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا" جامع الاحاديث ص ٢٩٠

٤ - مثل موثقة عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله (عليه السلام) احتفظوا بكتبكم فانكم سوف

تحتاجون اليها جامع الاحاديث ص ٢٩٧

٥ - مثل مثل ورد "اذا أصبت الصلب فلا بأس انما هو بمنزلة تعال وهلم واقعد واجلس جامع

الاحاديث ص ٣٠٢

أربعين حديثاً بعثه الله فقيها عالماً يوم القيامة" على حجية خبر الواحد لا تقصر عن دلالة آية النفر<sup>(١)</sup>، لا يخلو من غرابة، فان الترغيب الشديد الى حفظ الحديث على الامة، كي ينتفعوا بها، لا يلزم حجية نقل الحديث لهم، وان لم يحصل لهم العلم، فلعل الترغيب الى ذلك لأجل تهيئة مقدمات العلم لهم، هذا اذا كانت الرواية "من حفظ على امتي..." واما اذا كانت "من حفظ من امتي..."<sup>(٢)</sup> فعدم دلالته على حجية الخبر اوضح. ومن جميع ما ذكرناه تبين أن دعوى التواتر الاجمالي لروايات حجية الخبر، وان تكرر في كلمات كثير من الاعلام، كصاحب الوسائل، والشيخ الاعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني "قد هم" في غير محله، بعد عدم دلالة كثير من الروايات المذكورة في المقام على حجية الخبر، نعم دعوى حصول القطع بصدور بعض ما دل على حجية خبر الثقة، كصحيحة الحميري تامّ جداً، كما تقدم توضيحه.

**النكتة الثانية:** انهم ذكروا في تعريف اقسام التواتر أن التواتر اللفظي هو اتفاق جماعة يمتنع اتفاقهم على الكذب عادة على نقل خبرٍ بلفظه، كتواتر ألفاظ القرآن، والتواتر المعنوي هو اتفاقهم على نقل مضمون واحد، مع الاختلاف في الألفاظ، سواء كانت دلالة الألفاظ على ذلك المضمون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام العرفي، كالأخبار الحاكية لحالات أمير المؤمنين (عليه السلام) في الحروب، فانها متفقة الدلالة على شجاعته. والتواتر الإجمالي هو ورود عدة من الاخبار التي يعلم بصدور بعضها، مع عدم اشتغالها على مدلول واحد مطابق ولا تضميني ولا التزامي عرفي، ولا

١ - فرائد الاصول ج١ ص١٣١

٢ - راجع في اختلاف نقل هذه الرواية الى جامع احاديث الشيعة: ابواب المقدمات ص ٢٩٠

ينافي ذلك أن يوجد مصداق خارجي ينطبق عليه جميع العناوين الواردة في الاخبار، كما لو كانت الروايات الدالة على حجية خبر الواحد متواترة اجمالا، فطائفة منها تدلّ على حجية خبر العادل، وطائفة أخرى تدلّ على حجية خبر الثقة، فيثبت حجية خبر العادل الذي يكون ثقة.

وقد أنكر المحقق النائيني "قده" حصول اليقين من التواتر الإجمالي، بدعوى أنّ لو وضعنا اليد على كل واحد من تلك الأخبار نراه محتمل الصدق والكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وفيه أنه لو كان لا ينعدم احتمال كذب جميع الاخبار مهما كثر عدد المخبرين سرى الاشكال الى التواتر اللفظي والمعنوي ايضا، وقد مرّ أن التواتر يوجب اليقين النفسي، بسبب ضعف احتمال الخلاف الى أن ينعدم في افق نفس الانسان، بمقتضى قانون حساب الاحتمالات، من دون أن يقتضيه البرهان.

**النكتة الثالثة:** انه قد مرّ عن صاحب الكفاية "ره أنه بعد ما قبل تواتر الاخبار الواردة في حجية خبر الواحد اجمالا ذكر أن المتيقن من هذه الأخبار، وان كان هو خصوص الخبر العادل، إلا انه يوجد خبر عادل يدلّ على حجية خبر الثقة، وحكي عن السيد الخوئي "قده" أنه قال: ان ما ذكره متين، ولعل مراده من الخبر الصحيح الدال على حجية خبر الثقة قوله (عليه السلام): "نعم" بعد ما قال السائل "أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني" فان ظاهره كون حجية خبر الثقة مفروغاً عنها بين الإمام والسائل، وان السؤال ناظر إلى الصغرى فقط<sup>(١)</sup>.

واورد عليه في البحوث أن هذه الرواية ضعيفة سندا<sup>(١)</sup>.

وفيه ان الراوي لها الكشي في رجاله عن محمد بن مسعود العياشي عن محمد بن نصير الكشي الذي قال عنه الشيخ في رجاله أنه كان ثقة جليل القدر كثير العلم عن محمد بن عيسى (الذي هو امامي عدل<sup>(٢)</sup>) عن عبد العزيز بن المهتدي (الذي قال عنه الفضل بن شاذان أنه كان خير قمي رأيت<sup>(٣)</sup>) والحسن بن علي بن يقطين، فالرواية صحيحة.

الا أنها قاصرة الدلالة على حجية خبر الثقة، لما مرّ من أنه أولاً: يحتمل أنه كان ابن المهتدي من العوام، وكان يريد أخذ الفتوى عن يونس الذي كان متصدياً للفتوى وبيان معالم الدين، فسأل الامام عن أنه هل يعتمد عليه في اخذ معالم الدين عنه ام لا، فأجاب (عليه السلام): نعم، وثانياً: ان حكم الثقة من جواز اخذ معالم الدين عنه ورد في سؤال السائل، وهذا يعني أنه كان مفروغاً عنه عنده، فلم يكن في مقام بيان شرائطه حتى يؤخذ

١ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص٣٩٥

٢- قال النجاشي في حقه: جليل في أصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصانيف، وكذا روى الكشي انه كان فضل بن شاذان يحبه ويشي عليه ويمدحه ويميل إليه ويقول ليس في أقرانه مثله، نعم ذكر الشيخ الطوسي في الفهرست: "ضعيف، استثناء أبو جعفر ابن بابويه من رجال نادر الحكمة وقال: لا أروي ما يختص بروايته وقيل: إنه كان يذهب مذهب الغلاة<sup>(٢)</sup>" وقال في الرجال: "ضعيف على قول القميين<sup>(٢)</sup>" ولكن الظاهر تامة توثيق النجاشي والفضل بن شاذان والأصحاب له حيث أنكر الأصحاب كلام ابن الوليد والصدوق في حقه وقالوا من مثل ابي جعفر، ومستند تضعيف الشيخ كان هو استثناء ابن الوليد والصدوق، وهما انما ذكرا عدم روايتهما عنه ولم يشهدا بعدم وثاقته فلعل ملاك حجية الخبر بنظرهما كان مختلفا عن ملاك الحجية بنظرنا، فيكون هذا الكلام نظير ما لو قال شخص بانه لا يقتدي بزید فان هذا الكلام ليس في قوة نفي عدالته حتى يتعارض مع الشهادة على عدالته، ومما يؤيد ذلك في المقام ان ابن الوليد والصدوق كانا سيئ الظن بكل من يروي احاديث تشتمل على ما يكون غلوا في حق الأئمة عليهم السلام بنظرهما.



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٦١

باطلاقه، ويحتمل أن يكون قد سأل عن الشرط المشكوك وجوده في يونس، وأما الشرط الآخر، وهو كونه اماميا فكان مفروغا عنه، نظير ما اذا سأل شخص "هل زيد عدل نصلي خلفه" فانه لا ينفي شرطية الذكورة وطيب المولد وصحة القراءة في امام الجماعة، اذا هو يسأل عن الشرط المشكوك.

فلعل نظر صاحب الكفاية الى صحيحة الحميري، وقد مرّ توضيحه.

### الاستدلال بالإجماع والسيرة على حجية الخبر الواحد

ومما استدل به على حجية الخبر الإجماع، وقد ذكر الشيخ الاعظم "ره" في تقريره وجوها اهمّها وجهان:

**الوجه الاول:** الإجماع المنقول من الشيخ الطوسي "ره" على حجية خبر الواحد.

وفيه **اولا:** ان كلامه ظاهر في اجتهاده في عمل الاصحاب، حيث قال: ان الاصحاب عملوا بالروايات، ولا يحتمل أن تكون تلك الروايات كلها محفوفة بالقرائن الموجبة للعلم، ولكنه لا وجه لهذا الكلام، لأن حصول الوثوق والاطمئنان ليس له ضابط خاص، ولذ نرى أن بعض الاعلام المعاصرين، كصاحب المنتقى "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" لا يرون حجية خبر الثقة، وانما يقولون بحجية الخبر المفيد للوثوق الشخصي، ومع ذلك يعملون في الفقه بأغلب روايات الثقات، ولعل الاصحاب كانوا يشترطون في حجية الخبر افادة الوثوق النوعي الحاصل من خبر الثقة او مطلقا، ومما يشهد على ما ذكرناه أن وضوح عمل الاصحاب بأخبار الثقات ولو لم يحصل منها الوثوق لا يجتمع مع دعوى السيد المرتضى وصاحب السرائر وضوح عدم قبول الشيعة لحجية خبر الواحد غير المقيد

٣٦٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

للعلم (و لعل مرادهما من العلم هو الوثوق والاطمئنان) ولو كان راويه عادلا، نعم قد مرّ وجود قرائن تنفي احتمال صحة دعوى السيد المرتضى وصاحب السرائر، لكن الغرض أنه لو كان الامر كما يدعيه الشيخ من اتفاق الطائفة على العمل بخبر الثقة، وان لم يفد العلم، فكيف خفي على أعلام الطائفة، مثل المرتضى وصاحب السرائر.

**وثانيا:** ان نقل الشيخ لاتفاق الطائفة على العمل بخبر الواحد بنفسه مصداق لخبر الواحد ولا يعقل اثبات حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد.  
**وثالثا:** ان الاجماع دليل لبي، ولا بد أن يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو الخبر المفيد للوثوق النوعي.

**ورابعا:** ان هذا الاجماع المنقول معارض بالاجماع المنقول عن السيد المرتضى وصاحب السرائر.

### الاستدلال بالسيرة العقلية والمتشرعية على العمل بخبر الثقة

**الوجه الثاني:** الاجماع بمعنى السيرة العقلية والمتشرعية على العمل بخبر الثقة، وقد ذكر جماعة، منهم السيد الخوئي "قده" أن عمدة الدليل على حجية خبر الثقة هو السيرة العقلية، وعمل المتشرعة من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) بخبر الثقة، وإن كان غير قابل للإنكار، إذ من المقطوع به أن جميع المكلفين في عصر النبي والأئمة (عليهم السلام) لم يأخذوا الأحكام من نفس النبي (صلى الله عليه وآله) أو الإمام (عليه السلام) مباشرة، ولا سيما النساء، بل لم يكونوا متمكين من ذلك في جميع أوقات الاحتياج، ولا سيما أهل البوادي والقرى والبلدان البعيدة، بل كانوا يرجعون إلى الثقات، ويأخذون الأحكام منهم، وهذا كله ظاهر، إلا

أنه لا يكشف عن كون الخبر حجة تعبدية، لأن عمل المتشركة بخبر الثقة لم يكن بما هم متشركة، بل بما هم عقلاء، فإن سيرة العقلاء قد استقرت على العمل بخبر الثقة في جميع أمورهم، ولم يردع عنها الشارع، فإنه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل إلينا، كما وصل منعه عن العمل بالقياس، مع أن العامل بالقياس أقل من العامل بخبر الثقة بكثير، وقد بلغت الروايات المانعة عن العمل بالقياس إلى خمسمائة رواية تقريباً، ولم تصل في المنع عن العمل بخبر الثقة رواية واحدة، فيستكشف من ذلك كشافاً قطعياً أن الشارع قد أمضى سيرة العقلاء في العمل بخبر الثقة<sup>(١)</sup>.

والانصاف عدم احراز بناء العقلاء على قبول عذر العبد اذا اعتمد على خبر ثقة، من دون أن يحصل له الوثوق، وادّى ذلك الى الوقوع في مخالفة امر المولى المنجز لولا حجية ذلك الخبر، كقيام خبر الثقة على اذن المولى لعبده في ترك امثال ما امره به بالخصوص او بالعموم، وفرضنا عدم افادته للوثوق، كما لو قام خبر ضعيف او مجهول على عدم اذنه في ترك الامثال.

وقد قبل المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" أن العقلاء في الأغراض الشخصية يعملون على وفق الوثوق الشخصي، ولا يعملون بالأمارات تعبداً، لكون غرضهم فيها الوصول الى الواقع، لا الاحتجاج، لكنهم في مقام الاحتجاج بين الناس، وكذا بين الموالي والعبيد يعملون بخبر الثقة، وان لم يفد الوثوق، ولذا لا يسمع اعتذار العبد في مخالفته لقول الثقة بأنه لم يحصل له الوثوق بصدقه، وحيث لا يلتفت العرف العام الى احتمال الفرق بين ما استقرت عليه سيرتهم من الاحتجاج بخبر الثقة

٣٦٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

في دائرة الحقوق العقلائية للناس وللموالي العقلائية الذين تكون مولويتهم ولزوم طاعتهم في حدود الاعتبار العقلائية، وبين حجية خبر الثقة في دائرة مولوية المولى الحقيقي سبحانه وتعالى الذي تكون مولويته ذاتية، أي بحكم العقل، فلو كان ذلك منافيا لغرض الشارع من عدم اعتبار خبر الثقة في احكام المولى الحقيقي كان السكوت عن بيانه اخلا لا بالغرض، فيستكشف من سكوته قبوله لحجية خبر الثقة في مجال الاحكام الشرعية، او موضوعاتها.

ولكن يجاب عنه بأن لا نسلّم الفرق بين مقام الاغراض الشخصية ومقام الاحتجاج، فلو فرض أنّ المولى فوّض أمر ابنه إلى عبده، فاعتمد في بعض شؤون ابن المولى على خبر الثقة -المخالف للاحتياط الواجب لولا الامارة المعتمدة- كما لو مرض الابن وكان علاجه موقوفا على اعطائه دواء معيناً، كالاسبرين، فاعتمد على ثقة اشار الى دواء، وقال هذا هو الاسبرين، ولكن العبد احتمل خطأه احتمالاً عقلائياً، فصادف أنه أخطأ ذلك الثقة، فاشتدّ مرض الولد، فلا يعذر العقلاء هذا العبد، وإذا اطّلع المولى على ذلك فله أن يعاتبه، ولا يسمع اعتذاره بأنه لم يقصّر في العمل بوظيفته، نعم مع وجود الأمانة على التكليف فقد يقال بأنه يحكم العقلاء بتنجز التكليف على العبد واحتجاج المولى عليه، ولا يسمع اعتذاره بعدم حصول الوثوق الشخصي له.

والانصاف أن هذا الاشكال قوي، وقد يقال بأن العقلاء في مقام الاحتجاج يحتجّون بخبر الثقة المفيد للوثوق النوعي، اذ اناطة الحجة بين الناس بما يرتبط بشخص الطرف المقابل، وهو كون الأمانة موجبة لوثوقه الشخصي، خلاف المرتكز، وهذا ما اختاره جماعة، وقد ذكر الشيخ الاعظم "ره" أن القدر المتيقن من الروايات والاجماع والسيرة هو حجية

خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي، ولكن يرد عليه أنه لو فرض كفاية خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي في مقام الاثبات، لكن لو اعترف العبد بأنه لم يحصل له الوثوق بصدق المخبر، فلم يعلم قبول العقلاء عذره في العمل بخبر الثقة.

وقد شكك بعض الاعلام في تعليقه على مباحث الاصول قيام السيرة العقلانية على العمل بخبر الثقة غير المفيد للعلم، ولكنه جزم بالسيرة المتشرعية على العمل بالروايات، أي اخبار الثقات عن الاحكام الشرعية الكلية، وحاصل ما ذكره أن قيام سيرة عقلانية على العمل بخبر الثقة غير واضح، فعمل العقلاء يكون اعتمادهم في مقام الاحتجاج فيما بينهم على البينة، لا خبر الواحد الثقة، كما هو كذلك في باب القضاء حتماً، فهم وإن كانوا في أغراضهم الشخصية يعتمدون أحياناً على خبر الثقة، لكن هذا يكون بنكتة حصول الاطمئنان تارة، أو الاحتياط أخرى، أو عدم الاهتمام بالغرض بأكثر من ذلك ثالثة، ولم يعلم أن يكون بمستوى عام بحيث يؤدي ذلك إلى جريهم بطبعهم على العمل بخبر الثقة في موارد الاحتجاج، نعم الظاهر عمل الشيعة بروايات الثقات في زمان الأئمة (عليهم السلام) مع عدم حصول الوثوق من كثير منها<sup>(١)</sup>.

اقول: يصعب الجزم بعمل اصحاب الأئمة (عليهم السلام) بالروايات بمجرد كون رواياتها ثقات، وان لم يحصل لهم وثوق بصدقها، بعد أن كان الغالب في خبر الثقة حصول الوثوق بالصدق ما لم يكن له معارض، وعمل جمع منهم بالخبر غير المفيد للوثوق، مثل عمل بعضهم بكل خبر، ولو كان راويه غير معلوم الوثاقة، او يكون الخبر شايعا بين الناس، وكيف نجزم

بذلك، وقد ورد عن بعض اجلاء الاصحاب شدتهم في قضية الروايات، فقد روى الكشي في رجاله قال: حدثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن بندار القمي، قالا حدثنا سعد بن عبد الله، قال حدثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن، أن بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له يا أبا محمد ما أشدك في الحديث، وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث، فقال حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهدا 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 تعالى وسنة نبينا (صلى الله عليه وآله)، فإننا إذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله، قال يونس: وافيت العراق، فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) ووجدت أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) متوافرين، فسمعت منهم، وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد علي أبي الحسن الرضا (عليه السلام)، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله، وقال لي: إن أبا الخطاب كذب علي أبي عبد الله، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام)، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإننا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنّا عن الله وعن رسوله نحدّث، ولا نقول قال فلان وفلان، فيتناقض كلامنا، إن كلام آخرا مثل كلام أولنا، وكلام أولنا مصادق لكلام آخرا، فإذا أتاكم من يحدّثكم بخلاف ذلك، فردّوه عليه، وقولوا أنت أعلم وما جئت به، فإن مع كل قول منا حقيقة وعليه نورا، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه، فذلك من قول

الشیطان<sup>(١)</sup>.

وأما ما ذكره من أن سيرة العقلاء على الاعتماد على البيئة أي شهادة ثقتين فلم يتضح لنا تفريق العقلاء بين خبر ثقة واحد وخبر ثقتين. وتوجد ثلاث نتائج لكون المستند في حجية خبر الواحد سيرة المتشعبة فقط دون سيرة العقلاء او الروايات:

**اولها:** أنه حينئذ لا يتم الدليل على حجية خبر الثقة في الموضوعات، بخلاف ما لو كان دليلنا على حجية خبر الثقة سيرة العقلاء.

**وثانيها:** أن القدر المتيقن عمل المتشعبة بما رواه العدول، كما هو مختار جماعة من الفقهاء، كالعلامة الحلي والشهيد الثاني والمقدس الاردبيلي وصاحب المدارك وصاحب المعالم "قدهم"، ولو اعتمدنا على كلام الشيخ الطوسي في العدة من عمل الطائفة بما رواه المتحرزون عن الكذب من الواقعة والفظحية وامثالهم فقد قيده في كلامه بما اذا لم يخالفه خبر الشيعي العدل، وعليه فيشكل ترجيح الخبر الموثق على الخبر الصحيح بأحد المرجحات كمخالفة العامة، الا أن نثبت حجية صحيحة الحميري "العمرى ثقتي" بسيرة المتشعبة ثم نثبت بهذه الصحيحة حجية خبر مطلق الثقة.

نعم لو قلنا بان المراد من الثقة في الروايات هو الامامى العدل كما عليه اختصاص الدليل اللفظي لحجية خبر الثقة بخبر الامامى العدل ونحتاج حينئذ لإثبات حجية خبر غير الامامى العدل الى التمسك بالسيرة فان لم نقبل السيرة العقلائية على حجية خبر الثقة مطلقا فالقدر المتيقن من السيرة

٣٦٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

المتشريعة هو حجية خبر غير الامامي العدل اذا كان متحرزا عن الكذب ولم يوجد له معارض للخبر الامامي العدل، ولأجل ذلك اختار بعض الاجلاء دام ظله حجية خبر الامامي العدل مطلقا وخبر غير الامامي العدل بشرط ان لا يوجد له معارض من خبر الامامي العدل.

الا ان الانصاف - كما حققناه في محله- ان الظاهر العرفي من كلمة الثقة هو من يعتمد عليه في قوله وهو المتحرز عن الكذب، وان كان معتقده فاسدا.

**وثالثها:** عدم احراز سيرة المتشريعة على تخصيص القرآن بالخبر الظني، توضيح ذلك أنه لو استندنا في حجية خبر الثقة الى سيرة المتشريعة، فان جعلنا ذلك واسطة لحجية مثل صحيحة الحميري، ثم الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية خبر الثقة مطلقا، كما هو المختار فهو، والأفنع في مشكلة جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، فقد ذكر السيد المرتضى "ره" أننا لو سلمنا أن العمل بخبر الواحد واجب في الشرع، لم يكن في ذلك دلالة على جواز تخصيص عموم الكتاب به، لعدم قيام دليل عليه<sup>(١)</sup>، فمن الغريب أن العلامة الحلبي "ره" بعد ما اختار جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ذكر أن مخالفة السيد المرتضى لذلك لاجل انكاره لحجية خبر الواحد<sup>(٢)</sup>.

وكذا ذكر الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة أنه اختلف القائلون بأخبار الآحاد في إثبات الأحكام فمنهم من أجاز ذلك، وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين، وهو الظاهر عن الشافعي وأصحابه، والذي أذهب إليه

١ - الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٢٨١

٢ - مبادئ الوصول الى علم الاصول ص ١٤٩



أنه لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال، فإن عموم القرآن يوجب العلم، وخبر الواحد يوجب غلبة الظن، ولا يجوز أن يترك العلم للظن على حال، فإن قيل: إذا دلّ الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد، كان وجوب التخصيص معلوماً، وإن كان نفس الخبر مظنوناً، قلنا: إن الذي يدلّ على وجوب العمل به من الإجماع إنّما هو فيما لا نصّ فيه في الكتاب، فإن قيل: الصحابة الذين عملوا بخبر الواحد، عملوا به وإن خصّ العموم، قيل لهم: هذا محض الدعوى، ونحن لا نسلم ذلك، على أن المعلوم من حال الصحابة أنهم ردّوا أخباراً كثيرة كانت منافية لعموم القرآن، وما دلّ على عمل الطائفة المحققة بأخبار الآحاد من إجماعهم على ذلك لم يدلّ على العمل بما يخصّ القرآن، ويحتاج في ثبوت ذلك إلى دلالة، ونحن لا نسلم أن الطائفة عملت بأخبار آحاد تقتضي تخصيص القرآن، وعلى من ادّعى ذلك أن يبيّنه، بل قد ورد عنهم (عليهم السلام) ما لا خلاف فيه من قولهم "إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق كتاب الله فنخذه، وإن خالفه فردّوه أو فاضربوا به عرض الحائط" على حسب اختلاف الألفاظ فيه، وذلك صريح في المنع من العمل بما يخالف القرآن، نعم لو كان الخبر مما افتى الطائفة بمضمونه، ولم يخالفه خبر آخر فيكون مجتمعا على صحّته ويجوز تخصيص عموم القرآن به، وإن كان هناك ما يخالفه من الأخبار، فالعمل بما يطابق العموم أيضا أولى، لأنّه يصير معلوما صحّته مثل العموم، وبينا أنّ ذلك وجه يرجّح به أحد الخبرين على الآخر<sup>(١)</sup>.

وهكذا ذكر المحقق الحلي "ره" في المعارج: أن الاولى التوقف في

٣٧٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، لأن الدليل على العمل بخبر الواحد الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة، فإذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به<sup>(١)</sup>.

وقد وافق على عدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد بعض المعاصرين، واستشهد على ذلك بأن أبا بكر احتجَّ بخبر الواحد وهو "نحن معاشر الأنبياء لا نورث وماتركناه صدقة" فرفضت فاطمة (عليها السلام) ذلك، لكونه مخالفا للكتاب، مع أن النسبة بينهما كانت هي العموم والخصوص المطلق<sup>(٢)</sup>.

كما أن من يتمسك لاثبات حجية خبر الثقة بسيرة العقلاء او المتسرعة فيشكل احراز السيرة على حجية خبر الثقة غير المفيد للعلم في الامور المهمة، كالحدود، وقد ناقش في حجته المحقق الحلي في نكت النهاية، حيث ذكر أن خبر الواحد لا يحكم به في الحدود، لعدم افادته اليقين، والحدّ يسقط بالاحتمال<sup>(٣)</sup>، كما ذكر السيد الخوانساري "قده" أن اعتبار خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدماء مع شدة الاهتمام فيها، ألا ترى أن العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر

١ - معارج الأصول ص ١٤١

٢ - المحصول في علم الاصول ج ٢ ص ٥٧١، ولا يخفى ضعف هذا الاستشهاد، فان ابا بكر كان يدعي أنه سمع ذلك من النبي (صلى الله عليه وآله)، راجع صحيح البخاري، كتاب الفرائض، وقد رفضت ذلك فاطمة (عليها السلام) لكونه مخالفا لنص الكتاب، لا لعمومه فقط، حيث ورد في الكتاب ارث الانبياء، فقد قال تعالى نقلا عن زكريا "و اني خفت الموالي من ورائي، وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا، يرثني ويرث من آل يعقوب".

٣ - نكت النهاية ج ٣ ص ٣٢٤

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٧١

الثقة مع اكتفائهم في غيرها به<sup>(١)</sup>.

ولكن يمكن الاستدلال بصححة الحميري لحجية خبر الثقة، حتى في الامور المهمة، بناء على ما مرّ من قطعية سند هذه الصححة، نعم مقتضى ظهورها الاطلاقي حجية خبر الثقة في الامور المهمة، الا أن حجية الظهورات متسالم عليها حتى في الامور المهمة، نعم لو فرض عدم قطعية سند الصححة فاثبات حجية خبر الثقة في الامور المهمة بها، بدعوى اعتبار سندها بسيرة المتسرعة لا يخلو عن اشكال، فان حجية خبر العدل الذي تكون نتيجته حجية خبر الثقة او العدل في الامور المهمة مما لم يحرز قيام السيرة عليها فتدبر.

### الجواب عن رادعية الآيات الناهية عن اتباع الظن

ثم انه بعد افتراض سيرة العقلاء على حجية خبر الثقة فمع احراز استمرار سيرتهم الى زمان الأئمة (عليهم السلام) فيكشف ذلك بنحو الإنّ عن عدم الردع، والا فلا بد لاثبات عدم الردع عن السيرة بمثل العمومات الناهية عن اتباع الظن، مثل قوله تعالى "و لا تقف ما ليس لك به علم" او قوله تعالى "ان يتبعون الا الظنّ، وان الظنّ لا يغني من الحق شيئا" الى التوسل بوجوه اهمها ما يلي:

**الوجه الاول:** ما ورد في كلام جماعة كالشيخ الطوسي "ره" من أن من يعمل بخبر الواحد الذي قام الدليل القطعي على امر الشارع بالعمل به فهو لا يتبع الظن وانما يتبع علمه بأمر الشارع بالعمل به، وهذا يعني أن مفاد هذه الآيات ليس هو النهي المولوي عن العمل بالظن، بل مفادها الإرشاد

٣٧٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

إلى حكم العقل بعدم الاعتماد على الظن، وأنه لا بد من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، ولا يحصل الأمن إلا بالعلم أو بما ينتهي إليه كالعمل بأمانة علم بحجيتها، فان الاعتماد فيه ليس على الظن، بل على الدليل العلمي القائم على حجية الظن، ومن الواضح أنه لا يمكن أن ينفي به جعل الحجية شرعا لأمانة مشكوكة الحجية.

والانصاف تمامية هذا الوجه، فان استظهار كون هذه الآيات في مقام النهي المولوي الطريقي عن العمل بالظن، كما في كلام الشيخ الاعظم "قده"، او في مقام الارشاد الى عدم جعل الحجية للظن شرعا، كما اختاره في البحوث في بحث الشك في الحجية<sup>(١)</sup> غير متجه، فان من علم بأن الشارع امره بالعمل بالظن بالقبلة مثلا، فلا يصدق في حقه أنه يقفوا، أي يتبع ما ليس له علم، فانه يتبع ما له به علم، وهو امر الشارع بالعمل بالظن، فان التعبير باقتفاء الظن او اتباعه مرادف في الفارسية لقولنا "دنباله روى كردن" ويختلف عما لو ورد النهي عن العمل بالظن، وأما قوله تعالى "ما لهم بذلك من علم، ان هم الا يظنون"<sup>(٢)</sup> فلا يدل على النهي عن العمل بالظن مطلقا، بل يختص باصول الدين، لأنه ذكر قبله "و قالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا، وما يهلكنا الا الدهر".

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من حكومة دليل حجية خبر الثقة، على هذه الآيات، فان العقلاء يعتبرون خبر الثقة علما بالواقع، والشارع امضى هذا الاعتبار.

وفيه أنه لو كان خبر الثقة علما عرفيا، فيتم الورود، ولو بضم عدم ردع

١ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص ٢٢٦

٢ - الجائفة، الآية ٢٤

الشارع حيث يشمله الخطابات التي اخذ فيها لفظ العلم، لظهور لفظ العلم فيما هو اعم من العلم الوجداني والعلم العرفي الممضى شرعا، الا أنه لا شاهد على أن العقلاء يرون خبر الثقة مصداقا للعلم، نعم لا يبعد أن يكون لفظ العلم المأخوذ في الخطابات ظاهرا في كونه مثلا لمطلق الطريق المعترف العقلاني، والمهم عدم احراز كون خبر الثقة غير المفيد للعلم طريقا معتبرا عقليا.

**الوجه الثالث:** انه اذا تم دعوى انعقاد ارتكاز العقلاء على حجية خبر الثقة، فهذا الارتكاز يكون بمثابة قرينة لبية متصلة موجبة لانصراف العمومات والاطلاقات الناهية عن اتباع غير العلم، كسائر العمومات التي تواجه ارتكازيا قوياً عقليا على خلافها، ولذا لا يشمل دليل قبول شهادة العدلين ما لو كان العدلان كثير الخطأ والنسيان.

ولكن الاشكال على هذا الوجه عدم احراز كون خبر الثقة طريقا معتبرا عقليا.

**الوجه الرابع:** ما ذكره صاحب الكفاية من أن وصول الردع عن بناء العقلاء على حجية خبر الثقة بتلك العمومات مستلزم للردع، لأن وصول الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها بهذا البناء العقلائي، وعدم تخصيص عمومها يتوقف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصصة لها، ودعوى (أن اثبات اعتبار خبر الثقة ايضا بسيرة العقلاء أيضا يكون مستلزما للردع، فإنه يتوقف على عدم الردع بتلك العمومات عنها، وعدم الردع يتوقف على تخصيص تلك العمومات بها، وتخصيصها يتوقف على عدم الردع بها عنها) مندفعة بأنه يكفي في حجية خبر الثقة بالسيرة عدم ثبوت الردع عنها، -أي عدم وصوله- لعدم نهوض ما يصلح لردعها، -أي لعدم

٣٧٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

وجود رادع يمكن وصوله الى المكلف، والمفروض أن وصول الردع بهذه العمومات ممتنع لكون وصوله دوريا- كما يكفي ذلك في تخصيصها لتلك العمومات، ضرورة أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة يكون عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات، فافهم وتأمل<sup>(١)</sup>.

وفيه أنه ان تمّ دعوى أن بناء العقلاء على اعتبار خبر الثقة يكون موجبا لانصراف هذه العمومات عنه، او تمّ دعوى عدم صلاحية العمومات للردع عن الارتكازات الراسخة العقلانية، للزوم تناسب الرادع والمردوع عنه، فيحتاج الردع عنها الى رادع قوي، كما نشاهده في الادلة الرادعة عن العمل بالقياس، فنقطع بعدم رادعية تلك العمومات عن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، ولكنه غير ما يدعيه صاحب الكفاية، فانه لا ينكر وقوع الردع بهذه الآيات واقعا، وانما يدعي امتناع وصوله لكونه دوريا.

ويرد على ما ذكره اولاً: انه لا يتمّ ما ذكره من كفاية عدم وصول الردع عن السيرة، بل لا بد من احراز امضاء الشارع لها، فانه لو شكّ المكلف في قبول الشارع لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة بأن اخبر شخص مجهول بأن الشارع لا يقبل العمل بخبر الثقة، فلا نحسّ بوجودنا كون المكلف معذورا عقلا لو عمل بخبر الثقة القائم على ارتفاع التكليف مع انكشاف خطاه.

وثانيا: انه لو فرض حجية السيرة عقلاً، مشروطا بعدم وصول الردع

عنها، فما يرفع هذه الحجية العقلية هو وصول الرادع المعتبر في حد ذاته مع قطع النظر عن حجية هذه السيرة، بلا فرق بحسب الوجدان بين ما لو كان الردع بدليل خاص او عامّ لا ينصرف عن مورد السيرة، وحينئذ فلا يعقل أن تكون هذه الحجية العقلية للسيرة مانعة عن وصول الردع، كما هو الحال في كل ما يكون وجوده مشروطا بعدم شيء، فانه لا يعقل أن يمنع من وجود ذلك الشيء، وهذا مضافا الى شهادة الوجدان عليه يمكن أن يبرهن عليه بأن توقف وجود الف مثلا على ب يعني تأخره عن عدم ب رتبة -من باب تأخر الشيء عن عدم مانعه، بعد ان كان عدم المانع من أجزاء علته- فلو كان الف مانعا عن ب ايضا لزم كونه متقدما رتبة على عدم ب -من باب أن المانع متقدم رتبة على عدم الممنوع- وهذا يعني التهافت في الرتبة.

**ان قلت:** هذا مبني على أن يكون المانع هو وصول الرادع المعتبر في حد نفسه مع قطع النظر عن حجية السيرة عقلا، ولكن مدعى صاحب الكفاية أن المانع هو وصول الرادع المعتبر بالفعل، ووصول الرادع المعتبر - أي جريان أصالة العموم في الآيات- موقوف على عدم مخصصة السيرة، وعدم مخصصيتها موقوف على وصول الرادع المعتبر بالفعل عنها أي على جريان أصالة العموم في تلك الآيات، وهذا هو الدور، لتوقف وصول الرادعية على عدم مخصصة السيرة، وهو متوقف على وصول الرادعية.

**قلت:** كون المانع عن حكم العقل بمعدرية الحجة العقلائية، ومنجزيتها هو وصول الرادع المعتبر بالفعل، دون وصول الرادع المعتبر في نفسه، مخالف اولاً: للوجدان، لأنه مع وصول العامّ المعتبر في حد ذاته الدالّ على الردع عن السيرة لا يحكم العقل جزما بالعدر في متابعتها، ومستلزم

٣٧٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

ثانياً: لمحذور عقلي، وهو أنه يصير عدم وصول الرادع المعتبر ايضاً دورياً، حيث ان عدم وصوله موقوف على مخصصة السيرة توقف عدم المعلول عند تمامية مقتضيه على وجود مانعه، ومخصيتها موقوفة على عدم وصول الرادع المعتبر، لما مرّ من كون مخصيتها بنكته حجيتها عقلاً، وهي مشروطة بعدم وصول الرادع المعتبر، ومن الواضح أنه لا يعقل أن يكون كل من وجود الرادعية وعدمها مستلزماً للدور حيث ان لازمه ارتفاع النقيضين.

وعليه فلا بد من ملاحظة أن القاطع للعدر في متابعة السيرة هل هو الرادع الخاص، ام يكفي الرادع العام، او أن اللازم هو احراز امضاء السيرة، فعلى الاول فلا بد من الالتزام بالتخصيص في العمومات، دون الثاني والثالث، وعلى أي حال فلامجال لطرح شبهة الدور في المقام.

هذا وقد ذكر في البحوث أن المستحيل هو ثبوت التوقف من كلا الجانبين في عالم الواقع بأن يكون هناك ملاك يوجب توقف شيء على ما يتوقف عليه، لا أنه ممكن، وانما المستحيل وجود الموقوف والموقوف عليه في الخارج، وعليه فلا بد من حلّ شبهة الدور دائماً، ولكن ما ذكره غير متجه، والشاهد على ما ذكرنا أنه اذا فرض شيئاً يصلح كل منهما أن يكون علة لوجود الآخر، كالغضب، وضغط الدم، بحيث لو وجد علة أخرى لأحدهما وجد الآخر بسببه، ولكن فرضنا انتفاء علة أخرى لأي منهما، فوجود كل منهما يكون موقوفاً على وجود الآخر، فبذلك يتحقق الدور، وهو التوقف من كلا الجانبين، ويوجب ذلك عدم وجودهما في الخارج.

**الوجه الخامس:** ان هذه العمومات الناهية عن اتباع الظن قابلة للتخصيص بما دل على جواز اتباع الظنّ في بعض الموارد، كجواز



الاكتفاء بالصلاة نحو الجهة التي يظنّ كونها قبلة، مع عدم تيسر تحصيل العلم، بلا حاجة الى الاحتياط، وما يقال من إباء عموم النهي عن العمل بالظنّ عن التخصيص فمما لا يرى له وجه، وعليه فلو تمّ احد الأدلة الشرعية التي اقيمت على حجية خبر الثقة، فيكون مخصّصا لهذه العمومات.

وهذا الوجه وان كان تاما، وقد اشار اليه صاحب الكفاية، لكن لا بد أن يكون دليل حجية خبر الثقة غير المفيد للعلم مختصا به، الا أن دليل حجية خبر الثقة غير المفيد للعلم بنظرنا هو اطلاق الدليل مثل قوله (عليه السلام) "العمرى ثقتهى فما ادى اليك عنى فعنى يؤدى، وما قال لك فعنى يقول، فاسمع له وأطع، فانه الثقة المأمون" وهو ليس اخصّ مطلقا من الآيات الناهية عن اتباع غير العلم، اذ يمكن تقييده بفرض حصول العلم من خبر الثقة، ويكون تعليل وجوب قبول خبر العمرى بكونه ثقة لأجل أن الوثاقه كثيرا ما يكون سببا لحصول العلم للسامع، ولا يقاس بما لو كان المدلول المطابقي للخطاب حجية خبر الثقة، وعليه فتكون النسبة بينه وبين خطاب النهي عن اتباع الظن هي العموم من وجه، فلا يتقدم عليه، بل يكون اطلاقه مخالفا لاطلاق الكتاب، فلا يكون حجة.

نعم لو فرض كون دليل حجية خبر الثقة ليّيا، كالسيرة العقلية غير المردوعة، او السيرة التشريعية، فلا محالة حيث يكون هذا الدليل قطعيا، والألم يكن له أي اعتبار فيوجب القطع بحجية خبر الثقة، ومعه فيعلم وجدانا بتخصيص عموم النهي عن اتباع الظن في مورده، فانه بعد افتراض سيرة العقلاء على حجية خبر الثقة واحراز استمرار سيرتهم الى زمان الأئمة (عليهم السلام) فيكشف ذلك بنحو الإنّ عن عدم الردع.

هذا تمام الكلام في الجواب عن رادعية الآيات الناهية عن اتباع الظن

٣٧٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

عن حجية خبر العادل، وقد تبين أن الجواب الصحيح هو الجواب الاول، وان كان المختار عدم ثبوت سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة غير المفيد للعلم، فلا يبقى مجال للبحث عن مرحلة الردع عنها.

وقد تم الكلام في اثبات حجية خبر الثقة، وتبين أن العمدة هي الاستدلال على ذلك بالروايات، وبذلك ثبت كبرى حجية خبر الثقة في الاحكام.

**مشكلة العلم الاجمالي بوجود الدسّ والتزوير في الروايات،**

**ومشكلة احراز وثاقة الرواة**

نعم تبقى هنا مشكلتان: احدهما: مشكلة العلم الاجمالي بوجود الدسّ والتزوير في الكتب الروائية للثقات من اصحاب الأئمة كما مرّ في صحيحة يونس، ونحوها صحيحة هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي، فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة، ويسندها إلى أبي، ثم يدفعها إلى أصحابه، فيأمرهم أن يثبتوها في الشيعة، فكلما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو، فذاك ما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم<sup>(١)</sup>.

