

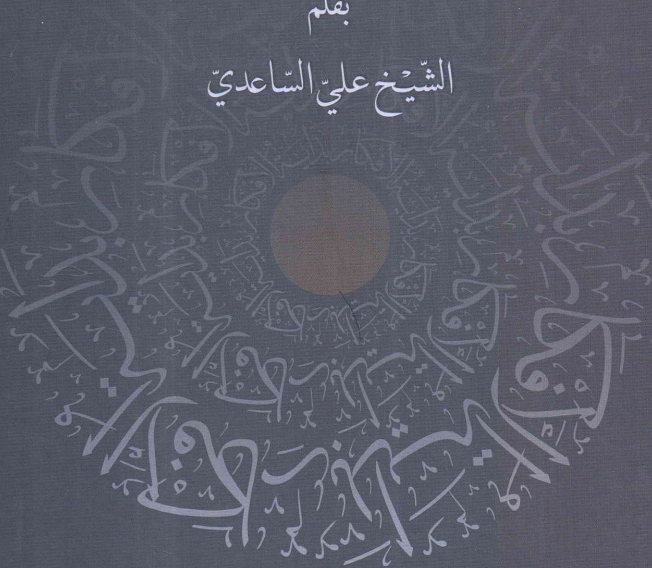
# بَيِّنَاتُ الْفِكَارِ

شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

الجزء السادس

بقلم

الشيخ علي الساعدي





بَيِّنَاتُ الْفُكْرِ  
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَتْنِهِ

الشيخ علي الساعدي

بَيِّنَاتُ

الأولى ١٣٩٨ هـ، ش ٢٠١٩ م  
٥٠٠ نسخة  
٤٩٢ صفحة

● الطبعة  
● الكمية  
● عدد الصفحات



نابك جلد ٦: ٦٠ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨

نابك دور ٥: ٩ - ٥٤ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨



سازمان اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران



ساعدي، علي. ١٩٧١ - ٢  
أصول الفقه: شرح  
بداية الأفكار: شرح أصول الفقه و توضيح منه/ بقلم علي الساعدي  
قم: دار زين العابدين: نجف: مجلة دراسات علمية، ١٤١١ هـ - ٢٠١٩ م - ١٣٩٨.  
ج ٩  
١٧٥٠٠٠ ريال، دور: ٩ - ٥٤ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨

ج ١: ١٧٨ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨  
ج ٢: ١٧٨ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨  
ج ٣: ١٧٨ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨  
ج ٤: ١٧٨ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨  
ج ٥: ١٧٨ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨  
ج ٦: ١٧٨ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨  
ج ٧: ١٧٨ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨  
ج ٨: ١٧٨ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨  
ج ٩: ١٧٨ - ٦٠٣ - ٦٢٢ - ١٧٨

وضعیت فهرست نویسی:  
ماده ١ - ١٧٨  
ماده ٢ - ١٧٨  
ماده ٣ - ١٧٨  
ماده ٤ - ١٧٨  
ماده ٥ - ١٧٨  
ماده ٦ - ١٧٨  
ماده ٧ - ١٧٨  
ماده ٨ - ١٧٨  
ماده ٩ - ١٧٨

کتاب حاضر شرحی بر کتاب «أصول الفقه» تألیف محمدرضا مظهر است.  
کتابنامه  
شرح أصول الفقه و توضیح منه  
مظهر، محمدرضا، ١٩٧١ - ١٩٧١ م. «أصول الفقه». نقد و تفسیر  
أصول الفقه  
Islamic law - Interpretation and construction  
مظهر، محمدرضا، ١٩٧١ - ١٩٧١ م. «أصول الفقه». شرح  
BPK 166  
١٩٧١، ٢١  
٥٨٦١١٣٢

کافة المحفوظات محفوظة.  
لا يجوز نسخ أي جزء من هذا الكتاب أو استخدامه  
بأي شكل أو بأي وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية.  
بما في ذلك النسخ الضوئي أو التسجيل أو أي نظام  
لتخزين المعلومات واسترجاعها دون الحصول على  
إذن كتابي من الناشر.

All Rights Reserved. No part of this book  
may be reproduced or utilized in any form  
or by any means, electronic or mechanical,  
including photocopying, recording, or by any  
information storage and retrieval system,  
without permission in writing from the publisher.

بَدَائِيَةُ الْفِكَارِ  
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

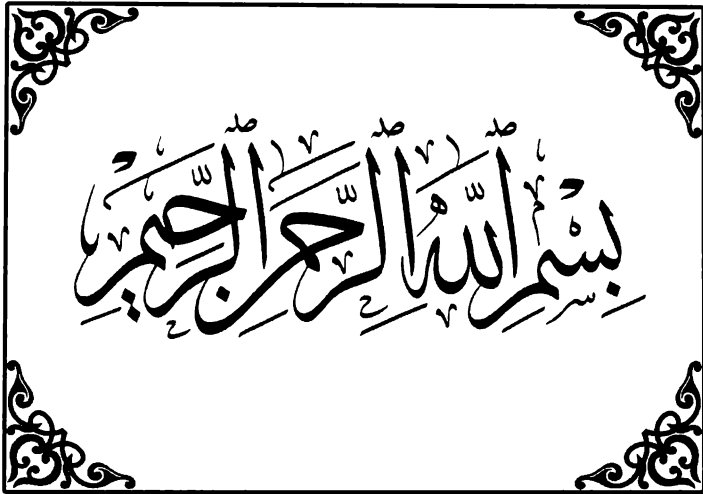
الجزء السادس

بقلم

الشيخ علي الساعدي









## المبحث الثامن: موطن حجّة الأمارات

تقدم أنّ الأمارات غير العلمية (أي الظنيّة) تختلف عن القطع في أنّ طريقتها إلى الواقع ناقصة، وليست تامّة كطريقة القطع، بسبب وجود احتمال الخلاف فيها، ولهذا لا تكون حجّة في نفسها كالقطع، بل تتوقّف حجّيتها على ثبوت الجعل الشرعي لها بدليل قطعي، ومن دون ثبوته تبقى تلك الأمارات مشمولةً للآيات والروايات الدالّة على حرمة العمل بالظنّ والناحية عن الأخذ بغير العلم.

ولبيان مدى سعة الجعل الشرعي لبعض الأمارات الظنيّة وعدمها، يقع الكلام

في جهتين:

**الجهة الأولى:** أنّ دائرة الجعل الشرعي للأمارات واسعة تشمل كلا من صورة الانسداد أي العجز عن تحصيل العلم بالأحكام الشرعية، وصورة الانفتاح أي التمكن من تحصيل العلم بها، كما يمكن تصوّره في عصر الحضور بالنسبة إلى مَنْ يتمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام، والسؤال منه عن الحكم الشرعي وتحصيل العلم به مباشرةً، ولكن مع هذا يمكن لهذا الشخص أن يعتمد على حديث زرارة وأمثاله، وإن كان (في نفسه) لا يفيد أكثر من الظنّ بالحكم الشرعي.

ولم يذكر المصنّف رحمته الله دليلاً على ما ذكره هنا من سعة دائرة الجعل الشرعي، بل اكتفى بذكر شاهد عليه، وهو تصدّي الأصوليين للجواب عن الشبهة المعروفة بـ(شبهة ابن قبة) الآتي ذكرها في المبحث الثاني عشر.

ويمكن التمسك له بنفس أدلة اعتبار الخبر (وهو أهمّ الأمارات غير العلمية) كالروايات، فإنّها مطلقة من هذه الجهة، مع أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان حجّة خبر الواحد مثلاً، ولم يُقيّد بها بصورة عدم التمكن من تحصيل العلم، كما أنّ بناء العقلاء (الذي هو العمدة في إثبات حجّة الخبر) يشهد لسعة دائرة الاعتماد على خبر الثقة، كما سيتضح عند الحديث عن الاستدلال به لحجّة الخبر<sup>(١)</sup>.

ولكنّ ينبغي الالتفات هاهنا إلى أنّ الجعل الشرعي وإن كان شاملاً لصورتي الانسداد والانفتاح، إلا أنّه لا يشمل مورد حصول العلم الفعلي عند المكلف بالحكم الواقعي، كما لو فرضنا أنّ الشخص قد سمع الحكم الشرعي من الإمام عليه السلام في معرض جوابه عن سؤال شخص آخر، فحينئذٍ لا يجوز له الرجوع إلى الأمارات التي تورث الظنّ بالحكم الواقعي، سواء كانت الأمانة موافقة للعلم، كما لو حدّث زرارته بنفس الحكم الذي قد سمعه الشخص من الإمام عليه السلام مباشرة، أم كانت مخالفة له:

أما على الأول فلاّ الرجوع إلى الأمانة يكون لغوّ وبلا جدوى، بعد فرض انكشاف الواقع بالعلم الحاصل، أو يلزم تحصيل الحاصل، كما هو واضح.

وأما على الثاني فلاّ العلم الذي حصل له بالفعل يكشف عن خطأ الأمانة التي اعتمد عليها سابقاً، ولا شبهة في عدم جواز العمل بالظنّ الذي ينكشف خطؤه، غاية الأمر أنّ الشخص الذي يعمل بالظنّ ثمّ ينكشف له خطؤه ومخالفته للواقع يكون معذوراً أمام المولى، ولكنّ لا يجوز له العمل وفقه بعد ذلك.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٤٠٣ - ٤٠٤.

ومن هاهنا نشأت هذه الشُّبهة المعروفة عن الشيخ ابن قِبّة رحمته الله (١) التي تنتهي إلى عدم إمكان جعل الشارع الحجّية للأمارات الظنيّة، واستحالة أن يُعبّدا الشارع المقدّس بالعمل بالظنّ مع فرض انفتاح باب العلم بالأحكام الشرّعية، لأنّه يؤدّي إمّا إلى تفويت مصلحة الواقع على المكلفين (إذا أدّت الأمانة إلى حرمة الفعل مع أنّه واجب في الواقع)، وإمّا إلى الوقوع في المفسدة وارتكاب الحرام الواقعي (إذا أدّت إلى وجوب الفعل مع كونه حراماً واقعاً)، وكلاهما قبيحٌ، لا يمكن صدوره من الشارع المقدّس على رأي العدليّة.

وقد ذكر الأصوليون عدّة أجوبة للتخلّص منها، انطلاقاً من مسالك متعدّدة في تصوير الجعل الشرعي للأمارات غير العلمية، يأتي التطرّق لها في المبحث الثاني عشر (٢).

والذي يهتّمنا في المقام هو أنّ تصدّي الأصوليين للتخلّص من الشُّبهة المذكورة خيرٌ شاهد على ما ندّعيه من أنّ الجعل الشرعي لبعض الأمارات الظنيّة غيرٌ مقيدٌ بمورد عدم التمكن من تحصيل العلم بالأحكام الشرّعية، وإلا لم يكن هناك موجبٌ لأنّ يُتعب الأصوليون أنفسهم في التخلّص من تلك الشُّبهة، بل كان يمكنهم القول إنّها أجنبية، لا ربطَ لها بمسألة التعبد بالظنّ، لأنّها ناظرة إلى مورد انفتاح باب العلم، مع أنّ حجّية الظنّ مقصورة على مورد الانسداد.

(١) تقدّمت ترجمته في نهاية المبحث السادس من المقدّمة، نقلاً عن الشيخين النجاشي والطوسي رحمتهما الله، يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٢٦ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٧٤-٧٩ .

**الجهة الثانية:** استدَلَّ صاحب المعالم رحمته - في رابع الأدلة التي أقامها على حجّية خبر الواحد المجرّد عن القرائن المفيدة للعلم - بدليل الانسداد الكبير، بتقريب: أنّ باب العلم القطعي بالأحكام الشرعية منسَدٌ في زماننا، بعد فَقْدِ السّنة المتواترة وانقطاع طريق الاطّلاع على الإجماع غالباً، وعدم إفادة أصالة البراءة سوى الظنّ، وكون القرآن الكريم ظنّي الدّلالة، فلا مناصّ حيثنّذ من وجوب العمل بخبر الواحد؛ نظراً إلى أنّ كثيراً من أخبار الآحاد تفيد الظنّ بدرجة لا تحصل بغيره من الأدلة الظنّية، عملاً بحكم العقل القاضي بالأخذ بأقوى الأمارات المفيدة للظنّ، بعد العجز عن تحصيل القطع<sup>(١)</sup>.

وقد أورد المصنّف رحمته على هذا الاستدلال بإيرادين:

**أولهما:** أنّه أخصّ من المدّعى، فإنّه إنّما يُثبت حجّية خبر الواحد في خصوص صورة البناء على انسداد باب العلم والعلميّ، مع أنّ المطلوب إثبات حجّية الخبر سواء كان باب العلم والعلمي مفتوحاً أم منسداً.

**ثانيهما:** أنّه أجنبي عن المدّعى بالمرّة، لأنّ نتيجة دليل الانسداد هي حجّية الظنّ المطلق (بما هو ظنّ)، كما هو واضح من كلمات الأصوليين، فإنّهم يذكرون الانسداد في ضمن أدلة حجّية مطلق الظنّ<sup>(٢)</sup>.

ومعنى الإطلاق هاهنا هو قطع النّظر عن ماهية سبب حصول الظنّ، وأنّه هو خبر الواحد أو الإجماع المنقول أو الشّهرة الفتوائية أو غيرها من الأمارات، من دون فرق بين مسلك الكشف ومسلك الحكومة، كما سيأتي توضيحه في المبحث

(١) معالم الدّين ص ٤٢٠ .

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٨٤، كفاية الأصول ص ٣١١ .

العاشر من المقدّمة<sup>(١)</sup>، وبناءً عليه لا تبقى الخبر الواحد خصوصيّةً وموضوعيّة، مع أنّ المدّعى في باب الخبر هو حجّيته (بما هو خبر)، أي بما هو ظنّ خاصّ وسبب مخصوصٌ لحصول الظنّ بالمؤدّي.

نعم، يمكن الاستدلال لحجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير، الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته في مبحث (حجّية قول اللغوي)، وأعاده في أول الوجوه العقلية على حجّية خبر الواحد<sup>(٢)</sup>، وفيه يُفرض انسداد باب العلم والعلميّ في خصوص الأخبار الدالّة على الأحكام الشرّعية، بمعنى عدم وجود أخبار تفيد العلم بالأحكام، كأن تكون أخباراً متواترة أو أخباراً آحادٍ مخوفةً بقرائن تورث القطع بالصدور، كما لا توجد هناك طرق أخرى لمعرفة الأحكام الشرّعية الموجودة في تلك الأخبار، ونتيجة ذلك حجّية الظنّ الحاصل من الأخبار، بعد فرض عدم إمكان الرجوع إلى أصالة الاحتياط لتعذّره أو تعسّره، ولا إلى أصالة البراءة لمنافاتها مع العلم الإجمالي بدلالة كثير من تلك الأخبار على وجود تكاليف إلزامية واقعية.

والظاهر من كلام الشيخ الأعظم رحمته في هذا الموضع البناء على تمامية هذا الدليل في إثبات حجّية قول اللغوي، ولكنّه تراجع عنه بعد ذلك عند تطرّقه للاستدلال بدليل الانسداد على حجّية خبر الواحد<sup>(٣)</sup>.

ولكنّ المصنّف رحمته لم يستبعد صحّة الاستدلال المذكور، وهذا بظاهره لا ينسجم مع بنائه رحمته على انفتاح باب العلميّ في الأحكام الشرّعية، فليتأمل.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٣٣-٣٤.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٧٥-١٧٧، ٣٥١-٣٥٧.

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٣٥٧-٣٦٠.



وكيفما كان، فقد أفاد المحقق النائيني تذلل في تقرير الدليل المذكور ما ملخصه: أننا نعلم بصدور كثير من الأخبار عن المعصومين عليه السلام، ولا يمكننا تمييز الأخبار الصادرة عن غيرها، ولا مجال إلى إهمالها وترك العمل بها رأساً، فيدور الأمر بين أربعة خيارات: الاحتياط في تمام الأخبار بالعمل بجميعها، أو الرجوع إلى القرعة في تشخيص الصادر عن غيره، أو العمل بالأصل في خصوص كل مورد، أو العمل بخصوص ما ظنّ صدوره وترك العمل بالمشكوك والموهوم الصدور، ولا إشكال في تعيين الخيار الأخير وعدم تمامية أيٍّ من الثلاثة الأولى<sup>(١)</sup>.

وهناك رأيان في حقيقة الفرق بين دليل الانسداد الصغير ودليل الانسداد الكبير، أو قلّ في تحديد ميزان الكبر والصغر في باب الانسداد:

**الرأي الأول:** أنّ الفارق بين الاثنين هو أنّ مقدّمات الانسداد الصغير تجري في بعض ما يتوقّف عليه استنباط الحكم الشرعي من الخبر من إحدى الجهات الأربعة التي تتوقّف عليها استفادة الحكم الشرعي من الخبر، وهي: العلم بصدور الخبر، والعلم بجهة صدوره (أي كونه صادراً بداعي بيان الحكم الواقعي لا بداعي التقية ونحوها)، وظهور الخبر في المعنى المنطبق عليه، وحجية الظهور ووجوب العمل على طبقه، في حين أنّ مقدّمات الانسداد الكبير تجري في نفس الأحكام، كي تُستنتج منها حجّة مطلق الظنّ فيها، ولا دخل لكبر دائرة العلم الإجمالي وصغرها في المقام، وهذا ما يتبنّاه المحقق النائيني تذلل<sup>(٢)</sup>.

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٩٨-١٩٩، أجود التقارير ج ٣ ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٩٧.

**الرأي الثاني:** أنّ الميزان كِبَرُ دائرة العلم الإجمالي وصِغَرُها، بنحو لا يلزم محذور من ترك العمل في ضمن هذه الدائرة لولا العلمُ المخصوص بها من ناحية العلم الكبير، وهذا هو ما ذكره المحقق العراقي تدوّن في تعليقته على الفوائد<sup>(١)</sup>، ووافقه المصنّف رحمته، كما هو الظاهر من كلامه حيث جعل الفارق بين الاثنين في أنّ المنسَد في الصغير هو العلم بخصوص الأخبار، مع انفتاح باب العلم في سائر الطّرق الموصلة إلى الأحكام الشرعية، في حين أنّ المنسَد في الكبير هو جميع الطّرق الموصلة إلى الأحكام، سواء أكان ذلك في باب الأخبار أم في غيره.

هذا مع وضوح اختلاف الدّليلين من حيث النتيجة، فإنّ دليل الانسداد الكبير يُنتج حجّة الظنّ المطلق - من أيّ طريق حصل الظنّ بالحكم الشرعي -، ولا خصوصية لخبر الواحد عن نظائره من الأمارات الظنية كالشّهرة الفتوائية والإجماع المنقول والسّيرة وغيرها، في حين أنّ دليل الانسداد الصغير يُعطي حجّة الظنّ الحاصل من جهة الطّريق الذي حصل الانسداد فيه، ولم يتأتّ إثبات حجّيته بنحو اليقين أو الظنّ المعتر، كأن يكون من خبر الواحد مثلاً، كما هو المفروض في المقام، حيث ادّعي ترتيب مقدّمات الانسداد الصغير في خصوص أخبار الآحاد المودّعة في كتب الأخبار الموجودة بأيدينا.

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٩٧ .

## ٨ - موطن حجّية الأمارات<sup>(١)</sup>

قد أشرنا في مبحث الإجزاء<sup>(٢)</sup> (الجزء الثاني ص ٢٥ س ٤) إلى أنّ جَعَلَ الطَّرْق والأمارات يكون في فَرَض التمكن من تحصيل العلم<sup>(٣)</sup>، وأحلّنا بيانه إلى محلّه، وهذا هو محلّه<sup>(٤)</sup>.

فنقول: إنّ غرضنا من ذلك القول<sup>(٥)</sup> هو أنّنا إذ نقول: إنّ الأمانة حجّة كخبر الواحد - مثلاً - فإنّنا نعني أنّ تلك الأمانة مجعولة حجّة مطلقاً<sup>(٦)</sup>، أي أنّها (في نفسها)

---

(١) وإن شئت فقل: (مدى سعة الجعل)، أي: لظرف انفتاح باب العلم.

(٢) في المقام الثاني عند تطرّق المصنّف رحمته الله للقول بالمصلحة السلوكية من أجل تصحيح جعل الأمارات في فَرَض التمكن من تحصيل العلم.

(٣) الوجداني، ولكن مع عدم تحصيله بالفعل، وإلا انتفت حجّية الأمارات لا سيّما مع انكشاف مخالفة الأمانة للواقع، كما سيُصرّح به بعد قليل.

(٤) فالكلام هاهنا في إمكان جعل الأمارات الظنيّة في ظرف انفتاح باب العلم، لإثبات أنّ موطن حجّية الأمارات لا يختصّ بحال انسداد باب العلم.

(٥) وهو القول بسعة دائرة الجعل فيها ليشمل صورة التمكن من تحصيل العلم.

(٦) بمعنى أنّ دليل جعلها واسع، فإنّ سعة الجعل فرغ سعة دليل الجعل، ولكنّ المصنّف رحمته الله انطلق من تسالم الأصوليين على إطلاق دليل الجعل بعد الفراغ من أصل إمكان الجعل.

حجّة مع قطع النّظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الأمانة متمكّناً من تحصيل العلم بالواقع<sup>(١)</sup> أو غير متمكّن منه، فهي حجّة يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقاً حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم<sup>(٢)</sup> لمن قامت عنده الأمانة، أي كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحاً<sup>(٣)</sup>.

فمثلاً، إذا قلنا بحجّة خبر الواحد فإننا نقول إنّه حجّة حتى في زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم<sup>(٤)</sup> رأساً فيأخذ الحكم منه مشافهةً على سبيل اليقين، فإنّه في هذا الحال<sup>(٥)</sup> - لو كان خبر الواحد حجة<sup>(٦)</sup> - يجوز للمكلف أن يرجع إليه<sup>(٧)</sup>،

---

(١) أي العلم الوجداني بالحكم الشرعي الواقعي كما في عصر الحضور.

(٢) بيان للمراد من انفتاح باب العلم، وهو تمكّن المكلف من الوصول إلى الحكم الشرعي بنحو العلم الوجداني القطعي الذي لا يحتمل الخلاف أبداً.

(٣) ولا ريب ولا كلام في إمكان جعل الأمارات في حالة انسداد باب العلم.

(٤) كما هو واضح في عصر الحضور لمن كان قريباً من الإمام عليه السلام، وربما يتفق هذا في عصر الغيبة أيضاً لبعض الأشخاص.

(٥) أي حال تمكّن المكلف من تحصيل الحكم الشرعي من قبل الإمام عليه السلام بصورة مباشرة.

(٦) كما هو المعروف عند أصوليي الإمامية، ومنهم المصنّف رحمته الله، على خلاف كبير في تحديد دائرة الخبر الحجة، كما سيأتي بيانه في محله.

(٧) ويكون الخبر حينئذٍ معذوراً له من استحقاق العقاب في ما لو انكشفت مخالفته للواقع، فإنّ المعذرية - كما تقدم - أحد وجهي الحجّة الأصولية.

ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا، فلا يكون موطن حجّية الأمارات في خصوص مورد تعذّر حصول العلم<sup>(٢)</sup> أو امتناعه<sup>(٣)</sup>، أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم<sup>(٤)</sup>، بل الأعمّ من ذلك، فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه<sup>(٥)</sup>.  
نعم<sup>(٦)</sup>، مع حصول العلم بالواقع فعلاً<sup>(٧)</sup> لا يبقى موضع للرجوع إلى الأمانة،

(١) ولكنّه إذا رجع إليه عليه السلام وأخذ الحكم منه مباشرة لم يبق موضوعاً لحجّية الخبر أصلاً، كما سيُصرّح به بعد أسطر.

(٢) على مكلف بعينه، وإن لم يكن متعذّراً على غيره، وهكذا لو كان تحصيل العلم موجباً لوقوع المكلف في الحرج الشديد.

(٣) بحيث لا يمكن لهذا المكلف ولا لغيره تحصيل العلم بالحكم الشرعي، وبهذا يفترق الامتناع عن التعذّر.

(٤) الوجداني بالأحكام الشرعية، ويقابله باب (العلمي) وهو العلم التعبدي الناشيء عن الأدلة الظنيّة الخاصّة التي قام دليل قطعي على حجّيتها بالخصوص.

(٥) فليس باب (العلمي) بمنزلة البَدَل الاضطراري لباب (العلم)، بل يمكن الاعتماد على الأول حتى مع فرض التمكن من الثاني.

(٦) استدراكٌ لدفع توهم شمول حجّية الخبر لصورة حصول العلم الوجداني فعلاً، كما سبقت الإشارة إليه آنفاً.

(٧) كما قد يقع في عصر الحضور، كما لو اعتمد المكلف على خيرٍ لزرارة مثلاً، وبعد ذلك اطّلع بنفسه على الحكم الشرعي من الإمام عليه السلام مباشرة.

بل لا معنى لحجّيتها حيثئذٍ<sup>(١)</sup>، لا سيّما مع مخالفتها للعلم<sup>(٢)</sup>، لأنّ معنى ذلك<sup>(٣)</sup> انكشافُ خطئها.

ومن هنا<sup>(٤)</sup> كان هذا الأمر موضع حيرة الأصوليين وبحثهم؛ إذ للسائل - كما سيأتي - أن يسأل<sup>(٥)</sup>: كيف جاز أن تفرضوا صحّة الرجوع إلى الأمارات الظنيّة مع انفتاح باب العلم بالأحكام، إذ قد يوجب سلوكُها تفويتَ الواقع<sup>(٦)</sup> عند خطئها؟

(١) للزوم اللغوية أو تحصيل الحاصل، ولهذا فقد ركّز المصنّف رحمته على عنصر الإمكان، ووجه الترقّي واضح.

(٢) كما لو قام عنده خبرٌ على حُرمة صلاة الجمعة في عصر الغيبة مثلاً، ثمّ حصل له العلم الوجداني بوجوبها فيه، والتأكيد على صورة المخالفة لمكان وضوح الحال فيها، بالقياس إلى صورة موافقة الأمانة للواقع.

(٣) أي: معنى مخالفة الأمانة للعلم الوجداني.

(٤) شروعٌ في ذكر الاعتراض على جعل حجّية الأمارات في ظرف انفتاح باب العلم، المعروف بـ(شُبْهة ابن قِبة)، وهو الشيخ أبو جعفر الرازي رحمته.

(٥) تقرير الشُبْهة: أنّ التعبّد بحجية الظنّ تعبّدٌ بما قد يخالف الواقع، ممّا يستلزم إمّا تضييع المصالح الواقعية على المكلفين، إذا فُرِضَ أنّ الفعل واجب في الواقع، وقد تركه المكلف عملاً بالأمانة، وإمّا إيقاعهم في المفساد الواقعية، إذا فُرِضَ أنّ الفعل محرّم في الواقع وقد أتى به المكلف وفقاً للأمانة، وكلاهما قبيحٌ عقلاً، فيكون التعبّد بالظنّ في ظرف الانفتاح ممتنعاً على الشّارع المقدّس.

(٦) إمّا بضياع المصالح الواقعية، وإمّا بالوقوع في المفساد الواقعية كما مرّ آنفاً.

ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله<sup>(١)</sup>، بل ذلك قبيح يستحيل في حقه<sup>(٢)</sup>.

ولأجل هذا السؤال المخرج<sup>(٣)</sup> سلك الأصوليون عدّة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجّة الأمارات، وسيأتي<sup>(٤)</sup> بيان هذه الطرق والصحيح منها في البحث (١٢) ص ٣١.

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح<sup>(٥)</sup> شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا: من أن موطن حجّة الأمارات وموردها ما هو أعمّ من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه<sup>(٦)</sup>.

(١) هنا بيت القصيد، فإنّ منشأ القبح هو فرض قدرة المكلف على جلب المصالح الواقعية ودرء المفاسد الواقعية لتمكّنه من تحصيل العلم بالأحكام الشرعية.

(٢) بناءً على مسلك التحسين والتقبيح العقليين أو العقلانيين.

(٣) وإن لم يكن الجواب عنه مستعصياً على الأصوليين.

(٤) في مبحث (تصحيح جعل الأمانة)، وسيعبر المصنّف رحمته عن هذا السؤال هناك بـ (الشبهة).

(٥) وتصدّي الأصوليين لردّ الشبهة المذكورة، كما سيأتي قريباً.

(٦) محلّ الاستشهاد واضح، فلو كان موطن جعل الأمارات مختصاً بصورة انسداد باب (العلم) لم يكن هناك موجب لأنّ يتعب الأصوليون أنفسهم في ردّ هذه الشبهة أصلاً، وإنّما كان المناسب أن يكتفوا بالقول إنّها غير تامّة، لأنّ الأمارات لا تكون حجّة في صورة انفتاح باب العلم أصلاً.

ومن هنا نعرف وجه المناقشة<sup>(١)</sup> في استدلال بعضهم على حجّة خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صَنَعَ صاحب المعالم، فإنّه لما كان المقصود<sup>(٢)</sup> إثبات حجّة خبر الواحد في نفسه - حتى مع قَرَضِ انفتاح باب العلم - لا يبقى معنى للاستدلال على حجّيته بدليل الانسداد<sup>(٣)</sup>.  
على أنّ دليل الانسداد<sup>(٤)</sup> إنّما يثبت فيه حجّة مطلق الظنّ (من حيث هو ظنّ)<sup>(٥)</sup>، كما سيأتي بيانه<sup>(٦)</sup>، فلا يثبت به حجّة ظنّ خاصّ (بها هو ظنّ خاصّ)<sup>(٧)</sup>.

- (١) وحاصلها إيرادان يتوجّهان على استدلال صاحب المعالم تنقّل.
- (٢) هذا هو الإيراد الأول، ومحصله: أنّ الدليل المذكور إنّما يُثبت حجّة خبر الواحد في صورة الانسداد فقط، مع أنّ مدّعى المستدلّ هو كون الخبر حجّة مطلقاً حتى في صورة الانفتاح، فيكون دليله أخصّ من مدّعه.
- (٣) لوضوح أنّ كون الدليل (أيّ دليل) أخصّ من المدّعى يمثل خدشاً فيه.
- (٤) هذا هو الإيراد الثاني، ومحصله: أنّ الدليل أجنبى عن المدّعى، لأنّه يُثبت حجّة مطلق الظنّ (أي مع قطع النّظر عن منشئه)، لا حجّة الخبر بالخصوص، ولا يخفى الوجه في تعبيره والمعتمد عن هذا الإيراد بنحو الاستعلاء.
- (٥) أي: مطلقاً وبقطع النّظر عن سبب حصوله، وخبر الواحد من ضمن أفراد طبيعة الظنّ، مع أنّ المطلوب إثبات حجّة الخبر (بها هو خبر)، أو قلّ: بها هو ظنّ خاصّ حاصل من طريق مخصوص هو (خبر الواحد) مثلاً.
- (٦) في المبحث العاشر الآتي مباشرة.
- (٧) يقصد: خبر الواحد، كما سبق توضيحه.



نعم، استدَلَّ بعضهم<sup>(١)</sup> على حجّة خبر الواحد بدليل الانسداد الصّغير<sup>(٢)</sup>، ولا يبعد صحّة ذلك<sup>(٣)</sup>، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصِلٌ إلى الواقع ومحصِّلٌ له، ولا يتميَّز الموصِل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السّنة في هذه الأخبار التي بأيدينا، وحيثُ قد نلتجئ إلى الاكتفاء بما يُفيد الظنَّ والاطمئنانَ من هذه الأخبار<sup>(٤)</sup> وهذا ما نعينه بخبر الواحد.

(١) الظاهر أنّ مراده الشيخ الأعظم تَجَنُّدٌ الذي ذكر الاستدلال بالانسداد الصغير في موضعين، ولكن يظهر من قوله عليه السلام: «(يعنون به...)» تعدّد المستدَلِّ، ولعلّ نظره إلى بعض مَنِ استدَلَّ بالانسداد لإثبات حجّة مطلق الظنّ، كما لا يابأه كلام الشيخ الأعظم تَجَنُّدٌ نفسه في مبحث حجّة قول اللغوي، فليلاحظ.

(٢) وهو عبارة عن عدم وجود طريق (من علم أو علمي) على حجّة شيء دخيل في عملية استنباط الحكم الشرعي مع افتراض انفتاح طريق القطع والظنّ المعتر بمقدار يمكن معه الوصول إلى معظم الأحكام الشرعية، وتترتب على هذا حجّة الظنّ لخصوص الطّريق الذي لم يتيسّر إثبات حجّيته بواسطة الطّرق القطعية أو الظنّية المعترية، كما قد يُطبّق على قول الرجالي مثلاً.

(٣) لكنّ هذا بظاهره ينافي بناء المصنّف عليه السلام على انفتاح باب العلميّ بالأحكام الشرعية، إلا أن يكون مراده وجوب العمل بالأخبار وعدم جواز إهمالها حتى مع انفتاح الطّرق الأخرى، فليتأمل.

(٤) وهذا عبارة أخرى عن ثبوت حجّة الظنّ الحاصل من الأخبار.

والفرق<sup>(١)</sup> بين دليل الانسداد الكبير والصغير: أنّ الكبير هو انسدادُ باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنّة وغيرها<sup>(٢)</sup>، والصّغير هو انسدادُ باب العلم مع انفتاح باب العلم في الطّرق الأخرى<sup>(٤)</sup>، والمفروض أنّه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم<sup>(٥)</sup>، وبعضها حجّة قطعاً وموصّل إلى الواقع<sup>(٦)</sup>.

(١) هناك رأيان في بيان الفرق بينهما، أولهما ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله، ولم يرتضه المصنف رحمته الله.

(٢) فهو يُستج حجّة مطلق الطّرق الموجبة للظنّ بالحكم الشرعي.

(٣) فقط، أي: بهذه الأخبار الدّالة على الأحكام لسقوط القرائن، فلا توجد أخبار علمية، ولا طريق آخر لمعرفة الأحكام الموجودة في تلك الأخبار.

(٤) هذا هو الرأي الثاني الذي ذكره المحقق العراقي رحمته الله، ومحصّله أنّ دائرة العلم الإجمالي في دليل الانسداد الصغير ضيقة؛ لاختصاصها بالأحكام الشرعية في الأخبار، في حين أنّها تكون واسعة في دليل الانسداد الكبير وتشمل جميع الأحكام، وظاهر كلامه رحمته الله القبول بهذا.

(٥) لأنّ أكثرها من أخبار الآحاد غير المحفوفة بقرائن تفيد العلم بصدورها عن المعصوم عليه السلام.

(٦) مع عدم إمكان الرجوع إلى الاحتياط لتعذّره، ولا إلى البراءة لمنافاتها للعلم الإجمالي بدلالة كثير من تلك الأخبار على تكاليف شرعية إلزامية.



## المبحث التاسع: الظنّ الخاص والظنّ المطلق

للظنّ في كلمات المتأخّرين إطلاقان، باعتبار لحاظ سببٍ خاصّ للظنّ في مقام الجعل الشرعي وعدم لحاظه، بعد اشتراكهما في الطريقتي الناقصة إلى الواقع:

**الإطلاق الأول:** الظنّ الخاص، وهو الظنّ الذي قام دليل معتبر على حجّيته واعتباره عند الشارع بعنوانه الخاص (أي بما هو ظنّ ناشئ عن سبب مخصوص)، وهذا ما يتحقّق عند البناء على انفتاح باب العلم والعلميّ، فالمجتهد الذي يكون انفتاحاً ثبتت عنده حجّية بعض الظنون بخصوصها، فخير الواحد مثلاً يتصف بالحجّية (بما هو خبرٌ واحد) لا (بما هو طريقٌ لحصول الظنّ)، فالاعتبار والحجّية ثابتان لهذا السبب بالخصوص.

وإن شئت فقلّ: هو الظنّ الحاصل من أمانة قام الدليل القطعي على اعتبارها شرعاً بخصوصها، بحيث تكون منجّزة للتكليف في عُهدة المكلف على تقدير إصابتها، ومعدّرة له أمام المولى على تقدير خطئها وانكشاف عدم مطابقتها للواقع، وليس اعتباره ثابتاً بدليل الانسداد وسائر الوجوه العقلية.

ويُعبر عن هذا الظنّ بـ(العلميّ) نسبةً إلى العلم، ويراد منه الظنّ الذي تعامل الشارع المقدّس معه معاملة العلم، فجعله علماً تنزلياً من خلال تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف، تنزيراً لا واقعاً، لما مرّ مراراً من أنّ الواقع لا تناله يد الجعل والاعتبار.

**الإطلاق الثاني:** الظنّ المطلق، وهو الظنّ الذي ثبت اعتباره اعتماداً على أدلة عقلية يصار إليها في حال البناء على انسداد باب العلم والعلميّ بالأحكام الشرعية، مثل دليل الانسداد وغيره، ولهذا لا يُلْتَفَت حينئذٍ إلى منشأ حصول الظنّ، ولا يُفَرَّق بين كونه من الأمور العقلائية والعرفية المتعارفة كخبر الواحد والشَّهْرَة الفتوائية والإجماع المنقول والسَّيرة، وكونه من الأسباب الشخصية التي لو فُرِضَ اطلاع سائر العقلاء عليها لم يعتمدوا عليها.

فهذا الظنّ وإن كان معتبراً، إلا أنّ الاعتبار (أي الجعل الشرعي) لم ينصبّ على الأمانة التي أدّت إلى حصوله بخصوصها، وإلا لكان من الظنّ الخاص، بل هو منصّب على نفس الظنّ (بما هو ظنّ)، أيّاً كان منشؤه وسبب حصوله، ما دام طريق العلم والعلميّ منسداً أمام المكلفين، مع فُرْض قطعهم بأنهم مكلفون بأحكام شرعية إلزامية (وجوبية وتحريمية)، وعدم جواز إهمالها من رأس.

وبناءً على هذا لا تصل التَّوْبَة إلى الظنّ المطلق، بناءً على انفتاح باب العلم والعلميّ إلى أحكام الشرع كما هو المعروف عند الأصوليين، ومن هنا يمكن القول إن ثمرة ذكر دليل الانسداد وأخوته علميةٌ مُحْضَة، فيكون الظنّ المبحوث عنه هو الظنّ الخاص.

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّ المراد من انفتاح باب العلم هو إمكان الوصول إلى الحكم الواقعي من خلال السَّؤَال من شخص الإمام عليه السلام مثلاً، أو تكثيف البحث في مجاميع الحديث وغيرها من أجل العثور على أخبار متواترة أو أخبارٍ آحادٍ مقرونةً بقرائن تورث القطع بالصدور وغير ذلك، وليس المراد منه فعلية الوصول إليه؛

لوضوح أنّ دعوى انفتاح باب العلم بهذا النحو لا سبيلَ إليها، والفرق بين الاثنين واضح، فإنّ الشخص قد يكون متمكّناً من الوصول إلى الواقع، ولكنّه لا يصل إليه بالفعل؛ لاعتماده على طرق مفيدة للعلم مع خطأ علمه وكونه من الجهل المركّب، فليس المراد من العلم هو العلم الذي يصادف الواقع ويصيبه دائماً، ولهذا لا ملازمة بين دعوى الانفتاح وإصابة الواقع دائماً<sup>(١)</sup>.

---

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٣ ص ٩٠ - ٩١، أجود التقريرات ج ٣ ص ١١٢ .

## ٩ - الظنّ الخاص والظنّ المطلق

تكرّر منّا هذا التعبير بـ(الظنّ الخاص) و(الظنّ المطلق)، وهو اصطلاح للأصوليين المتأخّرين<sup>(١)</sup> فينبغي بيان ما يعنون بهما، فنقول:

١ - يراد من (الظنّ الخاص) كلّ ظنّ قام دليلٌ قطعي<sup>(٢)</sup> على حجّيته واعتباره بخصوصه<sup>(٣)</sup> غير دليل الانسداد الكبير<sup>(٤)</sup>، وعليه فيكون المراد منه الأمانة التي هي

---

(١) ولا مشاحة في الاصطلاح، ولهذا وقع (الخصوص) في مقابل (الإطلاق)، مع أنّ المقابل للإطلاق في الاصطلاح عندهم هو (التقييد)، ولكنهم لا يقولون هاهنا: (الظنّ المقيّد)، والأمر سهلٌ.

(٢) ولا يجوز أن يكون الدليل المثبت لحجّية الظنّ ظنيّاً، وإلا لزم التسلسل، كما مرّ مفصّلاً في المبحث السادس المتقدّم.

(٣) فمناط خصوصية الظنّ وجود دليل قطعي على اعتباره بعنوانه الخاص، أي (بما هو خبرٌ واحدٍ) مثلاً، وهذا يؤثّر بوضوح إلى البناء على انفتاح باب العلم والعلمي، كما هو المعروف عند الأصوليين.

(٤) والأدلة العقلية الأخرى المذكورة، ولكنّ هذه تدلّ على حجّية مطلق الظنّ الشّامل لجميع أفرادهِ، فهي وإنّ دلّت على حجّية خبر الواحد مثلاً، إلا أنّه ليس بعنوانه الخاص (أي بما هو خبرٌ واحدٍ) بل بما هو مصداقٌ لمطلق الظنّ، فلا يثبت لخبر الواحد أيّ امتياز في حدّ نفسه.

حجّة مطلقاً حتى مع انفتاح باب العلم<sup>(١)</sup>.

ويُسمّى أيضاً (الطّريق العلميّ) نسبةً إلى العلم<sup>(٢)</sup> باعتبار قيام العلم على حجّيته، كما تقدّم<sup>(٣)</sup>.

٢ - يراد من (الظنّ المطلق)<sup>(٤)</sup> كلّ ظنّ قام دليلُ الانسداد الكبير<sup>(٥)</sup> على حجّيته واعتباره.

فيكون المراد منه الأمانة التي هي حجّة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلميّ، أيّ انسداد باب نفس العلم بالأحكام<sup>(٦)</sup> وباب الطّرق العلميّة المؤدّية

(١) بيان لدائرة حجّية الظنّ وأنها تشمل حالّ الانفتاح أيضاً، كما مرّ في المبحث السّابق، فلا ينبغي توهم وجود مدخلة لمسألة الانفتاح في كون الظنّ خاصّاً.  
(٢) الدالّ على حجّية الأمانة عند الشّارع المقدّس، وتقدّم أنّ المراد من (الطّريق العلميّ) هو العلم التعبّدي الناشئ من الأدلة الظنّية الخاصّة التي قام دليل قطعي على حجّيتها بعناوينها الخاصّة دون سائر الظنون.

(٣) في المبحث السادس، أعني: المناط في إثبات حجّية الأمانة.

(٤) منشأ الإطلاق - كما مرّ - هو عدم لحاظ سبب مخصوص للظنّ، فتثبت الحجّية للظنّ أيّاً كان سببه ومنشأ حصوله.

(٥) فإنّ نتيجة مقدّماته الأربعة - لو تمت - هي حجّية الظنّ المطلق، مع قطع النّظر عن منشئه، ولو كان خبراً ضعيف السّنَد مثلاً، ولا يبعد أن يكون الاقتصار على ذكر دليل الانسداد من جهة أنّه أهمّ الوجوه العقلية المذكورة.

(٦) أي العلم الوجداني بها، وهذا هو المراد من (العِلْم) مقابل (العِلْمِيّ).



إليها<sup>(١)</sup>.

ونحن في هذا المختصر لا نبحث إلا عن الظنون الخاصّة فقط<sup>(٢)</sup>، أمّا الظنون المطلقة فلا نتعرّض لها؛ لثبوت حجّة جملة من الأمارات المعنّية عندنا عن قرّض انسداد باب العلم والعلميّ<sup>(٣)</sup>، فلا تصل التّوبة إلى هذا القرّض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجّة مطلق الظنّ.

ولكنّ بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغي ألاّ يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدّمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويراً لذهن الطالب<sup>(٤)</sup>، فنقول:

- 
- (١) أي الأمارات الظنّية المعتبرة بالخصوص، وهذا هو المراد من (العلمي).
  - (٢) وهي الظنون الناشئة عن أسباب ثبت جعلُ الشارع المقدّس لها بالخصوص، كخبر الواحد والظواهر والسّيرة وغيرها، وسيُعقد لكل واحد منها باب خاصّ.
  - (٣) فالذي عليه جمهور المتأخّرين - عدا المحقق القميّ رحمه الله - القول بالانفتاح، وهذا يوجب بطلان أولى مقدّمات دليل الانسداد الكبير وعمدتها، ولأجله يسقط الدليل من اهتمامهم.

(٤) ومن باب الفائدة العلمية لا غير.

## المبحث العاشر: دليل الانسداد

ذكر الأصوليون أربعة وجوه عقلية لإثبات حجّية (الظنّ المطلق)، وقد اقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر الرابع منها، وهو المعروف بـ(دليل الانسداد)، وهو يتألف من أربع مقدّمات وفاقاً للشيخ الأعظم رحمته الله<sup>(١)</sup>، وخلافاً لصاحب الكفاية رحمته الله الذي أضاف واحدة إليها<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله المقدّمات على وفق ترتيب الشيخ الأعظم رحمته الله، وهي:

**المقدّمة الأولى:** انسداد باب العلم والعلميّ في معظم المسائل الفقهية: أمّا انسداد باب العلم الوجداني في أغلب الأحكام فقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله أنّه غنيّ عن الإثبات؛ لقلة موارد حصول العلم التفصيلي في الفقه، بحيث لا يحتاج إلى الرجوع إلى بعض الأمارات الظنيّة، وما نجده من العلم ببعض المسائل الفقهية فهو مقصور على الضّروريات كوجوب الصّلاة والصّيام والحجّ والزكاة والخمس، من دون أن نعلم بجميع ما يعتبر في هذه المذكورات كما هو واضح، كما أنّ موارد العلم الإجمالي بالأحكام الشرعية قليلة جدّاً<sup>(٣)</sup>.

وأما انسداد باب العلميّ (الظنّ الخاص) في أغلب مسائل الفقه فهو ما يحتاج إلى إثبات، ولهذا استحوذ على جُلّ الكلام في هذه المقدّمة، ويمكن أن يقال في إثباته

---

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٨٤ - ٣٨٥.

(٢) كفاية الأصول ص ٣١١.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٨٦.

إنّ تحصيل الحكم الشرعي من الأخبار المودّعة في الكتب الواصلة إلينا يتوقّف على إحراز توفّر أربعة عناصر، وإقامة الدليل عليها وهي:

- (١) صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام.
- (٢) جهة صدوره بأن يكون صادراً لبيان الحكم الواقعي لا لتقية ونحوها.
- (٣) ظهور الخبر في المعنى المنطبق عليه.
- (٤) حجّة هذا الظهور، وباختلال أيّ واحد منها لا يمكن استنباط الحكم الشرعي من الأخبار<sup>(١)</sup>.

والمعروف عند الأصوليين عدم تمامية هذه المقدّمة، لأنّ ما ثبت اعتباره من الظنون الخاصّة يفي بأغلب الأحكام الشرعية، وخصوصاً ظواهر الألفاظ وأخبار الآحاد، وبهذا يسقط دليل الانسداد، لأنّ هذه المقدّمة - كما ذكر المصنّف رحمته الله - تمثّل العمود الفقري له، فإذا انهارت انهار لا محالة.

**المقدّمة الثانية:** عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة على كثرتها، وترك التعرّض لامثالها بنحو من الأنحاء، بل لا بُدّ من التعرّض لامثال الأحكام المجهولة لدينا بوجه ما، وعدم جواز الرجوع في صورة انسداد باب العلم والعلميّ إلى أصالة البراءة عن تلك التكاليف الواقعية المعلومة إجمالاً؛ ضرورة قيام الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصالة البراءة في كلّ واحد منها، فضلاً عن اعتبارها بمنزلة المعدومة، والبناء على كوننا غير مكلفين بشيء أصلاً، فإنّ هذا يعتبر خروجاً عن الدّين، وتعبيراً آخر عن المخالفة القطعية للتكاليف المعلومة إجمالاً.

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٣ ص ١٩٦ .

ولم يتطرق الشيخ رحمته في هذه المقدمة لقضية العلم الإجمالي بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة المطهرة، ولكن صاحب الكفاية رحمته ذكرها كمقدمة أولى لدليل الانسداد، ولهذا صارت المقدمات عنده خمسة، كما مرّت الإشارة إليه قريباً. وقد سلك المصنّف رحمته طريقاً وسطاً بين الاثنين، فبنى على الحاجة إلى ذكر قضية (العلم الإجمالي بثبوت التكاليف)، لكن من دون اعتبارها مقدمة مستقلة في قبال المقدمات الأربعة.

**المقدمة الثالثة:** بطلان وجوب تحصيل امثال الأحكام المجهولة (لإفراغ الذمة منها) بالطرق المقررة للجاهل، وهي ثلاثة:

**الأول:** التقليد، بمعنى أخذ فتوى مَنْ يرى انفتاح باب العلم والعلمي، وهذا الطريق لا سبيل إليه أبداً، لأنّ الشخص الانسدادى إمّا أن يرى المجتهد الانفتاحى جاهلاً ومخطئاً في بناءه على الانفتاح، فيكون رجوعه إليه (أي إلى الانفتاحى) من رجوع العالم إلى الجاهل، وإمّا أن يرى نفسه (حيث يقول بالانسداد) أعلم ممّن يقول بالانفتاح، فيكون رجوعه إليه من رجوع الأعلّم إلى غير الأعلّم، وكلاهما ما ترى!

**الثاني:** الرجوع إلى أصالة الاحتياط التام في جميع أطراف العلم الإجمالي المتقدّم من خلال الإتيان بكل ما يُحتمل وجوبه، وترك كل ما يُحتمل حرمة، وهذا الطريق باطلٌ كسابقه أيضاً، لأنّ الاحتياط المدّعى إمّا غير واجب لاستلزامه العُسْر الشديد والخرج الأكيد، فضلاً عمّا لو كان متعذراً، فيلزم حينئذٍ التكليف بغير المقدور، وإمّا غير جائز أصلاً لاستلزامه اختلال النظام.

**الثالث:** الرجوع إلى الأصل العملي في كلّ مسألةٍ مسألةٍ بخصوصها، بحسب

ما تقتضيه القاعدة في تلك المسألة، من دون التفات إلى العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات بين الوقائع، فقد تكون الواقعة مجرى لأصالة الاستصحاب إذا كان فيها حكمٌ سابق يُحتمل بقاءه، وقد تكون مجرى لأصالة البراءة إذا كان الشك في أصل التكليف، وقد تكون مجرى لأصالة الاشتغال إذا كان الشك في تعيين المكلف به، وقد تكون مجرى لأصالة التخير، كما إذا كان الشك في تعيين التكليف الإلزامي الدائر بين الوجوب والتحريم.

وهذا الطّريق لا يختلف عن سابقه، لأنّ الأصل العملي الجاري في المسألة إذا كان نافياً للتكليف في مورده كالبراءة أو الاستصحاب لزمّت المخالفة القطعية للتكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال، وإذا كان مثبتاً للتكليف الإلزامي كالاحتياط أو الاستصحاب أو التخير فهو كالأخذ بالاحتياط الكلي من حيث لزوم العُسْر والخرج، ولم يتطرّق المصنّف رحمته الله لإبطال هذا الشّق واقتصر على الشّق الأول مع تطرّق كلّ من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما الله.

وبهذا يظهر بطلان جميع الطّرق المحتملة في المقام، وإن كان كلّ واحد منها طريقاً شرعياً في الجملة، فيتعيّن الطّريق الرابع الآتي.

**المقدمة الرابعة:** بعد تعدّد الوصول إلى تلك التكاليف بواسطة الامتثال العلميّ الوجداني أو التعبدي، مع عدم جواز إهمالها وتركها بالكلية، فلا مناص حينئذٍ من التنزّل إلى الامتثال الظنّي لها، وهو عبارة عن وجوب العمل بالظنّ، في مقابل كلّ من الشكّ والوهم، لأنّ كلاّ منهما مرجوح بالقياس إلى الظنّ، ومن المعلوم قُبْحُ تقديم المرجوح على الراجح.

والمراد من الامتثال الظني هو أن يأتي المكلف بما يظنّ بوجوبه عليه في الواقع، ويترك ما يظنّ بحُرْمته عليه كذلك، وهذا هو المتعيّن بعد تعدّد الامتثال العلميّ التفصيلي، وعدم وجوب الامتثال العلميّ الإجمالي الحاصل بالاحتياط، وعدم كفاية الامتثال الاحتمالي (المشكوك أو الموهوم) إلا إذا ورد منع من ناحية الشارع المقدّس عن العمل بخصوص بعض الظنون، كما حصل فعلاً مع القياس وأخوته من قبيل الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع وغيرها، فيتعيّن حينئذ الرجوع إلى الأصل العملي المناسب للواقعة.

والنتيجة المستفادة من هذه المقدّمات الأربعة - على تقدير تماميتها وسلامتها عن الإشكال - هي حجّية الظنّ المطلق، مع قطع النّظر عن منشأ حصوله<sup>(١)</sup>.

تبقى هنا الإشارة إلى أنّ في تحديد الحاكم بالحجّية مسلكين معروفين:

**المسلك الأول:** الكشف، ومعناه أنّ الشارع المقدّس قد جعل الظنّ المطلق حجّةً في حال انسداد باب العلم والعلميّ (الظنّ الخاص)، ولا دور للعقل هنا إلا الكشف عن هذا الجعل الشرعي، بعد ملاحظته للمقدّمات الأربعة المذكورة، حتى لو احتُمّل مخالفة الجعل الشرعي للواقع.

وإن شئت فقلّ: إنّ العقل - بناءً على مسلك الكشف الانسداد - يؤدّي دور الواسطة في الإثبات، أي إثبات اعتبار الظنّ المطلق عند الشارع المقدّس بالالتفات

(١) يلاحظ: فرائد الأصول ج ١ ص ٣٨٤ - ٣٨٥، مطارح الأنظار ج ٣ ص ١٧٩ - ٢٠٥، كفاية الأصول ص ٣١١ - ٣١٥، فوائد الأصول ج ٣ ص ٢٢٦ - ٢٣٩، أجود التقريرات ج ٣ ص ٢٢٣ - ٢٤٣، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٥٥ - ٢٦٥.

إلى مقدمات دليل الانسداد.

**المسلك الثاني:** الحكومة، ومعناها أنّ العقل بعد ملاحظته المقدمات الأربعة يحكم بحجّة الظنّ المطلق في ظرف الانسداد، ووجوب الأخذ بالظنّ في مقام امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال، فيكون الظنّ المطلق (من أيّ سبب حصل) منجزاً للتكليف في حقّ المكلف عند انكشاف مطابقته للواقع، ومعدّراً له عن استحقاق العقوبة عند انكشاف مخالفته للواقع، وهذا ما يتبنّاه كثيرون منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما (١).

ويتوجّه على هذا المسلك إيرادٌ معروف، وهو أنّ شأن العقل إنّما هو الإدراك، وليس من شأنه تشريعُ الحجّة، ولا يخفى أنّ هذا الإيراد سيّال، يجري في كلّ مورد يدّعى فيه كون العقل حاكماً ومشرعاً في قبال الشارع المقدّس (٢).

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٤٦٨، كفاية الأصول ص ٣٢٢.

(٢) يلاحظ: مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٥٦-٢٥٧.

## ١٠ - مقدّمات دليل الانسداد

إنّ الدّليل المعروف بـ(دليل الانسداد)<sup>(١)</sup> يتألف من مقدّمات أربع<sup>(٢)</sup> إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظنّ في الأحكام أيّ ظنّ كان<sup>(٣)</sup>، عدا الظنّ الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به كالقياس مثلاً<sup>(٤)</sup>.  
ونحن نذكر باختصار هذه المقدّمات<sup>(٥)</sup>:

١ - المقدّمة الأولى: دعوى انسداد باب العلم والعلميّ في معظم أبواب الفقه<sup>(٦)</sup> في عصورنا المتأخّرة عن عصر أئمتنا عليّين.

---

(١) تسمية للدّليل باسم أهمّ مقدّماته وعمدتها، وهي المقدّمة الأولى عند الشيخ الأعظم رحمته، والثانية عند صاحب الكفاية رحمته.

(٢) وفاقاً للشيخ الأعظم رحمته وخلافاً لصاحب الكفاية رحمته.

(٣) مع قطع النّظر عن سببه ومنشئه، فتثبت له المنجّزية في حال مطابقتها للواقع، والمعدّرية في حال مخالفته للواقع.

(٤) لورود أخبار كثيرة تنهى عن العمل به، كما سيأتي في باب القياس.

(٥) بنفس ترتيب الشيخ رحمته لها في الفرائد.

(٦) لأنّ الأحكام الواصلة بالعلم الوجداني قليلة جداً، والاستدلال بآيات الكتاب العزيز يتوقّف على إثبات حجّة ظواهرها، على أنّه لم يتصدّد إلا لإثبات عدد قليل من الأحكام، فينحصر الطّريق في الروايات الشّريفة.



وقد علمت<sup>(١)</sup> أنّ أساس المقدمات كلّها<sup>(٢)</sup> هي هذه المقدّمة<sup>(٣)</sup>، وهي دعوى ثبت عندنا عدم صحّتها؛ لثبوت انفتاح باب الظنّ الخاص بل العلم<sup>(٤)</sup> في معظم أبواب الفقه، فإتّهار هذا الدليل من أساسه.

٢ - المقدّمة الثانية: <sup>(٥)</sup> أنّه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، ولا يجوز طرحها في مقام العمل<sup>(٦)</sup>.

وإهمالها وطرحها يقع بفرضين: إمّا بأنّ نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال لا

(١) لعلّه يشير إلى ما ذكره في نهاية المبحث السّابق بقوله: «(لثبوت جملة...)».

(٢) وعمدتها، بشهادة تسمية الدليل باسمها، وواضح أنّ الجزء الذي يُسمّى الكلّ باسمه لا بدّ أن يكون مقوّمًا له، فلا يُسمّى الكلّ باسم أيّ من أجزائه.

(٣) بل ذكر الشيخ الأعظم تدوّن عند حديثه عن هذه المقدّمة في الفرائد كفاية ثبوتها في حجّة الظنّ المطلق، للإجماع عليه، على تقدير انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ، من دون حاجة إلى الاستعانة ببقية المقدمات.

(٤) لكنّ العلم غير حاصل إلا في الصّوريات كوجوب الصّلاة ونحوه، وقد صرح الشيخ الأعظم تدوّن بأنّ دعوى انسداد باب العلم في أغلب المسائل الفقهية غنية عن الإثبات، ولهذا ركّزوا هاهنا على إثبات انسداد باب العلميّ.

(٥) مفادها العلم الإجمالي بثبوت تكاليف بالغية مرتبة الفعلية، فيكون المكلف مسؤولاً عن التصديّ لامتناعها وعدم جواز إهمالها، فهي مؤلّفة من دعويين، ولهذا جعلها في الكفاية مقدّمتين، كما سبقت الإشارة إليه.

(٦) لأنّ العلم الإجمالي المذكور منجّر في حقّنا.

تكليفَ علينا<sup>(١)</sup>، وإما بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل موضع لا يُعلم وجوبه وحرمة<sup>(٢)</sup>، وكلا الفرضين ضروري البطلان.

٣- المقدمة الثالثة: أنه بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومة إجمالاً فإن الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها<sup>(٣)</sup> يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ- تقليد مَنْ يرى انفتاح باب العلم<sup>(٤)</sup>.

ب- الأخذ بالاحتياط في كل مسألة<sup>(٥)</sup>.

ج- الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخير والاستصحاب<sup>(٦)</sup>، حسب ما يقتضيه حال المسألة.

(١) وهذا خلاف الوجدان، ولا يتوهمه أحدٌ على الإطلاق، ومن هنا يمكن تركُّ هذا الفرض والاقتصارُ على الفرض الآتي.

(٢) وهذا الفرض لا يختلف عن سابقه، لأنه يخالف العلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزامية (وجوبية وتحريمية).

(٣) لأن العلم باشتغال الذمة يوجب التحرك لإحراز فراغها من تلك التكاليف.

(٤) أو العلمي، بمعنى أن مَنْ يؤمن بانسداد باب العلم والعلمي في الأحكام الشرعية يرجع إلى مَنْ يقول بالانفتاح فيها.

(٥) من خلال إتيان المكلف بكل ما يحتمل وجوبه من الأفعال، وترك ما يحتمل حرمة منها، ولو من خلال التمسك بالروايات التي تحث على الاهتمام بأمر الدين.

(٦) النافي للتكليف الإلزامي - مع غُص النظر عن العلم الإجمالي - لأجل التعرف على الوظيفة العملية ورفع الحيرة.