وثانيتها: مشكلة احراز صغرى وثاقة الرواة، فان وثاقة كثير من الرواة لم تثبت لنا بالعلم الوجداني، وانما نحاول اثباتها بشهادة مثل النجاشي "ره" او الشيخ الطوسي "ره" وامثالهما، وهذه المشكلة تنشأ من جهتين:

١- ان وثاقة الراوي ليست من الاحكام، فيشكل اثباتها بغير البيينة، لما هو المشهور من عدم ثبوت حجية خبر الثقة في الموضوعات، وعمدة ما استدللّ على حجية خبر الثقة في الموضوعات هو بناء العقلاء، ولكننا لم نحرز بناءهم على حجية خبر الثقة اذا لم يفد الاطمئنان كما مرّ مرارا.

٢- ان الفاصل الزمني بين النجاشي مثلاً، ومن شهد بوثاقته يمنع من ظهور شهادته في كونها ناشئة عن الحس، فاذا لم يمكن نفي احتمال نشوءها عن الحدس والاجتهاد، فلا يمكن قبول توثيقهم من باب خبر الثقة، وقد حكى عن الشيخ فخر الدين الطريحي في مشتركاته أنه قال: ان توثيقات النجاشي أو الشيخ يحتمل كونها مبنية على الحدس، فلا يعتمد عليها.

أما المشكلة الأولى: فلا طريق لدفعها الا دعوى انحلال العلم الإجمالي بوجود الدسّ والتزوير فيما بأيدينا من روايات الثقات بعد إتعاب علماءنا الأقدمين انفسهم لتهذيب الروايات وتخليصها عن الروايات المزوّرة، نعم من يعتمد على الخبر المفيد للوثوق، فقد يمنع الالتفات الى هذه الشبهة من حصول الوثوق أحياناً بصدور خبر الثقة من المعصوم (عليه السلام).

وأما المشكلة الثانية فقد اجاب عن الجهة الأولى فيها جماعة من الأعلام، كالسيد الخوئي "قده" في رجاله بأن حجية خبر الثقة لا تختص بالأحكام الشرعية، وتعمّ الموضوعات الخارجية أيضاً، إلا فيما قام دليل على اعتبار التعدد كما في المرافعات، كما لا يعتبر في حجية خبر الثقة العدالة، ولهذا نعتد على توثيقات أمثال ابن عقدة وابن فضال وأمثالهما<sup>(١)</sup>. وفيه أن ما ذكره من حجية شهادة الثقة بوثاقة الرواة مبني على ما ذهب

٣٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

اليه من بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، فانه بناء على ذلك يكون شهادة الثقة بوثاقة الرواة حجة، حتى لو قيل بلزوم قيام البيئة في الموضوعات بمقتضى بعض الروايات، كرواية مسعدة بن صدقة "كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام، وذلك مثل الثوب يكون عليك لعله سرقة...و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البيئة" فانها تختص بالموضوعات المحضنة، لا ما يقع في طريق كشف الحكم الشرعي الكلي، كوثاقة الراوي او عدالة من يراد تقليده او اجتهاده او اعلميته، وأما بناء على الاستناد في حجية خبر الثقة الى الروايات كما هو المختار، او سيرة المتشرعة، كما هو مختار بعض الاعلام في تعليقه على مباحث الاصول، فلا دليل على حجية شهادة الثقة بوثاقة الرواة، بل نحتاج الى البيئة، فان كانت الروايات التي علمنا بوثاقة روايتها او قامت البيئة على وثاقتهم بالمقدار الذي يفي بمعظم الاحكام الشرعية فهو، والا فيتحقق بذلك موضوع الانسداد.

واجيب عن الجهة الثانية بعدة وجوه:

**منها:** ما ذكره السيد الخوئي "فده" من أن احتمال نشوء شهادتهم بوثاقة الرواة عن الحدس والاجتهاد مما لا يعتنى به بعد قيام السيرة على حجية خبر الثقة فيما لم يعلم أنه نشأ من الحدس، ولا ريب في أن احتمال الحس في أخبارهم -و لو من جهة نقل كابر عن كابر وثقة عن ثقة- موجود وجدانا، كيف؟، وقد كان تأليف كتب الفهارس والتراجم لتمييز الصحيح من السقيم أمرا متعارفا عندهم، وقد وصلتنا جملة من ذلك، ولم تصلنا جملة أخرى، وقد بلغ عدد الكتب الرجالية من زمان الحسن بن محبوب

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٨١

إلى زمان الشيخ نيفا ومائة كتاب، على ما يظهر من النجاشي والشيخ وغيرهما<sup>(١)</sup>.

وفيه **أولاً**: أنه اذا احرز حذف الوسائط في خبرٍ، فمجرد احتمال سماعه ذلك الخبر بواسطة ثقة عن ثقة، ليس مما عُلم بناء العقلاء او المتشعبة على الاعتماد عليه، ولذا لم يبتن هو على حجية المراسيل الجزمية لمثل الصدوق.

**وثانياً**: ان بناء العقلاء على حجية خبر الثقة الذي يحتمل نشوءه عن الحسن انما هو في الخبر الذي يكون ظاهرا في الحسن، كما لو أخبر شخص عن نزول المطر فانه وان كان قد يحتمل استناده الى الحدس، لكنه خلاف الظاهر، وأما اذا لم يكن ظاهرا في الحسن، كما لو كان المخبر ممن يكون له شأنية الاخبار عن الحدس والاجتهاد ايضا فلا يحرز بناء العقلاء على الاعتماد عليه بعنوان الاخبار الحسي.

**ومنها**: ما يقال من أن الاستناد في الاخبار عن شيء الى تواتره او استفاضته يكون استنادا الى الحسن، نظير اخبارنا بعدالة الشيخ الانصاري "قده"، وحيث نحتمل في كل شهادة بوثاقه راوٍ من قبل النجاشي والشيخ "قدهما" استنادها الى استفاضة وثاقته حيث كانت كتب رجالية كثيرة متوفرة عندهم، فتجري أصالة الحسن فيها، وقد اختار السيد الصدر "قده" هذا الوجه على ما حكى عنه.

وهذا الوجه وان كان يسلم عن الاشكال الاول على الوجه السابق، لكنه يرد عليه الاشكال الثاني.

ومنها: ما يقال من أنه لا مانع من الالتزام بكون بناء العقلاء على جواز التقليد في مثله، فيكون الفقيه الذي يعتمد على توثيقات النجاشي والشيخ كطبيب يفقد مقدمات الاستنباط في مسألة طبية، ويرجع الى رأي طبيب كان يوجد لديه مقدمات الاستنباط، نعم يعتبر فيه ما يعتبر في تقليد أي مجتهد آخر من عدم العلم الإجمالي باختلافنا معه في المواضع التي ترتبط بالمسألة.

وقد اختار هذا الوجه بعض السادة الأعلام "دام ظلّه" في بعض كلماته، وهو قريب الى النفس، فان تمّ، فيمكن أن يكون جوابا عن المناقشة الثانية ايضا، بناء على كفاية شهادة اهل الخبرة، وان كان واحدا، وان لم يتم او قيل بلزوم تعدد اهل الخبرة فيه ايضا، كما لعله المشهور في الشهادة على اجتهاد شخص او اعلميته، فلا بد من توسيط مقدمات الانسداد.

وقد نقل عن بعض حجية التوثيقات الرجالية من باب افادة الوثوق الشخصي، وهذا ما نقل اختياره اخيرا عن بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" والانصاف أن حصول ذلك عادة بعد الفاضل الزمني بين علماء الرجال وبين الرواة، صعب جدا، خصوصا في التوثيقات العامة مثل التوثيق العام لمشايع صفوان وابن ابي عمير والبنظي، استنادا الى شهادة الشيخ الطوسي في العدة بأنهم عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة.

### الدليل العقلي على حجية خبر الواحد

استدل على حجية خبر الثقة بوجوه عقلية: اهمّها: ما ذكره الشيخ الاعظم "ره" وقال انه كان يعتمد عليه سابقا، وهو أنه لا شك للمتبع في أحوال الرواة في كون أكثر الأخبار، بل جلّها إلا ما شدّ وندر، صادرة عن الأئمة (عليهم السلام)، ثم ذكر شواهد على اهتمام الشيعة في زمان الأئمة

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٨٣

بنشر الحديث، وصيانتته وتهذيبه عن الدسّ والتزوير، وقال: إن العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار المخالفة للاصل (أي الدالة على تكليف غير منجز في حدّ نفسه) عن الأئمة (عليهم السلام) يوجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور، من باب التنزل الى الموافقة الظنية، بعد عدم امكان الموافقة القطعية للتكاليف الواقعية المتنجزة، بل ربما يدعى وجوب العمل بكل خبر، ولو لم يكن مظنون الصدور اذا لم يكن له معارض، والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين.

ثم اجاب عنه أولاً: بأن العلم الإجمالي ليس مختصاً بهذه الأخبار، بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام كثيرة عن الأئمة (عليهم السلام)، سواء دلّ عليها الخبر، او سائر الأمارات، كالشهرة، او الاجماع المنقول، وحينئذ فاللازم أولاً الاحتياط، ومع تعذره أو تعسره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى كل ما أفاد الظنّ بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الامام (عليه السلام) فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر، وإنما يفيد حجية كل ما يفيد الظنّ.

**فإن قلت:** انه يوجد علم اجمالي بصدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا، وليس لنا علم اجمالي بوجود تكاليف واقعية في ضمن الشهورات الخارجة عن مدلول الأخبار.

**قلت:** العلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعية، وان لم يكن موجودا في ضمن الشهورات الخارجة عن مدلول الأخبار، ولكن ليست تلك الشهورات خارجة عن طرفية العلم الإجمالي المنجز، حيث انه لو ضمّ اليها طائفة من الاخبار (بنحو لا تبلغ عددا يعلم اجمالا بوجود المقدار المعلوم صدوره من

٣٨٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الامام في تلك الطائفة) علم اجمالا بثبوت التكليف الواقعي في هذا المجموع، فتكون هذه الشهرة طرفا لعلم اجمالي منجز، وهذا العلم الاجمالي الثاني منجز، كالعلم الاجمالي الاول المتحقق في دائرة الأخبار، ودعوى عدم تأثير ضم أية طائفة من الاخبار الى تلك الشهرة في تشكل العلم الاجمالي خلاف الانصاف.

**وثانيا:** ان ما يلزم من ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظن بمطابقة مضمون تلك الأخبار للحكم الواقعي، لأن العمل بالخبر الصادر إنما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، وحينئذ فكلما ظنّ بكون مضمون خبر موافقا لحكم الله، ولو من جهة فتوى المشهور به، فيؤخذ به، وكل خبر لم يحصل الظنّ بكون مضمونه حكم الله فلا يؤخذ به، ولو كان مضمون الصدور، فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع، لا بظن الصدور.

**وثالثا:** ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف لأنه الذي يجب العمل به، وأما الأخبار النافية للتكليف فلا يجب العمل بها، وكذلك لا يثبت به حجية الأخبار المخصصة لعمومات الكتاب والسنة القطعية.

والحاصل أن معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا في مخالفة الأصول العملية والأصول اللفظية مطلقا، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور كما لا يثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية بل كلها فانتظر<sup>(١)</sup>.

ولكن التزم جماعة كصاحب الكفاية "قده" بانحلال العلم الاجمالي



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٨٥

الكبير بوجود تكاليف شرعية في ضمن جميع الأمارات الظنية بالعلم الاجمالي الصغير بوجود تكاليف شرعية لا تقلّ عن ذلك المقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، في ضمن أخبار الثقات بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار المعلوم بالاجمال في أخبار الثقات لانحلّ العلم الإجمالي الكبير إلى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومّة تفصيلاً، والشك البدوي في ثبوت التكاليف في غيرها<sup>(١)</sup>.

وقد وافق السيد الخوئي "قده" مع القول بالانحلال، بدعوى أن الميزان في الانحلال أن لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الإجمالي الصغير أقلّ عدداً من المعلوم بالاجمال في العلم الإجمالي الكبير، بحيث لو أفرزنا المقدار المتيقن من أطراف العلم الإجمالي الصغير لم يبق لنا علم اجمالي في بقية الأطراف، ولو انضم إليها غيرها من أطراف العلم الإجمالي الكبير، وهذا منطبق على المقام<sup>(٢)</sup>.

وقد قبل بعض الاعلام "قده" دعوى الانحلال، ببيان أنه وإن كان لا يستطيع أن ينكر فقيهُ بعد عزل طائفة من الاخبار، وجود علم اجمالي بوجود تكليف واقعي بين بقية الاخبار وسائر الأمارات، للعلم بمطابقة بعضها للواقع، الا أنه يكفي في الانحلال أن يكون المعلوم بالاجمال الكبير محتمل الانطباق على المعلوم بالاجمال الصغير، وهذا صادق على المقام، حيث نحتمل أن تكون تلك الأمارات المطابقة للواقع غير أخبار الثقات متفقة في المضمون مع اخبار الثقات الصادرة المتضمنة للتكاليف، ولا علم لدينا بأن من الأمارات التي ليس على طبقها خبر صادر أصلاً ما هو موافق

١ - كفاية الأصول ص ٣٠٤

٢ - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٠٤

٣٨٦ ..... ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

للوقوع، فالمنع من الانحلال في المقام ناشٍ من الخلط بين العلم بمطابقة بعض الأمارات وباقي الاخبار للواقع، وبين العلم بثبوت تكليف زائد بينها على المقدار المعلوم بالإجمال بين الاخبار من التكاليف، فان المنع عن الانحلال هو الثاني دون الأول، والمفروض انتفاء الثاني في المقام<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر تمامية ما ذكره الشيخ الأعظم في المقام، فلا يتمّ الانحلال الحقيقي لذلك العلم الاجمالي الكبير بما ذكر من العلم الاجمالي الصغير، ولا الانحلال الحكمي له بجريان الأصل بلا معارض في ما عدا اطراف العلم الاجمالي الصغير.

أما الانحلال الحقيقي فيتوقف على شرطٍ مفقود في المقام، ولنوضح ذلك بمثالٍ للانحلال الحقيقي، وهو العلم الاجمالي بوجود شياه محرمة في قطيع غنم، فانه لو كانت مائة شاة، نصفها بيض، ونصفها سود، وعلم اجمالاً بوجود عشرة شياه محرمة في هذه المائة، وعلم اجمالاً بوجود عشرة شياه محرمة في ضمن الشياه السود، فانه لو عزل شاة واحدة من هذه السود فلا يعلم بوجود العشرة المحرمة في بقية السود، وضّمّ الشياه البيض الى هذه الطائفة من السود، لا يوجب حصول العلم الاجمالي بوجود عشرة شياه محرمة في هذا المجموع، وهذا يعني الانحلال الحقيقي للعلم الاجمالي الكبير بوجود عشرة شياه محرمة في قطيع غنم، بالعلم الاجمالي الصغير بوجود شياه محرمة في الشياه السود.

ولكن المقام ليس من هذا القبيل، فانه لو فرض كون المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير هو ثبوت الف تكليف في مجموع الأمارات الظنية، وعزلنا من أخبار الثقات مقداراً لا يبقى العلم الاجمالي بوجود الف تكليف في

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٨٧

الطائفة الباقية، فيتوقف الانحلال الحقيقي على أن لا يكون ضمّ سائر الأمارات التي لا يكون على وفقها أخبار الثقات الى تلك الطائفة الباقية مؤثرا في زيادة المقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف في هذا المجموع، ولكن الامر ليس كذلك، فانه لو عزل خبر ثقة عن مجموعة اخبار الثقات، ولوحظت بقية أخبار الثقات فلا محالة لا يبقى العلم بوجود الف تكليف في هذه الطائفة، لاحتمال أن يكون تكليف واحد من الف تكليف معلوم بالاجمال موجودا في ذلك الخبر المعزول، فلا يقبل الوجدان بحساب الاحتمالات أن لا يكون ضمّ مئات من الأمارات الظنية كأخبار غير الثقات والشهرة والاجماع المنقول الى تلك الطائفة من أخبار الثقات قائما مقام ذلك الخبر المعزول في ايجاب العلم الاجمالي بوجود الف تكليف في هذا المجموع.

والفارق بين مثال الشياه والمقام أن العلم الاجمالي في الشياه لم ينشأ عن حساب الاحتمالات، بل نشأ من العلم بوجود شياه محرمة اجمالا بسبب اخبار مخبر صادق ونحو ذلك، بينما أن العلم الاجمالي بمطابقة الأمارات الظنية للواقع ينشأ من حساب الاحتمالات كما في جميع موارد التواتر اللفظي او المعنوي او الاجمالي، أي كلما كثر الخبر ضعف احتمال كذب الجميع الى أن ينتفي هذا الاحتمال لضآلته.

وان شئت قلت انه كما يوجد علم اجمالي صغير بوجود تكاليف في ضمن أخبار الثقات، لا تقلّ عن المقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، فكذلك يوجد علم اجمالي صغير في ضمن الشهرة او الاجماع المنقولة، فان قلنا بأنها ايضا لا تقل عن المقدار المعلوم

بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير<sup>(١)</sup>، كان انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير الاول دون الثاني ترجيحاً بلا مرجح، وان قلنا بأنها تقل عن ذلك المقدار فلا يمكن أن ينحل به العلم الاجمالي الكبير، ولكن لو ضمنا الى الشهرة طائفة من اخبار الثقات صار المقدار المعلوم بالاجمال من التكليف في هذا المجموع مساوياً للمقدار المعلوم بالاجمال الكبير، وحينئذ يكون انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير في دائرة اخبار الثقات دون هذا العلم الاجمالي الصغير ترجيحاً بلا مرجح.

**ان قلت:** انه تكون النسبة بين موارد أخبار الثقات وموارد سائر الأمارات

---

١ - رأيت في البحوث دعوى أن مقتضى حساب الاحتمالات كون المعلوم بالاجمال في دائرة الشهرة ليست بأقل منه في دائرة أخبار الثقات، لان القيمة الاحتمالية لكل شهرة شهرة إن لم تكن أكثر من القيمة الاحتمالية لكل رواية خصوصاً إذا كانت الرواية مع الوسائط الكثيرة فليست بأقل منها وميزان حصول العلم المذكور هو حساب هذه القيم الاحتمالية الموزعة في أطراف كل صنف من الأمارات فلاموجب لافتراض زيادة المعلوم صحته، مضافاً الى أن هذه الأثرية في المعلوم إنما يظهر أثرها بلحاظ مادتي الافتراق أي الروايات التي لا شهرة على طبقها والشهرة التي لا رواية على طبقها، ومن الواضح أن القيمة الاحتمالية عادة للشهرة التي لا رواية على طبقها أكثر بكثير من القيمة الاحتمالية للروايات التي لا شهرة على طبقها لقوة كاشفية الشهرة غير المدركية أي التي لا رواية على طبقها وقوة احتمال وجود روايات ضاعت علينا بل القطع بذلك وأن الروايات الموجودة بأيدينا قد وصلت إلينا عن طريق المشهور الذي لم يعمل بها أو لم يعمل كلهم بها مما يكشف عن وهن فيها على كل حال ومعه كيف يصح فرض أن ضم مادة الافتراق من الروايات إلى مادة الاجتماع يزيد في مقدار المعلوم دون ضم مادة الافتراق من الشهرة التي هي أقوى كاشفية وقد قلنا أن ميزان هذه الكاشفية هو حساب القيم الاحتمالية فكلاً ازدادت ازداد المعلوم لا محالة.

اقول: خبر الثقة حيث ينشأ عن الحس فايجابه الظن بالواقع اقوى من الشهرة الفتوائية التي كثيرا ما تكون حدسية واحتمال استنادها الى رواية مفقودة عنا بعيدة جدا كما سبق في بحث الشهرة كما أن اعراض المشهور كثيرا ما كان عن دلالة الخبر لا عن سنده.

مباحث الظن- الخبر الواحد..... ٣٨٩

الظنية هي العموم والخصوص من وجه، ونعلم اجمالاً بوجود مقدار من التكاليف الواقعية في مورد الاجتماع، وهو ما تطابق فيه اخبار الثقات مع الشهرة مثلاً، ولا نعلم بوجود تكليف واقعي في الشريعة أكثر من ذلك، فينحل به العلم الاجمالي الكبير.

**قلت: اولاً:** هذا خلف المدعى في المقام، لأن معناه وجود علم اجمالي ثالث اصغر من العلم الاجمالي الكبير، والعلم الاجمالي الصغير، ولازمه اجراء البراءة في مورد افتراق اخبار الثقات ايضاً أي ما لم يوافقه الشهرة والاجماع المنقول، فلا ينتج حجية أخبار الثقات مطلقاً.

**وثانياً:** ان دعوى عدم العلم الاجمالي بوجود تكليف واقعي واحد في مورد افتراق أخبار الثقات عن الشهرة والاجماع المنقول او مورد افتراق الشهرة والاجماع المنقول عن اخبار الثقات ابدأ خلاف الوجدان الناشيء من حساب الاحتمالات بعد عدم قلة تلك الموارد، على أنه يمكن اجراء العملية السابقة هنا ايضاً بأن نعزل خبر ثقة متوافق مع الشهرة فلا اشكال في أنه لا يبقى ذلك العلم الاجمالي بوجود المقدار السابق، كخمسة تكليف في بقية موارد الاجتماع، ثم نضم اليها جميع موارد الافتراق من كلا الطرفين فلا يقبل الوجدان أن لا يقوم جميع موارد الافتراق مقام ذلك الخبر المعزول.

والحاصل أنه لا يكفي في الانحلال ما يظهر من جماعة كالسيد الخوئي "قده" (من أنه يعلم في اخبار الثقات بوجود مقدار من التكاليف لا يقل عدداً عن المقدار المعلوم بالاجمال الكبير، بحيث اذا عزلنا منها مقدارا نحتمل وجود تمام التكاليف المعلوم بالاجمال الكبير فيه، لا نعلم بوجود تكليف آخر في بقية أخبار الثقات المنضمة اليها سائر الأمارات الظنية

٣٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

كالشهرات، ولا ينحلّ العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير بوجود مقدار من التكليف في دائرة الشهرات مثلا، لأن المقدار المعلوم بالاجمال فيها ليس مساويا للمقدار المعلوم بالاجمال الكبير) فان العلم الاجمالي الصغير الآخر يلحظ في مجموعة بقية اخبار الثقات ما عدا الخبر المعزول مع سائر الامارات الظنية، والمقدار المعلوم بالاجمال فيها لا يقل عددا عن المعلوم بالاجمال الكبير، مثل ما في دائرة اخبار الثقات، وهذا يمنع من انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير الاول، لكونه ترجيحا بلا مرجح.

هذا كله بلحاظ الانحلال الحقيقي، وقد عرفت المنع عن الانحلال بسبب العلم الاجمالي الصغير بوجود مقدار من التكليف الواقعية في أخبار الثقات لا يقل عن المقدار المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير، او بسبب العلم الاجمالي الصغير بصدور مقدار من تلك الأخبار عن الائمة (عليهم السلام) كذلك، وان لم يعلم بكون ظهورها مطابقا مع الواقع.

وأما الانحلال الحكمي فلا يتمّ ايضا، لأن الاصل المؤمن كأصالة البراءة في مورد ذلك الخبر المعزول طرف للمعارضة مع الاصول المؤمنة الجارية في مورد الأمارات الظنية الخارجة عن اخبار الثقات، في عرض معارضته مع الاصول المؤمنة الجارية في مورد سائر أخبار الثقات.

نعم بناء على حجية اخبار الثقات ينحل العلم الاجمالي الكبير بوجود تكاليف في الشريعة انحلالاً تعديدا، والعلم الاجمالي بصدور بعض الروايات الكثيرة التي رواها غير ثقات او مشكوك الوثاقة لا يمنع من هذا الانحلال لان جملة كثيرة من تلك الروايات واردة في غير الأحكام الالزامية وجملة منها موافقة لأدلة معتبرة أخرى من عمومات الكتاب والسنة القطعية او أخبار الثقات، او مطابقة مع الاصل العملي ولا يوجد علم اجمالي بصدور

بعض روايات غير الثقات الواردة في الاحكام الالزامية وغير الموافقة مع دليل آخر او الاصل العملي، ولا اقل من عدم العلم الاجمالي بصدور بعض تلك الروايات في حق مكلف واحد، وقد مرّ أنه يشترط في منجزية العلم الاجمالي بالتكليف كون المكلف بذلك التكليف واحدا على أي تقدير، وبذلك يتمّ الجواب عن دعوى العلم الاجمالي بصدور بعض تلك الروايات او مطابقة بعض الشهرة او الاجماع المنقولة للواقع.

### الثمرة العملية بين القول بحجية أخبار الثقات والقول بمنجزيتها

#### من باب العلم الاجمالي

ذكر صاحب الكفاية أن لازم العلم الاجمالي بصدور بعض أخبار الثقات هو لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة للتكليف، وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت للتكليف من قاعدة الاشتغال، أو الاستصحاب بناء على جريانه في أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها أو بقيام أمانة معتبرة على انتقاضها فيه، نعم لا يثبت بهذا الوجه حجية خبر الثقة بحيث يقدم على ظهورات الكتاب والسنة القطعية.

ومن هنا وقع البحث حول الثمرة العملية بين القول بحجية أخبار الثقات، والقول بمنجزيتها من باب العلم الاجمالي، فذكر السيد الخوئي "فده" على ما حكى عنه أن الكلام تارة يكون بلحاظ تقدم أخبار الثقات على الاصول العملية، وأخرى بلحاظ تقدمها على الاصول اللفظية، وهي عمومات الكتاب والسنة القطعية، فالكلام في مقامين:

أما المقام الأول: فتحقيق القول فيه أن الأصل العملي ان كان نافياً للتكليف، ودلّ الخبر على ثبوت التكليف فلا مجال لجريان الأصل، سواء

كان الاصل من الاصول المحرزة، كالأستصحاب، أو غير المحرزة كالبراءة<sup>(١)</sup>، بلا فرق بين القول بحجية الخبر، وبين القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط للعلم الإجمالي، من حيث عدم جريان الأصل في مورده، نعم يوجد فرقٌ بينهما من جهة جواز اسناد مؤدى الخبر إلى الشارع على تقدير حجيته، وعدم جوازه على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط، ومن جهة وجوب الأخذ بلوازم الخبر على تقدير حجيته، وعدمه على تقدير عدمها.

وأما ان كان الأصل مثبتاً للتكليف، والخبر نافياً له، فان كان الأصل من الأصول غير المحرزة كقاعدة الاشتغال؛ فتكون جارية على القول بوجوب العمل بالخبر من جهة العلم الإجمالي، إذ مع عدم قيام الحجة التفصيلية على نفي التكليف، كانت قاعدة الاشتغال محكمة، بخلاف القول بحجيته، فانه عليه كان احتمال وجوب القصر منتفياً بالعلم التعبدي، فينحلّ العلم الإجمالي، ولا يبقى موضوع لقاعدة الاشتغال، ففي هذا الفرض تظهر الثمرة العملية بين القول بحجية الخبر، والقول بوجوب العمل به من جهة العلم الإجمالي، وأما ان كان الأصل من الأصول المحرزة، كاستصحاب الوجوب أو الحرمة، مع فرض قيام الخبر على نفي التكليف، كما في وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، فان الخبر دل على الجواز مع غسل الموضع، ومقتضى الاستصحاب هو الحرمة، ففي مثل ذلك إن كانت

---

١ - ذكر في توضيح ذلك أن الأصول العملية قد تكون من الأصول المحرزة الناظرة إلى الواقع، بمعنى أن الاستفادة من أدلتها البناء العملي على أن مفادها هو الواقع، كالأستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز، بناء على كونهما من الأصول لا الأمارات، وقد تكون من الأصول غير المحرزة، بمعنى ان الاستفادة من أدلتها انها وظائف عملية مجعولة في ظرف عدم الوصول إلى الواقع لا البناء على ان مفادها هو الواقع كالبراءة.



موارد الاستصحاب المثبت للتكليف قليلة، بحيث لم يحصل لنا علم إجمالي بصدور بعض الاخبار الترخيضية في تلك الموارد، فلا مانع من جريان الأصل على القول بكون وجوب العمل بالخبر من جهة العلم الإجمالي، بخلاف القول بحجيته، وأما إذا كانت موارد جريان الاستصحاب كثيرة بحيث علم إجمالاً بصدور بعض الأخبار الترخيضية في تلك الموارد، فجريان الاستصحاب وعدمه مبني على الخلاف بين الاعلام في جريان الأصول المحرزة المثبتة للتكليف، مع العلم الإجمالي بمخالفة بعضها للواقع، كما إذا علمنا بنجاسة إنائين ثم علمنا إجمالاً بطهارة أحدهما، فاختار الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني "قدهما" عدم جريان استصحاب النجاسة فيهما، والصحيح كما هو مختار صاحب الكفاية "قده" جريانه، والمقام من صغريات تلك المسألة، فعلى القول بجريانه تظهر الثمرة في المقام حيث لا يجري الأصل على القول بحجية الخبر، بخلاف القول بالعمل به من باب العلم الاجمالي، وأما على القول بعدم جريانه لا تظهر ثمرة بينهما إلا في صحة الإسناد، ووجوب الأخذ بلوازم الخبر على ما تقدم.

وأما المقام الثاني فملخص الكلام فيه أنه إذا ورد عام أو مطلق معلوم الصدور، كعموم الكتاب والسنة القطعية، وكان في أخبار الثقات ما يكون مخصصاً أو مقيداً له، فعلى القول بحجية الخبر يخصص به العموم ويقيد به الإطلاق، وأما على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط للعلم الإجمالي بصدور بعضها، فهل يتقدم الخبر على العموم والإطلاق أيضاً، لترتفع الثمرة بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط من هذه الجهة أم لا؟، ظاهر كلام صاحب الكفاية "ره" هو الثاني، بدعوى أن العام حجة في مدلوله، ولا يرفع اليد عنهما إلا بحجة

أقوى، والمفروض أن كل واحد من الاخبار غير ثابت الحجية. ومجرد العلم الإجمالي بصدور بعضها لا أثر له.

والتحقيق في المقام هو التفصيل بأن يقال: إن كان مفاد العام حكماً إلزامياً، ومفاد الخبر حكماً غير إلزامي، كقوله تعالى: "حرم الربا" مع قوله (عليه السلام) "لا ربا بين الوالد والولد" تعين العمل بالعام، ولا يجوز العمل بالخاص، لأن العلم الإجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات، وان اوجب سقوط أصالة العموم عن الحجية، إلا أن العلم الإجمالي بإرادة العموم في بعضها يقتضي الاحتياط، لا من جهة حجية أصالة العموم على ما يظهر من صاحب الكفاية، ويصرح به بعض المحققين، ففي هذا الفرض تظهر الثمرة بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط.

وان كان مفاد العام حكماً ترخيصياً، ومفاد الخاص حكماً إلزامياً، كقوله تعالى "أحل الله البيع" وقوله (عليه السلام) "نهى النبي (صلى الله عليه وآله) عن بيع الغرر" تعين العمل بالخاص، ولو كان العمل به من باب الاحتياط، إذ العلم الإجمالي بصدور جملة من المخصصات المشتملة على أحكام إلزامية أوجب سقوط الأصول اللفظية عن الحجية، كما هو الحال في الأصول العملية، فان إجرائها في جميع الأطراف يستلزم المخالفة العملية القطعية، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح، فتعين العمل بالمخصص في جميع الأطراف، للعلم الإجمالي بصدور جملة من المخصصات، والمفروض كونه متعلقاً بحكم إلزامي، فيجب الأخذ بالمخصص من باب الاحتياط، ففي هذا الفرض لا تظهر ثمرة بين القول بحجية الخبر، والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط.

وأما لو كان مفاد كل من الأخبار المخصصة التي يعلم بصدورها اجمالاً،

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٩٥

وعموماً الكتاب والسنة القطعية حكماً إلزامياً، ولكن بنحو معاكس، بأن يكون مفاد الأولى مثلاً الوجوب، ومفاد الآخرة الحرمة، فعلى القول بحجية الأخبار لا إشكال في تخصيص العمومات بها، وأما على القول بوجوب العمل بها من باب الاحتياط، فهل يجب العمل بالعام أو بالخاص أو يتخير؟ المتعين هو الثالث، لعدم إمكان الاحتياط، إذ مورد اجتماع العام والخاص طرف لعلمين إجماليين، يقتضى أحدهما الفعل، والآخر الترك، فان العلم الإجمالي بإرادة العموم من بعض العمومات يقتضى الاحتياط بالفعل، والعلم الإجمالي بصدور جملة من المخصصات يقتضى الترك، فيكون مخيراً بين الفعل والترك، نظير دوران الأمر بين المحذورين، فان العقل مستقل فيه بالتخير<sup>(١)</sup>.

اقول: هنا نكات:

**النكتة الأولى:** ان ما ذكره من عدم مجال لجريان الاصل النافي فيما لو كان الخبر مثبتاً للتكليف فهو وان كان متيناً، لكنه حيث يخضع للقواعد المذكورة في معارضة الاصول النافية للتكليف في اطراف العلم الاجمالي فنشير الى جملة منها: من قبيل أنه يشترط في المعارضة بينها كون التكليف المعلوم بالاجمال التكليف الفعلي في حق مكلف واحد، وأن يكون كل واحد من اطراف العلم الاجمالي مجرى للأصول المؤمنة، كأصل البراءة، والا فلو كان بعض اطراف العلم الاجمالي مجرى لأصل منجز كقاعدة الاشتغال او استصحاب بقاء التكليف فيجري الاصل المؤمن في الأطراف الأخرى بلا معارض، وهكذا لو كان يجري في بعض اطراف العلم الاجمالي خطاب مختص فلا يتعارض مع الخطاب المشترك الشامل لجميع اطراف

العلم الاجمالي، كما لو دلّ خبر على نجاسة ما اصابه عرق الجنب من الحرام مثلا ودل خبر آخر على وجوب الاستهلال، وعلمنا اجمالا بصدور احد الخبرين، فتكون قاعدة الطهارة في الاول خطابا مختصا، بينما أن كل ما يفرض من أصل مؤمن في الثاني كاصالة البراءة يكون خطابا مشتركا لجريان اصالة البراءة في الاول ايضا في حد ذاته بلحاظ التامين عن حرمة أكله او شربه او الصلاة فيه، نعم لا بد في المقام من كون دليل الخطاب المختص قطعي السند، والا كان مشكوك الحجية.

**النكتة الثانية:** ما ذكره (من أنه يوجد الفرق بين القول بحجية خبر الثقة والقول بمنجزية العلم الاجمالي بصدور بعض أخبار الثقات المثبتة للتكليف من جهة وجوب الأخذ بلوازم الخبر على تقدير حجيته، وعدمه على تقدير عدمها) فانما يتم فيما كان اللازم هو عدم تكليف، والا فلو كان اللازم ثبوت تكليف آخر فيدخل ذلك ايضا في اطراف العلم الاجمالي ايضا.

**النكتة الثالثة:** لم يتعرض "قده" لفرض ما اذا كان مفاد كل من الاصل العملي والخبر حكما الزاميا، ولكن بشكل معاكس، كما إذا كان في قبال الخبر المثبت للحرمة أصل مثبت للوجوب، فانه بناءً على الحجية يجب العمل على طبق الخبر، وأما بناءً على منجزية العلم الإجمالي فإن كان الأصل المثبت للتكليف عقلياً، كأصالة الاشتغال التي تنشأ عادة في المقام من العلم الاجمالي، كما لو علم اجمالا بوجوب اكرام زيد، او وجوب اكرام عمرو، وقام خبر على حرمة اكرام عمرو، وقام خبر آخر على حرمة اكرام بكر، وعلمنا اجمالا بصدور احد الخبرين، فيكون وجوب اكرام عمرو طرفاً لعلم اجمالي، وحرمة طرفاً لعلم اجمالي آخر، وفي مثل ذلك يكون اكرام عمرو بحكم دوران الامر بين المحذورين، حيث لا يمكن تنجز

وجوبه وحرمة معا، ولا مرجح لأي منهما على الآخر، فيتخير بين فعله وتركه، نعم يجب الاحتياط باكرام زيد وترك اكرام بكر للعلم بأنه إما يجب اكرام زيد او يحرم اكرام بكر، وذلك لأنه يعلم بانه ان لم يكن الواجب المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول هو اكرام زيد فالواجب اكرام عمرو، وعليه فلا بد ان يكون الحرام المعلوم بالاجمال الثاني هو اكرام بكر. وان كان الاصل هو الاستصحاب فان فرض أن دليله غير قطعي الصدور، بل مجرد خبر الثقة، فيكون من قبيل ما لو وجد خبر ثقة على حكم الزامي في مورد، وعموم خبر ثقة آخر على حكم الزامي معاكس، فالخبران وان كانا من اطراف العلم الاجمالي بالصدور، لكن يكون مورد التخصيص بحكم دوران الامر بين المحذورين، فيكون مخيرا فيه بين الفعل والترك، وأما اذا فرض أن دليل الاستصحاب قطعي الصدور، فيكون من قبيل ما لو قام خبر الثقة على حكم الزامي، على خلاف عموم الكتاب المثبت لحكم الزامي معاكس له، كما لو دل خبر الثقة على وجوب ما هو مستصحب الحرمة، فالاستصحاب يكون حجة في حد ذاته، لكن اذا فرض العلم الاجمالي بصدور بعض الأخبار المثبتة لوجوب افعال في قبال الاستصحابات المثبتة لبقاء الحرمة فيها، فتتعارض هذه الاستصحابات بلحاظ ترخيصها في مخالفة الوجوب المعلوم بالاجمال، ولكن ذلك لا يمنع من جريان استصحاب بقاء حرمة غير المقدار المعلوم وجوبه بالاجمال، وبذلك يعلم المكلف في موارد تلك الأخبار بوجود حجة اجمالية على وجوب بعضها وحرمة البعض الآخر، فتكون بحكم دوران الامر بين المحذورين، فيكون مخيرا في هذه الموارد بين الفعل والترك.

**النكتة الرابعة:** ما ذكره في أخبار الثقات النافية للتكليف على خلاف عمرات الكتاب والسنة القطعية المثبتة للتكليف (من أن العلم الاجمالي

٣٩٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

بصدور بعضها وان كان يوجب سقوط أصالة العموم في جميع تلك العمومات بعد العلم الاجمالي بتخصيص بعضها، لكن العلم الإجمالي بإرادة العموم في بعضها كافٍ في وجوب الاحتياط، فتظهر الثمرة حينئذ بين القول بحجية الخبر والقول بالعمل به من باب الاحتياط) ففيه أن ما ذكره من العلم بإرادة العموم في بعض تلك العمومات ان كان بلحاظ ما هو خارج عن مورد تلك المخصصات فالكلام ليس فيه، وان كان بلحاظ ما هو داخل في مورد تلك المخصصات فهذا يعني العلم الاجمالي بكذب بعض تلك المخصصات، وهذا خلاف الوجدان، مضافا الى منافاته مع ما ذكره من أنه على القول بحجية خبر الثقة نخصص جميع تلك العمومات. والصحيح الموافق لمبناه أن يقال: العلم الاجمالي بتخصيص احد العمومين، لا يمنع من جريان أصالة العموم للتعبد بعدم تخصيص كليهما، فيجب الاحتياط برعاية كلا العمومين اذا كانا الزاميين.

والاشكال الذي يورد في مثل المقام هو أنه كثيرا ما لا يكون للمخصص المعلوم صدوره اجمالا عنوان معين، بحيث لو كان كلا المخصصين صادرين واقعا كل تطبيق المعلوم بالاجمال على احدهما المعين دون الآخر ترجيحا بلا مرجح، وحينئذ فلا يكون واقع معين، لا للعموم المعلوم تخصيصه بالاجمال، ولا للعموم الآخر الذي يراد أن يكون حجة، والفرد المردد لا وجود له، فان الوجود مساوق للتشخص والتعين، فيستحيل جعل الحجية له، وقد جاء نظير هذا الاشكال في كلمات المحقق الاصفهاني "قده".

وفيه أنه لا ينبغي الاشكال في بناء العقلاء على عدم رفع اليد عن كلا العمومين بمجرد العلم الاجمالي بتخصيص احدهما، ولا محذور في ذلك ثبوتا، فانه **اولا**: يكفي أن يكون بناء العقلاء في مورد العمومين اللذين يعلم

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٣٩٩

بتخصيص احدهما اجمالا على عدم تخصيص كليهما، فيعملون معهما معاملة العمومين اللذين يعلم بتخصيص احدهما وبعدم تخصيص الآخر، فيكون موضوع الحجية هذين العمومين، فيكونان حجة على عدم تخصيصهما معا، والشارع بسكوته امضى هذا البناء العقلائي، وثانيا: لا مانع من جعل الحجية للعموم الآخر، وان كان غير متعين مصداقا، فكما يقول العرف في المقام بأننا نعلم بتخصيص احد هذين العمومين، ونشك في تخصيص الآخر، مع انه لا تعين له واقعا، فكذلك يراه موضوعا للحجية، هذا بالنظر العرفي، وأما بالنظر الدقي العقلي فالموضوع بالنظر العقلي للحجية هو العنوان الذهني، وان لوحظ فانيا في الخارج بالنظر التصوري العرفي، كما في سائر موضوعات الأحكام، وعنوان العموم الآخر، وان كان بالحمل الاولي فردا مرددا، لكنه بالحمل الشايح موجود ذهني متعين، فلا يتوجه عليه محذور عدم وجود الفرد المردد عقلا<sup>(١)</sup>

**النكتة الخامسة:** انه توجد نتيجة عملية أخرى بين القول بحجية اخبار

---

١ - ومن هنا التزمنا بأنه لو علم اجمالا بعد صلاة الظهر والعصر بانه نقص من احديهما ركوعا وشك في الأخرى، ولم يكن للمعلوم بالاجمال آية خصوصية ذهنية بحيث لو نقص ركوع كليهما لم يمكن تعيين ان المعلوم بالاجمال نقص ركوع أي منهما، فانه لامانع من اجراء قاعدة الفراغ في الصلاة الثانية غير ما علم اجمالا ببطلانها، واثره جواز الاكتفاء باعادة صلاة واحدة بنية ما في الذمّة، وهكذا لو علم اجمالا بنجاسة أحد الثوبين واحتمل نجاسة الثوب الآخر فلامانع من جريان اصالة الطهارة في الفرد الآخر باعتبار أنه مشكوك النجاسة، وهذا لا ينافي معارضة أصل الطهارة في كل من الثوبين بعينه، وقد ذكر السيد الخوئي "فده" أن مجرى اصل الطهارة عندئذ هو الواحد لابعينه ونعني به الجامع الكلي لالفرد المردد الذي لا وجود له ولا ذات (موسوعة الامام الخوئي ج ٢٥ ص ١٤١ وج ٣٢ ص ١٥٤) ويترتب على ذلك جواز تكرار الصلاة في الثوبين المزبورين، اذ معه يقطع بوقوع الصلاة في ثوب محكوم بالطهارة بمقتضى الأصل.

٤٠٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الثقات من باب الدليل الخاص او القول بمنجزيتها للعلم الاجمالي، وهي أنه بناء على الحجية ينتجز جميع التكاليف التي دلت عليها أخبار الثقات، ولكن بناء على منجزية العلم الاجمالي فلا ينتجز الا المقدار المعلوم بالاجمال، ولذا لو علم بحرمة احد الفعلين اجمالا، واحتمل حرمة الآخر، وفرض أنهما كانا محرّمين معا واقعا، فان الحرمة الثانية لا تنتجز عليه، لعدم تمامية البيان عليها، فتجري البراءة العقلية عنها، بناء على القول بها وكذا البراءة الشرعية حيث انها مما لا يعلمون، فيشملها دليل البراءة، ويكفي في رفعه رفع المؤاخذة على ارتكابه، ولا يلزم أن يكون مستتبعا للرخصة الفعلية في ارتكاب المشكوك، حتى يمنع عن جريانها في اطراف العلم الاجمالي، وحينئذ فلو ارتكبهما معا فلا يستحق عقاب العصيان مرتين، فيكون كما لو كان احد طرفي العلم الاجمالي محرما والآخر محللا، بل قد يكون للاصل في الطرف الآخر اثر عملي كما لو قام خبر على نجاسة الملاقي لعرق الجنب من الحرام وقام خبر آخر على نجاسة الملاقي لعرق الابل الجلالة وكان الملاقين ترايين، فالعلم الاجمالي بصدور احد الخبرين لا يمنع من جريان أصالة الطهارة في احد الترايين لا بعينه فيجوز في حال فقدان الماء ان يكتفي بتكرار التيمم بهما، بخلاف ما لو قلنا بحجية الخبرين.

**النكتة السادسة:** قد يورد على ما ذكره (من أنه لو كان مفاد كل من الأخبار المخصصة التي يعلم بصدورها اجمالا، وعمومات الكتاب والسنة القطعية حكما إزامياً، ولكن بنحو معاكس، فيتخبر بين العمل بالعام أو الخاص، لأنه بحكم دوران الأمر بين المحذورين) بأنه اختار في محله أنه لو علم اجمالا بأن احد الفعلين حرام، والآخر واجب، فيجب عليه الموافقة الاحتمالية لكلا التكاليفين المعلومين بالاجمال، بأن يفعل احدهما ويترك الآخر، فانه لو فعلهما معا يلزم منه المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بحرمة



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٠١

احدهما، ولو تركهما معا فيلزم منه المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بوجود احدهما، والعقل لا يجوز الموافقة القطعية التي تلازم المخالفة القطعية لتكليف آخر معلوم بالاجمال.

والمقام من هذا القبيل، فبناء على هذا المبني فلا بد أن يعمل بمقدار من العمومات والأخبار لا يلزم منه المخالفة القطعية للمقدار المعلوم بالاجمال منهما، بل حيث مرّ أنه تجري أصالة العموم لنفي تخصيص ما يزيد على المقدار المعلوم صدوره من تلك الأخبار، فلا بد من الاقتصار في العمل بتلك الأخبار على المقدار المعلوم صدوره بالاجمال، فلو كانت الأخبار مائة، وعلم بصدور عشرة منها، فلا بد من العمل بعشرة من هذه الأخبار، وبتسعين من تلك العمومات.

وأما بناء على جواز الموافقة القطعية لاحدهما وان لزم منها المخالفة القطعية للتكليف الآخر، فانما يجوز ذلك فيما لم يكن التكليف الذي يراد موافقته القطعية اقل عددا من التكليف الآخر، فلو كان يعلم بصدور عشرة من تلك الاخبار التي عددها مائة، فالحجة الاجمالية تكون تسعون من تلك العمومات، ولا اشكال في ان العقل لا يرخص في الموافقة القطعية لعشرة تكاليف معلومة بالاجمال بالمخالفة القطعية لتسعين تكليف معلوم بالاجمال، فلا بد حينئذ في تسعين موردا من العمل بتلك العمومات، غاية أنه يتخير في عشرة مورد بين العمل بها والعمل بالأخبار، بل بناء على القول في دوران الامر بين المحذورين بلزوم موافقة التكليف الذي يكون احتماله اقوى من احتمال التكليف الآخر فقد يقال في هذا المثال وشبهه بأنه لا بد من العمل بتلك العمومات في الجميع، لأن انطباق العام المعتبر على كل مورد تسعين بالمائة واحتمال انطباق المقدار المعلوم صدوره بالاجمال من الأخبار عشرة بالمائة.

**النكتة السابعة:** اذا تعارض خبر مثبت لتكليفٍ مع خبر نافيٍ له، فبناء على حجية أخبار الثقات فيتعارضان ويتساقطان، ولكن بناء على منجزية العلم الاجمالي يجب العمل بالخبر المثبت من باب الاحتياط لكونه طرفاً للعلم الإجمالي، ومجرد وجود خبر نافيٍ في قبالة لا يمنع من ذلك، اللهم إلا أن يدعى انحلال العلم الإجمالي في دائرة الروايات بالعلم الإجمالي في خصوص الروايات غير المعارضة بأن يكون المعلوم إجمالاً صدوره منها بمقدار المعلوم إجمالاً في مجموع الروايات.

**النكتة الثامنة:** اذا تعارض خبر مثبت لوجوب فعلٍ مع خبر آخر مثبت لحرمته، فبناء على حجية خبر الثقة يتعارضان ويتساقطان، ولكن بناء على العمل بأخبار الثقات لأجل العلم الإجمالي بصدور بعضها فان ادعينا انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الاجمالي بصدور بعض الاخبار غير المتعارضة فلا مقتضي للزوم العمل بهذين الخبرين، والا فيكونان داخلين في اطراف العلم الاجمالي، فهذا المورد يكون بحكم دوران الامر بين المحذورين، وان اختلف عنه بأنه في المقام يحتمل انتفاء وجوب الفعل وحرمته معا، بأن يكون كلا الخبرين كاذبين، ولكنه حيث لا يمكن تنجز الوجوب والحرمة معا، ومنجزية العلم الاجمالي لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيتخير بينهما، وأما بقية الأخبار فالعلم الاجمالي منجز بالنسبة اليها لوجود العلم الاجمالي بصدور بعضها ايضا.

نعم حيث يقلّ المقدار المعلوم بالاجمال فيها لاحتمال ان يكون بعضه في ضمن الموارد التي صارت بحكم دوران الامر بين المحذورين، فقد يدعى حينئذ انه لو خالف بقية الأخبار وصادف أن كان تمام المقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف في الشريعة في ضمنها فلا يستحق عقاب

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٠٣

العصيان على جميعه، وانما يستحق على أقل من ذلك.  
ولكن هذه الدعوى غير متجهة في المقام، ولأجل توضيح ذلك نذكر  
صوراً:

**الصورة الأولى:** ان يعلم إما بمطابقة خبر وجوب اكرام زيد او خبر حرمة  
اكرامه او خبر وجوب اكرام عمرو للواقع، فالظاهر عدم منجزية هذا العلم  
الاجمالي بالنسبة الى وجوب اكرام عمرو، لأن هذا العلم الاجمالي مما لا  
يمكن موافقته القطعية ولا مخالفته القطعية، وما كان من هذا القبيل فلا  
نحسّ بوجودنا العقلي او العقلاني منجزيته ومانعيته عن جريان الأصول  
المؤمنة في اطرافه، لعدم استلزام جريانها لمحدور الترخيص في المخالفة  
القطعية.

**الصورة الثانية:** أن يعلم بمطابقة خبرين من هذه الأخبار الثلاثة للواقع،  
فالعلم الاجمالي منجز بالنسبة الى وجوب اكرام عمرو، حيث يعلم اجمالاً  
بوجوب اكرامه او وجوب اكرام زيد، كما يعلم اجمالاً بوجوب اكرامه او  
حرمة اكرام زيد، وكل واحد من هذين العلمين الاجماليين يمكن موافقته  
القطعية، ومخالفته القطعية، وانما لا يمكن الموافقة القطعية لكلا العلمين،  
ولا المخالفة القطعية لهما معاً، فتتساقط الاصول المؤمنة في الاطراف،  
ولكن حيث لا يعقل تنجز الحرمة والوجوب معاً في مورد اكرام زيد، وتنجز  
احدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيكون مخيراً فيه عقلاً،  
ولكن يكون العلمان الاجماليان منجزين لوجوب اكرام عمرو، هذا وقد ذكر  
في البحوث في مثله أنه لو قيل بما ذكره في صاحب الكفاية "قده" من أنه  
متى رخص في ارتكاب احد اطراف العلم الاجمالي لابعينه بملاك  
الاضطرار إلى احدها لا بعينه فيجوز له ارتكاب الأطراف الأخرى ايضاً،

حيث انه لا يجتمع هذا الترخيص مع العلم الاجمالي بثبوت تكليف فعلي على أي تقدير (أي تكليف لا يرضى المولى بمخالفته) فانه لو كان الحرام هو الطرف الذي يختاره لدفع الاضطرار، فيرضى المولى بارتكابه، ووجوده في الأطراف الأخرى غير معلوم، فهذا البيان يجري في المقام أيضا<sup>(١)</sup>، وفيه أن صاحب الكفاية ذكر في بحث دوران الامر بين المحذورين أنه لو كان الوجوب او الحرمة تعبديين أو كان أحدهما المعين تعبديا لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما، والرجوع إلى الإباحة لأنها مخالفة عملية قطعية، إلا أن الحكم أيضا فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين إتيانه على وجه قربي وتركه كذلك<sup>(٢)</sup>، ومقتضى الجمع بين كلماته هو دعوى أن مراده من الاضطرار هو الاضطرار العرفي الذي يكون الترخيص فيه شرعيا، وحينئذ يدعي صاحب الكفاية ان الترخيص الشرعي بدفع الاضطرار باحدهما لا يجتمع مع فعلية التكليف الشرعي المعلوم بالاجمال على أي تقدير، لأن الفعلية تساقو عدم رضى المولى بالمخالفة، وأما في الاضطرار العقلي الى ترك الموافقة القطعية، كما في مثل المقام، فليس الترخيص شرعيا، وانما بحكم العقل، فلا ينافي العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي على أي تقدير، فالمقام نظير العلم الاجمالي بوجوب احد الضدين، فانه وان لم يمكن موافقته القطعية، لكنه لا يمنع من حرمة مخالفته القطعية، وهذا التفصيل ينسجم مع مباني صاحب الكفاية المذكورة في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وبحث منجزية العلم الاجمالي.

**الصورة الثالثة:** أن يكون هناك أخبار اربعة: خبر بوجوب اكرام زيد،

١ - بحوث في علم الأصول ج ٤ ص ٤١٧

٢ - كفاية الأصول ص ٣٥٦

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٠٥

وخبر بوجوب اكرام عمرو، وخبر بحرمة اكرام زيد، وخبر بحرمة اكرام بكر،  
وفيها ثلاثة فروض:

**الفرض الاول:** أن يعلم اجمالاً بصدق خبر واحد منها، فلا يكون  
منجزاً، لنفس النكته التي مرّت في الصورة الاولى.

**الفرض الثاني:** أن يعلم اجمالاً بصدور خبرين منها من الامام (عليه  
السلام) مع احتمال كون الصادرين هما خبر وجوب اكرام زيد وخبر  
حرمته، ويكون صدور احدهما لأجل التقية، ونحوها، فيلحق بالفرض  
الاول.

**الفرض الثالث:** أن يعلم اجمالاً بصدور خبرين منها، ومطابقتها  
للواقع، وحينئذ فلا بد أن يكون أحد الخبرين الصادقين المطابقين للواقع في  
غير مورد اكرام زيد لعدم احتمال كون الخبرين الصادقين هما الخبر الدال  
على وجوبه والخبر الدال على حرمته، فيتشكل علم اجمالي بصدق احد  
الخبرين الآخرين للواقع، ويكون هذا العلم الاجمالي منجزاً.

ولكن ذكر في البحوث في هذا الفرض بأن مرجع هذا البيان الى انتزاع  
قضية شرطية من العلم الاجمالي بصدق خبرين من الأخبار الاربعة، وهذه  
القضية الشرطية هي انه لو كان احد الخبرين الواردين في مورد اكرام زيد  
كاذباً، فاحد الخبرين الواردين في وجوب اكرام عمرو، وحرمة اكرام بكر  
صادق، لامحالة، ثم قال: ان انتزاع قضية شرطية في اطراف العلم  
الاجمالي بصدق احد الأخبار بأن نشير الى كل خبر منها ونقول: لو كانت  
بقية الاخبار كاذبة فهذا الخبر صادق، لا يتم في العلم الاجمالي الناتج من  
حساب الاحتمالات، ولنذكر لذلك مثلاً، فانا لو علمنا بنجاسة إحدى  
الأواني التي رأيناها في معرض استعمال كافر نجس، على أساس أنه لو

٤٠٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

لاحظنا إناء واحدا من مائة آنية في بيت الكافر كان احتمال عدم استعماله له موجودا في نفوسنا، ولكن كلما ضمنا اليه بقية الاواني ضُفَّ احتمال عدم استعماله لشيء منها الى يبلغ عدد تلك الأواني حدّا ينعدم في نفوسنا احتمال عدم استعماله لشيء منها، من دون أن يكون هناك سبب آخر لعلمنا بأنه استعمل واحدا منها، فهذا العلم الاجمالي بنجاسة واحد منها نتيجة تجميع احتمال النجاسة في كل اناء من تلك الاواني، فلا نستطيع أن نشير إلى تسعة وتسعين من هذه الأواني فنقول: لو كانت هذه الاواني طاهرة فالإناء الآخر هو النجس، لأنّ فرض طهارتها يعني فرض فقد تسعة وتسعين قوة احتمالية، ولذا لو علمنا بطهارة التسعة والتسعين لم يحصل لنا العلم بنجاسة الفرد الأخير من المائة، نعم لو علمنا اجمالا بنجاسة احد الأواني بسبب آخر غير حساب الاحتمالات كما لو شاهدنا أنه استعمل واحدا منها واشتبه بين بقية الأواني، فتتشكل قضية شرطية بأنه لو كانت تلك التسعة والتسعون طاهرة فالنجس هو الفرد الاخير من المائة، فظهر أنّ ما يفرضه المنطق الارسطي وعلماء الاصول من تشكل قضايا شرطية في العلوم الاجمالية لا يتمّ في العلم الاجمالي الناتج عن حساب الاحتمالات كما في المقام<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره يواجه مشكلة في المقام، وهي أن المفروض العلم الاجمالي بكذب احد الخبرين في مورد اكرام زيد، فاذا لم يتحقق معه العلم الاجمالي بصدق احد الخبرين في مورد وجوب اكرام عمرو وحرمة اكرام بكر، فهذا ينافي العلم بصدق خبرين من الأخبار الأربعة، على أن انكار تشكل القضايا الشرطية في العلم الاجمالي الناتج عن حساب

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٠٧

الاحتمالات خلاف الوجدان، فأنّ ما دنا عالمين اجمالاً بصدق خبر واحد من عشرة أخبار فلا يعقل أن لا نكون عالمين بأنه لو كانت تسعة منها كاذبة واقعا فالخبر العاشر صادق لامحالة، وهذا لا ينافي كون العلم الاجمالي متحصلا من تجميع الاحتمالات في الاطراف، فان فرض كذب هذه التسعة واقعا لا يعني فقد احتمال الصدق الموجود في كل واحد منها، نعم لو حصل العلم بكذب هذه التسعة بل كذب واحد منها فينتفي العلم بصدق واحد من العشرة، فتأمل.

ثم انه حيث يوجد في هذا الفرض الثالث علم اجمالي بوجود تكليفين في البين، للعلم بمطابقة خبرين للواقع، فيتنجز عليه تكليفان، فلو ترك اكرام عمرو، وكان واجبا واقعا وارتكب اكرام بكر، وكان حراما واقعا، فيستحقّ عقابين على عصيانين، نعم لا يتنجز التكليف في مورد اكرام زيد لعدم امكان الاحتياط فيه .

فاذا تبين لك ما ذكرناه فنقول ان من الواضح أن العلم الاجمالي في المقام من قبيل الفرض الثالث من الصورة الثالثة، فلو خالف بقية الأخبار في غير ما كان بحكم دوران الامر بين المحذورين، وصادف أن كان تمام المقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف فيها فيستحقّ عقاب العصيان على مخالفة جميع هذا المقدار.

### بحث الانسداد وحجية الظن المطلق

وقع الكلام بين الاصوليين أنه لو لم يتم الدليل على كبرى حجية الظنون الخاصة مثل الظهورات او أخبار الثقات، او لم يحرز صغرى الظهور، او صغرى وثاقة الرواة، بمقدار يفني بمعظم احكام الفقه، فقد تصل النوبة الى حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي، وذلك بتوسيط مقدمات تسمى

بمقدمات الانسداد.

واول من اشتهر ذهابه الى حجية الظن بالمطلق من باب مقدمات الانسداد هو المحقق القمي صاحب القوانين "ره"، ولا يخفى أن منشأ ذهابه الى ذلك لم يكن انكاره لحجية خبر الثقة، بل اختياره لعدم حجية ظهورات الأخبار لأجل امرين: احدهما: اختصاص حجية الظهورات بمن كان مقصودا بالافهام، لاحتمال ارادة المتكلم خلاف الظاهر، اعتمادا منه على قرينة فيما بينه وبين من قصد افهامه، ونحن لسنا مقصودين بالافهام، وثانيهما: احتمال ضياع القرائن نتيجة تقطيع الروايات.

وقد ينسب الى الشيخ الاعظم "ره" اختياره مسلك الانسداد، حيث ذكر أن حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادته الظن الاطمئنائي والثوق<sup>(١)</sup>، وذكر ايضا أنه قد ادعى صاحب 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 دلّ عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضا منصرف إطلاق غيرها<sup>(٢)</sup>، وهكذا ادعى أن المتيقن من سيرة المسلمين والعقلاء في العمل بخبر الواحد هو صورة حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف<sup>(٣)</sup>، وبضمّ ذلك الى ما ذكره في موضع آخر من أن ما حكم بطريقته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم، إلا قليل، كأن يكون الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور الذي كان

١ - فرائد الاصول ج ١ ص ١٣٦

٢ - فرائد الاصول ج ١ ص ١٤٤

٣ - فرائد الاصول ج ١ ص ١٦٤



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٠٩

كثيرا في الزمان السابق لكثرة القرائن، ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان، أو خبر العادل، أو الثقة، الثابت عدالته أو وثاقته، بالقطع أو البينة الشرعية أو الشيع، مع إفادته الظنّ الفعلي بالحكم، ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان، إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة، من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما، ومن المعلوم أن مثل هذا لا تعد بينة شرعية، ولذا لا يقبل مثله في الحقوق<sup>(١)</sup>، وذكر ايضا: أن حصول مرتبة خاصة من الظنّ، وهو الظنّ الاطمئنانى الملحق بالعلم حكما، بل موضوعا، نادر التحقق<sup>(٢)</sup>.

وهذا وان كان يستلزم ذهابه "ره" الى الانسداد، لكنه -مضافا الى عدم معهوديته منه، ولم ينسب ذلك اليه احد من تلامذته او من قارب عصره- أنه ذكر في كلمات أخرى له ما ينافي ذلك، فقد ذكر تاره أنه لو فرض -و العياذ بالله- انسداد باب العلم والظنّ الخاص في جميع الأحكام<sup>(٣)</sup>، وذكر ايضا أن حصول الظن الاطمئنانى في الأخبار وغيرها غير عزيز، أما في غيرها فالأنه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والإجماع المنقول والاستقراء والأولية... وبالجملة فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار وغيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلى ما دونها، ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلى الاحتياط محذور، وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان قريبة جدا، إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات، وأحوال الرواة وفتاوى العلماء، وكيف كان فلا أرى الظنّ الاطمئنانى الحاصل من الأخبار وغيرها من الأمارات أقل عددا من الأخبار

١ - فرائد الاصول ج١ ص٢١٥

٢ - فرائد الاصول ج١ ص٢٢٢

٣ - فرائد الاصول ج١ ص١٨٦

٤١٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني  
المصححة بعدلين، بل لعل هذا أكثر<sup>(١)</sup>، وبهذا ظهر أن كلماته "قده" في ذلك لا يخلو عن تهافت.

### مقدمات الانسداد

ذكر صاحب الكفاية خمس مقدمات للانسداد:  
أولها: انه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.  
ثانيها: أنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها.  
ثالثها: انه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلاً.  
رابعها: انه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لايجوز في الجملة، كما لايجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة من استصحاب وتخبير وبراءة واحتياط، ولا إلى فتوى العالم بحكمها.  
خامسها: انه حيث يكون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، فيستقلّ العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة بالاجمال.

### الكلام حول تمامية مقدمات الانسداد وعدمها

أما المقدمة الأولى فقد اجاب صاحب الكفاية عنها، بأنها وإن كانت بديهية، إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة، ومعه لا موجب للاحتياط، إلا في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للخرج، فضلاً عن اختلال النظام، ولا إجماع

على عدم وجوبه.

اقول: حاصل ما يجاب به عن المقدمة الاولى هو انحلال العلم الاجمالي الكبير بوجود تكاليف فعلية في الشريعة بالعلم الاجمالي الصغير بوجود تكاليف -لا تقل عن ذلك المقدار المعلوم بالاجمال الكبير- في ضمن أخبار الثقات، والاحتياط بالعمل بجميع اخبار الثقات، بل بجميع الاخبار لا يوجب اختلال النظام ولا العسر والخرج.

وقد انكرنا سابقا انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير في خصوص أخبار الثقات، بعد وجود علم اجمالي صغير في سائر الإمارات الظنية ايضا، كأخبار غير الثقات والشهراء والاجتماعات المنقولة، بدعوى أن انحلاله به ترجيح بلا مرجح بعد علم اجمالي آخر بوجود مقدار من التكاليف في ضمن سائر الامارات الظنية ايضا، مثال ذلك ما لو كان في البين ١٠٠ خبر ثقة، و ١٠٠ شهرة، وفرضنا توافقهما واجتماعهما في ٩٠ مورد، ومورد افتراق خبر الثقة ١٠ مورد، ومورد افتراق الشهرة ايضا ١٠ مورد، فيكون مجموع الامارتين ١١٠، ولنفرض أن التكاليف المعلوم بالاجمال في دائرة الامارتين ١٠ تكليف، وفي ضمن اخبار الثقات ١٠، وفي ضمن الشهراء ١٠، فان فرض علمنا بوجود ١٠ تكليف في مورد الاجتماع بحيث لو عزلنا فردا من مورد الاجتماع نقص المعلوم بالاجمال في بقية مورد الاجتماع الى ٩ تكليف، ولم ينفع التعويض عنه بالعشرين من مورد افتراق الامارتين، فهذا يوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير بعلم اجمالي اصغر في مورد الاجتماع، ولا يجب العمل بمورد افتراق خبر الثقة، ولا مورد افتراق الشهرة، ولكنه خلاف الوجدان، لكثرة موارد افتراق الامارتين خارجا، بحيث لو لم نعلم بمطابقة بعضها للواقع، فلا اقل من صلاحيتها للقيام مقام ذلك الفرد المعزول في القيمة الاحتمالية، ولو لم

٤١٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

نعلم بوجود ١٠ تكليف في مورد الاجتماع، فهذا يعني العلم الاجمالي بأنه إما يوجد ١٠ تكليف في مادة الاجتماع، او ان لم يوجد فيه فيوجد ما يدور بين عشرة تكليف الى عشرين تكليف في ١١٠ مورد من موارد الامارتين، وهذا العلم الاجمالي وان كان مرددا بين الاقل -أي ١٠ تكليف في مورد الاجتماع- والاكثر الا انه حيث لا يعلم بالاقل تفصيلاً، فيكون منجزاً، نظير ما كان قطيع غنم بمقدار مائة شاة خمسون منها سود، وخمسون منها بيض، وعلمنا اجمالاً بوجود عشرة شياه محرمة في ضمن الشياه السود او عشرين شياه محرمة في ضمن قطيع الغنم كله.

لكن المهم أن العلم الاجمالي الكبير بوجود تكاليف في الشريعة منحلّ قطعاً بالعلم الاجمالي بوجود تكاليف في مجموع الامارات الظنية، فلا يجب الاحتياط في التكاليف المحتملة التي لم يقم عليها أية اشارة ظنية، والاحتياط في دائرة الامارات الظنية لا يستلزم اختلال النظام او العسر والحرج عادة.

وأما المقدمة الثانية، وهي انسداد باب العلم والعلمي، فاجاب عنه صاحب الكفاية بالمنع من انسداد باب العلمي، لقيام الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه، وهو وافٍ بمعظم الفقه، لا سيما بضميمة ما علم تفصيلاً من الاحكام.

اقول: لا يخفى أن هذا التعبير يوهم ذهابه الى اختصاص حجية الخبر بالخبر الموثوق الصدور، وهذا منافٍ لما ذكره في آخر بحث الانسداد من عدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، بما إذا لم يكن ظنّ بعدم صدوره، فلا يكون اعراض المشهور عنه سبباً لوهنه، ولكن لا يبعد أن يكون عمل

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤١٣

المشهور بخبر غير الثقة جابرا لضعف سنده، لدخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به<sup>(١)</sup>، فيفهم منه أنه يرى حجية خبر الثقة مطلقا، كما يرى حجية الخبر الموثوق الصدور، وبناء على ما يظهر منه في المقام من اختصاص الحجية بالخبر الموثوق الصدور، فلا يرتفع الانسداد الا اذا حصل الاطمئنان بصدق الأخبار تفصيلاً، بمقدار واف لمعظم الفقه، ودعوى حصول ذلك مشكل.

وكيف كان فلا يخفى أنا وان ذهبنا الى حجية خبر الثقة مطلقا، لكن قد مرّ ان مجرد ذلك لا يرفع مشكلة الانسداد، بل لا بد من الجواب عن اشكال المحقق القمي "ره" في حجية ظهور الأخبار من جهة اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه فلا يكون حجة بالنسبة اليها، لعدم كوننا مقصودين بالافهام، بالنسبة إلى أخبار الأئمة (عليهم السلام) الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، ومن جهة احتمال ضياع القرائن المتصلة نتيجة تقطيع الروايات، ونحن وان وافقنا المحقق القمي في كبرى اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه (بتقريب أن المتكلم اذا اقتصر في ارادته لخلاف ظاهر كلامه على نصب قرينة على ذلك بمرأى من قصد افهامه لم يكن على خلاف الطريقة العقلائية، فقد يقول شخص لصديقه "اني مدين لزيد بكذا" ويقصد من لفظ زيد غير زيد الشهير في البلد، الذي ينصرف اليه هذا اللفظ عند اطلاقه في العرف العام، وانما يتكل على قرينة موجودة بينه وبين صديقه.

وهكذا قد يعتمد في استعماله الكلام في معناه الكنائى او المجازي لقرينة واضحة بينه وبين من قصد افهامه على عدم ارادته للمعنى الحقيقي،

وعليه فيصعب الالتزام بحجية ظهور الكلام في حقّ من لم يقصد افهامه، الا أن يحصل منه الوثوق والاطمئنان، كما في موارد العمل بظاهر الاقرار او الوصية، ولو مع عدم قصد الافهام، نعم لا يعتني العقلاء باحتمال اعتماد المتكلم على المخصص المنفصل، فلو قال المولى لعبده "لا تمنع جيرانى من دخول دارى غدا" وسمعه احد الجيران اتفقا فانه يحتج به، وان احتمل أن المولى اخرجه من ذلك الخطاب بمخصص منفصل وجّهه الى ذلك العبد) الا أننا نمنع من الصغرى، فان الامام (عليه السلام) لو قصد افهام خصوص السائل فهذا السائل حينما ينقله للآخرين فيقصد إفهامهم، الى أن ينقله الراوي الأخير لنا مشافهة او في كتابه، فنكون مقصودين له بالإفهام.

نعم يبقى احتمال ضياع القرائن المتصلة بكلام الامام (عليه السلام) بسبب النقل بالمعنى، او وقوع التقطيع في الروايات، فمقتضى الصناعة أنه اذا كانت القرينة بنحو لا تخفى على الانسان العرفي غير المتعمق، بحيث يكون منشأ عدم نقلها المسامحة فيدفع هذا الاحتمال وثاقة الراوي، ولكن لو كانت القرينة بنحو يحتاج الالتفات اليها الى مقدار من التعمق الذي قد لا يتحقق للراوي حين نقله بالمعنى او حين تقطيعه للكلام، فلم يحرز بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال ضياع القرينة اذا كان احتمالا معتادا به بحيث يمنع من حصول الوثوق والاطمئنان، مثال ذلك أن الانسان بعد الدقة العرفية يحسّ بالفرق بين أن يقول الامام (عليه السلام) ابتداءا: "ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر" وبين ما لو ورد "ان الله لم يحرم الخمر لاسمه، ولكن حرمه لعاقبته، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر" فانه اطلاق التعبير الاول يقتضي تنزيل المسكر منزلة الخمر في جميع احكامه، لا خصوص حرمة الشرب، بخلاف الثاني، مع أن وثاقة الراوي لا تمنعه من أن يقطع هذا الحديث، وينقل عن الامام (عليه السلام) أنه قال "ما كان

عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر" لعدم التفاته بالنظر البدوي الى تأثير ذلك في تغيير ظهوره، وهذا مما نشاهده في نقل صاحب الوسائل في تقطيعه للروايات، والحاصل أن الرواة حين النقل بالمعنى قد لا ينقلون تمام الخصوصيات الموجودة في كلام الإمام (عليه السلام) ظناً منهم بعدم دخلها في الحكم، ووثاقة الراوي لاتنفي احتمال الخطأ في النقل بالمعنى فيما كان الاختلاف بين المعنيين دقيقا لا يلتفت اليه بالنظر البدوي، لكن لا يبعد التمسك باطلاق صحيحة الحميري لوجوب قبول خبر الثقة مادام يحتمل مطابقته للواقع.

هذا ولا بد ايضا لأجل ارتفاع حالة الانسداد أن يمكن احراز وثاقة الرواة في معظم ابواب الفقه، وهذا ايضا لا يخلو من صعوبة، الا لمن يرى حجية التوثيقات الرجالية تعبدا، بلا حاجة الى التعدد، ولو لأجل كونه من باب الرجوع الى قول اهل الخبرة مع احراز السيرة على قبول قول اهل الخبرة تعبدا من دون حاجة الى التعدد، ولكنه غير واضح، فانه قد يقال: ان العقلاء انما يعملون بقول اهل الخبرة في مختلف المجالات كالطبابة والتقويم وغيرهما اذا حصل لهم الوثوق، والا فلم يحرز اتباعهم لقول أهل الخبرة في الأغراض اللزومية مع مخالفته للاحتياط، الا اذا فرض تراحم الأغراض، نعم يمكن ان يقال بكفاية حصول الوثوق النوعي من الأمارات في مقام الحجية بمعنى كون هذه الأمانة -بما يكتنفها من ملاسبات وقرائن- موجبة لحصول الوثوق والاطمئنان لنوع العقلاء، وان لم يفد الوثوق لشخص هذا المكلف لكونه بطيئ الاطمئنان مثلا، وعليه فتفريق جماعة ك بعض السادة الأعلام "دام ظله" بين خبر الثقة حيث يرون حجيته مختصة بفرض حصول الوثوق والاطمئنان، وبين الفتوى حيث يرونه حجة مطلقا، غير ظاهر الوجه.

وحينئذ فينحصر الاعتماد على التوثيقات الرجالية على حصول الاطمئنان منها كما اختاره جماعة منهم بعض السادة الاعلام "دام ظله" على ما نسب اليه أخيراً، بل هو المتعين حسب مبناه من عدم حجية خبر الثقة تعبداً، بل اللازم حصول الوثوق الشخصي منه، فانه حتى لو قلنا بحجية التوثيقات الرجالية من باب قول اهل الخبرة وان لم يفد الوثوق، فلا يفيد الا لمن يرى حجية خبر الثقة، والمفروض أنه لا يرى ذلك، وبناء على ذلك فلا بد من حصول الاطمئنان من التوثيقات الرجالية بمقدار يفي بمعظم الفقه، فان حصل ذلك فهو، والا فلا يبعد أن يقال بأنه وان كان يؤدي الى الانسداد، لكن لا ينكشف منه حجية مطلق الظن، بل القدر المتيقن هو حجية الظنون الرجالية من أي سبب حصل كما كان يختاره بعض الاجلاء "دام ظله" او خصوص ما كان ناشئاً من التوثيقات الرجالية، كما يقتضيه الاخذ بالمتيقن.

والحاصل أن ابطال المقدمة الثانية وهو انسداد باب العلم والعلمي يتوقف على احراز صغرى خبر الثقة من خلال توثيقات الرجاليين بمقدار يفي بمعظم ابواب الفقه، وهذا مما يصعب الجزم به بعد اعتمادنا عادة على توثيق شخص واحد من القدماء، كالشيخ او النجاشي ولم يثبت عندنا حجيته تعبداً، فلا بد من حصول الوثوق الشخصي بمطابقتها للواقع، الا أن يقال ان اغلب الرواة معروفين، او مما يمكن العلم من خلال القرائن بحسن ظاهرهم الكاشف تعبداً عن العدالة او العلم بكونهم ثقات، ولا يلزم الخروج من الدين في اجراء البراءة فيما عدا ذلك.

وأما المقدمة الثالثة، وهي عدم جواز اهمال تلك التكاليف، فقد ذكر صاحب الكفاية أنها قطعية -و لو لم تقبل منجزية العلم الإجمالي مطلقاً أو في خصوص ما جاز أو وجب ارتكاب بعض أطرافه- وذلك للعلم بعدم



رضى الشارع بإهمال معظم الأحكام مضافا الى الاجماع عليه.  
اقول: ما ذكره واضح، فانه لا يجوز للمكلف الاكتفاء بالاثيان بامثال  
الاحكام المعلومة بالتفصيل وترك الاحتياط في سائر الموارد، فانه قد يوجد  
في بعض الموارد علم اجمالي بالتكليف في خصوص المسألة كما في  
مسألة القصر والتمام، او في المعاملات حيث انه بعد ايقاع المعاملة  
يحصل العلم الاجمالي بثبوت تكليف في حقه، فاذا باع المالك ماله ببيع  
يشكّ في صحته وفساده، فيعلم اجمالا بأنه إما يجب عليه تسليم المبيع  
الى المشتري ويحرم عليه التصرف فيه لو صح البيع، او يحرم عليه التصرف  
في الثمن لو فسد البيع، وفي عامة الموارد يوجد علم اجمالي بثبوت  
تكاليف شرعية فيها، ومن الواضح أنه لا يجوز له عقلا مخالفته القطعية،  
بل تجب عليه موافقته القطعية، مع عدم استلزامها للخرج ونحوه، ولو فرض  
عدم وجوب الموافقة القطعية عليه للزوم الحرج، فمع ذلك لا تجوز له  
المخالفة القطعية، لأن الترخيص الشرعي في ترك الموافقة القطعية بمناط  
الحرج او الضرورة ونحوهما لا ينافي فعلية الحكم الواقعي بالنظر العقلائي،  
فيصحّ العقاب على مخالفته القطعية.

بل حتى على مسلك صاحب الكفاية "ره" من أنه مع الترخيص الشرعي  
في ترك الموافقة القطعية فتجوز مخالفته القطعية ايضا (لما ذكره في بحث  
الاضطرار إلى ارتكاب احد اطراف العلم الاجمالي لابعينها من أن التكليف  
بالنسبة إلى ما اختاره لدفع الاضطرار ساقط عن الفعلية جزما، لترخيص  
الشارع في ارتكابه، والتكليف في الاطراف الأخرى مشكوكة، فيجوز  
ارتكاب الجميع) فيختص ذلك بما اذا لم يعلم من الخارج بتنجز التكليف  
على تقدير وجوده في بقية الأطراف، والمفروض وجود علم خارجي بذلك  
في المقام للقطع بأن الشارع لا يرضى بمخالفة معظم أحكامه، على أن

٤١٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

العلم بثبوت تكاليف في الجملة في غير ما اختاره لدفع الاضرار موجود فيجب الاحتياط لأجله.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن هذه المقدمة زائدة، ولا حاجة إليها، فانه ان كان المراد من المقدمة الأولى هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية، كما هو ظاهر كلامه، فمعنى العلم بالتكاليف الفعلية أنه لا يجوز إهمالها، وان كان المراد منها هو العلم بأصل الشريعة، فلا وجه لجعل ذلك من مقدمات الانسداد، لكونها من المقدمات البعيدة، كاثبات الصانع والنبوة ونحو ذلك من المقدمات البعيدة التي هي مسلّمة في نفسها ومفروغ عنها<sup>(١)</sup>، فان المراد من المقدمة الاولى العلم الاجمالي بثبوت احكام الزامية في الشريعة والمراد من المقدمة الثالثة نفي احتمال جواز مخالفتها القطعية، بسبب عدم العلم بكونها بالغة مرتبة الفعلية اي مرتبة انقذاح الارادة والكرهية للزوميين في نفس المولى، فتكون تثبتنا لحرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي وكذا ردّا على توهم جواز مخالفته القطعية عند قيام دليل على جواز مخالفته الاحتمالية.