د- الرجوع إلى الظنّ في كلّ مسألة فيها ظنٌّ بالحكم<sup>(١)</sup>، وفي ما عداها يُرجع إلى الأصول العملية.

ولا يصحّ الأخذ بالحالات الثلاث الأولى، فتتعيّن الرابعة:

أما الأولى - وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم - فلا يجوز، لأنّ المفروض أنّ المكلف يعتقد بالانسداد، فكيف يصحّ له الرجوع إلى مَنْ يَعتقد<sup>(٢)</sup> بخطئه وأنّه على جهلٍ؟

وأما الثانية - وهي الأخذ بالاحتياط - فإنّه يلزم منه العُسْر والحرَج الشديدان<sup>(٣)</sup>، بل يلزم اختلال النظام لو كُلف جميعُ المكلفين بذلك<sup>(٤)</sup>.

وأما الثالثة - وهي الأخذ بالأصل الجاري<sup>(٥)</sup> - فلا يصحّ أيضاً؛ لوجود العلم

(١) مع قطع النَّظَر عن منشأ حصول هذا الظنّ عنده، وهذا معنى حجية مطلق الظنّ، وهو ما يتغيّه القائل بانسداد باب العلم والعلميّ من وراء هذا الدليل.

(٢) لأنّ القائل بالانسداد يرى خطأ القول بالانفتاح، فيصير رجوعه إلى القائل بالانفتاح من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل، أو من رجوع الأعم إلى غيره.

(٣) على فرض إمكان الاحتياط فلا يكون الاحتياط لازماً حينئذٍ، وأوضح منه ما لو كان الاحتياط متعذراً على المكلفين.

(٤) لأنّ فَعَلَ كلّ ما يحتمل المكلف وجوبه واجتناب كلّ ما يحتمل حرمة، يؤدّيان لا محالة إلى تعطيل حياة الناس وترك السعي لطلب الرزق، ونحوهما.

(٥) في كلّ واقعة على حدة، ولم يتطرّق المصنّف رحمته لاحتمال كون الأصل مُشْتَبَهاً للتكليف كالاحتياط أو استصحاب الوجوب أو الحرّمة.

الإجمالي بالتكاليف، ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير منضمة إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهولة الحكم<sup>(١)</sup>.

والحاصل أن وجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة والاستصحاب<sup>(٢)</sup>، ولو في بعضها<sup>(٣)</sup>.

٤ - المقدمة الرابعة:<sup>(٤)</sup> أنه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظن<sup>(٥)</sup>، وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح (أي الموهوم)<sup>(٦)</sup>، ولا شك في أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح<sup>(٧)</sup> على

(١) وبهذا لا تتأتى ملاحظة المسألة بمفردها لتحديد الأصل المناسب لها.

(٢) النافي للتكليف، كاستصحاب عدم الوجوب مثلاً، فيكون أثره مطابقاً للبراءة، وكلاهما يستلزم المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال.

(٣) أي: في الجملة، لأن هذا لا يرفع إشكال المخالفة القطعية للتكليف، وهكذا حال الفرعة، لعدم قيام الدليل على اعتبارها في الشبهات الحكمية.

(٤) مفادها أن عدم العمل بمطلق الظن يستلزم ترجيح المرجوح، والمكلف يعلم بثبوت تكاليف بالغة درجة الفعلية، والاحتياط متعذر أو موجب للاختلال.

(٥) ومعناه المصير إلى الامتثال الظني لتلك التكاليف المعلومه بالإجمال.

(٦) بالمعنى الشامل للامتثال المشكوك والامتثال الموهوم.

(٧) وهو الامتثال المشكوك أو الموهوم للتكاليف.

الراجع<sup>(١)</sup>، وهو قبيحٌ عقلاً.

وعليه، فيتعيّن الأخذ بالظن<sup>(٢)</sup>، ما لم يُقَطَّع بعدم جواز الأخذ به كالقياس<sup>(٣)</sup>، وهو المطلوب.

وفي فَرَض الظنّ المقطوع بعدم حجّيته يرجع إلى الأصول العملية<sup>(٤)</sup>، كما يرجع إليها في المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظنّ أصلاً.

ولا صَبْرٌ حيثنّ<sup>(٥)</sup> بالرجوع إلى الأصول العملية؛ لانهلال العلم الإجمالي<sup>(٦)</sup> بقيام الظنّ في معظم المسائل الفقهية إلى: علمٍ تفصيلي بالأحكام التي قامت عليها

(١) وهو الامتثال المظنون لها، ولا شكّ في رجحان الظنّ عليها، فلا سبيلَ إلى تركه والمصير إليهما في مقام الامتثال.

(٢) ويكون حجّة (بما هو ظنّ)، مع قطع النّظر عن سببه ومنشئه.

(٣) وأخوته كالاستحسان وسدّ الذرائع والمصالح المرسلّة وغيرها ممّا ورد النهي الشديد عن العمل به في الأحكام الشرعية، ولا ريبَ في أنّ هذا القطع مقدّم على الظنّ المستفاد من القياس وأخوته.

(٤) لتعيين الوظيفة العملية ورَفْعِ الحيرة، فيُعَامَل هذا الظنّ معاملة الشكّ، وهذا عبارة عن تنزيله منزلة العدم.

(٥) أي حينَ إذ يُقَطَّع بعدم حجّية تلك الظنون، وهذا إشارةٌ إلى إشكالٍ قد يورد في المقام، وهو أنّ إجراء الأصول العملية هاهنا يستلزم المخالفة القطعية للتكليف المعلوم إجمالاً، كما قيل بمثله في المقدّمة الثالثة.

(٦) وسقوطه عن التنجيز في تمام أطرافه، وهذا هو جواب الإشكال المتقدّم.

الحجة<sup>(١)</sup>، وشكُّ بذوي في الموارد الأخرى، فتجري فيها<sup>(٢)</sup> الأصول<sup>(٣)</sup>.

هذه خلاصة مقدمات (دليل الانسداد)، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذَّيل لا حاجة لنا بها<sup>(٤)</sup>، ويكفي ما ذكرناه عنها بالاختصار.

(١) فيتوجب عندئذٍ الامتثال الظني لتلك الأحكام.

(٢) أي: في الموارد الأخرى، أو قل: موارد الشُّبهات البدئية، وهي التي تقع في مقابل الشُّبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

(٣) المرخصة النافية للتكليف كالبراءة أو استصحاب عدم التكليف ونحوهما.

(٤) منها: أن الحجية التي تثبت لمطلق الظن بهذا الدليل - بعد فرض تمامية مقدماته - حجية شرعية أو عقلية؟

ومنها: أن الظن المطلق حجة من باب الكشف أو الحكومة؟، كما مرَّت الإشارة إليه في الشَّرْح.

ومنها: أن نتيجة المقدمات هي حجية الظن بالواقع أو حجية الظن بطريقة شيء إلى الواقع أو حجية الظن بالاثنين؟



## المبحث الحادي عشر

### اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

لا خلاف بين أصوليي الإمامية في شمول الأحكام الشرعية للجاهل، وعدم اختصاصها بالعالم، بمعنى أنها غير موجّهة إليه بالخصوص، فالجاهل أيضاً مخاطب بالحكم الشرعي حاله حال العالم، وإذا كان هناك من فرق بين العالم والجاهل فهو في جانب آخر، غير أصل توجّه الحكم، كما سيّضح.

ولبيان هذا المطلب ينبغي الحديث في أربع جهات:

**الجهة الأولى:** اختلف الأصوليون في عدد مراتب الحكم الشرعي، فحصرها بعضهم في مرتبة واحدة فقط (وهي الإنشاء)، وأضاف بعضهم إليها واحدة (وهي الفعلية) فصارت اثنتين، وأوصلها صاحب الكفاية ثلاثاً إلى أربعة، هي:

**الأولى:** مرتبة الاقتضاء، وهي عبارة عن ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه، بمعنى وجود ملاك واقعي إلزامي في الفعل صالح لأن يدعو الشارع المقدس إلى إنشاء حكم موافق له، كأن تكون في الفعل (كما في الصلاة) مصلحة واقعية تقتضي الأمر به، أو مفسدة كذلك (كما في الغيبة) تقتضي النهي عنه.

**الثانية:** مرتبة الإنشاء، وهي عبارة عن جعل الحكم وتشريعه، فيثبت للحكم وجود زائد على وجوده الاقتضائي، ويقال: «(الصلاة واجبة)» و«(الغيبة محرمة)» مثلاً، وإن لم يرق بعد إلى مرتبة الفعلية الآتية، كالأحكام التي بقيت كذلك في صدر



الإسلام، ولم يؤمر النبي الأعظم ﷺ بتبليغها لأمته، بالنظر إلى حكمة التدرج في تبليغ الأحكام الشرعية مثلاً.

الثالثة: مرتبة الفعلية، وهي عبارة عن ثبوت الحكم زائداً على ما تقدم، بنحو يكون باعثاً للمكلفين بالإمكان نحو الفعل في باب الأوامر، وزاجراً لهم كذلك عنه في باب النواهي، لو فرض اطلاع المكلف عليه، فيقال: «(صَلِّ)» و«(لا تَعْتَبْ)»، ويُعبر عنها بـ(مرحلة فعلية الحكم بفعلية موضوعه)، ولكن لا تترتب عليه آثار الحكم قبل وصوله إلى المكلف بطريق معتبر من علم أو علمي.

الرابعة: مرتبة التنجز، وهي عبارة عن بلوغ الحكم الفعلي مرتبة يكون فيها امتثاله إطاعة يستحق عليها الثواب، ومخالفته معصية يستحق عليها العقاب، وهذا إنما يحصل بوصول الحكم الفعلي إلى المكلف بحجة معتبرة، وإطلاع المكلف على الحكم الباعث أو الزاجر<sup>(١)</sup>.

ولا خلاف - كما مر - في امتناع أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم، كأن يقال: «(إذا قطعت بوجوب الصلاة فالصلاة واجبة)» أو «(إذا علمت بحرمة الغيبة فالغيبة حرام)»، لقيام الدليل على ذلك، كما سيأتي قريباً، فإن معناه توقف تحقق الحكم على العلم به، فلا حكم في حق الجاهل به، فالصلاة واجبة على مَنْ يعلم بوجوبها وغير واجبة على مَنْ يجهله، وهكذا حرمة الغيبة، وسائر الأحكام

(١) يلاحظ: منتقى الأصول ج ٣ ص ٨١، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٥ ص ٢٠ -

٢١، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٥٣ - ٥٤، منتهى الدراية في توضيح الكفاية

ج ٤ ص ٤٠٤ - ٤٠٥، شرح الرسائل ج ١ ص ١٣٣ - ١٣٤ .

الشرعية.

إن قلت: نحن نشعر بالوجدان بوجود فرق بين العالم بالحكم والجاهل به، وشيء من الأدلة الآتية لا يقاوم هذا الوجدان.

قلت: هذا الفرق الوجداني بين الاثنين مسلّم، إلا أنّه لا يؤثر على ما ذكرناه، لأنّه يرتبط بمرتبة تنجز الحكم (أي المرتبة الرابعة بحسب الكفاية)، ولا ريب في دخالة العلم بالحكم في هذه المرتبة، فلا يمكن التسوية فيها بين العالم والجاهل، في حين أنّ كلامنا في مرتبة أخرى للحكم، وهي جعله وإنشاؤه (أي المرتبة الثانية)، فالصلاة واجبة في الواقع، علمنا بوجودها أم لم نعلم، وهذا غير استحقاق العقاب على ترك الصلاة، فإنّه يختصّ بالعالم بوجودها، ولا يشمل الجاهل به.

ولعلّ الخلط بين مرتبتي الإنشاء والتنجز هو الذي دعا المخالفين إلى تخصيص الحكم الشرعي بالعالم، فإنهم وجدوا أنّ بينه وبين الجاهل فرقاً لا يمكن إنكاره، وهذا في أصله حق، لكنّه مرتبطٌ بالمرتبة الرابعة لا بالثانية.

وهذا هو ما بنى عليه جمهور العامة، فلا يكون الحكم ثابتاً في حقّ مَنْ لم يصل إليه بحجة معتبرة، وبنى بعضهم على التصويب، وهو كون الحكم الواقعي مطابقاً للحكم الذي يتوصّل إليه المجتهد، سواء لم يكن في الواقع حكم أصلاً (وهو التصويب الأشعري)، أم كان ولكنه يتبدّل إلى حكم مطابق لرأي المجتهد (وهو التصويب المعتزلي)، وكلاهما متفق بل مُجمّع على بطلانه عند الإمامية، كما سيأتي في المبحث الثالث عشر من مقدّمة هذا المقصد<sup>(١)</sup>.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٩١-٩٢.

والحاصل: عدم الخلاف بين أصوليي الإمامية، بل الإجماع قائم على الاشتراك، وإنما الخلاف بينهم في مسألة أخرى، وهي مستوى تأثير القطع في المنجّزية، وأنه بنحو العلّية التامة أو الناقصة، وفيه قولان:

**القول الأول:** أن القطع علّة تامة للمنجّزية، فلا يتوقّف ثبوتها على تحقّق أمر زائد على نفس القطع، وهذا ما يظهر من صاحب الكفاية تّدثُّ، بالنظر إلى تصريحه بكون الحجّية (المنجّزية والمعدّرية) من لوازم ذات القطع<sup>(١)</sup>، فيكون وجود القطع كافياً في ثبوتها من دون توقّف على وجود شرط أو فقدٍ مانع.

**القول الثاني:** أن القطع شرطٌ للتنجيز، فلا منجّزية من دون العلم، ولكن لا يلزم من تحقّق العلم تحقّق المنجّزية، كما هو الحال في كلّ شرط بالإضافة إلى تحقّق المشروط، فلا تحقّق للمشروط من دون شرطه، ولكنّ تحقّق الشرط وحده لا يكفي لاعتبار انتفاء المانع عن التأثير، كي تكتمل أجزاء العلّة التامة، ولهذا تعارف التعبير عن الشرط بأنّه: «ما يلزم من عدمه العدم - أي عدم المشروط - وإن لم يلزم من وجوده الوجود»<sup>(٢)</sup>.

وهذا القول الذي صرّح به المصنّف رحمته الله هنا هو الذي يظهر من كلام شيخه المحقق الأصفهانى تّدثُّ بناءً على مختاره من كون استحقاق العقاب من اللوازم الجعليّة من العقلاء، فتكون دخالة القطع في استحقاق العقاب على المخالفة بنحو

(١) كفاية الأصول ص ٢٥٨-٢٥٩.

(٢) يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٠٧، المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٣٥٧، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٩٣.

الشرطية من باب الجعل العقلاني<sup>(١)</sup>.

ولكن تقدم أن هذا يبدو غير منسجم مع ما مر من المصنف رحمته الله في المبحث السابع من اتحاد جهة الحجية في القطع مع جهة الطريقة، مع كون الأخيرة ذاتية للقطع، وسبق التنبيه عليه هناك<sup>(٢)</sup>، ولو بنى على كون القطع مقتضياً للمنجزية، لكان الأمر واضحاً، فليُتدبر.

**الجهة الثانية:** ذكر الأصوليون عدة أدلة لإثبات اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل تقتصر على أربعة منها:

**الدليل الأول:** لزوم الدور، وهو ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله<sup>(٣)</sup> وآخرون، وتقريبه: أن الحكم متأخر عن العلم، بسبب أخذه في الحكم، فيدخل في الموضوع، ومن الواضح أن الحكم متأخر عن موضوعه، لأن نسبة الموضوع إلى حكمه - عند الأكثر - نسبة العلة إلى المعلول، ولكن الحكم في نفس الوقت متقدم على العلم، من جهة تقدم المعلوم على العلم، لأن تعلق العلم بشيء فرع ثبوت الشيء المعلوم في الواقع، مع قطع النظر عن تعلق العلم به، وحينئذ يلزم توقف الحكم على ما يتوقف على نفس الحكم، فيؤول إلى توقف الحكم على نفسه.

ولم يُشر المصنف رحمته الله إلى هذا الدليل، ولعله لأجل ورود الاعتراض عليه من

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٢٢ ت ٧.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٤٤ - ٤٤٥.

(٣) كفاية الأصول ص ٢٦٦ - ٢٦٧، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٥ ص ٩١،

منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٤ ص ٤٩٦.

قبل شيخه المحقق الأصفهانى رحمته (١)، وغيره.

**الدليل الثانى:** الإجماع، ومَرَّ الحديث عنه، ومع التنزّل، فلا يمكن إغفال تسالم العلماء على توجّه الأحكام إلى الجاهل، وهو قد يسلم عمّا يتوجّه على الإجماع.

**الدليل الثالث:** الأخبار، فقد ذكر صاحب الفصول رحمته في مبحث فعل المعصوم عليه السلام وجود أخبار تدلّ على الشّركة (٢)، بل ادّعى الشيخ الأعظم رحمته في أوائل مبحث الظنّ أنّها متواترة معنوياً على الاشتراك (٣)، ولم يستبعد السيد الخوئى رحمته إمكانية المنع عن دعوى التواتر (٤)، وادّعى بعض المحققين رحمته أنّ الروايات مستفيضة في ذلك (٥).

ويمكن الجمع بين دعوى الشيخ الأعظم رحمته التواتر المعنوي ودعوى غيره خلافها بأنّ نظر المانع إلى وجود روايات صريحة في إفادة معنى الاشتراك، في حين ينظر الشيخ رحمته إلى روايات أخر يُستفاد منها بنحو من الأنحاء معنى الاشتراك، كالروايات الدالة على عدم قبول اعتذار مَنْ لم يعمل بالتكليف لمجرّد جهله به، حيث يقال له: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» (٦).

أو يكون نظر الشيخ الأعظم رحمته إلى الأخبار الآمرة بالتوقّف أو الاحتياط أو

(١) يلاحظ: نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٦٨ - ٦٩ ت ٢٧ .

(٢) الفصول الغرورية ص ٣١٥ .

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ١١٣ .

(٤) دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ٤٦ .

(٥) الحلقة الثالثة ق ١ ص ١٣ - ١٤ .

(٦) أمالى الشيخ المفيد المجلس ٢٦ ح ٢ ، بحار الأنوار ج ١ ص ١٧٨ ح ٥٨ .

غيرهما مما يدلّ بالالتزام على أنّ الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، وإلا فقد نفى السيد الخوئي تَثَرُّفَ في فقهه ورودَ رواية واحدة في ذلك، فضلاً عن أن تكون متواترة<sup>(١)</sup>.

**الدليل الرابع:** لزوم الخُلف، وهو ما اعتمده المصنّف رحمته الله، واهتمّ به، وتقديره بصيغة القياس الاستثنائي: «لو كانت الأحكام الشرعية مختصة بالعلم لَزِمَ الخُلف، ولكنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله».

وقد ذكر المصنّف رحمته الله تقريبين للملازمة في الشرطية:

**التقريب الأول:** أنّ ثبوت الحكم الشرعي (كوجوب الصّلاة) لو كان معلّقاً على العلم به للزم عدمُ ثبوت الوجوب لطبيعي المتعلّق (كالصّلاة)، فإنّ الحكم بحسب الفَرَض يختصّ بالصّلاة المعلومة الوجوب مثلاً (بما هي معلومة)، أي من هذه الحيثية، في حين أنّ العلم لا يمكن أن يتعلّق بوجوب الصّلاة إلّا في حال ثبوت الوجوب لطبيعي الصّلاة في مرتبة سابقة كي يتعلّق العلم به في الرتبة اللاحقة.

وحيث إنّ لا مناصّ عن الالتزام بتعلّق الوجوب بطبيعي الصّلاة قبل تعلّق العلم بها، لكي يصحّ تعلّق العلم بها، وهذا خُلفٌ، فإنّ المدّعى تعلّق الوجوب بالطبيعة المعلومة (بما هي معلومة) وليس بطبيعي الصّلاة، فنفسُ فَرَضِ كون الوجوب مختصّاً بصورة العلم دون طبيعة الفعل يقتضي أن يكون الوجوب ثابتاً للطبيعة.

**بطلان التالي:** واضح، فإنّ الدّليل (أي دليل) لا بدّ أن ينتهي إلى إثبات مدّعى المستدلّ، ولا يصحّ أن يكون متّجاً لما يخالف مرآة.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ١ ص ٢٥ .

وإذا بطل اختصاص الحكم بالعالم ثبت الاشتراك؛ لبداية بطلان القسم الثالث (وهو الاختصاص بالجاهل)، ولا قسم رابع في البَيِّن.

**التقريب الثاني:** ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله <sup>(١)</sup>، وهو أن تعليق ثبوت الحكم على العلم به يعني عدم وجود حكم قبل تعلق العلم به، كما هو مقتضى تعليق ثبوته عليه، فلو أراد المكلف أن يعلم حكماً ما، لم يمكن تحقق العلم أصلاً، لعدم وجود معلوم كي يتعلق به العلم، وهذا واضح بالنظر إلى أن العلم صفة حقيقية ذات إضافة، مما يعني أن وجوده في الواقع يحتاج إلى متعلق (وهو نفس المعلوم)، ومن دونه فلا علم واقعاً، وإذا انتفى العلم انتفى أصل الحكم، لأن المفروض تعليق ثبوت الحكم على العلم به، ففرض اختصاص الأحكام بالعالمين بها يؤدي في آخر المطاف إلى بطلان ثبوت الأحكام الشرعية.

**بطلان التالي:** واضح أيضاً، فإن الأحكام الشرعية ثابتة بالوجدان، ويمكن القول إن بطلان التالي مسبب عن لزوم الخلف، وذلك لأن القائل بالاختصاص قائل بثبوت الأحكام الشرعية.

وإذا بطل الاختصاص تعين الاشتراك بالتقريب المارّ آنفاً. ويمكن أن يكون غرضه رحمته الله من هذا التقريب ذكر دليل ثانٍ غير لزوم الخلف، صورته: «لو كانت الأحكام الشرعية مختصة بالعالم للزم بطلان أصل ثبوت الأحكام، لكن بطلانه محال، فيبطل الاختصاص ويثبت الاشتراك»، والأمر سهل.

**الجهة الثالثة:** هنالك إشكال يتوجه على الكلام المتقدم أشار إليه المصنف رحمته الله.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٩٠ ت ٤١.

وتقريره: أن ما ذكر آنفاً - أي تعيّن الإطلاق من جهة العلم بعد استحالة التقييد، ومن ثمّ يثبت الاشتراك - يبتني على كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الإيجاب والسلب مثلاً، لكي يتعيّن الإطلاق بمجرد امتناع التقييد؛ بدهة استحالة ارتفاع النقيضين، وثبوت الإطلاق يعني اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، لكنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ التقابل بين الاثنين - كما مرّ في مبحث (التعبدّي والتوصلي) - هو العدم والملّكة، فيكون بينهما تلازمٌ في مرحلة الإثبات، فإذا استحالت الملّكة في مورد - كما هو حاصل في مقامنا - استحال عدمها (بما هو عدمٌ لها)، وعندئذٍ يتعيّن في مقامنا البناء على امتناع الإطلاق لأجل امتناع التقييد، فلا يصحّ استكشاف ثبوت الإطلاق من خلال امتناع التقييد، لأنّه عبارة أخرى عن استكشاف عدم الملّكة من خلال امتناع ثبوت الملّكة.

والمستفاد من كلام المصنّف رحمته الله جوابان عن هذا الإشكال:

**الجواب الأول:** ما نقله عن شيخه المحقق النائيني رحمته الله، من القبول بما جاء في الإشكال المذكور، وأنّ الإطلاق (بشكل مباشر) مستحيل؛ لاستحالة التقييد، إلّا أنّ هذا لا يعني انسداد الباب أمام ثبوت الاشتراك، لإمكان إثباته بطريق آخر، وهو ثبوت نتيجة الإطلاق (أي الإطلاق بشكل غير مباشر)، من خلال التوسّل بفكرة (متّم<sup>(١)</sup> الجعل)، فإنّ ثبوت الاشتراك لا يتوقّف على ثبوت إطلاق أدلة الأحكام بشكل مباشر بالنسبة إلى العالم بها، بل يكفي في ثبوت الاشتراك ثبوت الإطلاق ولو نتيجةً، هذا إجمال ما أفاده رحمته الله.

(١) بكسر الميم المشدّدة، على صيغة اسم الفاعل.



**وتفصيله:** أن ما أفاده **يُنْزِلُ** يبتني على ثلاث مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أن أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم الذي تعلق به وتقييده به باطل؛ لاستلزامه الدور، فإن هذا التقييد يعني كون القطع بالحكم دخيلاً في موضوع الحكم نفسه، فتتوقف فعلية الحكم حينئذٍ على فعلية القطع به، والحال أن فعلية القطع نفسه تتوقف على فعلية الحكم أيضاً، لأن الحكم هو متعلق القطع، والقطع صفة حقيقية ذات إضافة، كما تقدم.

وبهذا لا يمكن تقييد وجوب الصلاة مثلاً بالعلم بالوجوب، لأن هذا العلم في مرتبة موضوع الوجوب، ومرتبته وجوب الصلاة متأخرة عن مرتبة موضوعه، والمفروض أن العلم يتوقف على تحقق الوجوب في مرتبة سابقة، لأن الوجوب هو المعلوم، وقد كان الوجوب متوقفاً على العلم، وهذا دورٌ صريح.

**المقدمة الثانية:** أن العلم بالحكم والجهل به من الانقسامات الثانوية اللاحقة للحكم، فإذا استحال تقييد الحكم بالعلم به استحال الإطلاق أيضاً، لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فالإطلاق عبارة عن عدم التقييد عما من شأنه التقييد، والمفروض انتفاء هذه الشأنية في المحل، فإذا لم يصلح المحل للتقييد لم يصلح للإطلاق أيضاً، كما مرَّ مفصلاً في مبحث (التعبدية والتوصلي)<sup>(١)</sup>، ومقتضاه كون أدلة الأحكام الأولية مهملةً من ناحية علم المكلفين وجهلهم بالأحكام، ولا مجال لاستكشاف اشتراك الأحكام (أي الإطلاق) من مجرد استحالة تقييدها بالعلم، بها لأن هذا يبتني على كون التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢١٣.

التضاد أو الإيجاب والسلب، مع أنه ليس أياً منهما.

**المقدمة الثالثة:** إذا ثبت أن الحكم لا يكون مطلقاً من جهة العلم والجهل به، كما لا يكون مقيداً بالعلم، فعندئذ يتعين على المولى بيان غرضه من إطلاق دليل الحكم أو تقييده في خطاب آخر، غير خطاب الحكم الأولي؛ لعدم صحة الأهمال منه في مقام الإثبات، وهذا الخطاب الآخر هو (متّم الجعل)، أي أن الجعل الثاني يُتّم الجعل الأول، ويوضح المولى فيه أن الحكم مختصّ بالعالم أو شامل للجاهل أيضاً، وذلك بأن يجعل وجوب الصلاة مثلاً (بجعل ثانٍ) على العالم بالجعل الأول أو يجعله مطلقاً من جهته.

ومتّم الجعل تارةً يوجب التقييد كما في مورد الجهر والإخفات، ومورد القصر والإتمام، لكن من باب ثبوت (نتيجة التقييد)، وقصر الحكم على العالم به فقط. وتارةً أخرى: يوجب الإطلاق - بمعنى ثبوت (نتيجة الإطلاق) - وشمول الحكم للجاهل به أيضاً، في غير ذينك الموردين، كما هو المستفاد من أدلة اشتراك العالم والجاهل في التكاليف التي ادّعى الشيخ الأعظم تثنّي تواترها، فتكون هذه الأخبار - مضافاً إلى الإجماع والضرورة الفقهية - بمثابة متّم الجعل الذي يعطي نتيجة الإطلاق، إلا أن يقوم دليل على اختصاص الحكم بالعالم به، كما في الموردين المتقدمين، فيلتزم به من باب نتيجة التقييد.

وعلى كلا هذين التقديرين لا يلزم من الخطاب الثاني أو البيان الثاني محذور الدّور المتقدم، كما سبق تفصيله في مبحث (التعبدي والتوصلي)<sup>(١)</sup>.

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ١١ - ١٢، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٧ - ١٩.

والحاصل: أنَّ المحقق النائيي تَدُلُّ يلتزم بإمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم، بالاستعانة بفكرة (متَّمَّ الجَعْلُ)، التي سبق أن تمسَّك بها في مبحث (التعبدي والتوصلي)، وقد يستفاد منه الاشتراك وشمول الحكم للجاهل من باب (نتيجة الإطلاق)، وقد يستفاد منه الاختصاص بالعالم من باب (نتيجة التقييد)، ولا يكون ذلك من باب الإطلاق والتقييد المباشرين؛ لمكان استحالتهما.

**الجواب الثاني:** ما ذكره المصنَّف رحمته الله بلسان (أقول)، لأنَّ الظاهر أنَّه لا يرتضي الجواب المتقدم الذي ذكره شيخه المحقق النائيي تَدُلُّ، وإن وافقه على الاستعانة بفكرة (متَّمَّ الجَعْلُ) في باب (التعبدي والتوصلي).

وملخص جوابه رحمته الله أنَّ امتناع تقييد الحكم بالعلم - لمحذور الخلف أو الدور - يكفي في إثبات الاشتراك، من دون حاجة إلى تجشُّم عناء إثبات إطلاق الدليل - كما رآه المستدل -، أو إثبات نتيجة الإطلاق - كما رآه المحقق النائيي تَدُلُّ -، وذلك لأنَّ ثبوت الاشتراك لا يتوقف على ثبوت الإطلاق مطلقاً (لا مباشرة ولا نتيجة)، بل يكفي في ثبوت الاشتراك نفس استحالة ثبوت الاختصاص بالعالم، وهذا يعني أنَّ محلَّ الكلام هو ثبوت الاختصاص وعدم ثبوته، لا أنَّ محلَّ الكلام هو ثبوت الإطلاق والتقييد.

ومن الواضح أنَّ التقابل بين الاختصاص وعدم الاختصاص هو من تقابل الإيجاب والسلب، وهذا يبتني على أنَّ سلب الاختصاص عن الأحكام هو من قبيل السلب المتحصِّل الخالي عن اعتبار صلاحية المحل لتقييده بالعلم، ليكون التقابل بين الطرفين من تقابل العدم والملَكَة، كما هو مبنى الإشكال.

ومن الطبيعي أن امتناع أحدهما (أي التقييد) كافٍ في تعيّن الآخر؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، لأنّ المحذور في المقام ثبوتي، فلا يبقى مجال لرفعه بإنشاء المولى بياناً ثانياً.

نعم، لو كان المحذور بيانياً، بأن كان الحكم في حدّ نفسه قابلاً للتقييد بالعلم والإطلاق من ناحيته، ولكنّ إفادة التقييد في نفس البيان الأول تواجه محذوراً - لتوجّه الإشكال المذكور - فالمتعيّن على المولى حينئذٍ إنشاء بيان ثانٍ، كي يُستفاد منه التقييد أو الإطلاق في البيان الأول من باب النتيجة.

الجهة الرابعة: يبقى الإشكال المتقدم قائماً في بعض الأحكام الشرعية التي ورد في الأخبار تقييدها بالعلم، وهي وجوب الجهر والإخفات في الصلاة، ووجوب القصر في السفر، حيث صرّح فيها بعدم وجوب الإعادة على مَنْ جهر في موضع الإخفات، أو أخفت في موضع الجهر، أو صلى تماماً في السّفر إذا وقع منه ذلك عن نسيانٍ أو سهوٍ أو جهلٍ، وحينئذٍ قد يصعب الالتزام بالقول بامتناع التقييد، ولا مجال للتوسّل بفكرة (متّم الجعل)؛ فإنّ التقييد وارد في تلك الأخبار صريحاً.

ففي مورد الجهر والإخفات جاء في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: «وإنّ فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمتّ صلاته»<sup>(١)</sup>.

وفي مورد القصر والتمام جاء في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «وإنّ لم يكن قُرئت - أي آية التقصير - عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»<sup>(٢)</sup>.

(١) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٢٧ ح ١٠٠٣، تهذيب الأحكام ج ٢ ص ١٦٢ ح ٦٣٥.

(٢) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٧٨ ح ١٢٦٦، تهذيب الأحكام ج ٣ ص ٢٢٦ ح ٥٧١.

ومن ثمّ تصدّى الأصوليون للجواب عن ذلك، ونقتصر على ذكر جوابين:

**الجواب الأول:** أنّ حكم المشهور بالصحة في المواضع الثلاثة يرجع إلى اشتغال الصلاة المأتي بها على مقدار ملزم من المصلحة الواقعية، وإن كان أقل من المصلحة الواقعية الكاملة القائمة بصلاة القصر أو بالصلاة الجهرية أو بالإخفائية، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية تذ<sup>(١)</sup>.

**الجواب الثاني:** أنّ حكم الشارع بعدم وجوب الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه لا منشأ له سوى إسقاط الشارع ذلك عنه، وإن كان المتعين عليه مبدئياً هو الإعادة، وهذا ليس بمستجهن، فإن الإعادة والقضاء من الأحكام المجعولة من الشارع المقدّس، فله أن يرفعهما عن الجاهل، ويكتفي بما صدر منه من القصر في موضع الإتمام، والجهر في موضع الإخفات، فيكون حاله حال الناسي للحكم. وهذا ما أفاده المصنّف رحمته، واستشهد له بالتعبير بـ (سقوط الإعادة) الوارد في الصحيحة الثانية - كما ذكر -، فإنه يفيد أنّ الحكم الثابت في حق الجاهل هو الإعادة، ولكن الشارع المقدّس أسقطها عنه، كما أسقطها عن الناسي، وهذا المقدار ينفع على سبيل التأييد لا الاستدلال.

ولا يخفى أنّ الصحيحة التي أشار إليها رحمته خالية من التعبير بالسقوط، فلعله يقصد اشتغالها على ما يؤدّي معنى السقوط، والأمر سهل.

ولا يخفى أنّ مثل المحقق النائيني تذ في غنى عن ذلك كلّ، لأنّه يلتزم بإمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه من باب (نتيجة التقييد)، كما مرّ.

(١) كفاية الأصول ص ٣٧٨.

## ١١ - اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

قام إجماع الإمامية<sup>(١)</sup> على أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها<sup>(٢)</sup>، أي أن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء عَلِمَ به المكلف أم لم يعلم<sup>(٣)</sup>، فإنه مكلف به على كل حال.

فالصلاة - مثلاً - واجبة على جميع المكلفين سواء عَلِمُوا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً<sup>(٤)</sup>.

وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف<sup>(٥)</sup> دخالته في تنجز الحكم

---

(١) هذا هو أول الأدلة الثلاثة التي سيذكرها المصنّف رحمته الله، بل اعتبره بعضهم من جملة ضروريات المذهب.

(٢) والمنظور إليه من مراتب الحكم الشرعي هو خصوص مرتبة الجعل والإنشاء، وهي المرتبة الثانية بحسب مراتب الكفاية.

(٣) فعلم المكلف بالحكم وعدم علمه به ليسا دخيلين في أصل توجه الحكم إليه، وإن كان دخيلين في ترتب استحقاقه للثواب والعقاب، كما سيأتي.

(٤) بحيث يكون المخاطب بـ«أقيموا الصلاة» أو «لا تغتّب» مثلاً هو خصوص المكلف العالم بالوجوب.

(٥) إشارة إلى ما قد يقال من وجود فارق وجداني بين العالم بالحكم والجاهل به من ناحية تعامل الشارع المقدّس مع الاثنين، ومَرَّ بصيغة (إِنْ قُلْتَ، قُلْتُ).

التكليف<sup>(١)</sup>، بمعنى أنه لا يتنجز<sup>(٢)</sup> على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب إلا إذا عُلِمَ به، سواء كان العلم تفصيلياً أو إجمالياً<sup>(٣)</sup>، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم<sup>(٤)</sup>.

فالعلم<sup>(٥)</sup> وما يقوم مقامه<sup>(٦)</sup> يكون - على ما هو التحقيق - شرطاً لتنجز التكليف<sup>(٧)</sup> لا علة تامة<sup>(٨)</sup>، خلافاً للشيخ الأخند صاحب الكفاية<sup>(٩)</sup>، فإذا لم

(١) هذا هو دَفْعُ الدَّخْلِ المتقدّم، ومفاده أن الفارق بين الاثنين ليس في مرحلة تشريع الحكم، بل في تنجزه في حقّ المكلف، واستحقاقه العقاب على مخالفته.

(٢) فيكون العلم دخيلاً في خصوص مرتبة تنجز الحكم.

(٣) هامش: سيأتي في الجزء الرابع إن شاء الله تعالى مدى تأثير العلم الإجمالي في تنجز الأحكام الواقعية.

(٤) بحيث يصدق وصول الحكم الشرعي إلى المكلف، سواء كان إيصالاً عقلياً أو تعبدياً، فتدخل الأمارات والأصول العملية بقسميها (العقلية والشرعية).

(٥) الوجداني، تفصيلياً كان أو إجمالياً.

(٦) من الأمارات التي ثبت اعتبارها شرعاً، والأصول العملية المثبتة للتكليف.

(٧) وفاقاً لما يظهر من شيخه المحقق الأصفهاني<sup>(٨)</sup>.

(٨) للتنجز، بمعنى أن تنجز التكليف في حقّ المكلف لا يحتاج إلى مزيد من وصوله إلى المكلف بعلم أو علمي، وهكذا الكلام في جانب المعذرية.

(٩) لأنه جعل المنجزية والمعذرية من لوازم ذات القطع، ولعله لأجل هذا بنى على استحقاق المتجرّي للعقوبة.

يحصل العلمُ ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس<sup>(١)</sup> لا يتنَجَّز عليه التكليف الواقعي، يعني لا يعاقب<sup>(٢)</sup> المكلف لو وَقَعَ في مخالفته عن جهل، وإلا لكان العقابُ عليه عقاباً بلا بيان، وهو قبيحٌ عقلاً<sup>(٣)</sup>، وسيأتي إن شاء الله تعالى في أصل البراءة شرح ذلك<sup>(٤)</sup>.

وفي قبال هذا القول<sup>(٥)</sup> زعم مَنْ يرى<sup>(٦)</sup> أن الأحكام إنما تثبت لخصوص العالم بها أو مَنْ قامت عنده الحجة<sup>(٧)</sup>، فَمَنْ لم يعلم بالحكم ولم تُقَمْ لديه الحجة عليه لا حكمَ في حقه حقيقةً وفي الواقع<sup>(٨)</sup>.

(١) إشارة إلى وجوب الفحص، وكونه بمقدار حصول اليأس، أي الاطمئنان بانتفاء الحجة على التكليف، كما سيأتي في بداية باب (الأصول العلمية).

(٢) الأحسن: «(لا يستحق العقاب)»، كما ذكر السيد الخوئي تَجْزُّ.

(٣) بمعنى أن تنجّز التكليف بالعلم يبتني على أساس حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلا استحقاق للعقاب إلا بعد تحقّق البيان، وهو العلم وما يقوم مقامه.

(٤) لا يأتي هذا، بسبب خلوّ الكتاب عن (أصالة البراءة).

(٥) وهو اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وهو متفق عليه بين أصوليينا.

(٦) أي: زَعَمُ بعضهم أن الأحكام تختصّ بالعالم بها.

(٧) وهو مختار جمهور أصوليي العامة الذين أنكروا قاعدة الاشتراك.

(٨) لعدم وصول الحكم إليه بعلمٍ (تفصيلي أو إجمالي) ولا بعلميٍّ (أمانة معتبرة شرعاً)، ولعلّهم قد خلطوا بين (عدم استحقاق الجاهل القاصر للعقاب) و(عدم توجّه الحكم إليه أصلاً)، مع وضوح تغايرهما وعدم الرّبط بينهما.



ومن هؤلاء<sup>(١)</sup> مَنْ يذهب إلى تصويب المجتهد<sup>(٢)</sup>، إذ يقول: «إِنَّ كُلَّ مجتهدٍ مصيبٌ»<sup>(٣)</sup>، وسيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى في هذا الجزء<sup>(٤)</sup>.  
وعن الشيخ الأنصاري (أعلى الله في الخلد درجته)<sup>(٥)</sup> وعن غيره أيضاً كصاحب الفصول<sup>(٦)</sup>، أن أخبارنا متواترةٌ معنى في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل<sup>(٧)</sup>، وهو كذلك.

- 
- (١) المنكرين لاشتراك الأحكام الشرعية بين العالم والجاهل.  
(٢) وهم المعتزلة، وإن كان الأشاعرة يقولون به أيضاً، إلا أن (التصويب) حيثما يذكر في كلام المصنّف رحمه الله يكون ظاهراً في التصويب المعتزلي.  
(٣) وإن انتهى اجتهاده إلى ما يخالف الواقع، لأنّ الواقع سيتبدّل إلى ما يوافق رأي المجتهد، وهو التصويب المعتزلي، الأقلُّ قُبْحاً من التصويب الأشعري.  
(٤) يقصد المبحث الرابع عشر الآتي المتعلّق بالمصلحة السلوكية.  
(٥) هذا هو الدليل الثاني له رحمه الله، وقد ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله في بداية كلامه عن القسم الثاني للتعبد بالأمارات غير العلمية.  
(٦) الذي ذكره رحمه الله في أواخر باب التقليد من (الفصول الغروية) بقوله: «فإنّ الالتزام بسقوط جُلّ التكاليف في حقّ الجاهل مفسدةٌ واضحةٌ، لا يشرع لأحد الاجترأ عليها»، فليلاحظ.  
(٧) التواتر المعنوي هو اتفاق الأخبار في المدلول فقط مع اختلافها في اللفظ، ومثاله تواتر الأخبار في شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام، على كلام بينهم في تحديده من بين أنحائه الثلاثة: المطابقي والتضميني والالتزامي.

والدليل على هذا الاشتراك<sup>(١)</sup> - مع قطع النَّظَر عن الإجماع وتواتر الأخبار<sup>(٢)</sup> - واضحٌ، وهو أن نقول<sup>(٣)</sup>:

١ - أنَّ الحكم لو لم يكن مشتركاً<sup>(٤)</sup> لكان مختصاً بالعالم به؛ إذ لا يجوز أن يكون مختصاً بالجاهل به، وهو واضح<sup>(٥)</sup>.

٢ - وإذا ثبت أنه مختصّ بالعالم، فإنّ معناه تعليقُ الحكم على العلم به<sup>(٦)</sup>.

٣ - ولكنّ تعليق الحكم على العلم به محال<sup>(٧)</sup>، لأنّه يلزم منه الخُلف<sup>(٨)</sup>.

(١) وهو الدّليل الثالث له رحمته، ولم يرد في الكفاية.

(٢) يقصد: الأخبار التي تأمر بالتعلّم وتذمّ الجهل، وتفيد أنّ الحجّة قائمة عليه أو أخبار الاحتياط التي تدلّ بالالتزام على الاشتراك، كما مرّ في الشّرح.

(٣) محصّله قياس استثنائي صورته: «لو كانت أحكام الشّارع مختصةً بالعالم لزم الخُلف، ولكنّ الخُلف محال».

(٤) هذا هو مقدّم القضية الشرطية، وما بعده استدلال عليه.

(٥) لأنّ الاحتمالات ثلاثة، واحد منها (وهو اختصاص الأحكام بالجاهل) غير معقول، فينحصر الأمر بين اثنين: الاختصاص بالعالم، والاشتراك بين الاثنين.

(٦) إذ المعنى المعقول لاختصاص الحكم بالعالم هو إناطة ثبوت الحكم بالعلم به، فلا يتوجّه وجوب الصّلاة مثلاً إلى المكلف ما لم يُقرّض علمه بوجوبها مسبقاً.

(٧) هذه هي القضية الحملية الاستثنائية للقياس، وسيذكر المصنّف رحمته تقييبن للزوم الخُلف لو بُني على اختصاص الأحكام بالعالم.

(٨) هذا هو التالي للقضية الشرطية المتقدمة.

٤ - إذا يتعين أن يكون مشتركاً بين العالم والجاهل<sup>(١)</sup>.

بيان لزوم الخلف<sup>(٢)</sup>: أنه لو كان الحكم معلقاً على العلم به كوجوب الصلاة مثلاً، فإنه يلزمه - بل<sup>(٣)</sup> هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعي الصلاة؛ إذ الوجوب يكون - حسب الفرض - للصلاة المعلومة الوجوب (بما هي معلومة الوجوب)<sup>(٤)</sup>، بينما أن تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقاً بطبيعي الصلاة<sup>(٥)</sup>، فما فرضناه متعلقاً<sup>(٦)</sup> بطبيعي الصلاة لم يكن

(١) بعد ثبوت بطلان اختصاص الحكم بالعالم به، وعدم معقولية اختصاص الحكم بالجاهل، ولا احتمال رابع في البين.

(٢) هذا هو التقريب الأول، وملخصه أن اختصاص الحكم بالعالم به يستلزم تعلق الحكم بالمتعلق المعلوم، وهذا خلف، لأن المفروض تعلق الحكم بطبيعي المتعلق لا بالمتعلق المعلوم.

(٣) وجه الترتيبي أن اللزوم فرع الاثنينية، مع أنهما - أي: تعليق الوجوب على العلم به وانتفاء الوجوب عن طبيعي الصلاة - شيء واحد.

(٤) فالمفروض أن الصلاة المعلومة الوجوب تتصف بالوجوب (من حيث هي معلومة الوجوب)، فلا وجوب لطبيعي الصلاة، مع أن تعلق العلم بالوجوب لا يعقل إلا إذا كان الوجوب أولاً متعلقاً بطبيعي الصلاة.

(٥) في مرتبة سابقة ثم يتعلق العلم بالوجوب، ولا مجال لفرض تعلق الوجوب بالصلاة المعلومة الوجوب؛ إذ لا يمكن وصف الحكم بكونه معلوماً قبل العلم به.

(٦) أي: فالوجوب الذي فرضناه متعلقاً.

متعلّقاً بطبيعتها، بل بخصوص معلوم الوجوب<sup>(١)</sup>، وهذا هو الخُلف المحال.

وبيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به<sup>(٢)</sup>، نقول: إنّ تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المحال (وهو استحالة العلم بالحكم)، والذي يستلزم منه المحال محالاً، فيستحيل نفس الحكم، وذلك لأنّه قبل حصول العلم لا حكم - حسبَ الفَرَض<sup>(٣)</sup> - فإذا أراد أن يعلمَ يعلمُ بماذا؟

فلا يُعقل حصول العلم لديه بغير متعلّق مفروضِ الحصول<sup>(٤)</sup>، وإذا استحال حصول العلم استحال حصولُ الحكم المعلّق عليه؛ لاستحالة ثبوت الحكم بدون

(١) فالمفروض تعلّق الوجوب بالصّلاة المعلومة الوجوب، لأنّ هذا هو معنى اختصاص الأحكام بالعالم، مع أنّ الحاصل فعلاً في الدليل تعلّق الوجوب بطبيعي الصّلاة، فهي الواجبة إذا كان وجوبها معلوماً.

(٢) والوجه هو الخُلف، وهذا هو التقريب الثاني للزوم الخُلف الذي ذكره شيخه المحقق الأصفهاني تَتَرُ، ومحصّله: أنّ معنى الاختصاص بالعالم هو تعليق الحكم على العلم به، ولازم هذا التعليق هو انتفاء الحكم قبل العلم به، فإذا أراد أن يعلم لم يتيسّر له العلم لعدم وجود المعلوم (وهو الحكم) أصلاً، وهذا خُلفُ فَرَضٍ وجود الحكم.

(٣) وهو الاختصاص المستلزم لتعليق الحكم على العلم به، ولا وجود للمعلّق (وهو الحكم) قبل وجود المعلّق عليه (وهو العلم).

(٤) لأنّ العلم صفة حقيقية ذات إضافة، فيفتقر وجوده إلى متعلّق (وهو المعلوم)، وهذا غير افتقاره إلى موضوع (أي محلّ) يقوم به كالشخص العالم.

موضوعه<sup>(١)</sup>، وهو واضح.

وعلى هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به<sup>(٢)</sup>، وإذا استحال ذلك تعيّن أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل<sup>(٣)</sup>، أي بثبوت واقعه في صورتي العلم والجهل، وإن كان الجاهل القاصر معذوراً، أي أنه لا يعاقب على المخالفة<sup>(٤)</sup>، وهذا<sup>(٥)</sup> شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه<sup>(٦)</sup>.

ولكنه قد يُستشكل<sup>(٧)</sup> في استكشاف اشتراك الأحكام في هذا الدليل بما تقدّم منا في المجلد الأول (ص ٦٦ و ١٤٨) من أن الإطلاق والتقييد متلازمان في مقام

(١) وموضوعه هو المتعلّق بالمعلوم الحكم.

(٢) فيثبت الإطلاق، لكنّ هذا مبني على أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الإيجاب والسلب أو تقابل التضادّ، ولا يخلو عن إشكال، كما سيأتي.

(٣) من باب التعيّن والانحصار؛ لما مرّ من أن المقابل للاشتراك احتمالان: أحدهما (أي اختصاص الأحكام بالعالم بها) قد ثبتت محاليتها الآن، والآخر (أي اختصاصها بالجاهل) غير معقول أصلاً.

(٤) أي: مخالفة الحكم المتوجّه إليه في الواقع، وهذا يفترض توجّه الحكم إليه مسبقاً، وإلا كان انتفاء العقوبة من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

(٥) أي: عدم استحقاق الجاهل القاصر للعقاب عن مخالفة الحكم الواقعي.

(٦) أي: في حقّ الجاهل القاصر.

(٧) مرّت الإشارة إليه، وأساسه المنع من كون التقابل بين الإطلاق والتقييد غير تقابل العدم والملّكة، وسيذكر رحمته الله جوابين عن هذا الإشكال.

الإثبات<sup>(١)</sup> لأنهما من قبيل العدم والمملكة، فإذا استحال التقييد في مورد استحال معه الإطلاق أيضاً<sup>(٢)</sup>، فكيف - إذاً - نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها تقييدها بالعلم، والإطلاق كالتقييد محالٌّ بالنسبة إلى قيد العلم<sup>(٣)</sup> في أدلة الأحكام.

وقد أصرَّ شيخنا النائيني (أعلى الله مقامه) على امتناع الإطلاق في ذلك، وقال بما محصّله<sup>(٤)</sup>: إنه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الأحكام، بل لا بدّ لإثباته من دليل آخر سواه (متّم<sup>(٥)</sup> الجعل) على أن يكون الاشتراك من باب (نتيجة الإطلاق)<sup>(٦)</sup>، كاستفادة تقييد الأمر العبادي بقصد الامثال من دليل ثانٍ (متّم

- 
- (١) مرّ في بداية بحث (التعبدي والتوصلي) عدم الخلاف في كون التقابل بينهما في مقام الإثبات هو العدم والمملكة، وإنّما وقع الخلاف في نوع التقابل في مقام الثبوت.
- (٢) لوضوح أن التقييد بمثابة المملكة، والإطلاق هو عدم هذه المملكة، فإذا امتنعت المملكة في مورد امتنع عدمها (بما هو عدمها) لا محالة.
- (٣) إشارة إلى أن التقسيم إلى المعلوم وغير المعلوم من التقسيمات الثانوية للواجب، لأنّه متأخّر عن فرض تحقّق الحكم واقعاً، كما تقدّم هناك.
- (٤) هذا هو الجواب الأول عن الإشكال، وملخصه إمكان إثبات الاشتراك من خلال نتيجة الإطلاق لتلك الأدلة ببركة (متّم الجعل)، وبه يتم المطلوب.
- (٥) بكسر الميم المشدّدة، على صيغة اسم الفاعل.
- (٦) وليس من باب الإطلاق المباشر؛ لكونه مستحيلاً بسبب استحالة التقييد، كما اتضح آنفاً، وفي البحث المشار إليه.

لِلجَعْلِ<sup>(١)</sup> على أن يكون ذلك من باب (نتيجة التقييد)<sup>(٢)</sup>، وكاستفادة تقييد وجوب الجَهْر والإخفات، والقَصْر والإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متّمّم لِلجَعْلِ<sup>(٣)</sup>، على أن يكون ذلك أيضاً من باب (نتيجة التقييد)<sup>(٤)</sup>.

وقال بما خلاصته: يمكن استفادة الإطلاق في المقام من الأدلة التي ادّعى الشيخ الأنصاري تواترها<sup>(٥)</sup>، فتكون هي<sup>(٦)</sup> المتّمّمة لِلجَعْلِ.

(١) وجه الشّبه بينهما هو أن المعنى المطلوب يستحيل تحقّقه مباشرةً، فيصار إلى استفادته من باب النتيجة، ولا يضر اختلاف الأثر المترتب على متّمّم الجَعْلِ.

(٢) لا من باب التقييد مباشرةً؛ لاستحالته من جهة لزوم الدّور.

(٣) فهو الدّليل القائم على اختصاص الحكم في الموردين بالعالم، إلا أنّه لا يفيد التقييد المباشر لاستحالته.

(٤) وليس من باب التقييد، للسبب المذكور آنفاً (وهو استحالة التقييد مباشرةً)؛ لأجل كون العلم بالحكم والجهل به من التقسيمات الثانوية للحكم.

(٥) وإن اعترف تَدُبُّرُ بأنّه لم يعثر إلا على بعض أخبار الآحاد في (الحدائق)، ولكنّ الظاهر قيام الإجماع بل الضّرورة على ذلك، ولهذا كان الجاهل المقصّر مستحقّاً للعقاب إجماعاً، فُتستفاد نتيجة الإطلاق عندئذٍ من هذه الثلاثة: الأدلة، والإجماع، والضّرورة.

(٦) لا يخلو هذا عن نحو مسامحة في النقل، لأنّ شيخه المحقق النائي تَدُبُّرُ لم يكتفِ بالأدلة التي ادّعاها الشيخ الأعظم تَدُبُّرُ، بل ضمّ إليها كلاً من الإجماع والضّرورة، فليلاحظ.

أقول<sup>(١)</sup>: ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصّله: أنّ هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقّفةً على إثبات إطلاق<sup>(٢)</sup> أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير أنّ المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصّلة<sup>(٣)</sup>، فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والإيجاب<sup>(٤)</sup>، لا من باب تقابل العدم والمملكة، لأنّ المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم<sup>(٥)</sup>.

وهذا السلب<sup>(٦)</sup> يكفي في استفادته من أدلة الأحكام من نفس<sup>(٧)</sup> إثبات امتناع الاختصاص<sup>(٨)</sup>، ولا يحتاج إلى مؤونة زائدة لإثبات الإطلاق أو إثبات نتيجة

(١) ملخصه ذكر جواب آخر غير جواب شيخه المحقق النائيني قدس.

(٢) كي يكون التقابل عندئذٍ من تقابل العدم والمملكة.

(٣) فجوابه والتأليف يعتمد على نقل الكلام من (الإطلاق والتقييد) إلى (الاختصاص وعدم الاختصاص)، وواضح أنّ التقابل بين هذين من تقابل الإيجاب والسلب.

(٤) ولازمه أنّ امتناع أحدهما (أي الاختصاص) يقتضي ثبوت الآخر (أي عدم الاختصاص)؛ بداهة استحالة ارتفاع النقيضين.

(٥) من قبيل السلب المحصّل، فيكون عدم الاختصاص نقيضاً للاختصاص.

(٦) أي: سلب الاختصاص (اختصاص الأحكام الشرعية بالعالم بها).

(٧) الصواب حذف لفظ (من)، فتكون (نفس) مرفوعة على الفاعلية، ويقال:

«يكفي في استفادته من أدلة الأحكام نفس إثبات امتناع الاختصاص».

(٨) فسلب الاختصاص نتيجة عقلية، وليست استفادته من الأدلة.



الإطلاق بمتّم الجعل من إجماع أو أدلة أخرى<sup>(١)</sup>، لأنّه من نفس امتناع التقييد<sup>(٢)</sup> نعلم أنّ الحكم مشترك لا يختصّ بالعالم<sup>(٣)</sup>.

نعم<sup>(٤)</sup>، يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلا من جهة بيانية وفي مرحلة الإنشاء في دليل نفس الحكم<sup>(٥)</sup>، وإن كان واقعه يمكن أن يكون مقيّداً أو مطلقاً مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فإنّه حيثنّ لا يمكن بيانه بنفسه دليله الأول<sup>(٦)</sup> فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسّميه (متّم الجعل)<sup>(٧)</sup>.

(١) إشارة إلى الأخبار والضّرورة، وهذا يؤكّد وقوع المسامحة في نقل كلام شيخه المحقق تيّز، كما سبّق التنبيه عليه هناك.

(٢) أي: من نفس امتناع اختصاص الأحكام بالعالم بها.

(٣) ضرورة أنّ امتناع أحد النقيضين (وهو الاختصاص) يستلزم ثبوت الآخر (وهو عدم الاختصاص).

(٤) استدراك لأجل بيان محلّ الحاجة إلى جواب المحقق النائيني تيّز.

(٥) بمعنى أنّ دليل الحكم في نفسه يقبل التقييد بصورة العلم به، لكنّ المولى لا يتمكّن من ذلك.

(٦) نظير ما مرّ في مبحث (التعبدي والتوصلي) من عدم تمكّن المولى من أخذ قيد (قصد القرّة) في متعلّق الأمر في خطاب الوجوب الأولي «صلّ»، فيصار إلى بيان القيد في خطاب ثانٍ متّم للخطاب الأول، وهو (متّم الجعل).

(٧) وبه يتضح مراد المولى ويتحقّق غرضه النهائي، بعد لم أن يتأتّ له ذلك في نفس الدليل الأول.

ولأجل ذلك نسمّيه بـ(المتّم للجعل)، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق<sup>(١)</sup> أو نتيجة التقيد<sup>(٢)</sup> من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض أنّها مستحيلان<sup>(٣)</sup>، كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبدي<sup>(٤)</sup>.

أما لو كان نفس الحكم واقعاً - مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت، كما في ما نحن فيه - يستحيل<sup>(٥)</sup> تقييده، سواء أُدّي ذلك بيانٍ واحدٍ أو بيانين أو بألف بيانٍ، فإنّ واقعه لا محالة ينحصر في حالة واحدة، وهو أن يكون في نفسه شاملاً لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه<sup>(٦)</sup>.

(١) كما في المقام، حيث يترتب على متّم الجعل ثبوت إطلاق أدلة الأحكام عن التقيد بالعلم بها، لكن من باب النتيجة.

(٢) كما في مبحث (التعبدية والتوصلي)، وكذا مورد القصر في السفر، ومورد الجهر بدل الإخفات وبالعكس.

(٣) إذا كان المراد استفادتهما من الأدلة الأولية للأحكام بشكل مباشر لا على سبيل النتيجة المترتبة على متّم الجعل.

(٤) لما مرّ هناك من أنّ تقسيم الواجب إلى ما يؤتى به بقصد القربة وما لا يؤتى به كذلك من التقسيمات الثانوية للواجب التي تتأتى بعد فرض ثبوت الحكم واقعاً.

(٥) خبر (كان) في قوله: «(كان نفس الحكم...)»، ووجه الاستحالة فيه هو لزوم الخلف، كما تقدّم، وجواب (لو) هو قوله: «(فإنّ واقعه...)».

(٦) أي: يكون الحكم شاملاً لصورة تحقق العلم به وصورة عدم تحقّقه، أي الجهل بالحكم.

وعليه<sup>(١)</sup>، فلا حاجة في مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأول<sup>(٢)</sup> ولا من دليل ثانٍ متمم للجعل<sup>(٣)</sup>، ولا نابع أن نسمي ذلك (نتيجة الإطلاق) إذا حلا لكم هذا التعبير<sup>(٤)</sup>.

ويبقى الكلام<sup>(٥)</sup> حيثُذ في وجه تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى بتمم الجعل، والمفروض أن هذا التقييد ثابت في الشريعة<sup>(٦)</sup>، فكيف تصححون ذلك؟ فنقول: إنه لما امتنع تقييد الحكم<sup>(٧)</sup> بالعلم فلا بد أن نلتمس توجيهاً لهذا الظاهر

(١) فنحن نكتفي بنفس استحالة التقييد، وأنّ الثابت واقعاً هو عدم التقييد.

(٢) من باب الإطلاق المباشري، وهذا إشارة إلى ما صنعه المستدلّ الذي أثبت الإطلاق من نفس امتناع التقييد.

(٣) هذا إشارة إلى الجواب الأول الذي ذكره شيخه المحقق النائيني قدس سره ولم يوافق عليه رحمته الله.

(٤) من باب عدم المشاحة في الاصطلاح، إذ ليس خلاف المصنّف رحمته الله مع شيخه المحقق قدس سره في مقام التعبير والاصطلاح.