وأما المقدمة الرابعة، وهي العلم بعدم وجوب الاحتياط التام للزوم اختلال النظام او الحرج فقد ذكر صاحب الكفاية أنه انما تتم في فرض اختلال النظام، دون الحرج، بينما أن الشيخ الاعظم "ره" اختار عدم وجوبه في فرض الحرج ايضا، لحكومة قاعدة نفي الحرج على لزوم الاحتياط، وقد ذكر صاحب الكفاية في وجه عدم حكومة قاعدة نفي الحرج على قاعدة الاحتياط أن معنى ما دلّ على نفي الضرر والحرج هو نفي الحكم الشرعي الضرري والحرجي بلسان نفي موضوعهما، والاحتياط في اطراف العلم

الاجمالي ليس موضوعا للوجوب الشرعي، وانما هو لازم بحكم العقل، وأما متعلق الوجوب الشرعي وهو بعض اطراف العلم الاجمالي فليس حرجيا، ولا ضروريا، وانما الحرج في الجمع بينه وبين غيره احتياطاً، نعم لو كان معنى دليل نفي الحرج نفي الحكم الذي ينشأ منه الحرج، كما قيل (و القائل به الشيخ الاعظم "ره") لكانت قاعدة نفي الحرج حاکمة على قاعدة الاحتياط، لأن الحرج حينئذ يكون من قبل التكليف المعلوم بالاجمال، فيكون هذا التكليف منفياً بنفي الحرج، وحينئذ لا يكون وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف، بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لا بد من اثبات وجوبه شرعا.

ثم ذكر صاحب الكفاية بالنسبة الى الرجوع إلى الأصول انه لا مانع من اجراء الأصول المثبتة من احتياطٍ أو استصحابٍ مثبتٍ للتكليف، حتى لو منع من جريان الاستصحابات المثبتة للتكليف مع العلم الاجمالي بمخالفة بعضها للواقع، لأن المجتهد حينما يجري الاستصحاب في مسألة لا يلتفت الى المسائل الأخرى التي تكون الحالة السابقة فيها التكليف، ويعلم بانتقاض الحالة السابقة في المجموع من هذه المسألة وتلك المسائل، فليس له شك فعلي إلا في هذه المسألة.

كما لا مانع من جريان الأصول النافية للتكليف أيضا في مواردها، اذا كانت موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا أو نهض عليه علمي بمقدار التكليف المعلوم إجمالا ثبوته في الشريعة، بل بمقدار لم يكن معه مجالٌ لاستكشاف إيجاب الاحتياط وإن لم يكن بذاك المقدار.

وأما رجوع المجتهد الانسدادي إلى فتوى المجتهد الانفتاحي، فلا يكاد يجوز، ضرورة أنه لا يجوز التقليد إلا للجاهل، لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فليس رجوعه إليه بنظره إلا من قبل

رجوع الفاضل إلى الجاهل.

اقول: أما ما ذكره من عدم حكومة قاعدة نفي الحرج على لزوم الاحتياط فليس بمتجه، وذلك لعدة وجوه:

**الوجه الاول:** انّ ما ذكره لو تمّ فيختصّ بالاحتياطات الدفعية، كالعلم الاجمالي بحرمة شرب احد المائتين، مع كون الاجتناب عنهما معا موجبا للحرج، ولا يأتي في الاحتياطات التدريجية، كما في العلم الاجمالي بوجوب فعلٍ من الافعال، كوجوب صوم يوم معين من الشهر، فانه لو كان الاحتياط عليه حرجياً، فيعني ذلك أن صوم اليوم الأخير من الشهر يكون حرجياً عليه، فلو كان هو الواجب فيكون الواجب الشرعي حرجياً عليه فيرتفع وجوبه.

وهذا في ما لو كانت التدريجية بين الوجوبات واضح، فانه يكون وجوب الفعل الأخير من بدء فعليته متعلقاً بفعل حرجي، وأما اذا كان امثالها تدريجياً، سواء كان زمان امكان الاتيان بالفعل الأخير متأخراً عن الافعال السابقة، كالعلم الاجمالي بنذر صوم يوم معين من هذا الشهر، فقد يدعى أنه حين تعلق الوجوب بصوم اليوم الأخير لم يكن ذلك الصوم حرجياً، وانما حصة منه حرجية، وهي التي سبقها صوم بقية الأيام، ووضح منه ما لو كان زمان الفعل الاخير في عرض سائر الافعال، والذي اوجب تأخره تقديم سائر الافعال عليه، كما لو علم اجمالاً بوجوب تجهيز ميت مسلم مشتبّه بين مائة موتى، فتجهيز الميت الأخير وان كان يصير حرجياً في آخر الامر، لكن لو كان تجهيزه واجباً فمتعلق الوجوب هو طبيعي تجهيزه الجامع بين الحصة الحرجية، وهي تجهيزه المتأخر عن تجهيز البقية، وبين الحصة غير الحرجية، وهي تجهيزه غير المتأخر عنه، والجامع بين الحصة الحرجية وغير الحرجية ليس بحرجي، فليست المشكلة انصراف قاعدة لا

حرج عن الحرج بسوء الاختيار، حتى يقال بأنه ليس الحرج في المقام بسوء الاختيار، بل بصرف الطاقة في سبيل الموافقة الاحتمالية للتكليف المعلوم بالاجمال.

ويرد على هذه الدعوى أنه اذا أُخِّر امتثال التكليف بالطبيعة الى آخر الوقت عن عذر، فاذا فرض كون الاتيان بها آنذاك حرجيا صدق أن الطبيعة المتعلقة للامر حرجية في حقّ هذا المكلف، فيشمله قاعدة لالحرج، كما أن بقاء الوجوب حرجي فيرتفع، ومن هنا اتضح الاشكال في ما ذكره في البحوث من اختصاص هذا الجواب الاول بما اذا كان التكليف تدريجيا، وأما اذا كان التكليف فعليا من الاول فيكون المكلف قد ألقى نفسه في الحرج باختياره، فلا يكون التكليف حرجياً، نظير ما إذا اشتغل بعد فعلية وجوب الصلاة عليه باعمال شاقة إلى أن يصبح الصلاة عن قيام في حقّه حرجياً، فانه لا يسقط عنه وجوب الصلاة عن قيام<sup>(١)</sup>.

**الوجه الثاني:** ان وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي، وان كان بحكم العقل، ولكن يمكن للشارع رفعه برفع موضوعه، بأن يرخص في ارتكاب احدهما، وحينئذ نقول ان قوله "ما جعل عليكم في الدين من حرج" وان كان لا يشمل بمدلوله المطابقي فرض كون الاحتياط حرجيا، بعد أن لم يكن وجوبه شرعياً، ولكنه يشمل بالفحوى العرفية، فانه بعد أن كان شاملاً لما اذا كان الاجتناب عن حرام معين حرجيا، بل وكذا اذا كان الاجتناب عن حرامين معا حرجيا عليه، فيرخصه في ارتكاب الحرام في الاول وارتكاب احد الحرامين في الثاني، فيفهم منه العرف أنه يرخص في ارتكاب احد المشتبهين بالحرام اذا كان اجتنابه عنهما معا حرجيا بطريق

اولى .

**الوجه الثالث:** انه بعد أن كان رفع حكم العقل ممكناً شرعاً برفع موضوعه فلا يبقى اشكال في شمول قوله "ما جعل عليكم في الدين من حرج" الا من ناحية أن التعبير بأن الله لم يجعل الحرج في الدين لا يشملها، ولكن الاشكال غيرعرفي، فان حكم العقل بوجوب الاحتياط لما كان من تبعات حكم الشارع وبياناً لوظيفة العبد تجاه احكامه تعالى فيكون من الدين، ويكون ابقاءه بعدم رفع موضوعه جعلاً للحرج في الدين عرفاً، فيشملة دليل نفي الحرج.

**الوجه الرابع:** ما يقال من أنه بناء على ما هو الظاهر من عدم اختصاص قاعدة لا حرج بما اذا كان الحرج ناشئاً من حكم وجودي، وجريانها ايضاً فيما كان الحرج ناشئاً عن عدم الحكم، او فقل من الموقف السلبي للشارع، فهي تنفي اتخاذ الشارع موقفاً ينشأ منه الحرج، سواء كان الموقف ايجابياً او سلبياً، كما أن قاعدة لا ضرر تنفي اتخاذ الشارع موقفاً ينشأ منه الضرر، وحيث ان عدم ترخيص الشارع في احد اطراف العلم الاجمالي في فرض كون الاحتياط حرجياً موقفاً شرعي ينشأ منه الحرج فتنتفيه قاعدة نفي الحرج، وبثبوت هذا الترخيص الشرعي يرتفع موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط.

**الوجه الخامس:** ما في البحوث من أن قاعدة نفي الحرج تجري بلحاظ نفي روح وجوب الاحتياط شرعاً ومبدأه، وهو اهتمام المولى بغرضه اللزومي الواقعي، وبنفيه يرتفع موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط في فرض كونه حرجياً، بل يمكن اجراءها لنفي وجوب الاحتياط شرعاً بما له من

ويورد عليه بايرادين:

١- ما كنا نورد عليه سابقا أن اهتمام المولى بالغرض اللزومي الواقعي يعني ارادته الطريقية للاحتياط، وهي روح وجوب الاحتياط شرعا، فنفيها بقاعدة لا حرج لا يساوق رضى المولى بترك الاحتياط، نظير ذهابهم الى عدم ثبوت الحرمة الشرعية للتجري، فان انتفاء حرمة انشاء وروحا لا يعني رضى الشارع بارتكابه، وانما يعني اكتفاء الشارع بحكم العقل بقبحه. ولكن الصحيح عدم تمامية هذا الايراد، فان الظاهر أن روح وجوب الاحتياط عدم رضى المولى بمخالفة التكليف الواقعي على تقدير وجوده، فيقال حينئذ بأن نفيه بقاعدة لا حرج مساوق لاثبات رضاه بترك الاحتياط لدفع الحرج.

٢- ان روح وجوب الاحتياط وان كان هو عدم رضى المولى بمخالفة التكليف الواقعي على تقدير وجوده، لكن ان اريد نفيه ابتداء فلا يكون وجهها مستقلا في قبال الوجه السابق، وان اريد نفيه من خلال نفي وجوب الاحتياط شرعا بما له من الروح فقد مر أنه انما ينفي به ذلك بما هو روح الوجوب الشرعي للاحتياط، لا طبعي عدم الرضى بمخالفة التكليف الواقعي على تقدير وجوده والذي قد يجتمع مع وجوب الاحتياط عقلا لا شرعا.

**الوجه السادس:** ما في البحوث ايضا من أن الفعل المتعلق للتكليف في ظرف العلم الاجمالي له حصتان: حصّة مقترنة مع الاحتياط في سائر الاطراف، وهي حرجية، وحصّة غير مقترنة بذلك، وهي غير حرجية،

٤٢٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

والتكليف بالجامع بين الحَصَّتَيْن، وإن كان غير حرجي، لأن الجامع بين الحصة الحرجية وغير الحرجية ليس حرجياً، إلا أنه كلما أصبحت الحصة غير الحرجية بحكم غير المقذور للمكلف كان التكليف بذلك الجامع تكليفاً بالخرج لا محالة، والمقام كذلك، فإن الفعل غير المقرون بالاحتياط في سائر الاطراف غير مقذور بحكم العقل لالزام العقل بالاحتياط<sup>(١)</sup>.

وفيه أنه بعد أن كان ذات الحصة غير الحرجية، وهي الفعل المجرد عن الاحتياط في سائر الاطراف مقدورة شرعاً وعقلاً، فلا يكون ارتكابه ممنوعاً، وإنما الممنوع الاكتفاء به وعدم ضم سائر الاطراف اليه، فلا يصدق على الفعل المتعلق للوجوب أنه فعل حرجي، فلا يقاس المقام بمثل ما اذا كان ماء الوضوء منحصراً بماء مملوك للغير، ولا يرضى مالكة بالوضوء منه الا بشرط ضم فعل آخر اليه يكون الجمع بينهما حرجياً على المكلف، فإن الحصة غير الحرجية وهي الوضوء بذلك الماء وحده ممنوعة عليه، لكونها مصداقاً للغصب.

ثم انه لو فرض عدم تمامية هذه الوجوه لنفي وجوب الاحتياط الحرجي، فنقول: انه لا مجال لتطبيق قاعدة نفي الحرج على الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال حتى على مبنى الشيخ الاعظم "قده" من كون المراد منها نفي الحكم الذي ينشأ منه الحرج.

### المباني في تفسير قاعدة نفي الحرج

توضيح ذلك أن المباني في تفسير قاعدة نفي الحرج اربعة:  
اولها: ما اختاره الشيخ الأعظم "قده" وجماعة من أن الحرج وان كان



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٢٥

مسببا عن الحكم الشرعي الموجب للخرج، لكن اطلق على نفس الحكم اطلاق اسم المسبب على سببه، كما يطلق عنوان القتل على سبب القتل، كلقاء شخص في البحر.

**وثانيها:** ما اختاره صاحب الكفاية "فده" من كون المراد من الحرج الفعل الحرجي كالوضوء الحرجي، فيكون مفاد نفي الحرج نفي هذا الفعل الضروري بغرض نفي حكمه، فكأنه قال "الوضوء الحرجي ليس بوضوء" أي ليس محكوما بحكمه من الوجوب.

**وثالثها:** ما في البحوث من أن المراد من الحرج المشقة الشديدة، ويكون الظاهر من نفي الشارع لها نفي المشقة الشديدة الناشئة من الحكم الشرعي.

**ورابعها:** كون المراد من الحرج المشقة الشديدة التي تكون مسببة عن الفعل، ويكون الغرض من بيان نفي جعلها على المكلفين نفي جعل الفعل الذي يوجب تلك المشقة على عهدهم.

وهذا الاخير هو الصحيح، فان الحرج ظاهر في نفس المشقة الشديدة، ومفاد مثل قوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج" عدم جعله على عهدة المكلفين، أي عدم جعل الفعل المؤدي اليه على عهدهم، ولا قرينة على أنه اريد منه الحكم المسبب للخرج، فان الجعل على المكلف يتعلق بنفس الأفعال لا بايجابها، فالصوم مثلا يجعل على عهده، دون وجوب الصوم، كما أنه يرفع عن عهده في حالات خاصة، ففي الرواية: قد وضع الله عنك الصيام في هذه الأيام كلها<sup>(١)</sup>، رجل جعل على نفسه صوم شهر

٤٢٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

بالكوفة<sup>(١)</sup>، كيف جعل على المرأة إذا رأت في النوم أن الرجل يجامعها الغسل ولم يجعل عليها الغسل إذا جامعها دون الفرج في اليقظة<sup>(٢)</sup>، إنما جعل عليه نصف الوضوء<sup>(٣)</sup>، ولا قرينة على كون المراد من الحرج الحكم المسبب للحرج، فلا يتم المبنى الاول.

وأما المبنى الثاني فيدفعه أن الخطاب ليس بلسان "لا حرج" حتى يقال بأنه المراد منه نفي الفعل الحرجي بغرض نفي حكمه، بل بلسان نفي جعل الحرج على المكلفين، على أنه لو كان بلسان "لا حرج" كما هو الحال في خطاب "لا ضرر" لم يظهر منه نفي كون الوضوء الحرجي وضوءاً، فانه -مضافاً الى عدم كون هذا الوضوء حرجاً، وانما هو حرجي- فان ادعاء عدم تحقق الفعل في فرض الحرج لا يصلح أن يكون كناية عن عدم وجوب عرفاً، وان صلح أن يكون كناية عن فساده، والبيان المناسب لنفي الوجوب هو نفي الموضوع، كأن يقال من كان الحج حرجياً عليه فليس بمستطيع، نعم لا باس بنفي الحرمة بلسان نفي وجود الفعل، كما في قوله "لا ربا بين الوالد والولد".

ومما ذكرناه تبين بطلان المبنى الثالث، فانه ان كان بلسان "لا حرج" كان له وجه، ولكنه بلسان نفي جعل الحرج على المكلفين او بلسان أن الله لا يريد العسر بالمؤمنين، وعليه فقياس المقام بمفاد "لا ضرر" قياس مع الفارق، فاننا نقبل أنه لو كان مفاده النفي دون النهي، كان مفاده نفي الضرر الذي هو النقص الحاصل في النفس او الطرف او المال او العرض، وحيث انه لا معنى لنفيه التكويني مطلقاً فإما يكون ظاهراً في النفي

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ١٩٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ١٩١

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٢٨٦

التكويني للضرر المقيّد أي الضرر الناشئ من الحكم الشرعي، كما هو مختار البحوث وفاقا للمحقق العراقي "قده" او يحتمل كون المراد منه نفي الضرر ادعاء بغرض نفي الحكم الموجب له.

فاذا تبين ذلك فنقول: انه لو لم يكن الحرام المعلوم بالاجمال حرجيا فبقاء هذا الحكم في ظرف العلم الاجمالي وان كان منشأ للحرج، لكن ليس المنفي بقاعدة نفي الحرج بناء على المبنى الاول كل حكم ينشأ منه الحرج، وانما هو الحكم الذي يكون سببا تاما تشريعا للحرج بحيث يسند اليه الحرج عرفا من باب اسناد اسم المسبب على سببه، ومن الواضح أن تحريم شرب الماء النجس المردد بين مائين لا يكون تكليفا بالحرج، وانما بقاءه في ظرف العلم الاجمالي موضوع لحكم عقلي حرجي، وهو وجوب الاحتياط، فلا يقال ان تحريم شرب الماء النجس في هذا الحال حرج او حكم حرجي، بل لو كان المنفي هو الحكم الذي ينشأ منه الحرج، فانما ينشأ الحرج من بقاء التحريم، اذا قلنا بمسلك عليّة العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية<sup>(١)</sup>، وأما بناء على مسلك الاقتضاء، كما هو الصحيح فالمنشأ للحرج مجموع التحريم وعدم ترخيص الشارع في ارتكاب احد الاطراف، وقد يقال حينئذ بأن الحرج حيث ينشأ من مجموع التكليف الواقعي وعدم الترخيص الظاهري في اقتحام احد الاطراف فشمول لا حرج

---

١ - قد يخطر بالبال أنه حتى مسلك عليّة ايضا كما هو مختار المحقق العراقي "ره" فيمكن جعل الاتيان باحد اطراف العلم الاجمالي بدلا ظاهريا لامتنال التكليف المعلوم بالاجمال، فيكون الحرج ناشئا من مجموع التكليف الواقعي مع عدم جعل الاتيان باحد الاطراف بدلا عن الواقع، فدليل لا حرج لا يكشف عن تفييد الحكم الواقعي، لكن الظاهر أنه يأتي فيه كلام المحقق العراقي من أنه حيث يتوقف شمول اطلاق الترخيص للمقام على وصول جعل البدل ويتوقف وصوله على شمول الاطلاق فيكون وصوله به دوريا.

يتوقف على القول بشموله للاحكام العدمية، ولكنه مدفوع بأنه لا يتم هذا الاشكال بناء على المسلك الصحيح المختار للشيخ الأعظم "ره" من أن العلم الاجمالي المنجّز هو ما تعلق بالتكليف الفعلي، والتكليف الفعلي هو التكليف الناشء عن الارادة اللزومية نحو الفعل، وهذا لا يجتمع مع الترخيص في ارتكاب احد الاطراف، وعليه فالحرج ينشأ من التكليف الفعلي وهو امر وجودي فيمكن رفعه برفع فعليته، نعم بناء على مسلك مثل السيد الخوئي "قده" من ان المنجز هو العلم الاجمالي بالتكليف، وعدم الترخيص في ارتكاب احد الأطراف، وأنه لا شيء وراءهما، كالارادة اللزومية ونحوها، فيتمّ الاشكال.

كما أنه على المبنى الرابع يكون ما جعله الله على عهدة المكلف هو تحريم شرب النجس، وهو لا يستتبع الحرج، نعم بناء على المبنى الثالث يمكن شمول القاعدة للمقام، لان مفاد القاعدة نفي الحرج الناشء عن الحكم الشرعي، وهذا ينطبق على تحريم النجس بناء على مسلك العلية، وعلى المجموع منه ومن عدم الترخيص في ارتكاب احد الاطراف، بناء على مسلك الاقتضاء، الا أنه حينئذ يحتاج الى قبول شمول الحكم الشرعي لكل موقف شرعي ايجابي او سلبي، كما هو مختار البحوث، والقدر المتيقن حينئذ بعد شمول اطلاق خطاب تحريم شرب النجس للنجس المعلوم بالاجمال ثبوت الترخيص الظاهري في ارتكاب أحد الاطراف.

وأما بناء على مسلك العلية فبشمول قاعدة نفي الحرج نستكشف ورود تقييد في تحريم الماء النجس واقعا، لكن القدر المتيقن من التقييد هو رفع اليد عن اطلاقه لما اذا شربه شربا غير مقترن او ملحق بشرب الآخر، وتكون نتيجته حرمة شرب جميع الاطراف.

وكيف كان فقد ظهر أن دليل لا حرج يرفع وجوب الاحتياط التام الموجب للحرَج، خلافا لصاحب الكفاية، هذا وقد يخطر بالبال أن ما ذكره صاحب الكفاية في المقام ينافي كلامه في بحث الاشتغال حيث حكم بجواز ارتكاب احد اطراف العلم الاجمالي مع اضطراره الى ارتكاب احدها لا بعينه، فانه لا فرق من هذه الجهة بين دليل نفي الحرج ودليل رفع الاضطرار، اللهم إلا أن يريد من الاضطرار فرض التراحم مع تكليف اهمّ، او الاضطرار العقلي، إلا أنه لا يتلائم مع تعبيره هناك بترخيص الشارع بدفع الاضطرار باحدهما، ولذا لا يجتمع مع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال على أي تقدير، ولأجل ذلك حكم بأنه حينئذ ينتفي العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي، فيجوز ارتكاب الطرف الآخر ايضا، بينما أنه يظهر منه في بحث دوران الامر بين المحذورين أن الاضطرار العقلي والعجز عن الموافقة القطعية لا يكون مجوّزا للمخالفة القطعية، كما لو كان احد الحكمين او كلاهما في مورد دوران الامر بين المحذورين تعديا، وهذا متلائم مع مبانيه، لأنه يرى أن المانع عن الفعلية هو الترخيص الشرعي في الارتكاب لا العذر العقلي.

ويمكن دفع المنافاة بين ما ذكره هنا مع ما ذكره في بحث الاضطرار باحتمال كون نظر صاحب الكفاية الى الفرق بين لسان نفي الحرج ولسان رفع ما اضطرّوا اليه، ببيان أن ما يختاره لدفع الاضطرار يصدق أنه مما اضطرّ اليه، كما هو مختار المحقق النائيني "ره" فلو كان هو شرب الماء النجس واقعا فترتفع حرمة، وأما لو اختار احد المائتين المشتهين لدفع الحرج وصادق كونه الماء النجس فلا يصدق كون الاجتناب عنه حرجيا عليه، ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الفرق، فان م يختاره المكلف لدفع الاضطرار لا يصدق عليه أنه المضطر اليه، عرفا، بل هو مضطر الى الجامع،

وانما اختار ذلك الفرد لدفع اضطراره.

### تنبيه

ذكر السيد الخوئي "قده" أنه تظهر الثمرة بين مبنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية "قدهما" في مورد آخر، وهو امكان التمسك بقاعدة نفي الضرر لاثبات خيار الغبن على مبنى الشيخ، لأن الضرر المتوجه إلى المغبون ناشٍ من حكم الشارع باللزوم، وأما على مبنى صاحب الكفاية فلا، لأن متعلق اللزوم وهو العقد ليس ضرورياً، فلا يرتفع اللزوم على هذا المسلك<sup>(١)</sup>. ويرد عليه أن نفس المعاملة الغبنية ضرورية عرفاً، لأنه تبادل مال بمال يختلف عنه في المالية اختلافاً فاحشاً، كما صرح به صاحب الكفاية نفسه في حاشية المكاسب<sup>(٢)</sup>، بل ذكر أنه لا يرد على مسلكه ما كان يرد على مسلك الشيخ من أنه لو حكم باستحقاق المغبون للارش فلا يكون اللزوم ضرورياً، فلا يرتفع بلا ضرر، فانه بناء على مسلكه فالمعاملة الغبنية ضرورية، فبنفيها ينفي الحكم الثابت لها، وهو وجوب الوفاء، وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه في المقام أن الاحتياط التام في جميع الشبهات غير واجب، إما لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو لكونه موجباً للعسر والخرج.

### قاعدة نفي الحرج

ثم ان التمسك بقاعدة لا حرج لنفي وجوب الاحتياط الحرجي موقوف، على تمامية قاعدة لا حرج في حد ذاتها، كما هو المشهور، ولكن خالف

١ - مصباح الاصول ج٢ ص٢٣٢

٢ - حاشية المكاسب ص ١٨٣

في ذلك بعض الاعلام "قده"، فذكر أن هذه القاعدة بهذا اللسان لا دليل عليها، وإن كانت من الأمور المسلّمة لدى الفقهاء، ثم بدأ في النقاش في الآيات والروايات التي يستدل بها على هذه القاعدة:  
أما الآيات فهي ثلاثة:

الأولى: قوله تعالى "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا، وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ، فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً، فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ، مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ، وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ، لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"<sup>(١)</sup>.

والثانية: قوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ، وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ<sup>(٢)</sup>.

والثالثة: قوله تعالى: جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ، هُوَ اجْتَبَاكُمْ، وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ، هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ<sup>(٣)</sup>.

والجواب عن الآية الاولى أنه يحتمل أن يكون المراد من الآية أن الداعي من الامر بالوضوء والغسل والتيمم ليس هو ايقاع الناس في المشقة، وانما هو التطهير، وان اتفق وقوعهم في المشقة، كما يقول الأب لابنه: اني حينما آمرك بالدراسة فلا أريد أن اوقعك في التعب، وانما اريد ان تصير عالما، بل يشهد على كون هذا المعنى هو المراد من الآية أن وجوب الوضوء عند فقدان الماء غير معقول، لكونه تكليفا بغير المقدور، فلا معنى

١ - سورة المائدة، الآية: ٦

٢ - سورة البقرة، الآية: ١٨٥

٣ سورة الحج، الآية: ٧٧ و٧٨.

٤٣٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

ليبان الامتتان بارتفاعه لاجل الحرج، ويشهد له ايضا قوله "وَ لَكِنْ يُرِيدُ يُطَهِّرُكُمْ" فان ظاهره أنه استدراك عما نفي بقوله "ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ" ولو كان المراد من الآية نفي وجوب الوضوء، لأجل الحرج، لم يكن معنىً للاستدراك أصلاً، مضافا الى أن موضوع وجوب الوضوء في الآية وجدان الماء، وهي بقرينة كلمة المرضى ظاهرة في القدرة على الوضوء وظاهرها القدرة العرفية التي لا يجتمع مع الحرج، ففي فرض كون الوضوء حرجيا يرتفع وجوبه بارتفاع موضوعه، فلا مجال لتطبيق قاعدة نفي الحرج، لأن مجال تطبيقها الخطابات الشاملة بعمومها او اطلاقها لمورد الحرج، وهذا مثل عدم شمول "رفع الخطاء" للحكم المأخوذ في موضوعه العمد، وعليه فلا يصح أن يراد من الآية قاعدة نفي الحرج.

وهكذا الحال بالنسبة الى الآية الثانية، فانه يحتمل كون قوله "يريد الله بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر" بيانا لكون الغرض من ايجاب قضاء الصوم على المسافرين والمرضى ليس هو ايقاعهم في العسر وانما هو اكمالهم للعدة وتكبيرهم الله على ما هداهم وشكرهم اياه، وهذا هو المناسب لارادفه بقوله "وَ لِيُتَكْمَلُوا الْعِدَّةَ، وَلِيُتَكَبَّرُوا اللَّهُ عَلَى مَا هَدَاكُمْ، وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" هذا مضافا الى أن رفع الصوم عن المسافرين حيث لا ينحصر بموارد الحرج، فيكون قرينة على كون قوله "يريد بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر" من باب الحكمة، دون العلة، فلا يستفاد منها قاعدة عامة، بل مع غمض العين عن ذلك لا يستفاد منها اكثر من عدم ارادة العسر في مورد الصوم.

وأما الآية الثالثة، فيحتمل أن يكون المراد منها بيان أن الداعي من جعل الأحكام ليس هو ايقاع الناس في الحرج، ولو فرضنا ظهورها في نفسها في



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٣٣

نفي جعل الحكم الحرجي، فلا بد من رفع اليد عنه لأنها واردة في الجهاد، وهو من أظهر مصاديق الحرج، سواء أريد به جهاد الكفار أو جهاد النفس، ومن الواضح أن قاعدة نفي الحرج لا ترفع مثل هذا الحكم، كما لا يرتفع وجوب سجدة السهو برفع النسيان.

وعليه فلا يمكن ان يراد بالآية نفي الحكم الحرجي، وإلا لزم خروج موردها، وهو مستهجن، فتحمل على أنها لبيان عدم كون الداعي من جعل هذه الأحكام المشتملة على المشقة الايقاع في المشقة والحرج، بل الداعي الإيصال إلى مصالح مجهولة عندهم، ويؤكد ذلك تعقيبه بقوله "مَلَّةٌ أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ" فانه يتناسب مع مقام الترغيب في امتثال هذه الأحكام، ولو كانت حرجية بأنها دين ايكم ابراهيم-الذي كانت العرب تكنّ له الإجلال والحبّ- ولا يتناسب مع رفع الأحكام بواسطة الحرج، فان مثل ذلك لا يحتاج إلى مزيد تعليل وترغيب، لأنه مما تقبله النفوس.

هذا ويمكن أن يستظهر من الآية معنى آخر، وهو بيان ان شريعة الاسلام سهلة سمحة، وليست حرجية، في قبال بعض الأديان السابقة التي كانت تتضمن الأحكام الشاقّة التي يعسر تحملها، وبما أنا نعلم بورود أحكام حرجية في الشريعة كالجهاد، فيدور الأمر في عموم الآية بين حمله على العموم المجموعي، وبيان عدم الحرج في الدين بلحاظ غالب أحكامه، وبين حمله على العموم الاستغراقي، ثم تخصيصه بالموارد التي يقوم الدليل فيها على ثبوت الحكم الحرجي بالخصوص، ولو لم نستظهر الاول من نفس لحن الآية، ولو بملاحظة موردها، لو أريد منه الجهاد المصطلح، لا الجهاد في امتثال الأحكام، فلا أقل من عدم ظهورها في الثاني.

وأما الروايات فعمدتها موثقة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه

(السلام): انا ناسافر، فربما بلينا بالغدير من المطر، يكون إلى جانب القرية، فيكون فيه العذرة، ويول فيه الصبي، وتبول فيه الدابة، وتروث، فقال: ان عرض في قلبك شيء، فقل هكذا: (يعني افرج الماء بيدك) ثم توضأ، فان الدين ليس بمضيق، فان الله سبحانه يقول: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ<sup>(١)</sup>، وصحيحة الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله (عليه السلام): في الرجل يغتسل فينتضح من الماء في الإناء، فقال: لا بأس، ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ<sup>(٢)</sup>، لكن لا يستفاد منهما اكثر من بيان حكم مجعول في الشريعة، بالعنوان الاولي، ثم بيان كون الشريعة بالنظر المجموعي سهلة، لا تطبيق قاعدة نفي الحرج، فانها تختص بما اذا كان مقتضى اطلاق الخطابات الاولية شمول حكم لمورد الحرج، فتكون القاعدة نافية لذلك الحكم في مورد الحرج، وحاكمة على تلك الخطابات.

نعم ورد في رواية عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء، قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالى: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، امسح عليه<sup>(٣)</sup>، فتكون هي حاكمة على دليل وجوب الوضوء الاختياري، ولكن اشكال هذه الرواية، مضافا الى ضعف سندها، أن ما يستفاد من كتاب الله هو رفع المسح على البشرة، أما المسح على المرارة فلا تتكفله الآية الشريفة. ونتيجة ذلك انه لا دليل على قاعدة نفي الحرج ابدأ<sup>(٤)</sup>.

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٦٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٢١٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٦١

٤ - منتقى الاصول ج ٤ ص ٣٤٠

اقول: هنا ملاحظات:

**الملاحظة الاولى:** ان ما ذكره في الاشكال على الاستدلال بالآية الاولى (من احتمال كونها بصدد بيان أن الداعي من تشريع ايجاب الوضوء والغسل والتيمم ليس هو الايقاع في الحرج، بل الداعي هو التطهير) وان كان في محله، لكن ما ذكره من أن موضوع وجوب الوضوء في الآيه هو القدرة العرفية التي لا تجتمع مع الحرج، فلا تصلح قاعدة نفي الحرج للحكومة عليها، فيرد عليه عدّة ايرادات:

منها: أن قوله تعالى "لَمْ تَجِدُوا مَاءً" ليس قيذا للمرضى، بل قيد لقوله تعالى "أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" فانه لا يتناسب ان يقال "و ان كنتم مرضى فلم تجدوا ماء".

ومنها: أن ظاهر ما ذكره من أن القدرة العرفية لا تجتمع مع الحرج هو أنه يرى كون الحرج مساوقا للعجز العرفي، وهذا خلاف الظاهر من لفظ الحرج، فانه بمعنى المشقة الشديدة، على أنه بناء على تفسيره لا يرى وجه لانكاره قاعدة نفي الحرج، فانه يدلّ عليها حينئذ مثل قوله تعالى "لا يكلف الله نفسا الا وسعها" وقوله "ربنا... لا تحملنا ما لا طاقة لنا به" وكذا قوله (عليه السلام) "رفع ما لا يطيقون" و"رفع ما اضطروا اليه".

ومنها: أن عدم شمول موضوع الحكم لفرض الحرج، لا ينافي أن تكون علته عدم جعل الشارع للحكم الحرجي، وان شئت قلت: لا وجه لدعوى اختصاص قاعدة نفي جعل الحرج بالخطابات التي يكون اطلاقها شاملا لفرض الحرج، بل قد تكون معاضدة للخطاب الذي اخذ في موضوعه عدم الحرج، كما تنفي جعل حكم حرجي بخصوصه، نعم لو دل خطاب خطاب على حكم حرجي فيكون مخصصا لعموم تلك القاعدة.

### الملاحظة الثانية: ان ما ذكره حول الآية الثانية، ففيه أن ظاهر الآية أن

التعليل بعدم ارادة العسر لأجل نفي وجوب اداء صوم شهر رمضان على المسافر والمريض، وقوله "و لتكملوا العدة..." تعليل لايجاب القضاء عليه، وظهره أن الله لا يأمر بالعسر، لا أنه قد يأمر به بداعي الايصال الى المصلحة، وأما كونه حكمة في الآية فهو لا يعني عدم جريانه في موارد الحرج، فان ما هو المشهور من عدم كون الحكمة معممة خلاف الظاهر العرفي، كما نبّه عليه بعض الاعلام "قده" ووافقه بعض الاجلاء من تلامذته "دام ظله" والشاهد عليه أنه لو امر المولى عبده بالقبض على كل من تردد في الشارع في ساعات معينة من الليل لاحتمال كونه سارقا، فالعرف يفهم منه لزوم القاء القبض على من علم كونه سارقا، ولو كان تردده في النهار، ولذا يمكن التمسك على تحريم كل ما يوجب فساد البدن، بما ورد من تحريم اكل الميتة لأنه يوجب فساد البدن، مع أنه حكمة بلا اشكال.

### الملاحظة الثالثة: ما ذكره حول الآية الثالثة، فيرد عليه أن الجهاد في

الله ليس ظاهرا في القتال مع العدو، وانما هو بذل الجهد لتحصيل رضاه باتيان الواجبات وترك المحرمات، وقد قال تعالى "و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا" وهذا ليس مساوقا للحرج، وبذلك يحفظ على ظهور قوله تعالى "و ما جعل عليكم في الدين من حرج" في العموم الاستغراقي، لنفي جعل الحكم الحرجي، وعليه فحملها على العموم المجموعي خلاف الظاهر، وابتعد منه حملها على عدم كون الداعي الى جعل الحكم الحرجي هو الايقاع في الحرج، وما ورد بعد ذلك من قوله "ملة ايكم..." لا ينافي كون ما قبله بيانا لنفي الحكم الحرجي، فانه بصدد بيان أن هذا الامتنان يكون في دين الاسلام الذي هو ملة ابراهيم.

**الملاحظة الرابعة:** ان موثقة ابي بصير وصحيحة الفضيل لا بأس بدلالتهما بعد ما مرّ من أنه لا مانع من ذكر عدم جعل الحكم الحرجي في تقريب الاحكام المبتنية على التسهيل، وعدم الايقاع في المشقة والحرج، فان خطاب نفي جعل الحرج لا يختص بنفي الحكم الحرجي الذي يكون مقتضى اطلاق الخطابات ثبوت ذلك الحكم، ولا أقل من أن تكون الروايتان كافيتان لدفع الشبهات التي اوردها على الآية.

**الملاحظة الخامسة:** بالنسبة الى رواية عبد الأعلى فلا يبعد أن يقال انه حيث لا يفهم وجوب المسح على المرارة من آية نفي الحرج، فيكون قرينة على أن الامام (عليه السلام) انما ذكرها لبيان أنه يعرف منها عدم وجوب الوضوء التام، ولو مع تحمل الحرج، وأما قوله بعد ذلك "امسح على المرارة" فتكون جملة مستأنفة.

وأما سندها فيمكن تصحيحه لكونه من مشايخ ابن ابي عمير<sup>(١)</sup>، بناء على ما هو الصحيح من وثيقة مشايخه، بل قد يقال بانه ورد في سند رواية صحيحة في الكافي "عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام"<sup>(٢)</sup>، فيقال بأنه يكون متحدا مع عبد الأعلى بن أعين العجلي، وقد ذكر الشيخ المفيد أنه كان من الفقهاء الثقات المأخوذ منهم الحلال والحرام، ولكن ناقش فيه السيد الخوئي "قده" بأن من الممكن أن يكون عبد الأعلى بن اعين العجلي غير عبد الأعلى بن اعين مولى آل سام، وقد عدّ الشيخ الطوسي "ره" كلاً منهما مستقلاً في أصحاب الصادق (عليه السلام)، وهو أمانة

١ - علل الشرايع ج ١ ص ٨٥

٢ - الكافي ج ١٠ ص ٥٩٦

اقول: مجرد ذكرهما مستقلا في كتاب الرجال لا يكشف عن شهادته بعدم اتحادهما، فلعله رأى اسمين مختلفين ولم يخطر بباله اتحادهما، فأدرج كليهما في ضمن اصحاب الامام الصادق (عليه السلام)، والمظنون عندي اتحادهما، وان كانت الجزم به بحاجة الى تتبع اكثر، ولكن الانصاف أن الاعتماد على شهادة المفيد مشكل<sup>(٢)</sup>.