(٥) هذه هي الجهة الرابعة، وملخصها البحث عن طريق للتعامل مع بعض الأحكام الشرعية التي ورد تقييدها بالعلم بها في نصوص صريحة.

(٦) في أخبار صحيحة السند واضحة الدلالة على ذلك، وقد مرّ نقل بعض تلك الأخبار في الشرح.

(٧) أي: وجوب الجهر والإخفات، وكذا وجوب القصر والإتمام.

من الأدلة<sup>(١)</sup>، وينحصر التوجيه في أن نفرض أن يكون هذا التقييد<sup>(٢)</sup> من باب إعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الإعادة والقضاء، وإسقاطهما<sup>(٣)</sup> عنه اكتفاءً بما وقع كإعفاء الناسي، وإن كان الوجوب واقعاً غير مقيّد بالعلم، والإعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما<sup>(٤)</sup>.

ويشهد<sup>(٥)</sup> لهذا التوجيه أن بعض الروايات في البابين عبّرت بسقوط الإعادة<sup>(٦)</sup> عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام في مَنْ صَلَّى فِي السَّفَرِ أَرْبَعاً: «إِنْ كَانَتْ قُرِئَتْ عَلَيْهِ آيَةُ التَّقْصِيرِ وَفُسِّرَتْ لَهُ فَصَلَّى أَرْبَعاً أَعَادَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قُرِئَتْ عَلَيْهِ وَلَمْ يَعْلَمْهَا فَلَا إِعَادَةَ<sup>(٧)</sup>».

(١) بمعنى لزوم رفع اليد عن ظاهرها، بعد عدم إمكان الأخذ به.

(٢) أي تقييد الوجوب - في الموردين المذكورين - بالعلم به.

(٣) بالجر عطفاً على (إعفاء)، وسيستفيد المصنف رحمته الله من حيشة الإسقاط.

(٤) فلا استهجاناً حيثنّذ، لأنّ الرفع فرعُ الوضع، فمَنْ له حقّ الوضع يثبت له حقّ الرفع أتى يشاء، ومَرَّ في الشَّرْح نقلُ جواب صاحب الكفاية رحمته الله.

(٥) لا يخفى الوجه في اعتباره شاهداً (أي مؤيداً) لا دليلاً.

(٦) أي: «عبّرت بما يدلّ على سقوط الإعادة»، وهذا يفيد أن الحكم الأولي هو الإعادة، ولكنّ الشارع قد أسقطها عن الجاهل كما أسقطها عن الناسي، فليتأمل.

(٧) فقله عليه السلام: «(فلا إعادة)» يعطي معنى «(تسقط الإعادة)»، وهذا ينفع كمؤيد لا كدليل.



## المبحث الثاني عشر: تصحيح جعل الأمانة

ذكر المصنّف رحمته الله في المبحث الثامن المتقدّم أنّ حجّة الأمانة تعمّ صورةً انفتاح باب العلم، ولا تختصّ بصورة الانسداد، ونتيجةً لهذا التعميم نشأت مشكلة كبيرة تواجه مشروعية التعبد من قبل الشارع المقدّس بالأمارات وتجويزه العمل بها حتى مع فرض تمكن المكلفين من تحصيل العلم بالحكم الشرعي الواقعي في تلك الموارد، وهي ما يعرف به (شبهة ابن قبة)<sup>(١)</sup>.

ولهذه الشبهة عدّة تقارير، اقتصر المصنّف رحمته الله في تقريرها على المحذور الذي يرتبط بالملك والذي يترتب على التعبد بالظنّ، ومحصّله: أنّ تجويز الشارع المقدّس الأخذ بالأمارات في صورة إمكان تحصيل العلم بالأحكام الشرعية: تارة: يؤدّي إلى تفويت المصالح الواقعية على المكلفين، إذا فرض أنّ الحكم الواقعي للفعل هو الوجوب، وقد أدّت الأمانة إلى عدم وجوبه، فتركه المكلف اعتماداً عليها، مع أنّ وجوبه ناشئ عن مصلحة واقعية ملزمة كائنة فيه.

وتارة أخرى: يؤدّي (أي تجويز الشارع المقدّس) إلى إلقاء المكلفين في المفسدة الواقعية، إذا فرض أنّ الحكم الواقعي للفعل هو الحرمة، وقد أدّت الأمانة إلى عدم حرمة، فارتكبه المكلف استناداً إليها، مع أنّ حرمة ناشئة عن مفسدة واقعية ملزمة

---

(١) تقدّمت ترجمته في نهاية المبحث السادس من المقدّمة، نقلاً عن الشيخين النجاشي والطوسي رحمتهما الله.

كائنة فيه<sup>(١)</sup>.

ولا شك في أنّ كلاً من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة مما يتنافى مع حكمة الشارع المقدّس، فيكون صدوره قبيحاً منه عقلاً، وإن لم يكن محالاً ذاتاً لعدم امتناع صدور الاثنين كما قد يتفق مع بعض الموالى العرفيين.

والنتيجة التي يروم الشيخ ابن قبة رحمته الوصول إليها هي امتناع جعل الأمانة في حال انفتاح باب العلم امتناعاً وقوعياً، بمعنى أنّ فرض التعبد بالأمانة غير العلمية يلزم منه المحال أو البطلان، وليس مراده إثبات الامتناع الذاتي لجعل الأمارات، كما لا يخفى.

وهذه الشبهة تبني - كما ذكر المحقق النائيني رحمته - على الالتزام بمسالك ثلاثة: تبعية الأحكام الشرعية للملاكات الواقعية في متعلقاتها، والطريقة المجردة عن المصلحة السلوكية في باب الأمارات، وانفتاح باب العلم إلى الأحكام الشرعية، بمعنى إمكان الوصول إلى الواقع من خلال السؤال من شخص الإمام عليه السلام مثلاً، لا بمعنى فعلية الوصول كما لا يخفى<sup>(٢)</sup>.

وأجاب الأصوليون عن هذه الشبهة بجوابين يعتمدان على مسلكين مختلفين: الجواب الأول: أنّ ما يفوت المكلفين من المصلحة الواقعية بسبب تطبيقهم العمل على وفق الأمانة المخطئة وسيّرهم على طبقها يُتدارك بالمصلحة التي تحدث

(١) يلاحظ: فرائد الأصول ج ١ ص ١٠٧ - ١٠٨، كفاية الأصول ص ٢٢٧، فوائد الأصول

ج ٣ ص ٨٩، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٠٩ - ١١٠، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٠٦.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ٨٩ - ٩٠.

في نفس السلوك على وفق الأمانة، فهذه المصلحة التي تحدث بقيام الأمانة هي التي تتدارك بها المصلحة الفائتة بسبب العمل بالأمانة، ويختلف المقدار المتدارك من المصلحة الواقعية الفائتة باختلاف زمان انكشاف خطأ الأمانة على تفصيل مرّ في باب الإجزاء في مورد انكشاف خطأ الأمانة يقيناً<sup>(١)</sup>.

وهذا الجواب ذكره الشيخ الأعظم رحمته، وتبعه عليه المحقق النائيني رحمته<sup>(٢)</sup>، وهو يبتني على مسلك السببية (بمعنى المصلحة السلوكية)، الذي هو أحد المسالك المعروفة في تحديد المجعول في باب الأمانات، كما سيأتي في المبحث القادم. فالشيخ الأعظم رحمته يدفع الشبهة المذكورة من خلال البناء على أن قيام الأمانة أو السلوك على طبقها يؤدي إلى نشوء مصلحة مساوية لمصلحة الواقع أو أقوى منها، لكن من دون أن تكون هذه المصلحة قائمة في نفس الفعل الذي تعلّق به الحكم الذي هو مؤدى الأمانة.

ومن هنا يكون الحكم المجعول على طبق مؤدى الأمانة ظاهرياً طريقياً، بلسان أنه الحكم الواقعي ويكون ناشئاً عن مصلحة في نفسه توجب تنجّز الحكم الواقعي على تقدير إصابة الأمانة للواقع، أو تعذير المكلف عن المساءلة على تقدير خطأ الأمانة من دون أن يكشف عن وجود مصلحة أو مفسدة في الفعل الذي تعلّق به، ولهذا لا يكون مثل هذا الحكم باعثاً ولا زاجراً على كلا التقديرين<sup>(٣)</sup>، كما سيأتي من

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ١٧٥-١٧٦.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٠٩، فوائد الأصول ج ٣ ص ٩٤-٩٧.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ١١٤-١١٥، بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٣ ص ٢١٢.



المصنّف رحمته الله في نهاية المبحث القادم.

وقد أورد المصنّف رحمته الله على هذا الجواب بأنّ اللجوء إليه متأخّر رتبةً عن البناء على أنّ المجعول في باب الأمارات هو الطّريقة، ومهما أمكن البناء عليها لا تصل النّوبة إلى البناء على السّببية، كما سيتضح في المبحث الآتي مباشرةً.

**الجواب الثاني:** أنّ المجعول في باب الأمارات هو الطّريقة، فلا مصلحةً في اليّئن سوى مصلحة الإيصال إلى الواقع، وحينئذٍ تندفع الشّبهة المذكورة في صورة انفتاح باب العلم، ولا يلزم أيّ محذور من قيام الأمانة على جواز ما هو حرام أو واجب واقعاً، وما يتلوه من فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة، وهذا ما استفاده المصنّف رحمته الله من كلام الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله <sup>(١)</sup>.

**بيانه:** أنّ في النّسبة بين إصابة الأمانة للواقع وإصابة القطع له احتمالات ثلاثة: **أولها:** تساوي الاثنين في إصابة الواقع، والوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي الثابت للفعل، وحينئذٍ لا تبرز مشكلة في جعل الأمارات الظّنية والتعبد بها، رغم احتمال خطئها؛ لعدم وجود أرجحية للقطع عليها بحسب الفرض، وإن لم يصل الأمر حينئذٍ إلى تعيّن التعبد بالأمانة في مقابل إيجاب سلوك طرق تفيد القطع بالحكم الواقعي لفرض التساوي بينهما.

**ثانيها:** أنّ تكون إصابة الأمانة للواقع أكثر من إصابة القطع أو الاطمئنان له، ولا ريب عندئذٍ في عدم لزوم محذور من جعل الأمانة، بل لا شكّ في تعيّن التعبد بالأمانة، ووجوب العمل بها، ليستوفي المكلفون أكبر عدد من المصالح الواقعية،

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١١٢ - ١١٣، كفاية الأصول ص ٢٢٧.

ويتجنبوا أكبرَ عدد من المفاصد الواقعية.

**ثالثها:** أن تكون الأمانة أقلَّ إصابة للواقع من القطع أو الاطمئنان، وهنا يبرز المحذور الذي أثاره ابن قبة رحمته؛ لوضوح أن احتمال فوات المصالح أو الوقوع في المفاصد عند سلوك الأمانة يكون أقوى مما لو اعتمد على القطع أو الاطمئنان.

ولكن يمكن التخلص منه بالالتفات إلى أن تجويز العمل بالأمانة غير العلمية هو الخيار المناسب لطريقة الشارع المقدس في مقابل إلزام المكلفين بالاحتياط التام أو إيجاب اتباع القطع أو الاطمئنان في الوصول إلى الواقع.

وتفصيل الكلام أن الخيارات الموجودة أمام الشارع المقدس ثلاثة:

**الأول:** أن يُلزم الناس بالاحتياط التام في جميع الوقائع التي يعلمون إجمالاً بوجود تكاليف إلزامية واقعية فيها، ليتوصلوا إلى القطع بإصابة الواقع وحصول الامتثال.

ولا يخفى ما فيه؛ لاستلزامه إما العُسْر أو الحَرْج (فلا يكون واجباً شرعاً) وإما الإخلال بالنظام العام فلا يكون جائزاً عقلاً، كما مرّت الإشارة إليه في المبحث العاشر عند بيان ثلاثة مقدّمات دليل الانسداد<sup>(١)</sup>.

**الثاني:** أن يأمر الناس باتخاذ طرق تفيد العلم أو الاطمئنان بالوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي.

وهذا كسابقه من حيث استلزامه العُسْر والحَرْج المنافيين لسهولة الشريعة المقدسة وسماحتها، كما هو المستفاد من جملة من الآيات القرآنية الكريمة، كقوله

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٣١-٣٢.

تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾<sup>(٢)</sup> وغيرهما، فإنَّ تحصيل القطع: إمَّا أَنْ يحصل بالرجوع إلى المعصوم عليه السلام في عصر الحضور، وفيه من العُسْر والحَرَج ما لا يخفى إنَّ لم يكن الرجوع إليه في كلِّ مسألة مسألة وفي كلِّ شُبْهة وفي كلِّ ساعة ممتنعاً عادة.

وإمَّا بالرجوع إلى الأخبار المتواترة في عصر الغيبة، وهذا ليس أحسن حالاً من سابقه، مضافاً إلى أنَّ الأخبار المتواترة قليلة جداً بالقياس إلى التكليف الإلزامية الواقعية التي نعلم بتوجهنا اليها، فتمسَّ الحاجة عندئذٍ إلى التماس طريق يسدُّ النقص في سائر التكليف.

الثالث: أن يرخص في اتباع بعض الأمارات التي تبنى العقلاء على الأخذ بها في أمورهم اليومية كخبر الثقة، وإنَّ عِلْمَ الشارع بأنَّ إصابة للواقع أقلُّ بالمقارنة مع القطع أو الاطمئنان، لأنَّ في التعبد بالأمانة تسهياً على المكلفين، ورفعاً للعُسْر والحَرَج عنهم.

ولا شك في أنَّ مصلحة التسهيل تكون في نظر الشارع مقدّمة على المصالح الشخصية، التي قد تفوت بعض المكلفين الذين يمكنهم تحصيل القطع الوجداني أو الاطمئنان بالحكم الواقعي، ولكنهم أخذوا بالأمانة التي انكشف خطؤها، فتكون الأمانة حينئذٍ معذرةً للمكلف ومؤنّنة له عن المساءلة من الشارع المقدّس، فهذه المصلحة النوعية المترتبة على اعتبار الأمانة تكون أقوى من المصلحة الواقعية

(١) سورة الحج، الآية (٧٨).

(٢) سورة البقرة، الآية (١٨٥).

التي فاتت المكلف أو المفسدة الواقعية التي وقع فيها، وأهمّ منهما في نظر الشارع المقدّس، وببركة وجودها لا يلزم محذور من فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة بسبب العمل بالأمانة.

والكاشف عن أهميّة مصلحة التسهيل في نظر الشارع المقدّس هو نفس ثبوت جَعْلُه لبعض الأمارات المخصوصة كخبر الواحد والظهورات والسيرة وغيرها؛ فإنّ هذا الجَعْل يكشف عن رضاه بفوات بعض المصالح الواقعية أو الوقوع في بعض المفاسد، إذ لو لم يَكُنْ راضياً بذلك لكان المفروض أن يسلك طريقاً آخر في الحفاظ على أغراضه، والحيلولة دون فوات المصلحة عن المكلفين أو وقوعهم في المفسدة، كأن يوجب عليهم الاحتياط مثلاً، كما صَنَعَ في الوقائع المتعلقة بالدماء والأعراض، حيث لم يكتفِ بالظنّ فيها، بل أوجب الاحتياط في حالات العجز عن تحصيل اليقين.

## ١٢ - تصحيح جعل الأمانة

بعد ما ثبت<sup>(١)</sup> أنّ جعل الأمانة يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل - تنشأ (شبهة عويصة)<sup>(٢)</sup> في صحّة جعل الأمانة قد أشرنا إليها في ما سبق (ص ٢٢).

وهي<sup>(٣)</sup>: أنه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه<sup>(٤)</sup> كيف جاز أن يأذن الشارع باتّباع الأمانة الظنيّة، وهي - حسب الفرض - تحتل الخطأ المفوّت للواقع<sup>(٥)</sup>، والإذن في تفويته قبيح عقلاً<sup>(٦)</sup>، لأنّ الأمانة لو كانت دالّة على جواز

---

(١) في المبحث الثامن المتقدّم (موطن جعل الأمانات).

(٢) نتيجتها استحالة التعبد بالظنّ عقلاً، وهي شبهة ابن قبة رحمته الله.

(٣) قد يُعبّر عنها بالمحذور الملاكي، وهو إمّا إلقاء المكلفين في المفسدة الواقعية (أو تحليل الحرام) وإمّا تفويت المصلحة الواقعية عليهم (أو تحريم الحلال).

(٤) أحياناً بنحو الجزم واليقين، سواء من خلال التعرّف عليه مباشرة من الإمام عليه السلام أو الظفر بحديث متواتر مثلاً.

(٥) بناءً على مسلك (التخطئة) المتفق بل المُجمّع عليه بين الإمامية، والمراد من التفويت هو ما يشمل الإيقاع في المفسدة الواقعية.

(٦) فلا يصدر عن الشارع المقدّس بناءً على مسلك (التحسين والتقبيح العقليين)، أو على مسلك (التحسين والتقبيح العقلانيين) عند المصنّف رحمته الله.

الفعل - مثلاً - وكان الواقع<sup>(١)</sup> هو الوجوب أو الحرمة، فإن الإذن باتباع الأمانة في هذا الفرض يكون إذناً بترك الواجب<sup>(٢)</sup> أو فعل الحرام<sup>(٣)</sup>، مع أن الفعل لا يزال باقياً على وجوبه الواقعي أو حرمة الواقعية<sup>(٤)</sup> مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفة الواقع حسب الفرض<sup>(٥)</sup>، ولا شك في قبح ذلك من الحكيم.

وهذه الشبهة هي التي ألجأت بعض الأصوليين<sup>(٦)</sup> إلى القول بأن الأمانة مجعولة على نحو (السببية)<sup>(٧)</sup>، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو (الطريقة)

- 
- (١) أي: كان الحكم الواقعي حكماً إلزامياً، وهو الوجوب أو الحرمة.
- (٢) فيلزم تضييع المصلحة الواقعية على المكلف، كما لو قام خبر الواحد على جواز قراءة السورة في الصلاة، فتركها، ثم انكشف لاحقاً أنها واجبة في الواقع.
- (٣) فيلزم إيقاع المكلف في المفسدة الواقعية، كما لو قام الخبر على جواز شرب العصير العنبي قبل ذهاب ثلثيه، فشربه المكلف وفقاً له ثم تبين أنه حرام واقعاً.
- (٤) إشارة إلى مسلك (التخطة)، بمعنى أن ما يتوصل إليه المجتهد قد لا يكون مطابقاً للحكم الشرعي الواقعي، مع عدم تبدل الأخير.
- (٥) لانفتاح باب العلم الوجداني بمعظم الأحكام الشرعية، وفرض تمكن المكلف من ذلك هو الركن الأساس في هذه الشبهة.
- (٦) من الإمامية، سواء أكان المراد هو الجمع القائلين بمسلك (جعل الحكم) أم كان المراد هو خصوص الشيخ الأعظم تفتي، فليلاحظ.
- (٧) إمّا السببية التي نسبها صاحب الكفاية تفتي إلى ظاهر المشهور، وإمّا المصلحة السلوكية التي يقول بها الشيخ الأعظم تفتي، وهي نحو ثالث من السببية.

التي هي الأصل في الأمانة، على ما سيأتي من شرح ذلك قريباً<sup>(١)</sup>.

والحقّ معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقة<sup>(٢)</sup>، لأنّ المفروض أنّ الأمانة قد ثبتت حجّيتها قطعاً<sup>(٣)</sup> فلا بدّ أن يفرض<sup>(٤)</sup> - حيثنّذ - في قيام الأمانة<sup>(٥)</sup> أو في اتّباعها<sup>(٦)</sup> مصلحةٌ يُتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقعة على تقدير خطئها حتى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً<sup>(٧)</sup>، ما دام أنّ تفويته له يكون لمصلحة أقوى وأجدى أو مساوية<sup>(٨)</sup> لمصلحة الواقعة، فينشأ على طبق مؤدّى الأمانة حكمٌ ظاهري<sup>(٩)</sup> بعنوان أنّه الواقع، إمّا أن يكون ممثلاً للواقع عند الإصابة،

(١) في المبحثين الآتين من المقدّمة (الثالث عشر، والرابع عشر).

(٢) ولكننا غيرُ عاجزين عن ذلك، كما سيأتي قريباً في محله.

(٣) أي: بدليل قطعي، وتقدّم الوجه في لزوم كون دليل الاعتبار قطعياً.

(٤) بيان للسببية الموافقة للقول بالتخطئة (أي المصلحة السلوكية)، ومفادها أنّ

قيام الأمانة على وجوب الشيء يكون سبباً في حدوث مصلحة في نفس سلوكها،

يُتدارك بها ما يفوت المكلف من مصلحة الواقعة عند عدم إصابة الأمانة له.

(٥) أي: الأمر بها، بناءً على وجود كلمة (الأمر) في عبارة (فرائد الأصول).

(٦) والعمل بها، بناءً على النسخة المعروفة للفرائد، وهذا الترديد من المصنّف رحمته الله

إشارةً إلى ما سيورده على هذا القول في المبحث الرابع عشر الآتي.

(٧) عقلاً ومنافياً لعدّل الشارع وحكمته، بسبب عدم جبره للمقدار الفائت.

(٨) وهذا المقدار يكفي في رفع القبح العقلي.

(٩) وهذا ما نسبّه في الكفاية (متناً وهامشاً) إلى ظاهر المشهور.

أو مخالفاً له عند الخطأ<sup>(١)</sup>.

ونحن - بحمد الله تعالى - نرى أنَّ الشُّبهة يمكن دفعها على تقدير الطَّريقة، فلا حاجة إلى فرض السَّببية<sup>(٢)</sup>.

والوجه في دفع الشُّبهة<sup>(٣)</sup>: أنَّه بعد أن فرضنا أنَّ القطع<sup>(٤)</sup> قام على أنَّ الأمانة الكذائية كخبر الواحد حجةٌ يجوز<sup>(٥)</sup> اتِّباعها مع التمكن من تحصيل العلم<sup>(٦)</sup>، فلا بدَّ أن يكون الإذنُّ من الشارع (العالم بالحقائق الواقعية) لأمرٍ عِلِم به وغاب عَنَّا علمه، ولا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين<sup>(٧)</sup> لا ثالث لهما، وكلُّ منهما جائزٌ عقلاً لا مانع منه:

(١) هاهنا تبرز المشكلة نتيجةً لأداء الأمانة إلى وقوع المكلف في مخالفة الحكم الواقعي، بخلاف صورة موافقة الأمانة للواقع، كما لا يخفى.

(٢) إذ يصير انتفاء القول بهذه السَّببية من قبيل السَّالبة بانتفاء الموضوع، أو قُل: لا تصل النَّوبة إلى السَّببية لأنَّها متأخرة رتبةً عن الطَّريقة.

(٣) هو أنَّ (تضييع المصلحة الواقعية على المكلفين في صورة انفتاح باب العلم بسبب عملهم على وفق الأمانة) يمكن أن يُبرَّر بأحد وجهين يأتي ببيانها.

(٤) تأكيدٌ على ما سبق من لزوم أن يكون دليل اعتبار الأمانة الظنية قطعياً.

(٥) أي يصحّ، فالجواز هنا بالمعنى الأعم، ولهذا يصدق على الوجوب أيضاً.

(٦) إشارةٌ إلى أنَّ الشُّبهة المذكورة ناظرةٌ إلى صورة انفتاح باب العلم.

(٧) أو وجهين، وهما يتضمَّنان الاحتمالات الثلاثة الحاصلة من نسبة إصابة الأمانة للواقع إلى إصابة القطع له، كما أفاد الشيخ الأعظم تكلُّم.



١ - أن يكون<sup>(١)</sup> قد عَلِمَ بأنَّ إصابة الأمانة للواقع مساوية لإصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو أكثر منها، بمعنى أن العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأنَّ خطأها<sup>(٢)</sup> سيكون مساوياً لخطأ الأمانة المجعولة أو أكثر خطأ منها<sup>(٣)</sup>.

٢ - أن يكون<sup>(٤)</sup> قد عَلِمَ<sup>(٥)</sup> بأنَّ في عدم جعل أمارات خاصّة لتحصيل الأحكام

(١) أي: الشارع المقدّس، وهذا هو الوجه الأول، وهو علْمُ الشارع بأنَّ مطابقة الأمارات الظنيّة للواقع إمّا مساوية لمطابقة العلوم (التي يمكن للمكلفين تحصيلها) له أو أزيد منها، وهذا عبارة أخرى عن إطلاعه على أنَّ التضييع المسبّب عن العمل بالأمانة إمّا أن يكون أقلّ من التضييع المسبّب عن الأخذ بالعلم بها أو مساوياً له. (٢) وذلك لعدم الملازمة بين القطع بشيء وكونه مطابقاً للواقع، وهذا لا يتنافى مع كون القطع طريقاً تاماً إلى الواقع في مقابل الظنّ، كما تقدّم.

(٣) وهذا احتمالٌ وارد، لأنَّ مَنْ يطلّع على طرق تحصيل العلوم عند الناس يعرف مدى وهنها وكونها أقلّ قيمة بكثير من الظنون الخاصّة المعتمدة عند الشارع.

(٤) هذا هو الوجه الثاني، وهو فَرُضُ أنَّ مطابقة العلوم (التي يتأتّى للمكلفين تحصيلها) للواقع أزيد من مطابقة الأمارات الظنيّة له، فيكون التضييع المسبّب عن اتباع الأمارات أكثر.

(٥) حقّ العبارة: «٢- أن تكون إصابة الأمانة للواقع أقلّ من إصابة القطع له، إلا أنَّ الشارع قد عَلِمَ...»، وهذا هو الاحتمال الثالث المقابل لما ذكره أولاً من احتمال تساويهما في إصابة الواقع واحتمال أكثرية إصابة الأمانة، فليلاحظ.

والاقتصار على العلم<sup>(١)</sup> تضييقاً على المكلفين ومشقة عليهم<sup>(٢)</sup>، لا سيما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها في شؤونهم الخاصة وأمورهم الدنيوية<sup>(٣)</sup>، وبناء العقلاء كلهم كان عليها<sup>(٤)</sup>.

وهذا الاحتمال الثاني قريبٌ إلى التصديق جداً<sup>(٥)</sup>، فإنه لا نشك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة<sup>(٦)</sup> في تحصيل جميع الأحكام أمرٌ فيه ما لا يوصف من الضيق والمشقة<sup>(٧)</sup>.

(١) أي: إلزامهم بالامتنال اليقيني للأحكام الشرعية بواسطة تحصيل العلم بها.

(٢) ولزومها واضح، ولا يحتاج إلى إثبات.

(٣) كما هو الحاصل مع العمل بخبر الواحد والأخذ بالظهورات.

(٤) وعندئذ يدور الأمر بين إلزام الشارع للمكلفين بتحصيل العلم بأحكامه مع ما فيه من الحرج الشديد، وبين التسهيل عليهم بالسماح لهم باتباع بعض الأمارات الظنية، وإن لزم من اتباعهم لها تضييع بعض الملاكات الواقعية.

(٥) وهو المعتمد بناءً على الطريقة، لأن مصلحة التسهيل على المكلفين نوعية فتكون أهم في نظر الشارع من المصالح الشخصية التي قد تفوت بعض المكلفين.

(٦) وهذان من أوضح الطرق التي يمكن للمكلفين من خلالها تحصيل العلم الوجداني بالأحكام الشرعية.

(٧) أما الرجوع إلى المعصوم عليه السلام فواضح بالنظر إلى وسائل النقل المتاحة في تلك الأزمنة، وأما الاعتماد على الأخبار المتواترة فلأنها (في نفسها) قليلة جداً ولا تغطي قدراً معتدلاً به من المسائل الابتلائية.

لا سيَّما أنَّ ذلك<sup>(١)</sup> على خلاف ما جَرَتْ عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلَّق بشؤونهم الدنيوية<sup>(٢)</sup>.

وعليه، فمن القريب جدًّا أنَّ الشارع لَمَّا رَخَّص في اتِّباع الأمارات الخاصَّة<sup>(٣)</sup> فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه والوصول إليها، ومصلحةُ التسهيل من المصالح النوعية<sup>(٤)</sup> المتقدِّمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد تفوت أحياناً على بعض المكلفين<sup>(٥)</sup> عند العمل بالأمانة لو أخطأت، وهذا أمرٌ معلوم من طريقة الشريعة الإسلامية التي بُنِيَتْ في تشريعها على التيسير والتسهيل<sup>(٦)</sup>.

وعلى التقديرين والاحتمالين، فإنَّ الشارع في إِذْنِه<sup>(٧)</sup> باتِّباع الأمانة طريقاً إلى

(١) أي: إلزام المكلفين بالرجوع إمَّا إلى المعصوم عليه السلام أو إلى الأخبار المتواترة.

(٢) فإنَّهم لا يتقيَّدون بحصول العلم في محاوراتهم اليومية بحيث يكون هذا شرطاً معتبراً عندهم في مقام التفهيم والتفهيم في ما بينهم.

(٣) كخبر الواحد والظهورات ونحوهما ممَّا ثبت قطعاً اعتباره شرعاً.

(٤) أي التي يكون الملحوظ فيها فائدة الغالبية من المكلفين، أي القدر الأكبر من نوعهم، لا كلُّ واحد منهم، وهذا هو الضَّابط في (النوعية) المقابلة لـ (الشَّخصية).

(٥) المتمكِّنين من تحصيل العلم بالحكم الشرعي، مع فَرَض مطابقتها للواقع وخطأ الأمانة المتاحة في المورد، ومخالفة مؤدَّاها للواقع.

(٦) اللذين يستفادان من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وغيره.

(٧) أي: بعد فَرَض ثبوت إِذْنِه ثبوتاً قطعياً في بعض الأمارات.

الوصول إلى الواقع<sup>(١)</sup> من أحكامه لا بدّ أن يُفرض فيه<sup>(٢)</sup> أنّه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الأمانة<sup>(٣)</sup>، أي أنّ الأمانة تكون معذرة للمكلّف، فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع<sup>(٤)</sup>، لا أنّه بقيام الأمانة يحدث حكم آخر ثانوي<sup>(٥)</sup>، بل شأنها<sup>(٦)</sup> في هذه الجهة شأن القطع بلا فرق<sup>(٧)</sup>.

- 
- (١) هذا التعبير ينسجم مع مسلك الطريقة في باب الأمانات، كما هو واضح.
  - (٢) إشارة إلى أنّ الكاشف عن تقدّم مصلحة التسهيل في نظر الشارع المقدّس على المصالح الشخصية هو نفس ثبوت الجعل الشرعي لبعض الأمانات (غير العلمية) واعتبارها بدليل قطعي، فيكون الإذن الشرعي بالعمل بالأمانة كنايةً عن تساهله حيال فوات بعض المصالح الواقعية والوقوع في بعض المفاسد.
  - (٣) وإلا لأوجب عليهم الاحتياط لكي لا يقعوا في مخالفة الواقع الذي لا يرضى بتركه، كما فعل في موارد الدماء والأعراض مثلاً.
  - (٤) وهذا متفق عليه بينهم إلا في القطّاع على رأي الشيخ جعفر الكبير رحمته الله ومن تبعه، كما مرّ في أواخر المبحث السابع من المقدمة.
  - (٥) هذا هو مسلك جعل الحكم الظاهري، وهو قد يطابق الحكم الواقعي، وقد يخالفه، ومرّ أنّ صاحب الكفاية رحمته الله قد نسبّه إلى ظاهر المشهور.
  - (٦) عند الأصوليين القائلين بمسلك الطريقة في باب الأمانات.
  - (٧) فالقطع عندهم طريق مخصّ للواقع يصيبه تارةً ويخطئه أخرى، من دون ترتّب أي حكم ثانوي جديد على القطع غير الحكم الواقعي في كلا الفرضين.

ولذا إنّ الشّارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كلّ حالٍ أمرٌ باتّباع الاحتياط، ولم يكتفِ بالظنون فيها<sup>(١)</sup>، وذلك كموارد الدّماء والفروج<sup>(٢)</sup>.

(١) وهذا يكشف عن أنّ الظنّ في هذه الموارد غيرُ مستثنى من كبرى عدم الحجّية، فلا يُعني من الحقّ شيئاً، كما يكشف أيضاً عن أنّ الشّارع المقدّس قد تساهل في بقية الموارد ورضي من المكلفين باتّباع الأمارات المجعولة من قبله، حتى لو اتفق بعد ذلك مخالفة بعضها للواقع.

(٢) أي: الأعراض، فلا بدّ فيها من تحصيل القطع، كما جاء في الحديث النبوي المعروف: «تَرى الشَّمْسَ، على مثلِ هذا فاشهد، أو دَعْ» (مستدرک الوسائل مع ١٧ ص ٤٢٢ ح ٢).

## المبحث الثالث عشر: المجعول في الأمارات

لا رَيْبَ ولا كلامَ في أنّ الشارع المقدّس قد عمّد إلى بعض الأمارات (غير العلميّة) فأثبت لها الحجّية والاعتبار فصارت حجّةً عنده، وهناك كلام معروف بين الأصوليين في تحديد ما هو المجعول من قبله، ويقع الكلام هاهنا في جهتين:

**الجهة الأولى:** هناك عدّة مسالك في تحديد ما هو المجعول من الشارع المقدّس في باب الأمارات، نقتصر على ذكر ثلاثة منها:

**المسلك الأول:** الطّريقة المَحْضَة، ومفاده أنّ الطّريق الحقيقي إلى الواقع الذي تكون كاشفيته عنه تامّةً بذاته وإن كان هو القطع لا غير، إلا أنّ الشارع المقدّس عمّد إلى أمارات وطرق ظنيّة تكون طريقتها إلى الواقع ناقصة، فجعلها طريقاً تاماً تعبدياً إلى الواقع، من خلال إلغائه احتمال الخلاف فيها، وبهذا يكون المجعول من قبل الشارع في باب الأمارات هو طريقة الأمانة للواقع وكاشفيته عنه، أو قلّ:

المحرزية والوسطية في الإثبات.

ومرّ في بداية هذا المقصد أنّ معنى الجعْل الشرعي للأمانة هو تميمُ نَقْصِها في مقام الكاشفية عن الواقع، لأنّ مجرد رجحان أحد الطّرفين في الظنّ لا يقتضي حجّيته شرعاً، بل هو مشمول لإطلاق الآيات الكريمة والأخبار الناهية عن العمل بالظنّ، والدالّة على حرمة الأخذ بما ليس علماً، وبعد تعلق الجعْل الشرعي بالظنّ يصير كالقطع طريقاً تاماً إلى الواقع، لكنّ تعبدّاً وتنزيلاً، بخلاف القطع فإنّه بذاته طريقٌ تامٌّ إلى الواقع.

وحينئذٍ، لا يخلو حال الأمانة: إمّا أن تكون مصيبةً للواقع، بأن يكون مؤدّاها مطابقاً له، كما لو قامت على وجوب قراءة السّورة في الصّلاة مثلاً، وانكشف لاحقاً أنّها كذلك في الواقع أيضاً، فتكون الأمانة حينئذٍ منجّزةً للحكم الواقعي في حقّ المكلف الذي قامت عنده، فيستحق العقاب لو ترك قراءة السّورة في صلاته.

وإمّا أن تخطئ الواقع كما لو قامت الأمانة في المثال على عدم وجوب قراءة السّورة في الصّلاة، فحينئذٍ تكون معدّرةً للمكلف أمام الشّارع المقدّس لو اعتمد عليها وترك قراءة السّورة في صلاته، وتؤمّنه عن استحقاق العقوبة بسبب عدم امتثاله للتكليف الواقعي.

ولكنّ هذا لا يعني أنّ المنجّزية والمعدّرية مجعولتان من قبل الشّارع - كما عليه المسلك الثالث - بل هما من اللوازم العقلية للأمانة بناءً على جعلها طريقاً إلى الواقع وعلماً تعدياً به، فإنّ الواقع بعدما ينكشف بالأمانة تثبت لها صفة المنجّزية إذا كانت الأمانة مصيبةً، أو صفة المعدّرية إذا كانت مخطئة، ولا مجال لتعلّق الجعل الشّرعي بأيّ منهما لما مرّ في المبحث السّابع من أنّ الذاتي لا تناله يد الجعل<sup>(١)</sup>، وسبق التنبيه عليه في المبحث الثاني من المقدمة أيضاً<sup>(٢)</sup>.

وهذا المسلك هو ما يختاره المحقق النّائيني رحمته الله<sup>(٣)</sup>، وتبعه السيد الخوئي رحمته الله<sup>(٤)</sup>، والمصنّف رحمته الله، بل قيل إنّهُ المشهور عند الأصوليين.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٤٥ - ٤٤٧ .

(٢) المصدر السّابق ج ٥ ص ٣٨٥ .

(٣) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٠٥ - ١٠٦ ، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٢٩ - ١٣٠ ، ج ٤ ص ٨٢ .

(٤) دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ١١٧ ، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٢٠ - ١٢١ .

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّ للشيخ الأعظم تثنّى بعض العبارات الظاهرة في اختيار هذا المسلك<sup>(١)</sup>، وهكذا الحال مع صاحب الكفاية تثنّى<sup>(٢)</sup>.

**المسلك الثاني:** السببية أو الموضوعية، وهو أنّ تلاحظ في مقام التّعبد بالأمانة مصلحة أخرى غير مجرّد الإيصال إلى الواقع كما في مسلك الطّرقية، ويختلف الحال فيه باختلاف المبنى المعتمد من حيث البناء على تصويب المجتهدين في ما يتوصّلون إليه من آراء وفتاوى، أو البناء على تخطئتهم في ذلك:

**أما بناءً على التصويب** فيندرج تحت مسلك السببية قولان معروفان<sup>(٣)</sup>:

**القول الأول:** السببية الأشعرية، ومفادها أنّ الباري تعالى ليست له أحكام واقعية متعلّقة بأفعال العباد، وإنّما تثبت هذه الأحكام الواقعية بعد قيام الإمارات، فإنّ قيام الأمانة يصير سبباً في نشوء مصلحة أو مفسدة ملزمة في متعلّق الحكم تكون مستتبعة لجعل حكم شرعي على وفقها، من دون أن يكون في الواقع أيّ حكم، فالحكم الواقعي هو الذي يتوصّل إليه المجتهد، أي أنّ الواقع عند الأشعري يدور مدار ظنون المجتهد، ويتبع ما تقوم عليه الأمانة، ولا واقع وراء ذاك الظنّ.

وهذا القول في غاية الوهن والسقوط لسببين:

**السبب الأول:** لزوم التصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية، فإنّ مقتضى

(١) فرائد الأصول ج ٤ ص ٣٨، مطارح الأنظار ج ١ ص ١٦٠ - ١٦١.

(٢) كفاية الأصول ص ٨٦، ٢٧٩، ٤٣٩ - ٤٤٠، ٤٦٩.

(٣) يلاحظ: فرائد الأصول ج ١ ص ١١٣ - ١١٤، فوائد الأصول ج ٣ ص ٩٥ - ٩٧، أجود

التقارير ج ٣ ص ١١٦ - ١١٨، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٠٩ - ١١١.



هذه النَّظَرِيَّة كون الواقع هو ما يتوصَّل إليه المجتهد بناءً على أمانة اعتمد عليها، كما أنَّ ما يتوصَّل إليه المجتهد الثاني اعتماداً على أمانة ثانية يكون هو الواقع أيضاً، وهكذا بالنسبة إلى المجتهد الثالث، فيثبت لواقعة واحدة أكثر من حكم، وكلُّ هذه الأحكام تكون مصيبيَّة للواقع، لأنَّ المفروض دوران الواقع مدار ظنَّ المجتهد.

وهذا يتنافى مع ما دلَّ على أنَّ هناك أحكاماً شرعية واقعية بغضَّ النَّظَر عن اجتهادات المجتهدين، كما يتنافى مع ما دلَّ على أنَّ الله تعالى في كلِّ واقعة حكماً، أي حكماً واقعياً واحداً، وكذلك يتنافى مع قانون تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الواقعية الملزمة للكائنة في متعلقاتها.

ومن هذه الأسس الثلاثة نشأ القول بالتخطئة عند الإمامية، بمعنى أنَّ المجتهد حينما يبذل جهده في استنباط الحكم الشرعي من مداركه المقررة شرعاً ويتوصَّل إليه فلا يلزم أنَّ يكون الحكم الذي توصَّل إليه مطابقاً للحكم الواقعي للفعل، بل قد يكون مخالفاً له، وعلى الثاني يكون المجتهد قد أخطأ الواقع، لا أنَّ كلَّ ما يتوصَّل إليه المجتهد من أحكام يكون مطابقاً للواقع وصواباً، كما هو المراد من التصويب.

**السبب الثاني:** لزوم الدَّور، لأنَّ قيام الأمانة على الحكم الشرعي يتوقف على ثبوته واقعاً، فإذا توقَّف ثبوته في الواقع على قيام الأمانة لزم توقُّف الشيء على ما يتوقَّف عليه ذلك الشيء الذي يؤوِّل إلى توقُّف الشيء على نفسه، وبطلانه بديهي.

**القول الثاني:** السببية المعتزلية، ومحصلها أنَّ الله تعالى أحكاماً واقعية يشترك فيها العالم والجاهل، وهذه الأحكام ناشئة من مصالح ومفاسد كائنة في نفس أفعال العباد، إلا أنَّ المصلحة أو المفسدة الحادثة بسبب قيام الأمانة المخالفة للواقع تكون

أقوى من نظيرتها الكائنة في متعلّق الحكم الواقعي، فيتبدّل الحكم الواقعي من باب تبدّل الحكم بتبدّل موضوعه، وينقلب إلى ما يطابق مؤدّى الأمانة، فيصير الحكم الفعلي المنجز في حقّ المكلفين هو الموافق للأمانة، وليس الحكم الواقعي الذي كان موجوداً قبل قيام الأمانة، لأنّه سيصير مجرد حكم إنشائي، وليس بفعلي ولا منجز. وهذا القول وإن كان أحسنَ حالاً من سابقه؛ لاعترافه بوجود أحكام واقعية ناشئة عن ملاكات واقعية في متعلّقات الأحكام، إلا أنّه يواجه عين ما أورد على سابقه (أي لزوم التصويب) ولو بنحو آخر، لأنّ مقتضاه تبدّل الحكم الواقعي عمّا هو عليه بسبب قيام الأمانة على خلافه، وهذا منافٍ للإجماع والأخبار الدالة على أنّ حكم الله الواقعي لا يتغيّر عمّا هو عليه لمجرد قيام أمانة على خلافه؛ ضرورة أنّ شأن الأمانة لا يتعدّى الكشف عن الحكم الواقعي، حالها حال القطع، ولا يعقل أن تكون الأمانة أحسنَ حالاً من القطع من هذه الجهة.

وأما بناءً على التخطئة - المجمع عليها عند الإمامية، كما مرّ في أكثر من موضع - فيندرج تحت مسلك السببية قولان أيضاً:

**القول الأول:** أنّ قيام الأمانة على وجوب فعلٍ أو حرمة آخر يكون مقتضياً لحدوث مصلحة في الأول تقتضي وجوبه ظاهراً أو لحدوث مفسدة فيه تقتضي حرمة كذلك، مع الحفاظ على الحكم الواقعي الثابت للفعل والناشئ عن المصلحة أو المفسدة الواقعية الملزمة القائمة بذاته في الحالتين، وهذا هو القول هو المنسوب إلى جماعة من الإمامية<sup>(١)</sup>، بل لعلّه هو القول المشهور عندهم، كما يُفهم ممّا ذكره

(١) يلاحظ: مصباح الأصول ج ٣ ص ٤٤٦، زبدة الأصول ج ٦ ص ٢٩١ - ٢٩٢.

صاحب الكفاية يُدّئ في ثاني تنبيهات الاستصحاب<sup>(١)</sup>.

**القول الثاني:** المصلحة السلوكية<sup>(٢)</sup> التي ذكرها الشيخ الأعظم تُدّئ، وحمل عليها كلام الشيخ الطوسي والعلامة رحمتهما<sup>(٣)</sup>، وحاصلها: أن الله تعالى أحكاماً واقعية متعلقة بأفعال العباد، وهذه الأحكام ناشئة من مصالح ومفاسد واقعية ملزمة كائنة في متعلقات الأحكام، وهذه الأحكام باقية لا تبدل لمجرد قيام أمانة على خلافها، إلا أن قيام الأمانة على شيء يصير سبباً لحدوث مصلحة تترتب على نفس السير والسلوك على وفق الأمانة المخالفة للواقع، من دون أن تؤثر هذه المصلحة على المصلحة الواقعية أو تصير سبباً لنشوء حكم يكون هو الحكم الواقعي (كما في السببية الأشعرية) أو يحل محله (كما في السببية المعتزلية)، وإنما تنحصر فائدة هذه المصلحة في تعويض المكلف عما فاتته من مصلحة الواقع بسبب عمله بالأمانة التي انكشف خطؤها لاحقاً<sup>(٤)</sup>.

ولا يخلو هذا عن إشارة إلى أن المصلحة التي تترتب على سلوك الأمانة تكون بمقدار المصلحة التي فاتت المكلف، كما مرّ بيانه مفصلاً في مبحث الاجزاء،

(١) كفاية الأصول ص ٤٠٥ .

(٢) لا صُرّ في التعبير عنها بـ (السببية الإمامية) في مقابل السببية الأشعرية والسببية المعتزلية، واعتبار الثلاثة نظريات في داخل (مسلك السببية).

(٣) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٠٣ ، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣٧٦ ، ولم يرتض تلميذه الميرزا الاشتياني تدّئ هذا الفهم لكلام العَلَمين، يلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ١ ص ٢٧٢ .

(٤) فرائد الأصول ج ١ ص ١١٤ - ١١٨ ، شرح الرسائل ج ١ ص ١٣٦ - ١٤٤ .

وسياقي مزيد بيان له في المبحث القادم مباشرة.

وقد وافق المحقق النائيني <sup>تدئ</sup> على ثبوت هذا النحو من السببية وما تستتبعه من تعويض المكلف عما فاته من مصلحة الواقع، لكن من دون أن يتنازل عن مسلك الطريقية وجعل العلمية<sup>(١)</sup>، فليلاحظ.

**المسلك الثالث: الحجية (أي المنجزية والمعدرية)، وهي من الأحكام الوضعية** مثل الملكية والزوجية والجزئية والشرطية والمانعية وغيرها، ومعنى كون الحجية مجعولة من الشارع المقدس هو معاملتها معاملة القطع الوجداني من ناحية ترتب آثار القطع على الأمانة الظنية وفي مقدمتها: تنجيز الحكم الواقعي في عهدة المكلف عند الإصابة، وتعذيره عن المسؤولية عند الخطأ، وهذا هو ما ذكره صاحب الكفاية <sup>تدئ</sup> في أكثر من موضع فيها<sup>(٢)</sup>.

ويراد من المنجزية إلقاء الحكم الشرعي في عهدة المكلف وجعله مسؤولاً أمام الشارع المقدس تجاه الحكم، في ما إذا لم يعمل بمؤدى الأمانة وانكشف لاحقاً أنها مطابقة للواقع، وتقابلها المعدرية التي هي إعفاء المكلف من المسؤولية وتأمينه من استحقاق العقوبة إذا عمل بمؤدى الأمانة، ثم انضح بعد ذلك خطؤها.

وبناءً على هذا المسلك تكون المنجزية والمعدرية مجعولتين برأسيهما، كالطريقية على المسلك السابق، ولذا قد يُناقش فيه بأن المنجزية والمعدرية من لوازم الطريقية، واللوازم لا تُجعل، كما مرّت الإشارة إليه قريباً.

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ٩٦-٩٧، أجود التقريرات ج ٣ ص ١١٧-١١٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٧٧، ٣٤٧، ٤٠٥.

تبقى هنا الإشارة إلى أن ظاهر قول المصنّف (رحمته الله) : «(والمقصود من كونها سبباً) لا ينطبق على أي من الأنحاء الثلاثة للسببية: أمّا السببية الأشعرية فلمكان قوله: «مصلحة الأحكام الواقعية» والمفروض خلوّ الواقع من أيّ حكم.

وأما السببية المعتزلية فلمكان قوله: «(حكماً ظاهرياً)» مع أن المفروض حلول الحكم المطابق لمؤدّي الأمانة محلّ الحكم الواقعي لا أنّه يكون حكماً ظاهرياً في مقابل الحكم الواقعي.

وأما المصلحة السلوكية فلمكان قوله: «(مصلحة في مؤدّاهها)» والمفروض أن المصلحة تكون في سلوك الأمانة والسّير على طبقها لا في مؤدّاهها، ومع الغض عن ذلك فإنّ المصلحة الحادثة بسبب قيام الأمانة لا تقاوم مصلحة الأحكام الواقعية، بل هي تَجبر النَّقْصَ الحاصل بسبب سلوك الأمانة المخطئة، فليُتأمل.

**الجهة الثانية:** قد يتمسك القائل بمسلك (السببية) لمُدّعاها بأنّ نفس الدليل القطعي القائم على حجّة الأمانة يكون دالاً على سببه، ببيان مؤلّف من مقدمتين:  
أولاهما: أنّ الدليل قائمٌ على وجوب اتّباع الأمانة، كبعض الأخبار الدالّة على وجوب الرجوع إلى أشخاص معينين، كقوله (عليه السلام) في شأن العمري: «(فاسمَعْ له وأطع فإنه الثقة المأمون)»<sup>(١)</sup>، وغيره ممّا يدلّ على وجوب اتّباع حديث الثقة المأمون أو العادل وتصديقه في ما يقول.

**ثانيتهما:** أنّ المشهور عند العدلية - كما مرّ مراراً - أنّ الأحكام الشرعية تابعةٌ للملاكات الواقعية (من المصالح والمفاسد الواقعية الملزمة) الكائنة في متعلقاتها

(١) الكافي ج ١ ص ٣٣٠ ح ١، الغيبة ص ٢٤٣ ح ٢٠٩.

وناشئة عنها<sup>(١)</sup>، فوجوب الصلاة مثلاً ناشئ عن مصلحة واقعية ملزمة في نفس الصلاة، كما أن حرمة الغيبة ناشئة عن مفسدة واقعية ملزمة في نفس الغيبة، في مقابل ما ذهب إليه بعض من تبعية الحكم الشرعي للملاك القائم في نفس الحكم، كما يظهر من كلام لصاحب الكفاية تذكُّر في ردِّ الوجه الأول لحجية مطلق الظن<sup>(٢)</sup>، وإن كان الراجح أنه يلتزم بالقول المعروف عند أصوليي العدلية.

وبالالتفات إلى هاتين المقدمتين يلزم أن تنشأ من اتباع الأمانة مصلحة واقعية تكون هي السبب في وجوب اتباعها، لأنَّ اتباع الأمانة هو متعلِّق الأمر، فلا بدَّ من أن تكون المصلحة الواقعية التي ينشأ عنها الأمر موجودة في نفس الاتباع، وهذه المصلحة هي السبب في نشوء أحكام على طبق مؤدِّيات الأمارات، ولا يراد من السببية أكثر من ذلك.

وردَّ المصنِّف رحمته الله هذه المحاولة بإنكار وجود مصلحة في نفس اتباع الأمانة، كي ينتهي الأمر في النهاية إلى القول بالسببية، لأننا وإن كنّا نلتزم بتبعية الأوامر الشرعية لمصالح واقعية، ولكن لا يلزم أن تكون هذه المصلحة في نفس اتباع الأمانة، بل يمكن أن تكون هي نفس المصلحة التي ينشأ عنها الحكم الواقعي والتي تكون قائمة بنفس متعلِّقه.

(١) يلاحظ: الفصول الغروية ص ٤٠٧، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٨، كفاية الأصول ص ٣٦٤، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٧٢، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦١ - ٦٢، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥٥ ت ١٤٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٠٩.

وهذا لا يعني خلوّ الأمر باتباع الأمانة عن أية مصلحة، كي يلزم كونه لغواً وعبثاً؛ لكفاية أن تكون المصلحة الدّاعية إلى إنشائه هي تنجيز الحكم الواقعي المتعلّق بالفعل، إذا كانت الأمانة موافقة للواقع، وتعذّر المكلف عن استحقاق العقوبة إذا كانت مخالفة له، وهذا هو شأن الأمر الطّريقي، فإنّ فائدة إنشائه لا تزيد على التنجيز والتعذير المذكورين، ولا يكون إنشاءً بداعي جعل الدّاعي في نفس المكلف نحو متعلّق الحكم، كما هو الحال في الأمر النّفسي، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup>.

ومن هنا، لا يكون في الأمر الطّريقي المتعلّق باتباع الأمانة أيّ بعثٍ وإطاعة نحو متعلّقه، بل هما يختصّان بالحكم الواقعي الذي يراد الوصول إليه بالأمانة في صورة إصابة الأمانة للواقع، بل لا يكون الأمر الطّريقي باعثاً نحو متعلّقه حتى لو انكشف خطأ الأمانة.

فلو قامت أمانة على وجوب قراءة السّورة في الصّلاة مثلاً، وقام الدّليل على وجوب اتّباع الأمانة، لم يلزم أن يكون الأمر باتباع الأمانة تابعاً لمصلحة واقعية في نفس اتّباعها، بل المصلحة قائمة بنفس قراءة السّورة، وهذه المصلحة هي التي ينشأ عنها وجوب قراءة السّورة، والبعث والدّعوة والمحرّكية كلّها ثابتة لنفس الوجوب المتعلّق بقراءة السّورة، لأنّه إنشاءً حكم بداعي جعل الدّاعي بالإمكان عند المكلف نحو الإتيان بالمتعلّق، وليس لهذا الأمر الطّريقي أية داعوية أو محرّكية نحو السّورة. ولكنّ الأمر باتباع الأمانة ليس لغواً، لأنّ له مصلحة، وهي: إمّا تنجيز الحكم

(١) سورة البقرة، الآية (٤٣).

الواقعي المتعلّق بقراءة السّورة إذا كانت الأمانة مصيبة للواقع، بمعنى استحقاق المكلف (الذي قامت عنده الأمانة) العقاب إذا ترك قراءة السّورة، لأنّ وجوب القراءة قد تنجّز في حقّه ببركة الأمانة التي وصلته.

وإما تعذير المكلف عن استحقاق العقوبة على ترك الواقع إذا كانت الأمانة مخطئة، كما لو فرضنا قيام الأمانة على عدم وجوب قراءة السورة فتركها المكلف، ثمّ تبين له خطأ الأمانة، وأن السّورة واجبة في الواقع، فإنّ فائدة الأمانة حينئذٍ هي تعذير المكلف وجعلهُ في مأمن من استحقاق العقاب من الشارع المقدّس، لأنّ تركه لقراءة السّورة كان بسبب أخذه بالأمانة التي أذن له الشارع باتّباعها، وثبت اعتبارها عنده بدليل قطعي، وليس من شأن الأمانة حينئذٍ جبر المكلف وتعويضه عمّا فاتته من مصلحة الواقع.



## ١٣ - الأمانة طريقٌ أو سببٌ

قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببية والطريقة في الأمانة، وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف<sup>(١)</sup>، فإنّ ذلك من الأمور التي وقعت أخيراً موضع البحث والردّ والبدل عند الأصوليين، فاختلفوا في أنّ الأمانة هل هي حجةٌ مجعولة على نحو (الطريقة)<sup>(٢)</sup> أو أنّها حجةٌ مجعولة على نحو (السببية)<sup>(٣)</sup>، أي أنّها طريقٌ أو سببٌ.

والمقصود من كونها طريقاً: أنّها مجعولة لتكون موصلةً فقط إلى الواقع<sup>(٤)</sup>

---

(١) وتكلمته في المبحث الآتي مباشرةً، عند الحديث مفصلاً عن المصلحة السلوكية التي هي القول الثاني في داخل مسلك السببية بناءً على التخطئة، والتي قد اشتهرت عن الشيخ الأعظم تثنئ ويمكن عدّها ثلاثة نظريات مسلك السببية.

(٢) بمعنى أنّ الشارع المقدّس يعتبر الأمانة كاشفةً عن الواقع، فيبقى الواقع على ما هو عليه ولا يحدث أيُّ تصرف فيه، سواء انكشف صحّة الأمانة أو خطؤها.

(٣) وتدرج تحته ثلاث نظريات، وهذان هما المسلكان الرئيسان في المسألة، ولكنّ المعروف عن صاحب الكفاية تثنئ اختياراً مسلك ثالث وهو جعل نفس الحجّة، أي المنجزية والمعدّية.

(٤) فتصيب الواقع تارةً، وتخطئه أخرى، مع بقاء الواقع على حاله في الفرضين، بناءً على مسلك (التخطئة) الثابت عند الإمامية.

للكشف عنه، فإن أصابته<sup>(١)</sup> فإنه يكون منجزاً<sup>(٢)</sup> بها وهي منجزة<sup>(٣)</sup> له، وإن أخطأته فإنها حينئذ تكون صرّف معذّر للمكلف<sup>(٤)</sup> في مخالفة الواقع<sup>(٥)</sup>.

والمقصود من كونها سبباً<sup>(٦)</sup>: أنها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها<sup>(٧)</sup> تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية<sup>(٨)</sup> على تقدير الخطأ، فيُشْيء الشارع حكماً

(١) أي: فإن أصابت الأمانة الواقعَ مع فرض ترك المكلف العمل بها، يصير المكلف عندئذٍ مستحقاً للعقاب.

(٢) بفتح الجيم (المشددة) على صيغة اسم المفعول.

(٣) بكسر الجيم (المشددة) على صيغة اسم الفاعل.

(٤) إذا عمِل على وفقها، فلا يحسن من الشارع المقدس مؤاخذه المكلف على عدم امتثاله للتكليف الواقعي.

(٥) وهذا ظاهر في أنّ المنجزية والمعدّرية من لوازم الطّرقية، وليساً أمرين مجعولين استقلالاً كما في المسلك الثالث، بل مرّ في أواخر المبحث الثاني من المقدّمة عن المحقق النائيني أنّ امتناع جعلهما لكونهما من اللوازم العقلية لوصول الواقع.

(٦) ظاهره النّظر إلى خصوص السّببية المعتزلية، كما سيتضح، ومرّ بعض الكلام عن هذه العبارة في الشّرح.

(٧) وبهذا تخرج المصلحة السلوكية، وينحصر الكلام في السّببية الأشعرية والسّببية المعتزلية فقط.

(٨) فرض وجود (أحكام واقعية) قرينة على إرادة خصوص السّببية المعتزلية، ولهذا تخرج السّببية الأشعرية.

ظاهرياً<sup>(١)</sup> على طبق ما أدت إليه الأمانة<sup>(٢)</sup>.

والحق أنها مأخوذة على نحو (الطريقة)<sup>(٣)</sup>.

والسر في ذلك واضح بعد ما تقدم<sup>(٤)</sup>، فإن القول بالسببية - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقة<sup>(٥)</sup>، يعني أن منشأ قول مَنْ قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقة، فيلتجئ إلى فرض السببية<sup>(٦)</sup>.

أما إذا أمكن تصحيح الطريقة<sup>(٧)</sup> فلا يبقى دليل على السببية، ويتعين كون

(١) أي: فعلياً تكليفاً، مماثلاً للحكم الثابت في الواقع في صورة المطابقة، ومخالفاً له في صورة الخطأ، وهذا ما نسبته صاحب الكفاية تثنئ في ثاني تنبيهات الاستصحاب إلى (ظاهر الأصحاب)، فليُتدبر.

(٢) وهذا الحكم يكون مخالفاً للحكم الواقعي، ويحل محلّه، وهذا بيان للسببية المعتزلية، ويترتب عليها التصويب المعتزلي.

(٣) والعلمية وفاقاً للمشهور، وفي مقدمتهم المحقق النائيني تثنئ، وبناءً عليه تكون حجّة الأمانة بمعنى تتميم كاشفيتها وجعلها طريقاً تاماً إلى الواقع، ومراً أن هذا يترأى من بعض عبارات الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما.

(٤) عند الجواب عن شبهة ابن قبة رحمته المتقدمة في المبحث الثاني عشر.

(٥) فلا يصار إليه مع إمكان الأخذ بمسلك الطريقة المتقدم رتبةً.

(٦) ولعل الأصل عندهم هو البناء على التصويب، والقول بالطريقة لا ينسجم معه، فليلاحظ.

(٧) كما هو الحاصل بالفعل.

الأمانة طريقاً مخضراً، لأنَّ الطَّريقة هي الأصل فيها<sup>(١)</sup>.