١ - معجم رجال الحديث ج ١٠ ص ٢٧٩

٢ - فانه يظهر بالمراجعة الى الرسالة العددية أن المفيد لا يريد توصيف جميع رواة أن شهر رمضان قد يتم فيكون ثلاثين يوما، وقد ينقص فيكون تسعة وعشرين يوما، بهذا الوصف العظيم، بل يريد بيان أن فيهم جماعة كذلك، وليس كلهم، فقال: رواة الحديث بأن شهر رمضان شهر من شهور السنة يكون تسعة وعشرين يوما ويكون ثلاثين يوما، هم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن علي وأبي عبد الله جعفر بن محمد وأبي الحسن موسى بن جعفر وأبي الحسن علي بن موسى وأبي جعفر محمد بن علي وأبي الحسن علي بن محمد وأبي محمد الحسن بن علي (عليهم السلام) والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم، وهم أصحاب الأصول المدونة، والمصنفات المشهورة، وكلّهم قد أجمعوا نقلاً وعملاً على أن شهر رمضان يكون تسعة وعشرين يوماً نقلوا ذلك عن أئمة الهدى، وعرفوه في عقيدتهم، واعتمدوه في ديانتهم، وقد فصلت أحاديثهم بذلك في كتابي المعروف بمصباح النور في علامات أوائل الشهور، فممن روي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام) أن شهر رمضان شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان أبو جعفر محمد بن مسلم، أخبرني بذلك أبو غالب أحمد بن محمد الزراري "ره" عن أحمد بن محمد عن أحمد بن الحسن بن أبان عن عبد الله بن جبلة عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) ... وروى محمد بن قيس مثل ذلك، وروى محمد بن سنان عن أبي الجارود قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي (عليه السلام) ... وروى مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله (عليه السلام) ... وروى الحسن بن الحسين بن أبان عن أبي أحمد عمر بن الربيع قال سئل جعفر بن محمد (عليه السلام) ... وروى الحسين بن سعيد عن محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى <<<

&gt;&gt;&gt;

الحسين بن سعيد عن الحسن عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى صفوان بن يحيى عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى أحمد بن الحسن عن صالح بن خالد عن أبي جميلة عن زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) وروى علي بن الحسن الطاطري عن محمد بن زياد عن إسحاق بن جرير عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى عمرو بن شمر عن جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى الحسن بن نصر عن أبيه عن أبي مخلد عن أبي جعفر محمد بن علي (عليه السلام) وروى أبو سارة عن ابن أبي يعفور قال قال أبو عبد الله (عليه السلام) وروى عبد الله بن بكير مثل ذلك، وروى علي بن مهزيار عن الحسين بن بشار عن عبد الله بن جندب عن معاوية بن وهب قال قال أبو عبد الله (عليه السلام) وروى عبد السلام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى يزيد بن إسحاق عن حماد بن عثمان عن عبد الأعلى بن أعين عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن يزيد بن إسحاق عن هارون بن حمزة الغنوي قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) وروى سيف بن عميرة عن الفضيل بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى عثمان بن مهرا عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) وروى حماد بن عثمان عن يعقوب الأحمر قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) وروى كرام الخثعمي وعيسى بن أبي منصور وقتيبة الأعشى وشعيب الحداد والفضيل بن يسار وأبو أيوب الخزاز وفطر بن عبد الملك وحبيب الجماعي وعمر بن مرداس ومحمد بن عبد الله بن الحسين ومحمد بن الفضيل الصيرفي وأبو علي بن راشد وعبيد الله بن علي الحلبي ومحمد بن علي الحلبي وعمران بن علي الحلبي وهشام بن الحكم وهشام بن سالم وعبد الأعلى بن أعين ويعقوب الأحمر وزيد بن يونس وعبد الله بن سنان ومعاوية بن وهب وعبد الله بن أبي يعفور (الرد على أصحاب على أصحاب العدد ص ٢٥).

والوجه في عدم ظهور هذا الكلام في توثيق كل واحد واحد من هؤلاء الرواة، أن من جملتهم أبي جميلة المفضل بن صالح الذي لا ريب في ضعفه وكذا محمد بن سنان عن أبي الجارود، وقد ذكر قبل ذلك في ص ١٩ أن ما تعلق به جماعة ذهبوا إلى أن شهر رمضان لا ينقص أبدا فهي احاديث شاذة قد طعن نقاد الآثار من الشيعة في سندها، فمن ذلك حديث رواه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور عن أبي عبد الله (عليه السلام)

&lt;&lt;&lt;

**الملاحظة السادسة:** انه توجد رواية معتبرة يمكن استفادة قاعدة نفي الحرج منها، وهي صحيحة الهيثم بن عروة التميمي قال: سألت رجل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو الشعرتان فقال ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج<sup>(١)</sup>.

فخطاب حرمة اسقاط الشعر في حال الاحرام قد قيّد بهذه الصحيحة بغير مورد اسباغ الوضوء، وظهرها الاستشهاد على ذلك بقوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج".

ان قلت: ان اسباغ الوضوء مستحب لا واجب، فلو لزم من الاسباغ اسقاط الشعر الذي يكون حراما على المحرم، فلا استحباب في البين، حتى تجري بالنسبة اليه قاعدة لاحرج، بل لا تجري القاعدة في المستحباب لعدم الزام فيها يوجب الحرج، وعليه فالرواية مبتلاة بالإجمال، وغير صالحة للاستدلال بها.

قلت: بعض مراتب الاسباغ واجب، من اجل المقدمة العلمية، حيث انه يوجب احراز غسل تمام ما يجب غسله، ويمكن ان يقال ان الحرج قد

>>>

السلام) قال شهر رمضان ثلاثون يوما لا ينقص أبدا، وهذا الحديث شاذ نادر غير معتمد عليه طريقه محمد بن سنان وهو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمة وضعفه وما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين، فكيف يجتمع هذا الطعن العظيم مع كونه من الرؤساء الاعلام ممن لا يطعن عليهم بشيء، ولا وجه لجعل ذلك قرينة على كون نظره الى الرواة المباشرين في هذه الروايات عن الامام (عليه السلام) وعبد الاعلى بن اعين منهم دون محمد بن سنان، فان في جملة هؤلاء مثل ابي الجارود الذي كان رأس الزيدية الجارودية واشخاص اخرون لا يحتمل في حقهم هذا الوصف العظيم فيفهم منه أن نظره كان الى مجموع الرواة لهذه الاحاديث من حيث المجموع، لالي كل واحد واحد منهم.



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٤١

ينشأ من الالتزام باقل مراتب الغسل الواجب وترك الاسباغ، على أنه لو فرض كون التطبيق تعديدا، فلا يمنع ذلك من ظهور الرواية في فهم نفي الحكم الحرجي من الآية.

وعليه فلاوجه للتشكيك في قاعدة نفي الحرج، كما انه لا وجه لما ادعاه بعض الاجلاء "دام ظله" من اختصاصها بالواجبات، وعدم جريانها في المحرمات، فيختص الراجع فيها بالاضطرار، إما بتقريب اختصاص التعبير بقوله "ما جعل عليكم من حرج" بالواجبات حيث انها تجعل على المكلفين، وأما المحرمات فيعتبر حرمان المكلفين عنها او يُزَجَرُونَ عنها، او بتقريب أن في الاجتناب عن مجموع المحرمات حرجا عادة، فلا معنى لرفعها، فانه يرد عليه **اولا:** ان العرف يرى أن تحريم ما يلزم من الاجتناب عنه المشقة الشديدة مصداقا لجعل الحرج على المكلف، وارادة عسرٍ منه، وهو الاجتناب عما يعسر الاجتناب عنه، فينفيه قوله تعالى "لا يريد بكم العسر" وأما استلزام الاجتناب عن مجموع المحرمات للحرج عادة، ففيه أن المنفي هو الحرج الذي يزيد على ما يقتضيه اصل الحكم، وينصرف عن المشقة التي يقتضيها الاجتناب عن مجموع المحرمات عادة.

**وثانيا:** ان صحيحة هيثم طبقت الآية على مورد المحرمات، وهي حرمة اسقاط الشعر على المحرم، ولا يفهم العرف خصوصية لكونها في ظرف امتثال الامر بالوضوء.

هذا ويوجد جهات من البحث في قاعدة لا حرج: اهمها ما يلي:

**الجهة الاولى:** وقع الكلام في أن الحرج هل يرادف عدم التمكن العرفي، كما يظهر مما نقله من بعض الاعلام "قده"، او أن المراد منه هو المشقة الشديدة التي لايتحملها العقلاء عادة في تحصيل اغراضهم اللزومية

المتعارفة، كما هو ظاهر المشهور، او أنه مطلق المشقة الزائدة على اصل امثال التكليف، كما هو مختار السيد الامام "قده"، فقد ذكر أن الظاهر من كثير من كتب اللغة تفسيره بالضيق، من غير تقييد بما لا يتحمل، ففي الصحاح والقاموس: التحريج: التضيق، وفي مجمع البحرين حَرَجَ من باب علم أي ضاق، وفي المنجد: حَرَجَ الشيء: ضاق، حَرَّجَهُ: ضيقه، وعن النهاية: الحَرَجُ في الأصل الضيق، وحكى في مجمع البيان تفسيره بالضيق والعنت عن جميع المفسرين، وفي صحيحة زرارة في ذيل قوله تعالى "ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج" والحرج الضيق<sup>(١)</sup>، وفي قرب الاسناد عن مسعدة بن زياد عن جعفر عن ابيه عن النبي (صلى الله عليه وآله): وما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، يقول: من ضيق<sup>(٢)</sup>، وفي مؤتفة أبي بصير: فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" ويظهر أيضاً من بعض موارد تمسك الأئمة (عليهم السلام) بدليل نفي الحرج، عدم الاختصاص بالمشقة الشديدة التي لاتتحمل عادة، كرواية عبد الأعلى مولى آل سام، فَإِنَّ رَفْعَ المَرَارَةِ لَيْسَ مِمَّا لَا يَتَحَمَّلُ عَادَةً، بل فيه مشقة وكلفة، مضافاً إلى أن لسان الآيات الشريفة الواردة في مقام الامتنان، لسان عدم جعل مطلق الضيق، كقوله "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ" وقوله "رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا"<sup>(٣)</sup>.

ويلاحظ عليه أن تفسير الحرج في الروايات واللغة بالمشقة، وان كان يقتضي كون المشقة التي تزيد عادة على اصل امثال التكليف رافعة

١ - وسائل الشيعة ج١ ص٣٦٤

٢ - قرب الاسناد ص٨٤

٣ - كتاب الطهارة ج٢ ص٧٣

للتكليف، لكن لا يبعد وجود مقيد لبي ارتكازي في أن مطلق المشقة لا يصلح لرفع التكليف، ولذا افتى هو كغيره من الفقهاء أن مجرد الضعف لا يوجب افطار الصوم، بل لابد أن يوجب المشقة التي لا تتحمل عادة، وكيف يخبر سبحانه وتعالى بأنه ما جعل حكما يوجب المشقة على الناس ويقصد به مطلق المشقة، مع ان الالتزام بالعمل بكثير من التكليف كالصوم والزكاة والخمس والحج ونحو ذلك يوجب المشقة، وارتفاعه بادنى مشقة زائدة على اصل التكليف مخالف للارتكاز القطعي المتشرع، ولا يبعد أن يكون المقصود من الحرج في رواية عبدالاعلى المشقة الشديدة، حيث ان رفع المرارة في كل يوم، وغسل العضو او مسحه موجبا المشقة وتأخر البرء، فالظاهر تعين قول المشهور، ويؤيده قول بعض أهل اللغة "الحرج أضيق الضيق"<sup>(١)</sup>، وفي الصحاح: مكان حَرَجٌ وحرَجٌ: أي ضيقٌ كثير الشجر لا تصل إليه الراعية<sup>(٢)</sup>، ونقل ذلك في لسان العرب عن ابن عباس أيضا.

**الجهة الثانية:** وقع الكلام في أن المدار هل هو على الحرج الشخصي او النوعي، فذهب كثير من الاعلام الى الاول، وقد يقال بالثاني، كما هو مختار بعض الاجلاء "دام ظله"، ويظهر الفرق بينهما في مثل ما لو كان الغسل في ماء شديد البرد غير حرجي على بعض الناس مع كونه حرجيا على نوع المكلفين، فيجب عليه الغسل بناء على القول الاول دون الثاني، والدليل على الاول أنه لا يستفاد من مثل قوله تعالى "ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج"، وقوله "لا يريد بكم العسر" اكثر من تقييد خطاب وجوب الغسل بمن لا يقع في الحرج، فانه لو شمل هذا الخطاب

١ - لسان العرب ج ٣ ص ١٠٧

٢ - الصحاح ج ١ ص ٣٠٥

الشخص الذي لا يقع في الحرج من الغسل بماء شديد البرد فلا ينافي خطاب نفي الحرج.

وأما ما نقل عن بعض الأجلء "دام ظله" (من ان الظاهر من الحكم الحرجي او الفعل الحرجي هو ما يكون كذلك بحسب النوع، نظير التعبير بالحجر الذي يصعب رفعه فانه يلحظ فيه صعوبة رفعه للنوع) فيجاب عنه بأن لازمه عدم رفع الحكم الذي يكون حرجيا على شخص ضعيف ولا يكون حرجيا على النوع، والصحيح أنه في التعبير بالحجر الذي يصعب رفعه لم يلحظ الانحلال الى افراد المكلفين، بخلاف قوله "لم يجعل في الدين مشقة على الناس" فانه ينحل بلحاظ المشقات التي تحصل لكل فرد من افراد المكلفين، وحيث لا يقع هذا الشخص في أية مشقة من ناحية الغسل، فوجوب الغسل عليه لا يوجب جعل أية مشقة على المكلفين، نعم استفاد من مثل موثقة ابي بصير السابقة نفي الجعل الذي يكون موجبا للحرج النوعي، حيث ان الامام (عليه السلام) استدلل بقوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج" على الحكم باعتصام الماء الكر، مع أن من الواضح عدم دوران الحكم باعتصام الماء الكر مدار الحرج الشخصي، نعم تكون نجاسة الماء الكر بمجرد ملاقاته للنجس موجبة للحرج النوعي.

**الجهة الثالثة:** ان المستفاد من دليل قاعدة لا حرج كونها امتنانية،

ولكن وقع الخلاف في أن الامتنان فيها شخصي، فلا تجري فيما لو لزم من جريانها في موردٍ خلاف الامتنان في حق المكلف، كما لو كان المكلف جاهلا بكون الواجب كالحج حرجيا، فأتى به فانه لو شمله دليل نفي جعل الحرج لزم بطلان حجه، او أن الامتنان نوعي؟، الظاهر من سياق الامتنان في مثل قوله "ما جعل عليكم في الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم" هو الاول، كما انه وقع الخلاف في أنه اذا لزم من نفي الحكم الحرجي في

حق مكلفٍ، خلاف الامتنان في حق مكلفٍ آخر، كما لو كان وجوب الانفاق على الوالد حرجيا فهل يلتزم بجريانها أم لا؟، فالتزم السيد الخوئي "قده" بعدم جريانها، لكون سياق القاعدة الامتنان في حق المؤمنين، وفيه أنه وان كان كذلك، لكن تقييد الاحكام الشرعية بعدم الحرج امتنان في حق المؤمنين، لأن كل واحد منهم في معرض الانتفاع من ذلك في وقت الحاجة اليه، فاذا وقعت الزوجة في الحرج من ناحية التمكين لزوجها فيرتفع هذا الوجوب، كما أنه لو وقع الزوج في الحرج من ناحية وجوب الوطاء في كل اربعة اشهر فيرتفع ذلك الوجوب، وبذلك تكون القاعدة امتنانية في حق كليهما، وهكذا.

نعم تنصرف القاعدة عما اذا لزم من جريان القاعدة وقوع الغير في الحرج، لأن الظاهر منها نفي الحرج، لا نقل الحرج من شخص الى آخر، كما ينصرف عما اذا لزم من نفيه عن شخص ايقاع ضرر عقلائي على الغير، كما لو كان يقع من عدم السكنى في دار الغير بدون اذنه في الحرج، فانه لا يكون مجوزا لغصب داره، وهكذا لو كانت الزوجة تقع من ناحية بقاء الزوجية في الحرج لكونها كارهة لزوجها او لكونه مسجوناً لمدة غير قصيرة، فانه وان كان لا بأس بالتمسك بقاعدة نفي الحرج لنفي الحكم ببقاء الزوجية -و القدر المتيقن منه ارتفاع الزوجية بعد طلاق الحاكم حيث لا يكون الحكم ببقاء زوجيتها الى ان يطلقها الحاكم حرجيا- لكن جريانها مشروط بعدم وقوع الزوج في الحرج او حرمانها من حقها العقلائي، فتجري فيما لو كان غير قابل للامتنان، كما لو كان يؤذيها او هرب من عندها.

نعم ورد بالنسبة الى المفقود الذي عرف حياته ما قد يظهر منه عدم كون الحرج على الزوجة مسوغاً لطلاق الحاكم لها، ففي صحيحة الحلبي عن

أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن المفقود فقال المفقود إذا مضى له أربع سنين بعث الوالي أو يكتب إلى الناحية التي هو غائب فيها، فإن لم يوجد له أثر أمر الوالي وليه أن ينفق عليها فما أنفق عليها فهي امرأته قال قلت: فإنها تقول فإني أريد ما تريد النساء قال ليس ذاك لها ولا كرامة<sup>(١)</sup>، كما ورد في صحيحة بريد بن معاوية قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المفقود كيف تصنع امرأته، فقال ما سكنت عنه وصبرت فخلّ عنها، وإن هي رفعت أمرها إلى الوالي أجلها أربع سنين، ثم يكتب إلى الصقع الذي فقد فيه، فليسأل عنه، فإن خبر عنه بحياة صبرت، وإن لم يخبر عنه بحياة حتى تمضي الأربع سنين دعا وليّ الزوج المفقود، فقبل له هل للمفقود مال، فإن كان للمفقود مال أنفق عليها حتى يعلم حياته من موته، وإن لم يكن له مال قيل للولي أنفق عليها، فإن فعل فلا سبيل لها إلى أن تتزوج ما أنفق عليها، وإن أبي أن ينفق عليها أجبره الوالي على أن يطلق...<sup>(٢)</sup>، فترى أن الامام (عليه السلام) في فرض العلم بحياة المفقود امرها بالصبر، ومقتضى التقابل بين هذا الفرض وفرض عدم العلم بحياة الزوج-الذي حكم فيه بأنه ان لم يكن للزوج مال ينفق عليها ولم ينفق عليها ولي الزوج يامر الحاكم وليه بطلاقها- أن لزوم الصبر في الفرض الاول شامل لما اذا لم يكن للزوج مال ولم ينفق عليها وليه، كما أنها لو قالت اني اشتهي ما تشتهي النساء فقد ورد أنها فلتصبر ولا كرامة<sup>(٣)</sup>.

هذا تمام الكلام في قاعدة لاجرح.

ولنرجع الى بقية ابحاث الانسداد، فقد ذكر صاحب الكفاية في المقدمة

١ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ١٥٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ١٥٧

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ١٥٨

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٤٧

الرابعة من مقدمات الانسداد (أنه لا مانع من اجراء الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف، حتى لو منع من جريان الاستصحابات المثبتة للتكليف مع العلم الاجمالي بمخالفة بعضها للواقع، لأن المجتهد حينما يجري الاستصحاب في مسألة لا يلتفت الى المسائل الأخرى التي تكون الحالة السابقة فيها التكليف ويعلم بانتقاض الحالة السابقة في المجموع من هذه المسألة وتلك المسائل، فليس له شك فعلي إلا في هذه المسألة) ولكن يرد عليه أنه لو قيل بمقالة الشيخ الأعظم والمحقق النائيني "قدهما" من مانعية العلم الاجمالي بكذب احد الاستصحابين المثبتين للتكليف عن جريانهما، فحتى لو فرض غفلة المجتهد حين اجراءه للاستصحاب في مسألة، عن المسائل الأخرى، فمتى التفت الى جميع تلك المسائل -كما في حال ارادة التوقيع على رسالته العملية، ويجيز للناس في العمل بما فيها- فتساقط جميع تلك الاستصحابات.

هذا وأما ما ذكره (من أنه لايجوز للمجتهد الانسدادى أن يرجع إلى فتوى المجتهد الانفتاحي، بعد ما كان يرى خطأه في دعوى انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل) فلا يتم في الرجوع الى المجتهد الانفتاحي القريب من عصر المعصومين، حيث لا يعلم المجتهد الانسدادى بانسداد باب العلم والعلمي بالنسبة الى ذلك المجتهد، فيحتمل جواز تفليده له -فيما لم يعلم بخطأ بعض مقدمات استدلاله الفقهي في مسألة، كما لو رأى تمسكه برواية غير ظاهرة في المقصود، ونحو ذلك- الا انه يتوقف جواز تفليده على احراز الارتكاز العقلاني على التعبد بقول اهل الخبرة حتى لمن هو قادر على الاستنباط، اذا كان فاقدًا لمنابع الاستنباط، وعلى دعوى ارتكازية جواز

تقليد الميت ابتداء، والاجماع على حرمة تقليد الميت ابتداء لا يشمل هذا الفرض، فلو اقتضت القاعدة حجية هذا الارتكاز فلا يصلح الاجماع للمنع منه، لكون الفرض فرض الانسداد،

ولا يجدي هذا البيان بحال من يمنع من ارتكازية جواز التعبد بقول اهل الخبرة بنحو مطلق او يمنع من كفاية معاصرة الارتكاز العقلاني لزمان المعصوم (عليه السلام) ويرى لزوم معاصرة السيرة العملية العقلانية لزمانه، بل يمكن أن يقال حينئذ ان انسداد باب العلم اذا كان راجعا الى انسداد جهة خاصة كاحراز وثاقة الرواة او احراز حجية الروايات فالقدر المتيقن جواز تقليد ذلك المجتهد في هذه المجالات، والاجتهاد في باقي مقدمات الاستنباط، لا جواز تقليد ذلك المجتهد في رأيه الفقهي.

وكيف كان فالحاصل أن المقدمة الرابعة، -و هي العلم بعدم وجوب الاحتياط التام ولو في دائرة الامارات الظنية- ثابتة عندنا، للقطع من مذاق الشارع بعدم ايجابه الاحتياط التام بموافقة عامة المكلفين لجميع الامارات الظنية (نظير ما ادعينا القطع بعدم ايجاب الشارع للعوام أن يأخذوا باحوط الاقوال عند تعارض فتاوى المجتهدين وصعوبة تشخيص الاعلم) هذا مضافا الى أنه قد مرّ وجود علم اجمالي بالتكليف في خصوص كل مسألة من مسائل العقود والايقاعات، فيعلم البايع بحرمة تصرفه في المبيع ان كان البيع صحيحا وحرمة تصرفه في الثمن ان كان البيع فاسدا، ولا يحتمل لزوم الاحتياط في جميع تلك المسائل، وكذا في مثل القصر والتمام او اداء الصوم وقضائه في موارد الشك في تحقق السفر الشرعي<sup>(١)</sup>، وهكذا في

---

١ - لا يخفى أن المقدار المعلوم من التكاليف في اطراف هذا العلم الاجمالي المتحقق في هذه المسائل منضمنا الى الاحكام المعلومة بالتفصيل ليس بمقدار التكاليف المعلومة بالاجمال الكبير <<<



مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٤٩

القضاء في المرافعات واجراء الحدود والقصاص والديات، فكل ما يختاره القاضي يكون خلاف الاحتياط من جهة، ولو اراد أن يلتزم بالاحتياط التام في جميعها لاختل النظام.

وأما المقدمة الخامسة، وهي أنه بعد ما لم يجب الاحتياط التام والموافقة القطعية للتكاليف المعلومة بالاجمال، ولم يجر ترك الاحتياط فيها رأساً، فتتبع الموافقة الظنية، فتوضيحتها أن العقل بعد عدم امكان الموافقة القطعية لا يعذر المكلف في تنزله عن الموافقة الظنية القريبة من الموافقة القطعية، كما لو علم اجمالاً بوجوب اكرام واحد من عشرة اشخاص، ولكن لم يتمكن من اكرام اكثر من تسعة منهم، فلو اكرم ثمانية منهم واتفق أنه لم يكن من بينهم من وجب اكرامه كان مستحقاً للعقاب، نعم لو لم يمكن الموافقة القطعية للعلم الاجمالي، كما لو علم بوجوب احد الضدين من الجلوس حين الزوال او القيام حينه مثلاً، وكان احتمال وجوب الجلوس اقوى من احتمال وجوب القيام، فظاهر المشهور وان كان هو تعين اختيار الجلوس عقلاً، وأنه لو تركه وصادف أنه كان هو الواجب لم يعذره العقل، ولكن الانصاف أننا لا ندرك بعقولنا تعين ذلك، ويكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان عقلاً وعقلاء.

نعم ان كان يتمكن من الموافقة القطعية، ولكن ورد الترخيص في تركها للخرج، ونحوه فبناءً على المختار من اثبات قاعدة لا حرج ونحوها لترخيص الظاهري في ارتكاب احد الاطراف دفعا للخرج، فحيث ان النتيجة مهمة، وليست مطلقة، اذ لم يرد الترخيص في ارتكاب احد الاطراف في خطاب لفظي، فنعلم تفصيلاً بالترخيص في ارتكاب ما هو

>>>

حيث نعلم اجمالاً بصدور بعض الاخبار الكثيرة الواردة في غير هذه الموارد.

٤٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

اخفّ احتمالاً ومحتماً، ونشك في الترخيص في ارتكاب الاطراف الأخرى، فيكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة اليها، نعم بناء على مبنى صاحب الكفاية من كون الترخيص الشرعي في ترك الموافقة القطعية يستلزم جواز المخالفة القطعية، لانتفاء العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي على أي تقدير، ما لم يعلم من الخارج بايجاب الشارع الاحتياط في بقية الاطراف، فقد يقال بأنه لا يعلم اكثر من ايجابه الموافقة الاحتمالية دون الموافقة الظنية، ولكنه انما يتم فيما اذا لم يختص دائرة المظنونات بعلم اجمالي بالتكليف في ضمنها، فلا يفيد لمثل المقام مما يوجد فيه علم اجمالي من هذا القبيل، هذا وأما على مسلك العلية ولزوم كون الترخيص في ارتكاب بعض الاطراف ناشئاً من تقييد التكليف الواقعي، فالقدر المتيقن هو ارتفاع التحريم الواقعي مع دفع الحرج بارتكاب موهوم الحرمة، لا مظنونها، فلو دفع الحرج بمظنون الحرمة، فمقتضى اطلاق خطاب التحريم الواقعي بقاءه في هذا الفرض.

هذا ولو فرض كون التكليف في الاطراف تدريجياً، او كان زمان امثالها تدريجياً، بحيث اذا احتاط الى أن وصل زمان فعلية التكليف او زمان الامثال بالفعل الاخير، انطبق الحرج عليه، فيكون مرفوعاً واقعاً، فبناء على كون مناط نفي الحرج انطباق عنوان الحرج على الفعل الاخير في الاحتياطات التدريجية، فيتعين الاحتياط باتيان الافعال التي تكون فعلية التكليف بها سابقة على فعلية التكليف في الفعل الاخير، بلا فرق بين كونه مظنون التكليف او موهومه، نعم لو كان تقديم كل فعل او تأخيره بيد المكلف تعين الاحتياط في مظنون التكليف، وهذا على مبنى صاحب الكفاية واضح، وأما على المبنى المنسوب الى الشيخ الأعظم "ره" من كون مفاد القاعدة نفي الحكم الذي ينشأ منه الحرج، فيمكن أن يقال بأنه

ان كان وجوب الفعل الاخير اقوى احتمالا او محتملا فيكون مخيرا بين الاحتياط فيه والاحتياط في الافعال السابقة، لأنه وان كان ذلك الفعل الاخير يشتمل على تلك المزية، ولكن الافعال السابقة ايضا تشتمل على مزية السبق الزماني، وحينئذ فبعد كون العلم الاجمالي منجزا في حد ذاته (إما لكون الوجوب حاليا على أي تقدير، وان احتمل كون الواجب استقباليا او لما هو المختار من منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات مطلقا) فتدلّ قاعدة لا حرج على ارتفاع ما هو منشأ الحرج، وهو المجموع من الحكم المعلوم بالاجمال، وعدم الترخيص في ترك الاحتياط التام، فيكون مخيرا في ترك أي من الأفراد، حيث لا يوجد قدر متيقن في الأطراف بنحو يعلم تفصيلا بالترخيص في تركه، ويشك في الترخيص في ترك الأطراف الأخرى.

وكيف كان فلا يخفى أن هذه المقدمة الخامسة ليس تقريراً لحجية الظن لا شرعا ولا عقلا، وانما هي التبويض في الاحتياط بالاكْتفاء بالموافقة الظنية، ولنوضح ذلك بذكر مثال: وهو أننا لو علمنا اجمالا بوجوب فعل واحد من ثلاثة افعال، وكان وجوب الفعل الاول مظنونا (ثمانين بالمائة)، ووجوب الفعل الثاني موهوما (عشرة بالمائة)، وكذلك وجوب الفعل الثالث (عشرة بالمائة)، وحينئذ فلو لم يتمكن من الموافقة القطعية بالاثنيان بالجميع، فيتنزل العقل الى موافقته الظنية بارتكاب الفعل الاول واحد الفعلين الآخرين، ولا يجوز عقلا التنزل الى المرتبة الأدون من ذلك، وهو الاكتفاء بالاثنيان بالفعل الاول، بينما أن من يقول بكون نتيجة الانسداد حجية الظن التفصيلي شرعا او عقلا، فيثبت وجوب الفعل الاول لأجل الظن -المعتبر شرعا او عقلا عند تمامية مقدمات الانسداد- بوجوبه، وعليه فالترام صاحب الكفاية بكون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن عقلا في

حال الانسداد، كحجية القطع مطلقا لا يتلائم مع تقريره المقدمة الخامسة بالنحو المذكور.

ولا نعرف طريقا صحيحا لتقريب المقدمات بنحو آخر تكون نتيجتها منجزية الظن بالتكليف عقلا، فان المفروض أن العلم الاجمالي بالتكليف منجز له، وانما العلم بعدم وجوب الاحتياط موجب لتنزل العقل الى الاكتفاء بالموافقة الظنية، وهذا هو التبعض في الاحتياط، نعم يمكن تقريب المقدمات بنحو تكون نتيجتها كشف أن الشارع جعل في حال الانسداد طريقا تفصيليا الى ثبوت احكامه او امتثالها، وهو أن يقال ان مجرد التبعض في الاحتياط لا يحلّ مشاكل حال الانسداد، حيث ان حفظ النظام بما فيه نظام المجتمع يحتاج الى حجة تفصيلية يمشي الناس على وفقها في النظام الفردي والاجتماعي في المعاملات الدائرة بين الناس او ادارة شؤون المجتمع وحلّ المرافعات ونحو ذلك، بضمّ أننا لا نحتمل فقهيّاً اختلاف موارد اقامة نظام المجتمع عن الاحوال الشخصية، فيحصل لنا الوثوق بأن الشارع جعل طريقا تفصيليا الى معرفة احكامه في حال الانسداد، وهذا هو حجية الظن على مسلك الكشف.

وكيف كان فقد تحصل من جميع ما ذكرناه حول مقدمات الانسداد أن تماميتها حسب التحقيق موقوفة على بقاء مشكلة عدم احراز صغرى خبر الثقات بمقدار يفي بمعظم الفقه، ولكنه غير واضح.

### هنا جهات من البحث

**الجهة الاولى:** وقع الكلام في أن نتيجة المقدمات على تقدير تماميتها مطلقة أم مهمة، توضيح ذلك أن الإطلاق والإهمال قد يلاحظان بالنسبة إلى مراتب الظنّ، وقد يلاحظان بالنسبة إلى موارد الظنّ، وقد يلاحظان

بالنسبة إلى أسباب الظن.

أما من حيث مراتب الظن وموارده فتكون النتيجة مهمة، سواء على مسلك الكشف او الحكومة، فانه على مسلك الكشف لا يكشف العقل في حال الانسداد عن جعل الشارع الظن حجة بتمام مراتبه، بل القدر المتيقن انه جعل خصوص الظن القوي حجة، ومجرد احتمال عدم جعل الظن الضعيف حجة كافٍ في الحكم بعدم الحجية، فان لم يكن الظن القوي وافياً بمعظم الفقه بحيث لزم من الرجوع إلى الأصول في غير موارد العلم والظن القوي محذور المخالفة القطعية فيكشف عن حجية الظن الأضعف منه والأقوى من غيره، وهكذا... وهكذا على مسلك الحكومة بنحو التبعض في الاحتياط لا يتنزل العقل بعد عدم لزوم الموافقة القطعية للتكاليف المعلومة بالاجمال، الا الى الموافقة الظنية القوية التي تلي الموافقة القطعية، ولا يحتاط في الطرف الذي يكون احتمال التكليف فيه موهوما جدا، فان لم يكف ذلك في رفع اختلال النظام او الحرج فيتنزل الى مرتبة من الموافقة الظنية تكون اضعف من المرتبة السابقة واقوى من بقية مراتب الموافقات الظنية، وهكذا، نظير ما لو علم بحرمة شرب اناء واحد من عشرة اواني، وكان الاحتياط التام حرجيا عليه فلو كان يندفع الحرج بشرب واحد منها فلا يجوز عقلا شرب اكثر منه وان كان لا يندفع الحرج الا بشرب انائين فلا يجوز اكثر من شربهما وهكذا.

وكذا بلحاظ الموارد، فان العلم بعدم لزوم الاحتياط التام لا ينافي وجوب الاحتياط في خصوص الموارد المهمة، كالدماء والاعراض بل الأموال الخطيرة، اذ لا يلزم من العمل بالاحتياط فيها محذور اختلال النظام أو العسر والحرج، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو جواز الاعتماد على الظن في غير هذه الموارد.

يبقى الكلام في اسباب الظن، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن النتيجة تكون مطلقة من حيث أسباب حصول الظن، بلا فرق بين مسلك الكشف او مسلك الحكومة، إذ لا يكون هناك قدر متيقن، فلا يرى العقل فرقاً بين الأسباب التي يحصل منها الظنّ، كالظنّ الحاصل من الإجماع المنقول والظنّ الحاصل من الشهرة والظنّ الحاصل من فتوى الفقيه مثلاً، بل العقل يكشف بعد تمامية المقدمات بناء على مسلك الكشف أن الشارع جعل الظنّ حجة من أي سبب حصل، كما يدرك جواز الاكتفاء بالامتثال الظنّي من أي سبب حصل الظنّ، إلا السبب الذي نهى الشارع عن العمل بالظنّ الحاصل منه، كالظنّ الحاصل من القياس، إذ لا يكون هناك قدر متيقن في اسباب الظنّ.

اقول: مرّ أنه يوجد قدر متيقن في اسباب الظنّ بناء على حجية خبر الثقة، وهو الخبر الذي حصل الظنّ بوثاقة رواته من خلال التوثيقات الرجالية بشرط أن لا يحصل الظنّ النوعي بعدم صدور هذا الخبر عن الامام (عليه السلام) لاجل اعراض المشهور فتأمل.

هذا وقد حكى عن بعض الاجلاء "دام ظله" أنه ادعى تمامية مقدمات الانسداد الكبير والتمزم بأن النتيجة حجية الظنّ بالمقدار المتيقن، وهو الظنّ القريب من الاطمئنان.

**الجهة الثانية:** ذكر السيد الخوئي "قده" أن اختلاف نتيجة مقدمات الانسداد من حيث القول بمسلك الكشف والحكومة ليس جزافياً بدون منشأ، بل تابع لكيفية تقرير المقدمة الرابعة، فانها قد تقرر بأن الشارع لا يرضى بالاحتياط، والامتثال الإجمالي، لاخلاله بالتمييز وقصد الوجه المعتبرين في العبادات بالإجماع، فتكون النتيجة هو الكشف، إذ بعد فرض فعالية التكاليف وانسداد باب العلم والعلمي، وعدم رضی الشارع بالامتثال

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٥٥

الإجمالي، يستكشف أن الشارع جعل لنا الظنّ حجة وطريقاً إلى أحكامه، وأما مسلك الحكومة فهو يعني التنزل من الموافقة الاجمالية القطعية الى الموافقة الظنية وهذا لا يحلّ مشكلة الاخلال بالتمييز وقصد الوجه في العبادات.

وأما اذا قررت هذه المقدمة بأن الاحتياط التام غير واجب، لعدم إمكانه أو لكونه مستلزماً لاختلال النظام أو العسر والجرح، فتكون النتيجة هي الحكومة، حيث انه لا ينكشف من ذلك أكثر من جواز التبويض في الاحتياط عقلاً، بالاكتفاء به بالموافقة الظنية، وعليه فمسلك الكشف متوقف على قيام الإجماع على عدم صحة الاحتياط في العبادات، ولا يمكن اثبات هذا الإجماع، فبناء على تمامية مقدمات الانسداد يتعين القول بمسلك الحكومة<sup>(١)</sup>

ولكن يرد عليه أنه لا ينحصر اختيار مسلك الكشف باثبات لزوم التمييز وقصد الوجه في العبادات حتى في حال الانسداد، (حتى يقال بأنهما غير لازمين، إما مطلقاً، لعدم دليل عليه، او في خصوص حال الانسداد، لعدم التمكّن منهما بأن يقال ان دليله الاجماع، وحيث انه دليل لبي، فيقتصر على المتيقن منه، وهو حال التمكّن) بل قد مرّ أنه بناء على تمامية مقدمات انسداد باب العلم والعلمي فنستكشف أن الشارع عيّن طريقاً آخر الى اثبات الاحكام الشرعية، وهذا يبتني على تفسير مسلك الحكومة بالتبويض في الاحتياط، بالموافقة الظنية للتكاليف المعلومة بالاجمال، فانه لا يفيد في مجال جواز العمل بالظنّ بالترخيص او الظنّ بجواز التصرف في شؤون المجتمع، وفصل الخصومات واقامة الحدود والتعزيرات على خلاف أصالة

عدم جواز التصرف في هذه المجالات، نعم لو فسّرنا مسلك الحكومة بحكم العقل بجواز الاعتماد على الظن بالحكم الشرعي مطلقاً لا خصوص التبعض في الاحتياط، فلا يقصر ذلك عن مسلك الكشف.

### الجهة الثالثة: وقع الكلام في أن قضية مقدمات الانسداد على تقدير

تماميتها هل هي حجية الظن بالحكم الشرعي الواقعي، أو بالطريق اليه، وان لم يحصل الظن بمطابقته للواقع، أو حجية المجمع منهما، فلا بد من اجتماع الظن بالطريق والظن بالواقع، أو حجية كل منهما، كما هو مختار صاحب الكفاية، حيث ذكر أن قضية الانسداد هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق، ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع، إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم انسداد باب العلم في الأصول، فلا موجب للتنزل إلى الظن فيها، فانه غفلة عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل الأمن من عقوبة التكليف، وإن كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحاً، وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنّين.

والظاهر أن يقال: ان القدر المتيقن بناء على مسلك الكشف هو حجية المجمع منهما، أي الظن بالطريق مع حصول الظن منه بالواقع، نعم بناء على مسلك الحكومة والتبعض في الاحتياط فالقدر المتيقن عدم لزوم الاحتياط في فرض فقد كل من الظن بالواقع او الظن بالطريق.

### الجهة الرابعة: قد يتوهم البعض أنه على تقدير الانسداد فيكون النتيجة

حجية الظن المطلق، ولو كان ناشئاً عن القياس والاستحسان، ولكن لو فرض كون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن المطلق، فيوجد في الظن الناشئ عن القياس والاستحسان خصوصية تمنع من كشف حججته، وهي



ما ورد في الروايات من الانكار الشديد على الاعتماد عليه، وأن السنة اذا قيست مُحَقِّق الدين، بل بناء على مسلك الحكومة بمعنى التبويض في الاحتياط ايضا يمكن ان يقال بأن المستفاد من النصوص ومذاق الشارع الحاقه حكما بدائرة الموهومات فلا يدخل في دائرة لزوم الاحتياط.

**الجهة الخامسة:** ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا ينبغي الشك في عدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً، كمعرفة الباري جلّ شأنه، أو شرعاً، كمعرفة المعاد الجسماني، إذ لا يصدق عليه المعرفة، ولا يكفي فيه تحصيل الأمانة المعتبرة، لأن الواجب فيه تحصيل العلم بما هو صفة خاصة، والأمارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية، فلا بد من تحصيل العلم والمعرفة مع الإمكان، ومع العجز عنه لا إشكال في أنه غير مكلف بتحصيله، إذ العقل مستقل بقبح التكليف بغير المقدور، كما أن الجاهل القاصر لا يستحق العقاب، وان كان لا يوجد جاهل قاصر بالنسبة إلى وجود الصانع إلا نادراً، إذ كل إنسان ذي شعور ولو كان في غاية قلة الاستعداد يدرك وجود نفسه، وأنه حادث مسبوق بالعدم، وأنه ليس خالقاً لنفسه، بل له خالق غيره، كما قال تعالى "أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون" كما يدرك وجود العالم، وينتقل منه أيضاً إلى وجود الصانع، كما قال تعالى "و لئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله" أي انهم يعترفون بالخالق، بمجرد الالتفات إلى وجود السماوات والأرض، وكذا الحال بالنسبة إلى التوحيد، فان كل إنسان ذي شعور يدرك بحسب فطرته أن الخالق جلّ ذكره واحد لا شريك له.