ومعنى أنَّ الطَّريقة هي الأصل: أنَّ طبع الأمانة - لو خُلِّيت ونفسها - يقتضي أنَّ تكون طريقاً مخضراً<sup>(٢)</sup> إلى مؤدَّاها، لأنَّ لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه<sup>(٣)</sup>، على أنَّ العقلاء إنَّما يعتبرونها ويستقرُّ بناؤهم عليها فلاجل كشفها عن الواقع<sup>(٤)</sup>، ولا معنى لأنَّ يُفرض في بناء العقلاء أنَّه على نحو السببية<sup>(٥)</sup>، وبناءً هو الأساس الأول في حجِّية الأمانة، كما سيأتي<sup>(٦)</sup>.

نعم، إذا منع مانع عقلي<sup>(٧)</sup> من فرض الأمانة طريقاً من جهة الشُّبهة المتقدمة أو

(١) وهذا واضح بالرجوع إلى العقلاء، فإنَّهم يتعاملون معها كما يتعاملون مع العلم الوجداني، وهو عندهم طريق مخضَّر إلى الواقع، ولا يعقل أنَّ تكون الأمانة أحسن حالاً عندهم من القطع.

(٢) أي: خالصة عن جميع شوائب السببية وجعل أيِّ حكم مماثل لمؤدَّاها.

(٣) حالها حال القطع، غايته أنَّ الكشف فيها ناقص بسبب احتمال الخلاف.

(٤) كما هو واضح في تعاملهم مع خبر الواحد والظهورات، اللذين هما العمدة في باب الأمارات، ولا تختلف عن القطع عندهم من هذه الناحية.

(٥) بمعنى أنَّهم يرتبون أحكاماً تكليفية على الأمارات، كما هو واضح.

(٦) عند الحديث عن خبر الواحد والظهورات.

(٧) أي: من ناحية العقل لأنَّ الملاك في جميع المحاذير المذكورة عقلي، والتقييد بـ(العقلي) احترازٌ عن المانع الشرعي الذي يتمثل في دعوى أنَّ الآيات والروايات (الناحية عن العمل بالظن) تكون رادعة عن الأخذ بالأمارات الظنيَّة.

نحوها<sup>(١)</sup>، فلا بدّ أن تخرج على خلاف طبعها<sup>(٢)</sup>، ونلتجئ إلى فرض السببية. ولما كنّا دفعنا الشُّبهة في جعلها على نحو الطّريقة<sup>(٣)</sup> فلا تصل التّوبة إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقيتها؛ إذ لا موضع للترديد والاحتمال لنحتاج إلى الدليل<sup>(٤)</sup>. هذا، وقد يُلتمس الدليل<sup>(٥)</sup> على السببية من نفس دليل حجّة الأمانة بأن يقال: إنّ دليل الحجّة - لا شك - يدلّ على وجوب اتّباع الأمانة<sup>(٦)</sup>، ولما كانت الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها<sup>(٧)</sup>، فلا بدّ أن يكون في اتّباع الأمانة مصلحة

(١) كلزوم محذور (اجتماع الحكمين المتماثلين) أو محذور (نقض الغرض)، وكلاهما محذور عقلي، ومراده من (الشُّبهة المتقدّمة) هو شُّبهة ابن قبة رحمته.

(٢) لأنّ تحقق أيّ معلول في الخارج يتوقّف على انتفاء المانع من تأثير العلة.

(٣) بما ذكره رحمته في المبحث السابق من أنّ الأمانة الظنية إذا كانت أقلّ إصابة للواقع من القطع فإنّ مصلحة التسهيل على المكلفين تفرض التعبد بالأمانة من باب تقديم المصلحة النوعية على المصالح الشخصية.

(٤) لأنّ المقتضي (بالكسر) للطّريقة موجود، فبمجرد رفع المانع عن تأثيره يثبت مقتضاه (وهو الطّريقة)، والمفروض أنّ السببية متأخّرة رتبة عن الطّريقة.

(٥) هذه هي الجهة الثانية، وفيها يذكر رحمته ما يصلح لأنّ يكون مستنداً للقول بالمصلحة السلوكية المعروفة عن الشيخ الأعظم رحمته.

(٦) أي: سلوك الأمانة، ومن هنا جاءت تسمية النّظرية بهذا الاسم.

(٧) كما هو المعروف عند أصوليي العدلية، ففي الصّلاة مصلحة ملزمة تدعو الشّارع إلى الحكم بوجوبها، وفي الغيبة مفسدة كذلك تدعوه إلى الحكم بحرماتها.

تقتضي وجوبَ اتباعها<sup>(١)</sup>، وإن كانت على خطأ في الواقع، وهذه هي السببية بعينها<sup>(٢)</sup>.

أقول: والجواب عن ذلك واضح<sup>(٣)</sup>، فإننا نسلّم أنّ الأحكام تابعةٌ للمصالح والمفاسد، ولكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الأمانة مصلحة<sup>(٤)</sup>، بل يكفي أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع<sup>(٥)</sup>، فيكون جعلُ وجوب اتباع الأمانة<sup>(٦)</sup> لغرض تحصيل مصلحة الواقع<sup>(٧)</sup>.

بل يجب أن يكون الحال فيها<sup>(٨)</sup> كذلك، لأنّه لا شكّ أنّ الغرض من جعلِ

(١) لأنّ اتباع الأمانة هو متعلّق الأمر، فيلزم كون الملاك قائماً بنفس الاتّباع.

(٢) وهي التي يُعبّر عنها (السببية الإمامية)، وتشتهر باسم (المصلحة السلوكية)، وليست من قبيل السببية المعتزلية ولا السببية الأشعرية، كما هو واضح.

(٣) ظاهره أنّ هذا يختلف عن الاعتراض الثالث الذي سيورده رحمته الله على المصلحة السلوكية في المبحث الآتي، فيصير هذا اعتراضاً رابعاً عليه.

(٤) بحيث تكون هذه المصلحة في مقابل مصلحة الواقع، وتعبيره بعدم اللزوم من باب المجازاة تمهيداً للانتقال إلى الجواب المطلوب.

(٥) الكائنة (أي هذه المصلحة) في نفس متعلّق الحكم الشرعي.

(٦) إشارةً إلى الحكم الظاهري الطريقي الذي يقول به الشيخ رحمته الله.

(٧) فتكون المصلحة المترتبة على اتباع الأمانة في طول مصلحة الواقع، وليست في عرضها، فلا مصلحة في البين إلا مصلحة الواقع.

(٨) أي: في الأمانة، بناءً على القول بالمصلحة السلوكية.

الأمانة هي<sup>(١)</sup> الوصول بها إلى الواقع بها<sup>(٢)</sup>، فالمحافظة على الواقع والوصول إليه هو الباعث على جعل الأمانة لغرض تنجيذه<sup>(٣)</sup> وتحصيله، فيكون الأمر باتباع الأمانة<sup>(٤)</sup> طريقاً إلى تحصيل الواقع<sup>(٥)</sup>.

ولذا نقول<sup>(٦)</sup>: إذا لم تُصِبِ الواقع<sup>(٧)</sup> فلا تكليف هناك، ولا تدارك لما فات من

(١) المناسب تذكير الضمير لأنّ كلاً ممّا قبله وما بعده مذكّر، والأمر سهل.

(٢) فقط، ولا مصلحة في نفس التعبد بالأمانة، كي تثبت في الأمر باتباع الأمانة مصلحة في مقابل مصلحة الواقع.

(٣) في عهدته المكلفين، وهذا إنّما يكون في حال مطابقة مؤدّى الأمانة للواقع، فإذا ترك المكلف العمل بها والحال هذه كان مستحقاً للعقاب، كما مرّ مراراً.

(٤) المستفاد من وجوب تصديق العادل أو الثقة، المجعول (أي هذا الوجوب) من قبل الشارع المقدّس.

(٥) بمعنى كون الغرض من جعل الأمانة الوصول إلى الواقع وتحصيل ملاكاته، وخطؤها أحياناً لا يضرّ؛ قضاءً لحقّ التسهيل على المكلفين، كما مرّ.

(٦) محصّله أنّ الأمانة إذا أصابت الواقع فقد حصّلت مصلحته، وإذا أخطأته كان المكلف معذوراً عندئذٍ، وغير مستحقّ للعقاب، وهذا معنى كون الأمانة حجة، أي منجّزة ومعذّرة.

(٧) بأنّ انكشف لاحقاً خطؤها، وعندئذٍ لا تكون موصلة إلى الواقع، كما لو قام خبر الواحد على عدم وجوب قراءة السورة في الصلاة، فتركها المكلف اعتماداً على الخبر، ثمّ تبين لاحقاً وجوب قراءتها واقعاً.

الواقع<sup>(١)</sup>، وما هي إلا المَعْدَرَةُ في مخالفته، ورفعُ العقاب على المخالفة<sup>(٢)</sup> لا أكثر، وهذه المَعْدَرَةُ تقتضيها نفسُ الرخصة في اتباع الأمانة<sup>(٣)</sup> التي قد تُخطئ.

وعلى هذا، فليس لهذا الأمر الطَّرِيقِي المتعلّق باتباع الأمانة (بما هو أمرٌ طَرِيقِي) مخالفةٌ ولا موافقة<sup>(٤)</sup>، لأنّه في الحقيقة ليس فيه جَعْلٌ للدّاعي إلى الفعل<sup>(٥)</sup> (الذي هو مؤدّى الأمانة) مستقلاً<sup>(٦)</sup> عن الأمر الواقعي، وإنّما هو جَعْلٌ للأمانة منجّزة للأمر

(١) أي: (من مصلحة الواقع)، وهي المصلحة الواقعية التي تترتب على قراءة السّورة مثلاً، والتي كان سيحصل عليها لو لم يعمل بتلك الأمانة المخطئة.

(٢) يعني مخالفة الواقع وتفويت مصلحة، كترك المكلف قراءة السّورة في المثال المتقدّم، مع كونها في الواقع واجبة.

(٣) وهذه الرخصة - مضافاً إلى استفادتها من عدّة من الروايات الدالّة على وجوب تصديق العادل وإطاعة الثقة المأمون - تُستفاد من إمضاء الشارع المقدّس للسّيرة العقلائية الجارية على حجّة بعض الأمارات غير العلمية.

(٤) لأنّ ثبوت المخالفة والموافقة لهذا الأمر بخصوصه فرغُ اشتماله على عنصر التحريك نحو امتثاله والإتيان بمتعلّقه، وهذا لا يمكن القبول به في باب الأمارات لأنّ جَعْلَهَا إنّما هو لأجل الإيصال إلى الواقع، فلا محالة يكون التحريك إلى نفس الواقع لا إلى مؤدّى الأمانة.

(٥) كقراءة السّورة في المثال المتقدّم.

(٦) أي: ليس في الأمر الطَّرِيقِي جَعْلٌ للدّاعي مستقلاً عن الدّاعي الذي يتكفّل به الحكم الواقعي.



الواقعي<sup>(١)</sup>، فهو موجبٌ لدعوة الأمر الواقعي، فلا بَعَثَ حقيقي في مقابل البَعَث الواقعي<sup>(٢)</sup>، فلا تكون له<sup>(٣)</sup> مصلحةٌ إلا مصلحةُ الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع؛ إذ<sup>(٤)</sup> لا بَعَثَ فيه إلا بَعَثَ الواقع<sup>(٥)</sup>.

(١) في حال إصابتها للواقع، كما لو قام الخبر في المثال على وجوب السّورة.

(٢) أي: التحريك المولوي الاعتباري الذي يشتمل عليه الأمر الواقعي، والذي يدعو المكلف إلى الامتثال والإتيان بمتعلّق الأمر كقراءة السّورة.

(٣) أي: للأمر الطّريقي.

(٤) تعليلٌ لانتفاء الطاعة، فإنّ الإطاعة فرعُ البَعَث والتحريك، فما لا بَعَثَ له لا إطاعة له، وتقدّم ما يشبهه في باب (الأمر الغيري).

(٥) من إضافة المصدر إلى فاعله، أي: البَعَث المستفاد من التكليف الواقعي.

## المبحث الرابع عشر: المصلحة السلوكية

تقدّم في المبحث السابق أنّ الشيخ الأعظم رحمته الله اختار مسلك السببية بنحو ثالث، غير ما تتبنّاه الأشاعرة والمعتزلة، ناسباً إياه إلى الشيخ الطوسي والعلامة رحمتهما الله <sup>(١)</sup>، واعتمده سبيلاً للتخلّص من شبهة ابن قبة رحمته الله، وإثبات أنّ التعبد بالأمانة الظنيّة غير العلمية ممكنٌ وقوعاً، بمعنى أنّ فرض جعل الشارع الحجّة لبعض الأمارات لا يلزم منه محالٌ ولا باطل، كما اتضح مفصلاً.

ويقع الكلام في المصلحة السلوكية في ثلاث جهات:

**الجهة الأولى:** أنّ الشيخ الأعظم رحمته الله لم يكن ليتبنّى القول بالسببية لو كان القول بالطريقة تاماً عنده، فقد ذكر في مقام جوابه عن الشبهة المتقدّمة في المبحث الثامن في حال انفتاح باب العلم والتمكّن منه في مورد العمل بالخبر أنّ إيجاب العمل بالخبر بناءً على القول بالطريقة - مع فرض التمكن من الواقع - شيءٌ قبيح للزوم تحريم الحلال وتحليل الحرام <sup>(٢)</sup>.

فإذا كان القول بجعل الطريقة باطلاً في نظر الشيخ الأعظم رحمته الله، وكان القول بالسببية باطلاً بالإجماع لاستلزامه التصويب، فلا بدّ من المصير إلى قول ثالث يكون برزخاً بين الأولين، وهذا هو (المصلحة السلوكية)، الذي أخذ من القول

---

(١) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٠٣، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣٧٦.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٠٩ - ١١٠.

بالطريقة بقاء المؤدى بعد قيام الأمانة على ما كان عليه قبل قيامها، فلم تحدث فيه مصلحة توجب تبدل حكمه عما كان عليه قبل قيامها، كما أخذ من القول بالسببية استلزام قيام الأمانة لحدوث مصلحة مترتبة على نفس سلوكها، ولم يكن قيامها لمحض الكشف عن الواقع والوصول إليه<sup>(١)</sup>.

وبفضل هذا المزج بين القولين تخلص الشيخ الأعظم تخلصاً من الشبهة المتقدمة، كما مرّ مفصلاً في المبحث الثاني عشر، فإن المصلحة التي يحصل عليها الشخص بسبب استناده إلى الأمانة في عمله وسيره على طبقها قد تجبر النقص وتعوضه عن المقدار الذي فاته من مصلحة الواقع نتيجة انكشاف خطأ الأمانة، وفي نفس الوقت لم يقع في محذور التصويب، لأن المصلحة الجالبة لفوات مصلحة الواقع ليست قائمة بذات الفعل، كي تقع المزاخمة بينها وبين مصلحة الحكم الواقعي، ويثبت حكم جديد مطابق لمؤدى الأمانة ومغاير للحكم الواقعي، ليلزم التصويب المجمع على بطلانه، ومن هنا فلا مشاحة في التعبير عن مختار الشيخ الأعظم تخلصاً بأنه قول بالسببية المشوبة بشيء من الطريقة.

**الجهة الثانية:** ربّما يتوهم اتحاد المصلحة السلوكية مع مصلحة التسهيل المتقدمة مع أنّها متباينتان، فالأولى تنتمي إلى القول بالسببية، والثانية إلى القول بالطريقة، ولعلّ منشأ توهم الاتحاد بينهما أنّ كلاً منهما يعوّض المكلف عما فاته من مصلحة الواقع بسبب عمله بالأمانة المخطئة، مع عدم رجوع المصلحة الجالبة إلى ذات الفعل، كي يلزم تبدل حكم الفعل عما كان عليه قبل قيام الأمانة.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١١٤ - ١١٨ .

ولكن هذين العنصرين وإن كانا مشتركين بين المصلحتين، إلا أن هناك عنصراً ثالثاً يشكل فارقاً بينهما، وهو أن المصلحة السلوكية شخصية تنحصر فائدتها في الشخص الذي عمِلَ بالأمانة وسلك طريقها، ولا علاقة لها بالنوع، في حين أن مصلحة التسهيل مصلحة نوعية تهدف إلى دفع العُسر والحرَج عن نوع المكلفين، وإن جاز أن لا تعود بالنفع على الشخص الذي وصلت إليه الأمانة المخطئة وفاتته مصلحة الواقع بسبب عمله بالأمانة، لأن نوعية المصلحة مرهونة بوصول فائدتها إلى أغلب أفراد النوع، لا بوصولها إلى كل فرد فرد، فلا يضر عدم انتفاع بعض الأفراد بها ممن يفترض تمكّنهم من تحصيل العلم بالحكم مثلاً.

ولو أردنا المفاضلة بين المصلحتين فقد اتضح ممّا تقدّم أن القول بالطريقة مع لحاظ مصلحة التسهيل متقدّم رتبةً على القول بالسببية بنحو المصلحة السلوكية، فلو بُني على تمامية مسلك الطريقة وصحة فكرة التسهيل لم تكن هناك أية حاجة إلى القول بالمصلحة السلوكية، لأنه نحو من القول بالسببية كما تقدّم، فلا تصل النوبة إليه إلا إذا تحقّق واحد من أربعة أمور، أشار المصنّف رحمته الله إلى الثلاثة الأولى منها:

أولها: عدم البناء على مصلحة التسهيل من الأساس، كأن يُبنى على إلزام المكلفين بسلوك طرق تفيد العلم بالحكم الشرعي الواقعي، ومع عدم تيسر ذلك تصل النوبة إلى الأصل العملي مثلاً.

ثانيها: البناء على مصلحة التسهيل لتوافقها مع سهولة الشريعة، ولكن لا يُبنى على تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، فيتّم التسهيل في حق الذين

لا يتمكّنون من تحصيل العلم لا مطلقاً.

**ثالثها:** إنكار احتمال تساوي الأمارات والعلوم في إصابة الواقع، ولازمه تساوي الاثنين في الخطأ وعدم الوصول إلى الواقع.

**رابعها:** إنكار احتمال أكثرية إصابة الأمانة للواقع من العلم.

**الجهة الثالثة:** لا يرى المصنّف رحمته الله سبيلاً إلى الالتزام بالمصلحة السلوكية - على

تقدير الحاجة إليها، وغضّ النّظر عمّا تقدّم - لأنّها تواجه ثلاثة اعتراضات:

**الاعتراض الأول:** أنّ القول بالمصلحة السلوكية لا يخلو عن غموض؛ لعدم

اتّضاح مقصود الشيخ الأعظم رحمته الله بشكل دقيق من ناحية تحديد الشيء الذي تترتّب

عليه المصلحة السلوكية، لتردده بين (العمل بالأمانة) و(سلوك طريقها) بناءً على

الموجود في النّسخ الأولية المتداولة من فرائد الأصول<sup>(١)</sup>، وبين (الأمر بالعمل

بالأمانة) بزيادة كلمة (الأمر)، كما نقل العلامة الكاظمي رحمته الله عن شيخه المحقق

النائني رحمته الله<sup>(٢)</sup>، وهو الموجود في بعض نُسَخ الفرائد، بناءً على طلب الشيخ الأعظم

رحمته الله نفسه؛ تخلصاً من إشكال أورده عليه بعض تلامذته، كما نقل السيد الخوئي رحمته الله

عن شيخه المحقق النائني رحمته الله أيضاً<sup>(٣)</sup>.

ولا يخفى اختلاف المعنى بين النسختين، وإن كان الراجح - كما ذكر المحقق

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١١٤ - ١١٨، يلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ١ ص ٢٨٤،

شرح الرسائل ج ١ ص ١٤٠.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ٩٨.

(٣) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٢٢.

النائني تَذَكُّرٌ وأصرَّ عليه<sup>(١)</sup> - ترتَّب المصلحة على نفس العمل بالأمانة، وعدم إضافة (الأمر) لأنها بعيدة جداً عن مراد الشيخ الأعظم تَذَكُّرٌ، ولا تتلاءم مع كلامه، كما يظهر بالرجوع إلى ما ذكره في المقام، وعندئذٍ يتضح الفارق بين المصلحة السلوكية والسببية المعتزلية، فإنَّ ما تقوم به المصلحة في الأولى هو العمل بالأمانة وسلوك طريقها، في حين أنَّ المصلحة في الثانية تقوم بنفس مؤدَى الأمانة، أي ذات الفعل الذي هو متعلِّق الحكم.

هذا ما ذكره المصنَّف رحمته الله، ويمكن أن يُستبعد احتمال عدول الشيخ الأعظم تَذَكُّرٌ عن قيام المصلحة بالعمل إلى قيامها بالأمر بالعمل بوجه آخر ذكره المحقق النائيني تَذَكُّرٌ، وهو أنَّ جَعَلَ المصلحة قائمة بنفس الأمر بالأمانة ينافي مذهب التحقيق الذي عليه جمهور العَدْلِيَّة من تبعية الأحكام للملاكات القائمة بنفس متعلقاتها<sup>(٢)</sup>، خصوصاً على مبنى الشيخ تَذَكُّرٌ من كون الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية.

**الاعتراض الثاني:** أنَّ القبول بالفارق المتقدِّم بين المصلحة السلوكية والسببية المعتزلية يتوقَّف على كون (السلوك) عنواناً حاكياً عن معنٍ مغايرٍ لذات الفعل في وجوده الخارجي، مع أنَّ المتفاهم من سلوك طريق الأمانة والسَّير على وفقها معنى متحدٌ وجوداً مع نفس الفعل.

وحينئذٍ يقع التزاحم بين المصلحة السلوكية (القائمة بنفس سلوك الأمانة)

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ٩٩ .

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ٩٩ ، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٢٢ - ١٢٣ .

ومصلحة الواقع (القائمة بذات الفعل مؤدى الأمانة)، فيعود محذور التصويب المعتزلي إذا فُرض أنّ المصلحة السلوكية أقوى من مصلحة الفعل، ويلزم زوال الحكم الواقعي وتبدّله إلى ما يطابق مؤدى الأمانة، وهذا يعني أنّ الشيخ الأعظم تَنَهُّ قد وقع في ما أراد الفرار منه.

ولا يختلف هذا عما أورده السيد الخوئي تَنَهُّ، فإنّه أيضاً يرى القول بالمصلحة السلوكية مستلزماً لتبدّل الحكم الواقعي بنوع من التصويب<sup>(١)</sup>.

إن قلت: يمكن أن نتعلّل لعنوان (السلوك) معنى يجعله مغايراً في الوجود لنفس الفعل، بأن يُجعل المراد منه (قصدُ الإتيان بمؤدى الأمانة)، ولا شك في أنّ هذا فعلٌ قلبي جواني يغيّر الفعل في ظرف الوجود، فلا يكون الاثنان متحدين كي تحصل المزاخمة بين مصلحتيهما.

قلت: هذا المعنى المقترح وإن أوجد تغيّراً بين الاثنان في الوجود، ومن ثَمَّ يمكن تعلّل الفارق المتقدّم بين المصلحة السلوكية والسببية المعتزلية، إلا أنّه يجعل كلام الشيخ تَنَهُّ ناظراً إلى خصوص التكاليف العبادية، ومتصدّياً لرفع الشبهة المتقدّمة في الجملة، ممّا يجعل دليله أخصّ من مدّعاها، فإنّ الشيخ تَنَهُّ يروم التخلص من شبهة تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة في جميع التكاليف التي تشمل عليها الأمارات (عبادية كانت أم توصلية)، فلا يصحّ حمل كلامه على معنى يجعله ناظراً إلى جزء من المشكلة.

الاعتراض الثالث: مع غَضِّ النَّظَر عمّا تقدّم كلّهُ، وتسليم الاختلاف الوجودي

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ١١١ - ١١٢ .

بين عنوان (السلوك) وعنوان (الفعل) فإن المصلحة إذا كانت قائمة بسلوك الأمانة لزم تعلق الأمر بنفس السلوك لا بذات الفعل، حتى لو فرض تلازمهما في الوجود. والوجه في هذا واضح؛ فإن معنى تبعية الأوامر الشرعية للمصالح الواقعية الملزمة الكائنة في متعلقات الأوامر هو كون المصلحة القائمة بفعل ما بمثابة العلة لإنشاء الأمر بهذا الفعل، بعد توفر سائر الشروط وانتفاء الموانع، ومن هنا لا يُعقل أن تكون المصلحة الكائنة في فعلٍ علةً لتعلق الأمر بفعل آخر يغيره وجوداً وإن كانا متلازمين في التحقق، لأن هذا نظير ما إذا وضع شخص ثلجاً في الإناء الشرقي فإنه لا محالة يؤدي إلى تبريد الماء الموجود فيه لا الماء الموجود في الإناء الغربي. يبقى هنا شيء، وهو أن الشيخ الأعظم قد ذكر السببية الأشعرية والسببية المعتزلية كوجهين أوليين لمسلك السببية قبل أن يذكر المصلحة السلوكية، ثم أورد على نفسه إشكالاً مفاده عدم الفرق بين ما أفاده وبين السببية المعتزلية، وأجاب عنه بخمسة أجوبة<sup>(١)</sup>.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١١٦ - ١٢٢، يلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ١ ص ٢٧٦ وما بعدها، شرح الرسائل ج ١ ص ١٣٩ وما بعدها.



## ١٤ - المصلحة السلوكية

ذهب الشيخ الأنصاري تت إلى فَرَض المصلحة السلوكية<sup>(١)</sup> في الإمارات لتصحيح جعلها - كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الإجزاء (الجزء الثاني ص ٤٥) - وحمل عليه<sup>(٢)</sup> كلام الشيخ الطوسي في العدة والعلامة في النهاية<sup>(٣)</sup>.

ولأنّنا ذهب إلى هذا الفَرَض لأنّه لم يتمّ عنده تصحيحُ جعل الأمانة على نحو الطريقة المَحْضَة<sup>(٤)</sup>، ووجد أيضاً أنّ القول بالسببية المَحْضَة<sup>(٥)</sup> يستلزم القول

---

(١) مفادها ثبوت أحكام في الواقع تبعاً لملاكات في متعلّقاتها، وهذه الملاكات لا تنتفي بسبب مخالفة الإمارات للواقع، لكنّ قيام الأمانة يوجب حدوث مصلحة في نفس سلوكها واتباعها، يُتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع.

(٢) أي: على هذا الفَرَض، حيث نَقَلَ عبارة للعلامة تت من (نهاية الوصول) واعتبر مضمونها موافقاً لما ذكره شيخ الطائفة تت في العدة.

(٣) يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٠٣، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣٧٦.

(٤) المعروفة عند المتأخّرين، لأنّه تت يراها عاجزة عن التخلّص عن إشكال تفويت مصلحة الواقع، الذي أثارته (شُبْهة ابن قِيّة) المتقدّمة.

(٥) التي يبنى عليها جمهور العامة من الأشاعرة والمعتزلة، والمراد من (المَحْضَة) فيها هو خلوّ كلّ واحد من القولين عن أيّة سائبة من القول المقابل له.

بالتصويب المُجمَع على بطلانه عند الإمامية<sup>(١)</sup>، فسلك طريقاً وسطاً لا يذهب به إلى الطَّرِيقية المخضّة<sup>(٢)</sup> ولا إلى السَّببية المخضّة<sup>(٣)</sup>، وهو أن يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمانة وتطبيق العمل<sup>(٤)</sup> على ما أدّت إليه، وبهذه المصلحة يُتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ<sup>(٥)</sup>، فتكون الأمانة من ناحية لها شأن الطَّرِيقية إلى الواقع<sup>(٦)</sup>، ومن ناحية أخرى لها شأن السَّببية<sup>(٧)</sup>.

وغرضه من فرض المصلحة السلوكية<sup>(٨)</sup> أن نفس سلوك طريق الأمانة

(١) بكلا نحويه الأشعري والمعتزلي، لاستلزامه محاذير كثيرة.

(٢) لأنه يُتَّكَلَفُ يعتقد بترتب مصلحة على نفس اتباع الأمانة وسلوكها، لا أن قيامها لخفض الكشف عن الواقع ومجرد الإيصال إليه.

(٣) لعدم حدوث مصلحة في نفس مؤدّى الأمانة غير ما كان عليه قبل قيامها.

(٤) العطف تفسيري لبيان المراد من سلوك الأمانة.

(٥) أي: خطأ الأمانة وعدم إصابتها للواقع، كما في مثال وجوب السّورة.

(٦) لأنّ مؤدّى الأمانة بعد قيامها باقٍ على ما كان عليه قبل قيامها، ولم تحدث فيه مصلحة بسبب قيام الأمانة توجب انقلابه عمّا كان عليه قبلاً، وبهذا فهي لا تستلزم جعل حكم مماثل لمضمون الأمانة في مقابل الحكم الواقعي.

(٧) لأنّ قيام الأمانة يوجب حدوث مصلحة أخرى (غير مصلحة الواقع) تعوّض المكلف عمّا فاته بسبب خطأ الأمانة التي عمِلَ بموجبها.

(٨) يبدو أن هذا التعبير لم يرد في كلمات الشيخ تُتَّكَلَفُ ظاهراً، بل في كلام المحقق النائيني تُتَّكَلَفُ الذي وافق عليها لكن في ضمن القول بالطَّرِيقية.

والاستناد إليها في العمل بمؤداها فيه<sup>(١)</sup> مصلحةٌ تعود لشخص المكلف يُتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ<sup>(٢)</sup>، من دون أن يحدث في نفس المؤدى - أي في ذات الفعل والعمل<sup>(٣)</sup> - مصلحةٌ حتى تستلزم إنشاء حكم آخر<sup>(٤)</sup> غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الأمانة<sup>(٥)</sup> الذي هو نوعٌ من التصويب<sup>(٦)</sup>.

(١) خبر (أن)، والمراد أن نفس سلوكها يتضمن مصلحة.

(٢) أي: خطأ الأمانة التي عمِلَ المكلف بها وسار على وفقها.

(٣) فتبقى قراءة السورة على ما كانت عليه قبل قيام الخبر على وجوبها.

(٤) ظاهري نفسي ليكون في مقابل الحكم الواقعي، كما يدّعي القائلون بالسببية.

(٥) فإن أصابت الأمانة الواقع كان الحكم الظاهري موافقاً للحكم الواقعي، وإن أخطأته كان مخالفاً للحكم الواقعي.

(٦) هامش: إن التصويب الباطل - على ما بيّنه الشيخ - على نحوين:

الأول: ما يُنسب إلى الأشاعرة، وهو أن يفرض أن لا حكم ثابتاً في نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشئ أحكامه على طبق ما تؤدّي إليه آراء المجتهدين.

الثاني: ما يُنسب إلى المعتزلة، وهو أن تكون هناك أحكام واقعية ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم والجاهل، ولكنّ لرأي المجتهد أثراً في تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلّقه، فتحدث على وفق ما أدّى إليه رأيه مصلحةٌ غالبيةٌ على مصلحة الواقع، فيُنشئ الشارع أحكاماً ظاهريّة ثانويّة غير الأحكام الواقعية، وهذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببية المحضة، وإنّما كان هذا تصويماً باطلاً لأنّ معناه خلوّ الواقع عن الحكم حين قيام الأمانة على خلافه.

قال <sup>(١)</sup> في رسائله في ما قال: «ومعنى وجوب العمل على طبق الأمانة»<sup>(٢)</sup> وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها، من دون أن تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع<sup>(٣)</sup>.

ولا ينبغي أن يُتوهم<sup>(٤)</sup> أن القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقة من فرض<sup>(٥)</sup> مصلحة التسهيل، لأن الغرض من القول بالمصلحة السلوكية<sup>(٦)</sup> أن تحدث مصلحة في سلوك الأمانة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف<sup>(٧)</sup> لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع.

(١) في مقام دفع إشكال اتحاد المصلحة السلوكية مع التصويب المعتزلي.

(٢) المستفاد من القول بالمصلحة السلوكية.

(٣) كما هو الحال بناءً على السببية الأشعرية والسببية المعتزلية، فهما تشتركان في هذه الناحية، وإن كانتا تفرقان من ناحية أخرى.

(٤) لعل وجه التوهم هو اشتراك المصلحتين (السلوكية، والتسهيل) في تعويض المكلف عما فاته من مصلحة الواقع، مع عدم رجوعهما إلى ذات الفعل، وعدم أدائها إلى انقلاب حكمه عما كان عليه قبل قيام الأمانة.

(٥) بيان لأحد الوجهين، والآخر ما مرّ في المبحث الثاني عشر من علم الشارع المقدس بكون الأمانة إما مساوية للعلم في إصابة الواقع أو أزيد إصابة للواقع منه.

(٦) بيان للفرق بين المصلحتين، وحاصله أن المصلحة السلوكية شخصية، في حين أن مصلحة التسهيل نوعية.

(٧) الذي عمِل بمفاد الأمانة التي تبين خطؤها، فلا تشمل سائر أفراد النوع.

بينما أنّ غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحةٌ نوعية قد لا تعود لشخص مَنْ قامت عنده الأمانة<sup>(١)</sup>، وتلك المصلحة النوعية مُقدّمة في مقام المزاخمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف<sup>(٢)</sup>.

وإذا اتضح الفرق بينهما نقول: إنّ القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل<sup>(٣)</sup>، يعني أنّه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل<sup>(٤)</sup>، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية<sup>(٥)</sup> على المصلحة الشخصية، ولم يصحّ عندنا أيضاً احتمالُ مساواة خطأ الأمارات للعلوم<sup>(٦)</sup>، فإنّنا نلتجئ إلى ما سلكه

(١) فإنّ المقوم لكون المصلحة نوعية كونها بحيث ينتفع بها أغلب أفراد النوع، لا كونها بحيث ينتفع بها كلّ فردٍ فردٍ، ولهذا فلا صير في عدم انتفاع الشخص الذي عمِل بالأمانة المخطئة، كما مرّ في المبحث الرابع عند الحديث عن الظنّ النوعي.

(٢) القادر على تحصيل العلم بالحكم الواقعي، لكنّه أخذ بمفاد الأمانة التي بان خطؤها، ففادت عليه مصلحة الواقع التي كان يمكنه تحصيلها لو حصّل العلم به.

(٣) لأنّ المصلحة السلوكية ترجع إلى السببية، بينما مصلحة التسهيل ترجع إلى الطريقة، ومرّ أنّ القول بالطريقة متقدّم رتبة على القول بالسببية.

(٤) كما لو فرض البناء على لزوم تحصيل العلم بالأحكام الشرعية، ومع عدم التمكن منه يصار إلى الأصل العملي.

(٥) أي: «أو ثبتت عندنا مصلحة التسهيل، ولكن قلنا بعدم تقديم...».

(٦) لأنّ فرض تساوي الأمانة والقطع في إصابة الواقع عدلٌ للقول بالمصلحة السلوكية، ولم يتطرّق لنفي احتمال كون إصابة الأمانة أكثر من إصابة العلم.

الشيخ من المصلحة السلوكية إذا استطعنا تصحيحها<sup>(١)</sup>؛ فراراً من الوقوع في التصويب الباطل<sup>(٢)</sup>.

وأما نحن فإذا ثبت عندنا أن هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمانة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع، أصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكية<sup>(٣)</sup>.

على أن المصلحة السلوكية<sup>(٤)</sup> إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها، ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فإن في عبارته شيئاً من الاضطراب والإيهام، وكفى أن يقع في بعض النسخ<sup>(٥)</sup> زيادة كلمة (الأمر) على قوله: «إلا أن العمل على طبق تلك

(١) إشارة إلى صعوبة تصحيحها بسبب كثرة الاعتراضات المتوجهة عليها.

(٢) لوضوح أن المقابل للطريقة والمصلحة السلوكية هو التصويب المجمع على بطلانه عند علماء الإمامية.

(٣) بسبب التقدم الرتبي لمصلحة التسهيل على المصلحة السلوكية، الناتج عن تقدم القول بالطريقة رتبة على القول بالسببية.

(٤) شروع منه المصنف رحمته الله في ذكر اعتراضاته الثلاثة الواردة على القول بالمصلحة السلوكية، وهذا هو أولها، وملخصه أن ما تقدم من الكلام وما سيأتي كله يبتني على إحراز مقصود الشيخ الأعظم رحمته الله من القول بالمصلحة السلوكية، وكون معناها واضحاً ومحددًا في مقام الإثبات.

(٥) منها نسخة المحقق الهمداني رحمته الله بحسب ما جاء في هامش طبعة (مجمع الفكر الإسلامي)، فرائد الأصول ج ١ ص ١١٤.

الأمانة»، فتصير العبارة هكذا: «(إلا أن الأمر بالعمل...)»<sup>(١)</sup>، فلا يُدرى مقصوده هل أنه في نفس العمل مصلحة سلوكية أو في الأمر به، وقيل: إن هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث<sup>(٢)</sup>.

وعلى كل حال<sup>(٣)</sup>، فإن الظاهر أن الفارق عنده بين السببية المخضفة<sup>(٤)</sup> وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور أن المصلحة على الأول تكون قائمة بذات الفعل<sup>(٥)</sup>، وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو (السلوك)<sup>(٦)</sup>، فلا

(١) هذا ما نقله العلامة الكاظمي رحمته الله في تقرير (فوائد الأصول) عن شيخه المحقق النائيني رحمته الله، وهو يدل على أن كلمة (الأمر) لم تكن موجودة في (فوائد الأصول) من البداية.

(٢) وذكر المحقق النائيني رحمته الله في تقرير الأجود إشكالا على المصلحة السلوكية، ولم يستبعد أن يكون هو ما أورده بعض تلامذة الشيخ الأعظم رحمته الله، ولأجله أمر الشيخ رحمته الله بتصحيح العبارة.

(٣) أي: سواء ثبت وجود كلمة (الأمر) في العبارة أم لم يثبت، وهذا شروع في الاعتراض الثاني، وفيه يُصَبِّ النَّظَر على المراد من كلمة (السلوك).

(٤) المؤدّية إلى التصويب المعتزلي، كما أشار رحمته الله في الهامش.

(٥) وتكون أقوى من مصلحة الواقع، ولهذا ينقلب الحكم الواقعي إلى ما يطابق مؤدّى الأمانة، كما هو مذهب المعتزلة.

(٦) أي: (سلوك الأمانة) أو (العمل على طبقها) أو (اتباعها)، ما شئت فعبّر.

تزاحم مصلحته مصلحة الفعل<sup>(١)</sup>.

ولكنّا لم نتعلّل هذا الفارق المذكور<sup>(٢)</sup>، لأنّه إنّما يتم إذا استطعنا أن نتعلّل لعنوان (السلوك) عنواناً مستقلاً في وجوده عن ذات الفعل<sup>(٣)</sup> لا ينطبق عليه، ولا يتحد معه، حتى لا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل<sup>(٤)</sup>، وتصويرُ هذا في غاية الإشكال.

ولعلّ<sup>(٥)</sup> هذا هو السرُّ في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم<sup>(٦)</sup> على إضافة كلمة

(١) كي يُدعى كونها غالباً على مصلحة الواقع الكائنة في الفعل، ومن ثمّ يتبدّل حكمه الواقعي إلى ما يوافق الأمانة.

(٢) بين مبنى الشيخ الأعظم رحمته ومبنى المعتزلة، وهاهنا يأتي الاعتراض الثاني، وخلاصته - على طوله - أنّ مآل القول بالمصلحة السلوكية إلى التصويب المعتزلي، ويبدو أنّ المصنّف رحمته قد تجنّب التصريح بهذه المعنى.

(٣) لأنّ المصلحة السلوكية على رأي الشيخ الأعظم رحمته مصلحةٌ واقعيةٌ، فلا بدّ من أن يكون ما تقوم به شيئاً له وجودٌ في نفس الأمر والواقع، وهذا الشيء يدور بين (ذات الفعل) و(الأمر باتّباع الأمانة)، ولا ثالث في البين.

(٤) ويلزم التصويب المعتزلي المُجمّع على بطلانه.

(٥) تقدّم نقلُ هذا الاحتمال عن المحقق النائيني رحمته، وهو بمثابة الحدس بالإشكال الذي صار سبباً في تغيير العبارة وزيادة كلمة (الأمر).

(٦) أي: أنّ الشيخ الأعظم رحمته قد حمل بعض تلامذته رحمته على تغيير العبارة تلافياً للإشكال المذكور.



(الأمر) ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر<sup>(١)</sup> لا إلى متعلقه، فلا يقع التزاحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال:

أولاً<sup>(٢)</sup>: أننا لا نفهم من عنوان (السلوك) و(الاستناد إلى الأمانة) إلا عنواناً للفعل<sup>(٣)</sup> الذي تؤدي إليه الأمانة، بأي معنى فسرنا (السلوك) و(الاستناد)؛ إذ ليس للسلوك ومتابعة الأمانة وجوداً آخر مستقل<sup>(٤)</sup> غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأمانة<sup>(٥)</sup>.

نعم<sup>(٦)</sup>، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمانة معنى آخر - وهو الفعل القضيدي من

(١) فيرتفع الإشكال من هذه الناحية، لأن الأمر شيء واضح ومتحقق في الواقع، فيصلح لأن تترتب عليه المصلحة السلوكية من دون أن يقع أي تزاحم بينها وبين مصلحة نفس الفعل.

ولكن هذا يواجه إشكالاً واضحاً مرّ نقله عن المحقق النائيني قدس سره، ولم يُشر إليه المصنّف رحمه الله، فليلاحظ.

(٢) هذا ليس اعتراضاً جديداً، بل هو توضيح للاعتراض الثاني محل الكلام، وبيان لعدم تعقّل الفارق المشار إليه قبل أسطر.

(٣) أي: عنواناً منطبقاً على الفعل، ومتحدداً معه وجوداً.

(٤) بحيث يكون شيئاً جوارحياً خارجياً.

(٥) كقراءة السورة في المثال المتقدم، والوجدان شاهد على اتحاد الاثنين.

(٦) مرّ في الشرح توضيح هذا الاستدراك بصيغة (إن قلت).

النَّفْس - فإن له وجوداً آخر غير وجود الفعل، لأنه فعلٌ قلبيٌّ جَوَانِحِي لا وجود له إلا وجوداً قصدياً.

ولكنه<sup>(١)</sup> من البعيد جداً أن يكون ذلك غرض الشيخ من (السلوك)، لأن<sup>(٢)</sup> هذا الفعل القلبِي إنما يَصَحُّ أن يُفْرَض وجوبه في خصوص الأمور العبادية<sup>(٣)</sup>، ولا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأمانة<sup>(٤)</sup>.  
ثانياً<sup>(٥)</sup>: على تقدير تسليم اختلافهما وجوداً<sup>(٦)</sup>، فإن قيام المصلحة بشيء إنما يدعو إلى تعلق الأمر به، لا بشيء آخر غيره وجوداً وإن كانا متلازمين في الوجود<sup>(٧)</sup>.

(١) هذا جوابُ الاستدراك المذكور، وتقدّم بيانه بصيغة (قلت).

(٢) تعليلٌ لكون هذا المعنى بعيداً جداً عن مرام الشيخ الأعظم رحمته.

(٣) وعندئذٍ يكون ما ذكره رحمته أخصّ من المطلوب، وهو إثبات صحّة قوله في جميع الأمارات، بما فيها القائمة على أحكام متعلّقة بالتوصّليات.

(٤) بما فيها الأفعال التوصّلية، كما تقدّم آنفاً.

(٥) هذا هو الاعتراض الثالث والأخير على المصلحة السلوكية، وتقدّم أنه يختلف عما ذكره المصنّف رحمته في المبحث السابق.

(٦) وغضّ النّظر عن المحاذير المتقدّمة، وضمير (اختلافهما) يرجع إلى السلوك ونفس الفعل.

(٧) لأنّ هذا هو لازم كون الحكم الشرعي تابعاً للمصلحة الواقعية، وإلا لم تكن هناك تبعية أصلاً، وهذا خُلُفٌ، ولا يكفي مجرّد التلازم الوجودي بين (السلوك) و(الفعل) في جعل المصلحة قائمةً بذات الفعل.

فمهما فرضنا من معنى للسلوك - وإن كان بمعنى (الفعل القلبي)<sup>(١)</sup> - فإنه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر قائمة به<sup>(٢)</sup> فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل، والمفروض أن له<sup>(٣)</sup> وجوداً آخر لم تقم به المصلحة<sup>(٤)</sup>؟  
وأما إضافة كلمة (الأمر)<sup>(٥)</sup> على عبارة الشيخ فهي بعيدة جداً عن مراده، وعباراته الأخرى<sup>(٦)</sup>.

- 
- (١) إشارة إلى ما مرّ ذكره في الاستدراك المتقدم وأوضحناه بصيغة (إن قلت).  
(٢) أي: بالسلوك، على فرض كونه بمعنى الفعل القلبي.  
(٣) هذا الضمير يرجع إلى (ذات الفعل)، وليس إلى (السلوك)، فليُلتفت.  
(٤) فإنّ المفروض قيامُ المصلحة بنفس السلوك، وذاتُ الفعل له وجود مغاير لوجود السلوك، فلا مفرّ عندئذٍ من توجيه الأمر إلى ذي المصلحة (وهو السلوك)، ولا يصحّ توجيهه إلى ذات الفعل الخالي عن المصلحة.  
(٥) الظاهر أنّ هذا المقطع مرتبطٌ بالاعتراض الأول، فالمناسب أن يُذكر هناك.  
(٦) كما يظهر بمراجعة كلام الشيخ الأعظم تثنّي بعد المقطع المذكور، ولو فرض وجود كلمة (الأمر) لكان الأنسب التعبير عن هذا القول بـ(المصلحة الأمرية) لا (المصلحة السلوكية)، وإن لم يكن التعبير الأخير منه تثنّي، كما مرّ في موضع قريب.

## المبحث الخامس عشر: حقيقة الحجية

وقع الكلام بين الأصوليين في عدّة نواحٍ مرتبطة بالأحكام الوضعية، منها خلافهم في أنّها أحكام مستقلةٌ من جهة الجعل الشرعي، بحيث يكون حالها حال الأحكام التكليفية أو أنّها منتزعةٌ عن أحكام تكليفية مجعولة في مواردها، وقد تعارف الحديث عن هذا في باب الاستصحاب عند مناقشة تفصيل الفاضل التوني تذكّر في حجية الاستصحاب بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية.

وهذا الكلام ينسحب إلى الحجية بوصفها من جملة الأحكام الوضعية، وقبل بيان الحال فيها ينبغي الوقوف سريعاً عند أربع نقاط:

**النقطة الأولى:** للأمر الاعتباري عدّة إطلاقات قد يقع الخلط بينها، وأهمها:

(١) ما لا واقعية له في نفسه أصلاً، مثل فردية الأربعة وزوجية الثلاثة، ومن الطبيعي أن لا يكون له ما بإزاء في الخارج.

(٢) ما لا يكون له ما بإزاء (أي وجود) في الخارج وعالم الأعيان، وإن كانت له واقعية بحسب نفس الأمر مثل الإمكان وزوجية الأربعة.

(٣) ما يكون مجعولاً بنحو الاستقلال من قبل جاعلٍ ما كالشّارع المقدّس، بحيث يُنسب الجعل إليه حقيقةً، ويكون ظرف وجوده هو عالم الاعتبار، ومثاله الواضح الأحكام التكليفية الخمسة المعروفة.

وهذا هو المعنى المقصود من (الأمر الاعتباري) في المقام، في مقابل الانتزاعي

بالمعنى الآتي<sup>(١)</sup>.

**النقطة الثانية:** للأمر الانتزاعي أكثر من إطلاق، منها:

- (١) ما يكون مجعولاً من الشارع ثانياً وبالعرض، بحيث يُنسب الجعل الشرعي إليه بالعرض، فيكون مقابلاً للاعتباري بالإطلاق الثالث، وهذا هو المراد في المقام.
- (٢) ما يُستفاد من دليل الحكم التزاماً، بأن يكون للدليل الحكم معنى يدل عليه بالمطابقة، ولهذا المعنى لازم يَبَيِّنُ بالمعنى الأخصَّ يدلُّ عليه بالالتزام، وقد مثل له المصنّف رحمته الله بما يختاره الشيخ الأعظم رحمته الله في الحجية من أنها منتزعة من حكم تكليفي مجعول في موردها (وهو وجوب تصديق العادل)، ولكنه رحمته الله اعتبر الحجية مدلولاً التزامياً للوجوب المذكور.

وبناءً على هذا يرتفع التقابل بين الأمر الاعتباري والأمر الانتزاعي؛ لجواز انطباقهما معاً على الحجية من دون تهافت، فإنها من جهة تكون أمراً اعتبارياً مجعولاً من قبل الشارع كالوجوب والحرمة، بمعنى أنَّ الشارع يعطي المنجزية والمعدرية للأمرة غير العلمية، أسوة بالقطع الوجداني الذي يكون منجزاً ومعدراً بذاته، ومن جهة أخرى يكون هذا الجعل الشرعي مدلولاً التزامياً لدليل شرعي.

- (٣) ما لا يكون له وجود في العالم الخارجي ولا في عالم الاعتبار، وإنَّما يكون الموجود في أحدهما هو منشأ انتزاعه، فإنَّ منشأ الانتزاع قد يكون موجوداً خارجياً كما في الفوقية، فإنَّها لا وجود لها في الخارج، وإنَّما الموجود فيه منشأ انتزاعها كالسواء

(١) يلاحظ: شرح المقاصد ج ١ ص ٤٧٤، فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٨٠ - ٣٨١، أجود التقريرات ج ٤ ص ٧٤، مصباح الفقاهة ج ٢ ص ٧٧٥ - ٧٧٦.

أو السقف ونحوهما، وكذلك العلّة والمعلولية فإنّ ما له ما بإزاء في الخارج هو نفس العلة والمعلول كالنار والإحراق، دون العلّة والمعلولية اللتين تُنتزعان من نفس العلة والمعلول.

وقد يكون منشأ الانتزاع أمراً اعتبارياً كالسببية التي ينتزعاها العقل من لحاظ علاقة الترتّب بين العقد والزوجية مثلاً، فإنّ الموجود في عالم الاعتبار هو الزوجية المترتبة على العقد، ولا وجود فيه لنفس السببية، فإنّها مجرد أمر انتزاعي متحقّق بالعرض<sup>(١)</sup>.

**النقطة الثالثة:** للجعل (أي الإيجاد والحلق) معنيان، سبق التطرّق لهما في بداية المبحث السابع من المقدمة<sup>(٢)</sup>:

(١) تكويني حقيقي، وهو ما يصدر من علة الوجود وتقدّم في المبحث السابع أنّه ينقسم إلى بسيط كجعل الواجب تعالى للموجودات، ومؤلف كجعل الأعراض المفارقة لمعروضاتها.

(٢) اعتباري تشريعي، وهو الإيجاد الذي يصدر من جاعل أو مشرّع ما، بأنّ يلاحظ هذا الجاعل تشابهاً بين أمرين في جهة من الجهات، فيرتّب على المشبه أثراً من آثار المشبه به، وينزل الأول منزلة الثاني بلحاظ هذا الأثر.

ومن أمثلته جعل الشارع المقدّس للأمارات غير العلمية، فإنّه لاحظ جهة شبه

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٨١-٣٨٣، أجود التقريرات ج ٤ ص ٧٣، نهاية الدراية

في شرح الكفاية ج ٥ ص ١٠٢-١٠٣ ت ٤٠.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٤٢-٤٤٤.

بينها وبين القطع، وهي الكاشفية عن الواقع والإيصال إليه، وبركة هذه الجهة نَزَلَ الأمانة منزلة القطع واعتبرها إياه، فصارت علماً تعبدياً وقطعاً تنزيلياً، وهذا هو المراد من الجَعْل الشرعي للأمارات الظنية كخبر الواحد ونحوه، وهو المنسجم مع القول بكون الأمانة أو الحجية أمراً اعتبارياً، أي مجعولاً مستقلاً من قبل الشارع المقدس، كما سيأتي.

وهذا الكلام يجري أيضاً عندهم في الأحكام التكليفية من الوجوب الحرمة وغيرهما، حيث يكون الوجوب بمنزلة الدَّفْع الخارجي التكويني للمكلف نحو الإتيان بالمتعلق، فقول المولى للمكلف: «صَلِّ» مثلاً، يقوم مقام أن يدفعه خارجاً نحو الإتيان بالصلاة، كما أن النهي عن فعلٍ يكون بمنزلة الرَّدْع الخارجي التكويني عن الإتيان بذلك الفعل، فيقوم قول المولى له: «لا تَغْتَبْ» مثلاً مقام أن يردع المكلف خارجاً عن الغيبة.

وهناك فرقٌ بين هذين المعنيين للجَعْل - كما ذكر المحقق الأصفهاني <sup>(١)</sup> - رغم أن الجاعل فيهما واحد (وهو البارئ تعالى)، فإنَّ الجَعْل الحقيقي يصدر منه تعالى (بما أنه خالق وموجد للكون)، في حين أنَّ الجَعْل الاعتباري التشريعي يصدر منه تعالى (بما هو مشرّع وناظر إلى مصالح عباده)، فأراد تعالى أن يهدي عباده إلى الخير والكمال، ويُبْعِدَهم عن الشرِّ والنقص، ولأجل تحقيق هذا أَمَرَهُم ببعض الأفعال، ونهاهم عن بعض آخر، ورَخَّصَ لهم في بعض ثالث، وكلُّ ذلك من أجل تمكينهم من تحصيل المصالح الواقعية، وتجنبهم من الوقوع في المفاسد الواقعية كما

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ١٠٤ ت ٤٠.

هو المعروف عند أصوليي العَدَلِيَّة من تبعية الأحكام الشرعية للملاكات الواقعية الكائنة في متعلقاتها، ومَرَّ ذكره غير مرَّة<sup>(١)</sup>.

**النقطة الرابعة:** هناك فرقٌ بين المَجْعُول بِالْعَرَض والمَجْعُول بِالتَّبَع، وإنَّ حصل الخلط بينهما في أكثر من موضع، فالمراد من المَجْعُول بِالْعَرَض هو أن يكون هناك جَعْلٌ تشريعي بالنسبة إلى شيء أولاً وبالذات، ثمَّ يُنسَب هذا الجَعْلُ نفسه إلى شيء آخر ثانياً وبالْعَرَض، فيكون الجَعْلُ الحقيقي واحداً متعلقاً بشيء واحد هو المَجْعُول بالاستقلال، ولا جَعْلٌ حقيقي بالنسبة إلى الآخر، ليكون هناك جَعْلان استقلاليان ومَجْعولان كذلك.

ويمكن التمثيل لهذا بحُرْمَة ترك الواجب، فإنَّ المَجْعُول من الشَّارِع المقدَّس حكمٌ واحدٌ فقط، وهو وجوب الصَّلَاة مثلاً، ولكنَّ يلزم منه حُرْمَة تركها، بمعنى أنَّ المولى كما يكون راضياً ومريداً (بدرجة عالية) للإتيان بالواجب، فهو لا يرضى كذلك بتركه، لكنَّ من دون أن يكون قد صدر منه جَعْلٌ حقيقي بعنوان النهي: «لا تترك الواجب»، لأنَّ معناه وجود مفسدة واقعية ملزمة في ترك الواجب، بحيث تكون منشأ لجَعْل حُرْمَة متعلقة بالترك، مع أنَّ الواقع ليس كذلك.

على أنَّ لازمه استحقاقُ تارك الصَّلَاة عقوبتين: إحداها على مخالفة «صَلِّ»، والأخرى على مخالفة «لا تترك الصَّلَاة»، وهو كما ترى!، وهذا يجري بعينه في وجوب ترك الحرام حَذْو القُدَّة بالقُدَّة.

(١) يلاحظ: الفصول الغروية ص ٤٠٧، مطروح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٨، كفاية الأصول ص ٣٦٤، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٧٢، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦٠ - ٦١، نهاية الدَّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥٥ ت ١٤٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٩.



والمراد من المجعول بالتَّبَع هو أن يكون هناك جَعْلٌ تشريعي بالنسبة إلى شيء بالاستقلال، ويكون هناك جَعْلٌ ثانٍ حقيقي أيضاً بالنسبة إلى شيء آخر، غايته أن الجَعْلُ الثاني تابعٌ في تحقُّقه للجَعْلِ الأول، بحيث ينتفي الثاني عند فَرَضِ انتفاء الأول، مع كون كلٍّ من الجُعْلَيْن ثابتاً لمُتعلِّقه حقيقة.

ومثال هذا وجوب مقدّمة الواجب شرعاً (على القول به)، فإنّه وجوب مجعول بالاستقلال من قبل الشارع المقدّس، لكنّه يتبع وجوب الواجب النَّفْسي (أي ذي المقدّمة)، فيُنسَب الوجوب حقيقةً إلى كلٍّ من الواجب ومقدّمته، لا أن الوجوب يثبت لذي المقدّمة أولاً وبالذات، وإلى مقدمته ثانياً وبالعَرَض<sup>(١)</sup>.

والمراد من كون الحكم الوضعي منتزِعاً من الحكم التكليفي - كما يختاره الشيخ الأعظم رحمته - هو كون الجَعْلُ ثابتاً له بالعَرَض لا بالتَّبَع، بمعنى أن الموجود في الواقع جَعْلٌ تشريعي واحدٌ يكون ثابتاً للحكم التكليفي الثابت في المورد كجواز التصرّف في المال مثلاً، ثمّ يُنسَب هذا الجَعْلُ التشريعي بالعَرَض إلى الملكية، كما سيتضح قريباً، فتكون نسبة الجَعْلِ إلى الحكم الوضعي كنسبة الجَعْلِ إلى حُرْمَةِ ترك الواجب، لا كنسبة الجَعْلِ إلى وجوب المقدّمة.

وباتّضاح هذا كلّهُ، فقد اتفق الأصوليون - كما ذكر المحقق العراقي رحمته<sup>(٢)</sup> - على أن الأحكام التكليفية مجعولةٌ من قبل الشارع المقدّس، إلا أنّهم اختلفوا في الأحكام الوضعية من حيث كونها أموراً اعتبارية أو انتزاعية، وأهم الأقوال في المسألة ثلاثة:

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ١٠٣ ت ٤٠ .

(٢) نهاية الأفكار ج ٤ ق ١ ص ٨٨ .

**القول الأول:** أن الحكم الوضعي مطلقاً ليس مجعولاً من الشارع مستقلاً، بل هو منتزَع من الحكم التكليفي المجعول في مورده، ومعنى هذا أن المجعول أولاً وبالذات من قبل الشارع المقدس هو الحكم التكليفي، ويكون الحكم الوضعي مجعولاً ثانياً وبالعرض، وهذا عبارة أخرى عن كون الأحكام التكليفية مناشئ انتزاع للأحكام الوضعية المناسبة لها، فالزوجية مثلاً حكم وضعي منتزَع من حكم تكليفي في موردها وهو جواز الوطء وسائر الاستمتاعات مثلاً.

وهذا هو مختار الشيخ الأعظم رحمته الله (١)، كما مرّت الإشارة إليه في المبحثين الثاني عشر والثالث عشر المتقدمين.

**القول الثاني:** أن الأحكام الوضعية مطلقاً أمور اعتبارية مجعولة من قبل الشارع استقلالاً، وليست منتزعة من الأحكام التكليفية الثابتة في مواردّها، وهذا ما ذهب إليه كثير من الأصوليين، بل نُسب إلى المشهور منهم المحققان النائيني والأصفهاني رحمتهما الله (٢)، والمصنّف رحمته الله، فيكون حالها من هذه الجهة حال الأحكام التكليفية.

وتمسّكوا لهذا القول بعدّة وجوه، منها ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله، وملخصه عدم إمكان تصوير انتزاع الحكم الوضعي من حكم تكليفي في مورده في بعض الأحكام؛ وذلك لوجود عدّة أحكام تكليفية يصلح كلّ واحد منها لأن يستتبع الحكم الوضعي (٣).

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٩٩، ج ٤ ص ٣٨٧، أجود التقريرات ج ٤ ص ٧٥، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ١٠٤ ت ٤٠.

(٣) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٠٥-١٠٦، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٣٣، ج ٤ ص ٧٤-٧٥.

**القول الثالث:** التفصيل الذي تبناه صاحب الكفاية يَنقُضُ في داخل الأحكام الوضعية، بين ثلاثة أنحاء:

(١) ما لا يمكن تعلُّق الجعْل التشريعي به مطلقاً (استقلالياً أو عَرَضياً)، كالسَّببية والشرطية للأمر ونحوهما.

(٢) ما لا يكون إلا انتزاعياً، وهو كل ما تكون له مدخلية في نفس المكلف به، ممَّا يكون جزءاً أو شرطاً للمأمور به مثلاً.