وعليه فالجاهل القاصر بالنسبة إلى وجود الصانع وتوحيده نادر أو غير موجود، نعم الجاهل القاصر بالنسبة إلى نبوة نبينا (صلى الله عليه وآله) وإمامة الأئمة (عليهم السلام) والمعاد الجسماني في غاية الكثرة، فان كثيراً

من نسوان اليهود والنصارى قاصرات عن تحصيل مقدمات التصديق والجزم بنبوة النبي، وكذا نسوان المخالفين بالنسبة إلى الإمامة، وكذا بعض من الرجال بالنسبة إلى المعاد الجسماني.

نعم أحكام الكفر تجري على الجاهل بالأصول الاعتقادية، ولو كان جهله عن قصور، لإطلاقات الأدلة الدالة على ترتب تلك الأحكام، لكن عقاب الجاهل القاصر قبيح عقلاً، وإن التزم صاحب الكفاية "ره" في حاشيته على الكفاية بأن الكافر مستحق للعقاب، وإن كان جاهلاً قاصراً، وهو مبني على ما ذكره في بحث الطلب والإرادة وبحث القطع من الكفاية أن العقاب إنما هو من تبعات البعد عن المولي الناشء من خباثته الذاتية، والذاتي لا يعلل.

هذا كله فيما إذا كان الظن متعلقاً بما تجب معرفته عقلاً أو شرعاً، وأما إن كان الظن متعلقاً بما لا تجب معرفته، كتفاصيل البرزخ والمعاد والصراف والميزان ونحو ذلك مما لا تجب معرفته، وإنما الواجب عقد القلب عليه والانقياد له على تقدير اخبار النبي (صلى الله عليه وآله) به، فإن كان الظن معتبراً بغير دليل الانسداد، فلا مانع من عقد القلب عليه، بلا فرق بين أن تكون الحجية بمعنى جعل الطريقة كما اخترناه، أو بمعنى جعل المنجزية والمعدرية كما اختاره صاحب الكفاية، وإن كان الظن من الظنون الثابتة حجيتها بدليل الانسداد فلا يكون حجة، فلا يجوز الالتزام وعقد القلب بمتعلقه، لعدم تمامية مقدمات الانسداد في المقام، إذ منها عدم جواز الاحتياط، لاستلزامه اختلال النظام، أو عدم وجوبه، لكونه حرجاً على المكلف، والاحتياط في هذا النوع من الأمور الاعتقادية بمكان من الإمكان، بلا استلزام لاختلال النظام والحرج، إذ الالتزام بما هو الواقع على إجماله لا يستلزم الاختلال، ولا يكون حرجاً على المكلف.

وأما الظنّ المتعلق بالأمر التكوينية أو التاريخية، فإن كان الظنّ مما لم يتم على اعتباره دليل خاص فلا حجية له في المقام، وأما ان كان من الظنون التي قام على اعتبارها دليل خاص فلا بد من التفصيل بين مسلكنا ومسلك صاحب الكفاية "ره"، فإنه على مسلكنا من أن معنى الحجية جعل غير العلم علماً بالتعبد يكون الظنّ المذكور حجة، باعتبار أثر واحد، وهو جواز الاخبار بمتعلقه، فإذا قام ظنّ خاص على قضية تاريخية أو تكوينية: جاز لنا الاخبار بتلك القضية بمقتضى حجية الظنّ المذكور، لأن جواز الاخبار عن الشيء منوط بالعلم به، وقد علمنا به بالتعبد الشرعي، وهذا بخلاف مسلك صاحب الكفاية "ره"، فإن جعل الحجية لشيء بمعنى كونه منجزاً ومعزراً لا يعقل إلا فيما إذا كان لمؤداه أثر شرعي، وهو منتفٍ في المقام، إذ لا يكون أثر شرعي للقضايا التاريخية ليكون الظنّ منجزاً ومعزراً بالنسبة إليه، وجواز الاخبار عن شيء انما هو من آثار العلم به، لا من آثار الواقع، كما هو واضح<sup>(١)</sup>.

اقول: أما ما ذكره بالنسبة الى ما تجب فيه المعرفة، كامامة الأئمة (عليهم السلام)، من كون الواجب فيه هو العلم بما هو صفة خاصة، فلا يجتزء فيه بتحصيل خير الثقة، ولو قلنا بكونه علماً بالواقع اعتباراً، فإن كان استناده في ذلك الى ظهور لفظ المعرفة في كون خصوص العلم الوجداني موضوعاً للحكم، بخلاف لفظ العلم حيث يظهر منه كون مطلق الطريق المعتمر موضوعاً له، ففيه أنه لم نفهم وجهها للفرق بين لفظ المعرفة ولفظ العلم واليقين، وقد ورد في صحيحة عبد الله بن سنان "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه" ومن الواضح أنه لا يراد

٤٦٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

منه الا نفس ما اريد من قوله في موثقة مسعدة "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام" .

وان اريد أن العقل لا يسمح بالتعبد بخبر الثقة مثلا في مسألة امامة الامام (عليه السلام) التي هي من أهم المسائل، ففيه أنه لا مانع عقلا من أن يقبل اصحاب الامام الهادي والعسكري (عليهما السلام) قول العمري او ابنه مثلا في امامة الامام العسكري او الامام الحجة (عليهما السلام) وان لم يحصل لهم العلم من كلام العمري وابنه، حيث لا يلزم من ذلك أي دور او تسلسل في الحجية، فانه ليس من قبيل اثبات إمامة الأئمة بما يتوقف على ثبوت امامتهم، نعم العقلاء لا يرون معذرية خبر الثقة في الامور المهمة قطعاً، ولكنه لا يمنع من التمسك باطلاق كلام الامام (عليه السلام) في قبول قول الثقة فيها.

فالمهم أن نقول ان خبر الثقة ان لم يفد العلم الوجداني فلا يكتفى به فيما اخذ في موضوعه العلم والمعرفة واليقين، الا اذا علم بمناسبة الحكم والموضوع أنه اخذ مثالا لمطلق الحجة والطريق المعبر، وفي مسألة لزوم معرفة الامام والعلم بامامته لا يقتضي مناسبات الحكم والموضوع الحمل على المثالية، ولاجل ذلك لا بد من تحصيل العلم الوجداني بامامة الائمة (عليهم السلام).

وأما بالنسبة الى لزوم معرفة المعاد الجسماني فدليله ليس ما استدل به من مثل قوله تعالى "وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا، قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا، وَمَا نَحْنُ بِمُستَيِقِينَ<sup>(١)</sup>"، فان ظاهره لزوم تحصيل اليقين بالآخرة، لكنه لا يفي باثبات لزوم تحصيل اليقين بكون

المعاد جسمانيا.

وأما ما ذكره من ندرة الجهل القصوري بوجوده تعالى او بوحدانيتها، بخلاف الجهل القصوري بامر النبوة او الامامة فهو غير واضح، فهل ترى فرقا بين السذج من البوذيين او الهندوس، بل الملاحدة والشيعيين، وبين السذج من اهل الكتاب او المخالفين، نعم ما ذكره من ترتب احكام الكافر على الجاهل القاصر الذي لم ينتحل الاسلام ولو عن جهله القصوري، وان كان يقبح عقابه فهو متين جدا، ولكن لا يخفى أن من لم يتمكن من اليقين بالتوحيد والرسالة والامامة لوقوعه في شبهاتٍ عجز عن حلّها فلا يمنع ذلك من انتحال الاسلام ولو بداعي الاحتياط، فانه ما لم يبرز الخلاف يكون محكوما باحكام المسلمين، وقد يدخله الله الجنة بفضلته ورحمته.

هذا وأما التفصيل الذي ذكره في حال انفتاح باب العلم بين قيام خبر الثقة على ما يجب الالتزام به ولو مع عدم المعرفة، كتفاصيل البرزخ والمعاد، وبين قيامه على القصص التاريخية على مسلك صاحب الكفاية من منجزية خبر الثقة ومعذريته فمما لم نفهم وجهه، فأى فرق بين الالتزام النفساني الجزمي بشيء وبين الاخبار الجزمي به، فان موضوع كل منهما العلم بذلك الشيء، فكما يحرم الاخبار بغير علم، فكذلك يحرم أن يدين الله بما لا يعلم، فانه تشريع محرم، فقد روى في الكافي بسند صحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) إياك وخصلتين، ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم<sup>(١)</sup>.

نعم روى البرقي في المحاسن بسند صحيح آخر عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن مجالسة أصحاب الرأي فقال جالسهم وإياك وخصلتين تهلك فيهما الرجال: أن تدين بشيء من رأيك وتفتي الناس بغير علم، وروى عنه أيضا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال إياك وخصلتين مهلكتين: أن تفتي الناس برأيك، وأن تقول ما لا تعلم<sup>(١)</sup>، كما روى في المحاسن والكافي بسند صحيح عن مفضل بن يزيد قال قال أبو عبد الله (عليه السلام) أنهاك عن خصلتين، فيهما هلك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم<sup>(٢)</sup>، وحيث يطمأن بوحدة الرواية فلا يثبت كون متعلق النهي فيها التدين بما لا يعلم، بل لعله التدين بالرأي أو التدين بالباطل أو القول بما لا يعلم، وحينئذ فلا يمكن التمسك بهذه الرواية لاثبات حرمة التدين والالتزام بما لا يعلم، ولكن لا يبعد التسالم على حرمة.

هذا تمام ما اردنا بيانه في بحث الانسداد، وقد بقيت ابحاث غير مهمة، فليراجع فيها الكفاية وغيرها.

### خلاصة البحث عن الأمارات

اخترنا حجية ظهورات الكتاب والسنة، ولو مع الظن بالخلاف، لاستقرار السيرة على العمل بظهور كلام المولى ونحوه مطلقا، كما ثبت من الروايات التي عمدتها صحيحة الحميري حجية أخبار الثقات في الاحكام مطلقا، ولو حصل الظن بالخلاف، فلذا لا نرى موهنية اعراض المشهور، لا

١ - المحاسن ج ١ ص ٢٠٥

٢ - المحاسن ج ١ ص ٢٠٤، الكافي ج ١ ص ١٠٢

مباحث الظن- الخبر الواحد.....٤٦٣

عن الدلالة، ولا عن السند، فلا يتم تفصيل السيد الصدر "قده" بين اعراض المشهور عن الدلالة وأنه ليس موهنا، لعدم مانعية الظن النوعي بالخلاف عن حجية الظهور، بخلاف اعراضهم عن خبر الثقة الظني الصدور فانه يوجب وهنه لاشتراط حجية خبر الثقة عند العقلاء بعدم الظن النوعي بالخلاف، فانه يرد عليه أن صحيحة الحميري الدالة على حجية خبر الثقة مطلقة، ولا يكون السيرة استنكارية موجبة لتقييده، حيث لا يابى العقلاء عن صدور اطلاق يشمل الظن بالخلاف، كما في شمول دليل البراءة للشبهات الموضوعية قبل الفحص، فانه ليس للعقلاء ارتكاز على البراءة فيها، لا أنهم ينكرون البراءة الشرعية، ومن هنا لا يضّرّ الظن بالخلاف في البينة، وان الوثوق النوعي بالخلاف مضراً به وهذا ما ذكره في التعليقة على كتاب الصوم، وهذا مما نقبله حيث ان السيرة العقلائية على انكار حجية الظهور او خبر الثقة فيما قام الوثوق النوعي بخلافهما، وهكذا في البينة، وعليه فلو تسالم جميع الاصحاب على خلاف ظهور او خبر ثقة فهذا يورث الوثوق بخلل فيهما، ومن الواضح كونه موجبا لسقوطهما عن الحجية كما صرح به السيد الخوئي "قده" مرارا.

هذا وأما جبر ضعف الدلالة او الخبر بعمل المشهور فلا دليل عليه ابدأ، ما لم يكشف عمل المشهور من فقهاءنا الاقدمين اعلى الله مقامهم الشريف كشافا قطعيا عن تمامية الدلالة او صدور الخبر او وثاقه رواته، ومجرد حصول الوثوق النوعي بذلك لا دليل على اعتباره، ما لم يحصل لشخص المكلف الوثوق به، ومن هنا اتضح الخلل في ما ذكره في الكفاية من أن اعراض المشهور عن الدلالة او خبر الثقة ليس موهنا، ولكن عمل المشهور

بخبر غير الثقة جابر لضعف سنده، لبناء العقلاء على حجية الخبر الموثوق الصدور ايضا، ولكنه ليس بجابر لضعف الدلالة<sup>(١)</sup>.

هذا ومن جهة أخرى أنه لم يظهر لنا كون المجعول في الامارات اعتبار كونها علما بالواقع، حتى يترتب عليها جواز الاخبار بثبوت مؤديها واقعا، وان لم يكن للمؤدى اثر شرعي عملي، كما في خبر الثقة على كيفية خلق السماء والأرض، والانس والجن والملك، وتاريخ الانبياء والأئمة (عليهم السلام) واحوال البرزخ والقيامة، بل القدر المتيقن هو كونها منجزة او معذرة للواقع، فلو لم يكن للواقع اثر شرعي عملي فلامعنى لحجية خبر الثقة القائمة عليه، نعم ذكرنا سابقا أن المرتكز العقلاني جواز الاخبار بالواقع، استنادا الى الأمانة العقلائية، كالاقرار والظهورات، بل يمكن أن يقال أن الظاهر عرفا من لفظ العلم المأخوذ في موضوع جواز الاخبار هو مطلق الطريق العقلائي، ولكنه انما يفيد في الاستناد الى ظهورات الكتاب والسنة، لكون الظهور من الطرق العقلائية، وأما خبر الثقة فلم يثبت عندنا حجيته العقلائية ما لم يفد الوثوق والاطمئنان، وانما التزمنا بحجيته تعبدا، الا أنه لا يبعد ان يستفاد من مثل صحيحة الحميري معاملة خبر الثقة معاملة الطرق العقلائية كالاقرار في آثارها، ولذا تكون مثبتاته حجة، وكذا يجوز الاخبار بالواقع استنادا اليه.



## الاصول العملية

ذكر صاحب الكفاية "قده" أن الأصول العملية هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل، والمهم منها أربعة: وهي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، وأما مثل قاعدة الطهارة فيما اشتمت طهارته بالشبهة الحكمية، فإنها وإن كانت مما ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، هذا مع جريانها في كل الأبواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها.

اقول: ذكرنا في اول بحث الاصول انه حينما لاحظ الفقهاء أن في الاستدلالات الفقهية مباحث مشتركة سيالة لا تختص ببابٍ دون بابٍ، فلا وجه للبحث عنها في بابٍ دون بابٍ، كما أن تكرارها في كل بابٍ غير مناسب، فإريد إفرازها عن علم الفقه، وإدراجها في علم سميّ باصول الفقه، والمتناسب أن تكون مسائل علم اصول الفقه مشتركة بين عدة ابواب فقهية، كي يصدق عليها اصول الفقه، ولا تكون اصول باب الطهارة مثلاً، كقاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية، ولأجل ذلك ذكرنا في تعريف علم الاصول أنه القواعد السيالة في خصوص الاستدلال الفقهي، والتي تقع نتيجتها في طريق اقامة الحجة على الجعل الشرعي الكلي، وما في مصباح الاصول (من النقص عليه بأن لازمه خروج بحث اقتضاء النهي عن العبادات للفساد، فانه بحث اصولي، مع اختصاصه بباب العبادات،

٤٦٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

ولذا استنتج أنه لا يعتبر في كون مسألة اصولية كونها سيالة في الفقه<sup>(٤٥٩)</sup> ففيه أن اقتضاء النهي عن العبادة للفساد مشترك بين عدة من الابواب الفقهية، يبحث فيها عن مختلف العبادات، كباب الطهارة والصلاة والصوم والاعتكاف والزكاة والخمس والحج، على أنه يمكن ان تعتبر مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد جزءا من مسألة اقتضاء النهي عن العبادة او المعاملة للفساد.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية، وقبله في مصباح الاصول من أن قاعدة الطهارة ثابتة بلا كلام فلا تحتاج الى النقض والابرام، ففيه اولاً: أن القدر المتيقن جريانها في الشبهات الموضوعية، وهي خارجة عن مباحث علم الاصول، وأما جريانها في الشبهات الحكمية فغير واضح، حيث قد يدعى أن موثقة عمار "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فاذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك" تنصرف الى الشبهات الموضوعية التي لا يجب فيها الفحص والسؤال، وأما الشبهات الحكمية فلا تجري قاعدة الطهارة فيها قبل السؤال والتعلم، وهذا يوجب انصراف الموثقة عنها.

وثانياً: ان كون قاعدة الطهارة بديهية في الجملة لا يوجب الاستغناء عن تفاصيلها غير الواضحة، كجريانها في مورد الشك في النجاسة الذاتية او مورد توارد الحالتين، ونحو ذلك، كما قلنا بمثله في بحث حجية الظهور. هذا وقد ذكر في البحوث أن الوجه التاريخي لانحصار بحث الاصول العملية في علم الاصول بالاصول الاربعة أن بحث الأصول العملية نشأ تحت عنوان الدليل العقلي، والأصول المذكورة هي المناسبة مع الدليل

العقلي لكونها ذات جذور عقلية، حتى الاستصحاب الذي كانوا يستدلون عليه بالعقل، وأول من استدل عليه بالنقل كان هو والد الشيخ البهائي "قده"<sup>(٤٦٠)</sup>، وهو التفات لطيف.

هذا ولا يخفى أن انحصار الاصول الجارية في الشبهات الحكمية بالبراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب ثابت بالاستقراء، والا كان يمكن التعبد باصل خامس، كأصالة الصحة، (او فقل أصالة الحلّ الوضعي) في الشبهة الحكمية للشكّ في صحة المعاملات والعقود والايقاعات، نعم يوجد تقسيم عقلي بلحاظ موارد الاصول الاربعة، وقد ذكر الشيخ الاعظم "ره" في اول الرسائل لذلك تقريبين:

**احدهما:** ما ذكره من أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإما أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بالأصول العملية، وهي منحصرة في أربعة، لأن الشكّ ان لوحظ فيه الحالة السابقة فهو مجرى الاستصحاب، وان لم يلحظ فيه الحالة السابقة فتارة لا يمكن الاحتياط فهو مجرى قاعدة التخيير، وأخرى يمكن الاحتياط فحينئذ فإما أن يكون الشكّ في التكليف، فيكون مجرى أصالة البراءة أو يكون الشكّ في المكلف به، فيكون مجرى لقاعدة الاحتياط.

**ثانيهما:** ما ذكره بقوله: وبعبارة أخرى: الشكّ إما أن يلحظ فيه الحالة السابقة فهو مجرى الاستصحاب، او لا يلحظ فيه الحالة السابقة، فحينئذ إما أن يكون الشكّ فيه في التكليف فهو مجرى أصالة البراءة، او يكون

٤٦٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الشكّ في المكلف به، وحينئذ فإما أن يمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعدة الاحتياط، أو لا يمكن الاحتياط فهو مجرى قاعدة التخيير<sup>(٤٦١)</sup>.

ويرد على التقسيم الاول انه لو شكّ في فعل هل هو واجب او حرام او مباح فقد جعله موردا لحكم العقل بالتخيير في فرض دوران الامر بين المحذورين، حيث لا يمكن فيه الاحتياط، مع أنه ليس موردا لهذا الحكم الناشئ من عجز المكلف عن الاحتياط مع تمامية البيان، بل يكون مجرى للبراءة عن كلّ من الوجوب والحرمة، لعدم تمامية البيان على التكليف، فالتقسيم الثاني اولى من هذه الجهة، مع أنه يرد على كليهما أن لحاظ الحالة السابقة ليس الا عبارة أخرى عن جريان الاستصحاب، وليس موردا له، إلا أن يكون مشيرا الى واقع شرائط جريان الاستصحاب، هذا وقد اكتفى "ره" في اول مباحث الاصول العملية بذكر التقسيم الاول، فقال إن انحصار موارد الاشتباه في الأصول الأربعة عقلي، لأن حكم الشكّ إما أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، وإما أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يلحظ، والأول مورد الاستصحاب، والثاني إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا، والثاني مورد التخيير، والأول إما أن يدلّ دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول، وإما أن لا يدلّ والأول مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة، وقد ظهر مما ذكرنا أن موارد الأصول قد تتداخل، لأن المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة المتيقنة السابقة، ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها، وإن كانت موجودة<sup>(٤٦٢)</sup>.

٤٦١ - فرائد الاصول ج١ ص٢

٤٦٢ - فرائد الاصول ج١ ص ٣٠٠

ثم انه ذكر أن الشكّ حيث لا يكون فيه كشف أصلاً، فلا يعقل فيه أن يعتبر، فلو ورد في مورد حكم شرعي، كأن يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكماً ظاهرياً، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض، ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً، لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك حكمها، وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه، لأن موضوع هذا الحكم الظاهري، وهي الواقعة المشكوك حكمها لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة، والشك فيه، ويسمى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهري أصلاً، وأما ما دلّ على الحكم الأول علماً أو ظناً معتبراً، فيختصّ باسم الدليل، وقد يعبر عنه بالدليل الاجتهادي، كما أن دليل الحكم الظاهري قد يسمى بالدليل الفقاهتي، وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني "ره"، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد<sup>(٤٦٣)</sup>.

ثم إن الظنّ غير المعتمد حكمه حكم الشكّ.

ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، لأجل تقييد موضوعه بالشكّ في الحكم الواقعي، يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول، لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضة بينهما، لا لعدم اتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل، وهو الشكّ بوجود الدليل، فان ما دلّ على اعتبار ذلك الدليل نزله شرعاً منزلة العلم،

٤٦٣ - حيث يعرف الاجتهاد بأنه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي ويعرف الفقه كما في المعالم وغيره بأنه العلم بالأحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية، ومن الواضح أن المراد من الظن بالحكم الشرعي هو الظن بالحكم الشرعي الواقعي، والا فلا بد من الجزم بالوظيفة الفعلية.

فهو حاكم على الأصل، لا مخصص له.

اقول: أما ما ذكره من عدم جهة الكشف في الشكّ فلا يعقل اعتباره، فان اريد منه عدم امكان تعبد الشارع بكون الشكّ في شيء علما بوجود ذلك الشيء، فهو مما لا وجه له، نعم لا يوجد فيه أي جهة كشف ولو ناقص عن الواقع، ولذا يكون فاقدًا للأمارية العقلانية، او فقل لروح الأمارية. كما لا وجه لتخصيص الحكم الظاهري بما هو ثابت في مورد الاصول العملية، بل هو موجود في الأمارات ايضا، فان قوام الحكم الظاهري التنجيزي بكون روجه اهتمام المولى بالواقع، وعدم رضاه بمخالفته على تقدير وجوده، وقوام الحكم الظاهري الترخيصي هو الرضى بمخالفة الواقع بملاك الجهل، والآ فمجرد كون موضوع حكمٍ هو الشكّ في الواقع لا يجعله حكما ظاهريا، ولذا يكون الشكّ في الواقع موضوعا لحرمة القول بغير علم، وهي حرمة واقعية، على أن الشكّ ماخوذ لبا في موضوع حجية الامارات ايضا، لأن اطلاقها لفرض العلم بالواقع غير معقول، كما أن الاهمال ايضا غير معقول، بل قد أخذ في خطاب حجية الامارة ايضا، وهو قوله تعالى "فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون" بناء على كونه دليل حجية خبر الثقة او فتوى الفقيه.

كما لا وجه لما ذكره من أن دليل الحكم الظاهري يسمّى بالاصل، فان حديث الرفع مثلا هو دليل البراءة، وليس هو الاصل، وانما الاصل هو البراءة.

وأما كون المجعول في الامارات اعتبار كونها علما بالواقع، ولذا يكون حاكماً على موضوع الاصل الذي هو الشكّ، فقد مر النقاش فيه مرارا، وقلنا بعدم ثبوت دليل على اعتبار الامارة علما بالواقع.

## الفرق بين الأمانة والاصل

قد تذكر في الفرق بين الامارة والاصل عدة بيانات:

**البيان الاول:** ما يقال من أن الشك مأخوذ في موضوع الاصل، بخلاف الأمانة، فإنه لم يؤخذ في موضوع حجيتها الشك، ولكنه حيث لا يعقل اطلاق حجيتها لفرض علم المكلف بالواقع، والاهمال غير معقول، فيقال بأنه لا يستكشف من ذلك الا كون الشكّ موردا لها.

وفيه أنه لا يعقل الفرق بين كون الشك موضوعا او موردا، الا أن يراد به أنه في الأمانة لم يؤخذ قيد الشكّ في موضوع خطاب حجية الأمانة، وان فرض لزوم اخذه او اخذ ما يلزمه في موضوع حجيتها ثبوتا، ولكن لا يحتمل أن يكون مجرد اختلاف التعبير في دليل الحجية كافيا في اختلاف الأمانة والاصل، فهل يحتمل أن يكون خبر الثقة او فتوى الفقيه اصلا عمليا، ان كان الدليل على حجيتها قوله تعالى "فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون" وتكون قاعدة اليد أمانة، لأن دليلها "رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال له رجل أ رأيت إذا رأيت شيئا في يدي رجل أ يجوز لي أن أشهد أنه له، قال نعم" ولم يؤخذ في موضوعها الشكّ، فان ادعي انصرافها الى فرض الشكّ، كما لا يبعد فالامر كذلك حتى بالنسبة الى دليل حجية الأمانة، حتى لو كان دليلا لفظيا مطلقا، كقوله "العمرى ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدى" فضلا عما لو كان دليلها السيرة ونحوها مما ليس له اطلاق لفرض العلم.

**البيان الثاني:** ذكر المحقق النائيني "قده" أن للعلم اربع جهات: جهة كونه صفة نفسانية خاصة، وجهة كونه كاشفا عن الواقع، وجهة اقتضائه للجري العملي -حيث إنّ العلم بوجود الأسد في الطريق يقتضى الفرار عنه،

٤٧٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

والعلم بوجود الماء يوجب التوجه إليه إذا كان العالم عطشاناً، ولعله لذلك سمى العلم اعتقاداً، لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد والبناء العملي عليه- وجهة تنجيز الواقع والتعذير عنه، فالمجوعول في الأمانة الجهة الثانية، وفي الاصول المحرزة -التي يعبر عنها ايضا بالاصول التنزيلية وهي التي تكون ناظرة الى الواقع كالأستصحاب- يكون المجوعول الجهة الثالثة، أي الجري والبناء العملي على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف، إذ ليس للشك الذي أخذ موضوعاً في الأصول جهة كشف عن الواقع، فلا يمكن أن يكون المجوعول في باب الأصول الطريقية والكاشفية، بل المجوعول فيها هو الجري والبناء العملي على احد طرفي الشك على أنه الواقع، فالإحراز في باب الأصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمارات، فإنّ الإحراز في الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأمّا الإحراز في الأصول المحرزة: فهو الإحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدى.

والمجوعول في الأصول غير المحرزة -كأصالة الاحتياط والحل والبراءة- هو مجرد البناء على أحد طرفي الشك من دون البناء على أنه الواقع، فالاصل غير المحرز لا يقتضي أزيد من الجهة الرابعة للعلم أي تنجيز الواقع عند المصادفة والعدر عند المخالفة، وهذا لا يعني أنّ المجوعول في الأصول غير المحرزة نفس التنجيز والتعذير، بل المجوعول فيها الجري العملي على احد طرفي الشك من دون بناء على أنه الواقع، وهذا لا يقتضي أزيد من التنجيز والتعذير، فمع حفظ الشك يحكم على أحد طرفي الشك بالوضع الظاهري في الاحتياط والرفع الظاهري في البراءة، فلو وجب الاحتياط



فخالفه وانجرّ الى مخالفة الواقع فيكون عقابه على مخالفة وجوب الاحتياط، لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به<sup>(٤٦٤)</sup>.

هذا وقد حكي عنه في اجود التقريرات أن الأصول المحرزة تشترك مع الأمارات في أن المجمعول في مواردّها هي الوسطية في الإثبات من حيث انكشاف الواقع في الأمارات ومن حيث الجري العملي في الأصول التنزيلية المترتب على تنجز الواقع عند الإصابة والمعذرية عنه عند الخطأ، فالأصول التنزيلية وسط بين الأمارات والأصول غير التنزيلية فمن حيث اشتراكها مع الأمارات في أن المجمعول فيها هي الوسطية في الإثبات على ما عرفت تقوم مقام العلم الطريقي والمأخوذ في الموضوع على الوجه الطريقية، ومن حيث اشتراكها مع الأصول غير التنزيلية في أخذ الشك في موضوعها لا يكون مثبتاتها حجة، والحاصل أنه لا فرق بين الأصول التنزيلية والأمارات إلا في أن الشك أخذ موضوعاً للأولى دون الثانية، والا فالمجمعول في الاصول التنزيلية أيضاً هي الوسطية في الإثبات وكون الأصل محرزاً للواقع من حيث الجري العملي، وأما الأصول غير التنزيلية فحيث انها ليست ناظرة إلى الواقع أصلاً فلا يمكن أن يكون المجمعول فيها الواسطية في الإثبات ونفس صفة الطريقية، بل لا بد من الالتزام بكونه فيها هي الأحكام التكليفية<sup>(٤٦٥)</sup>.

وفيه اولاً: أنا ذكرنا أنه لا دليل على اعتبار كون الأمانة علماً بالواقع، بل المتيقن كونها منجزة ومعذرة بالنسبة الى جميع آثار الواقع.

وثانياً: ان المحتملات في ما ذكره في الاصل المحرز (من كون المجمعول فيه الاحراز العملي والجري على احد طرفي الشك مع البناء على

أنه الواقع) ثلاثة، بعضها مخدوشة واقعا وبعضها مخدوشة حسب مبادئه:

١- أن يكون المقصود منه الامر بترتيب آثار الواقع فهو وان كان ممكنا عندنا، لكنه لا يتم على مبناه من أن ما ينجز الواقع هو العلم به إما وجدانا او تعبدا، ولا يفيد غير ذلك، مضافا الى أن العمل وفق احد طرفي الشك مع عدم التعبد بالعلم بكونه هو الواقع ليس الا البناء العملي على أنه الواقع، فلا يتعقل ما فرضه من التفكيك بينهما في الاصل غير المحرز.

٢- ان يكون مقصوده من البناء على أنه الواقع هو الالتزام النفساني بكونه هو الواقع، ولكنه بعيد، بعد افتراض عدم اعتباره عالما بالواقع فانه يكون الالتزام به محض التشريع.

٣- ان يكون مقصوده ملاحظة لسان الجعل الشرعي وأنه ان كان الامر بالجري على احد طرفي الشك بلسان أنه الواقع كان الاصل محرزاً وان لم يكن بلسان أنه الواقع كان غير محرز، وهو ايضا غير معقول عنده حيث يكون دليلاً على مسلك تنزيل المستصحب مثلاً منزلة الواقع، وقد ذكر أنه يستلزم التصويب حيث انه لو ورد أن مستصحب الخمرية خمر فيعني ذلك حرمة واقعا، وان ذكرنا أنه لايلزم منه التصويب وثبوت احكام الخمر له واقعا بعد أن كان الغرض من التنزيل مجرد التنجيز ولذا تسمى هذه الحكومة بالحكومة الظاهرية، وعليه فبناء على كون المستفاد من دليل الاستصحاب مثلاً الامر بترتيب آثار اليقين، فلا يظهر منه عرفاً أكثر من ترتيب آثار اليقين الطريقي المحض دون ترتيب آثار اليقين الموضوعي، فلو قيل لشخص شك في بقاء زيد في بيته "لاتنقض يقينك بالشك" فلا يظهر منه ترتيب أثر اليقين الموضوعي، كجواز الاخبار بانه باق في بيته، وانما ظاهره امره بترتيب آثار بقاءه في بيته، مثل لزوم الذهاب الى بيته.

وأما ما نقلناه عن اجود التقارير فقد يظهر منه كون المجعول في

الاصول المحرزة العلم لا من حيث الكاشفية، بل من حيث اقتضاء الجري العملي، وهذا ما قد ينسب اليه في بعض الكلمات<sup>(٤٦٦)</sup>، ولكن يرد عليه أنه لا يمكن أن يعتبر العلمية ولا يعتبر الكاشفية، فانه نظير أن نعتبر الرجل الشجاع فردا من الاسد، لا من حيث الاسدية، بل من حيث الشجاعة، فانه غير معقول، ولذا ذكر السيد الخوئي "قده" أن الاستصحاب وقاعدة اليد والفراغ والتجاوز وأصالة الصحة أمارات كسائر الامارات، لاعتبار كونه عالما بالواقع، وان كان ما افاده محل اشكال ايضا، لعدم تكفل دليل اعتبارها لجعل العلمية فيها.

وحكي عنه في فوائد الاصول أن المجعول في الاصول المحرزة والتنزيلية هو البناء العملي على أحد طرفي الشك، على أنه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية، فالجعل الشرعي فيها إنما تعلق بالجري العملي على المؤدى على أنه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله (عليه السلام) في بعض أخبار قاعدة التجاوز "بلى قد ركعت" فان كان المؤدى هو الواقع فهو، وإلا كان الجري العملي واقعا في غير محله، من دون أن يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه، وأمّا الأصول الغير المحرزة - كأصالة الاحتياط، والحلّ، والبراءة- فالأمر فيها أشكل، فانّ المجعول فيها ليس الجري العملي على بقاء الواقع، بل مجرد البناء على أحد طرفي الشك من دون إلقاء الطرف الآخر والبناء على عدمه بل مع حفظ الشك يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعولة في أصالة الاحتياط والحلية المجعولة في أصالة الحل تناقض الحلية والحرمة الواقعية على تقدير

٤٧٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

تخلّف الأصل عن الواقع، بداهة أنّ المنع عن الاقتحام في الشيء (كما هو مفاد أصالة الاحتياط) أو الرخصة فيه (كما هو مفاد أصالة الحل) ينافي الجواز في الأول، والمنع في الثاني<sup>(٤٦٧)</sup>.

وفيه أنه لا معنى لأن جعل عمل المكلف، فانه ليس عملا قابلا للجعل، الا أن يراد به الامر بالجري العملي، وقد سبق الكلام فيه.

**وثالثا:** يرد على ما ذكره من كون اقتضاء الجري العملي من حيثيات العلم، ففيه أن الجري العملي نحو الواقع تابع لشدة الداعي نحو الاثبات بشيء او ضعفه، فقد يكون الداعي شديدا فيحرك نحو الشيء بمجرد احتمال انطباق الواقع المطلوب عليه، كسعي العطشان نحو الجهة التي يحتمل وجود الماء فيها، وأكل المريض ما يحتمل كونه علاجاً لمرضه، هذا بالنسبة الى المحركة التكوينية، وأما المحركة التشريعية فمن الواضح أن ثبوتها تابع لحكم العقل او الشرع، فقد يحكم العقل بلزوم التحرك بمجرد الاحتمال، كما لو كانت الشبهة قبل الفحص او في مورد اهمية المحتمل.

**البيان الثالث:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان الأمانة هي كل ما اعتبر علما بالواقع، وعليه فمثل الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز عنده من الأمانات، في قبال الاصل وهو الذي لم يعتبر فيه العلم بالواقع، كأصالة البراءة والحل ونحو ذلك، وهذا لا يعني حجية لوازم كل ما اعتبر أمانة، فان اعتبار العلم بشيء لا يلزم اعتبار العلم بلوازمه، وانما التلازم بين العلم التكويني بشيء والعلم التكويني بلوازمه مع العلم بالملازمة بينهما، وعليه

فحتاج في حجية مثبتات الأمانة الى قيام دليل خاصّ عليه من سيرة العقلاء او غيرها، والسيرة العقلائية على حجية مثبتات الأمارات الحكائية، كخبر الثقة والاقرار والعموم والاطلاق.

وهذا البيان وان كان يسلم عن الاشكال الثاني الذي اوردناه على الوجه الاول، لكن الاشكال الاول وارد عليه ايضا.

هذا وقد يورد عليه اشكالٌ: وهو أنه كيف ادعى حكومة خبر الثقة على الاستصحاب، مع أنه يرى أن المجمعول في كل منهما العلمية، بل يقول حسب تعريفه للأمانة من كونها ما اعتبر علما بكون الاستصحاب ايضا من الأمارات، فما هو المرجح لحكومة الامارة على الاستصحاب دون العكس. ولكن يجب عنه بأن المقيد اللبّي وان كان يمنع من شمول دليل حجية الأمانة للشكّ الوجداني، لكن لا يكشف ذلك عن اخذ عنوان الشكّ في موضوع حجيتها بل لعل المأخوذ في موضوعها هو عنوان ملازم للشكّ الوجداني، وهو عنوان ما يمكن جعل الحجية فيه في نفسه، ولكن اخذ في موضوع دليل الاستصحاب الشكّ في البقاء، وحينئذ فلا يصلح دليل الاستصحاب للحكومة على موضوع حجية الامارة، بخلاف العكس.

بل قد يقال بناء على ما هو الصحيح عندنا من كون الحكومة عملية اثباتية دائما، وتكون من شؤون الخطاب، فيكفي في حكومة الأمانة على الاستصحاب أخذ الشكّ في موضوع دليل الاستصحاب، دون دليل حجية الأمانة، وهذا مبني على أن لا يكون دليل حجية خبر الثقة قوله تعالى "فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون".

**البيان الرابع:** ما يقال من أن الامارة هو ما اعتبر علما بالواقع، والاصل المحرز هو ما تعلق الامر فيه بترتيب آثار اليقين بالواقع، -كما هو مختار المحقق العراقي "فده" في الاستصحاب- والاصل غير المحرز ما يكون

فاقدا لكلا الامرين، كالبراءة والاحتياط.

ولكنه مضافا الى ما مر من عدم ثبوت اعتبار الامارة علما، وعدم ثبوت كون الاصول المحرزة كالاستصحاب مما تعلق الامر فيها بترتيب آثار اليقين، وانما هي ظاهرة في الامر بترتيب آثار الواقع.

**البيان الخامس:** ما في البحوث من أن الاختلاف بين الامارة وبين الاصل ليس في كيفية صياغة جعل الحجية، بل الاختلاف بينهما في شيء وراء ذلك، فان الأمانة ما كانت نكتة حجيتها قوة الاحتمال فقط، او فقل: كاشفيتها الظنية عن الواقع، ولذا تكون لوازمها حجة، لاشتراك اللازم والملزوم في هذه الدرجة من الكاشفية، بخلاف الاصل، فانه لا تكون نكتة التعبد فيه قوة الاحتمال محضاً، فان كانت نكتة التعبد قوة الاحتمال، مع نكتة نفسية غير مربوطة بالواقع المشتبه كان من الاصول المحرزة، كالاستصحاب، فانه قد جمع فيه نكتة قوة الاحتمال من ناحية اليقين بالحدوث مع نكتة أخرى، كالنكتة النفسية في جري المكلف على وفق ميله الشخصي في السير على وفق يقينه السابق، وهكذا قاعدة الفراغ، فانه قد جمع فيها نكتة قوة الاحتمال، -ولذا لا تجري في موارد العلم بالغفلة حال العمل- مع النكتة النفسية للفراغ عن العمل، وأما اذا كانت نكتة التعبد بالحكم الظاهري ترجيح نوع المحتمل فقط، كان من الاصول غير المحرزة، كجعل وجوب الاحتياط في موارد الشك في الامور المهمة، كالدماء، او جعل أصالة البراءة في غيرها<sup>(٤٦٨)</sup>.

اقول: ان ما ذكره هنا -مضافا الى عدم امكان احراز مصاديقه عادة الا من طريق الإنّ مثل ما نرى بناء العقلاء على العمل بمشبتات الاقرار، فنفهم

منه أن نكتة حجية الاقرار قوة احتمال كل اقرار بنحو العموم الاستغراقي - منافٍ لما ذكره في بحث الشهرة من احتمال أن التزاحم الحفظي الذي هو ملاك جعل الحجية يكفي فيه في نظر الشارع أو العقلاء جعل الحجية بمقدار خبر الثقة، وأمّا في غيره فيرجع إلى القواعد والأصول الأخرى، فالملاكات المتزاحمة يستوفى الأهم منها بمقدار جعل الحجية للخبر، بلا حاجة إلى جعلها للشهرة أيضاً<sup>(٤٦٩)</sup>، فانه لو تمّ كلامه فلا تكون نكتة حجية خبار الثقة قوة الاحتمال محضاً، بل يكون في كون قوة الاحتمال ناشئة من خبر الثقة مثلاً نكتة نفسية، كما أن كون الاصل محرزا او غير محرز لو كان مرتبطاً بملاحظة قوة الاحتمال فيه وعدمه فهذا يعني ربط المسألة بما قد يصعب تشخيصه، اذ يصعب تشخيص نكتة جعل الاصول التعبدية، كالاستصحاب وقاعدة الطهارة، بل على كلامه فمن يرى جريان قاعدة الفراغ حتى في مورد العلم بالغفلة، فلا بد أن يراها من الاصول غير المحرزة، وهذا غريب.