(٣) ما يمكن أن يتعلَّق به كل من الجعْلين (الاستقلالي والتَّبعية) كالزوجية والملكية والحجّية ونحوها<sup>(١)</sup>.

ومحلُّ الكلام من الأحكام الوضعية هو الحجّية، وقد اتضح ممَّا مرَّ أن الأقوال فيها ثلاثة:

**القول الأول:** أن الحجّية منتزعة من الحكم التكليفي المَجْعول في موردها، من قبيل وجوب تصديق العادل أو وجوب العمل على طبق مؤدّى الأمانة ونحوهما، فيكون الوجوب المذكور هو المصحَّح لانتزاع الحجّية، كما ذكر المحقق الأصفهاني يَنقُضُ<sup>(٢)</sup>، وهذا القول هو الذي يبنى عليه الشيخ الأعظم يَنقُضُ<sup>(٣)</sup>.

ولا يخفى أن هذا الكلام قد لوحظ فيه سائر الأحكام الوضعية، والمناسب في خصوص الحجّية - كما تقدّم في المبحث الثالث عشر - أن يقال: إنَّ المَجْعول في باب الأمارات على رأي الشيخ يَنقُضُ حكمَ طريقيّ على طبق مؤدّاها بلسان أنّه الحكم

(١) كفاية الأصول ص ٤٠٠ - ٤٠٢ .

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ١١٨ ت ٤٧ .

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ١٢٨ .

الواقعي، كما يُستفاد من قوله ﷺ في حقّ بني فضال: «خُذُوا بِمَا رَوَوْا»<sup>(١)</sup> الدالّ على الأخذ بالأحكام التي تؤدّي إليها رواياتهم، وأنّ ما يروونه هو الواقع تنزيلاً بعد إلغاء احتمال مخالفة الواقع، ومآله إلى وجوب ما أخبروا بوجوبه، وحرمة ما أخبروا بحرمته، وهذا عبارة أخرى عن جَعْلِ الحكم الذي تؤدّي إليه روايتهم بعنوان أنّه الواقع، ومثله يقال في قول الإمام ﷺ في حقّ العمري: «فاسْمَعْ لَهُ وَأَطِعْ»<sup>(٢)</sup>، فمن هذا الحكم وما قبله تُنتزَع الحجّية، كما تُنتزَع الجزئية من الحكم بإتيان الجزء في ضمن الواجب المركب منه ومن غيره.

**القول الثاني:** أنّ الحجّية مجعولة بالاستقلال، فتكون أمراً اعتبارياً خاصّاً تناله يدُ الوضع ابتداءً، وترتّب عليه بعض الأحكام التكليفية، وهذا هو مختار المشهور، منهم صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما<sup>(٣)</sup>، والمصنّف رحمتهما.

ومعناه أنّ الشارع المقدّس جَعَلَ نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات في باب الأمارات، من خلال تتميم جهة الكشف فيها بإلغاء احتمال الخلاف، فكأنّه أوجد في عالم التشريع فرداً من العلم مشابهاً للعلم الحقيقي الوجداني، بحيث تكون الأمانة محرّزة للواقع وطريقاً إليه كالعلم تماماً، غايته أنّ هذا يثبت للعلم بذاته، وبمعزل عن تدخّل الشارع، وللأمانة ببركة الجَعْلِ الشرعي، ولولاه لم تُغنِ الأمانة من الحقّ شيئاً.

(١) الغيبة ص ٣٩٠.

(٢) الكافي ج ١ ص ٣٣٠ ح ١.

(٣) كفاية الأصول ص ٤٠٢، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٠٥، ج ٤ ص ٣٩٢، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٣١-١٣٢، ج ٤ ص ٧٥.

واكتفى المصنّف رحمته الله بمجرد إبراز الإمكان وانتفاء المانع عن الجعل الشرعي للحجّة، ولم يذكر برهاناً أو وجهاً صناعياً لإثبات ذلك، وكأنّه يشير إلى أنّ كونها أمراً اعتبارياً ومجوعلاً شرعياً متقدّم رتبة على كونها أمراً مجعولاً بالعرض، ومنترعاً من حكم تكليفي في موردها، وكلّما جاز الأول لم تصل النوبة إلى الثاني، نظير ما ذكره رحمته الله في المبحث الثالث عشر في شأن الطّرقية والسّبية<sup>(١)</sup>، فليلاحظ.

وكيفما كان، فيمكن التمسك لهذا القول بما أفاده المحقق النائيني رحمته الله من امتناع تصوّر حكم تكليفي يصلح لأنّ يُنتزع منه بعض الأحكام الوضعية مثل الحجّة والطّرقية، بيان أنّ الحجّة لا تسقط في حال العصيان، مع أنّ كلّ حكم تكليفي فهو لا محالة يسقط بالعصيان، وحينئذٍ يلزم وجود الأمر الانتزاعي من دون وجود منشأ انتزاعه، وهو كما ترى!<sup>(٢)</sup>

ومما ذكرناه يتأتّى النّظر في ما ذكره رحمته الله في آخر كلامه - من عدم اتفاق ورود أمر شرعي باتّباع أمانة أصلاً - لإمكان دعوى وجود مثل هذا الأمر في ما أشرنا إليه آنفاً من قوله عليه السلام في خبر أحمد بن إسحاق في حقّ العُمري: «(فاسمّع له وأطع)»، الذي يدلّ على وجوب الأخذ بما يؤدّيه باعتباره هو حكم الشّارع، وهو عبارة أخرى عن حجّة خبره، وقوله عليه السلام: في حقّ بني فضال: «(خذوا بما رَوَوْا)»، ومثلها قوله عليه السلام إشارة إلى زرارة بن أعين: «(إذا أردتَ حديثاً فعليك بهذا الجالس)»<sup>(٣)</sup>،

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٠٥ - ١٠٦ ، أجود التقريرات ج ٤ ص ٧٤ - ٧٥ .

(٣) رجال الكشي ج ١ ص ١٣٥ ح ٢١٥ ، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٤٣ ب ٩ ح ٩ .

الدال على كون خبر زرارة معتبراً عنده عليه السلام، فهو بقوة: «(تُخَذُ بخبر زرارة)»، فليُتأمل جيداً.

**القول الثالث:** التفصيل في الحجية بين معنييها المعروفين: التوسط في الإثبات (الكاشفية عن الواقع) والتوسط في التنجّز، فعلى الأول لا يُعقل الجعل المستقلّ من دون جعل الحكم المماثل كي يصحّ اعتبار مؤدّى خبر الواحد مثلاً هو الواقع، وعلى الثاني يكون الجعل بالاستقلال معقولاً، بمعنى اعتبار منجزية الخبر للواقع حقيقة وإظهاره بمثل أن يقول: «(الخبر حجةٌ عندي)» أو يقول: «(فإنهم حجّتي عليكم)» وغيرهما، وهذا ما ذكره المحقق الأصفهاني تذكُّر في تعليقه على الكفاية<sup>(١)</sup>.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ١١٨ - ١١٩ ت ٤٧ .

## ١٥ - الحجّة أمرٌ اعتباري أو انتزاعي

من الأمور التي وقعت موضعَ البحث أيضاً عند المتأخرين مسألة أن الحجّة<sup>(١)</sup> هل هي من الأمور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها<sup>(٢)</sup>، أو أنها من الانتزاعات<sup>(٣)</sup> التي تُنتزَع من المجعولات<sup>(٤)</sup>؟

وهذا النزاع في الحجّة فرعٌ - في الحقيقة - عن النزاع في أصل الأحكام الوضعية<sup>(٥)</sup>، وهذا النزاع في خصوص الحجّة - على الأقل - لم أجِدْ له ثمرةً عمليةً في

---

(١) ظاهره النَّظَرُ إلى الحجّة بمعنى (التوسّط في الإثبات)، وهي من أفراد النحو الثالث ممّا ذكره في الكفاية، وفيها قولان.

(٢) وعليه تكون الحجّة مجعولةً من الشّارع المقدّس بنحو الاستقلال حالها حال الوجوب والحُرمة، ويكون لها تقرّر وتأصل في عالم الاعتبار الشرعي.

(٣) أي ما يكون مجعولاً ثانياً وبالعرَض.

(٤) الشّريعة المستقلة، التي هي عبارة عن الأحكام التكليفية الثابتة في موارد الأحكام الوضعية، كوجوب تصديق العادل، فيكون الموجود في وعاء الاعتبار هو الحكم التكليفي الذي يمثّل منشأ الانتزاع للحكم الوضعي.

(٥) والفارق المعروف بين قسمي الحكم في كلمات الأصوليين هو أن الأحكام التكليفية تتصل بأفعال المكلفين مباشرةً وابتداءً على وجه الاقتضاء أو التخيير، وهذا بخلاف الأحكام الوضعية.

الأصول<sup>(١)</sup>.

على أنّ هذا النزاع في أصله غيرُ محقّق ولا مفهوم، لأنّ لكلمتي (الاعتبارية) و(الانتزاعية) مصطلحات كثيرة<sup>(٢)</sup>، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين<sup>(٣)</sup>، وفي البعض الآخر متداخلتين<sup>(٤)</sup>، وتفصيل ذلك يُخرجنا عن وضع الرسالة.

ونكتفي أن نقول على سبيل الاختصار: إنّ الذي يظهر<sup>(٥)</sup> من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة أنّ المراد من الأمر الانتزاعي هو المجعول (ثانياً وبالعرض) في مقابل المجعول (أولاً وبالذات)<sup>(٦)</sup>، بمعنى أنّ الإيجاب والجعل الاعتباري يُنسب (أولاً وبالذات) إلى شيء هو المجعول حقيقة<sup>(٧)</sup>، ثمّ يُنسب الجعل<sup>(٨)</sup> (ثانياً

(١) فإنّ مدخلة خبر الواحد والظهورات مثلاً في عملية الاستنباط لا تتأثر بها يُبنى عليه فيه هذا المبحث.

(٢) هذا صحيحٌ، ولكنه غيرُ قاذح بسبب وضوح مراد المتنازعين من كلّ واحدة منهما، كما هو ظاهر من كلامهم، بشهادة ما سيذكره قريباً.

(٣) بتقابل الملكة والعدم، كما هو الحاصل في المعنيين المقصودين في المقام.

(٤) كما سيذكر في نهاية المبحث، وهذا غيرُ مقصود للمتنازعين إطلاقاً.

(٥) فاستظهار معنى من كلماتهم يدلّ على أنّ تعدّد معاني الكلمتين لا يكون مانعاً عن فهم حقيقة هذا النزاع.

(٦) أي: في مقابل الاعتباري المجعول كذلك.

(٧) كأنّ يُنسب الجعل الشرعي حقيقة إلى (وجوب تصديق العادل).

(٨) أي: نفس الجعل السابق، فلا تعدّد في الجعل، كما سيُصرّح به قريباً.



وبالعَرَض) إلى شيء آخر<sup>(١)</sup>، فالمجْعول الأول هو الأمر الاعتباري، والثاني هو الأمر الانتزاعي<sup>(٢)</sup>.

فيكون هناك جَعْلٌ واحدٌ يُنسَب إلى الأول بالذات وإلى الثاني بالعَرَض<sup>(٣)</sup>، لا أنه هناك جَعْلان واعتباران: يُنسَب أحدهما إلى شيء ابتداءً، ويُنسَب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول<sup>(٤)</sup>، فإنّ هذا ليس مرادّ المتنازعين قطعاً.

فيقال في الملكية<sup>(٥)</sup> - مثلاً - التي هي من جملة موارد النزاع: إنّ المجْعول (أولاً وبالذات)<sup>(٦)</sup> هو إباحة تصرّف الشخص بالشيء المملوك<sup>(٧)</sup>، فيُتَزَع منها أنّه مالكٌ،

(١) كالحجّة في المثال السّابق، وهي حكم وضعي متزَعٌ عن حكم تكليفي (أي وجوب تصديق العادل) مجْعولٌ في مورد الأول.

(٢) وهذا هو ما يتبنّاه الشيخ الأعظم تَدَثُّ، فهو يمثّل الأمر الانتزاعي، والحجّة عنده تُتَزَع من (وجوب تصديق العادل) مثلاً.

(٣) وليس بالتَّبَع، كما جاء في بعض التعابير مسامحةً، وسيُنَبَّه عليه بعد قليل.

(٤) لأنّ الاتصاف التَّبْعِي اتصافٌ حقيقي، غايته أنّه يحصل بتوسّط شيء آخر، كما في باب المقدّمة - على القول بوجوبها شرعاً - حيث يوجد وجوبان حقيقيان، غايته أنّ الوجوب يثبت للمقدّمة ثانياً وبالتَّبَع، أي تبعاً لوجوب ذي المقدّمة.

(٥) وهي من النحو الثالث أيضاً المذكور في الكفاية كالحجّة والزوجية.

(٦) الذي يمثّل الأمر الاعتباري ومنشأ الانتزاع في المقام.

(٧) وهي من الأحكام التكليفية، وكذا الحال في الزوجية أيضاً، فيقال إنّ المجْعول أولاً وبالذات جواز الاستمتاع المعروفة، ثمّ تُتَزَع منه الزوجية.

أي أنّ الجعل<sup>(١)</sup> يُنسب (ثانياً وبالعرض) إلى الملكية، فالملكية يقال لها: إنّها مجعولة بالعرض، ويقال لها: إنّها منتزعة من الإباحة<sup>(٢)</sup>.

هذا إذا قيل: إنّ الملكية انتزاعية<sup>(٣)</sup>، أمّا إذا قيل: إنّها اعتبارية<sup>(٤)</sup> فتكون عندهم هي المجعولة (أولاً وبالذات) للشارع أو العرف<sup>(٥)</sup>.

وعلى هذا<sup>(٦)</sup>، فإذا أريد من (الانتزاعي) هذا المعنى فالحق أنّ الحجّة أمرٌ اعتباري<sup>(٧)</sup>، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الأحكام الوضعية<sup>(٨)</sup>، وشأنها في

(١) الذي هو نفس الجعل السابق وليس جعلاً آخر.

(٢) بحسب الاصطلاح الجاري في المقام، فالملكية حكم وضعي منتزع من حكم تكليفي، وهو إباحة التصرف لكلّ من الطرفين في ما وصل إليه بالعقد.

(٣) كما هو مختار الشيخ الأعظم رحمته، فلا تقرّر في عالم الاعتبار.

(٤) أي لها تقرّر في عالم الاعتبار، كما عليه رحمته وفاقاً للمشهور.

(٥) على الخلاف في أنّ الملكية مختزعة من قبل الشارع أو أنّها أمر اعتباري أمضاه الشارع، وقد صرح المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما بالثاني.

(٦) أي: على ما ذكرناه في المقام من معنى لكلّ من الاعتباري والانتزاعي.

(٧) وفاقاً للمشهور، فتكون مجعولة بالاستقلال من قبل الشارع المقدّس، حالها من هذه الجهة حال الأحكام التكليفية، وهناك قول ثانٍ بأنّها أمرٌ انتزاعي، فتكون مجعولة ثانياً وبالعرض.

(٨) من الجزئية والشرطية والمانعية والرافعية وغيرها، خلافاً للشيخ الأعظم رحمته بالجملة، ولصاحب الكفاية رحمته في الجملة.

ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلّم فيها أنّها من الاعتبارات الشرعية<sup>(١)</sup>.

توضيح ذلك: أنّ حقيقة الجعل هو الإيجاد<sup>(٢)</sup>، والإيجاد على نحوين:

١ - ما يراد منه إيجاد الشيء حقيقةً في الخارج، ويُسمّى (الجعل التكويني) أو (الحقّق)<sup>(٣)</sup>.

٢ - ما يراد منه إيجاد الشيء اعتباراً وتنزيلاً<sup>(٤)</sup>، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره<sup>(٥)</sup>، أو لخصوصية فيه<sup>(٦)</sup> من خصوصيات الأمر الواقعي<sup>(٧)</sup>، ويُسمّى (الجعل الاعتباري) أو (التنزيلي)، وليس له

(١) أي: المجعولة بالاستقلال من قبل الشارع المقدّس، ومَرَّ نقل الاتفاق عليه عن المحقق العراقي رحمته.

(٢) كما ذكر غير واحد من أهل المعقول منهم الحكيم السبزواري رحمته، وهكذا المحقق الأصفهاني رحمته، ومَرَّ في البحث السابق المتقدّم.

(٣) وهو يصدر من الشارع (من حيث هو خالق وموجد)، ويكون بسيطاً تارةً كخلق زيد مثلاً، ومؤلفاً تارةً أخرى كجعل زيد عالماً مثلاً.

(٤) وهو ما يصدر من الشارع المقدّس (من حيث هو معتبر ومشعّ).

(٥) أي: من آثار الشيء الخارجي على ذاك الشيء.

(٦) أي: في ذاك الشيء المراد معاملته معاملة الشيء الواقعي.

(٧) كالكاشفية عن الواقع التي هي من خصوصيات القطع، ولأجل وجودها في بعض الأمارات كالخبر والظهور، صحّ أن ينزّلهما الشارع منزلة القطع، فليس المراد من كون الإيجاد اعتبارياً تنزيلاً أن يكون اعتبارياً وبلا مصحّح.

واقِعٌ إلا الاعتبار والتنزيل، وإن<sup>(١)</sup> كان نفسُ الاعتبار أمراً واقعياً حقيقياً<sup>(٢)</sup> لا اعتبارياً<sup>(٣)</sup>.

مثلاً حينما يقال: «زَيْدٌ أَسَدٌ»<sup>(٤)</sup>، فإنَّ الأسدَ مطابقه<sup>(٥)</sup> الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعاً مجعولٌ ومخلوق بالجلْع<sup>(٦)</sup> والخلق التكويني، ولكنَّ العُرفَ يعتبرون الشّجاع أسداً<sup>(٧)</sup>، ف(زَيْدٌ أَسَدٌ) اعتباراً وتنزيلاً من قبل العُرف من جهة ما فيه من خصوصية الشّجاعة كالأسد الحقيقي<sup>(٨)</sup>.

(١) (إن) هنا وصلية، لبيان عدم التنافي بين كون نتيجة الاعتبار أمراً اعتبارياً وكون نفس الاعتبار (في نفسه) أمراً حقيقياً تكوينياً.

(٢) نظراً إلى أنّه من الأفعال النَّفسانية للمعتبر (بالكسر)، فهو عملية إيجاد المعتبر (بalfتح)، الذي هو الأمر الاعتباري، أيّاً كان المعتبر (بالكسر).

(٣) لا واقعية له أصلاً، كي يكون مثل زوجية الثلاثة وفردية الأربعة.

(٤) على سبيل الاستعارة لمكان المشابهة بينه وبين الرجل الشّجاع في الشّجاعة.

(٥) بفتح الباء، أي ما يقع بإزاء الأسد في الخارج وينطبق الأسد عليه.

(٦) الحقيقي البسيط، لكونه من الذوات والجواهر الخارجية.

(٧) بضربٍ من الاعتبار والتنزيل، المبنيين على وجود مصحّح.

(٨) فوجودُ الشّجاعة في (زيد) هو المصحّح لهذا التنزيل العُرفي، فلا يجري هذا

التنزيل في سائر أوصاف (الأسد) لو فُرض وجودها في الإنسان كبخّر الفم مثلاً،

كما لا يجري هذا التنزيل لو فُرض وجود الشّجاعة في غير الإنسان كالديك مثلاً،

فلا يقال: «هذا الديكُ أَسَدٌ».

ومن هذا المثال يظهر<sup>(١)</sup> كيف أن الأحكام التكليفية اعتبارات شرعية<sup>(٢)</sup>، لأن الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلاً ما فبدلاً أن يدفعه بيده - مثلاً - ليحرّكه نحو العمل يُنشئ الأمر بداعي جعل الدّاعي في دخيلة نفس المأمور<sup>(٣)</sup>، فيكون هذا الإنشاء للأمر دافعاً وتحريكاً<sup>(٤)</sup> اعتبارياً تنزيلاً له منزلة الدّفع الخارجي باليد مثلاً، وكذلك النهي زجر اعتباري تنزيلاً له منزلة الرّدع والزّجر الخارجي باليد مثلاً<sup>(٥)</sup>. وكذلك يقال في حجّة الأمانة المجعولة<sup>(٦)</sup>، فإنّ القطع لما كان موصلاً إلى الواقع حقيقةً وطريقاً بنفسه إليه<sup>(٧)</sup>، فالشارع يعتبر الأمانة الظّنية طريقاً إلى الواقع

(١) لتحقق نظيره بتنزيل محرّكية «صَلَّ» مثلاً منزلة محرّكية الدّفع الخارجي.

(٢) أي لها تقرّر ووجود في عالم الاعتبار الشرعي، وهذا متفق عليه عند الكلّ، حتى الشيخ الأعظم تفتّ القائل بكون الأحكام الوضعية انتزاعية.

(٣) فيكون الأمر بمثابة الباعث والمرسل للمكلّف نحو الإتيان بمتعلّق الأمر، ومرّ أكثر من مرّة أنّ هذه الداعوية بالإمكان وليست بالفعل.

(٤) مولوياً للمأمور نحو الامتثال، فقول المولى: «صَلَّ» - مثلاً - بمنزلة الدّفع الخارجي للمكلّف نحو الإتيان بمتعلّق الأمر (أي الصّلاة) خارجاً.

(٥) فقول المولى: «لا تَعْتَبْ» مثلاً، بمنزلة الرّدع الخارجي التكويني للمكلّف من أجل إبعاده عن متعلّق النهي (أي الغيبة) في الخارج.

(٦) كخبر الواحد والظهورات وغيرهما.

(٧) وهي الحجّة بمعنى الكاشفية والطّريقة، ويُعبّر عنها أيضاً بـ(الوسطية في الإثبات)، ومرّ في المبحث السابع امتناع جعلها للقطع؛ لأنّها ذاتية له.

تنزيلاً لها منزلة القطع بالواقع بإلغاء<sup>(١)</sup> احتمال الخلاف، فتكون الأمانة قطعاً اعتبارياً وطريقاً تنزيلياً<sup>(٢)</sup>.

ومتى صحَّ وأمكن أن تكون الحجبة هي المعبرة (أولاً وبالذات) فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولةً (ثانياً وبالعَرَضِ)<sup>(٣)</sup>، حتى تكون أمراً انتزاعياً، إلا أن يريدوا من (الانتزاعي) معنى آخر<sup>(٤)</sup>، وهو ما يُستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية، كأن تُستفاد الحجبة للأمانة من الأمر باتباعها، مثل ما لو<sup>(٥)</sup> قال الإمام عليه السلام: «صدّق<sup>(٦)</sup> العادل» الذي يدلّ بالدلالة الالتزامية على حجة خبر العادل

(١) متعلّق بقوله: «يُعتبر»، وهذا الإلغاء ركنٌ مقوّم لعملية الاعتبار، ويُعبّر عنه في كلمات المحقق النائيني رحمته بـ (تتميم الكشف)، ولكنّ هذا لا يُغيّر من الواقع ونفس الأمر شيئاً، كما مرّ مراراً.

(٢) فيصحّ جعلُ الحجبة - بمعنى (التوسّط في الإثبات) - بالاستقلال، وفاقاً للمحقق النائيني رحمته، وخلافاً للمحقق الأصفهاني رحمته.

(٣) وهذا التساؤل قد وجهه المحقق النائيني رحمته إلى الشيخ الأعظم رحمته، وظاهره أن كون الحجبة أمراً اعتبارياً (بالمعنى المراد في المقام) متقدّم رتبةً على كونها أمراً انتزاعياً، فلا تصلّ التوبة إلى الثاني مع إمكان الأول.

(٤) وهو غيرُ مراد قطعاً، كما سيُصرّح به رحمته بعد قليل.

(٥) تعبيره بـ (لو) يؤشّر إلى كونه مثالا افتراضياً؛ إذ لم يرد هذا التعبير في شيء من الأخبار، وإنّما هو متعارف على ألسنة الأصوليين، كما سيأتي.

(٦) بصيغة فعل الأمر، و(العادل) منصوبٌ على المفعولية.

واعتباره عند الشارع<sup>(١)</sup>.

وهذا المعنى للانتزاعي صحيح<sup>(٢)</sup>، ولا مانع من أن يقال للحجّة: «إنّها أمرٌ انتزاعي» بهذا المعنى<sup>(٣)</sup>، ولكنه بعيد عن مرامهم<sup>(٤)</sup>، لأنّ هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل (الاعتبارية) بالمعنى الذي شرحناه<sup>(٥)</sup>.

وعلى كلّ حال، فدعوى انتزاعية الحجّة - بأيّ معنى للانتزاعي - لا موجب لها<sup>(٦)</sup>، لا سيّما أنّه لم يتفق ورود أمرٍ من الشارع باتّباع أمانة من الأمارات في جميع ما

(١) هذا واضح بناءً على ما نُقل عن الشيخ الأعظم رحمته من بنائه على جعل حكم ظاهري طريقي في باب الأمارات (أي خبر الواحد)، بتقريب أنّ الإمام عليه السلام قد جعل ما يُخبر به الثقة أو العادل هو الواقع بإلغاء احتمال الخلاف فيه، ولازمه وجوب ما أخبر الثقة بوجوبه، وحُرمة ما أخبر بحرّمته، فيكون متعلّق الجعل هو الحكم الطريقي المطابق لمؤدّي الخبر بلسان أنّه هو الواقع.

(٢) وقابل (في حدّ نفسه) للانطباق على الحجّة.

(٣) من باب عدم المشاحة في الاصطلاح، ولكنّ الشأن كلّ الشأن في ثبوت إرادتهم لهذا المعنى في المقام.

(٤) وعن كلماتهم أيضاً؛ إذ لا يليق بهم النزاع فيه، مع أنّ هذا النزاع قائم بينهم.

(٥) قبل قليل، وهذا مصداق للتداخل بين الاعتباري والانتزاعي الذي أشار إليه المصنّف رحمته في أول هذا المبحث.

(٦) بعد إمكان كون الحجّة من الاعتباريات المجعولة استقلالاً، حتى إذا أريد من الحجّة (التوسّط في الإثبات) لا (التوسّط في التنجيز)، كما مرّ قريباً.

بأيدينا من الآيات والروايات<sup>(١)</sup> حتى يُفَرَضَ أَنَّ الحجّةَ متزعة من ذلك الأمر<sup>(٢)</sup>.  
 هذا كلّ ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود، والآن نشرع في  
 البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدلة التي هي حجّة على الأحكام الشرعية من  
 قبل الشارع المقدّس، ونضعها في أبواب<sup>(٣)</sup>.

---

(١) هذا واضح في مثل جملة: «صدّق العادل»، كما مرّ، ولكنه ليس كذلك في مثل  
 قوله ﷺ: «فاسمّع له وأطع»، فليتنامل.

(٢) المولوي التكليف، وهذا ما تمسّك به المحقق النائيني رحمه الله في ردّ مقالة الشيخ  
 الأعظم رحمه الله في المقام.

(٣) تسعة، وكان من المفترض أن تكون ثمانية، لكنّ المصنّف رحمه الله عدل عن ذكر  
 مبحث (التعادل والتراجيح) في الخاتمة، وأدرجه في ضمن هذا المقصد، فصارت  
 أبوابه تسعة.





**الباب الأول**

**الكتاب العزيز**



## تمهيد

وهو يشتمل على ثلاث نقاط:

**النقطة الأولى:** لا خلاف بين المسلمين في أنّ القرآن الكريم هو المعجزة التي أتى بها النبي الأعظم ﷺ دليلاً على صدق دعواه النبوة والارتباط بالسما، فإنّ إظهار النبي للمعجزة على يده يكون حجة على صدقه، لأنّ تمكين الله تعالى له ذلك وتخصيصه إياه بهذه العناية يكون قبيحاً وممتنعاً في حقّه تعالى لو فرض أنّ النبي كان كاذباً في دعواه، لأنّ تصديقه تعالى له عندئذ إغراء للناس بالباطل، تعالى ربُّنا عن ذلك علوّاً كبيراً، وهذا يظهر بالرجوع إلى التاريخ للاطلاع على ما حصل لمسيمة الكذاب مثلاً، عند محاولته الإتيان ببعض الأفعال التي طلب الناس منه القيام بها.

ولا ينبغي أن يُتوهّم من هذا الكلام أنّ القرآن الكريم هو المعجزة الوحيدة للنبي الأعظم ﷺ لأنّ له معاجز كثيرة، وإنّما يمتاز القرآن عن سائر المعاجز بأنّه خالدٌ وبقى إلى آخر الدهر<sup>(١)</sup>، ماثلاً بهادته وصورته لكلّ من يبحث عن الدليل على صدق نبوة الخاتم ﷺ، والوصول إليه سهلٌ لا يحتاج إلى بذل مؤونة للبحث عنه والعثور عليه، بالنسبة إلى العارفين باللغة العربية وعلومها، وفي مقدمتها البلاغة.

ويرتكز إعجاز القرآن الكريم على جملة من المقومات ، ولا بأس بإشارة سريعة

---

(١) نعم، ادّعى بعض العلماء الهنود ذلك في معجزة شقّ القمر، كما نقل العلامة الشيخ محمد

حسن آل يس تكتل، يلاحظ: في رحاب الرسول ﷺ ص ٩٤ - ٩٥.

إلى أهمّها<sup>(١)</sup>:

(١) بلاغته، التي أبهرت بل أعجزت أئمة البلاغة والأدب في كلّ الأعصار والأمصّار، لا سيما الذين كانوا موجودين في زمان نزوله القرآن الكريم، مع تحدّيه الصّريح لهم بأنّ يأتوا بسورة واحدة من مثله.

(٢) نقل بعض الحوادث التاريخية التي تذكرها التوراة التي اتفقوا على أنّها كتاب سماوي.

(٣) إخباره بالغيّب في مواضع كثيرة، وفي عدّة من الآيات الكريمة.

(٤) سلامته عن الاختلاف والتناقض، رغم خوضه في معارف وعلوم كثيرة، بخلاف سائر الكتب التي يشار إلى مؤلفيها بالبنان والعظمة، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾<sup>(٢)</sup>.

والذي يهّمنا من ذلك، هو أنّ القرآن الكريم يمثّل المصدر الأول والأساس لاستنباط الأحكام الشرّعية التي يحتاج إليها الناس في هذه النشأة، فإذا عثر الفقيه على الحكم الشرّعي في آيات الكتاب العزيز فهو الفُضْل، ولا يُعبأ بما يخالفه، طالما كانت استفادة الحكم المذكور جامعة لشرائطها المعتمدة.

**النقطة الثانية:** الذي تعتقده الشيعة الإمامية هو أنّ القرآن الذي نزل به الوحي الأمين على قلب النبيّ الأعظم ﷺ هو ما بين الدفّتين، وقد صرّح السيد الخوئي تذكّر بـ «أنّ ما جمعه عثمان كان هو القرآن المعروف بين المسلمين الذي تداولوه عن النبيّ

(١) يلاحظ: الفصول الغروية ص ٢٤٠، مقدّمة تفسير شبر من كتاب (آلاء الرحمن)، البيان في تفسير القرآن ص ٣٥-٧٨، الجزء الثاني من (تلخيص التمهيد) وغيرها كثير.

(٢) سورة الحجر، الآية (٩).

ﷺ يداً بيد»<sup>(١)</sup>، وكيف لا يكون كذلك وقد تعهّد ربُّ الأرباب وخالقُ الأكوان بحفظه صراحةً بقوله: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، على وجهٍ في تفسير الآية الكريمة، ولا تخفى كثرة المؤكّدات في هذه الآية الكريمة، ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ، لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾<sup>(٣)</sup>.

وبهذا صرّح علماؤنا كالشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي والشيخ الصدوق عليهم السلام<sup>(٤)</sup>، وسيأتي بعض الكلام عنه في مبحث (نسخ التلاوة).

وأغرب من ذلك دعوى أن للشيعة قرآناً غير قرآن المسلمين، تارةً بالنظر إلى ما يعرف بمصحف أمير المؤمنين عليه السلام، وتارةً أخرى بالنظر إلى ما يُعرف بمصحف الصديقة فاطمة الزهراء عليها السلام، مع أن الأول هو نفس القرآن الكريم، غاية أنه كان يشتمل على تفسير بعض الآيات وتأويلها وبيان أسباب النزول كما قيل، فلا يُعقل أن يكون هذا سبباً لدعوى وجود نقصان في القرآن الموجود بين الدفتين.

والثاني كتاب تحديثٍ بأسرار العلم لا غير، كما يُستفاد من عدّة أخبار مذكورة في أصول الكافي، ويعلم من قول الصادق عليه السلام: «ما فيه من قرآنكم حرفٌ واحدٌ»، وكذا: «ليس فيه شيء من الحلال والحرام ولكن فيه علمٌ ما يكون»<sup>(٥)</sup> وغيرهما.

(١) البيان في تفسير القرآن ص ١٩٩ .

(٢) سورة النساء، الآية (٨٢).

(٣) سورة فصلت، الآيتان (٤١) و(٤٢).

(٤) يلاحظ: التبيان في تفسير القرآن ج ٦ ص ٢٨٨ ، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٦ ص ١٢٠ ،

الميزان في تفسير القرآن ج ١٤ ص ٩٩ - ١٠٠ ، ١٠٢ - ١٣١ .

(٥) أصول الكافي ج ١ ص ٢٣٨ - ٢٤٢ .

نعم، توجد روايات من طرق الفريقين يُستفاد منها تارةً وجود نقصانٍ كثيرٍ من آيات القرآن، وتارةً أخرى حصول نقلٍ شيءٍ منها من موضعٍ إلى آخر، ولكنها لا يمكن التعويل عليها، إمّا لأنها أخبارٌ أحادي لا توجب علماً ولا اطمئناناً، وإمّا لأنها تخالف ما يقطع به عامة المسلمين، وتفصيل الكلام في محله<sup>(١)</sup>.

**النقطة الثالثة:** كون القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة للنبي الأعظم ﷺ وكذا كونه مصوناً عن التحريف، إمّا يستدعي القطعَ بصدوره عن البارئ تعالى، وأنّه كلامه تعالى، فيكون حجةً وقطعياً من ناحية الصدور، ولكنه لا يستلزم أن يكون كذلك أيضاً من ناحية الدلالة (أي انتقال ذهن المتلقي عند سماعه الآية إلى معناها) بحيث لا تُحتمل إرادة معنى آخر غيره.

والوجه في هذا أنّ الآيات القرآنية تنقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين رئيسين:

**القسم الأول:** آيات مُحْكَمَة، وهي التي يتعيّن المراد منها عند سماعها، ولا يتردد السّامع فيها بين أكثر من معنى، وقيل إنّها الآيات التي يُعلم المراد بظاهرها، من غير قرينة تقترب بها، ولا دلالة تدلّ على المراد منها لوضوحه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾<sup>(٣)</sup>، ونحوهما ممّا لا يحتاج في معرفة المراد منه إلى دليل<sup>(٤)</sup>.

(١) يلاحظ على سبيل المثال: مقدّمة تفسير آلاء الرحمن للشيخ محمد جواد البلاغي النجفي رحمه الله، المطبوعة في بداية تفسير السيد عبد الله شبر رحمه الله.

(٢) سورة يونس، الآية (٤٤).

(٣) سورة النساء، الآية (٤٠).

(٤) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٣ ص ٢٩٧، الميزان في تفسير القرآن ج ٣ ص ٢٣ - ٢٤.

وهذا القسم - كما ذكر المصنّف رحمته الله - ينقسم بدوره يقع على نحوين باعتبار وجود احتمال آخر إلى جنب المعنى الراجح والواضح، وعدم وجوده<sup>(١)</sup>:

(١) نصّ، وهو الآية التي يكون المراد منها محمداً وواضحاً بحيث يحصل القطع بإرادته من قبل المتكلم، ولا يكون هناك أيّ احتمال لإرادة خلافه، ولا إشكال في حجّية هذا النحو من الآيات، لأنّ الحجّية ذاتية لها، كما لا يخفى.

(٢) ظاهر، وهو الآية التي تحتل أكثر من معنى، إلا أنّ أحدهما أو أحدها يكون راجحاً على ما سواه، بحيث يحصل الوثوق بكونه هو المراد من الآية، بالنظر إلى عوامل ترتبط بالقواعد اللغوية والضوابط المعتمدة عند أهل المحاورة واللسان ومناسبات الحكم والموضوع وغير ذلك.

وفرق هذا النحو عن سابقه أنّ إرادة المعنى الراجح هنا لا تصل إلى مستوى القطع، إلا أنّ هذا لا يضرّ في كون المعنى المراد واضحاً لا تردّد فيه، وكونه حجّة بناءً على ما هو الحقّ عند الأصوليين من حجّية ظواهر الكتاب العزيز.

**القسم الثاني:** آيات متشابهات، وهي التي لا يتعيّن المراد منها عند سماعها، بل يبقى السامع متردداً فيها بين أكثر من معنى، وقيل إنّها الآيات التي لا يُعلم المراد بظواهرها حتى يقترن بها ما يدلّ على المراد منها لالتباسه.

ويمكن القول إنّ هذا القسم عبارة أخرى عن المجمل الذي هو اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنى، بحيث تكون معانيه متساوية من حيث الإرادة من اللفظ، أو

(١) مرّ في مبحث (تخصيص العموم القرآني بخبر الواحد) نقلُ هذا التعميم عن بعض الأعلام كالعلامة والمحقق القميّ والسيد الأعرجي وصاحب الفصول رحمته الله، بداية الأفكار ج ٣ ص ١٦١.



يكون لأحدها نحو رجحان على غيره، إلا أن هذا الرجحان لا يصل إلى مستوى الوثوق بإرادته من اللفظ في مقابل سائر المعاني المحتملة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾<sup>(١)</sup>.

والدليل على وجود هذين القسمين هو الكتاب نفسه، لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ، مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ، هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾<sup>(٢)</sup>.

ثم إن القرآن الكريم - كما أشار المصنف رحمته الله - يشتمل على آيات ناسخة ومنسوخة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾<sup>(٣)</sup>، المنسوخ بالآية بعده مباشرة: ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾، وسيأتي بيان المراد من النسخ قريباً.

وكذلك يشتمل على آيات عامة وخاصة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾<sup>(٤)</sup>، المخصص بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾<sup>(٥)</sup>.

كما يشتمل على آيات مطلقة ومقيّدة، كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾<sup>(٦)</sup> المقيّد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ... حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

(١) سورة الجاثية، للآية (٢٣).

(٢) سورة آل عمران، الآية (٧).

(٣) سورة المجادلة، الآية (١٢).

(٤) سورة الزمر، الآية (٥٣).

(٥) سورة النساء، الآيتان (٤٨) و(١١٦).

(٦) سورة المائدة، الآية (٣).

أُمّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ... ﴿١﴾.

وبالنَّظَر إلى عدم كون القرآن الكريم كلّ قطعياً من جهة دلالة آياته على المعنى المراد منها، ينبغي للأصولي البحث عن نَسْخ بعض آيات القرآن، وما يتعلّق به من بيان حقيقة النسخ، وصحّته إمكاناً ووقوعاً، وهو المبحث الوحيد الذي يتطرّق له المصنّف رحمته الله في هذا الباب، بعد سَبْق الحديث عن جواز تخصيص العموم القرآني في باب (العام والخاص)، وأيضاً بعد تأجيل البحث عن حجّة ظواهره إلى باب (حجّة الظواهر).

## تمهيد

إنَّ القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة<sup>(١)</sup> لنبيِّنا محمد ﷺ، والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزَّل إلى الرسول بالحقِّ<sup>(٢)</sup> لا رَيْبَ فيه هدىً ورحمةً ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾<sup>(٣)</sup>.

فهو - إذاً - الحجَّة القاطعة بيننا وبينه تعالى، التي لا شَكَّ ولا رَيْبَ فيها<sup>(٤)</sup>، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمَّنته آياته من بيان ما شرَّعه الله للبشر، وأما ما سواه من سُنَّةٍ أو إجماعٍ<sup>(٥)</sup> أو عقلٍ<sup>(٦)</sup> فإليه ينتهي ومن منبعه يستقي.

---

(١) بخلاف سائر معاجزه ﷺ فإنَّها قد حدثت في وقتها وانتهت، وهناك كلامٌ في معجزة (شقِّ القمر)، ذكره بعض العلماء الهنود، كما مرَّ في الشَّرح.

(٢) من دون آية زيادة أو نقصان، وعلى هذا اتفاق علماء الإمامية، ومن ينسب إليهم خلافه فقد خَبَطَ خَبَطَ عَشْواء.

(٣) سورة يونس، الآية (٣٧).

(٤) مع ملاحظة الفارق بين ناحية الصِّدور وناحية الدِّلالة، كما سيُنبَّه عليه المصنِّف ﷺ بعد قليل.

(٥) عَدُّ الإجماع في قبال السُنَّة من باب المجازاة لا غير، وإلا فسيأتي منه ﷺ في باب الإجماع أنَّه في الواقع ليس مصدرًا مستقلاً عن السُنَّة.

(٦) في غير موارد (المستقلات العقلية)، كما هو واضح.

ولكنّ الذي يجب أن يُعلم أنّه قطعيّ الحجة من ناحية الصدور فقط<sup>(١)</sup>؛ لتواتره عند المسلمين جيلاً بعد جيل.

وأما من ناحية الدلالة فليس قطعياً كلّهُ، لأنّ فيه متشابهاً ومُحكماً<sup>(٢)</sup>، ثمّ المُحكّم<sup>(٣)</sup>: منه ما هو نصّ (أي قطعي الدلالة)<sup>(٤)</sup>، ومنه ما هو ظاهر<sup>(٥)</sup> تتوقّف حجّيته على القول بحجّية الظواهر<sup>(٦)</sup>، ومن الناس مَنْ لم يقلّ بحجّية ظاهره خاصّة<sup>(٧)</sup>، وإنّ كانت الظواهر حجة<sup>(٨)</sup>.

(١) فهو كلام ربّ العالمين نَزَلَ به الرّوح الأمين على قلبِ سيد الخلائق أجمعين ﷺ، وبهذا يمتاز عن أخبار الآحاد.

(٢) أمّا مقابلة المتشابه لـ (القطعي الحجية) فهي واضحة، وأمّا مقابلة المُحكّم له فلشموله للظاهر أيضاً وعدم اختصاصه بالنصّ.

(٣) أي: ما يكون واضح الدلالة على المراد، وهذا هو المحكم بالمعنى الأعم.

(٤) ولهذا تكون حجّيته ذاتية، ولا تتوقّف على جعل جاعل واعتبار معتبر.

(٥) وهو اللفظ الذي يتعيّن المراد منه، مع بقاء احتمال إرادة غيره بحدّ لا يعتني به العقلاء وأهل المحاورّة، وسيأتي الحديث عنه في باب (حجّية الظواهر).

(٦) عند الشّارع المقدّس بنحو يكون حجةً له على المكلّفين، وحجة معذّرة لهم عليه، وينحصر دليل حجّيتها في بناء العقلاء، كما سيأتي في محلّه المشار إليه آنفاً.

(٧) هذا مختار جماعة من الأخباريين، فلا يجوزون العمل بظواهر الكتاب إلا بعد ورود تفسير لها من طريق العترة الطاهرة ﷺ، كما سيأتي في محلّه.

(٨) عندهم كظواهر السنّة الشريفة، ولا يخفى ما في التعبير عنهم بـ (الناس).

ثم إن فيه ناسخاً ومنسوخاً<sup>(١)</sup>، وعاماً وخاصاً<sup>(٢)</sup>، ومطلقاً ومقيداً<sup>(٣)</sup>، ومجتملاً ومبيناً<sup>(٤)</sup>، وكل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته<sup>(٥)</sup>.

ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجتيه، وأهم ما يجب البحث عنه من ناحية أصولية في أمور ثلاثة:

١ - في حجية ظواهره<sup>(٦)</sup>، وهذا بحث ينبغي أن يُلحَق بمباحث الظواهر الآتية،

(١) في باب الحكم الشرعي فقط دون غيره، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾، المنسوخ بالآية بعده مباشرة: ﴿فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ (المجادلة: ١٢).

(٢) مثال العام قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ (الزمر: ٥٣)، وقد خُصَّص بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨، ١١٦).

(٣) مثال المطلق قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (المائدة: ٣)، فإنه مقيّد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ... حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...﴾ (المائدة: ٢٢، ٢٣).

(٤) من أمثلة المجمل قوله تعالى: ﴿وَأَصْلُهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ (الجاثية: ٢٣)، وأمثلة المبيّن كثيرة، وقد مرّ الحديث عن هذه الثلاثة مفصلاً في المقصد الأول.

(٥) لأن معنى قطعية الدلالة هو انتفاء أي احتمال لإرادة خلاف المعنى المتعيّن من اللفظ، وهذا لا ربط له بما تقدّم كله.

(٦) بالمعنى المذكور للحجّة في علم الأصول.

فلنرجئه إلى هناك<sup>(١)</sup>.

٢ - في جواز تخصيصه وتقييده بحجة أخرى كخبر الواحد<sup>(٢)</sup> ونحوه<sup>(٣)</sup>، وقد تقدّم البحث عنه<sup>(٤)</sup> في الجزء الأول (ص ١٤١).

٣ - في جواز نسخه<sup>(٥)</sup>، والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه، كما ستعرف<sup>(٦)</sup>، ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الإشارة إليه بالاختصار، فنقول:

(١) أي إلى الباب الخامس الآتي من أبواب هذا المقصد.

(٢) غير المحفوف بقرينة قطعية، حيث بنى المصنّف رحمته الله - وفقاً للمشهور - على صلاحية الخبر لأن يكون قرينة على التصرف في العام أو المطلق القرآني بتخصيص الأول وتقييد الثاني.

(٣) كالخبر المتواتر والإجماع القطعي مثلاً.

(٤) أي: عن تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد فقط؛ إذ لم يتحدث المصنّف رحمته الله عن جواز التخصيص بغير خبر الواحد.

(٥) ولا ينبغي الإشكال في أصل إمكان النسخ في الشريعة الإسلامية، كما سيأتي الكلام عنه مفصلاً، أي نسخ آية بآية أخرى ناظرة إلى الحكم المنسوخ، أو بسنة متواترة أو بإجماع قطعي.

(٦) لأن الناسخ لا يؤخذ به إلا إذا كان قطعياً، وهذا لا يتعدى موارد قليلة جداً، فلا فائدة فقهية استدلالية فيها؛ لمكان القطع بها، والقطع حجة بذاته.



## نسخ الكتاب العزيز

أشار المصنّف رحمته الله في نهاية التمهيد المتقدّم إلى الحاجة - بنحوٍ ما - إلى الحديث عن النّسخ في الكتاب العزيز مفهوماً وإمكاناً ووقوعاً، ومن هنا يقع الكلام في ثلاث جهات:

### الجهة الأولى: حقيقة النّسخ

المعروف عند المسلمين جوازُ نسخ آية قرآنية بآية مثلها، أو بخيرٍ متواترٍ، أو بإجماعٍ قطعي، بخلاف نسخهِ بخبر الواحد ففيه كلامٌ بينهم، وقبل بيان معنى النّسخ في الكتاب العزيز ينبغي أولاً التطرّق للأقسام المتصوِّرة للنّسخ فيه، وهي ثلاثة<sup>(١)</sup>:

**القسم الأول:** نسخُ التلاوة فقط، بأن تكون هناك آية من القرآن الكريم قد نزلت بالفعل، ثم أُلغيت ونُسخت تلاوتها، مع بقاء الحكم الشرعي الذي يُستفاد منها على حاله، وذهب الشيخ الطّوسي رحمته الله إلى جوازه بل نفى الشُّبهة فيه، بالنّظر إلى جواز تعلّق المصلحة بالحكم فقط دون التلاوة<sup>(٢)</sup> وذكر السيد الخوئي رحمته الله أنّ القول بجواز نسخ التلاوة - سواء أكان مع نسخ الحكم أن من دونه - هو مذهب أكثر علماء

---

(١) يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥١٤ - ٥١٧ ، البيان في تفسير القرآن ص ٢٠١ -

٢٠٧ ، تلخيص التمهيد ج ١ ص ٣٨٢ - ٣٩١ .

(٢) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥١٥ .



أهل السنة<sup>(١)</sup>.

وقد ادّعى كثير منهم وقوعه في الكتاب العزيز من خلال ذكر بعض الآيات التي زعموا أنها كانت من القرآن ثم نُسخَت تلاوتها، ومنها آية الرَّجْم التي رويت بعدة وجوه<sup>(٢)</sup>، فقد روى ابن عباس عن الخليفة الثاني أنّه ذكر على المنبر بأنّ ممّا كان أنزل هو آية الرَّجْم، وطَبَّقها الرسول ﷺ، وهي: «إِذَا زَنَا الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمَاهُمَا الْبَتَّةَ، نَكَالاً مِنْ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»<sup>(٣)</sup>.

وذكر السيد الخوئي رحمته أنّ القول بنسخ القول بنسخ التلاوة هو عين القول بالتحريف بنحو النقيصة، وهو ممّا قد تسالم علماء الإمامية على بطلانه، فلا يُعقل إنكار التحريف في القرآن مع القول بنسخ التلاوة، ولهذا ذكر السيد رحمته أنّ حديث تحريف القرآن الكريم حديثٌ خرافة<sup>(٤)</sup>، ومعه لا حاجة إلى إبطال هذه الدّعى بأنّها لا تثبت بخبر الواحد، وإن كان هذا حقّاً في حدّ نفسه، لأنّه فرغ التسليم بأصل الدّعى مع أنّها في غاية الضّعف.

**القسم الثاني:** نسخ التلاوة والحكم معاً، واتّضح المراد منه من القسم السابق، ومثاله ما روي عن عائشة أنّها قالت: «كان في ما أنزل من القرآن: {عشر رضعات معلومات يحرم من}، ثمّ نُسخن ب: {خمس معلومات}، فتوفي رسول الله ﷺ وهنّ في ما

(١) البيان في تفسير القرآن ص ٢٠٣، ٢٠٦.

(٢) يلاحظ: الإتيان في علوم القرآن ج ١ ص ١٠١.

(٣) يلاحظ: البيان في تفسير القرآن ص ٢٠٢.

(٤) البيان في تفسير القرآن ص ٢٠١، ٢٥٧، ويلاحظ كلام السيد المرتضى رحمته المذكور في

مقدمة مجمع البيان لعلوم القرآن ج ١ ص ١٨-١٩.

يُقرأ من القرآن»<sup>(١)</sup>، ولا يختلف الكلام في هذا القسم عن سابقه.

القسم الثالث: نَسْخُ الحكم فقط، بأن يكون المرفوع هو الحكم الشرعي الذي كانت تدلّ عليه الآية الكريمة، مع بقاء تلاوتها وجزئيتها من الكتاب العزيز، وأيضاً مع احتفاظها بسائر الجهات والأوصاف مثل بلاغتها وإعجازها ونحوهما.

وهذا القسم هو الذي يقول المسلمون بإمكانه في مقابل اليهود الذين يقولون بامتناعه لشُبّهات أوردوها، يأتي التعرض لها قريباً، وهو ممّا ينسجم مع دعواهم بقاء شريعة موسى ﷺ إلى الأبد وعدم نَسْخِها بشريعة أخرى، وقد ذكر الشيخ الطوسي تَنكِهً أن بعض اليهود يمنعون من نَسْخِ الشرائع عقلاً، وبعضهم يجوزّه عقلاً ويمنع منه سمعاً<sup>(٢)</sup>، وأضاف السيد الخوئي تَنكِهً إليهم النصارى<sup>(٣)</sup>.

ومحلّ الكلام هو نَسْخُ الآية القرآنية بآيةٍ مثلها، أو بسُنّةٍ متواترةٍ، أو بإجماعٍ قطعيٍّ، أو بحكمٍ عقليٍّ.

وباتّضاح هذه الأقسام، فإن المراد من النَسْخِ في الاصطلاح هو: «رَفْعُ أمرٍ ثابتٍ في الشريعة المقدّسة بارتفاع أَمْدِهِ وزَمَانِهِ»<sup>(٤)</sup>، وهذه الألفاظ تحتاج إلى بيان.

(١) صحيح مسلم ج ٤ ص ١٦٧، كتاب الرضاع ح ٢٦٣٤.

(٢) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٠٧.

(٣) البيان في تفسير القرآن ص ٢٧٧.

(٤) يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٤٨٦، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٨٣، القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ٢١١، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٦٨٢، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٣٨٤، الفصول الغروية ص ٢٢٩، كفاية الأصول ص ٢٣٩، البيان في تفسير القرآن ص ٢٧٦، تلخيص التمهيد ج ١ ص ٣٧٥.

قوله: (رَفْعُ)، التعبير بالرفع (المبني على وجود أمرٍ ثابتٍ فعلاً) إنّما هو بلحاظ مقام الإثبات، وإذا لوحظ مقام الثبوت والواقع فالنسخ دَفْعٌ للحكم لأنّه يكشف عن انتفاء المقتضي لأصل ثبوت الحكم أو استمراره.

قوله: (أمرٍ ثابتٍ في الشريعة المقدسة)، احترازٌ عن ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه خارجاً، كارتفاع وجوب القصر بوصول المكلف إلى بلده، فإنّ مثل هذا الارتفاع خارجٌ عن النسخ الاصطلاحي، ولم يخالف أحدٌ في إمكانه ووقوعه، لأنّه يرتبط بعالم الفعلية، كما سيأتي توضيحه قريباً.

والتعبير بـ(الأمر) للتعميم من جهة كون المرتفع حكماً تكليفاً أو وضعياً، وأيضاً من جهة كونه من المناصب الإلهية أو غيرها ممّا يرجع إلى الشارع (بما هو شارع)، فالمناط هو صحّة تصرّف الشارع (بما هو شارع) في ذلك الأمر، بحيث يكون للشارع وضعه ورفعُه، وإن لم يكن من سنخ الأحكام.

وهذا القيد وإن كان يشمل القسمين الأولين للنسخ (التلاوة فقط، والتلاوة والحكم معاً) لاندراجهما تحت دائرة التصرف التشريعي للشارع، إلا أنّهما يخرجان بمقيّد لُبّي، وهو القطع ببطالانهما (في حدّ أنفسهما) لكونها من التحريف المتسالم على بطلانه عند الإمامية، كما مرّ قريباً عن السيد الخوئي رحمه الله.

وبهذا يظهر خروج الأمور التكوينية عن دائرة النسخ؛ لخروجها عن تصرّف الشارع فيها (بما هو شارع)، ودخولها في تصرّفه (بما هو جاعل وخالق)، المعبر عنه بالبداء، ومن هنا قالوا: «النسخ في التشريعات، والبداء في التكوينات»<sup>(١)</sup>، وذكر

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٣٤.

بعض المفسرين تؤيد أن النسخ يعم التكوينيات، ولا يختص بالأحكام الشرعية<sup>(١)</sup>.  
وكيفما كان، فالمهم هو نسخ الأحكام الشرعية (تكليفية أو وضعية)، والمراد منه رفع الحكم في عالم الجعل والتشريع حيث يكون مجموعاً لموضوعه بنحو القضية الحقيقية، ويتحقق النسخ حتى لو فرض تحقق الموضوع في الخارج بالفعل، كما في آية النجوى حيث رُفِعَ الحكم بوجوب التصديق بدرهم في كل مرة يراد فيها مناجاة الرسول الأعظم ﷺ، حتى لو وُجد الشخص الذي يريد أن يناجي النبي الأعظم ﷺ، وكان معه درهم.

وهذا في مقابل ارتفاع الحكم في عالم الفعلية بسبب عدم تحقق موضوعه، كما لو خرج وقت الصلاة، فإن وجوبها يرتفع لا محالة، وهذا ليس من باب النسخ أصلاً، وهكذا الحال في الحكم الوضعي، كما لو فرض موت زيد مثلاً، فإن مالكيته لأمواله ترتفع جزماً، ولكن لا يصدق على هذا الارتفاع عنوان (النسخ).

والحاصل: أن المراد من الثبوت في الشريعة الثبوت في مرحلة الجعل والإنشاء، لا مطلق الثبوت كي يشمل الثبوت في مرحلة المجعول والفعلية، هذا من جهة.  
ومن جهة أخرى، فإن المراد من ثبوت الحكم ونحوه هو الثبوت الواقعي، بمعنى أن النسخ يكون منافياً للحكم الواقعي الذي يحكيه ظهور العام، وبه ينقطع أمده المستفاد من حجية ظهوره، وبهذا يمتاز النسخ عن التخصيص، فإن الأخير يكون منافياً للحكم الظاهري المستفاد من دليل حجية أصالة الظهور القائم بالعام، ولهذا لا يراد من الثبوت في التعريف الثبوت الظاهري المستند إلى ظهور العام.

(١) الميزان في تفسير القرآن ج ١ ص ٢٤٩، في تفسير الآية (١٠٦) من سورة البقرة.

وبهذا الكلام يظهر الخدش في ما ذكره غير واحد من أن النسخ تخصيص في الأزمان، بمعنى أن العموم - كما مر في بابه - قد يكون أفرادياً وقد يكون أحوالاً، وقد يكون أزمانياً، والنسخ يختص برفع الحكم بلحاظ النحو الأخير فقط.

وتقدم في آخر باب (العام والخاص)<sup>(١)</sup> بيان الفرق بين النسخ والتخصيص، وسيأتي مزيد بيان له عند رد الشبهة الثالثة، وهذا يجري في مقام التفريق بين النسخ والتقيد، حذو القذة بالقذة؛ لعدم الفرق بين التخصيص والتقيد من هذه الجهة.

ومن مجموع هذا الكلام يتضح أن النسخ يتوجه إلى الثبوت الواقعي الحقيقي للحكم في مرتبة الإنشاء والجعل، ويكون رفعاً له في مرحلة الإثبات، ودفعاً له في مرحلة الثبوت، كما ذكر في الكفاية<sup>(٢)</sup>.

قوله: (بارتفاع أمده وزمانه)، من باب دفع توهم رفع الحكم مع كون الملاك القائم به مستمراً إلى آخر زمان التكليف، كي يلزم المحذور الثاني الآتي، بل دليل النسخ يكشف عن أمد الحكم المرهون بمدة بقاء ملاكه، وأن الحكم لو زاد على هذه المدة الزمنية لكان خالياً عن الملاك، وهذا باطل عند أصوليي الإمامية، بناءً على قانون تبعية الأحكام الشرعية للملاكات الواقعية الإلزامية الكائنة في متعلقاتها، لكونه بمنزلة بقاء المعلول (أي الحكم) من دون علته (أي الملاك)، وسيوضح هذا مزيد اتضاح.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ١٧٥.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٣٩.

## نسخ الكتاب العزيز

### حقيقة النسخ

النسخ اصطلاحاً: «رَفْعُ ما هو ثابتٌ في الشريعة<sup>(١)</sup> من الأحكام<sup>(٢)</sup> ونحوها»، والمراد من (الثبوت في الشريعة): الثبوت الواقعي الحقيقي<sup>(٣)</sup>، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي<sup>(٤)</sup>، ولذلك فرفعُ الحكم - الثابت بظهور العموم أو الإطلاق - بالدليل المخصّص أو المقيّد لا يُسمّى (نسخاً)<sup>(٥)</sup> بل يقال له: (تخصيصُ)

---

(١) أي: ممّا يرجع أمره إلى الشارع (بها هو شارعٌ)، وينبغي إضافة قيد: (بارتفاع أمده وزمانه) لأنّ ذكره في التعريف ضروري، كما سيتضح قريباً.

(٢) التكليفية والوضعية، والمراد من (نحوها) كلّ ما يرجع أمره إلى الشارع (بها هو شارعٌ) كالمناصب الإلهية مثلاً.

(٣) ومعنى هذا أنّ مجيء الناسخ لا يمنع من احتفاظ الشيء المرفوع بكونه مراداً جدياً للشارع المقدّس في الزمان السابق، وهذا هو من أهمّ ما يمتاز به النسخ عن التخصيص، فإنّ الأخير يكشف عن كون الخصوص هو المراد الجدي للمتكلم من البداية، ولأجله احتيج إلى مسوِّغ لإبراز الحكم بنحو العموم.

(٤) الحاصل بالعموم أو الإطلاق، ولكون الثبوت ظاهرياً فإنّ مجيء الخاصّ أو المقيّد يكشف عن عدم كون العموم أو الإطلاق مراداً جدياً للشارع من البداية.

(٥) للسبب المشار إليه آنفاً، الذي يمثّل أهمّ الفوارق بين الاثنين.

أو (تقييد) أو نحوهما<sup>(١)</sup>، باعتبار أن هذا الدليل الثاني<sup>(٢)</sup> (المقدم على ظهور الدليل الأول)<sup>(٣)</sup> يكون قرينة عليه وكاشفاً عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعاً للحكم إلا ظاهراً<sup>(٤)</sup>، ولا رَفَعَ فيه للحكم حقيقةً، بخلاف النَّسخ<sup>(٥)</sup>.

ومن هنا<sup>(٦)</sup> يظهر الفرق الحقيقي بين النَّسخ وبين التخصيص والتقييد، وسيأتي مزيد إيضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات<sup>(٧)</sup> على النَّسخ.

وقولنا: (من الأحكام ونحوها) فليبان تعميم النَّسخ للأحكام التكليفية

(١) ممّا يكشف عن كون العموم أو الإطلاق مراداً استعمالياً للمولى وأنّ الحكم الواقعي وكذا المراد الجدّي له من البداية إنّها هو الخصوص بخلاف الناسخ.

(٢) وهو المخصّص في مورد التخصيص، والمقيّد في مورد التقييد.

(٣) وهو العامّ (في الأول) أو المطلق (في الثاني).

(٤) لأنّ ظهور الدليل الأول في العموم أو الإطلاق كان بدوياً استعمالياً ولم يكن حكماً واقعياً ومراداً جدّياً للمولى كي يكون رفعه بعد مدّة حقيقية، ومرّ آنفاً أنّ هذا من أهمّ الفوارق بين باب النَّسخ وباب التخصيص والتقييد.

(٥) فإنّ رَفَعَ الحكم السابق حقيقي، لأنّ أقصى ما يكشفه مجيء الناسخ انتهاء أمد ذاك الحكم، وهذا لا يتنافى مع كون الحكم مراداً جدّياً في الزمان السابق.

(٦) أي: من خلال تحديد نوع الحكم الثابت للأفراد الخارجة، فإنّه كان واقعياً في النَّسخ، وليس كذلك في التخصيص، كما مرّ هناك مفصلاً.

(٧) مقصوده عليه السلام الاعتراض الثالث أو الشبهة الثالثة، والفرق بين الاثنين هو ما مرّت الإشارة إليه آنفاً.

والوضعية ولكل أمرٍ بيد الشارع رفعه ووضعهُ بالجعل التشريعي<sup>(١)</sup> بما هو شارع<sup>(٢)</sup>.  
وعليه فلا يشمل النسخ الاصطلاحي المجعولات التكوينية<sup>(٣)</sup> التي بيده رفعها  
وضعها بما هو خالق الكائنات<sup>(٤)</sup>.

وبهذا التعبير<sup>(٥)</sup> يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به<sup>(٦)</sup>،  
باعتبار<sup>(٧)</sup> أن القرآن من المجعولات الشرعية<sup>(٨)</sup> التي يُنشئها الشارع (بما هو

(١) كالمناصب الإلهية وغيرها، وهذا هو المقصود من (نحوها)، لأن الأحكام  
الوضعية على رأيه عليه السلام مجعولة من قبل الشارع المقدس كالأحكام التكليفية، كما مرَّ  
في المبحث الخامس عشر من مقدمة هذا المقصد.

(٢) لا (بما هو موجدٌ وخالق)، وهو احترازٌ عن باب البدء، كما سيوضحه.

(٣) فالنسخ الاصطلاحي مخصوص بعالم الاعتبار، أمّا عالم التكوين فهو مسرح  
للبدء - أو الإبداء بتعبير أدق -، ولكن يظهر من السيد الطباطبائي رحمته شمول  
النسخ للتكوينات أيضاً، كما مرَّ في الشرح.

(٤) ويكون الوضع والرفع فيها خاضعين لقانون السببية والمسببية.

(٥) يقصد قوله: «(ونحوها)» في نهاية التعريف.

(٦) بعد غَض النظر عن رجوع هذا النوع من النسخ إلى التحريف، والمصنّف رحمته  
لا يقول به وفقاً لمشهور الإمامية.

(٧) الجار والمجرور متعلقان بقوله: «(يشمل)».

(٨) وهذا يبتني على كون المراد من (القرآن الكريم) في المقام هو الأحكام الشرعية  
المذكورة فيه.



شارع<sup>(١)</sup> وإن كان لنا كلامٌ في دعوى نسخ التلاوة<sup>(٢)</sup> من القرآن ليس هذا موضع تفصيله.

ولكن بالاختصار نقول: إنَّ نسخ التلاوة - في الحقيقة - يرجع إلى القول بالتحريف<sup>(٣)</sup>؛ لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخاً لأصل التلاوة<sup>(٤)</sup>، أو نسخاً لها ولما تضمنته من حكم معاً<sup>(٥)</sup>، وإن كان في القرآن الكريم ما يُشعر<sup>(٦)</sup> بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا

(١) لا (بما هو خالق وموجد)، وتقدّم آنفاً أن النسخ يجري في الأمور التي يكون أمرها بيد الشارع المقدّس.

(٢) ينتهي إلى بطلانه وعدم وقوعه بكلا قسميه، كما سيشير ﷺ إليه مختصراً.

(٣) وهو باطل عند مشهور الإمامية؛ لسلامة الكتاب العزيز من أيّ تحريف، بدلالة الكتاب نفسه، ولم يقل به سوى جماعة من محدّثي العامّة.

(٤) كما مرّ عن ابن عباس عن الخليفة الثاني بخصوص آية الرّجم، وهي: «إذا زنا الشيخ والشيخة فارجهما البتّة، نكالا من الله، والله عزيز حكيم».

(٥) ومثّلوا له بما روي عن عائشة من أنّ في ما أنزل من القرآن: «عشر رضعات معلومات يحرّمن»، ثمّ نسخت بـ «خمس معلومات»، فتوفي الرسول ﷺ وهي في ما يُقرأ من القرآن».

(٦) الإشعار عند الأصوليين مرتبة ضعيفة من الدلالة لا ترقى إلى حدّ الظهور، ولهذا لا يكون حجة في المعنى المشعر به، ويبدو أنّ مراد المصنّف ﷺ منه هو مطلق الدلالة، كما سيأتي.

يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴿١﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ ﴿٢﴾، ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك ولا ظاهرتين<sup>(٣)</sup>، وإنما أكثر ما تدلّ الآيتان على إمكان وقوعه<sup>(٤)</sup>.

---

(١) سورة النحل، الآية (١٠١).

(٢) سورة البقرة، الآية (١٠٦).

(٣) نفي الصراحة والظهور قرينة على أن مراده ﷺ من الإشعار هو مطلق الدلالة، وسيأتي منه قريباً التعبير بـ(الدلالة).

(٤) ولا أقلّ من كونها غير ظاهرتين في نسخ التلاوة بعينه، فيمكن أن يراد منه نسخ الحكم، ولهذا لا يمكن استظهار دلالتها على إمكانه، ولو أريد إثبات الدلالة لهما فالمناسب جعلها دالتين على الوقوع.



## الجهة الثانية: إمكان نسخ القرآن

أثيرت حول إمكان النسخ في الآيات القرآنية - حكماً فقط - بعض الشُّبهات ذكر المصنّف رحمته الله أربعاً منها:

**الشُّبهة الأولى:** أنّ حقيقة النسخ تدور بين رفعٍ مثل الحكم وانتهاء أمد الحكم، ولا يمكن أن تكون رفع عين الحكم، وإلا لزم أحد محذورين: إمّا رفع الأمر الثابت حال فرضه ثابتاً، إن كان الحكم المراد نسخه ثابتاً في الشريعة، وهو محال، لأنّ الموجود حال وجوده يكون ضروري الوجود، من الضرورة بشرط المحمول، فلا يمكن سلب الوجود عنه في هذا التقدير.

وإمّا انتفاء الحاجة إلى رفعه أصلاً، إن لم يكن الحكم ثابتاً، وبطلانه واضح، لأنّه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، وتحصيل الحاصل<sup>(١)</sup>.

ويمكن الجواب عنها بجوابين يُستفادان من كلامه رحمته الله:

**الجواب الأول:** أنّ الحكم المراد رفعه لا بدّ أن يكون ثابتاً في الشريعة، إلا أنّ رفعه ليس بممتنع، لأنّه من إعدام الموجود لا في حال فرض وجوده، كي يقال إنّّه محالّ لأجل امتناع سلب الأمر الضروري، والمحذور المذكور إنّما يلزم إذا أريد من النسخ إعدام الحكم الموجود في حال كونه موجوداً.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب يبتني على التسليم بكون ثبوت الحكم لموضوعه

---

(١) يلاحظ: المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٦٨٩.

منوطاً بوجود الموضوع خارجاً، فتكون القضايا المشتملة على الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الخارجية، ومن هنا فالمناسب تأخيرها عن الجواب الثاني الآتي.

**الجواب الثاني:** أن الشبهة المذكورة تبني على إناطة ثبوت الحكم بتحقق موضوعاً خارجاً، وهذا يستلزم بدوره أن يكون المنظور في باب النسخ هو مرحلة المجعول والفعليّة، ولكنّ تقدّم عدم صحّة كلا هذين الأمرين، لأنّ جعل الحكم الشرعي على موضوعه - كما ذكر المحقق النائيني رحمته (١) وغيره - يكون بنحو القضية الحقيقية التي لا يتوقّف ثبوت المحمول فيها للموضوع على وجود الموضوع خارجاً، بل يكفي فيه افتراض وجوده، فيثبت الحكم حينئذٍ للموضوع المفروض الوجود قبل تحقّق وجوده بالفعل (٢)، بمعنى أنّه لو وُجد في الخارج بالفعل ثبت له الحكم، كما في وجوب الحجّ على المكلفين المشروط باستطاعتهم، فإنّه ثابت لهم وإن لم يكن أحد منهم مستطيعاً بالفعل.

وبناءً على هذا الكلام تندفع الشبهة من أساسها، لأنّ محذور الاستحالة ينشأ عن دعوى إعدام الأمر الموجود بالفعل، ومن المعلوم أنّ فعليّة الحكم هي بفعليّة موضوعه وتحقّقه خارجاً، والمفروض أنّ هذا ليس بمعتبر في ثبوت الحكم وجعله من قبل الشارع المقدّس.

ولم يجعل المصنّف رحمته هذا جواباً ثانياً، بل ظاهر كلامه ذكر جواب واحد،

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٨٨، أجود التقريرات ج ٤ ص ٧١ .

(٢) يلاحظ: لوازم الأسرار في شرح مطالع الأنوار ص ١٠٢، شروح الشمسية ج ٢ ص ٤١ -

٤٢، حاشية الملا عبد الله على تهذيب المنطق ص ٥٨ .

ويكون هذا الكلام بمثابة بيان محل الاشتباه في ما ذكره المعترض.

يبقى التنبيه على أن المعترض ذكر في النهاية خياراً موافقاً لما يُذكر في تعريف النسخ، وهو جعل النسخ انتهاءً لأمد الحكم، ولم يعلّق المصنّف عليه بشيء. والظاهر عدم قبوله عليه به، بناءً على ما ذكره في تعريف النسخ، فقد ذكر العلامة والسيد الأعرجي وصاحب الحاشية الخلاف في حقيقة النسخ، وهل هو رفع للحكم المنسوخ - كما هو مختار جماعة منهم القاضي أبو بكر -، أو بيان لانتهاء مدة الحكم لأن النسخ قد حصل بانتهاء مدته - كما هو مختار الاسفراييني -<sup>(١)</sup>، ومن الواضح أن جعل المصنّف الرّفْع جنساً في التعريف يدلّ على اختياره للقول الأول وفاقاً لصاحب الحاشية، فليتأمل في المقام.

**الشبهة الثانية:** ما أورده اليهود والنصارى، وملخصه بصيغة قياس استثنائي: «لو كان النسخ ممكناً لزم انقلاب الشيء عما وقع عليه أو عدم حكمة النسخ أو جهله، ولكن التالي باطل بكل شقوقة»، ينتج: أن النسخ ليس بممكن<sup>(٢)</sup>.

**بيان الملازمة:** أن الأحكام الشرعية - كما مرّ غير مرّة - تابعة لمصالح ومفاسد واقعية ملزمة كائنة في متعلقاتها، فإذا فرض وجودها في متعلّق الحكم لم يمكن رفع الحكم؛ لاستلزامه انقلاب المتعلّق من ذي مصلحة إلى ذي مفسدة إذا فرض نسخ

(١) يلاحظ: تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٨٣ - ١٨٤، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٦٨٦ - ٦٨٧، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٨٧.

(٢) يلاحظ: القوانين المحكمة ج ٣ ص ٢١٤، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٦٨٩، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٨٧ - ٤٨٨، البيان في تفسير القرآن ص ٢٧٧.

الوجوب إلى الحرمة، أو بالعكس إذا فُرض نَسْخُ الحرمة إلى الوجوب.

ثم إنَّ الشارع المقدَّس حينما يجعل الحكم لموضوعه فيما أن يكون عالماً بوجود مصلحة أو مفسدة ملزمة في متعلِّق حكمه إلى الأبد، ومع ذلك نَسْخُ الحكم فيلزم كون النسخ جزافاً ومخالفاً للحكمة، وإما أن لا يكون عالماً بذلك، ومع ذلك جعل الحكم، ثم انكشف له خلوه متعلِّق الحكم عن المصلحة أو المفسدة فيلزم حينئذٍ الجهل المستلزم بدوره للبداء.

**بطان التالي:** أمّا انقلاب الشيء عمّا وقع عليه فبطلانه من الواضحات، وأمّا انتفاء الحكمة والجهل فلا لأنَّ المفروض كون الناسخ هو الشارع المقدَّس، ولا رَيْب في أنَّه تعالى حكيم منزّه عن فعلٍ كلِّ ما يخالف موازين الحكمة، كما أنَّه عالم بكلِّ شيء فلا تخفى عليه خافية ومنها اشتغال متعلِّق الحكم على المصلحة أو المفسدة.

ويمكن الجواب عن هذه الشبهة بعدة أجوبة نذكر اثنين منها:

**الجواب الأول:** النقص بموارد التخصيص التي يُقرَّر بها المعارض، مع جريان المحاذير الثلاثة المذكورة في الحكم المجعول من قبل الشارع بنحو العموم حَدْوَ القُدَّة بالقُدَّة، فما يذكره جواباً عن جريان التخصيص يكون بعينه جواباً عن جريان النسخ لأنَّ حُكْم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحدٌ.

**الجواب الثاني:** ما ذكره المصنّف رحمته الله، وهو جواب حَلِّي، مفاده أنَّ الشبهة تبتني على استحالة التبدل والتغيّر في الملاكات الواقعية (أعني المصالح والمفاسد الملزمة) التي تكون الأحكام الشرعية تابعة لها، والتعامل معها مثل الحُسْن والقُبْح الذاتيين من القسم الأول، حيث يكون الفعل علّة تامّةً للاتصاف بأحدهما كاتصاف العدل

بالْحُسْنِ واتصاف الظلم بالقُبْح، كما مرَّ بيانه في الأمر التمهيدي الخامس من مبحث التحسين والتقييح العقليين<sup>(١)</sup>، مع أنَّ الحال - كما ذكر المحقق القمي تَبَيَّنَ<sup>(٢)</sup> - ليس كذلك في المصالح والمفاسد، فإنَّها قد تكون مؤقتة بوقت محدود ومقيَّدة بزمان معيَّن لا تتعداه، بحيث يكون انقضاء هذا الزمان إيذاناً بانتهاء أمد المصلحة أو المفسدة، الذي يكون بدوره إيذاناً بانتهاء أمد الحكم التابع لهما، لأنَّه من قبيل انتهاء أمد المعلول بانتهاء أمد علته، وإلا لزم وجود المعلول من دون علته.

وبعبارة أخرى: إنَّ الزمان لا يختلف عن سائر الخصوصيات، فكما أنَّ لبعض خصوصيات الفعل وأوصافه دَخْلاً في وجدانه للمصلحة أو المفسدة التي ينشأ عنها الحكم، بحيث يخلو الفعل عنهما لو لم يشتمل على تلك الخصوصية أو ذاك الوصف، فكذلك الحال في الزمان<sup>(٣)</sup>، فإنَّه لا يمتنع أن يكون دخيلاً في ترتب المصلحة أو المفسدة على الفعل، فالسَّبَبُ عَيْدٌ عند اليهود، ويحْرُمُ عليهم صَيْدُ الأسماك فيه، وغيرُ السَّبَبِ ليس كذلك، ومن الطبيعي جداً أن ينتهي أمد الحكم بمجرد انقضاء الزمان المخصوص؛ لخلو الفعل آنذاك عن المصلحة أو المفسدة، وليست المصلحة والمفسدة بنحوٍ لا تقبلان التبدُّل والتغيُّر بلحاظ الأزمان، كي يقاسا على الحُسْنِ والقُبْحِ الذاتيين اللذين يستحيل التبدُّل فيهما.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ٤، ص ٣٦-٣٧.

(٢) القوانين المُحكَّمة ج ٣ ص ٢١٤.

(٣) فالوقت دخیلٌ في مصلحة المأمور به لا في مصلحة الأمر، فلا منافاة مع ما مرَّ منه عنه في مبحث (المقدّمات المفوّتة) عند بيان المحاولة الرابعة المختارة، فليلاحظ.



وبناءً على هذا، لا يلزم أيُّ محذور من صيرورة الفعل (ذي المصلحة في زمان) ذا مفسدةٍ في زمان آخر، وبالعكس، بعد قبول المصلحة والمفسدة للتبدّل والتغيّر، تبعاً للأزمان التي يقع فيها الفعل، وكما أنّ الشارع المقدّس عالمٌ باشتغال الفعل في الزمان الأول على المصلحة فهو أيضاً عالمٌ بأنّ لتلك المصلحة أمداً محدوداً تنتفي بانقضائه، وعندئذٍ لا يمكن أن يُبقي الشارع على الحكم، لأنّ الفعل بمجرد انقضاء الزمان المحدّد سيخلو عن المصلحة، فيزول ملاك الحكم بزواله، ولا يمكن بقاء الحكم، فلا يلزم أيُّ من المحذورين الأخيرين، أي عدم حكمة الناسخ أو جهله، تعالى ربُّنا عن ذلك كلّ علوّ كبيراً.

**الشبهة الثالثة:** لو كان ارتفاع الحكم بسبب انتهاء أمد مصلحته لزم تحقُّق التخصيص أو البدء، وكلاهما باطل<sup>(١)</sup>.

**بيان الملازمة:** أنّ الشارع الجاعل للحكم إذا كان عالماً من البداية بأنّ لملاك الحكم أمداً محدوداً ينتفي بمجرد حلوله وانقضائه كان الحاصل بعد انقضاء الأمد تخصيصاً لعموم الحكم لا نسخاً للحكم، أقصى الأمر أنّه تخصيص يرتبط بالأزمان لا بالأفراد والأحوال، وإذا لم يكن عالماً من البداية بانتهاء أمد المصلحة في أجل معين ثمّ علِمَ به بعد ذلك لزم البدء، بمعنى انكشاف شيء للشارع كان خافياً عليه.

**بطلان التالي:** لا شك في أنّ التخصيص ممكنٌ لا مانع منه، بل هو كثير الوقوع في الشريعة المطهّرة، وهو يختلف عن النسخ، فلا وجه حيثنّذ لإطلاق النسخ على قسم من أقسام التخصيص، وأمّا البدء فلا سبيل إلى الركون إليه؛ لاستلزامه الجهل

(١) يلاحظ: هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .

على الشارع المقدّس، وهو منزّه عن كلّ نقص.

وأجاب المصنّف رحمته الله عن هذه الشبهة باختيار الشق الأول، وأنّ الشارع المقدّس عالمٌ من البداية بانهاء أمد مصلحة الحكم الذي أنشأه، ولكن مع هذا يبقى الفارق بين الاثنين، لأنّ الحكم المراد نسخُه - كسائر الأحكام الشرعية - ثابتٌ لموضوعه المقدّر الوجود، تبعاً لمصلحة كائنة في المتعلّق، لو استمرت لبقي الحكم، ولكن مصلحة لها أمد محدودٌ، فعندئذٍ لا يمكن بقاء الحكم بعد انقضاء أمدها<sup>(١)</sup>، والمفروض أنّ الشارع عالمٌ بذلك، فلا يبقى أمامه حينئذٍ إلا أن يرفع الحكم، على الرغم من أنّه قد أنشأ الحكم مطلقاً من جهة الأجل ولم يُقيّد بوقت محدد.

وهذا بخلاف التخصيص فإنّ الجاعل قد أنشأ الحكم من البداية مقيّداً بوقت محدد، غاية الأمر أنّه قد أبرزه بلفظ يدلّ على الشمول والاستغراق لجميع الأزمان، وحينما يأتي المخصّص، فيكشف عن إرادة الخصوص من البداية، بمعنى أنّ الحكم قد أنشئ في عالم التشريع مؤقتاً بهذا الوقت، وهذا ما مرّ منه رحمته الله عند بيانه لحقيقة النسخ، حينما ذكر أنّ التخصيص رفعٌ للحكم الثابت ظاهراً، في مقابل النسخ الذي هو رفعٌ للحكم الثابت واقعاً.

وبالجملة: فرقٌ ما بينهما في طبيعة العلاقة بين الوقت والحكم المنشأ، فالحكم في مورد النسخ يُنشأ مطلقاً عن حيثية الوقت، بل ذكر الشيخ الطوسي رحمته الله وغيره أنّ

(١) لما مرّ في أكثر من موضع من أنّ نسبة الحكم الوجوبي إلى مصلحته الملزمة (الكائنة في الفعل) من قبيل نسبة المعلول إلى علته، فلا يمكن بقاءه بعد انتفائها؛ لكونه من بقاء المعلول بعد زوال علته، وهكذا الكلام في نسبة الحكم التحريمي إلى المفسدة الواقعية الكائنة في الفعل.

من شروط المنسوخ أن لا يكون مؤقتاً بوقتٍ يقتضي ارتفاعَ ذاك الحكم<sup>(١)</sup>، ومن المفترض أن يدوم ما دام ملاكه باقياً، إلا أن هذا الإطلاق لم يُكتب له الاستمرار بسبب انتهاء أمد الملاك، وعندئذ يكون الشارع المقدس ملزماً برفع الحكم لفرض علمه بذلك، في حين أن الحكم في مورد التخصيص قد أنشئ من البداية مقيداً بالوقت المعين، غايته أن اللفظ الدال على الحكم ظاهرٌ في الاستغراق لمصلحة يراها الشارع المقدس، ولهذا يكون المخصّص كاشفاً عن هذا التقييد.

وبناءً على هذا ترتفع الشبهة المذكورة؛ لابتنائها على اتحاد النسخ والتخصيص في الجملة، مع أن بينهما اختلافاً جوهرياً يمنع من صدق أحدهما على الآخر بنحو السلب الكلي.

ومن هذا الجواب يتضح أن المصنّف رحمته الله لا يؤمن بمقولة «إن النسخ تخصيصٌ في الأزمان»، وقد ذكرت عدّة محاذير على هذه المقولة<sup>(٢)</sup>.

**الشبهة الرابعة:** ويمكن تقريرها بصورة قياس استثنائي: «لو كان النسخ ممكناً لزم إعدام القديم، لكنّه محال، ينتج: امتناع النسخ»<sup>(٣)</sup>.

**وجه الملازمة:** أن نسخ الأحكام الشرعية يستلزم إعدام القديم ورفعها، بناءً على القول بقدم كلام الله تعالى، وهذا من أقدم المسائل الكلامية التي وقع الخلاف

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٤٨٨.

(٢) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٩٧-٥٩٨، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٦٩٣-٦٩٤، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٩٤-٤٩٥، حقائق الأصول ج ١ ص ٥٤٠.

(٣) يلاحظ: المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٦٨٩، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٩٠.

فيها، حيث زعم الأشاعرة أنّ كلامه تعالى قديمٌ، بمعنى أنّه غيرُ مسبوق بالعدم، واحتجّوا له بأنّ الكلام صفة له تعالى فيكون قديماً، في حين ذهبت العدلية (الإمامية والمعتزلة) إلى أنّ كلامه تعالى حادثٌ (أي مسبوق بالعدم)؛ لتركّبه من الحروف والأصوات المتتالية التي لا توجد دفعةً واحدةً، فكلُّ واحد منها مسبوقٌ بغيره، ويكفي أنّ بعضها مسبوقٌ بالعدم، بمعنى أنّه لم يكنْ موجوداً ثمَّ وُجِدَ، فلا يكون قديماً، لأنّ القديم يستحيل أنْ يُعَدَم.

**بطلان التالي:** أنّ كلاً من إعدام القديم ورفعَه يتنافى مع كونه قديماً، فإنّ القديم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، فلا يُعقل تطرّق العدم إليه، فلا يُتصوّر النسخ حينئذٍ أصلاً.

وأجاب المصنّف رحمته الله عن هذه الشُّبهة بأربعة أجوبة:

**الجواب الأول:** منعُ أصل كون كلامه تعالى قديماً - كما ذكره السيد الأعرجي وصاحب الحاشية رحمته الله (١) - لما قرّر في محله من استلزامه تعدّد القدماء، وهو ينافي التوحيد، وما احتجّ به الأشاعرة ظاهرُ الوهن، لأنّ التكلم وإن كان من صفاته تعالى، إلا أنّه ليس من صفاته الذاتية كي يكون قديماً، بل من صفاته الفعلية، وهي حادثة لكنْ لا في ذاته المقدّسة، وتفصيل الكلام في محله (٢).

**الجواب الثاني:** مع غَضّ النّظر عمّا ذُكر، والتسليم بقُدَم كلامه تعالى فإنّ الشُّبهة

(١) المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٦٩١، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٩١.

(٢) يلاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٣ ف ٢ مس ٦ ص ٤٠٣، معارج الفهم ص ٣١٠-٣١٢ وغيرهما.

المذكورة أجنبية عن محلّ الكلام، لأنها ترتبط بنسخ التلاوة، ومحلّ كلامنا هو نسخ الأحكام فقط، ولا ملازمة بين الاثنين لجواز أن يُبنى على امتناع نسخ التلاوة مع الحفاظ على الحكم الذي تدلّ عليه الآية.

**الجواب الثالث:** مع الغض عمّا تقدّم أيضاً، فإنّ هناك بعض الآيات القرآنية التي تدلّ على إمكان نسخ التلاوة، وإن لم يصل إلى حدّ الوقوع، لعدم صراحتها في ذلك كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>، وهذا المقدار يكفي في إبطال الشبهة المذكورة، لدلالة الآية الكريمة عندئذٍ على أحد أمرين: إمّا حدوث كلامه تعالى - كما هو الحقّ الذي عليه أهلّه - وإمّا جواز رفع القديم، مع افتراض عدم نهوض أدلة عقلية على خلافه، وإلاّ تعيّن المصير إلى رفع اليد عن ظهور الآية، وأيُّ واحد من هذين الأمرين ثبت فهو يكفي في ردّ الشبهة المذكورة.

**الجواب الرابع:** مع الغض عمّا تقدّم كلّّه، فإنّ المراد من نسخ التلاوة - كما ذكر صاحب الحاشية تنبيهاً<sup>(٢)</sup> - هو قطع العلاقة بين المكلفين وتلاوة الآية مع بقاء الآية الكريمة على حالها وعدم رفعها، وحينئذٍ لا يلزم رفع القديم؛ لابتناؤه على تفسير نسخ التلاوة بـ (رفع الآية من أساسها).

(١) سورة النحل، الآية (١٠١).

(٢) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٩١.

## إمكان نَسْخ القرآن

قد وقعت عند بعض الناس شبهاتٌ في إمكان أصل النسخ<sup>(١)</sup>، ثمّ في إمكان نَسْخ القرآن خاصّة<sup>(٢)</sup>، وتنويراً للأذهان نشير إلى أهمّ الشُّبُه ودَفْعِهَا<sup>(٣)</sup>، فنقول:

١ - قيل<sup>(٤)</sup>: إنّ المرفوع في النسخ إمّا حكمٌ ثابت أو ما لا ثباتَ له، والثابت يستحيل رفعه<sup>(٥)</sup>، وما لا ثباتَ له لا حاجةَ إلى رفعه<sup>(٦)</sup>، وعلى هذا فلا بدّ أن يؤوّل

---

(١) أي: في نَسْخ الحكم خاصّة، وهم - كما ذكر في القوانين - بعض اليهود الذين لا ينفعهم القول بالنسخ، وأضاف السيد الخوئي تَنكِيلَ إليهم النصارى.

(٢) لعلّه يشير إلى ما نُقِلَ عن أبي مسلم الأصفهاني من التسليم بإمكان النسخ، مع المنع من وقوعه في القرآن الكريم.

(٣) المناسب أن يقول: «(وَرَفَعِهَا)»، لأنّ ما سيذكره موجود بالفعل، على ما هو المعروف عندهم في التفرقة بين (الدَّفْع) و(الرَّفْع)، والأمر سهلٌ.

(٤) هذه هي الشُّبُهَةُ الأولى، ومحصّلها أنّ حقيقة النسخ ليست إلا رَفَعٌ مثل الحكم الثابت أو انتهاء أمدّه، لأنّ الحكم المنسوخ إن كان ثابتاً موجوداً استحال رفعه، وإن لم يكن ثابتاً فرفعه تحصيل للحاصل.

(٥) لما ذُكِرَ في علم المنطق من أنّ ثبوت الوجود للشيء في حال تلبّسه بالوجود ضروري، والضّروري يمتنع عليه العدم، والرفعُ إعدامٌ للحكم، فيصير ممتنعاً.

(٦) بل هو من تحصيل الحاصل، وهو محال.

النسخ بمعنى (رَفَعَ مثل الحكم) لا (رَفَعَ عينه) <sup>(١)</sup>، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم <sup>(٢)</sup>.  
والجواب <sup>(٣)</sup>: أَنَّا نختار الشق الأول وهو أَنَّ المرفوع ما هو ثابتٌ، ولكن ليس  
معنى رَفَعَ الثابت رَفَعَهُ بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فَرَض ثبوته حتى يكون  
ذلك مستحيلًا <sup>(٤)</sup>، بل هو من باب إعدام الموجود وكَسْرِ الصَّحِيح، وليس إعدام  
الموجود بمستحيل <sup>(٥)</sup>.

والأحكام لما كانت مجمولة على نحو القضايا الحقيقية <sup>(٦)</sup> فإنَّ قوام الحكم يكون

(١) مع أَنَّ القائلين بالنسخ يُصرِّحون بنسخ نفس الحكم.

(٢) هذا الشق يتلاءم مع ما جاء في تعريف النسخ المتقدم، ولكن الظاهر عدم قبول  
المصنَّف رحمته الله به، كما مرَّ في الشرح.

(٣) يمكن أن يُستفاد من كلام المصنَّف رحمته الله جوابان عن هذه الشبهة، وهذا هو  
الجواب الأول.

(٤) لأنَّه من سَلَبِ الوجود عمَّا هو ضروري الوجود، وستأتي تمامة هذه الشبهة في  
الشبهة الثالثة الآتية.

(٥) لأنَّه ليس من قبيل إعدام الموجود في حال وجوده.

(٦) لا الخارجية، وفاقاً للمشهور منهم المحقق النائي رحمته الله، وهذا هو الجواب  
الثاني، ومحصله أَنَّ الشبهة المذكورة تبني على لحاظ عالم الفعلية، في حين أَنَّ النسخ  
يرتبط بعالم الإنشاء والتشريع، فرفعُ الحكم يتم برفعه عن موضوعه المفروض  
الوجود، لأنَّ القضايا المشتملة على الأحكام الشرعية هي من باب القضايا الحقيقية  
التي لا تؤخَذ موضوعاتها موجودةً بالفعل.

بفرض الموضوع موجوداً<sup>(١)</sup>، ولا يتوقف على ثبوته خارجاً تحقيقاً<sup>(٢)</sup>، فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع والاعتبار بنبوت الموضوع فرضاً<sup>(٣)</sup>، ولا يرتفع إلا برفعه تشريعاً، وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ<sup>(٤)</sup>.

٢ - وقيل<sup>(٥)</sup>: إن ما أثبتته الله من الأحكام لا بد أن يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم<sup>(٦)</sup>، وما له مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة، وكذلك

(١) أي: أخذه مقدّر الوجود، فيكفي في ثبوت الحكم له كونه كذلك، كما في مثل قولنا: «كل إنسان حيوان»، فهو يشمل أفراد الإنسان غير الموجودة بالفعل أيضاً مما سوف يوجد في المستقبل.

(٢) كما هو الحال في القضايا الخارجية، مثل «كل طالب في المدرسة يتوجب عليه أن يحضر ولي أمره»، فإن الحكم مخصوص بمن هم طلاب في المدرسة بالفعل، ولا يشمل من يلتحقون بالدراسة فيها مستقبلاً.

(٣) وتقديراً، بمعنى أن الموضوع لو اتفق وجوده خارجاً ثبت له الحكم، فلا يكون ثبوت الحكم في عالم التشريع منوطاً بفعليّة وجود الموضوع في الخارج.

(٤) ولا إشكال في إمكانه بل ولا في وقوعه في القرآن الكريم، كما سيأتي.

(٥) هذه هي الشبهة الثانية، وهي شبهة اليهود والنصارى - كما ذكر السيد الخوئي تذيلاً - ومحصلها أن القول بالنسخ ترتب عليه عدة محاذير، منها انقلاب الشيء عما وقع عليه، ومخالفة الحكمة، والبداء.

(٦) كما عليه العدلية، والجامع لهما هو الملاك، فهو المصلحة الواقعية الملزمة في باب الأوامر، والمفسدة كذلك في باب النواهي.



العكس<sup>(١)</sup>، وإلا لزم انقلاب الحَسَن قبيحاً<sup>(٢)</sup> والقبيح حَسَناً<sup>(٣)</sup>، وهو محال، وحينئذٍ يستحيل النَّسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل<sup>(٤)</sup>، أو عدمُ حكمة الناسخ<sup>(٥)</sup> أو جهله بوجه الحكمة<sup>(٦)</sup>، والأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس<sup>(٧)</sup>.  
والجواب<sup>(٨)</sup> واضحٌ، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحَسَن والقبيح<sup>(٩)</sup>، فإنَّ المستحيل انقلابُ الحَسَن والقبيح الذاتيين<sup>(١٠)</sup>، ولا

- 
- (١) وكلاهما من سَلَبِ الذاتي عن الذات، المساوق لانقلاب الشيء عما وقع عليه.  
(٢) في موارد نَسْخ الوجوب إلى الحُرْمَة، لوضوح أنَّ الأول متقوِّم بالمصلحة الواقعية الملزمة في متعلِّقه، والثاني متقوِّم بالمفسدة كذلك.  
(٣) في موارد نَسْخ الحُرْمَة إلى الوجوب، للسبب المتقدم آنفاً.  
(٤) وكلُّ ما يلزم منه المحال فهو محالٌ أيضاً.  
(٥) الذي هو الجاعل نفسه، وهذا لا يمكن في حقِّ الشارع المقدس.  
(٦) وهو البداء، بالمعنى الخاطئ الذي يتصوَّرونه، والذي لا يليق به تعالى.  
(٧) إذ لا استحالة في عدم كون الجاعل البشري حكيماً أو عالماً بخلو متعلِّق حكمه عن الملاك.  
(٨) اقتصر المصنَّف رحمته عليه على هذا الجواب في رفع الشُّبهة، وهو جواب حَلِّي، ذكره المحقق القميّ رحمته عليه.  
(٩) وتحديدًا في خامس الأمور التمهيدية التي ذكرها رحمته عليه هناك.  
(١٠) كانقلاب العَدْل إلى ظلم، وكذا العكس، حيث يكون الفعل علّة تامّة لثبوت وصف الحُسْن أو القُبْح له، ومن ثَمَّ يكون علّة تامّة لثبوت الحكم.

معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التي تتبدّل وتتغيّر بحسب اختلاف الأحوال والأزمان<sup>(١)</sup>، ولا بُعْدَ في أن يكون الشيء ذا مصلحة<sup>(٢)</sup> في زمانٍ ذا مفسدة في زمانٍ آخر، وإن كان لا يُعْلَم ذلك<sup>(٣)</sup> إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء، وهذا غير معنى الحُسن والقُبْح اللذين نقول فيهما إنّه يستحيل فيهما الانقلاب<sup>(٤)</sup>.  
 مضافاً إلى<sup>(٥)</sup> أن الأشياء تختلف فيها وجوه الحُسن والقُبْح باختلاف الأحوال<sup>(٦)</sup> ممّا لم يكن الحُسن والقُبْح فيه ذاتيين، كما تقدّم هناك.  
 وإذا كان الأمر كذلك<sup>(٧)</sup> فمن الجائز أن الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت

(١) وهي تدرج إمّا في القسم الثاني، حيث يكون الفعل مقتضياً للاتصاف بأحد الوصفين مثل تعظيم الصديق، وإمّا في القسم الثالث حيث لا يكون الفعل علّة ولا مقتضياً للاتصاف مثل الضرب.

(٢) المناسب - لو لم يكن الصواب - أن يقال: «ذو المصلحة» بالرفع.

(٣) أي: تبدّل حال الشيء (أعني متعلّق الحكم) من كونه ذا مصلحة إلى كونه ذا مفسدة، وبالعكس.

(٤) اللذين يندرجان في القسم الأول من الأقسام الثلاثة، الذي هو محلّ حديث الانقلاب المذكور.

(٥) هذا مرتبطٌ بنفس الجواب المتقدّم، وليس جواباً ثانياً، فليلاحظ.

(٦) إشارةً إلى القسمين الثاني والثالث من أقسام الفعل، ولا مجالَ فيهما لإشكال (الانقلاب) المدّعى أصلاً.

(٧) وأنّ للزمان دخلاً في تبدّل الملاكات الواقعية القائمة بالمتعلّقات.

في الزمان الثاني فُنسخ<sup>(١)</sup>، أو كان ينطبق عليه عنوان حَسَنٌ ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فُنسخ<sup>(٢)</sup>، فهذه هي الحكمة في النسخ<sup>(٣)</sup>.

٣ - وقيل<sup>(٤)</sup>: إذا كان النسخ - كما قلتم - لأجل انتهاء أمد المصلحة<sup>(٥)</sup>، فينتهي أمد الحكم بانتهائها<sup>(٦)</sup>، فإنه - والحال هذه - إما أن يكون الشارع الناسخ قد عَلِمَ بانتهاء أمد المصلحة من أول الأمر وإما أن يكون جاهلاً به.

لا مجال للثاني، لأن ذلك مستحيل في حقه تعالى وهو البدء الباطل المستحيل<sup>(٧)</sup>

(١) كما لو فُرِضَ أن وجوب التصديق عند المناجاة مثلاً كان مشتملاً على مصلحة في زمان محدود وقد زالت هذه المصلحة بعد ذلك، فيكون حال المناجاة مثل تعظيم الصديق الذي هو من القسم الثالث.

(٢) كما لو فُرِضَ أن وجوب التوجه إلى بيت المقدس كان مصداقاً لعنوان حَسَنٍ، ثم زال، فُنسخ إلى وجوب التوجه إلى المسجد الحرام.

(٣) وبما ذكرناه ترتفع المحاذير الثلاثة كلها.

(٤) هذه هي الشبهة الثالثة، وكان يمكن ذكرها كتتمة للشبهة الأولى، ومحصلها أن الشارع إذا كان عالماً من البداية بانتهاء أمد مصلحة الحكم فالحاصل عندئذٍ تخصيصٌ وليس بنسخ، وإذا لم يكن عالماً به لزم البدء المستحيل في حقه.

(٥) في مقابل تفسيره ب(رَفْعِ مِثْلِ الْحُكْمِ)، كما تقدّم في الشبهة الأولى.

(٦) لأن المصلحة بمثابة العلة لإنشاء الحكم، فلا يعقل بقاؤه من دونها.

(٧) لوضوح كونه من (الظهور بعد الخفاء)، وهذا المعنى لا تصحّ نسبته إليه تعالى البتّة، وما تقول به الإمامية إنّما هو من قبيل (الإظهار بعد الإخفاء).

فيتعين الأول، وعليه فيكون الحكم في الواقع مؤقتاً، وإن أنشأه الناسخ مطلقاً<sup>(١)</sup> في الظاهر، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيّناً وكاشفاً عن مراد الناسخ<sup>(٢)</sup>. وهذا هو معنى التخصيص<sup>(٣)</sup>، غاية الأمر يكون تخصيصاً بحسب الأوقات لا الأحوال<sup>(٤)</sup>، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص إلا بالتسمية<sup>(٥)</sup>. والجواب<sup>(٦)</sup>: نحن نُسَلِّمُ أَنَّ الحكم المنسوخ ينتهي أمده في الواقع<sup>(٧)</sup>، والله عالمٌ

- 
- (١) عن التقييد بزمانٍ أو أمَدٍ معين، كما لعلّه هو المناسب للحكمة.
- (٢) أي: مراده الجِدِّي من البداية، وإنّما أبرزه الجاعل بلسان الإطلاق أو العموم لمصلحة، كما مرَّ في باب (العام والخاص).
- (٣) أو التقييد، ويمكن القول إنّ لفظي (التخصيص) و(التقييد) كلفظي (الفقير) و(المسكين)، إنّ اجتماعا افترقا، وإنّ افتراقا اتحدا، أي: في المعنى المقصود منهما.
- (٤) أو الأفراد، ومرَّ في محله أنّ العموم تارة يكون أفرادياً، وأخرى يكون أحوالياً، وثالثة يكون أزمانياً، بمعنى لحاظ الشّمول والاستيعاب في عمود الزمان.
- (٥) والاصطلاح، بأن يُطلق على الشّمول من ناحيتي الأفراد والأحوال اسم (التخصيص)، وعلى الشّمول من ناحية الزمان اسم (النسخ).
- (٦) باختيار الشّق الأول، ومع هذا يبقى الفارق بين الاثنين، لأنّ الحكم في مورد النسخ يُنشأ مطلقاً غير مقيّد بزمان، غايته أنّ المصلحة لا دوام لها، وبانتهاؤ أمدها ينتهي الحكم المعلول لها، فالحكم قد أنشئ دائماً بدوام مصلحته، وهذا بخلاف التخصيص، فإنّ الحكم فيه قد أنشئ مقيّداً بذلك القيد من البداية.
- (٧) بسبب انتهاء أمَد مصلحته، ولا مجال للمناقشة في هذا.

بانتهاؤه<sup>(١)</sup>، ولكن ليس معنى ذلك أنه موقت (أي مقيد بإنشاء بالوقت)، بل هو قد أنشئ على طبق المصلحة مطلقاً<sup>(٢)</sup> على نحو القضايا الحقيقية، فهو ثابت ما دامت المصلحة<sup>(٣)</sup> كسائر الأحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قُدِّر للمصلحة أن تستمر لبقِيَ الحكم مستمراً<sup>(٤)</sup>، غير أن الشارع لما عَلِمَ بانتهاؤه أمد المصلحة رَفَعَ الحكم ونَسَخَهُ<sup>(٥)</sup>.

وهذا نظير أن يخلق الله الشيء ثم يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلك أن يخلقه مؤقتاً على وجه يكون التوقيت قيداً للخلق والمخلوق (بما هو مخلوق) وإن عَلِمَ به من الأول أن أمده ينتهي<sup>(٦)</sup>.

ومن هنا يظهر الفرق جلياً بين النسخ والتخصيص، فإنه في التخصيص يكون

(١) وهذا أيضاً مما لا ريب فيه ولا كلام.

(٢) غير مقيد بوقت معين، فشان الحكم هو الاستمرار والدوام.

(٣) الملزمة أو المفسدة كذلك، ولو عبّر بـ(الملاك) لكان أحسن كي يعم الحكم الوجوبي والحكم التحريمي معاً، وهكذا الحال في قوله: «(مصلحتها)».

(٤) لأن مصلحة الحكم بمثابة العلة له، فيدور بقاؤه مدار بقائها.

(٥) فالشارع ملزم برفع الحكم، لئلا يبقى من دون ملاك (مصلحة أو مفسدة)، لأن الحكم الخالي عن الملاك كالجسد الخالي عن الروح.

(٦) فالعلم بانتهاؤه الأمد لا يوجب على الجاعل أخذ التوقيت في الحكم المجعول حين الجعل، بل الحكم يُنشأ مطلقاً غير مقيد بالوقت، ولولا انتهاء أمد مصلحته لبقِيَ واستمر.

الحكم من أول الأمر أنشيئ مقيداً ومخصّصاً<sup>(١)</sup>، ولكنّ اللفظ كان عامّاً بحسب الظاهر<sup>(٢)</sup>، فيأتي الدليل المخصّص فيكون كاشفاً عن المراد<sup>(٣)</sup>، لا أنّه مزيل ورافع لما هو ثابت في الواقع<sup>(٤)</sup>.

وأما في النسخ فإنّه لما أنشيئ الحكم مطلقاً فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ<sup>(٥)</sup>، فالنسخ يكون نحواً لما هو ثابت «يَمْحُو الله ما يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»<sup>(٦)</sup>، لا أن الدوام والاستمرار مدلولٌ لظاهر الدليل بحسب إطلاقه

(١) فوجوب إكرام العالم في قولنا: «أكرم العلماء» مثلاً مقيداً من البداية بكون العالم عادلاً، بحيث يكون المراد الجدي للمولى هو إكرام (العالم العادل) فحسب، ولكنّ المولى قد أبرز وجوب الإكرام بصيغة العموم والشمول للعالم الفاسق أيضاً لحكمة هو يراها.

(٢) فإنّ دلالة العام على العموم (أي شمول حكمه لجميع الأفراد) هي بمستوى الظهور لا الصراحة، ومثلها تماماً دلالة المطلق على الإطلاق.

(٣) ودالاً على أن ثبوت الحكم بنحو الاستغراق كان ثبوتاً ظاهرياً اقتضاه الإتيان بلفظ يدلّ على العموم أو الإطلاق بحسب الضوابط المراعاة عند أهل المحاورة، ولم يكن ثبوتاً واقعياً كما في باب النسخ.

(٤) كما هو الحاصل في النسخ، وسيوضحه.

(٥) فالحكم بوجوب التصدّق بدرهم في آية النجوى قد أنشيئ مطلقاً، ولم يكن مقيداً بزمان معيّن، فيفترض دوامه ما دامت مصلحته موجودة.

(٦) سورة الرعد، الآية (٣٩).

وعومومه، والمنشأ في الواقع <sup>(١)</sup> الحكم المؤقت، ثم يأتي الدليل الناسخ <sup>(٢)</sup> فيكشف عن المراد من الدليل الأول ويُفسّره، بل الدوام <sup>(٣)</sup> من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالاً عليه بعموم أو إطلاق <sup>(٤)</sup>.  
يعني أن الحكم المنشأ لو خُلّي وطبعه - مع قطع النظر عن دلالة دليله - لدام واستمر ما لم يأت ما يُزيله <sup>(٥)</sup> ويرفعه كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار والدوام <sup>(٦)</sup>.

٤ - وقيل <sup>(٧)</sup>: إن كلام الله تعالى قديم <sup>(٨)</sup>، والقديم لا يُصور رفعه.

- 
- (١) والمراد الجدّي من الأول هو الحكم المؤقت، كما هو في باب العموم.  
(٢) بالمعنى الأعمّ الشّامل للمخصّص والمقيّد (بالكسر فيهما)، كما هو المراد.  
(٣) هذا انتقال إلى ما يحصل في باب النسخ.  
(٤) لأن النسخ إنّما يكون في الحكم الذي لم يُصرّح فيه بالتوقيت ولا بالتأيد، فإذا صرّح فيه بالتوقيت كان دليل التوقيت من القرائن الموضّحة للمراد عُرْفاً.  
(٥) وهو علم الشارع المقدّس بانتهاء أمد المصلحة.  
(٦) ولكن رَفَعَهَا بعد مدّة لا يوجب كون التوقيت مأخوذاً فيها، بل ذكر الشيخ الطوسي ثبوت أن من شروط المنسوخ أن لا يكون مؤقتاً بوقت.  
(٧) هذه هي الشبهة الرابعة، وتقريرها: أن كلامه تعالى إذا كان قديماً استحال رفعه، لأن رفعه يعني إعدامه ونفيه، وهذا يتنافى مع قدّمه.  
(٨) والقديم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، والمفروض أن الحكم الشرعي (المراد نسخته) وارد في آية قرآنية، وهي كلامه تعالى.

والجواب<sup>(١)</sup>: بعد تسليم هذا الفرض<sup>(٢)</sup> وهو قَدَمَ كلام الله<sup>(٣)</sup>، فإن هذا يختصّ بنسخ التلاوة<sup>(٤)</sup> فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ.

مع أنه قد تقدّم<sup>(٥)</sup> من نصّ القرآن الكريم ما يدلّ على إمكان نسخ التلاوة، وإن لم يكن صريحاً في وقوعه<sup>(٦)</sup>، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ...﴾<sup>(٧)</sup> فهو إمّا

(١) سيذكر أربعة أجوبة، وهذا هو أولها، ومفاده المنع ممّا بُيِّنَتْ عليه الشبهة، وهو أصل كون كلامه تعالى قديماً.

(٢) لأن التكلم من الصفات الفعلية الحادثة للذات المقدسة، كما أشار ﷺ إليه في الهامش الآتي مباشرة.

(٣) هامش: إن قَدَمَ الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسي، وإن من صفات الله تعالى الذاتية أنه متكلم، والحقّ الثابت عندنا بطلانُ هذا الرأي في أصله وما يتفرّع عليه من فروع، وهذا أمرٌ موكول إثباته إلى الفلسفة وعلم الكلام.

(٤) وكلامنا إنّها هو في نسخ الحكم فقط مع بقاء التلاوة، فتكون الشبهة أجنبية بالمرّة عن محلّ كلامنا، وهذا هو الجواب الثاني.

(٥) بعد التسليم بأنّ بطلان نسخ التلاوة يدلّ على بطلان نسخ الحكم نفسه، وهذا هو الجواب الثالث.

(٦) لمكان التعبير عنه بالجملة الشرطية التي لا يُعتبر في صدقها تحقّق طرفيها، فتصدق حتى مع كون كليهما كاذباً، فليُتدبّر.

(٧) سورة النحل، الآية (١٠١)، وتتمتها: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.



أن يدلّ على أنّ كلامه تعالى غير قديم<sup>(١)</sup> أو أنّ القديم يمكن رفعه<sup>(٢)</sup>.  
 مضافاً إلى أنّه<sup>(٣)</sup> ليس معنى (نسخ التلاوة) رفع أصل الكلام<sup>(٤)</sup>، بل رفع تبليغه  
 وقطع علاقة المكلفين بتلاوته<sup>(٥)</sup>.

- 
- (١) كما هو الحقّ والمقرّر في محلّه، فلا يبرز حينئذٍ أيّ محذور من نسخّه ورفعه.
- (٢) مع افتراض عدم نهوض أدلة عقلية قطعية على استحالة رفع القديم، وعلى كلا التقديرين تبطل هذه الشبهة.
- (٣) هذا هو الجواب الرابع والأخير، ذكره صاحب الحاشية نقلاً، والأساس فيه تحديد معنى (نسخ التلاوة) بالدقة.
- (٤) كي يصدق عنوان (الرفع والإعدام) للأمر القديم ويرد الإشكال.
- (٥) مع بقاء أصل الكلام، فلم يلزم إعدام القديم عندئذٍ.

## الجهة الثالثة

### وقوع نَسْخ القرآن وأصالة عدم النسخ

لا كلامَ بين المسلمين في أنّ كثيراً من أحكام الشرائع السابقة قد نُسخَتْ بأحكام الشريعة الإسلامية المطهّرة، كما لا كلامَ بينهم في أنّ بعض أحكام شريعتنا قد نُسخَتْ بأحكام أخرى من نفسها، كما حصل مع التوجّه إلى بيت المقدّس في الصّلاة<sup>(١)</sup>، وتقديم الصّدقة على المناجاة<sup>(٢)</sup>، والاعتداد<sup>(٣)</sup>، ونحوها<sup>(٤)</sup>.

وإنّما وقع الكلام في حصول النسخ في الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب العزيز، أي نسخ الكتاب بالكتاب نفسه، وتمسك له الشيخ الطوسي تَدُّلٌ بجواز تخصيص إحدى الآيتين بالأخرى، فكذلك النسخ<sup>(٥)</sup>، وخالف فيه أبو مسلم المعتزلي فَمَنَعَ من وقوعه - كما نقل عنه العلامة والمحقق القميّ رحمتهما<sup>(٦)</sup> -، ولا قيمة لمخالفته بعد اتفاق المسلمين على الوقوع، خصوصاً مع الالتفات إلى وَهْنِ ما استند

---

(١) سورة البقرة، الآيتان (١٤٢) و(١٤٣).

(٢) سورة المجادلة، الآيتان (١٢) و(١٣).

(٣) سورة البقرة، الآيتان (٢٤٠) و(٢٣٤).

(٤) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٧٥، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٥) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٣٧.

(٦) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٨٥، القوانين المحكّمة ج ٣ ص ٢٢٣.

إليه في إثبات دعواه.

ولا رَيْبَ في أَنَّ المهْمَّ عند الأصولي (من حيث هو أصولي) إثبات وقوع النسخ في الآيات القرآنية التي تشمل على أحكام شرعية، والتي يصطلح عليها بـ(آيات الأحكام)، أما تحقيق إمكان النسخ بمجرد، من دون أن يرتقي إلى مستوى الوقوع فلا فائدة فيه؛ لعدم تأثيره على عملية استنباط الحكم الشرعي، كما لا يخفى.

ومن هنا تبرز أهمية تحديد الآيات القرآنية التي وقع فيها النسخ بالفعل، من بين العدد الكبير الذي ادعى المفسرون وقوع النسخ فيه، لمجرد أنهم اعتقدوا وجود تنافٍ بين آية وأخرى، ممّا دفعهم إلى التسرع واعتبار الآية المتأخرة ناسخة لحكم الآية التي سبقتها، مع أَنَّ التنافي بين الآيتين (لو كان) يمكن أن يندرج في باب العام والخاص، أو المطلق والمقيّد مع الفارق الواضح بين النسخ وهذين البابين<sup>(١)</sup>.

والذي يهوّن الخطبَ في المقام ويُسهّل الأمر على الأصولي هو أَنَّ دعوى النسخ لا يمكن قبولها ما لم يكن النسخ ثابتاً بنحو الجزم واليقين، ولا يكفي فيه مجرد الظنّ، فإنّه لا يُغني من الحقّ شيئاً في باب النسخ؛ لعدم قيام دليل قطعي على اعتبار الظنّ فيه بالخصوص، وعلى هذا انعقد إجماع المسلمين القطعي.

ولهذا ينحصر الناسخ في ثلاثة أمور يجمعها كون النسخ قطعياً:

**الأمر الأول:** آية قرآنية ناظرة إلى الحكم المنسوخ ومبيّنة لرفعه، وهذا ما ادّعي وقوعه في عشرات الآيات القرآنية، وإذا لم تكن الآية ناظرة إلى الحكم السابق فلا مجال لدعوى كونها ناسخة له، وإن فُرِض وجود تنافٍ بينهما، كما أُشير إليه آنفاً،

(١) يلاحظ: البيان في تفسير القرآن ص ٢٨٦ - ٣٨٠، تلخيص التمهيد ج ١ ص ٤٠٢ - ٤١٢.

ومرّ أنفأ أن الشيخ الطوسي رحمته قد تمسك له بصلاحية الآية لتخصيص آية أخرى، والمفروض عدم الفرق بين التخصيص والنسخ من هذه الناحية.

**الأمر الثاني:** سُنّة قطعية، وتنحصر في الخبر المتواتر الذي يحصل معه القطع بصدور مؤداه عن المعصوم عليه السلام، ومنع كثير من العامة (كالشافعية) منه، كما ذكر السيد الخوئي رحمته <sup>(١)</sup>، والأكثر على عدم جواز النسخ بخبر الواحد، كما ذكر صاحب المعالم والمحقق القمي رحمتهما <sup>(٢)</sup>، بل ذكر السيد الخوئي رحمته الاتفاق على ذلك <sup>(٣)</sup>.

والوجه في عدم صلاحية خبر الواحد لنسخ الآية القرآنية واضح، لأنه من الأمارات غير العلمية، ولا جدوى من قيام الدليل القطعي على اعتباره في غير المقام؛ لمكان الإجماع المنعقد في المقام.

ويمكن تقوية هذا الإجماع بأن نسخ القرآن الكريم ليس أمراً عادياً كي ينفرد شخص أو أشخاص بنقله دون سائر المسلمين، بل هو أمر مهم، فيناسبه أن يصير شائعاً بين المسلمين، ويصل نقله عنهم إلى حدّ التواتر مثلاً.

**الأمر الثالث:** إجماع قطعي كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، ومن الواضح أن الإجماع الواصل إلى هذه الدرجة يكون مُحَقَّقاً لوقوع النسخ في القرآن الكريم، لأنّه يورث القطع بذلك.

ولكنّ الشيخ الطوسي رحمته منع من تحقق النسخ به؛ لعدم كون الإجماع دليلاً

(١) البيان في تفسير القرآن ص ٢٠٦.

(٢) معالم الدّين ص ٤٤٣، القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ٢٢٣.

(٣) البيان في تفسير القرآن ص ٢٠٦.

شريعاً متأخراً عن المنسوخ على مذهب الإمامية<sup>(١)</sup>، ووافقه العلامة رحمته الذي نسب القول بعدم تحقق النسخ بالإجماع إلى الأكثر، خلافاً للسيد المرتضى رحمته<sup>(٢)</sup>.

وكيفما كان، فإذا ثبت أحد هذه الأمور الثلاثة كفى في ثبوت النسخ عند مَنْ يراه صالحاً لذلك، ووجب العمل به بمقتضى حجّة القطع التي مرّ مراراً أنّها ذاتية له ومستغنية عن جعل الشارع، فيكون الناسخ حينئذٍ منجزاً للواقع في حق مَنْ وصل إليه إذا كان الناسخ مصيباً للواقع، ومعدّراً له عن مساءلة المولى إذا كان مخطئاً، فإذا لم يثبت شيء من ذلك لم يُبْنِ على حصول النسخ، ويبقى حكم الآية على حاله، بمقتضى الإجماع المتقدم.

وتترتب على هذا الكلام نتيجتان مهمتان:

**النتيجة الأولى:** أنّ الأصل في كلّ آية قرآنية يُشكّ في نسخها بآية أخرى أو بخبر متواتر أو بإجماع قطعي هو عدم النسخ، وبقاء حكمها على حاله، وهذا ما يُعبّر عنه بـ (أصالة عدم النسخ)، والبناء على هذا الأصل ممّا أجمع عليه المسلمون قاطبة، وهو من بركات إجماعهم المتقدم على اعتبار حصول الجزم بالنسخ وكون الناسخ للقرآن قطعياً، فهو المستند لإجماعهم على العمل بهذا الأصل.

وفي حقيقة هذا الأصل رأيان:

**الرأي الأول:** أنّ هذا الأصل ليس إلا الاستصحاب، ومن الطبيعي عندئذٍ أن تكون أصالة عدم النسخ متفرّعة على حجّة الاستصحاب، ببيان أنّنا نتيقن بعدم

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٣٩.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٩١.

كون الآية المعيّنة منسوخة في الزمان السابق، والآن نشك في طروء النسخ عليها، فبني على بقاء اليقين السابق، وعدم نقضه بالشك اللاحق.

وهذا الرأي هو الظاهر من صاحب الفصول تذ، لأنه إنَّما منع من جريانه في أحكام الشرائع السابقة على شريعتنا من جهة تغاير الموضوع<sup>(١)</sup>، وهو الظاهر أيضاً من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية تذ اللذين تمسكا بعموم دليل الاستصحاب وانتفاء المانع<sup>(٢)</sup>.

ولكن هذا الكلام في غير محله عند المصنّف رحمته الله، لأنَّ بعض القائلين بأصالة عدم النسخ لا يبنون على حجّة الاستصحاب أصلاً، وهذا يرجع إلى ما ذكره السيد الحكيم تذ من أنَّ أصالة عدم النسخ لو كانت من قبيل الاستصحاب لجاء فيها الخلاف الجاري في حجّة الاستصحاب<sup>(٣)</sup>، فلا بدّ عندئذٍ من أن يكون لها مستند آخر، وليس هذا المستند سوى الإجماع القطعي على عدم قبول دعوى النسخ ما لم يكن الناسخ قطعياً.

**الرأي الثاني:** أنَّ أصالة عدم النسخ أصل قائم برأسه يستمد حجّيته من بناء العقلاء عليه، وهذا هو مختار السيد الحكيم تذ<sup>(٤)</sup>، وهو الظاهر من كلام السيد الخوئي تذ في مقام ردّه على المحدث الاسترآبادي رحمته الله<sup>(٥)</sup>، وبنى عليه أيضاً بعض

(١) الفصول الغروية ص ٣١٥.