**البيان السادس:** ما نقول من أن الأمانة ما كان المقتضي لحجيته كشفه الظني النوعي عن الواقع بالكشف الظني النوعي، وان كان قد يقتصر العقلاء في الحجية عليه دون ما يكون مثله في درجة الكاشفية لنكتة نفسية، ككون تلك الامارة امرا منضبطا قابلا للاحتجاج او كان الوصول اليه اسهل لعامة الناس ونحو ذلك، وذلك مثل خبر الثقة، فلا يتعدون الى ما وجد فيه هذه الدرجة من الكاشفية ايضا كالشهرة او خبر غير الثقة الموجب للوثوق النوعي.

وأما الاصول العملية فليس المقتضي لجعلها الكشف الظني عن الواقع.

٤٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

وأما تقسيم الاصول العملية الى الاصول المحرزة وغير المحرزة، فنقول: أما الاصول المحرزة فيمكن أن نقول ان هذا التقسيم بلحاظ أن لسان بعض الاصول اثبات احد طرفي الشك تعبدا، فمفاد الاستصحاب التعبد بقاء ما علم حدوثه، فيترتب عليه جميع الآثار الشرعية لبقائه واقعا، ومفاد قاعدة اليد التعبد بملكية ذي اليد فيترتب عليها جميع الآثار الشرعية لملكيتها، ومفاد قاعدة التجاوز التعبد بوجود ما شك فيه بعد تجاوز محله فيترتب عليه آثاره، ومفاد قاعدة الفراغ التعبد بصحة ما مضى فيترتب عليه جميع آثار صحته وهكذا.

وأما الاصول غير المحرزة فهي ما لا تثبت احد طرفي الشك تعبدا، وانما تؤمّن عن التكليف الواقعي المشكوك، وهذا كما في البراءة، او تنجزه كما في أصالة الاحتياط، وتظهر الثمرة في أنه لو ورد في الخطاب الشرعي "اذا لم تكن مدينا فيجب عليك الحجج" فاستصحاب عدم اشتغال ذمته بالدين يكون اصلا موضوعيا يثبت به وجوب الحجج، بخلاف البراءة عن اشتغال ذمته بالدين فانها انما تؤمن عنه ولكن لاتصلح لاثبات وجوب الحجج.

ومن جملة الاصول المحرزة -بمعنى ما يكون بصدد اثبات الآثار الشرعية للواقع المشكوك، وان لم يكن فيه جهة كشف عن الواقع- أصالة الطهارة (و قد يعبر عنها بالاصل التنزيلي) فان الظاهر من دليلها أن مشكوك الطهارة طاهر ادعاء، او فقل: جعل الطهارة له مع ادعاء أنها الطهارة الواقعية، والغرض من هذا الادعاء الحكم الظاهري بترتيب آثار الطهارة الواقعية، بل الامر كذلك في قاعدة الحلّ، بأن مفاد دليلها جعل الحلية لمشكوك الحرمة، مع ادعاء أنها الحلية الواقعية، فيترتب عليها آثار الحلية الواقعية، مثال ذلك أنه لو صلّى في جلد حيوان مذكّي مع الشك في كونه محلل الاكل، فبناء على ما هو الظاهر من كون موضوع جواز الصلاة في أجزاء



الحيوان كون ذلك الحيوان حلالا واقعا، فبناء على كون مفاد قاعدة الحلّ التعبد بكون المشكوك حلالا واقعا تجوز الصلاة في جلد هذا الحيوان، وأما لو كان مفادها مجرد الترخيص التكليفي في ارتكاب مشكوك الحرمة، فتكون مثل اصالة البراءة، فلا يستفاد منه ترتيب آثار الحلية الواقعية، نعم لو كان موضوع جواز الصلاة في اجزاء الحيوان كونه حلالا بالحلية الاعم من الحلية الواقعية والظاهرية، فيكون دليل جعل الحلية الظاهرية محققا لمصداقه وواردا عليه، لكنه خلاف ظاهر الأدلة، وعليه فلا يتم ما ذكره المحقق النائيني "فده" من كون اصالة الحلّ من الاصول غير المحرزة.

ثم ان هنا اصلا محرزا حيثيا، وهو قاعدة الفراغ والتجاوز، فان مفادها ترتب الآثار الشرعية على صحة العمل السابق من حيث انه مضى، مثال ذلك أن قاعدة الفراغ تجري بالنسبة الى الصلاة الرباعية التي شك هل اتى بها مع الوضوء ام لا، فلا يجب اعاتتها ويجب عليه اتيان الصلوات الآتية رباعية عند العدول عن نية الاقامة، ولكن يجب عليه الوضوء للصلوات الآتية، وهكذا لو شك في أنه هل اتى في صلاة الفجر باربع سجعات أم لا، فتجري قاعدة التجاوز فيها، ولكن لو كان قد نذر أن يأتي بين الطلوعين في هذا اليوم باربع سجعات فلا يثبت بها وفاء بنذره، حيث انه مما لم يمض.



## أصالة البراءة

قسموا البراءة الى البراءة العقلية والشرعية، والمهمّ وان كان هو البحث عن البراءة الشرعية وادلتها، لكن لا بأس أن نقدّم بحثاً مختصراً حول البراءة العقلية، فنقول: ان المشهور هو القول بالبراءة العقلية، وقد سموا ذلك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل ذكر السيد الخوئي "قده" أن هذه الكبرى -و هي عدم كون العبد مستحقاً للعقاب على مخالفة التكليف مع عدم وصوله إلى المكلف- مسلمة عند الجميع، ولم يقع فيه نزاع بين الاصوليين والأخباريين، كيف وإنّ العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل من أوضح مصاديق الظلم<sup>(٤٧٠)</sup>.

اقول: ان اريد من الكبرى التي ادعى أنها بديهية، قبح العقاب بلا حجة، أي من دون وجود ما يحتجّ به على العبد، فهو وان كان مسلماً، لكن الكلام في أن نفس الشكّ في ثبوت التكليف من قبل المولى الحقيقي جلّ وعلا، من دون وصول ترخيص منه في ارتكاب المشكوك، هل يكون كافياً لدى العقل في حكمه بجواز ارتكاب المشكوك، وقبح العقاب عليه، ام لا؟، فانه مما قد وقع فيه الخلاف، مع أنه لم يتمّ البيان بالمعنى المقصود للمشهور، ومنهم السيد الخوئي "قده" نفسه، وهو وصول التكليف بنفسه او بطريقه او بوصول الامر بالاحتياط بالنسبة اليه من قبل الشارع، فرأى المشهور هو استقلال العقل بالحكم بجواز الارتكاب، وقبح العقاب عليه، بينما أن مختار جماعة هو استقلال العقل بالمنع من الارتكاب، ونحن نقول بأننا لا ندرك رخصة العقل الفطري في مخالفة التكليف المحتمل، فلا

٤٨٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني  
نجزم بأنه يقبح أن يعاقبنا الله تعالى عليها، بعد أن كنا لا ندرك الرخصة عقلا.

توضيح ذلك أن حق الطاعة الثابت بجعل العقلاء في المولى العقلية، وان كان مختصاً بوصول اوامره ونواهيه، ولكن المولى الحقيقي حيث تكون مولويته ثابتة بحكم العقل، فالذي يقتضيه الوجدان ثبوت حق الطاعة له في مورد احتمال التكليف، فانما حينما نرجع الى وجداننا لا ندرك رخصة العقل في ارتكاب ما نحتمل كونه مبغوضاً له تعالى، فلو عاقبنا الله تعالى على ذلك، مع فرض عدم جزمنا برخصة العقل فلا ندرك قبحه، فيجب دفع العقاب المحتمل، وهذا يعني منجزية احتمال التكليف في المولى الحقيقي، ما لم يصل ترخيص من المولى في ارتكابه، ولو بنحو الترخيص الظاهري، نعم لا اشكال في قبح عقاب من جزم بالرخصة عقلا، فما عليه المشهور من البراءة العقلية، لثبوت قاعدة قبح العقاب بلا بيان في احتمال التكليف بعد الفحص، قياساً لمولوية المولى الحقيقي بالمولويات العقلية التي لا تثبت في غير موارد وصول التكليف، غير متجه.

هذا وقد يناقش في مسلك حق الطاعة بأنه كما يكون للمولى حق في حفظ غرضه اللزومي، كذلك له حق في حفظ غرضه الترخيصي، فيما كانت الحليّة اقتضائية، أي ناشئة عن مصلحة في الترخيص<sup>(٤٧)</sup>، وحيث

---

٤٧ - ينبغي توضيح الفرق بين الحلية الاقتضائية والحلية غير الاقتضائية، فقد ذكر في البحوث ج٤ص٢٠٤ في توضيح الفرق بينهما انّ الترخيص على قسمين: فتارة يكون ناشئاً من عدم المقتضي في الإلزام، وأخرى يكون ناشئاً من المقتضي في الإباحة وإطلاق العنان، بمعنى انّ هناك مصلحة في أن يكون العبد مطلق العنان من قبل مولاه وإن كان كل من الفعل والترك خالياً عن مصلحة، وقد ذكر السيد الامام "قده" ان الواقعة لو كانت خالية عن المصلحة المقتضية لجعل الترخيص فيكون جعل الترخيص والاباحة الشرعية له لغوا وبلاملاك وهذا دليل على عدم <<<

يحتمل في جميع موارد الشك في التكليف في فعل كونه مباحا بالاباحة

>>>

تامة مايقال من عدم خلو الواقعة من الحكم الشرعي نعم تثبت حينئذ الاباحة العقلية. "مناهج الوصول ج٢ص١٨، تهذيب الاصول ج١ص٢٣٥"، وفيه اولا: أن الاباحة الشرعية بالمعنى الاخص لا تلزم ان تكون دائما امرا وجوديا بمعنى انشاء الترخيص بل قد تكون مجرد عدم جعل الوجوب والحرمة والاستحباب والكرهه، كما ذكر ذلك في البحوث (ج٥ص٤٩٣) نعم لا بد ان لا يكون عدم الجعل ناشئا عن الاهمال بل يكون موقفا سلبيا للشارع، ولعله المراد من قوله (عليه السلام) "وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها"، ولا يظهر من الروايات (كقوله: ما من شئ الا وفيه كتاب اوسنة، اوقوله: انما الامور الثلاثة: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك) اكثر من وجود موقف للشارع في كل واقعة اعم من الموقف الايجابي او السلبي، لا انشاء الحكم الوجودي دائما، والاباحة الشرعية بمعنى عدم الاحكام الاربعة الاخرى لا تحتاج الى مصلحة في عدم الجعل بل يكفي فيه عدم الملاك لتلك الاحكام الاربعة.

وثانيا: لو فرض قيام الدليل على عدم خلو الوقائع عن حكم شرعي وجودي فيكشف ذلك عن وجود المصلحة في انشاء الترخيص في موارد عدم الالزام، ويكفي في ذلك أنه من الطرق المتعارفة لابرار الرضا بالفعل والترك، وقد يقال انه يكفي فيه المصلحة الاستنادية لا انه يستند المؤمن في اقتضاء ترجيح الفعل على الترك او بالعكس الى حلية الفعل فان هذا لامعني له بعد عدم اقتضاء الحلية بالمعنى الاخص لارتكاب الفعل او تركه بل يستند في عدم ارتداعه عما يتحقق له الداعي النفساني من ارتكاب الفعل او تركه الى حليته بحيث لو كان حراما لامتنع عن ارتكابه ولو كان واجبا لم يكن يتركه، وفيه أنه يكفي في هذه المصلحة الاستنادية الحلية الشرعية بمعنى عدم جعل الاحكام الاربعة الأخرى.

ومن هنا تبين أن الاباحة الشرعية بمعنى انشاء الترخيص ينشأ دائما عن مصلحة في الترخيص بينما ان الحلية الشرعية بمعنى عدم جعل الاحكام الاربعة الأخرى اوقفل عدم الالزام لاننشأ دائما عن مصلحة في هذا الموقف السلبي للشارع الذي يكون روحه الرضا بالفعل والترك، بل قد تنشأ عن عدم المصلحة والمفسدة في الفعل، وهذا لاينافي ترتب الفائدة عليها دائما، فان ترتب الفائدة غير كونها هي المنشأ للحلية.

هذا والأنسب أن يقال في الفرق بين الحلية الاقتضائية وغير الاقتضائية انه تارة تكون الحلية لأجل مصلحة في الحلية بنحو تغلب هذه المصلحة على اقتضاء مفسدة الفعل مثلاً للحرمة واقتضاء مصلحة الفعل للوجوب، ولعل من هذا القبيل حلية الطلاق، وقد لا تكون كذلك ولو فرض كون الحلية لأجل ثبوت المصلحة في الحلية في فرض خلو الفعل عن المفسدة والمصلحة.

الاقتضائية، فلا ترجيح لجانب حفظ الغرض اللزومي .

وفيه **اولاً:** النقض بوجوب الاحتياط في العلم الاجمالي، والشبهة الحكمية قبل الفحص، حيث انه يعني ترجيح العقل حفظ الغرض اللزومي فيهما على الغرض الترخيصي، فكلما قيل في الجواب فيهما، فهو الجواب عن حكم العقل بوجوب الاحتياط في مطلق الشبهة.

**وثانياً:** انه لو كان غرض المولى في المباحات الاقتضائية كون العامي مرخص العنان فعلاً، بحكم الشرع، فلا ينافيه وجوب الاحتياط عقلاً، وان كان غرضه كون المكلف مرخص العنان فعلاً، بحكم الشرع والعقل، فحيث انه غرض تكويني للمولى، بمعنى أنه ليس أمراً يجعله المولى في عهدة المكلف، ويريد منه ان يحققه، فهذا يعني انه لو كان غرض المولى كون المكلف مرخص العنان فعلاً، عقلاً وشرعاً، فهو يحاول تحقيق هذا الغرض بنفسه، ومع عدم تحققه في حق العامي نستكشف عدم كونه غرضاً للمولى، والأ لكان عدم قيامه بتحقيقه نقضاً للغرض.

نعم يمكن أن يقال بأن العرف العام حيث يجري البراءة العقلانية في الشك في التكليف في الموالي العقلانية (كما ذكر الشيخ الأعظم "ره" في بيان حكم العقل بقبح العقاب على شيء، من دون بيان التكليف، ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه<sup>(٤٧٢)</sup> ويكون غافلاً نوعاً عن الفرق بين المولى العقلاني والحقيقي، كما يشهد له التزام المشهور بجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الاحكام الشرعية، فسكوت الشارع عن الردع يكون كاشفاً عن قبول

البراءة العقلائية في مجال الاحكام الشرعية، وآلا لكان ينبغي أن ينبّه العرف على لزوم الاحتياط فيها، وآلا كان منشأ للخطر على اغراض المولى .  
ولاجل قبول البراءة العقلائية الممضاة، مكان البراءة العقلية، فلا تترتب أية ثمرة على انكار البراءة العقلية، فلا يتجه ما يدعيه السيد الصدر "قده" من ترتب ثمرات على انكار البراءة العقلية، والالتزام بمسلك حق الطاعة، الا اذا التزم بعدم جريان البراءة العقلائية بالنسبة الى المولى الحقيقي، بدعوى عدم الغفلة النوعية عن احتمال الفرق بينه تعالى الذي مولوته ذاتية، وبين الموالى العقلائية الذين تكون مولويتهم بجعل العقلاء واعتبارهم، وهذا ما قد يوهمه بعض العبارات المحكية عنه حيث قال: انه قد استدللّ على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بالإحالة إلى الوجدان العقلائي في باب المولويات العقلائية، حيث نرى انهم لا يؤاخذون على ارتكاب مخالفة التكليف الواقعي في موارد الجهل بالحكم الإلزامي، فيكون هذا منبهاً مثلاً على ارتكازية قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعقليتها، ثم ذكر أن هذا الوجه قد وقع فيه الخلط بين المولويات الاعتبارية المجعولة والمولوية الحقيقية الذاتية، وبالالتفات إلى التمييز بينهما لا يبقى في الإحالة إلى السيرة العقلائية أو الوجدان العرفي، أية دلالة أو تنبيه على حقانية قاعدة عقلية باسم قبح العقاب بلا بيان<sup>(٤٧٣)</sup>.

ولكن الانصاف كما ذكرنا أنه لأجل الغفلة النوعية عن الفرق بين الموالى العقلائية والمولى الحقيقي فلو كان الشارع غير موافق للبراءة العقلائية في المجالات الشرعية لكان ينبغي أن يردع عنه.

ولنذكر هنا بعض الثمرات المترتبة على مسلك حق الطاعة:

**الثمرة الاولى:** اذا انكرنا وجود دليل لفظي مطلق على البراءة الشرعية، فقد نحتاج حينئذ الى البراءة العقلية، وحاصل الاشكال في وجود الدليل اللفظي ما ذكره بعض الأجلء "دام ظله" أنه يحتمل كون المراد من العلم في قوله "رفع ما لا يعلمون" الالتفات، كما هو المراد من قوله في صحيحة زرارة "فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم" فان من الواضح أن مراده أنه حرك في جنبه شيء، وهو لم يلتفت اليه، ولأجل ذلك يشك الآن في أنه هل نام أم لا؟، وأما حديث "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" ففيه أن المنقول في الكافي أن ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم<sup>(٤٧٤)</sup>، فيحتمل أن يراد به أن ما لا يكون مقدورا فهو موضوع عن المكلف، حيث ان الحجب بمعنى المنع، على أنه يرد على الاستدلال بكلتا الروايتين أن توجيه خطاب عام يشتمل على البراءة في الشبهات الحكمية من دون بيان اشتراط جريانها بالفحص واليأس عن الظفر بالدليل غير عرفي، ويوجب حمله على الشبهة الموضوعية.

كما أنه قد يورد عليهما بضعف السند، كما سيأتي توضيحه.

**الثمرة الثانية:** ما ذكره في البحوث من أنه بناء على قبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فحيث ان العلم الاجمالي لا يكون بيانا الا على الجامع، وهو ثبوت التكليف في احد الطرفين، وليس بيانا على خصوصية التكليف في هذا الطرف او ذاك الطرف، فيكون العقاب على مخالفة خصوصية التكليف في اي منهما عقابا بلا بيان، وهذا يعني عدم اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فتجوز المخالفة الاحتمالية للتكليف



المعلوم بالاجمال، بمقتضى البراءة العقلية عن الخصوصية المشكوكة في كل من الطرفين، وأما بناء على مسلك حق الطاعة فبعد تعارض الاصول المؤمنة الشرعية فيجب الاحتياط بمقتضى حق الطاعة.

نعم تختصّ هذه الثمرة بما اذا لم يعلم المكلف بكون العنوان الجامع المعلوم بالاجمال واجبا شرعا بعنوانه، كما لو علم اجمالا بأن المولى إما أمره باكرام زيد او باكرام عمرو، وأما لو علم بكون الجامع المعلوم بالاجمال واجبا شرعا بعنوانه، وعلم اجمالا بانطباقه على احد الطرفين، كما لو ورد في الخطاب "اكرم العالم" وعلم بأن زيدا عالم او عمرو، فحيث تمّ البيان على وجوب اكرام العالم المردد بين الفردين فلو اكتفى باكرام احدهما فيشك في فراغ ذمته من الواجب الذي دخل في عهده فيحكم العقل بلزوم الاحتياط من باب قاعدة الاشتغال.

ويرد عليه **اولا**: ان موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان الاعمّ من البيان التفصيلي او الاجمالي، لما يرى بشهادة الوجدان من صحة العقاب على مخالفة التكليف المعلوم ولو اجمالا، حيث يعلم المكلف أن التكليف المعلوم اجمالا متعلق واقعا بطرف معين منهما فيصلح لتنجيزه.

بل نحن انكرنا كون موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان بمعنى تبين الواقع، وانما البيان بمعنى الحجة، وهو ما يصحّ أن يحتجّ به المولى على العبدّ اي المصحح للعقاب، ومن الواضح أن قبح العقاب مع عدم المصحح له يكون من القضية الضرورية بشرط المحمول، ويكون منتزعا عن احكام عقلية مختلفة ندركها بالوجدان، كعدم كون عقاب المولى عبده ظلما في فرض ارتكابه الحرام الواقعي في الشبهة قبل الفحص، ولو كان خطاب التكليف ضايعا بحيث لو فحص لم يظفر به، ولو قيل بكونه ظلما فيمكن دعوى كون موضوع قبح العقاب هو عدم البيان

٤٩٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

التفصيلي او الاجمالي في معرض الوصول على التكليف الواقعي او على اهتمام المولى به.

**وثانيا:** ان لازم كلامه عدم وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال بين الموالي والعبيد العقلائية لاختصاص حق الطاعة به تعالى، وهذا خلاف الوجدان العقلائي، فانهم يرون وجوب الاحتياط بالموافقة القطعية، خاصة فيما اذا كان الاحتياط سهلاً على المكلف، وهذا يعني أن العلم الاجمالي حتى وان فرض عدم كونه بيانا على خصوصية التكليف في كل طرف، فلم يكن منجزا عقلا لتلك الخصوصية، لكنه منجزا عقلاء لتلك الخصوصية، ولذا يحتجّ العقلاء على العبد فيما اذا ارتكب احد طرفي العلم الاجمالي وصادف الحرام واقعا، فهو حجة عقلائية غير مردوعة، فيكون بيانا تعبديا كسائر الأمارات والاصول العقلائية.

**الثمرة الثالثة:** ما اذا كانت الاصول المؤمنة الشرعية متعارضة في طرفي العلم الاجمالي، وكان احد الطرفين مجرى لقاعدة الاشتغال في حد نفسه، بخلاف الطرف الثاني، كما لو علم في وقت صلاة الظهر بأنه إما بطلت صلاة ظهره بنقصان ركن او ركعة، فوجب عليه اعادتها او فاتت منه صلاة الصبح، فوجب عليه قضاءها، فتعارض قاعدة الفراغ في الظهر مع قاعدة الحيلولة والبراءة عن وجوب قضاء الفجر، وتتساقط الجميع، فتصل النوبة في صلاة الظهر الى قاعدة الاشتغال، واستصحاب عدم الامتثال، وأما في قضاء صلاة الفجر فان قلنا بمسلك حق الطاعة فلا بد من الاحتياط فيه لعدم ثبوت ترخيص شرعي في تركه، وأما بناء على قبول البراءة العقلية حتى في احد طرفي العلم الاجمالي الذي يوجد منجز تفصيلي في طرفه الآخر، فتجري البراءة العقلية للتأمين عن وجوب القضاء، لأن القضاء بأمر جديد،

فيكون من الشك في حدوث التكليف.

والحاصل أنه مع قبول البراءة العقلائية في المجالات الشرعية كما هو الظاهر فلا تبقى ثمرة لانكار البراءة العقلية.

ثم انه قد يتمسك للقول بالبراءة العقلية (او فقل: البراءة العقلائية) باجماع العلماء، وهذا وان لم يكن كاشفا عن الحكم الشرعي، ولكنه يؤكد على كون المرتكز العقلائي هو البراءة، الا أن ثبوت الاجماع غير واضح، والذي يوضّح ذلك ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" من أنهم اختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو على الوقف؟، ذهب كثير من البغداديين، وطائفة من أصحابنا الإمامية إلى أنها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء، وذهب أكثر المتكلمين من البصريين، وهي المحكي عن أبي الحسن وكثير من الفقهاء إلى أنها على الإباحة، وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى "ره"، وذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف، ويجوز كل واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا المفيد "ره"، وهو الذي يقوى في نفسي، والذي يدلّ على ذلك أنه قد ثبت في العقول أن الإقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحا، مثل إقدامه على ما يعلم قبحه... وفي هذه الأحوال لا يجوز له أن يقدم إلا على قدر ما يمسك رmqه ويقوم به حياته.

وقد استدلّ من قال إنّ الأشياء على الحظر قطعاً بأننا قد علمنا أنّ هذه الأشياء لها مالك، ولا يجوز لنا أن نتصرّف في ملك الغير إلا بإذنه، ورُدّ بأن التصرف في ملك الغير انما يكون قبيحا لكونه ظلما ومزاحمة لمالكة،

٤٩٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

فلا ينطبق على التصرف في ملكه تعالى... (٤٧٥).

وهذا الكلام يكشف بوضوح عن عدم التسالم على البراءة العقلية، كما لعله يشهد لذلك استدلال ابن زهرة في الغنية للبراءة العقلية -على ما حكى عنه الشيخ "ره" في الرسائل- بأن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق، ولعله ناظر إلى فرض عدم الالتفات إلى الحكم.

وعليه فاستدلال المحقق الحلبي "ره" على البراءة بأن أهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات، سواء علم الإذن فيها من الشرع أو لم يعلم، ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكّل أن يعلم التنصيص على إباحته، ويعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم، ولو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته، حتى يعلم الإذن (٤٧٦)، فان اريد به التسالم على البراءة العقلية فغير متجه.

هذا وقد حكى عن السيد البروجردي "قده" ما محصله أن هناك حيثيتين للبحث:

احديهما: انه هل يكون صرف احتمال التكليف كافيا لتنجزه أم لا؟، والبراءة بهذا النحو كانت مبحثا عنها في كلام القدماء، وربما كانوا يعبرون عنها باستصحاب حال العقل.

ثانيتها: ما كان يعبر عنه في كلمات القدماء بأصالة الحظر، وموضوعها تصرف العبيد في الأعيان الخارجية أو في انفسهم باصدار فعل، مع قطع النظر عن ورود الشرع، فكان بعضهم يقول: بالحظر في الأفعال المتعلقة بالأعيان الخارجية، وبعضهم بالحظر في مطلق الأفعال سوى الأفعال

الضرورية كالتنفس ونحوه، بدعوى أن العبد بشر اشر وجوده وكذا الأعيان الخارجية ملك لله تعالى، والعقل مستقل بعدم جواز تصرف أحد في ملك غيره الا بإذنه، فيكون ذلك بيانا وحجة على الواقع فيما احتمل حرمة فيصلح للمولى العقاب عليه.

أما الحيثية الأولى، فالظاهر عدم الخلاف في جريان البراءة، والدليل عليه هو العقل الحاكم في باب الإطاعة والعصيان، فانه يحكم بالضرورة أن العبد إذا تفحص عن أوامر المولى ونواهيه في مظان وجودها، ولم يظفر بشيء، فلو ترك محتمل الوجوب بعد ذلك أو أتى بمحتمل الحرمة لم يكن بذلك خارجا عن رسم العبودية ومضييعا لحقوق المولوية، ولم يعد طاغيا على المولى، وليس للمولى عتابه وعقابه، محتجا عليه بأنك ضيعت حقوقي عليك، وهذا من غير فرق بين صورة عدم البيان واقعا، وبين صورة وجوده مع عدم ظفر العبد به بعد إعمال قدرته في الفحص عنه، فإن البيان بوجوده الواقعي لا يصلح للاحتجاج به، فوجوده حينئذ كعدمه، وبالجملة فصرف الاحتمال لا يصلح للتنجيز بضرورة من العقل، فانه يحصل له الجزم بقبح العقوبة بعد تصور الموضوع، أعني عدم وصول حجة من المولى أصلا، وعدم كون شيء في البين سوى الاحتمال بعد الفحص واليأس، وهذا معنى قولهم بقبح العقاب بلا بيان، فقبح العقاب بلا بيان هو عين المدعى وهو امر ضروري لا يحتاج إثباته إلى توسط واسطة، ولا يحسن ذكره بصورة الدليل.

وبالنسبة الى الحيثية الثانية نقول: ان مبنى القول بالحظر فاسد، فإن عنوان التصرف في ملك الغير بما هو هو ليس موضوعا لحكم العقل بالقبح، وانما يستقل بقبحه إذا انطبق عليه عنوان الإضرار بالغير والظلم عليه، وهذا المعنى لا يتحقق بالنسبة إلى ملك الله تعالى، فان الناس

ينتفعون بأملآكهم ويصرفونها في حوائجهم، فمزاحمتهم في ذلك إضرار بهم وظلم عليهم، وأما ملكه تعالى فواسع لا حد له، ولا ينتفع به، ولا يتضرر بتصرف الغير فيه، وهل يحتمل أحد أن يكون تصرف الناس في ملكه تعالى ظلما قبيحا، مع أنه خلقهم وهم فقراء محتاجون في ادارة شؤون حياتهم، الى الاستفادة مما خلق من العالم الذي يوجد فيه جميع ما يحتاجون إليه، ويناسب طباعهم، وهو تعالى غني عنه، بل لا يحتمل ذلك في الموالى العرفية أيضا إذا جمع أحدهم عبيده في مكان، وهياً فيه جميع وسائل الحياة لهم<sup>(٤٧٧)</sup>.

اقول: أما ما ذكره بالنسبة الى بداهة قبح العقاب بلا بيان أي عدم منجزية احتمال التكليف بعد الفحص فقد مر الاشكال فيها بالنسبة الى المولى الحقيقي جلّ وعلا، نعم نقبل ارتكازية البراءة العقلائية، ولم يكن الاختلاف في القدماء متمحضا في الحيثية الثانية، كما يشهد له ما مرّ عن الشيخ الطوسي "ره" من أن الافدام على ما لا يؤمن من قبحه قبيح، فقد استدل للبراءة بقوله "ما كنا معذيين حتى نبعث رسولا" ثم ناقش فيه، فهذا شاهد على ملاحظة الحيثية الاولى ايضا.

وأما ما ذكره حول التصرف في ملكه تعالى فلا يبعد أن يقال ان حرمة التصرف في الملك الاعتباري للغير بدون رضاه حرمة عقلائية، ويلحق به التصرف في جسد الغير، كمسّه بدون اذنه، وليس هذا مما يدركه العقل الفطري، وقد ردع الشارع عن هذا الارتكاز العقلائي في موارد، كمال الكافر الحربي او اكل المارة، وهذا الارتكاز يشمل حتى الملك الاعتباري له تعالى كالخمس، وأما التصرف في الملك التكويني للغير، كما في

تصرف الانسان في نفسه او في الاشياء التي هي ملك تكويني له تعالى، فلا دليل على قبحه عقلا او عقلاء، ويتمحض ترك الاحتياط في الشبهة الوجوبية في الحيثية الاولى، حيث انه ترك التصرف، كما يتمحض في الحيثية الثانية ما اذا علم المكلف بعدم توجه تكليف من المولى اليه نحو تصرفه في نفسه او في الاشياء كما في شرب التتن، فان التصرف في ملك الغير يحتاج الى احراز رضاه، فتجري فيه اصالة الحظر بملاك قبح التصرف في ملك الغير من غير رضاه، دون حق الطاعة.

وأما ما ذكره من عدم امكان الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان فهو متين جدا، فليس قبول المشهور لها او انكار جماعة لها او تشكيكنا فيها الا راجعا الى الوجدان، ولا يخضع للبرهان.

هذا وقد ذكر المحقق الاصفهاني "قده" في توضيح قاعدة قبح العقاب بلا بيان أن مدار الاطاعة والعصيان على الحكم الحقيقي، وأن الحكم الحقيقي متقوم بالوصول، لعدم معقولية تأثير الانشاء الواقعي في انقذاح الداعي، وحينئذ فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفة للتكليف الحقيقي، فلا عقاب، ولكن ذلك ليس مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فان عدم العقاب لعدم التكليف شيء، وعدم العقاب لعدم وصوله شيء آخر، ومفاد القاعدة هو الثاني، دون الأول، مضافا إلى أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مما اتفق عليه الكل، وتقوم التكليف بالوصول مختلف فيه، بل صريح صاحب الكفاية انفكاك مرتبة الفعلية البعثية والزجرية عن مرتبة التنجز، فالاولى تقرب القاعدة بوجه عام مناسب للمقام.

فنقول: في توضيح المقام إن هذا الحكم العقلي حكم عقلي عملي بملاك التحسين والتقيح العقليين، وقد بينا مرارا أن مثله مأخوذ من الاحكام العقلانية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام

٤٩٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

وإبقاء للنوع، وهي المسماة بالقضايا المشهورة، ومن الواضح أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس حكماً عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الأحكام العقلية العملية، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، نظراً إلى أن مخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن زي الرقية ورسم العبودية، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحقّ منه الذم والعقاب. كما أن مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زي الرقية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع، وفي نفس الأمر، فليس مخالفة ما لم تقم عليه الحجة خروجاً عن زي الرقية حتى يكون ظلماً، وحينئذ فالعقوبة عليه ظلم من المولى على عبده؛ بل حيث إن موضوع استحقاق العقاب هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، وضمّ قبح العقاب من المولى أجنبي عن المقدر المهم هنا، وإن كان صحيحاً في نفسه<sup>(٤٧٨)</sup>.

أقول: أما ما ذكره من تقوم التكليف الفعلي بالوصول فلا يخلو عن كونه مجرد بحث لفظي محض، وترتيب أي اثر عليه مصادرة محضة، فإن غاية ما ذكره في تقريره أن كون فعلية الحكم التكليفي من قبل المولى، وإن كانت تتمّ بمجرد انشاءه، لكن فعليته المطلقة تكون بوصوله ولو اجمالاً، فإن الحكم التكليفي حيث يكون انشاء البعث بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعياً لزومياً للمكلف نحو الفعل، بحيث لو كان العبد منقاداً لصار داعياً له بالفعل نحوه، وفعلية أي شيء هو أن يتحقق فيه ما اوجد لأجله، وهو العلة الغائية من ايجاده، فاذا تحققت هذه العلة الغائية فيه يصير فعلياً، ففعلية الحكم هو أن يبلغ حدّاً يمكن ان يكون داعياً لزومياً نحو الفعل،



فهرس المطالب ..... ٤٩٧

ولاجل ذلك تتوقف فعلية الحكم بالوصول، فانه ما لم يصل لا يحكم العقل بلزوم امثاله فلا ينطبق عليه هذا الداعي<sup>(٤٧٩)</sup>.

ولكن يورد عليه اولاً: ان هذا البيان فرع أن يكون حكم العقل بلزوم الامتثال موقوفا على وصوله، وهذا اول الكلام، فلا يمكن أن يكون حكم العقل متفرعا عليه، كما هو المفروض في كلامه، حيث قال ان حكم العقل بلزوم الامتثال مختص بالتكليف الحقيقي، وما لم يصل الحكم فلا يتصف بكونه حكما حقيقيا.

وثانياً: لماذا لا نقول بأن الداعي من انشاء الحكم باعثيته على تقدير وصوله، وهذا الداعي التعليقي موجود قبل الوصول، ويكون كافيا في فعلية الحكم، وان لم يتحقق الوصول.

وثالثاً: ان في انشاء الحكم داعيا اوسع، وهو مطلق باعثيته ولو بنحو رحجان الاحتياط في مورد الالتفات اليه ولو لم يكن واصلا. وأما ما ذكره حول عدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف المحتمل ما لم يصل الى المكلف لعدم كونه ظلما على المولى وخروجا عن زي رقيته، فهو مما لا ندركه بوجداننا بالنسبة الى اغراضه اللزومية جلّ وعلا.

وان شئت قلت ان الظلم هو فعل ما لا ينبغي فعله، ولذا قلنا ان قضية قبح الظلم من القضية الضرورية بشرط المحمول، فانكار كون مخالفة التكليف المحتمل ظلما ليس الا انكارا لقبح هذا الفعل، وانكار قبحه بملاك عدم كونه ظلما ليس الا مصادرة بالمطلوب. ومن هنا يكون الأصل

الأولي في الشبهات هو الاحتياط، ولا نخرج عنه إلا بمقدار ما يثبت من الترخيص الشرعي والحكم الظاهري في موارد الأمارات أو الأصول الشرعية.

هذا وقد حكي عن بعض الأعلام "قده" في تقريب انكار البراءة العقلية أنه لم يعلم كون العقاب مع شك العبد في رضا المولى بالعمل وعدم رضاه، من منافرات القوة العاقلة، هذا بناء على تفسير قبح الظلم وحسن العدل بالمنافرة للقوة العاقلة او الملائمة لها، وأما بناء على كونهما ببناء العقلاء حفظا للنظام، فلا يعلم أن بناء العقلاء على عدم العقاب على مخالفة التكليف المشكوك حفظا للنظام، لعدم العلم بأن المؤاخذة مخلة بالنظام، فمثلاً لو ضرب العبد مولاه جاهلاً برضى المولى بذلك، لاحتماله انه ليس بمولاه، فلا يعلم قبح المؤاخذة من المولى

ولو سلم قبح مؤاخذة المولى العرفي عبده على المخالفة في صورة الشك في التكليف، فلا سبيل إلى الجزم بقبح المؤاخذة الدنيوية بالنسبة إلى المولى الحقيقي، إذ كثيراً ما يتحقق الإيلام بالمرض ونحوه بالنسبة إلى المطيع، فضلاً عن المخالف، من دون أن يرى العقل القبح فيه، وذلك لأنه لا يتصور أن يكون للعبد حق خاص على المولى الحقيقي الخالق له، إذ هو ملكه ومخلوقه يتصرف به ما يشاء، يفقره ويمرضه، وغير ذلك، مع علم العبد بالمخالفة وجهله، بل ومع إطاعته لمولاه وخضوعه لأوامره ونواهيه، ولا يتنافى ذلك مع بناء العقلاء، كما أنه لا ينافر القوة العاقلة.

وأما المؤاخذة الأخروية فان قلنا بأنها من قبيل تجسم الأعمال، فحال العمل كحال البذرة التي تتجسم فتصير زرعاً طيباً أو غير طيب باختلاف جنس البذر، فالمعصية تتجسم فتصير عقرباً مثلاً، او قلنا بأنها من قبيل الأثر الوضعي للمعصية، كالموت المسبب عن السم القاتل، فلا مجال لحكم

العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ ليس هو فعلا اختياريا، كي يتصف بالقبح والحسن، بل هو أمر قهري يترتب على العمل.

وان قلنا بأن العقاب عمل المولى بقرار منه، حيث أوعد على المخالفة بالعقاب، كما وعد على الإطاعة بالثواب، فيكون من باب المجازاة التي قررها المولى نفسه، فلا سبيل إلى حكم العقل بقبح العقاب على المخالفة في صورة الشك وعدم البيان، لعدم العلم بالملاك الذي بملاحظته أوعد الشارع بالعقاب على المخالفة، إذ الملاك في ثبوت العقاب دنيويا إنما هو ردع المخالف عن العودة في الفعل أو تأديب غيره لكي لا يرتكب المعصية، وهذا إنما يتحقق بلحاظ العالم الدنيوي، لا العالم الآخروي، إذ ليس هو عالم التكليف والعمل، فلا بد أن يكون العقاب الآخروي بملاك آخر لا نعرفه، وإذا لم نتمكن من معرفته وتحديده لم يمكن الجزم بثبوته في صورة دون أخرى.

وعليه، فمن المحتمل أن يكون الملاك ثابتا في مورد المخالفة مع الشك، فكيف يدعى منافرته للقوة العاقلة، أو انه يتنافى مع بناء العقلاء لأجل حفظ النظام؟، وانما يدور الأمر مدار بيان الشارع لموضوع العقاب وتحديده<sup>(٤٨٠)</sup>.

وقد ذكر ايضا: ان العقاب الآخروي لا يمكن أن يكون لأجل التشفي، فان التشفي مستحيل في حقه تعالى، بل في حق كل عاقل بما هو عاقل لملائمته مع القوة الغضبية، كما لا يمكن أن يكون للتأديب، إذ لم يبق مجال في الآخرة لذلك، فلا بد في توجيهه من الالتزام بكونه تجسما للأعمال السيئة أو أنه لازم تكويني لها، أو الالتزام بانه طريق لتكميل النفس

٥٠٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

وايصالها الى المرتبة الكاملة، كما يقال في المرض في دار الدنيا، او الالتزام بكونه على طبق المصلحة النوعية لعالم الآخرة، كاختلاف احوال الأشخاص في دار الدنيا، لكونه على طبق المصلحة النوعية لعالم الدنيا.