(٢) فرائد الأصول ج ٣ ص ٢٢٥، كفاية الأصول ص ٤١٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٤٢٠.

(٤) نفس المصدر السابق.

(٥) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٧٨.

المراجع الأعلام دامت له<sup>(١)</sup>، ولا يبعد أن يكون هو أيضاً مختار المصنّف رحمته الله.

وكيفما كان، فإن لزوم البناء على استمرار الأحكام الشرعية إلى حين ثبوت نسخها أمرٌ ضروري يكفي فيه الرجوع إلى النصوص الدالة على أن «حلالٌ محمدٍ حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة»<sup>(٢)</sup>، بتقريب أن هذا هو حال كل حكم ثبت في الشريعة المقدسة من دون أية خصوصية للحلال والحرام، فليُتدبّر<sup>(٣)</sup>.

**النتيجة الثانية:** أن البحث في إمكان النسخ في القرآن الكريم ووقوعه قليل الجدوى من الناحية الفقهية، لأن الموارد (التي ثبت بالدليل القطعي وقوع النسخ فيها) قليلة جداً، والمفروض كون الناسخ قطعياً، والقطع حجة بذاته، فيتوجب عندئذ العمل به، وترتيب آثار الحجية عليه، وفي مقدمتها المنجزية عند الإصابة، والمعدّرية عند الخطأ، وقد تطرّق السيد الخوئي رحمته الله لنماذج من الآيات القرآنية التي قد ادّعي وقوع النسخ فيها، وردّها<sup>(٤)</sup>.

(١) المُحَكَّم في أصول الفقه ج ٥ ص ٢٩٣.

(٢) الكافي ج ١ ص ٥٨ ح ١٩.

(٣) يلاحظ: بحوث في شرح مناسك الحج ج ٩ ص ٥٩٢.

(٤) البيان في تفسير القرآن ص ٢٨٦ - ٣٨٠.

## وقوع نَسْخ القرآن وأصالة عدم النسخ

هذا هو الأمر الذي يهّمنا إثباته من ناحية أصولية<sup>(١)</sup>، ولا شكّ في أنّه قد أجمع علماء الأئمة الإسلامية على أنّه لا يصحّ الحكم بنسخ آية من القرآن إلا بدليل قطعي<sup>(٢)</sup>، سواء كان النسخ بقرآن<sup>(٣)</sup> أيضاً أو بسنة<sup>(٤)</sup> أو بإجماع<sup>(٥)</sup>. كما أنّه ممّا أجمع عليه العلماء أيضاً أنّ في القرآن الكريم ناسخاً ومنسوخاً<sup>(٦)</sup>، وكلّ هذا قطعي لا شكّ فيه.

---

(١) دون تحقيق مسألة إمكان النسخ والجواب عن الشُّبُهات المتقدّمة في الجهة السابقة، لأن الوقوع هو النافع في مقام الاستنباط.

(٢) من الثلاثة التي سيذكرها رحمته، فإذا ثبت هذا في موردٍ فهو المتَّبِع، وإلا فلا يُلتزم بالنسخ.

(٣) فتكون الآية المتأخّرة ناسخةً لحكم الآية المتقدّمة - ولا عبْرَة بمخالفة أبي مسلم الأصفهاني المعتزلي -، ولكن بشرط أن تكون الآية المُنْتَبِهَة للنسخ نازلة إلى الحكم المنسوخ ومبيّنة لرفعه، وإلا فلا يلتزم بالنسخ لمجرّد التنافي بين الآيتين.

(٤) متواترة، كما هو واضح.

(٥) بشرط أن يكون إجماعاً قطعياً كاشفاً عن صدور النسخ من المعصوم عليه السلام، وإلا لم يلتزم بالنسخ، ومَرَّ أن الشيخ الطوسي رحمته يُنكّر يمنع منه.

(٦) مثل آية النجوى (المجادلة: ١١) المنسوخة بالآية بعدها مباشرة، وغيرها.



ولكن الذي هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد الناسخ والمنسوخ في القرآن<sup>(١)</sup>، وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية<sup>(٢)</sup> للإجماع المتقدم.

وأما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جداً<sup>(٣)</sup> لا نهمنا كثيراً من ناحية فقهية استدلالية؛ لمكان القطع فيها<sup>(٤)</sup>.

وعلى هذا، فالقاعدة الأصولية التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي: أن الناسخ إن كان قطعياً أخذنا به واتبعناه<sup>(٥)</sup>، وإن كان ظنياً فلا حجة فيه، ولا يصح الأخذ به<sup>(٦)</sup>؛ لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلا بدليل قطعي.

(١) فهناك كلامٌ في تحقق النسخ لبعض الآيات، وقد تطرّق السيد الخوئي نكتة في البيان لإبطال دعوى نسخ كثير من الآيات التي يتجاوز عددها الثلاثين.

(٢) كخبر الواحد غير المحفوف بقرائن تورث القطع بالصدور.

(٣) أمّا ادعاء المفسرين وقوع النسخ في آيات كثيرة فالمستفاد من كلام السيد الخوئي نكتة أنه ناشئ عن قلة تدبرهم في معانيها، فتوهموا وقوع التنافي في ما بينها، وحكموا بأن الآية المتأخرة ناسخة لحكم الآية المقدمة.

(٤) والقطع - كما مرّ غير مرّة - حجة بذاته.

(٥) ببركة حجية القطع، فيكون منجزاً للحكم في حال الإصابة، ومعدراً للمكلف عن استحقاق العقاب في حال الخطأ.

(٦) لعدم قيام دليل قطعي على حجية الظن في باب النسخ بالخصوص، ومن ثم يبقى هذا الظن على القاعدة الأولية في باب الظن القاضية بعدم الحجية.

ولذا<sup>(١)</sup> أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن الأصل عدم النسخ عند الشك في النسخ<sup>(٢)</sup>، وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجّة الاستصحاب<sup>(٣)</sup> - كما ربّما يتوهمه بعضهم<sup>(٤)</sup> - بل حتى مَنْ لا يذهب إلى حجّة الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ<sup>(٥)</sup>، وما ذلك<sup>(٦)</sup> إلا من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.

(١) أي، ولأجل الإجماع المتقدّم.

(٢) أي: في تحقّق النسخ بالفعل في آية قرآنية ما، وعدم القطع بأيّ من الطرفين (وقوع النسخ وعدم وقوعه).

(٣) بذريعة توفّر أهمّ أركانه، وهما اليقين السابق بعدم النسخ، والشكّ اللاحق في وقوعه، فيبني عندئذٍ على بقاء اليقين السابق تعبدًا.

(٤) لعلّه عليه السلام يشير إلى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله اللذين ذكرا أن دليل حجّة الاستصحاب شاملٌ لاستصحاب عدم النسخ.

(٥) وهذا شاهد على عدم رجوع الإجماع إلى القول بحجّة الاستصحاب، وإلا لزم إنكار أصالة عدم النسخ ممّن لا يقول بحجّة الاستصحاب، ومّرّ أن مرجع هذا إلى ما ذكره السيد الحكيم رحمته الله في المستمسك.

(٦) أي: «وما البناء على الأصل المذكور حتى ممّن يُنكر حجّة الاستصحاب إلا من جهة...».



# **الباب الثاني**

## **السنة**



## تمهيد

يمكن القول إنّ هذا الباب من أهمّ الأبواب المذكورة في هذا المقصد، لأنّ السنّة - بلحاظ الأخبار الشريفة الواردة عن أهل بيت العصمة عليه السلام - تمثّل المدرك الأساس لمعظم أحكام الشريعة المقدّسة.

وقبل الشروع في مباحث هذا الباب يذكر المصنّف رحمته الله تمهيداً يشتمل على نقطتين:

**النقطة الأولى:** لكلمة (السنّة) عدّة إطلاقات، بعضها خارج عن محلّ الكلام في هذا الباب، وأشهرها خمسة:

**أولها:** المندوب، وهو الفعل الذي لا يستحق فاعله الذمّ على تركه، ولا يصل نفعه إلى غير الفاعل<sup>(١)</sup>.

**ثانيها:** الحكم الشرعي المجعول من قبل النبيّ الأعظم عليه السلام بتحويل من البارئ تعالى، كالركعتين الأخيرتين من الصلوات الرباعية مثلاً، ويقابلها الفرض الذي هو الحكم المجعول من الله تعالى مباشرة، كالركعتين الأوليين من تلك الصلوات.

**ثالثها:** الحكم الشرعي الذي تصدّى النبيّ الأعظم عليه السلام لبيانه مثل الوقوف بعرفات، والسنّة بهذا الإطلاق تقابل الفرض، أي الحكم الشرعي الذي تصدّى القرآن الكريم لبيانه كالوقوف في المشعر، فيعبر عنه بـ(الفرض).

---

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٦٤ - ٥٦٥ ، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٩٠ .

رابعها: الحكم الثابت صدوره عن الشريعة المقدسة، وتقابلها البدعة، وهي الحكم المسند إلى الشريعة بغير وجه حق، سواء أكان مع العلم بعدم كون الحكم من الشريعة أم لمجرد احتمال كونه منها في قبال غير الثابت.

خامسها: أحد الأدلة الشرعية التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، وهذا هو المراد من (السنة) في هذا الباب، دون الإطلاقات الأربعة المتقدمة، ولهذا فهي تمثل المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، إلى جنب الكتاب العزيز والعقل والإجماع.

وفي تحديد دائرة (السنة) تفسيران معروفان يختلفان سعةً وضيقاً:

التفسير الأول: أن المراد من لفظ (السنة) هو ما جاء منقولاً عن النبي الأعظم ﷺ من قول أو فعلٍ أو تقرير، وهذا ما يُستفاد من كلمات فقهاء العامة، بناءً على انحصار العصمة عندهم فيه ﷺ، وعدم ثبوتها للأئمة الاثني عشر عليهم السلام، وإن كان لفظ (السنة) قد يُطلق عندهم أيضاً على ما عمل به الصحابة سواء وُجد ذلك في الكتاب والسنة أم لم يوجد بتوجيه مذكور في كتب أصولهم<sup>(١)</sup>.

وبهذا يظهر أنهم عملياً لا يلتزمون بهذا التضييق، لأنهم أدخلوا قول الصحابي - بل حتى التابعي - وفعله وتقريره، حتى آل بهم الأمر إلى القول بعصمة مجموع الأمة الإسلامية، كما سيأتي في بداية باب الإجماع<sup>(٢)</sup>، ولا يضرّ ظهور هذا المعنى من كلام الشيخ المفيد رحمه الله؛ لما سيأتي قريباً.

(١) يراجع أصول الفقه للخضري بك ص ٢١٤.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٤٤٠ - ٤٤٢.

**التفسير الثاني:** أن المراد من السنة هو قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره<sup>(١)</sup>، وهذا ما يذكره علماء الإمامية، وبناءً عليه لا تنحصر (السنة) في قول النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وفعله وتقريره، بل تشمل الأئمة الاثني عشر عليهم السلام من عترته الطاهرة الذين ثبتت عصمتهم بأدلة قطعية مذكورة في محلها.

والوجه في هذه التوسعة أن الحجية الثابتة في الجوانب الثلاثة (القول والفعل والتقرير) إنما ثبتت للنبي الأعظم صلى الله عليه وآله بلحاظ كونه معصوماً، لا بلحاظ شخصه الكريم صلى الله عليه وآله، ولهذا نجد الفاضل التوني رحمته الله يعرف السنة بأنها: «قول النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام أو فعلهما أو تقريرهما»<sup>(٢)</sup>.

وغاية ما يمكن وقوعه ظاهراً هو الفصل بينهما، كما صنع الشيخ المفيد رحمته الله، حيث عطف أقوال الأئمة عليهم السلام على (السنة)<sup>(٣)</sup>، ولكن هذا ليس بضائر بعد إثبات الحجية لهم عليهم السلام وقرن أقوالهم مع الكتاب العزيز والسنة الشريفة.

والمراد من الجوانب الثلاثة المذكورة في تعريف (السنة) ما يقع من المعصوم عليه السلام في مقام تبليغ الأحكام الشرعية أو تكميل نفوس الأتباع، ومن ثم يخرج ما يقع منه في غير هذا المقام مما يكون من قبيل الأفعال العادية، كما ذكر المحقق القمي والسيد الأعرجي رحمتهما الله<sup>(٤)</sup>.

(١) القوانين المُحكَّمة ج ٢ ص ٣٣٨، المحصول في علم الأصول الفقه ج ٢ ص ٩٠.

(٢) الوافية في أصول الفقه ص ١٥٧.

(٣) التذكرة بأصول الفقه ص ٢٨.

(٤) القوانين المُحكَّمة ج ٢ ص ٣٣٨، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٩٠.



والمراد من العصمة تلك القوة النفسانية التي تمنع المعصوم عليه السلام عن الوقوع في الخطأ وتردعه عن فعل المعصية، من دون أن تسلبه اختياره وإرادته.

وهذا الاختلاف الواضح بين التفسيرين (سعة وضيقاً) لم ينشأ عن فراغ، بل هو وليد خلاف عقدي قديم بين أهل السنة والشيعة الإمامية، يرتبط بكيفية تقييم مَنْ يأتي بعد النبي الأعظم ﷺ مَنْ يُسَمَّى (ال خليفة) أو (الإمام)، وأنه يكون مجرد حاكم ومسؤول تنفيذي من دون أن يتمتع بأية مؤهلات تمكنه من مواصلة الأدوار التي كان النبي الأعظم ﷺ يؤديها في حياته المباركة من بيان الأحكام الشرعية التي تحتاجها أمتّه، وتفسير آيات القرآن الكريم، وبيان مقاصده، وصيانة الشريعة المقدسة من التحريف والتشكيكات التي يبثها أعداء الإسلام وغيرها؟

أو أنه يكون أكبر من ذلك بكثير، فهو شخص يتمتع بمؤهلات غير عادية لا تتوفر عند سائر البشر، وهذه المؤهلات يتمكن من مواصلة تلك الأدوار التي كان النبي الأعظم ﷺ يؤديها في المجالات المتقدمة؟

ومن الطبيعي أن من يؤمن بالنظرة الأولى لا يسعه إثبات الحجية لفعل الخليفة وقوله وتقريره، على وزان ثبوتها للنبي الأعظم ﷺ، لأن الخليفة (أو رئيس الدولة) عنده يجوز أن يكون ظالماً وفاسقاً، ومن غير المعقول إثبات الحجية له في شيء من الجوانب الثلاثة الأنفة الذكر، ومع شعور أولئك بالفراغ التشريعي الهائل الناتج عن تغييب الأئمة الأطهار عليهم السلام عن الساحة الإسلامية فلا محالة يأتي دور القياس وأخوته في ملء هذا الفراغ.

وهذا بخلاف مَنْ يؤمن بالنظرة الثانية ويتعامل مع (ال خليفة) أو (الإمام) على

أنه وريث النبي الأعظم ﷺ والشخص المسؤول عن خلافته في المجالات الثلاثة المتقدمة (بيان الأحكام الشرعية، وشرح الكتاب العزيز، وصيانة الشريعة المقدسة) للحيلولة دون حصول أي فراغ يمكن أن يُلقَى بتبعاته على الأمة الإسلامية في دنياها وآخرتها؛ انطلاقاً من حرص النبي الأعظم ﷺ على رعاية الأمة بعد رحيله إلى الرفيق الأعلى، والحفاظ عليها من الانزلاق في الفتن والاختلافات من بعده، لا سيما مع علمه ﷺ بعدم وصول المسلمين إلى مستوى يؤهلهم للاعتماد على أنفسهم، وسدّ الفراغات التي سوف يواجهونها بعد رحيله عنهم، فيكون مقتضى الرأفة والرحمة اللتين يتمتع بهما ﷺ تجاه المؤمنين تعيين خلفاء له كي يضطلعوا بالأدوار التي كان يؤديها ﷺ في حياته المباركة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(١)</sup>.

ومن هنا، يمثل الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام الامتداد الطبيعي للنبي الأعظم ﷺ بتعيين من الباري تعالى، فلا يكون حالهم حال أئمة المذاهب الأربعة عند العامة مثلاً من جهة الاعتماد على استنباط الأحكام الشرعية من مدراكها المقررة المعروفة. كما لا يكون ذكرهم للأحكام الشرعية في الوقائع المختلفة من باب الرواية عنه ﷺ أو عمن سمع منه، ليكونوا كسائر الرواة، بل هم قد توصلوا إلى هذه الأحكام إما من طريق الإلهام من الله تعالى أو عن طريق النبي الأعظم ﷺ مباشرة كما حصل مع أمير المؤمنين عليه السلام أو من الإمام السابق بالنسبة إلى الأئمة الأحد عشر عليهم السلام، وبهذا تثبت الحجية لهم في الجوانب الثلاثة المتقدمة (القول، والفعل، والتقدير)

(١) سورة التوبة، الآية (١٢٨).

بمقتضى كونهم معصومين كالنبي الأعظم ﷺ، نظراً إلى أن ثبوت الحجية في هذه الجوانب منوطٌ بالعصمة ومعلول لها، والمعلول يدور مدار علته (وجوداً وعدماً)، كما هو بيّن.

ولهذا لا يكون الأئمة الأطهار عليهم السلام ملزّمين بنسبة الأحكام التي يذكرونها إلى النبي الأعظم ﷺ، كما هو الحال مع سائر الرواة حفاظاً على رواياتهم من الإرسال وغيره، وما وقع منهم عليهم السلام من هذا القبيل أحياناً فإنّما هو لدواعٍ معيّنة غير إضفاء الحجية على أحاديثهم عليهم السلام، وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى اثنين من تلك الدواعي، وهما تعلّق الغرض بنقل النصّ، وإقامة الحجّة على الغير.

**النقطة الثانية:** لا ريب في أن قول المعصوم وفعله وتقريره (بوجوداتها نفس الأمرية) تمثّل المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي بعد الكتاب العزيز، ويُعبّر عنها بـ (السنة الواقعية) و (المحكّي عنه)، وإليها ينصرف لفظ (السنة) عند الإطلاق، وللوصول إليها سبيلان:

**الأول:** تلقّيها من المعصوم عليه السلام مباشرةً بسماعه تارةً، ومشاهدته تارةً أخرى، وعندئذ تثبت السنة بطريق القطع، وترتفع المشكلة من ناحية السند، وتنحصر في الدلالة (أي دلالة اللفظ المسموع على الإيفاء بالمعنى المطلوب، ومدى دلالة الفعل أو التقرير المشاهد عليه) والجهة - بمعنى كون المعصوم عليه السلام في مقام بيان الحكم الواقعي -؛ فإنّ ثبوت الحجية لهذا السبيل من السنة بحيث يترتب عليها جواز العمل بها في الأمور الشرعية يتوقف على إحراز توفر هاتين الناحيتين فيه، أعني: الدلالة، وجهة الصدور.

**الثاني:** الرجوع إلى الخبر الحاكي عن السّنة الواقعية، وهذا تارة يكون بنحو الخبر المتواتر، وهو - كما سيأتي مفصّلاً في المبحث الثالث من هذا الباب - خبر جماعة يفيد بنفسه الجزم بصدوره عن المعصوم عليه السلام من دون حاجة إلى قرائن خارجية، وهو مثبت للحكم الشرعي إجماعاً.

وتارة أخرى: بنحو خبر الواحد، وهو الخبر الذي لم يصل إلى حدّ التواتر، سواء كان الراوي له واحداً أم أزيد، وبهذا يشمل الخبر المستفيض، وهو من أهمّ مباحث السّنة، وفي حجّة خبر الواحد خلافٌ قديم ومعروف، يأتي الحديث عنه في المبحث الرابع من الباب.

وهناك كلامٌ بينهم في أنّ الخبر الحاكي عن السّنة هل يكون داخلياً في السّنة، فيراد من السّنة معنى عامّ يشمل الحاكي والمحكيّ عنه معاً، ومن ثمّ لا يُفَرَّق في السّنة المذكورة في مقابل الثلاثة (الكتاب العزيز، والإجماع، والعقل) بين الوجودين الحقيقي واللفظي، كما قد ذهب إليه بعضُ الأصوليين كالسيد الأعرجي وصاحب الفصول عليه السلام (١)؟

أو أنّ المراد من السّنة هو خصوص المحكيّ (من الجوانب الثلاثة) بوجوده الواقعي الحقيقي فقط، ولا يشمل الوجودَ الحكائي واللفظي له، الذي هو الخبر المتلفّظ به والمكتوب، كما هو المشهور عندهم واختاره المصنّف عليه السلام، وحينئذٍ نحتاج إلى مصحّح لإطلاق لفظ (السّنة) على الخبر الحاكي، وهو كونه واسطة في إثبات السّنة؟

(١) المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٩٠، الفصول الغروية ص ١١.

وبناءً عليه، يتوجّه إشكال معروف على المشهور القائلين بأنّ موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة (بما هي أدلة)، مفاده أنّ البحث عن حجّة الخبر مثلاً بحثٌ عن الحاكّي عن السنّة، لا عن نفس السنّة التي هي أحد الأدلة الأربعة، فيلزم عندئذٍ خروج هذا البحث عن علم الأصول بعد وضوح عدم دخول الخبر في غير السنّة من الكتاب العزيز والعقل والإجماع، وقد أشار صاحب الكفاية نقلاً إلى هذا الإشكال في أوائلها<sup>(١)</sup>.

وباتّضح هذا التمهيد، يقع الكلام في (باب السنّة) في أربعة مباحث رئيسة.

---

(١) كفاية الأصول ص ٩ ، ويلاحظ: حقائق الأصول ج ١ ص ١٤ ، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ١٩ - ٢٠ ، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ١ ص ٣١ - ٣٢ .

## تمهيد

السنة في اصطلاح الفقهاء<sup>(١)</sup>: «قولُ النبيّ أو فعلُهُ أو تقريرُهُ»<sup>(٢)</sup>، ومنشأ هذا الاصطلاح أمرُ النبيّ ﷺ باتِّباعِ سنَّتهِ فغلَّبَت كلمة (السنة)<sup>(٣)</sup> - حينما تطلق مجرّدةً عن نسبتها إلى أحد - على خصوص ما يتضمَّن بيانَ حكم من الأحكام<sup>(٤)</sup> من النبيّ ﷺ سواء كان ذلك بقولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ<sup>(٥)</sup>، على ما سيأتي من ذكر مدى ما يدلُّ الفعلُ

---

(١) من العامّة، كما هو واضح من التعريف الذي سيذكره، ومن قوله الآتي: «وأما فقهاء الإمامية»، فإنَّ العصمة عندهم منحصره في النبيّ الأعظم ﷺ، وإن كانوا يثبتونها له ﷺ في مساحة أضيق ممّا هو عند الإمامية.

(٢) ولكنهم عملياً لم يلتزموا بهذا الحصر، لأنَّهم وسَّعوا الحجّية إلى قول الصّحابي وفعله وتقريره، بل حتّى إلى التابعي، حتّى انتهوا في آخر المطاف إلى القول بعصمة مجموع الأئمّة وإن لم يكن كلّ واحدٍ واحدٍ منها (في نفسه) معصوماً، كما سيأتي مفصّلاً في بداية (باب الإجماع) من هذا المَقْصَد.

(٣) كالغلبة الحاصلة في بعض الكلمات مثل المدينة والكتاب ونحوهما.

(٤) الشّريعة، وهذا هو المراد من لفظ (السنة) الذي هو موضوع هذا الباب، أعني المصدرَ الثاني للتشريع الإسلامي.

(٥) وبهذا تكون السنة على قسمين: لفظية تتمثّل في القول، وغير لفظية تتمثّل في الفعل والتقرير.

والتقريرُ على بيان الأحكام<sup>(١)</sup>.

أما فقهاء الإمامية بالخصوص فلما ثبت لديهم<sup>(٢)</sup> أنَّ المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي<sup>(٣)</sup> - من كونه حجة على العباد واجب الاتباع - فقد توسَّعوا في اصطلاح (السنة) إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره<sup>(٤)</sup>، فكانت السنة باصطلاحهم: «قول المعصوم<sup>(٥)</sup> أو فعله أو تقريره»<sup>(٦)</sup>.

والسرُّ في ذلك أنَّ الأئمة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي

(١) حيث سيظهر أنَّ أقصى ما يدلّان عليه هو الإباحة، أي عدم حرمة الفعل (الصادر من المعصوم أو الذي وقع بمحضره) على سائر المكلفين.

(٢) بالتواتر المفيد لليقين، ولو لم يكن إلا حديث الثقلين (المروي بطرق الفريقين) لكفى، لأنّ دلالته على توسعة الحجّة إليهم عليهم السلام - لمكان ذكر العترة الطاهرة إلى جنب الكتاب العزيز - في غاية الوضوح، فلا ينكرها إلا مكابر.

(٣) كما يجري فعله عليه السلام مجرى فعل النبي الأعظم ﷺ، وتقريره مجرى تقريره، فالجوانب الثلاثة للحجّة تثبت لهم عليهم السلام لعموم الملاك.

(٤) ولا ضير في ما صنعه الشيخ المفيد تذكُّر من الفصل بين السنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام، كما مرَّ في الشرح.

(٥) ومثله في إفادة التوسعة المذكورة قول الفاضل التوني تذكُّر في الوافية: «قول النبي أو الإمام أو فعلهما أو تقريرهما على وجه».

(٦) ممّا يقع منه عليه السلام في مقام تبليغ الأحكام الشرعية وتكميل نفوس العباد، وبهذا يخرج ما لا يكون من ذلك كالأفعال العادية ونحوها.

والمحدّثين عنه، ليكون قولهم حجّة من جهة أنّهم ثقة في الرواية<sup>(١)</sup>، بل لأنّهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبيّ لتبليغ الأحكام الواقعية<sup>(٢)</sup>، فلا يكون إلا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى (كما هي)، وذلك من طريق الإلهام، كالنبي من طريق الوحي<sup>(٣)</sup>، أو من طريق التلقّي من المعصوم قبله<sup>(٤)</sup>، كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «علّمني رسول الله ﷺ ألف باب من العلم يفتح لي من كلّ باب ألف باب»<sup>(٥)</sup>.

(١) والغريب أنّ أصحاب الصّحاح من العامّة لم يتعاملوا مع الأئمة الأطهار عليهم السلام كما تعاملوا مع كثير من أبناء الصحابة وغيرهم، كما يظهر بالرجوع إليها وملاحظة عدد الأحاديث المنقولة عن غيرهم!

(٢) فالإمامة منصب إلهي له جُنبة تشريعية أيضاً، ولهذا يتعيّن أن يكون اختيار الإمام من قبله تعالى، لا أنّها تنحصر في الجُنبة السياسية كي يكون الإمام عليه السلام مجرد حاكم للمسلمين، كي يوكل أمر اختياره إليهم من باب الشورى.

(٣) كما حصل مع الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

(٤) كما هو الحاصل مع الأئمة الأحد عشر عليهم السلام، فكل واحد منهم عليه السلام يتلقّى من الإمام السّابق عليه.

(٥) يوجد لفظ قريب منه في الخصال (ج ٢ ص ٦٤٧ أبواب ما بعد الألف ح ٣٤) وفي إعلام الوري بأعلام الهدى (ص ٢٦٧)، كما يوجد في مصادر العامّة بلفظ: «وتشعّب لي من كلّ باب...» (يلاحظ: تفسير الرازي ج ٨ ص ٢١، كنز العمال ج ٦ ص ٣٩٢، ٤٠٥).



وعليه فليس بيائهم للأحكام من نوع رواية السنّة وحكايتها<sup>(١)</sup>، ولا من نوع الاجتهاد في الرأي والاستنباط من مصادر التشريع<sup>(٢)</sup>، بل هم أنفسهم مصدرٌ للتشريع، فقولهم (سُنّة) لا (حكاية السنّة)<sup>(٣)</sup>، وأمّا ما يجيء على لسانهم أحياناً من روايات وأحاديث عن نفس النبي ﷺ، فهي إمّا لأجل نقل النصّ عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه<sup>(٤)</sup>، وإمّا لأجل إقامة الحجّة على الغير<sup>(٥)</sup>، وإمّا لغير ذلك من الدواعي<sup>(٦)</sup>.

(١) حتى يكون الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مثلاً مجرداً راوٍ للأحاديث أخيه المصطفى ﷺ، ويكون حاله من هذه الناحية حال سائر الصحابة كجابر الأنصاري وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وغيرهما!

(٢) كي يكون الإمام الباقر عليه السلام مثلاً كأبي واحد من أئمة المذاهب الأربعة من ناحية الاعتماد على ملكة الاستنباط في تحصيل الأحكام الشرعية.

(٣) كما أنّ فعلهم عليه السلام سنّة، وتقريرهم سنّة، وكلّ هذا ببركة ثبوت عصمتهم المطلقة التي هي مناط ثبوت الحجّة بجوانبها الثلاثة.

(٤) وليس من أجل اكتساب الحجّة، كما هو بالنسبة إلى غيرهم.

(٥) الذي لا يعتقد بعصمة الأئمة الأطهار عليهم السلام، ويحصر العصمة (في الجملة) في النبي الأعظم ﷺ فقط.

(٦) من قبيل تذكير عامّة المسلمين بأنهم عليه السلام حملة علم النبي الأعظم ﷺ وورثته الحقيقيون، فليسوا هم كسائر المسلمين الذين يحتاجون إلى غيرهم في سبيل معرفة أقواله ﷺ.

وأما إثبات إمامتهم وأن قولهم يجري مجرى قول الرسول ﷺ فهو بحث يتكفل به علمُ الكلام<sup>(١)</sup>.

وإذا ثبت أن السنة<sup>(٢)</sup> - بما لها من المعنى الواسع<sup>(٣)</sup> الذي عندنا - هي مصدرٌ من مصادر التشريع الإسلامي<sup>(٤)</sup>، فإنَّ حَصَلَ عليها الإنسان بنفسه بالسَّماع<sup>(٥)</sup> من نفس المعصوم ومشاهدته<sup>(٦)</sup> فقد أخذ الحكمَ الواقعيَّ من مصدره الأصلي على سبيل الجزم واليقين من ناحية السَّنَد<sup>(٧)</sup>، كالأخذ من القرآن الكريم (ثقلَ الله الأكبر)، والأئمة من آل البيت (ثقله الأصغر)<sup>(٨)</sup>.

(١) ففيه أدلة كثيرةٌ على إمامتهم، بعد الفراغ من إثبات أصل وجوب وجود الإمام بأدلة عقلية، وليس المقام محلاً لاستعراض أهمِّها، كما ذكر المصنِّف رحمته الله.

(٢) بجوانبها الثلاثة المتقدِّمة: القول والفعل والتقريب.

(٣) الشامل للأئمة الاثني عشر عليهم السلام بمقتضى عصمتهم.

(٤) بل هي المصدر الأهمُّ لأن أكثر الأحكام الشرعية مأخوذة من السنة.

(٥) بأن كان معاصراً للمعصوم عليه السلام وتشرف بحضور مجلسه، وهذا إشارة إلى قول المعصوم عليه السلام.

(٦) إشارة إلى فعله عليه السلام وتقريبه.

(٧) أي: الانتساب إلى المعصوم عليه السلام، فيشمل الفعل والتقريب أيضاً، وليس مراده السَّنَد بمعناه المعروف، لأن الكلام في مطلق السنة.

(٨) اقتباسٌ من حديث الثقلين الذي يرويه المسلمون، وهو واضح الدلالة على عصمة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام وإمامتهم؛ كما مرَّ قريباً.

أما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في العهود المتأخرة عن عصرهم - فإنه لا بدّ له في أخذ الأحكام من أن يرجع - بعد القرآن الكريم<sup>(١)</sup> - إلى الأحاديث التي تنقل السنّة، إمّا من طريق التواتر<sup>(٢)</sup> أو من طريق أخبار الآحاد<sup>(٣)</sup> على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجّة أخبار الآحاد<sup>(٤)</sup>.

وعلى هذا<sup>(٥)</sup> فالأحاديث ليست هي السنّة، بل هي الناقلة لها والحاكمة عنها، ولكن قد تُسمّى بـ(السنّة) توسّعاً؛ من أجل كونها مُثبّته لها<sup>(٦)</sup>.

(١) لأنّه المصدر الأول للتشريع، وهو قطعي من ناحية الصدور، وإن لم يكن قطعياً من ناحية الدلالة إلا في بعض آياته، وهي النصوص.

(٢) وهذه الأخبار تُثبت السنّة ثبوتاً يقينياً، فلا يشملها الخلاف الآتي في حجّة الخبر، ولكنها لقلتها لا تغطّي إلا مساحة صغيرة جداً من الأحكام الشرعية.

(٣) وهي الأغلب في مجال استنباط الأحكام الشرعية، وبقرينة المقابلة تدخل الأخبار المستفيضة في أخبار الآحاد، وإن احتُمِل العكس أيضاً.

(٤) وعدم حجّيتها، وهو الخلاف المعروف بين السيد المرتضى رحمته وأتباعه من جانب، والشيخ الطوسي رحمته والمشهور من جانب آخر.

(٥) أي: بناءً على كون المراد من السنّة هو الجوانب الثلاثة المتقدمة (القول والفعل والتقريب) بوجوداتها الواقعية الحقيقية.

(٦) أي: كون الأحاديث مُثبّته للسنّة، وهذا إشارة إلى كون الاستعمال مجازياً، بعلاقة السببية، فيكون المورد من باب ذكر لفظ السبب (وهو الخبر) وإرادة المسبب (وهو السنّة الواقعية).

ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السّنة<sup>(١)</sup>، لأنّه يتعلّق ذلك بإثباتها<sup>(٢)</sup>، ونعقد الفصل في مباحث أربعة:

- 
- (١) تحديداً، ولا يرد إشكال عدم صحّة البحث عن الأخبار في علم الأصول، بدعوى أنّه يُبحث فيه عن أحوال الأدلة الأربعة، والأخبار ليست منها.
- (٢) فيرجع البحث عن خبر الواحد إلى البحث عن السّنة التي هي أحد الأدلة الأربعة، وهذا قريبٌ ممّا أجاب به الشيخ الأعظم رحمته عن إشكال خروج (مسألة حجّية الخبر) عن علم الأصول، كما مرّ في بداية المقصد الأول.



## المبحث الأول: دلالة فعل المعصوم

ابتدأ المصنّف رحمته الله من السنّة غير اللفظية للمعصوم عليه السلام بالفعل، وهو الموقف العملي الصّادر من المعصوم عليه السلام - سواء أكان فعلاً أم تركاً - لتحديد مدى دليليته وحجّيته على الحكم الشرعي، وقبل الخوض في ذلك ينبغي الحديث مختصراً عن خمس نقاط:

**النقطة الأولى:** أنّ الموقف العملي الذي يُبحث عن دليليته - كما مرّت الإشارة إليه قريباً - هو ما يكون وجهُ صدوره عن المعصوم عليه السلام لأجل تكميل العباد وتبليغ الأحكام الشرعية، سواء أكان في باب العبادات أم في باب المعاملات، دون ما يصدر عنه ممّا يكون من مقتضيات طبيعته البشرية كالأكل والشرب والحركات الضّرورية، وقد ذكر العلامة والمحقق القمي رحمته الله أنّ مثل هذه الأفعال محكومة بالإباحة بالنسبة إلى المعصوم عليه السلام وإلى الأئمة<sup>(١)</sup>، وهذا الكلام يجري أيضاً في قول المعصوم عليه السلام وتقريره أيضاً.

كما يعتبر فيه أن يكون صالحاً للدليّة بأن لا يكون المعصوم عليه السلام في حال التقية مثلاً، فليس كلّ موقف عملي يصدر منه عليه السلام يكون صالحاً للحجّة والدليّة على الحكم الشرعي.

**النقطة الثانية:** أنّ المعصوم عليه السلام وإن كان يختلف عن سائر البشر من جهة

---

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٣٣، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٥٥٠.

ثبوت نحوٍ من الدلّيلية للفعل الصّادر منه، إلا أنّ هذا يرجع إلى اتصافه بالعصمة، فهو يمارس أفعاله (بما هو مكلف من المكلفين)، ومن ثمّ ينطلق في أفعاله وتروكه من التكليف الذي يشترك فيه مع سائر البشر، بحيث يكون إثبات اختصاص هذا الفعل به محتاجاً إلى دليل؛ وذلك لقيام عدّة أدلة على نفي هذا الاحتمال، منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾<sup>(١)</sup>، وكثير من الروايات التي تُرغّب في متابعة النبي الأعظم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ والاستئنان بسُنتهم، فلو بُني على وجود خصوصية لفعل المعصوم ﷺ لم يبقَ معنى محصّل لتلك الأدلة، فليُتدبّر.

**النقطة الثالثة:** أنّ استكشاف الحكم الشرعي من أيّ دليل (بنحو الإطلاق) يتوقّف على إحراز سعة دائرة موضوع الحكم المأخوذ في الدليل، ممّا يسمح برّفْع اليد عن أي قيد تُحتمل دخالته في الموضوع، ونفي اعتباره فيه اعتماداً على الإطلاق، وهذا إنّما يتأتّى في صورة كون الدليل لفظياً، دون ما إذا كان لبيّاً كالإجماع ودليل العقل والسّيرة والشّهرة ونحوها، فلا طريق إلى استكشاف الإطلاق منه عند الشكّ في دخالة أمرٍ ما، بل يتعيّن عندئذٍ الاقتصار على القدر المتيقّن من الإجماع وأخوته، وهذا من الفوارق الجوهرية بين الدليل اللفظي والدليل اللّبي.

وحيث إنّ فِعْلَ المعصوم ﷺ من قبيل الثاني، فلا مفرّ عندئذٍ من البناء على دخالة أي قيد تُحتمل دخالته في موضوع الحكم، وعدم جواز رفع اليد عنه؛ لعدم وجود إطلاق للفعل كي يُتمسك به.

(١) سورة الأحزاب، الآية (٢١).

ويترتّب على هذا لزوم الاطلاع المسبق على الظروف والملابسات المحيطة بالفعل الصادر من المعصوم عليه السلام قبل المضيّ في عملية استكشاف الحكم الشرعيّ منه، وتجنّب استبعاد أمرٍ يُحتمل مدخليته في ثبوت الحكم إلا بعد إحراز عدم دخالته فيه، وإلا يتعيّن البناء على اعتبار ذاك الأمر في الموضوع، لأنّه حينئذ يكون مقوّمًا للقدر المتيقّن من الموضوع، الذي يلزم الاقتصار عليه في كلّ دليل لبيّ.

**النقطة الرابعة:** ممّا يرتبط بالمقام ويؤثر فيه بحثٌ كلامي معروف يُذكر عادةً في مباحث العصمة، وهو جواز ترك الأولى في حقّ المعصوم عليه السلام وعدم جوازه، وهو في الغالب تعبيرٌ آخر عن جواز تركِ الراجح وفعلِ المرجوح، أو قلّ: تركِ المستحب وفعلِ المكروه، وهنا خلاف على ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** أنّ العصمة تتنافى مع ترك الأولى مطلقاً، فلا يليق بالمعصوم تركُ المستحب أو فعلُ المكروه ولو لمرة واحدة، ولا شكّ في أنّ هذه الدرجة الرفيعة من العصمة تكشف عن سموّ نفس المعصوم عليه السلام ورقّيّها إلى أعلى المراتب، بحيث يتساوى عنده ترك الأولى مع مخالفة التكليف الإلزامي، وهذا يختص بالنبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمة الاثني عشر الأطهار عليهم السلام، وهذا القول هو المعروف عند الإمامية<sup>(١)</sup>.

**القول الثاني:** أنّ العصمة لا تتنافى مع ترك الأولى مطلقاً، لأنّ غاية ما تقتضيه هو عدم ترك الواجب وعدم ارتكاب الحرام، ومن ثمّ يجوز أن يداوم المعصوم على تركِ الراجح أو فعلِ المرجوح، وهذا يتناسب مع تفسير علماء العامّة للعصمة من

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٢٥ - ٥٢٦، تهذيب الوصول إلى علم



جانب، وروايتهم لوقائع كثيرة تحكي مخالفة النبي الأعظم ﷺ للأولى من جانب آخر، فيكون القول الأول في نظرهم بمنزلة الغلو.

**القول الثالث:** أنَّ العصمة إنَّما تتنافى مع ترك الأولى على نحو الاستمرار والدوام، فلا يقدح في العصمة ترك الراجح أو فعل المرجوح في موارد محدودة كمرة واحدة أو مرتين، وهذا القول يمثل برزخاً بين القولين المتقدمين.

**النقطة الخامسة:** اشتهر على ألسن الأصوليين قولهم: «إنَّ المورد لا يُخصَّص الوارد»، كما في مثل قول الطيب: «لا تأكل الرمان لأَنَّهُ حامض»، ومرادهم أنَّ الضيق الموجود في المورد لا يسري إلى الوارد كي يُقلَّل من شموله ويُضيق من سعته، بل يبقى الوارد على سعته وشموله<sup>(١)</sup>.

ويبدو من تتبع كلمات كثير منهم عدم الفرق في هذا بين باب العموم وباب الإطلاق، ولا يضرَّ كون الشمول في الثاني حكماً لا وضعياً كما في الأول، لأنَّ هذا الفرق بين الباين لا يشكّل فارقاً من الجهة المبحوث عنها، وسيأتي من المصنّف رحمته في مبحث الاستصحاب - عند الحديث عن صحيحة زرارة الأولى - أنَّ هذا هو المعروف عند الأصوليين، بمعنى أنَّ المورد لا يُخصَّص الوارد العام، كما لا يُقيّد الوارد المطلق<sup>(٢)</sup>.

نعم، مَنْ يشترط في انعقاد الإطلاق انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب -

(١) يلاحظ: فرائد الأصول ج ٤ ص ١٦٠، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٥٥، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٧٤، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٦٨.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٩ ص ١٨٢ - ١٨٣.

وهو صاحب الكفاية تذلل وَمَنْ تَبِعَهُ كَالْمَصْنُوفِ عليه السلام - لا بدّ له من أن يبنى على أن خصوص المورد يمنع من التمسك بإطلاق الوارد، وإن لم يوجب التقييد فيه، بخلاف مَنْ لا يشترط ذلك - وهم الأكثر - فلا يلزمهم ذلك. وبتأضح هذه النقاط الخمسة، يقع الكلام في موضعين:

## الموضع الأول

### دلالة فعل المعصوم على الحكم الشرعي

للفعل الصادر عن المعصوم عليه السلام ثلاث صور:

**الصورة الأولى:** أن يكون مجرداً عن أية قرينة دالة على كونه عليه السلام في مقام بيان الحكم الشرعي للمكلفين، مع إحراز كون هذا الفعل من مختصاته، كما ثبت للنبي الأعظم عليه السلام من قبيل إباحة الوصال في الصوم بثلاثة أيام أو أقل، ووجوب الوتر والتهجد في الليل، وجواز تعدد الزوجات، وحينئذ لا يبقى أدنى مجال لاستكشاف الحكم الشرعي به، بل لا تثبت لفعله أية حجة أو دلييلة على الحكم الشرعي<sup>(١)</sup>، كما سيأتي في الموضع الثاني.

**الصورة الثانية:** أن يصدر الفعل عنه محفوفاً بقرائن (حالية أو مقالية) تدلّ على كونه عليه السلام في مقام بيان الحكم الشرعي، وتعليم المكلفين إياه، مع عدم احتمال كون

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٣٣، تهذيب الوصول إلى علم الأصول

الفعل من مختصّاته، كما رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام: «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله...»<sup>(١)</sup>، حيث أخذ عليه السلام في تعليم مَنْ حَضَرُوا عنده كيفية الوضوء.

ولا إشكال حينئذٍ في دلالة الفعل على الحكم الشرعي من حيث الوجوب أو الاستحباب، إذا كان الفعل عبادياً، كما في المثال المذكور، أو على أزيد من ذلك إذا لم يكن الفعل عبادياً، ويكون نوع الحكم المستفاد تابعاً لما يُستفاد من القرينة المنصوبة، فإن لم يستفد منها حكمٌ بعينه تعيّن البناء على القدر المتيقّن وهو الجواز (بالمعنى الأعم) الصادق على الوجوب والاستحباب مثلاً في مورد الفعل العبادي، وهذه الصّورة أيضاً خارجة عن محلّ الكلام.

الصّورة الثالثة: أن يصدر الفعل غير مخفوف بقرينة تدلّ على كونه عليه السلام في مقام البيان والتعليم، مع عدم احتمال كون هذا الفعل من مختصّاته، وهذه الصّورة هي محلّ الكلام.

ولا ريب حينئذٍ ولا كلامٍ في أنّ إتيان المعصوم عليه السلام بالفعل (ولو لمرة واحدة) يكشف عن إباحته وعدم حرّمته، كما أنّ تركّه له يكشف عن عدم وجوبه، وهذا المقدار يمثل القدر المتيقّن لما تقتضيه العصمة، ولا سبيل للمناقشة فيه لأنّها تساوق الخدش في أصل ثبوت العصمة، وهو خُلِفَ.

وإنّما وقع الكلام بينهم في هذه الصّورة في استكشاف ما هو أزيد من ذلك، كالوجوب أو الندب في موارد إتيانه عليه السلام بالفعل، أو الحرّمة أو الكراهة في موارد تركه للفعل، وهنا عدّة أقوال أهمّها أربعة، اقتصر عليه السلام على الثلاثة الأولى منها:

(١) الكافي ج ٣ ص ٢٥ ح ٤، الفقيه ج ١ ص ٢٤ ح ١، تهذيب الأحكام ج ١ ص ٧٥ ح ٣٩.

**القول الأول:** أن أفعال المعصوم عليه السلام كلها تدلّ على الوجوب في حقه وفي حق غيره، وهذا ما نسبته الشيخ الطوسي والعلامة عليه السلام إلى جمع من المعتزلة والعامة<sup>(١)</sup>. ويمكن التمسك له تارة بالآيات الأمرة بإطاعة النبي الأعظم عليه السلام كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>(٢)</sup>، فإن إطاعته عليه السلام كما تشمل إطاعته في الجوانب التشريعية، وما يُبينه من أحكام الشريعة، فكذلك تشمل ما يصدر عنه من أفعال، فتكون واجبة على الأمة.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾<sup>(٣)</sup>، وأيضاً الآيات الأمرة باتباعه كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾<sup>(٤)</sup> حيث جُعِلَ وجوب المتابعة معلقاً على محبة الله تعالى التي هي واجبة اتفاقاً، وهكذا قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾<sup>(٥)</sup>.

ولم يتطرق المصنّف رحمته الله للجواب عن هذا الاستدلال، لأنّه عنده أو هنّ من أن يتصدّى لرّدّه، ويكفي في ردّ التمسك بآية الإطاعة مثلاً أنّها ليست في مقام البيان بلحاظ كلّ واحد من أفعاله عليه السلام، بل هي في مقام البيان من جهة تأسيس أصل لزوم

(١) يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٧٥، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٣٤، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٢٥٢.

(٢) سورة النساء، الآية (٥٩).

(٣) سورة الحشر، الآية (٧).

(٤) سورة آل عمران، الآية (٣١).

(٥) سورة الأعراف، الآية (١٥٨)، يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٧٨ - ٥٨٠، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٥٥٤ - ٥٥٥، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٢٥٣.

الإطاعة للرسول الأكرم ﷺ إلى جنب إطاعته تعالى.

وتارة أخرى: بآية التأسي المتقدمة<sup>(١)</sup>، من جهة الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب الاقتداء به ﷺ في أفعاله، واتخاذة قدوةً صالحة، سواء أكان الفعل واجباً في حقّه ﷺ أم لم يكن، إلا إذا قام دليل خاصّ على عدم الوجوب في حق الآخرين.

وقد ذكر المصنّف رحمه الله ثلاثة أجوبة عن هذا الاستدلال:

**الجواب الأول:** أنّ ما ذُكر من وجوب المتابعة يخالف معنى الاقتداء الذي هو المتابعة من شخصٍ لشخصٍ آخر، على أن يكون فعلُ التابع موصوفاً بنفس وصف فعل المتبوع من الوجوب أو الاستحباب أو غيرهما (أي الاتحاد معه في الوجه)، فإذا كان الفعل الصادر من المتبوع واجباً دلّت الآية على المتابعة فيه على أن يكون الفعل الصادر من التابع موصوفاً بكونه واجباً، وهكذا إذا كان فعل المتبوع مستحباً أو مباحاً، فإذا كان الفعل الصادر منه ﷺ على وجه التدبّ مثلاً وأتى به المكلف على وجه الوجوب لم يكن متأسياً به ﷺ ولا متابعاً له، وهذا ما يُستفاد من كلام الشيخ الطوسي والعلامة زين العابدين<sup>(٢)</sup>.

والحاصل - كما ذكر العلامة والسيد الأعرجي زين العابدين<sup>(٣)</sup> - أننا نسلم دلالة الآية الكريمة على وجوب التأسي (في الجملة) إلا أنّ المراد منها ليس كون الفعل الصادر

(١) سورة الأحزاب، الآية (٢١).

(٢) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٦٩ - ٥٧٠، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٢٨ - ٥٣١.

(٣) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١٦٧ - ١٦٨، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٢٨، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٢٥٦.

من النبيِّ الأعظم ﷺ واجباً على كلِّ تقدير، حتى لو كان مستحباً أو مباحاً، وهذا عينُ ما أجاب به المحقق القميُّ رحمه الله عن هذا الاستدلال<sup>(١)</sup>.

وقد استحسّن المصنّف رحمه الله هذا الجواب - وإن نسبّه إلى العلامة رحمه الله -، ودافع عن الفقرة الأخيرة منه من خلال ردِّ اعتراض صاحب الفصول رحمه الله عليها، فإنّ الأخير اعترض على قول العلامة رحمه الله: «وإن كان مباحاً تعبّداً باعتقاد إباحته»<sup>(٢)</sup> بأنّه خارج عن محلِّ الكلام، لأنّه ظاهر في التأسّي في مقام الاعتقاد، بأن يبيّن الشخص المتأسّي في قلبه على إباحة الفعل، مع أنّ الكلام في التأسّي في مقام الفعل، بأن يأتي بالفعل على نفس الوجه الذي أتى به الشخص المتأسّي به<sup>(٣)</sup>.

وأجاب المصنّف رحمه الله عن هذا الاعتراض بأن مراد العلامة رحمه الله أنّ التأسّي في مقام الفعل بالنسبة إلى الفعل المباح لا يتحقّق إلا إذا ضمَّ إليه الاعتقاد بالإباحة، بأن يكون الشخص المتأسّي مخيراً في حكم الفعل بين الإتيان وتركه، من دون التزام بأي واحد من الطرفين، وبهذا يختلف عن التأسّي في كلّ من الفعل الواجب والفعل المستحبّ.

**الجواب الثاني:** منع أصل دلالة الآية على وجوب التأسّي بالنبي الأعظم ﷺ في ما يصدر عنه من أفعال، لأنّ دلالتها لا تزيد على كون التأسّي به ﷺ أمراً راجحاً وحسناً، فلا يلزم حينئذ كون الفعل واجباً في حق الآخرين، وأصل هذا الجواب

(١) القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٥٥٤ - ٥٥٥ .

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٧٦ ، مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١٦٨ .

(٣) الفصول الغروية ص ٣١٣ .

ذكره صاحب الفصول رحمته لكن كدليل على القول الثاني الآتي.

**الجواب الثالث:** أن المعنى المستفاد من الآية الكريمة إنها هو الحث على التأسي بالنبي الأعظم عليه السلام في مورد خاص، وهو الجهاد في سبيل الله والصبر عليه، وأن الحري بالمسلمين أن يقتدوا بنبيهم الأعظم عليه السلام في الذب عن الدين، والصبر معه عليه السلام في مواطن القتال، كما فعل هو عليه السلام، حتى أصابه ما أصابه في يوم أُحُد.

وهذا ما ذكره الشيخ الطبرسي رحمته في تفسيره<sup>(١)</sup>، وحينئذ لا يكون للآية شمول لسائر الموارد - لا بنحو العموم ولا بنحو الإطلاق - كي يُستدل بها على وجوب سائر أفعاله عليه السلام في حق المسلمين.

**إن قلت:** نفى الإطلاق أعظم من ثبوت التقييد، فلا يلزم منه أن تكون الآية ظاهرة في التقييد، وإلا لزم أن يكون المورد مقيداً للوارد المطلق أو مخصصاً للوارد العام، وهو خلاف المعروف عندهم.

**قلت:** المراد أن خصوصية المورد تمنع من تمامية مقدمات الحكمة، فلا يكون للكلام ظهور في الإطلاق لسائر الموارد غير مورد الجهاد، وهذا المقدار يكفي في الرد على هذا القول، وإن لم يلزم منه ظهور الكلام في التقييد، كما مرّت الإشارة إليه في النقطة الخامسة المتقدمة.

ومهما يكن المستفاد من الآية، فلا ينبغي توهم حصر رجحان التأسي بالنبي الأعظم عليه السلام وعدم تعديته إلى الأئمة الأطهار عليهم السلام، لأن المطلوب حقيقة هو التأسي بالمعصوم عليه السلام لمكان عصمته.

(١) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٨ ص ١٥٨.

**القول الثاني:** أن فعله ﷺ يدل على الاستحباب في حق الآخرين، وقد نسبته الشيخ الطوسي والعلامة ﷺ إلى بعض آخر من العامة<sup>(١)</sup>، واختاره المحقق القمي وصاحب الفصول ﷺ<sup>(٢)</sup>، وقد ذكروا له وجهين:

**الوجه الأول:** التمسك بعمومات ما دل على التأسي كآلية المتقدمة، بعد نفي دلالتها على الوجوب، وهذا ما نقله العلامة ﷺ حجة لهذا القول، ومحصله أن الآية الكريمة جعلت التأسي حسنة، وأقل درجاتها هو الندب، فيحمل عليه من باب الأخذ بالمتيقن<sup>(٣)</sup>، وهذا ما تسمك به صاحب الفصول ﷺ أيضاً، بتقريب أن الآية دلت على رجحان التأسي به ﷺ، وهو مشترك بين الوجوب والندب، فتدل حينئذ على حسن التأسي والاقتداء بأفعاله<sup>(٤)</sup>.

**الوجه الثاني:** التمسك بأصالة البراءة من الوجوب، وعدم قيام دليل على الوجوب، ولا سبيل إلى البناء على الإباحة، لأن احتمالها مقهوراً بأغلبية الراجح في أفعالهم، وهذا ما ذكره المحقق القمي ﷺ أيضاً<sup>(٥)</sup>.

كما يمكن التمسك بالقول الأول المتقدم في النقطة الرابعة، من أنه ﷺ لا يترك الأولى، فكل فعل يصدر منه - ولو لمرة واحدة - يكون مستحباً، على أقل تقدير.

**القول الثالث:** أن أقصى ما يدل عليه فعله ﷺ هو الإباحة وعدم الحرمة، ولا

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٧٦، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٣٤.

(٢) القوانين المحكمة ج ٢ ص ٥٥٣، الفصول الغروية ص ٣١٣.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٤٩.

(٤) الفصول الغروية ص ٣١٣.

(٥) القوانين المحكمة ج ٢ ص ٥٥٣.



دلالة له على وجوب أو استحباب، وهذا ما نسبته الشيخ الطوسي والعلامة عليه السلام إلى بعض العامة<sup>(١)</sup>، وهو المتراءى من كلام الأول<sup>(٢)</sup>، واختاره المصنف عليه السلام.

**القول الرابع:** أن غاية ما يُستفاد من فعله عليه السلام هو القدر المشترك بين الوجوب والندب، (أي مطلق الترجيح) في حقه وفي حقنا، ولا دلالة للأعم على الأخص (أي الوجوب أو الاستحباب)، فكل من الاثنين محتمل، وليس أحدهما بأولى من الآخر، وهذا ما اختاره العلامة عليه السلام<sup>(٣)</sup>، ووافقه السيد الأعرجي عليه السلام<sup>(٤)</sup>.

ويمكن التمسك له - بعد انتفاء القولين المتقدمين - بأحد القولين الأخيرين في المسألة الكلامية المتقدمة، من جواز أن يترك المعصوم عليه السلام الأولى مرة واحدة، أو دائماً، وعلى كلى الفرَضين لا يدل فعله على الاستحباب، فضلاً عن الوجوب.

## الموضع الثاني: حجية فعل المعصوم

لا شك في أن فعل المعصوم عليه السلام حجة من حيث الكبرى، وأدعى العلامة عليه السلام الإجماع عليه<sup>(٥)</sup>، ولكن الشأن (كل الشأن) في تحقيق محلّه، وتشخيص الفعل الذي يُحكم بمتابعته فيه، ولا إشكال في أن الأفعال التي تصدر منه عليه السلام بمقتضى الطبيعة

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٧٦، نهاية الوصول ج ٢ ص ٥٣٤.

(٢) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٧٦.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٣٥.

(٤) المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٢٦١.

(٥) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٣٣، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٧٦.

والعادة كالأكل والشرب والنوم والاستيقاظ والحركة ونحوها خارجة عن محلّ الكلام؛ ضرورة عدم الفرق فيها بين المعصوم عليه السلام وغيره من ناحية كونها مباحة، كما مرّ نقله قريباً عن العلامة والمحقق القمي رحمتهما.

وبناءً على هذا، ينحصر الكلام في سائر أفعاله، وهي بحسب مقام الثبوت على ثلاثة أنحاء:

**النحو الأول:** ما يُحرّز من الخارج اختصاصه بالمعصوم عليه السلام، مثل الأفعال التي ثبت اختصاصها بالنبي الأعظم صلى الله عليه وآله، ومرّ في بداية الموضع الأول ذكر بعض منها. وهذا النحو خارج عن محلّ الكلام، لأنّ العلم بالاختصاص لا يُبقي مجالاً لتوهم تعدية الفعل إلى الآخرين، حتى لو فرض ظهور وجه الفعل كالوجوب في مثال التهجد، أو الإباحة في غيره<sup>(١)</sup>.

**النحو الثاني:** ما يُعلم عدم اختصاصه بالمعصوم عليه السلام، وهو الأكثر أفراداً في الخارج كما ذكر العلامة رحمته<sup>(٢)</sup>، فإنّ الأفعال المختصة نادرة، وهذا أيضاً خارج عن محلّ الكلام في هذا الموضع، لأنّ فعله عليه السلام سيكون حجة على مَنْ سواه من المكلفين، على وفق ما استُكشِف منه إنّ واجباً فواجب، وإنّ مستحباً فمستحب، وإنّ مباحاً فمباح.

**النحو الثالث:** ما يشبه أمره، ولا يتضح أنّه من أي النحويين المتقدمين؛ لعدم وجود قرينة يمكن الاعتماد عليها في تحديد كونه مختصاً بالمعصوم عليه السلام أو غير

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٣٣.

(٢) المصدر السابق ج ٢ ص ٥٣٥.

مختص به، وقد اتضح لنا وجهُ الفعل، أي الغرض والنية بذلك الفعل من نية الوجوب أو النَّدْب أو الإباحة - كما ذكر العلامة رحمته (١) -، وقد أفاد الشيخ الطوسي رحمته أنَّ وجه الفعل يكون مقارناً له (٢).

وهذا النحو هو محلّ النزاع بين العلماء، وفيه أقوال ثلاثة:

**القول الأول:** البناء على كون الفعل من النحو الأول، فلا يتعدى حكمه إلى سائر المسلمين، فكما لا يجب على سائر المسلمين التهجّد في الليل، ولا يجوز لهم تجاوز الأربعة في النكاح الدائم، ولا يجوز لهم الوصال في الصوم، فكذلك الحال في كلّ فعلٍ اشتبه حاله.

ورده المصنّف رحمته بأنّ اختصاص النبيّ الأعظم عليه السلام ببعض الأحكام أمرٌ قد ثبت بدليل خاصّ، وإلا فهو لا يختلف عن سائر المسلمين من حيث كونه مكلفاً بتكاليف شرعية إلزامية وغير إلزامية، بمقتضى عموم دليل اشتراك الأحكام، ومن ثمّ يتعيّن إرجاع الفعل المشتبه حاله إلى النحو الثاني، لأنّه الأظهر - كما ذكر العلامة رحمته (٣) -، فيكون فعله عليه السلام حجةً على سائر المسلمين على وفق الوجه الذي وقع عليه من الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة، كما هو حجة عليه عليه السلام أيضاً.