ومن الواضح ان العقاب بأحد هذه الوجوه الثلاثة لا دخل لحكم العقل فيه، بل يدور سعة وضيقا وتحديدًا لموضوعه مدار الدليل النقلي، فما يبحث عنه علماء الأصول من حكم العقل باستحقاق العقاب في بعض المجالات، كالتجزي ومخالفة العلم الإجمالي، او حكمه بعدم استحقاق العقاب في بعض المجالات الأخرى، كما في البراءة العقلية اي قبح العقاب بلا بيان، ففي غير محلّه، وبذلك أنكر حكم العقل باستحقاق العقاب الأخرى او عدم الاستحقاق<sup>(٤٨١)</sup>.

اقول: ان المهمّ في علم الكلام والأصول البحث في أن عقاب المولى في مورد هل يعتبر تضييعاً لحقّ العبد، فيقبح لأجل ذلك، كما في عقاب المطيع، أم لا يعتبر تضييعاً لحقه، خاصة بعد تحقق الوعيد منه تعالى كما في المعصية، وهذا معنى ادراك العقل كون العقاب في محله ام لا، ولا يلزم أن يدرك كون العقاب في محله من جميع الجهات، وهذا الإدراك العقلي واضح جداً، فهل ترى في نفسك التردد في حكم العقل بعدم كون عقاب العاصي في الآخرة ظلماً له، بخلاف عقاب المطيع من باب المجازاة والانتقام، فما دُمنّا نحتمل صدور العقاب الأخرى من باب الجزاء فنحتاج الى توسيط العقل في ادراك حسن العقاب وقبحه، ولا يحصل الجزم بعدم مصلحة في العقاب الأخرى، فاننا كيف نحيط بمصالح افعاله تعالى، خاصة وأن ظاهر الكتاب والسنة هو كون العقاب الأخرى من باب

الجزاء، فقد قال تعالى "و جزاء سيئة سيئة مثلها" و"من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون"، وهذا هو المتناسب مع العفو والشفاعة، كما سمى الثواب بالأجر أيضا فقد قال تعالى "ليوفيهم اجرهم ويزيدهم من فضله"، وقد يكون ملاك العقاب الأخروي تشفي قلوب المؤمنين من ظلم الظالمين، بل لعل نفس الانتقام من المجرمين غاية العذاب الأخروي، ومما يشهد على كون العقاب الأخروي من باب الجزاء قوله تعالى: كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب.

وأما ما ورد من مثل قوله تعالى "فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره"، وكذلك قوله تعالى "انما تجزون ما كنتم تعملون"، وما في الحديث "انما هي اعمالكم ترد اليكم"<sup>(٤٨٢)</sup>، فليس الا بيانا عرفيا للجزاء، فيكون المراد من رؤية العمل رؤية جزاءه، ولا اقل أن يكون ما ذكرناه مقتضى الجمع بين الآيات والروايات، بل يمكن أن يكون نفس تجسيم الأعمال جزاء اختياريا منه تعالى على الأعمال فهو يخلق صورة سيئة بعنوان صورة الأعمال السيئة مثلا، فيعذب بها اهل العذاب، ومما يؤكد ذلك وجود شبهة عقلية في تجسيم الأعمال وهو صيرورة العرض جوهرًا، اذ ليس المراد منه خصوص انكشاف واقع الانسان له، بل العذاب يكون بأمر خارج من ذاته وهو الاحتراق بالنار ونحوه.

والحاصل أننا ما دمنا نحتمل وجود العقاب في الآخرة من باب الجزاء فنحتاج الى توسيط ادراك العقل لحسن العقاب او قبحه، فاذا لم يحكم العقل بقبح العقاب في موردٍ فيجب على العبد دفع العقاب المحتمل. على أنه لو فرض قيام البرهان على امتناع العقاب الأخروي من باب

٥٠٢ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

الجزاء وانحصاره في تجسّم الأعمال فلا ينسَدّ بذلك باب ادراك العقل، حيث انه يدرك ان الانقياد للمولى تعالى لو تجسّم في الآخرة لم يتجسّم بصورة العقاب، ولكن لو تمثّل عصيانه كان في معرض تمثله بصورة العقاب، فيجب حينئذ بحكم الفطرة دفع العقاب المحتمل.

نعم ما ذكره من عدم ادراك قبح عقاب المولى الحقيقي على مخالفة التكليف المشكوك متين جدا.

هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن منشأ استحقاق العقاب هو استبطان خطاب الامر من المولى للوعيد على مخالفة الامر عند وصوله، الا ان يكون من الامور المهمة، فيكفي الاحتمال، وقد سبق الاشكال في المبني.

### البراءة الشرعية

انه قد استدل لاثبات البراءة الشرعية بالآيات والروايات.

### الآيات المستدل بها على البراءة

أما الآيات فنذكر أهمها:

الآية الاولى: "و ما كنا معذيين حتى نبعث رسولا<sup>(٤٨٣)</sup>".

وقد ذكر صاحب الكفاية أنها أظهر الآيات التي استدل بها على البراءة<sup>(٤٨٤)</sup>، وتقريب الاستدلال بها أن بعث الرسول كناية عرفا عن اتمام الحجة على الناس بالبيان الشرعي للأحكام، اذ لا يكفي في العقاب مجرد

٤٨٣ - سورة الاسراء الآية ١٥

٤٨٤ - كفاية الأصول ص ٣٣٩

فهرس المطالب ..... ٥٠٣

بعث الرسول، ولو من دون تبليغه بعدُ، او تبليغه لجماعة آخرين، غايته أن الآيّة تقيّد بموارد كشف الحكم الشرعي من طريق حكم العقل بقبح الظلم في موارد الملازمة، او يحتمل بعث الرسول على كونه كناية عن الأعم من البيان الشرعي او البيان العقلي الكاشف عن الحكم الشرعي، نظير ما يقال "قم هنا حتى يؤذن المؤذن" فيكون كناية عن دخول الوقت لكونه مقارنا له غالبا، وعلى أي حال فتدلّ الآيّة على نفي العقاب على ارتكاب مشكوك الحرمة، وترك مشكوك الوجوب.

واورد عليه بعدة ايرادات:

**الايراد الاول:** ما ذكره جماعة من الأعلام من أن نفي العقاب قبل إتمام الحجة ببعث الرسل، لعله كان منة منه تعالى على عباده، مع استحقاقهم لذلك، فانه لا ملازمة بين نفي وقوع العقاب خارجا وبين نفي استحقاقه، وما يكون موجبا للترخيص في ارتكاب الفعل المشكوك الحرمة او ترك الفعل المشكوك الوجوب هو العلم بعدم استحقاق العقاب، لا العلم بعدم وقوع العقاب خارجا، ولذا لا يكون العلم بعدم وقوع العقاب على معلوم الحرمة موجبا لحكم العقل بجواز ارتكابه، كما في مورد ارتكاب الصغائر مع الاجتناب عن الكبائر، حيث يستفاد من قوله تعالى "ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم"<sup>(٤٨٥)</sup> "وقد قيل في الظهار بأنه حرام، قد وعد الله تعالى بالعفو عنه، حيث قال "الذين يظاهرون من نسائهم... وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا وإنّ الله لعفوّ غفور"<sup>(٤٨٦)</sup> وأجيب عنه باحد وجوه اربعة:

٤٨٥ - سورة النساء الآية ٣١

٤٨٦ - سورة المجادلة الآية ٢

٥٠٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

**الوجه الاول:** ما ذكره الشيخ الأعظم "ره" من أنّ الخصم (أي الأخباري المنكر للبراءة) يقبل الملازمة بين نفي فعلية العقاب ونفي الاستحقاق، فنفي الفعلية كافٍ في إلزامه<sup>(٤٨٧)</sup>.

وفيه أنه -كما ذكر صاحب الكفاية<sup>(٤٨٨)</sup>- لو فرض قبول الخصم للملازمة بينهما، كان الاستدلال بها جديلاً لا يفيد بالنسبة اليها، بعد عدم تمامية الملازمة عندنا، مع وضوح منع قبول الأخباري للملازمة، كيف واستحقاق العقاب على مخالفة التكليف القطعي لا يلزم وقوع العقاب خارجاً.

**الوجه الثاني:** ما ذكره جماعة من أنه يكفي للعبد أن يحصل له الأمن من العقاب، ولو بوعدته تعالى بعدم العقاب.

وفيه **اولاً:** انه مبني على كون وجه قبح عصيانه تعالى هو خوف العقاب، كما يظهر من السيد الخوئي وصرح به شيخنا الاستاذ "فده"، لكن الفطرة تشهد بقبح عصيانه تعالى، ولو مع الجزم بعدم العقاب، وذلك لا لأجل لزوم شكر المنعم، حتى يقال بأنه لا يحكم العقل بأكثر من حسن شكر المنعم دون لزومه، والا لزم طاعة كل منعم، كالأبوين او من أنقذ طفلاً من المهالك، فرّباه احسن تربية، ولا لأجل قبح عقوق المنعم، فان عقوقه لا يتحقق بمطلق عصيانه، على أن المهم في لزوم الترك عقلاً هو كون القبح بحيث يستحق العقاب عليه، وليس العقوق من هذا القبيل، فهو نظير اخراج الضيف من البيت، ولا لأجل ما في البحوث من خالقيته المستتعبة لمالكه التكوينية، وهي تستتبع مالكه التشريعية، فانه يرد عليه النقض بأنه لو فرض



## فهرس المطالب ..... ٥٠٥

كون الخالق غيره تعالى، كما لو اعطى سبحانه القدرة على الخلق الى الشيطان، وخلق خلقاً، فلا تجب عليه طاعة الشيطان في غير ما كان امرا بالقبيح، ولا يجدي في دفع هذا النقض كون قدرته على الخلق منه تعالى، فانه على أي حال مخلوق للشيطان ايضاً، خاصة اذا فرضنا أن الله نهاه عن خلقه تشريعاً، بل دليل وجوب طاعته تعالى هو حكم العقل الفطري بذلك بعد كونه تعالى هو خالقنا العظيم، ولا يتم هذا الحكم فيما لو كان الخالق والمالك التكويني غيره.

**وثانياً:** ان غايته هو كون ظاهر الآية هو الوعد بعدم العقاب الأخروي على ارتكاب المشكوكات، وهذا لا يوجب الجزم بعدم العقاب، غايته قيام الحجة على عدم العقاب، فيبقى موضوع وجوب دفع العقاب المحتمل، نعم لو كان ظاهر الخطاب الترخيص في ارتكاب المشكوكات، والمفروض حجية الظهور فيقبح بعد ذلك العقاب، فالمقام يكون نظير شمول عموم "و اني لغفار لمن تاب" لقاتل الحسين (عليه السلام)، فانه لو تبين له يوم القيامة أنه لم يكن مشمولاً لعموم الآية حسب المراد الجدي، فليس عقابه امراً قبيحاً.

**الوجه الثالث:** ما في مصباح الاصول من أن جملة ما كان أو ما كُنّا وأمثالهما من هذه المادة مستعملة في أن الفعل غير لائق به تعالى، ولا يناسبه صدوره منه، ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها، كقوله تعالى: وما كان الله ليُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ<sup>(٤٨٩)</sup> وقوله تعالى: ما كان الله ليُدْرَأَ الْمُؤْمِنِينَ<sup>(٤٩٠)</sup>، وقوله تعالى: وما كان الله ليُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ<sup>(٤٩١)</sup> وقوله

٥٠٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

تعالى: وما كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا<sup>(٤٩٢)</sup>، إلى غير ذلك، فجملة الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد، فيكون المراد أنَّ التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى، ولا يناسب حكمته وعدله، وعليه فعدم لياقة التعذيب قبل البيان يدلّ على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب، إذ مع فرض استحقاق العبد لا وجه لعدم كونه لائقاً به تعالى، بل عدم لياقته به تعالى إنّما هو لعدم استحقاق العبد له، فالمدلول المطابقي للآية الشريفة، وإن كان نفي فعلية العذاب، إلا أنّها تدلّ على نفي الاستحقاق بالالتزام على ما ذكرناه<sup>(٤٩٣)</sup>.

وكذا يقال بأنه اذا دخل "كان" على النفي، فلا يفيد انسلاخه عن الزمان الماضي، مثل "كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه" وأما إذا دخل النفي على "كان" فيفيد انسلاخه عنه، ويدلّ التركيب على نفي النسبة مطلقاً، بل على أنه ليس من شأنها الوقوع.

وفيه أولاً: انه لو فهم من سياق الآية كون العقاب قبل بعث الرسول غير مناسب لشأنه، فلعلة لعدم تناسبه مع فضله ورحمته، مثل قوله تعالى "و ما كان الله ليعذبهم وانت فيهم، وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون" وثانياً: انه لا يستفاد من هذا السياق اكثر من الإخبار عن كون دأبه تعالى ذلك، فلا يرى العرف آية مؤونة في ما لو قيل "و ما كان الله ليثيب على عمل بدون اخلاص النية"، ولعل منه قوله تعالى "و ما كان الله ليطلعكم على الغيب" او قوله "ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب".

>>>

٤٩١ - الأنفال ٨ : ٣٣

٤٩٢ - الكهف ١٨ : ٥١

٤٩٣ - مصباح الاصول ج٢ ص٢٥٦

هذا ولا يخفى أن ظاهر البحوث هنا قبول أن ظاهر الآيّة منافاة العقاب بلا بيان مع شأنه تعالى، بمعنى حكمته وعدله، وهذا لا ينافي انكاره للبراءة العقلية واختياره لمسلك حق الطاعة، فانه يعترف بقبح العقاب مع عدم صدور البيان منه تعالى واقعا، وانما لا يقبله في فرض صدوره منه والشك فيه، ولكنه في ذيل قوله تعالى "و ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون" ذكر أن منافاته لشأنه يمكن أن تكون بمعنى منافاته لرأفته، وكيف كان فالتعبير ب "و ما كنا" ان كان ظاهرا في أن الفعل مما لا ينبغي صدوره منه تعالى، فمن يرى مسلك حق الطاعة وينكر البراءة العقلية فلا بد أن يحمل بعث الرسول على كونه مثلا المطلق المنجز، ولو كان هو حكم العقل بحق الطاعة، حيث انه مع العلم بهذا الحق العقلي لا يقبح صدور العقاب منه تعالى على مخالفة التكليف المشكوك، والمهم في الاشكال على البحوث هنا أنه ان كان عدم صدور البيان كاشفا عن عدم تعلق الغرض اللزومي للمولى بأن كان متمكنا من اصدار البيان فلا اشكال في قبح العقاب، ولكن لا معنى لكون هذا الفرض مرادا من الآيّة الكريمة، فان عدم العقاب حينئذ يكون مستندا الى انتفاء الغرض اللزومي، فيكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لعدم تفويتهم لأي غرض لزومي للمولى، ولكن ان لم يكن عدم صدور البيان كاشفا عن عدم تعلق الغرض اللزومي، كما في الموضوعات المستحدثة في زمان الغيبة كشرب التتن، فالظاهر عدم فرق بينه وبين فرض احتمال ضياع البيان على التكليف مع صدوره من المولى واقعا.

**الوجه الرابع:** ما هو الصحيح من أن ظاهر الآيّة -لو غمضنا العين عن اشكال اختصاصها بنفي العقاب الدنيوي في الأمم السابقة- هو كونها بصدد الترخيص في ارتكاب ما لم يتم البيان على التكليف فيه، والا فلو

٥٠٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني  
كان لا يرضى الشارع بارتكاب ما لم يقم البيان على ثبوت التكليف فيه،  
لم يكن الاخبار بعدم العقاب عليه مناسباً، لكونه موجبا لجرعة الناس، ولا  
يقاس المقام بقوله تعالى "ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه..." حيث ان  
شرط العفو عن الصغائر هو الاجتناب عن الكبائر الى آخر العمر، اذ من  
الواضح أنه لا يكفي الاجتناب عنها في زمان ما، وهذا الشرط لا يمكن  
احرازه، فلا يكون موجبا لجرعة الناس، وهكذا الوعد بعدم العقاب على  
النية المجردة للسيئة، لأن من نوى السيئة لا يرى نيته مجردة عن السيئة،  
وأما في الظهار فنلتزم بأن مجرد بيان أن الله عفوٌّ غفور، لا يدلّ على العفو  
القطعي المطلق عنه.

**الايراد الثاني:** ان المراد من الآية هو الاخبار عن عدم وقوع العذاب  
الديني على الامم السابقة إلا بعد اتمام الحجة عليهم ببعث الرسول،  
بقريئة التعبير بلفظ الماضي في قوله تعالى "و ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ"، وعليه فلا  
تدلّ على نفي العذاب الاخروي عند عدم تمامية البيان.  
واجيب عنه بعدة اجوبة:

**الجواب الأول:** ان ظاهر العذاب هو العذاب الأخروي أو ما يعمّه، ولا  
سيما بملاحظة ورود الآية في سياق الآيات المناسبة للعذاب الأخروي، فقد  
قال تعالى "و كُلِّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا  
يَلْقَاهُ مَنْشُورًا، اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا، مَنِ اهْتَدَى  
فَاِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا يَضِلُّ عَلَیْهَا، وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى،  
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا(٤٩٤)".

وأما الاستشهاد بكون فعل الماضي ظاهراً في لحاظ ما مضى، فلا يشمل عقاب الآخرة، فقد أجاب عنه صاحب الكفاية بأن الافعال المنسوبة اليه تعالى منسلخة عن الزمان.

وفيه أن ظاهر الفعل الماضي حتى بالنسبة اليه تعالى لولا القرينة على الخلاف هو لحاظ الزمان السابق، نعم لو كان مفاد الخطاب عدم تناسب الفعل معه تعالى فهم منه الاستمرار ولكنه مطلب آخر، وعليه فظاهر الآية أن العذابات النازلة على الامم السابقة كلها كانت بعد بعث الرسول اليهم.

**الجواب الثاني:** ما في مصباح الاصول وغيره من أنّ نفي العذاب الدنيوي عند عدم تمامية البيان يدل بالأولية القطعية على نفي العذاب الاخروي، إذ العذاب الدنيوي أهون من العذاب الاخروي، لكونه منقطعاً غير دائم.

وفيه أن الاولوية ممنوعة، فان العذاب الدنيوي استعجال بالعذاب ومانع من التوبة بعد ذلك، مضافاً الى أنه اذا جاء قد يعمّ البريء، كالطوفان والسييل والزلازل، وقال تعالى "فاتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة".

**الجواب الثالث:** ما في مصباح الاصول ايضاً من ان مساق هذه الآيات نفي كون العقاب قبل البيان لائقاً به تعالى، ومن الواضح انه لا يختلف العذاب الدنيوي والأخروي.

وقد مر الاشكال فيه آنفاً فراجع.

فالانصاف قوة هذا الايراد الثاني، فتكون الآية نظير قوله تعالى "وَمَا كَانَ

٥١٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني  
رُبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا<sup>(٤٩٥)</sup>،  
ولا يخفى أن مورد العقاب على عدم الايمان بالله ورسالة الرسول، والمعاد،  
دون العمل بالأحكام الفرعية.

**الايراد الثالث:** ما في البحوث من أن المقدار الذي يثبت بها البراءة  
التكليف الذي لم يبيّنه الشارع، لا ما بيّنه ولكن خفي عن المكلفين  
لكتمان الظالمين ونحوه، وإحراز عدم بيان الشارع باستصحاب عدمه  
رجوع إلى الاستصحاب الذي يمكن إجراؤه في عدم جعل الحكم ابتداءً،  
وان كان يختلف عنه في كون استصحاب عدم البيان اصلا موضوعيا، لكنه  
ليس بفارق.

وفيه أنه الظاهر من بعث الرسول في خطاب نفي العذاب قبل بعث  
الرسول هو البيان في معرض الوصول، لا مطلق البيان، وذلك بمناسبة  
الحكم والموضوع، ويشهد له قوله تعالى "و لئن أهلكتناهم بعذاب من قبله  
لقالوا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذلّ ونخزى" اذ مجرد  
البيان الذي لا يكون في معرض الوصول لا يمنع من قولهم "لولا ارسلت  
الينا" الظاهر في البيان الذي في معرض الوصول اليهم.

فالمهم في الايراد على الاستدلال بالآية هو الايراد الثاني، ولو فرض  
تمامية دلالتها على البراءة فيكون دليل وجوب الاحتياط شرعا واردا عليها  
لكون بعث الرسول في الآية كناية عن البيان الشرعي على الوظيفة الفعلية،  
ولو كان بيانا على وجوب الاحتياط.

## الآية الثانية: رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

ومما استدل به على البراءة الشرعية، قوله تعالى: رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ<sup>(٤٩٦)</sup>، وتقريب الاستدلال بها على البراءة أن مفادها أنه لولا ارسال الرسل لكان للناس حجة على الله، بل لعل الآية تقرّ بالبراءة العقلية او العقلائية الممضاة.

وفيه أنه لا يظهر منها اكثر من وجود حجة للناس مع عدم ارسال الرسل في الجملة، فيمكن أن تكون هي الغفلة عن حكم العقل بحق طاعته تعالى، وعدم التمكن من الهداية الى الحق، كما يحتمل ان يكون المراد احتجاجهم على الله بأن يقولوا كما في الآية الأخرى "لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذللّ ونخزي" ولا يلزم منه أن يكون كلامهم مقبولا عقلا من حيث عدله تعالى، نعم قد يكون متوقعا منه من حيث فضله ومنه وكرمه، كيف ومورد الآية الايمان بالله ومعرفته، ولا يحتمل جريان البراءة العقلية والعقلائية عنه، ولو قبل ارسال الرسل.

الآية الثالثة: وما اهلكنا من قرية الا لها منذرون، ذكرى وما كنا

### ظالمين

ومما استدل به على البراءة الشرعية، قوله تعالى: وما اهلكنا من قرية الا لها منذرون، ذكرى وما كنا ظالمين<sup>(٤٩٧)</sup>، بتقريب أن ظاهر الآية كون نزول الهلاك من دون منذر يكون ظلما، وموردها وان كان هو العذاب الدنيوي،

٤٩٦ - النساء الآية ١٦٤

٤٩٧ - الشعراء الآية ٢٠٩ و٢٠٨

لكن نكتة كونه ظلما تجري في العذاب الأخرى ايضا.  
وفيه أنه لا يستفاد منها أكثر من كون نزول الهلاك على قرية ليس لها منذرون بداعي المجازاة لهم ظلماً في الجملة، ولو لأجل غفلة كثير منهم، والآ فمن الواضح أنه لا يكون سبحانه وتعالى ظالماً لو عاقب من احتمال وجوده تعالى ولم ينبعث من ذلك نحو معرفته والايمان به، ولو من دون وجود المنذر.

الآية الرابعة: وما كان الله ليضلّ قوما بعد اذ هداهم حتى يبين

لهم ما يتقون

ومما استدل به على البراءة الشرعية، قوله تعالى: وما كان الله ليضلّ قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون<sup>(٤٩٨)</sup>، وقد استقرب في البحوث دلالتها على البراءة، بتقريب أن الإضلال سواء اريد منه تسجيلهم في الضالين أو خذلانهم والاعراض عنهم المؤدي إلى ضلالهم، ظاهر في كونه كناية عن عقابهم، وقد علّق في الآية على بيان الواجبات والمحرمات لهم، وحيث ان نفي العقاب بلسان "ما كان الله" فيكون مفاده قبح العقاب مع عدم البيان وهو معنى البراءة، كما ان البيان لهم ظاهر في الوصول والعلم، وليس كبعث الرسول كناية عن مجرد الصدور، ولا يبعد أن يراد بما يتقون ما يتقونه بالعنوان الأولي فهو مختص ببيان الحكم الواقعي، وذلك بقريته ان الإضلال والعقاب انما يكون بلحاظ مخالفة الواقع دائماً، ولذا تدل الآية على البراءة بالمعنى الأخص، أي البراءة التي تعارض دليل وجوب الاحتياط، وليس المراد منه ما يتقونه ولو بعنوان ثانوي بحيث يشمل دليل



وجوب الاحتياط، حتى تدل على البراءة بالمعنى الاعم، أي البراءة مع الجهل بالوظيفة الفعلية بحيث يكون دليل وجوب الاحتياط واردا عليها، وترتفع بوصول هذا الدليل.

هذا ومن جهة أخرى ان التعبير ب "و ما كان الله" وان كان بمعنى عدم مناسبة الفعل لشأنه تعالى، لكنه لا يعني أنه لا يناسب عدله، فان العقاب على مخالفة التكليف المشكوك، ليس قبيحا، على ما هو الصحيح من مسلك حق الطاعة، بل مطلقا، لامكان العقاب مع عدم تبين التكليف الواقعي، وذلك بأن يوجب الاحتياط عند الشك في التكليف، بل العقاب لا يناسب شأن رأفته، وهذا يفيد لاثبات البراءة لكونه من السنة الترخيص في ارتكاب المشكوك.

اقول: يرد عليه اولاً: أنه يحتمل في الاضلال في الآية معنى آخر، بل لعله الظاهر منه، وهو أن الله بعد ما بعث الرسول الى الناس، وهداهم للايمان، لا يتركهم بحالهم، بل يبين لهم الفروع، وما يجب عليهم أن يتقوا منه، حتى يهتدوا بذلك هداية كاملة، فلا يستند ضلال كل قوم ضلوا عن طريق الحق الى عدم بيان الشارع لهم ما يتقى منه، والظاهر من قوله "حتى يبين لهم" هو جعل خطاب التكليف في معرض الوصول اليهم بالنحو المتعارف، وقد يختفي على الناس بسبب اخفاء الظالمين ونحوه، وعليه فالآية لا ترتبط بنفي العقاب قبل وصول البيان على التكليف، فان المراد من الاضلال ليس هو التسجيل في الضالين كناية عن عقابهم، بل هو عبارة اخرى عن ضلالهم، فانه يصدق في حق كل من ضل او اهتدى أن الله أضله او هداه، فقد قال تعالى "يضل من يشاء ويهدي من يشاء" و"من يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا" وليس كل ضالّ مستحقاً للعقاب فقد يكون ضالاً قاصراً.

٥١٤ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

**وثانيا:** انه لو فرضت دلالة الآية على البراءة، فهي تدلّ على البراءة بالمعنى الأعم، فيكون دليل وجوب الاحتياط واردا عليها، لان الامر بالاحتياط والتوقف في الشبهة مصداق للتبيين للناس ما يتقون، وكون العقاب على مخالفة التكليف الواقعي لا يتنافى مع كون غاية نفي هذا العقاب هو بيان مطلق التكليف، ولو كان تكليفا ظاهريا كوجوب الاحتياط.

**وثالثا:** ان قوله تعالى "حتى يبين لهم" ليس ظاهرا من حيث الاتيان بالجار والمجرور في وصول البيان الى كل مكلف بنحو الانحلال، اذ يكفي في صدقه توجيه البيان اى عامة الناس، بنحو يكون قابلا للوصول اليهم بالطريق المتعارف، ولا يضر بصدقه حجب الظالمين ونحوه، والشاهد على ذلك قوله تعالى "ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى، من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب" فجمع بين التبين للناس، وبين كتمان العالمين. نعم لو كان المراد من الآية نفي العقاب فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي كون الغاية وصول البيان الى المكلف نفسه.

### الآية الخامسة: "لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها"

ومما استدل به للبراءة قوله تعالى: لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها<sup>(٤٩٩)</sup>، بتقريب أن تنجيز الحكم المجهول يكون مصداقا لايقاع الناس في كلفة حكم لم يؤته الله لهم، بايصاله اليهم، ومما يظهر منه ارادة الاعلام من الايتاء، رواية حمزة الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله احتج

على العباد بالذي آتاهم وعرفهم<sup>(٥٠٠)</sup>.

وفيه أن الظاهر من الايتاء في الآية هو الاقدار والاعطاء، فيكون مفاده من قبيل قوله تعالى "لا يكلف الله نفسا الا وسعها"، ويشهد لذلك ورودها بعد قوله تعالى "لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله"، فان المراد من الايتاء في قوله "فلينفق مما آتاه الله" ليس الا الاقدار والاعطاء.

**ان قلت:** ايتاء كل شيء بحسبه، فايتاء الفعل الى المكلف باقداره عليه، وايتاء المال اليه بتسليطه عليه، وايتاء الحكم اليه هو اعلامه به وايصاله اليه، ولا مانع من ارادة المعنى الجامع من الايتاء، بل هو مقتضى ظهور كل لفظ في معناه الجامع.

**قلت:** مضافا الى أن التعبير باعلام الحكم لشخص بايتاءه له غير عرفي، نقول: ان الموصول في "ما آتاها" بلحاظ مورده، وهو تطبيقه على الانفاق بماله، او تطبيقه على المال، بحذف المتعلق يكون مفعولا به للتكليف، فلو اريد تطبيقه على الحكم صار الموصول مفعولا مطلقا، اذ يكون معناه بلحاظه أنه لا يكلف الله نفسا الا تكليفا آتاها، والتعبير بالتكليف بوجوب الصلاة مثلاً تعبير مسامحي، والتكليف أي الايقاع في الكلفة يضاف الى الأفعال، ولذا ورد في الروايات "فهل كلفوا المعرفة" و"إن الله لا يكلف أحدا ما لا يطيق<sup>(٥٠١)</sup>" و"ما كلف الله العباد إلا ما يطيقون إنما كلفهم في اليوم والليلة خمس صلوات، وكلفهم من كل مأتي درهم خمسة دراهم، وكلفهم صيام شهر رمضان في السنة، وكلفهم حجة واحدة، وهم يطيقون

٥١٦ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

أكثر من ذلك، وإنما كلّفهم دون ما يطيقون<sup>(٥٠٢)</sup>، و"إن الله لم يكلف العباد إلا ما آتاهم، وكل شيء لا يطيقونه فهو عنهم موضوع"، وحيث ان مورد الآية هو ايتاء المال، فيكون الموصول مفعولا به لا مفعولا مطلقا.

هذا وقد أجاب المحقق العراقي "قده" عن اشكال عدم امكان الجمع بين ارادة المفعول المطلق والمفعول به، **اولاً**: بأن "ما" الموصولة مستعملة في جامع الشيء، وأحد مصداقيه وهو الفعل -كالانفاق بالمال- مفعول به، والآخر وهو الحكم مفعول مطلق، ونستفيد خصوصية كون الاول مفعولا به وكون الثاني مفعولا مطلقا من القرائن، فلا يلزم استعمال اللفظ في معنيين، لكون المستعمل فيه هو الجامع.

**وثانياً**: بأن التكليف في الآية اريد به معناه اللغوي، وهو الايقاع في الكلفة، دون معناه الاصطلاحي وهو الحكم، فلا يكون الحكم مفعولا مطلقا، حتى يلزم اشكال استعمال اللفظ في المفعول المطلق والمفعول به معا، وعليه فاذا قيل: كلّفه بوجوب الحج، أي اوقعه في كلفته، فيكون وجوب الحج مفعولا به، او يعني أنه اوقعه في الكلفة من ناحية وجوب الحج، فيكون مفاد الآية انه لا يوقعكم في الكلفة الا من ناحية مال اعطاكم اياه او فعل اقدركم عليه او حكم اعلمكم به.

ثم قال: نعم بناء على ما هو الظاهر من كون القدر المتيقن في مقام التخاطب مانعا عن الاطلاق، فحيث ان مورد الآية ايتاء المال او الاقدار على الفعل، والايلاء في قوله "فلينفق مما آتاه الله مختص به، فيكون اعلام الحكم خارجا عن القدر المتيقن فلا ينعقد اطلاق في الآية بالنسبة اليه، بل

ولو قلنا بعدم مانعيته عن الاطلاق، فلا تدلّ الآيّة الا على البراءة بالمعنى الاعمّ، لأن نفي ايقاع الكلفة من ناحية الحكم الواقعي المجهول لا ينفي ايقاع الكلفة من ناحية وجوب الاحتياط، هذا مضافا الى أن ايتاءه تعالى للحكم ليس مساوقا لايمصاله الى آحاد المكلفين، وانما يعني صدور الخطاب منه، فلا تدلّ على البراءة عند الشك في صدور الخطاب<sup>(٥٠٣)</sup>.

وفيه اولاً: ان ما ذكره من كون "ما" الموصولة مستعملة في جامع الشيء وخصوصية كون بعض المصاديق مفعولا مطلقا او مفعولا به، خارجة عن المعنى المستعمل فيه، ففيه أنه لا جامع بينهما، فاضافة الفعل الى المفعول به غير اضافته الى المفعول المطلق، ولا يمكن الجمع بينهما في استعمال واحد، فهنا معنيان حرفيان متغايران، ولا جامع عرفي بينهما يكون هو الرابط بين الفعل والمفعول، وهذا مما يحس بالوجدان في قولك "ضربت ضربا شديدا" وقولك "ضربت زيدا" ولذا لو قال شخص "لا أضرب الا ما يعجبك" واراد به أنه لا يضرب الا ضربا يعجب المخاطب، ولا يضرب الا الحيوان الذي يعجبه، فيعدّ خلاف الظاهر جدا، فلا نحتاج الى التشبث بمبنى مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن الاطلاق، والذي ثبت عدم تماميته.

وثانياً: ان ما ذكره من كون التكليف بمعني الايقاع في الكلفة فهو كلام متين، لكن استنتاجه منه ان الحكم مفعول به او مفعول منه غير صحيح، فان الظاهر من استعمالات هذا اللفظ كما مر ذكر بعض رواياته أن متعلقه يكون هو الفعل، فالتعبير بأنه تعالى كلف الناس وجوب الحج ليس تعبيرا

٥١٨ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

متعارفاً، نعم قد يقال "كلفهم بوجوب الحج" بأن تكون الباء للسببية، لكن ليس في الآية حرف الباء.

وثالثاً: ان ما ذكره من أن ايتاءه تعالى للحكم انما هو بصدور الخطاب منه، فهو خلاف ظاهر انحلالية قوله "لا يكلف نفسا الا ما آتاها" ولذا يصح لمن فحص ولم يظفر بخطاب وجوب غسل الجمعة أن يقول: ان الله لم يؤتني هذا الحكم، نعم سبق أن التعبير باعلام الحكم لشخص بايتاءه له غير عرفي، ولكنه اشكال آخر.

ورابعاً: ما ذكره من ورود دليل وجوب الاحتياط على الآية، غير متجه، فانه لو كان معنى الآية أن الله لا يوقع الناس في كلفة حكم الا حكما اعلمهم به، فظاهره نفي الكلفة في مورد الحكم الواقعي المشكوك، ولذا لو امر المولى بالاحتياط في موارد الشك في التكليف فيراه العرف منافيا مع مدلول الآية، بل لو كان مفاده نفي ايقاع الناس في الكلفة من ناحية الحكم المجهول، فالعرف يفهم منه عدم اهتمام الشارع بالحكم الواقعي المجهول فينافي دليل وجوب الاحتياط حيث انه مبرز للاهتمام.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام في تعليقة البحوث أن الظاهر أن المفعول في الآية مفعول مطلق، أي لا يكلف الله نفسا كلفة الا كلفة آتاها، وليس مفعولا به، لأن التكليف لا يتعدى إليه بدون الباء فلا يقال كلفه بمعنى كلف به، وحيث لم يرد حرف الجرّ في الآية، فيكون المراد المفعول المطلق، ومعنى الإيتاء هنا هو الإقذار على الكلفة والجهد، لأن هذا هو المتفاهم من إضافة الإيتاء إلى الكلفة، وشمول الآية لمورد المال بهذا

الاعتبار، وعليه تكون الآية أجنبية عن محل الكلام رأساً<sup>(٥٠٤)</sup>.

ويرد عليه **اولاً**: انه كما ظهر من الروايات لا يلزم في تعدية التكليف الى المفعول به من دخول حرف الباء، فيكون "ما" الموصولة في الآية مفعولا به، بل سياق الآية قرينة على ذلك، حيث ورد في صدرها "فلينفق مما آتاه الله" والمراد به المال، وهو مفعول به، نعم المفعول به الحقيقي في الذيل هو انفاق المال، فان الله يوقع الناس في كلفته.

**وثانياً**: ان المفعول المطلق للتكليف ليس هو الكلفة، بل الايقاع في الكلفة، فكيف فرض كون المراد من "ما" الموصولة نفس الكلفة، كمفعول مطلق، وايتاء الايقاع في الكلفة لا ينطبق على مورد الآية، بل يختص بالبراءة، لأن ايتاءه هو الاعلام به.

وكيف كان فلم يتم الاستدلال بالآية على البراءة، نعم قد يقال بأنه ورد في بعض الروايات تطبيق الآية على موارد عدم البيان، ففي رواية عبد الاعلى بن اعين قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟، قال: فقال: لا، قلت فهل كلفوا المعرفة؟، قال لا على الله البيان، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها<sup>(٥٠٥)</sup>، ولعله يفهم ذلك من رواية حمزة بن محمد الطيار عن ابي عبد الله (عليه السلام): ان الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم<sup>(٥٠٦)</sup>، حيث اردف في هذه الرواية كلمة التعريف بكمة الايتاء، ولعلة ناظر الى الآية.

٥٠٤ - بحوث في علم الاصول ج٥ ص ٢١

٥٠٥ - الكافي ج١ ص ١٦٣

٥٠٦ - الكافي ج١ ص ١٦٣

٥٢٠ .....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثاني

وفيه أن الظاهر من الروايات عدم تمكن الناس من المعرفة قبل البيان، ولعل المراد بها معرفة النبي والامام، ولذا ورد في رواية محمد بن حكيم: قلت لابي عبدالله (عليه السلام) المعرفة من صنع من هي؟، قال من صنع الله ليس للعباد فيها صنع<sup>(٥٠٧)</sup>، كما ورد في صدر رواية عبد الاعلى أنه لم يجعل في الناس اداة ينالون بها المعرفة، كما تمسك الامام (عليه السلام) بقوله تعالى "لا يكلف الله نفسا الا وسعها" ثم اردفه بذكر آية "لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها"، وأما رواية حمزة بن محمد الطيار مضافا الى عدم شاهد على كونها ناظرة الى هذه الآية، أن من المحتمل كون المقصود بها عدم القدرة على المعرفة قبل البيان.

### الآية السادسة: قل لا أجد فيما اوحى اليّ محرما ...

ومما استدل به على البراءة قوله تعالى: قل لا أجد فيما اوحى اليّ على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير<sup>(٥٠٨)</sup>، بتقريب أن الله تعالى علم النبي (صلى الله عليه وآله) طريقة الاستدلال على جواز ارتكاب شيء بعدم وجدان ما يدل على حرمة.

وفيه اولاً: ان عدم وجدان النبي دالّ على عدم وجود البيان، بخلاف عدم وجداننا، فانه لا يدلّ على عدم وجود البيان.

وثانياً: ان المقصود في الآية الاعتراض على الكفار والمشركين في تشريعهم تحريم بعض الأطعمة المحللة، كما ورد في قوله تعالى "وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حِجْرًا لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ

٥٠٧ - الكافي ج ١ ص ١٦٣

٥٠٨ - الانعام الآية ١٤٥



فهرس المطالب ..... ٥٢١

ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ" وكان الاعتراض ببيان أنني لا أجد فيما اوحى اليّ محرماً عدا المذكورات في الآية، فلا ترتبط هذه الآية ببحث البرائة.

الآية السابعة: ما لكم ان لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد

### فصل لكم ما حرّم عليكم

ومما استدل به على البرائة قوله تعالى: فما لكم ان لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه، وقد فصل لكم ما حرّم عليكم<sup>(٥٠٩)</sup>، فقيل بأن مفاده جواز ارتكاب ما لم يبيّن حرّمته للناس، وفيه أن الآية لا ترتبط بالبرائة، فغايتها أن مفادها عموم الحلّ في الاطعمة والاشربة، مضافا الى أن المنصرف منها ما مرّ في الآية السابقة من الاعتراض على تشريع الكفار والمشركين. هذا تمام الكلام في الآيات، وقد تحصل مما ذكرنا عدم دلالة أي منها على البرائة الشرعية.