ومّا يؤيّد ذلك عمومٌ ما دلّ على حُسن التأسّي والافتداء بالنبيّ الأعظم عليه السلام، وإنّما اعتبرنا هذا مؤيِّداً لأنّه عليه السلام لا يرى لآية التأسّي شمولاً لسائر أفعاله عليه السلام غير

(١) المصدر السابق ج ٢ ص ٥٢٨ .

(٢) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٧٠ .

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٣٥ .

الجهاد والصبر على القتال، كما مرَّ منه في ردِّ القول الأول في الموضع السابق.

**القول الثاني:** البناء على اندراج الفعل تحت النحو الثاني المتقدم، وعدم كونه من مختصات النبي الأعظم ﷺ، فإذا عُلِمَ بأنه أتى بالفعل على وجه الوجوب مثلاً كان الظاهر وجوبه في حق الأمة أيضاً، وإذا عُلِمَ بأنه ﷺ قد أوقعه بنية الندب فالظاهر كونه مندوباً في حق الأمة أيضاً، ولا قيمة لمجرد احتمال كون الفعل من المختصات، وهذا مختار هو أكثر العلماء منهم العلامة وصاحب الفصول (١)، والمصنّف رحمه الله.

ويمكن الاستدلال لهذا القول بوجهين:

**الوجه الأول:** التمسك بقاعدة الحُمْل على الغالب - كما ذكر العلامة رحمه الله (٢) -

بتقريب أن أغلب أفعال المعصوم عليه السلام هي من الأفعال المشتركة بينه وبين سائر المسلمين، فعند الشك في فعلٍ من أفعاله ودوران أمره بين كونه مختصاً به وكونه مشتركاً بينه وبين غيره، يلزم إلحاقه بالأعم الأغلب، واعتباره فعلاً مشتركاً، وهذا أولى من الحُمْل على الفرد النادر.

ولم يرتضِ المصنّف رحمه الله هذا الوجه؛ لعدم قبوله بهذه القاعدة أصلاً بنحو مطلق، ولعله بالنظر إلى أن أقصى ما يُستفاد من كون أغلب أفعال المعصوم عليه السلام مشتركة بينه وبين غيره هو الظنّ بكون الفعل المشتبه مشتركاً، ولا دليل على حجية هذا الظنّ بالخصوص، كي يصحّ الأخذ به في مقامنا، بل يكون من مصاديق الظنّ

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٣٥، الفصول الغروية ص ٣١٤.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٣٥.

الذي لا يُعني من الحق شيئاً، فتشمله عمومات النهي عن العمل بالظن وحُرمة الأخذ بما وراء العلم.

**الوجه الثاني:** التمسك بالعام في موارد الدوران بين الأقل والأكثر، كما مرّ مفصلاً في باب (العام والخاص)<sup>(١)</sup>، وهذا الوجه هو المرضي عند المصنّف رحمته الله.

وتقريبه أنّ عندنا دليلاً عاماً مفاده أنّ أفعال المعصوم عليه السلام محكومة بنفس الأحكام المتوجّهة إلى أفعال سائر المسلمين، فلا يختلف عليه السلام عنهم من ناحية كونه مكلفاً بالصلاة لمكان قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(٢)</sup>، وبالصّيام لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾<sup>(٣)</sup>، وببقية التكاليف الشرعية، وإلا لزم إمّا أن يكون لكلّ فعلٍ من أفعاله حكمٌ مغايرٌ للحكم الثابت لنفس الفعل الصادر من غيره، وإمّا أن لا يكون لفعله حكمٌ متوجّهٌ إليه، وكلاهما بمكان من الوهن.

كما أنّ لدينا دليلاً خاصّاً يُخرج بعض الأفعال الصادرة عن المعصوم عليه السلام عن مشاركة أحكام سائر المسلمين، ويُثبت لها أحكاماً خاصّة كما في مثل التهجّد في الليل، وتعدّد الزوجات، والوصال في الصوم، ولولا هذا الدليل الخاصّ لكان التهجّد مستحبّاً في حقّ النبيّ الأعظم عليه السلام، ولحرّم عليه أن يزيد على أربع في النكاح الدائم، وحرّم عليه الوصال في الصوم أيضاً، وهكذا مع سائر المختصّات المذكورة. فإذا صدر من المعصوم عليه السلام فعلٌ واشتبه حاله علينا ولم نعلم أنّه من أفراد العام

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٦٥ - ٦٧ .

(٢) سورة النساء، الآية (٧٧).

(٣) سورة البقرة، الآية (١٨٣).

أو الخاص فحينئذ يدور أمر هذا المخصّص بين الأقل والأكثر، ولا ريب في صحة الرجوع إلى العام، والاقتصار في المخصّص على الأقل، باعتباره القدر المتيقّن ممّا خرج عن العام، وهذا الكلام عبارة أخرى عن اعتبار الفعل المشكوك من النحو الثاني وشمول حكم العام له.

وقد أورد على هذا الكلام بأنّه لا ينسجم مع ما ذكره المصنّف رحمته الله في باب العام والخاص من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية - وفقاً لجمع من محققي المتأخرين<sup>(١)</sup>؛ لوضوح أنّ مفهوم المخصّص واضح ومبيّن، فلا يَتَوَهّم كون الشبهة فيه مفهومية، كي يتأتّى جواز التمسك بأصالة العموم لإدخال الفعل المشكوك في حكم العام.

وأجاب بعض الشراح عن هذا الإيراد بإخراج المقام عن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وإدخاله في باب الشكّ في حصول التخصيص الزائد، بتقريب عدم وجود دليل لفظي خاصّ بلسان: «بعض أفعال المعصوم ليس على طبقه حكم عام»، بل الحاصل خروج عدّة أفعال عن حكم العام لأدلة خاصّة في مواردّها، فعند الشكّ في خروج فعلٍ آخر وعدم خروجه يتعيّن التمسك بالعام وعدم خروج الفعل المشكوك عنه<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى أنّ هذا يخالف ظاهر كلامه رحمته الله الذي يفترض وجود شبهة مصداقية في المخصّص ناشئة عن اشتباه الأمور الخارجية، فيتوجّه الإيراد المذكور عليه، لأنّ

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٨٢.

(٢) المقدّمات والتنبيهات في شرح أصول الفقه ج ٥ ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

مختاره ﷺ عندئذٍ هو الرجوع إلى الأصول العملية، وعدم جواز التمسك بالعام. ويخطر في البال جوابٌ يحافظ على كون الشبهة مصداقية، وفي نفس الوقت لا تلزم منه مخالفة لمختار المصنّف ﷺ في باب (العام والخاص)، وذلك بأن يُفرض المخصّص في المقام لبيّاً، كإجماع المسلمين على خروج بعض أفعال النبي الأعظم ﷺ عن الحكم العامّ المتوجّه إلى نظائرها من أفعال سائر المسلمين، وحينئذٍ يرتفع الإيراد، لأنّ المصنّف ﷺ يبيّن على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصّص لبيّاً، وفاقاً للشيخ الأعظم تفتّ، كما مرّ في باب (العام والخاص) (١)، فليتمل جيداً.

**القول الثالث:** التوقف التام في مقام التأسّي به ﷺ ما لم يقم دليل عليه، وهذا ما اختاره السيد المرتضى تفتّ (٢)، ونقله الشيخ الطوسي عن بعضهم (٣)، ونسبه العلامة تفتّ إلى الصيرفي وأكثر المعتزلة (٤).

وذكر العلامة تفتّ أنّ القائل به يحتجّ بأنّ الفعل يُحتمل أن يكون غير مخصّص به ﷺ، وعندئذٍ يتردد حكمه بين الوجوب والتّدب والإباحة، والمفروض عدم دلالة الفعل على أيّ منها، كما لا يكون أحدها أولى من غيره، فيجب الوقف (٥).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٩٣-٩٥.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٥٧٨.

(٣) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٧٦.

(٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٣٤، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٢٥٢.

(٥) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥٥١.

## ١ - دلالة فعل المعصوم

لا شَكَّ في أَنَّ فِعْلَ المعصوم<sup>(١)</sup> - بحكم كونه معصوماً - يدلُّ على إباحة الفِعل، على الأقل<sup>(٢)</sup>، كما أَنَّ تَرْكَه لِفِعْلٍ يدلُّ على عدم وجوبه على الأقل<sup>(٣)</sup>، ولا شَكَّ في أَنَّ هذه الدِّلالة بهذا الحدَّ أمرٌ قطعي ليس موضعاً للشُّبهة بعد ثبوت عصمته<sup>(٤)</sup>.

ثم نقول بعد هذا<sup>(٥)</sup>: إِنَّه قد يكون لِفِعْلٍ المعصوم من الدِّلالة ما هو أوسعُ من

---

(١) المقصود هنا هو البحث عن كون الموقف العملي الصّادر عن المعصوم عليه السلام - لأجل عصمته - دليلاً وحجّة على الحكم الشرعي.

(٢) أي على عدم كون الفعل محرّماً، وفيه إشارة إلى جواز استفادة رجحانه شرعاً، بالمعنى الشّامل للوجوب والاستحباب، كما سيأتي من العلامة تعالى.

(٣) أي مجرد عدم كون الفعل واجباً شرعاً، وإلا أمكن ادّعاء أَنَّ الترك يدلُّ على مرجوحية الفعل الشاملة لكلٍّ من الكراهة والحُرمة.

(٤) بدهاءة أَنّه يمثّل القدر الأقلّ المتيقّن ممّا تقتضيه العصمة؛ إذ لا يليق بالمعصوم عليه السلام أَنْ يفعل حراماً ولا أَنْ يترك واجباً، وهذا ما عليه الشيعة الإمامية، كما مرَّ في النقطة التمهيدية الرابعة.

(٥) أي: بعد بيان الحدّ الأدنى لمقتضى العصمة، ومحصّله أَنَّ فِعْلَهُ عليه السلام له ثلاث صور، محلّ الكلام منها هو الأخيرة، وهي أَنَّ يصدر الفعل عنه مجرداً عن أيّة قرينة على كونه في مقام بيان الحكم الشرعي، مع عدم العلم باختصاص الفعل به.



ذلك<sup>(١)</sup>، وذلك في ما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة<sup>(٢)</sup> كأن يُحرَز أنه في مقام بيان حكم من الأحكام أو عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوهما، فإنه حيثئذ يكون لفعله ظهوراً في وجه الفعل من كونه واجباً أو مستحباً أو غير ذلك<sup>(٣)</sup> حسبما تقتضيه القرينة.

ولا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الألفاظ بمناطٍ واحد<sup>(٤)</sup>، وكم استدلل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء<sup>(٥)</sup> والصلاة<sup>(٦)</sup> والحج<sup>(٧)</sup> وغيرها وكيفياتها

(١) أي: من مجرد عدم الحرمة أو عدم الوجوب، ومراده من المقدار الأوسع هو الدلالة على وجه الفعل.

(٢) الحالية أو المقالية على كون المعصوم عليه السلام بصدد تعليم الناس أحكام دينهم، وهذه إحدى الصورتين الخارجيتين عن محل كلامنا.

(٣) كالإباحة مثلاً إذا لم يكن الفعل عبادياً، وإلا انحصر الحكم المستكشف في الوجوب أو الاستحباب.

(٤) وذلك لبناء العقلاء على حجة الظاهر والأخذ به مطلقاً، وإن كان فعلاً.

(٥) كما في خبر زرارة عن الباقر عليه السلام: «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله ﷺ...» (الكافي ج ٣ ص ٢٥ ح ٤).

(٦) كالنبوي المعروف: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي» (عوالي اللآلي مج ١ ص ١٩٨، سنن البيهقي مج ٢ ص ١٢٤).

(٧) كالنبوي الآخر: «خُذُوا عني مناسككم» (عوالي اللآلي مج ١ ص ٢١٥ ح ٧٢، سنن البيهقي مج ٥ ص ١٢٥).

بحكاية فعلِ النبي أو الإمام في هذه الأمور.

كُلُّ هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه، وإنّا وقع الكلام للقوم في موضعين:

- ١ - في دلالة فعلِ المعصوم (المجرّد عن القرائن) على أكثر من إباحة الفعل<sup>(١)</sup>، فقد قال بعضهم: إنّه يدلّ بمجرّده على وجوب الفعل بالنسبة إلينا<sup>(٢)</sup>، وقيل: يدلّ على استحبابه<sup>(٣)</sup>، وقيل: لا دلالة له على شيء منهما، أي أنّه لا يدلّ على أكثر من إباحة الفعل في حقّنا<sup>(٤)</sup>.

والحقّ هو الأخير؛ لعدم ما يصلح أن يُجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد يظنّ ظانٌّ<sup>(٥)</sup> أنّ قوله تعالى في سورة الأحزاب ٢١: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ يدلّ على وجوب التّأسي

(١) الإباحة هنا بالمعنى الأخصّ لا الأعمّ الشامل للوجوب والاستحباب.

(٢) هذا هو القول الأول، وهو ما نسبته الشيخ الطّوسي والعلامة رحمتهما إلى جماعة من المعتزلة والعامة.

(٣) هذا هو القول الثاني، وهو ما تُسبّب إلى بعض العامة أيضاً، وقد اختاره المحقق القميّ وصاحب الفصول رحمتهما.

(٤) بمعنى عدم حرمة الفعل، وهذا ما تُسبّب إلى بعض آخر من العامة، وهو المتراعى من كلام الشيخ الطّوسي رحمته وارتضاه المصنّف رحمته، وهو القول الثالث في المقام.

(٥) كناية عن ضعف الاستدلال بالآية الكريمة، وإلا فقد ذكر غير واحدٍ وقوع الاستدلال بها من قبل القائل بالوجوب.

والاقتداء برسول الله ﷺ في أفعاله<sup>(١)</sup>، وجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا، وإن كان بالنسبة إليه لم يكن واجباً<sup>(٢)</sup>، إلا ما دلّ الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا<sup>(٣)</sup>.

وقيل<sup>(٤)</sup>: إنه إن لم تدلّ الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدلّ على حُسن الاقتداء به واستحبابه<sup>(٥)</sup>.

وقد أجاب العلامة الحلي<sup>(٦)</sup> عن هذا الوهم<sup>(٧)</sup> فأحسن، كما نُقِلَ عنه<sup>(٨)</sup>، إذ قال:

(١) كلّها بحيث يدلّ صدور الفعل منه ﷺ على الوجوب في حقّ المسلمين، كما يدّعيه أصحاب القول الأول.

(٢) لأنّ العبرة إنّما هي بنفس وجوب التّأسي لا بكون الفعل واجباً.

(٣) قد ذكر المحقق القميّ تثنّي تقريباً آخر لدلالة الآية الكريمة على وجوب الفعل في حقّ المكلفين.

(٤) نقله العلامة تثنّي عن القائلين بالنّدب، ولعلّ عدم معروفية القائل هي الوجه في التعبير عنه بالقليل، واحتجّ به صاحب الفصول تثنّي أيضاً.

(٥) وهذا ما يفيد الرجحان المشترك بين الوجوب والاستحباب.

(٦) بل سبقه إليه الشيخ الطوسي تثنّي في العدة، كما مرّ في الشّرح، وهذا هو الجواب الأول، ومحصله: أنّ هذا مخالف لمعنى الاقتداء والتّأسي.

(٧) أي التمسك بالآية لإثبات الوجوب، وعبر عنه ﷺ بالوهم.

(٨) والناقل هو صاحب الفصول تثنّي، ويبدو أنّ المصنّف ﷺ لم يتيسّر له هاهنا الرجوع إلى كتابي العلامة تثنّي (مبادئ الوصول، وتهذيب الوصول).

«إِنَّ الْأَسْوَءَ عِبَارَةً عَنِ الْإِثْيَانِ بِفَعْلِ الْغَيْرِ لِأَنَّهُ فَعَلَهُ عَلَى الْوَجْهِ<sup>(١)</sup> الَّذِي فَعَلَهُ، فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا تَعَبَّدْنَا بِإِيقَاعِهِ وَاجِبًا<sup>(٢)</sup>، وَإِنْ كَانَ مَنْدُوبًا تَعَبَّدْنَا بِإِيقَاعِهِ مَنْدُوبًا<sup>(٣)</sup>، وَإِنْ كَانَ مَبَاحًا تَعَبَّدْنَا بِاعْتِقَادِ إِبَاحَتِهِ».

وغرضه<sup>(٤)</sup> نَهْضُ مِنَ (التَّعَبُّدِ بِاعْتِقَادِ إِبَاحَتِهِ فِي مَا إِذَا كَانَ مَبَاحًا) لَيْسَ مَجْرَدُ الْاعْتِقَادِ حَتَّى يَرُدَّ عَلَيْهِ - كَمَا فِي الْفُصُولِ - بِأَنَّ ذَلِكَ<sup>(٥)</sup> أَسْوَءٌ فِي الْاعْتِقَادِ<sup>(٦)</sup> لَا الْفِعْلَ، بَلْ يَرِيدُ - كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ صَدْرِ كَلَامِهِ<sup>(٧)</sup> - أَنَّ مَعْنَى الْأَسْوَءِ فِي الْمَبَاحِ هُوَ أَنْ نَتَخَيَّرَ

(١) الْجَارُ وَالْمَجْرُورُ مُتَعَلِّقَانِ بِ(الْإِثْيَانِ)، وَمَعْنَاهُ لَزُومُ التَّطَابُقِ بَيْنَ الْوَجْهِ الَّذِي صَدَرَ عَلَيْهِ الْفِعْلُ مِنْهُ ﷺ وَالْوَجْهِ الَّذِي يَصْدُرُ مِّنَّا عَلَيْهِ.

(٢) فَلَوْ أَتَيْنَا بِهِ عَلَى وَجْهِ الِاسْتِحْبَابِ لَمْ نَكُنْ عِنْدُنَا مُتَأَسِّينَ بِهِ ﷺ، كَمَا ذَكَرَ الشَّيْخُ الطَّوْسِيُّ نَهْضُ.

(٣) فَلَوْ أَتَى بِهِ الْمَكْلَفُ عَلَى وَجْهِ الْوَجُوبِ لَمْ يَكُنْ عِنْدُنَا مُتَأَسِّيًا بِالنَّبِيِّ الْأَعْظَمِ ﷺ وَلَا مُتَابِعًا لَهُ، وَهَذَا مَا يُسْتَفَادُ مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ الطَّوْسِيِّ وَالْعَلَامَةِ ﷺ، كَمَا مَرَّ فِي الشَّرْحِ.

(٤) أَيُّ: الْعَلَامَةُ نَهْضُ، وَهَذَا شُرُوعٌ فِي الْجَوَابِ عَنْ إِيرَادِ الْفُصُولِ.

(٥) أَيُّ: التَّعَبُّدُ بِاعْتِقَادِ إِبَاحَةِ الْفِعْلِ.

(٦) وَذَلِكَ بِأَنَّ يَلْتَزِمُ الْمَكْلَفُ فِي نَفْسِهِ بِإِبَاحَةِ الْفِعْلِ، إِلَّا أَنَّ كَلَامَنَا فِي التَّأْسِي فِي مَقَامِ الْفِعْلِ!

(٧) مِنْ بَابِ الْاعْتِمَادِ عَلَى قَرِينَةِ السِّيَاقِ، فَكَمَا لَا تَتَحَقَّقُ الْأَسْوَءُ فِي مُورَدِ الْوَجُوبِ بِمَجْرَدِ اعْتِقَادِ الْوَجُوبِ مَثَلًا، فَكَذَلِكَ فِي مُورَدِ الْإِبَاحَةِ.

في الفعل والترك، أي لا نلتزم بالفعل<sup>(١)</sup> ولا بالترك؛ إذ الأُسوة في كل شيء بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقق الأُسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحة<sup>(٢)</sup>.

ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول<sup>(٣)</sup>: إن الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأُسوة وحسنها<sup>(٤)</sup>، فلا تُسَلَّم دلالتها على وجوب التأسي<sup>(٥)</sup>.  
مضافاً إلى أن الآية<sup>(٦)</sup> نزلت في واقعة الأحزاب، فهي واردة مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها<sup>(٧)</sup>.

(١) لأن التزام التابع بالفعل يعني أنه يعتقد بوجوبه عليه، وحينئذ لا تتحقق منه الأُسوة مع فرض كون الفعل قد صدر من المتبوع على وجه الإباحة.  
(٢) فيكون مراده تَنَهُّ في مورد الإباحة هو أن المكلفين بالخيار، فلهم ترك الفعل، ولهم أيضاً الإتيان به على أنه مباح وليس بواجب أو مندوب.  
(٣) هذا هو الجواب الثاني، ومفاده منع أصل دلالة الآية على وجوب التأسي.  
(٤) وهذا هو ما تمسك به صاحب الفصول تَنَهُّ لإثبات مختاره، أي الدلالة على استحباب الفعل.

(٥) كي يكشف فعله عن الوجوب في حق مَنْ سواه من المكلفين.  
(٦) هذا هو الجواب الثالث، ذكره الشيخ الطبرسي تَنَهُّ في المَجْمَع، ومفاده أن الآية الكريمة ناظرة إلى الجهاد في سبيل الله تعالى والصبر عليه، فتكون أجنبيةً.  
(٧) أي: لا شمول لها، واستعمال العموم وإرادة مطلق الشمول - لا العموم المقابل للإطلاق - كثير في كلماتهم.

بلزوم التأسي أو حسنه في كلِّ فعلٍ حتى الأفعال العادية<sup>(١)</sup>، وليس معنى هذا<sup>(٢)</sup> أننا نقول بأنَّ المورد يُقيّد المطلق أو يُخصّص العام، بل إنّنا نقول: إنّه<sup>(٣)</sup> يكون عقبة في إتمام مقدّمات الحكمة للتمسك بالإطلاق<sup>(٤)</sup>، فهو يضرّ بالإطلاق من دون أن يكون له ظهورٌ في التقييد<sup>(٥)</sup>، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة<sup>(٦)</sup>.

والخلاصة: أن دعوى (دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعلٍ ما يفعله النبي

(١) وهي الأفعال الصّادرة منه ﷺ في غير مورد الجهاد، وليس المراد هو الأفعال التي تصدر عنه بموجب العادة البشرية لأنّ هذه الأفعال خارجة عن محلّ الكلام، ولو قال: «(في سائر أفعاله)» لكان أحسن.

(٢) أي: نفى الشمول لغير مورد الجهاد، وهذا دَفْعٌ دَخِلَ، مفاده أنّ هذا منافي لمختار المصنّف رحمته الله ولما هو المعروف عندهم، ومحصّل الدَفْع أنّ المورد وإن لم يصلح لتقييد الوارد إلا أنّه يمنع من انعقاد الإطلاق له.

(٣) أي: كون المورد خاصّاً، وفرقٌ بين (تقييد المطلق وحمله على حصة خاصّة من معناه) و(مجرّد المنع من انعقاد الإطلاق له)، فلا ينبغي الخلط بين الأمرين وتوهم الملازمة بينهما في جانب العدم.

(٤) لأنّه يكون من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب المانع من انعقاد الإطلاق، وفاقاً لصاحب الكفاية تتخلّ، كما مرّ في محله.

(٥) ونفي الإطلاق عن الوارد (المطلق) أعمّ من تقييده، كما هو واضح.

(٦) يقصد ما مرّ في باب (المطلق والمقيّد)، وما سيأتي منه في باب الاستصحاب، ولا ضير في تعبيره بالمضيّ، لأنّ مثل هذا يقع من المصنّفين.

مطلقاً<sup>(١)</sup>، أو استحبابه مطلقاً بالنسبة إلينا<sup>(٢)</sup> بعيدة كل البُعد عن التحقيق.

وكذلك دعوى (دلالة الآيات الأمرة بإطاعة الرسول<sup>(٣)</sup>) أو باتباعه<sup>(٤)</sup> على وجوب كل ما يفعله في حقنا<sup>(٥)</sup>، فإنها أوهن من أن نذكرها لردّها<sup>(٦)</sup>.

٢ - في حجة فعل المعصوم بالنسبة إلينا<sup>(٧)</sup>، فإنه قد وقع كلام للأصوليين في أن فعله إذا ظهر وجهه<sup>(٨)</sup> أنه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب مثلاً هل هو حجة بالنسبة إلينا؟ أي أنه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديّه إلينا<sup>(٩)</sup> فيكون مباحاً لنا

(١) أي في جميع أفعاله، كما يدّعيه صاحب القول الأول المتقدم.

(٢) كذلك أيضاً، كما يدّعيه صاحب القول الثاني.

(٣) ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (النساء: ٥٩).

(٤) كقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٨)، وقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (آل عمران: ٣١).

(٥) على نحو الاستغراق، كما يرومه أصحاب القول الأول المتقدم.

(٦) لوضوح أن تلك الآيات في مقام تأسيس أصل لزوم إطاعته ﷺ، وليست في مقام البيان من جهة حكم كل واحدٍ واحدٍ من أفعاله.

(٧) مما لم يحرز اختصاص النبي الأعظم ﷺ به ولا عدم اختصاصه به، كما سيُصرّح به المصنّف رحمه الله.

(٨) أي: «والغرض والنية بذلك الفعل»، كما ذكر العلامة رحمه الله.

(٩) أي: وتعدي مثل فعله إلينا بنفس الحكم الثابت للفعل في حقه.

كما كان مباحاً له، أو واجباً علينا كما كان واجباً عليه، وهكذا<sup>(١)</sup>؟

ومنشأ الخلاف: أن النبي ﷺ اختصّ بأحكام<sup>(٢)</sup> لا تتعدّى إلى غيره، ولا يشترك معه باقي المسلمين: مثل وجوب التهجد في الليل<sup>(٣)</sup>، وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات<sup>(٤)</sup>، وكذلك له من الأحكام ما يختصّ بمنصب الولاية العامة فلا لغير النبي أو الإمام باعتبار أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم<sup>(٥)</sup>.

فإن عُلِمَ<sup>(٦)</sup> أن الفعل الذي وقع من المعصوم أنه من مختصّاته فلا شك في أنه لا مجال لتوهم تعديّه إلى غيره<sup>(٧)</sup>، وإن عُلِمَ عدم اختصاصه به<sup>(٨)</sup> بأيّ نحو من أنحاء

(١) ومحلّ البحث هو صورة الشك في كون الفعل من مختصّات المعصوم وعدمه، ولا كلام في صورة العلم بالاختصاص ولا في صورة العلم بعدمه.  
(٢) بإجماع المسلمين، وجعل الدليل على هذا الاختصاص هو الإجماع (أي دليلاً لبيّاً) له ثمرة ستظهر قريباً.

(٣) وكذا صلاة الوتر، مع أنّهما مستحبّان في حقّ سائر المسلمين.

(٤) دأثام، وهذا محرّم على غيره، وهذان الحكمان مختصّان بشخصه الطاهر ﷺ مع قطع النّظر عن مقام الولاية.

(٥) وهذا يعطيه حقّ التصرف في نفوس المسلمين وأموالهم بجعل منه تعالى.

(٦) شروع في مقام الإثبات وهو النحو الأول، وعندئذ لا دلالة لفعل المعصوم.

(٧) أي: تعدّي الفعل إلى غير المعصوم ﷺ، فلا يكون حجة في حقنا.

(٨) هذا هو النحو الثاني، وهو الغالب في أفعاله ﷺ، كما يظهر ممّا سيأتي في آخر المبحث، ولا إشكال في دلالة الفعل على الحكم لباقي المسلمين.



الاختصاص فلا شك في أنه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا<sup>(١)</sup>، هذا كله ليس موضع الكلام.

وإنما موضع الشبهة<sup>(٢)</sup> في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته، ولا قرينة تعين أحدهما<sup>(٣)</sup>، فهل هذا<sup>(٤)</sup> بمجرد كافي للحكم بأنه من مختصاته<sup>(٥)</sup>، أو للحكم بعمومه للجميع<sup>(٦)</sup>، أو أنه غير كافي فلا ظهور له أصلاً في من النحويين<sup>(٧)</sup>؟

(١) كما هو حجة عليه أيضاً، فيتعدى إلينا بنفس الوجه الذي ثبت في حق النبي الأعظم ﷺ وجوباً كان أو استحباباً أو إباحة.

(٢) ومحل الكلام، وهذا شروغ في النحو الثبوتي الثالث لأفعال المعصوم عليه السلام، وفيه أقوال ثلاثة يختار المصنف رحمه الله تعالى ثانیها.

(٣) من كون الفعل مختصاً بالنبي الأعظم ﷺ، وعدم كونه مختصاً به.

(٤) أي: عدم العلم باشتراك هذا الفعل بين النبي الأعظم ﷺ وسائر المكلفين من المسلمين.

(٥) بأي نحو كان من أنحاء الاختصاص، فلا يكون فعله ﷺ حجة في حق سائر المسلمين، وهذا هو القول الأول.

(٦) ولو من باب أن الغالب في أفعال النبي الأعظم ﷺ هو كونها مشتركة بينه وبين سائر المسلمين، وهذا هو القول الثاني، واختاره أكثر العلماء منهم العلامة وصاحب الفصول ﷺ والمصنف رحمه الله تعالى.

(٧) وهذا عبارة عن الحكم بالإجمال، وهو ما اختاره السيد المرتضى رحمه الله تعالى.

وجوه، بل أقوال<sup>(١)</sup>، والأقرب هو الوجه الثاني<sup>(٢)</sup>.

والوجه في ذلك<sup>(٣)</sup>: أن النبي بشرٌ مثلنا<sup>(٤)</sup>، له ما لنا وعليه ما علينا، وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس<sup>(٥)</sup>، إلا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام: إما من جهة شخصه بذاته<sup>(٦)</sup>، وإما من جهة منصب الولاية<sup>(٧)</sup>، فما لم يُخرجه الدليل فهو كسائر الناس في التكليف<sup>(٨)</sup>.

(١) منشأ الترقّي أن المراد من الوجه هو الاحتمال في المسألة من دون لزوم وجود قائل به في الخارج، ومثل هذا الترقّي متعارفٌ في كلماتهم.

(٢) أي القول الثاني، وهو عموم الحكم لسائر المسلمين، وفاقاً للأكثر.

(٣) أي: في كون القول الثاني هو الأقرب.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ...﴾ (الكهف: ١١٠).

(٥) من التكاليف (الإلزامية وغيرها) الثابتة على سائر المسلمين، فلا فرق بينه ﷺ وبين سائر المسلمين من هذه الناحية.

(٦) كما تقدّم من وجوب التهجد، وصلاة الوتر، وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات دائميات.

(٧) من قبيل كون النبي الأعظم ﷺ أولى بالمسلمين (في الأرواح والأموال) من أنفسهم.

(٨) لأنّ الظاهر من أفعاله ﷺ أنه يتصرّف كواحدٍ من الملتزمين بالشرعة، ومَرَّ عن العلامة ﷺ أن أفعاله ﷺ المختصة به نادرة، فلا تصلح للمنع عن الظهور في عموم الحكم لسائر المسلمين.

هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف<sup>(١)</sup>، فإذا صدر منه فِعْلٌ ولم اختصاصه به<sup>(٢)</sup> فالظاهر في فِعْلِهِ أَنْ حكمه فيه حكمٌ سائر الناس<sup>(٣)</sup>، فيكون فِعْلُهُ حُجَّةً علينا<sup>(٤)</sup> وحُجَّةً لنا<sup>(٥)</sup>، لا سيّما مع ما دلّ<sup>(٦)</sup> على عموم حُسْنِ التّأْسِي به.

(١) وهو أَنَّ حال الفعل المشكوك (من حيث الاختصاص وعدمه) حال الأفعال المشتركة (أي التي أُحرز كونها كذلك)، ومن ثَمَّ يكون حُجَّةً على سائر المسلمين، كالنحو الثاني من أفعاله ﷺ تماماً.

(٢) ولا عدَمُ اختصاصه بالنبي الأعظم ﷺ؛ لأنَّ المفروض وقوعُ الشكِّ في ذلك، والشكُّ يتقوّم بطرفين، كما لا يخفى.

(٣) إذ لو كان هذا الفعل مختصاً بالنبي الأعظم ﷺ لوجب عليه أن يُبَيِّنَ للمسلمين لئلا يكون صدور الفعل منه ﷺ موجباً للتغريب المستلزم لوقوعهم في المخالفة، وهو لا يليق به جزماً.

(٤) إشارةً إلى أحد جانبي الحجّية (وهو المنجزية)، في حال لم يتابعه ﷺ في هذا الفعل، وانضح لاحقاً أَنَّ الفعل يعمّ سائر المسلمين.

(٥) إشارةً إلى الجانب الآخر للحجّية (وهو المعدّرية)، في ما لو أتينا بالفعل وكان في الواقع من مختصّات النبي الأعظم ﷺ التي لا يجوز صدورها من سائر المسلمين كإباحة الوصال في الصّوم أو تعدّد الزوجات وغيرهما.

(٦) غرضه مجرّد التأييد، لما مرَّ من أَنَّ المصنّف رحمه الله لا يرضى بشمول الآية الكريمة لغير باب الجهاد، وفاقاً للشيخ الطّبرسي رحمه الله، ولكنها مع هذا لا تخلو عن نحو تأييد وتأكيّد لمختاره.

ولا نقول ذلك<sup>(١)</sup> من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب<sup>(٢)</sup>، فإننا لا نرى حجة مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها<sup>(٣)</sup>، وإنما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل والأكثر<sup>(٤)</sup>.

- 
- (١) أي: التعامل مع الفعل المشكوك على أنه من جملة الأفعال المشتركة.
- (٢) كما مرَّ عن العلامة تتجلى بتقريب أن الأفعال المشتركة هي الأغلب، فيحمل الفعل عليها - عند الشك في حاله - لا على الفرد النادر.
- (٣) لعدم الدليل على هذه القاعدة بعنوانها، فلا بد من قيام دليل خاص على حجة الظن الحاصل من الأغلبية بخصوصه، إلا إذا أصبح الأغلب بمستوى الظاهر، فيجوز الحمل عليه في صورة الشك حاله حال سائر الظهورات.
- (٤) وإن كانت الشبهة مصداقية، لجواز أن يكون المخصّص المجمل عند المصنّف عليه السلام ليّاً، ومرَّ في باب (العام والخاص) أنه عليه السلام يختار جواز التمسك بالعام وفقاً للشيخ الأعظم تتجلى في أصل الجواز، وإن خالفه في تقريب جواز التمسك، فليُتأمل جيداً.



## المبحث الثاني: دليلية تقرير المعصوم

إذا صدر من شخصٍ معيّن فعلٌ بحضور المعصوم عليه السلام، أو أجرى شخصان بمحضره عليه السلام عقداً من العقود بكيفية معينة<sup>(١)</sup>، أو اطلع المعصوم عليه السلام عن طريق أحد أصحابه على فعلٍ حَدَثَ في عصره أو على حكمٍ معين أو على عقدٍ أو إيقاعٍ كذلك<sup>(٢)</sup>، ففي الموقف المتوقع منه عليه السلام تجاهه احتمالان:

**الاحتمال الأول:** أن يتلفّظ المعصوم عليه السلام بما يدلّ على موافقة ذاك الفعل لأحكام الشريعة المقدّسة أو عدم موافقته لها، فيكون هذا كاشفاً عن حكم الشرع، وهذا الاحتمال خارج عن محلّ الكلام، لأنّه يندرج في السنّة اللفظية.

**الاحتمال الثاني:** أن يسكت المعصوم عليه السلام ولا يتكلّم بشيء أصلاً، ولا يُنكر على الفاعل بشيء، وحينئذٍ يكون سكوته عليه السلام دليلاً على إمضاء ذاك الفعل الصّادر، فيكون الدّليل على الحكم الشرعي هو الإمضاء المستفاد من سكوته وعدم ردّعه لا نفس سكوته، مع توفّر الشّرائط المعتبرة مثل كونه عليه السلام متمكناً من الإنكار على الفاعل، وتنبيهه على خطئه وعدم موافقة فعله للشّريعة، وكذا عدم ظهور العزم من الفاعل على المعادة إلى فعله والإصرار عليه، مع انتفاء الموانع عن ذلك من قبيل ضيق الوقت أو علمه بعدم الفائدة من الإنكار أو توفّر داعي التّقية، فإذا تحقّق هذا

(١) وهذا ما عبّر عنه المصنّف رحمته الله بد (تقرير الفعل).

(٢) وهذا ما عبّر عنه رحمته الله بد (التقرير لبيان الحكم).

مع قَرَضِ اِطْلَاعِهِ عَلَى فِعْلِهِ كَانَ سَكُوتُهُ عَلَيْهِ بِمِثَابَةِ الرِّضَا بِالْفِعْلِ وَالْإِمْضَاءِ لَهُ، وَكَوْنُهُ مُوَافِقاً لِلشَّرِيعَةِ الْمُقَدَّسَةِ.

وَيَخْتَلِفُ الْأَثَرُ الْمُرْتَبِّ عَلَى الْإِمْضَاءِ بِاخْتِلَافِ نَوْعِ الْفِعْلِ الصَّادِرِ مِنْ فَاعِلِهِ، فَإِنْ كَانَ عِبَادِيّاً تَرْتَّبَتْ عَلَى الْإِمْضَاءِ مَشْرُوعِيَّةُ الْعَمَلِ وَصَحَّتْهُ، كَمَا لَوْ صَلَّى شَخْصٌ بِمَحْضَرِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِكَيْفِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ تَوْضِئاً بِنَحْوِ مُعَيَّنٍ أَوْ وَصَلَهُ ذَلِكَ مِنْ بَعْضِ الْأَصْحَابِ، وَهَكَذَا لَوْ أُجْرِيَ شَخْصٌ عَقْداً مِنَ الْعُقُودِ بِحُضُورِ الْمُعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ عَلِمَ بِهِ وَلَمْ يَعْتَرِضْ عَلَيْهِ شَيْءٌ كَشَفَ هَذَا عَنْ وَقُوعِ الْعَقْدِ صَحِيحاً، وَهَكَذَا لَوْ صَدَرَ مِنَ الشَّخْصِ فِعْلٌ يُحْتَمِلُ اتِّصَافَهُ بِالْحُرْمَةِ أَوْ وَقَفَ الْمُعْصُومُ عَلَيْهِ مِنَ طَرِيقِ مُعَيَّنٍ وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَى الْفَاعِلِ دَلٌّ هَذَا عَلَى إِبَاحَةِ الْفِعْلِ وَعَدَمِ حُرْمَتِهِ شَرْعاً.

هَذَا، وَقَدْ ذَكَرَ الْأَصُولِيُّينَ عِدَّةَ تَقْرِيبَاتٍ لَذَلِكَ، اقْتَصَرَ الْمُصَنِّفُ عَلَيْهِمَا عَلَى اثْنَيْنِ مِنْهَا وَنَضِيفَ إِلَيْهِمَا وَاحِداً:

**التقريب الأول:** أَنَّ الْمُعْصُومَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - كَمَا مَرَّ قَرِيباً - مَكْلَفٌ بِتَكَالِيفٍ مُتَعَدِّدَةٍ، مِنْهَا وَجُوبُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، فَلَوْ كَانَ الْفِعْلُ (الصَّادِرُ مِنْ فَاعِلِهِ) مُخَالَفاً لِلشَّرِيعَةِ لَوَجِبَ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّهْيُ عَنْهُ لِكُونِهِ مُنْكَرًا، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهُ السَّكُوتُ عَنْهُ، لِأَنَّ السَّكُوتَ عَنِ الْمُنْكَرِ - مَعَ تَوْفُرِ شَرَائِطِ النَّهْيِ عَنْهُ - حَرَامٌ، وَالْمُعْصُومُ لَا يَرْتَكِبُ الْحَرَامَ قَطْعاً، فَسَكُوتُهُ عَنْ ذَلِكَ الْفِعْلِ لَا مُحَالَةً يَكْشِفُ عَنْ عَدَمِ كَوْنِهِ حَرَامًا أَوْ مُخَالَفاً لِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ، وَهَذَا مَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ الْقُمِّي تَحْقِيقًا<sup>(١)</sup>.

**التقريب الثاني:** أَنَّ الْفِعْلَ الصَّادِرَ مِنَ الْفَاعِلِ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُوَافِقاً لِلشَّرْعِ فَهَذَا

(١) الْقَوَانِينُ الْمُحْكَمَةُ ج ٢ ص ٥٦٧ .

يعني أنّ فاعله جاهلٌ بالحكم، وحينئذٍ يتوجّب على المعصوم ﷺ تنبيهُ الفاعل على خطئه، من باب وجوب تعليم الجاهل، ضرورة أنّه ﷺ لا يترك واجباً البتّة. والجامع بين هذين التقريبين أنّ ترك تنبيه الفاعل على مخالفة فعله للشيعة (لو فرض كذلك) يستلزم التهاون في أداء واجب شرعي - أعني النهي عن المنكر أو تعليم الجاهل - وهذا يتنافى مع العصمة قطعاً<sup>(١)</sup>.

**التقريب الثالث:** أنّ للشارع المقدّس أغراضاً يسعى إلى تحقيقها والحفاظ عليها في الخارج، وهذه الأغراض تترتب على امتثال المكلفين لأحكامه، ولا ريب في أنّ الحكيم لا يتوانى عن الحفاظ على أغراضه مهما أمكنه، وهذا يفرض على المعصوم ﷺ أن يحافظ على أغراض الشيعة، فإذا اطلع على فعلٍ ما، وكان هذا الفعل مخالفاً للشرع ولم ينبه عنه كان ﷺ ناقضاً لغرضه باعتباره المحافظ على الشيعة، ونقض الغرض قبيح عقلاً، فلا يصدر عن الحكيم، فضلاً عن المعصوم ﷺ. يبقى هنا التنبيه على نقطة أفادها بعض المحققين ثبوتاً، وهي أنّ تقييد الفعل بـ (كونه صادراً عن فاعلٍ معيّن) احترازٌ عن مبحث السيرة العقلائية، حيث يكون الفعل الذي اطلع عليه المعصوم ﷺ صادراً عن مجموع العقلاء<sup>(٢)</sup>، فليلاحظ.

(١) يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٥٨٤، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٥٦٧، المحصول

في علم الأصول ج ٢ ص ٢٧٣ - ٢٧٤، الفصول الغروية ص ٣١٥.

(٢) الحلقة الثالثة ق ١ ص ١٢٧ وما بعدها.



## ٢- دلالة تقرير المعصوم<sup>(١)</sup>

المقصود من تقرير المعصوم: أن يفعل شخص<sup>(٢)</sup> بمشهد المعصوم وحضوره فعلاً، فيسكت المعصوم عنه<sup>(٣)</sup> مع توجهه إليه وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً<sup>(٤)</sup>، والسَّعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان<sup>(٥)</sup>، ومن جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثير الإرشاد والتنبيه<sup>(٦)</sup> ونحو ذلك.

---

(١) أو قُلْ: كاشفية سكوت المعصوم ﷺ عن تحقق الإمضاء الشرعي للفعل الحاصل بمحضره أو بعلمه.

(٢) معين، ومرّر عن بعض المحققين نَهْضُ في دروسه بيان النكتة في تقييد الفعل بـ(صدوره من فاعل معين)، فليلاحظ.

(٣) ولا يعترض عليه بشيء، ولا يُنبَّه على مخالفة فعله للشيعة المقدّسة.

(٤) بمعنى تمكّن المعصوم ﷺ من الاعتراض على الفعل إذا لم يكن (أي الفعل) مطابقاً للموازين الشرعية.

(٥) إشارة إلى ما ذكره في الفصول من اعتبار طول زمن الفعل من حين اطلاعه ﷺ عليه بحيث يتمكّن من الرّدع عن الفعل لو كان محرّماً.

(٦) كما لو سبق من المعصوم ﷺ الرّدع لكنّ الفاعل عاد وارتكب الفعل متعمداً، فإنّ حصول هذا وما قبله يمنع من كاشفية السكوت عن الإمضاء.

فإن سكوت المعصوم عن رَدْعِ الفاعل<sup>(١)</sup> أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه<sup>(٢)</sup> يُسَمَّى (تقريراً للفعل) أو (إقراراً عليه) أو (إمضاء له)<sup>(٣)</sup>، ما شئت فعبّر.

وهذا التقرير - إذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك في أنه يكون ظاهراً في كون الفعل جائزاً في ما إذا كان محتمل الحُرمة<sup>(٤)</sup>، كما أنه يكون ظاهراً في كون الفعل مشروعاً صحيحاً<sup>(٥)</sup> في ما إذا كان عبادة أو معاملة، لأنه لو كان في الواقع محرماً<sup>(٦)</sup> أو كان فيه خلل<sup>(٧)</sup> لكان على المعصوم نهي عنه ورَدْعُه إذا كان الفاعل عالماً عارفاً بما

(١) عن الفعل الذي قد ارتكبه هذا الشخص بمحضر المعصوم أو بعلمه عليه السلام، وهذا يتناسب مع موارد الأحكام التكليفية.

(٢) من خلال إضافة قيد معتبرٍ أهمله المتعاقدان أو بيانٍ مانعٍ ما يؤثر على صحة العقد مثلاً، وهذا يتلاءم مع موارد الأحكام الوضعية.

(٣) فالمشهور عندهم أن سكوت المعصوم عليه السلام دليلُ الإمضاء، فيُعلم أن الدليل على الحكم الشرعي هو الإمضاء المستفاد من سكوته وعدم رَدْعِه.

(٤) كما لو شرب شخصٌ شرباً غيرَ معهود عند المسلمين مسبقاً، واحتملوا أنه مما يوجب النشوة عند الشارب بمقدارٍ ما مثلاً.

(٥) كما لو صلى بكيفية معينة أو أجرى عقداً بمحضره عليه السلام.

(٦) إشارةٌ إلى قياس استثنائي ينطوي على القرائن المطلوبة المستوجبة لظهور السكوت في الرضا بالفعل الصادر بمَحْضَرِه أو الواصل إليه.

(٧) إشارةٌ إلى الفعل العبادي أو ما يكون معاملةً من قبيل العقود والإيقاعات.

يفعل<sup>(١)</sup>، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(٢)</sup>، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل<sup>(٣)</sup>.

ويلحق بتقرير الفعل<sup>(٤)</sup> التقرير لبيان الحكم، كما لو يئن شخص<sup>(٥)</sup> بمحضر المعصوم حكماً أو كيفية عبادة أو معاملته، وكان بوسع المعصوم البيان، فإن سكوت الإمام<sup>(٦)</sup> يكون ظاهراً في كونه إقراراً على قوله وتصحيحاً وإمضاءً له، وهذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف<sup>(٧)</sup>.

(١) كما هو معتبر في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) هذا هو وجه الملازمة في القضية الشرطية، وقد يكون غيره، كما مر.

(٣) هذا هو التقريب الثاني، ومحصّله: أن المعصوم ﷺ مكلف أيضاً، فلو كان الفعل الذي شاهده أو علم به منافياً للشرعة لوجب عليه تعليم فاعله الجاهل بعدم مطابقة فعله لأحكام الشرعة المقدسة، والمعصوم لا يترك واجباً البتة.

(٤) وهو المنساق من لفظ (التقرير).

(٥) معيّن، وليس جميع العلماء، وإلا لدخل في (الإجماع السكوتي).

(٦) المناسب في أمثال المقام التعبير بـ (المعصوم) ليشمل النبي الأعظم ﷺ.

(٧) من حيث الكبرى، وإلا فقد يقع الخلاف في بعض التقارير المدّعاة من جهة إبداء احتمال وجود مانع من إظهار الردع خصوصاً مع الأئمة الأطهار ﷺ كالتقية مثلاً.

## المبحث الثالث: الخبر المتواتر

وهو أحد قسمي الخبر الحاكي عن السّنة الواقعية، باعتبار إفادته القطع بصِدْق مضمونه بسبب كثرة رواته ونحوها، وعدم إفادته لذلك، وتقدير المصنّف رحمته الله له بالذكر على خبر الواحد إمّا لإفادته اليقينَ بصدوره عن المعصوم عليه السلام، فيكون حجة عند الكلّ <sup>(١)</sup>، وإمّا لقلّة الكلام فيه مقارنةً بخبر الواحد.

وكيفما كان، فيقع الكلام في جهات ثلاثة:

**الجهة الأولى:** قسّم المناطقة القضايا إلى يقينية وغير يقينية، وقسّموا الأولى إلى بديهية وغير بديهية، ثمّ قسّموا البديهيات إلى ستة أقسام، منها المتواترات، وهذا هو المشهور بين المناطقة والأصوليين، بل قد نسبته العلامة رحمته الله إلى أكثر العقلاء، في مقابل عدّ المتواترات من القضايا النظريّة، كما صنع بعض المعتزلة والأشاعرة، وتفصيل آخرين منهم السيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمتهما الله <sup>(٢)</sup>.

وعرّف المصنّف رحمته الله المتواترات بأنّها: «قضايا تسكن إليها النّفس سكوناً يزول معه الشكُّ ويحصل الجزمُ القاطع، وذلك بواسطة إخبار جماعةٍ يمتنع تواطؤهم على

---

(١) ولا عبّرة بها صدر عن السّمنية والبراهمة وهما طائفتان من أهل الهند، يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣٠٠، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٣٦٩.

(٢) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣٠٤، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٢٢، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ص ٣١٢، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٣٧٣ وما بعدها، الفصول الغروية ص ٢٧٠، مقباس الهداية ج ١ ص ٨٧ وما بعدها.

الكذب، ويمتنع اتفاق خطئهم في فهم الحادثة»<sup>(١)</sup>.

وبهذا يمكن تعريف الخبر المتواتر بأنه: «خبر جماعة كثيرة يمتنع تواطؤهم على الكذب، وفهمهم الخاطئ للحادثة، ويفيد بنفسه العلم بصدقه»، وذكر القيد الأخير للاحتراز عن حصول العلم بصدق الخبر من قرائن خارجية، كما نبّه عليه جمع منهم صاحب الفصول تدكّل.

وجاء التصريح بوصف الجماعة بـ(الكثرة) في كلام بعض الأصوليين<sup>(٢)</sup>، ولم يوافق عليه المحقق القمي تدكّل<sup>(٣)</sup>، كما لم يرتض السيد الأعرجي وصاحب الفصول إضافة قيد (يتمتع تواطؤهم على الكذب) الذي ذكره صاحب المعالم تدكّل<sup>(٤)</sup>.

والملاحظ هنا خلوّ تعريفات المصنّفين (أصوليين ومنطقيين) عن قيد (امتناع الفهم الخاطئ للحادثة)، وهو ما أضافه المصنّف رحمته الله في كتاب (المنطق) إلى تعريف القضايا المتواترة، واعتبره قيداً ضرورياً في التعريف ولا غنى عن ذكره فيه، ببيان ذكره هناك في الهامش<sup>(٥)</sup>.

وقد ذكروا لإفادة الخبر المتواتر العلم بصدق مضمونه وصدوره عن المعصوم عليه السلام عدّة شروط جاءت في كلام غير واحد من الأصوليين منهم العلامة وصاحب

(١) المنطق للمصنّف ج ٣ ص ٢٩٩.

(٢) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٢٩٩، المحصول في علم الأصول ج ٢

ص ١٠٩، الفصول الغروية ص ٢٦٧.

(٣) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٢٦٩.

(٤) معالم الدّين ص ٤١٤.

(٥) المنطق للمصنّف ج ٣ ص ٢٩٩.

المعالم والفصول رحمته <sup>(١)</sup>، ينبغي التطرّق لها ولو اختصاراً:

**الشّرط الأول:** أن يبلغ المخبرون في الكثرة حدّاً يمتنع معه بحسب العادة تواطؤهم على الكذب، من دون اعتبار عددٍ مخصوص، لأنّ المعيار حصول العلم بسبب كثرتهم، وهذا يختلف باختلاف الموارد فقد يحصل القطع في موردٍ بعدد معين، ولكنّه لا يوجب القطع في مورد آخر بل يحتاج إلى أزيد منه، وهذا يمكن أن يُستفاد من إطلاق عباراتهم من هذه الجهة، بل صريح بعضها <sup>(٢)</sup>.

**الشّرط الثاني:** أن يكون علمُهم مستنداً إلى الإحساس، كما ذكر في المعالم <sup>(٣)</sup>، ولهذا لا يُعدّ الاتفاق على الإخبار بأمر معقولٍ كحدوث العالم من الخبر المتواتر أصلاً، وقد ذكر الحكيم السبزواري رحمته أن المتواترات لا بدّ أن يكون الإخبار فيها عن أمرٍ محسوسٍ، ويكون الحاصل بالتواتر علماً جزئياً من شأنه أن يحصل بالإحساس، فلا يحصل اليقين لو أخبرنا بالتواتر أن اجتماع النقيضين محال، بل حتى لو أطبق العالم كلّهُ على محاليته، لأنّه أمرٌ عقلي وليس بمحسوس <sup>(٤)</sup>، وهذا واضح من خلال الأمثلة التي يذكرونها للمتواترات.

ولا يُعتبر عند الأكثر كونهم عالمين بما أخبروا به، بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم، وإن كان بعضهم ظانّين، والباقيون عالمين.

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣١٩ - ٣٢٠، معالم الدّين ص ٤١٤ - ٤١٥، الفصول الغروية ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

(٢) يلاحظ: المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ١١٠، الفصول الغروية ص ٢٦٧.

(٣) معالم الدّين ص ٤١٤.

(٤) شرح المنظومة قسم المنطق ج ١ ص ٣٢٦.

الشَّرط الثالث: استواء الطَّرفين والواسطة في ذلك، فلا بدَّ من أن تبلغ كلَّ واحدة من الطبَّقات حدَّ الكثرة بالضابط المتقدِّم، وعلَّله العلامة تَتَّى بأنَّ أهل كلِّ عصرٍ مستقلٌّ بنفسه<sup>(١)</sup>، قال الشهيد الثاني تَتَّى: «فيكون أوَّلُه في هذا الوصف كآخِره، ووسطُه وطرفيه، ليحصل الوصفُ، وهو استحالة التواطؤ على الكذب؛ للكثرة في جميع الطبَّقات المتعدِّدة»<sup>(٢)</sup>.

فإذا لم تتوفَّر الشروط في جميع الطبَّقات لم يصحَّ عدَّ الخبر متواتراً بل يوصف بما يناسب الطبقة الأدنى، من باب تبعية النتيجة لأخسَّ المقدمات، نظير ما يحصل مع الخبر عند وصفه بأنَّه (صحيحٌ) أو (حَسَنٌ) أو غيرهما.

والمراد من الطَّرفين هو الطبقة الأولى المشاهدة للحادثة (التي هي مضمون الخبر) والطبقة الأخيرة التي تنقل عن الواسطة إلى المخبر (بالكسر) أخيراً، والمراد من الواسطة هو الطبقة أو الطبقات التي تتوسَّط بين ذينك الطَّرفين، وقد عبَّر رحمتهما عن الطبقة الأولى المشاهدة للحادثة بالطبقة الثانية، كما عبَّر عن الطبقة الأخيرة الناقلة بالطبقة الأولى، وهذا بالقياس إلينا، وينعكس الترتيب بالقياس إلى نفس الحادثة، كما هو واضح.

والجامع بين هذه الشروط الثلاثة أنَّها شروط في المخبرين، بخلاف الشرطين الآتين فإنَّهما معتبران في السَّامع، ولا يعتبر في المخبر الإسلام، ولا العدالة، ولا الاختلاف في الدِّين، ولا الاختلاف في النَّسَب، كما لا يعتبر أن يكون المعصوم عليه

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣١٩.

(٢) الرعاية في شرح البداية ص ١٢.

من بينهم، كما نبّه عليه العلامة تتق<sup>(١)</sup>.

**الشّرط الرابع:** أن لا يكون السّامع عالماً بمدلول الخبر، لئلا يلزم تحصيل الحاصل في ما لو كان السّامع قد شاهد الحادثة، ثم أفاده الخبر المتواتر عين العلم الحاصل له بالمشاهدة.

**الشّرط الخامس:** أن لا يكون السّامع مسبقاً بشبهة أو تقليدٍ يوجب الاعتقاد بنفي موجّب الخبر ومدلوله، وهذا ما اعتبره السيد المرتضى تتق<sup>(٢)</sup>، واستحسنه المحققون بعده، ولو في الجملة<sup>(٣)</sup>.

**الجهة الثانية:** للتواتر ثلاثة أقسام، المعروف منها القسمان الأولان<sup>(٤)</sup>:

**القسم الأول:** لفظي، وهو أن يتفق الرواة الكثيرون في جميع الطبقات على نقل لفظ ما بعينه، بحيث تتحد ألفاظهم من ناحية المدلول المطابقي، ومثاله حديث الغدير،<sup>(٥)</sup> وهكذا النبوي المعروف: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»<sup>(٦)</sup>.

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣٢٦.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٤٩١.

(٣) معالم الدّين ص ٤١٥، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ١٠٩، الفصول الغروية ص ٢٦٨.

(٤) يلاحظ: أجود التقريرات ج ٣ ص ١٩٧، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٢٤.

(٥) الكافي ج ١ ص ٤٢٠ ح ٤٢، آمالي الشيخ المفيد ص ٥٨، الغدير ج ١ ص ١٧٦.

(٦) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٢٦٤ النوادر، كمال الدّين وتمام النعمة ص ٦٠، صحيح مسلم ج ١ ص ٧، صحيح البخاري ج ١ ص ٣٦.



وهذا القسم (أي التواتر اللفظي) قليل الوقوع في الخارج كما ذكر الشهيد الثاني تقريباً<sup>(١)</sup>، والكثير هو القسم الثاني الآتي، وإن قيل إن حصول العلم بمدلول الخبر فيه يكون أسرع من سائر أقسام التواتر، لأن احتمال الانفاق على الكذب أو احتمال الفهم الخاطئ ضعيف جداً من جهة اتحاد اللفظ المنقول، مضافاً إلى توفر عامل الكثرة العددية في جميع الطبقات.

**القسم الثاني:** معنوي، وهو أن تعدّد ألفاظ الخبر الذي تنقله الطبقات مع اشتراكها في معنى تضميني أو التزامي واحد، مثال الأول أن يُخبر شخص بأن زيداً كَتَبَ قصة، ويُخبر آخر بأن زيداً كَتَبَ أبياتاً من الشعر، وثالث بأنّه كَتَبَ قصيدة، وهكذا فإن هذه الأخبار وإن اختلفت في حقيقة المكتوب إلا أنّها تتفق في صدور الكتابة منه، ومثال الثاني الأخبار الحاكية لمواقف أمير المؤمنين عليه السلام في الغزوات المختلفة التي شارك فيها، فإن كلّ واحد منها يدلّ التزاماً على شجاعته، وهي محلّ وفاق بين جميع الأخبار.

**القسم الثالث:** إجمالي، وهو أن تكون هناك أحاديث كثيرة مختلفة في المدلول مطابقةً وتضميناً والتزاماً، وتكون متباينة موضوعاً ومحمولاً، ولكن يحصل القطع بعدم كذب جميعها، وبأن أحدها صادر عن المعصوم عليه السلام لا محالة، وعندئذ يؤخذ بأخصّها مضموناً لأنّه هو الذي يُقطع بصدوره.

أو قل: أن يكثر المخبرون بحيث يحصل العلم بصدور بعض تلك الأخبار عن المعصوم عليه السلام، وإن لم تتفق الأخبار على لفظٍ واحدٍ ولا على معنى واحدٍ.

(١) الرعاية في شرح البداية ص ١٤ - ١٥ .

ومثالها الطوائف المتعددة التي سيأتي ذكرها في مبحث حجّة خبر الواحد، فإنّها وإن لم تتفق على لفظٍ واحدٍ ولا على معنى واحدٍ، إلّا أنّنا نقطع بصدور بعضها عن الأئمة عليهم السلام.

وهذا القسم ذكره صاحب الكفاية تتدّ في أكثر من موضع فيها<sup>(١)</sup>، ووافقه جمعٌ منهم المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما<sup>(٢)</sup>.

**الجهة الثالثة:** لا رَيْبَ ولا كَلامَ في أنّ النَّفس تسكن إلى القضية المتواترة سكوناً يزول معه الشك، ويحصل به الجزم الصّروري بمضمون الخبر، وإنّما وقع الكلام في منشأ هذا اليقين، والمعروف بينهم - كما أوضحه بعض المحققين تتدّ - أنّ مرجع التواتر إلى قياس استثنائي مؤلّف من مقدمتين:

(١) صغرى، وهي إخبار جماعة كبيرة عن واقعة معيّنة، وهذه المقدّمة لا تحتاج إلى بيان، لأنّها ثابتة بالحسّ.

(٢) كبرى، وهي امتناع اتفاق تلك الجماعة على الكذب، وهذه المقدّمة بديهية، بل هي من الأوليات نظير «الكلُّ أعظمُ من الجزء»، وبلحاظها كانت القضية المتواترة من البديهيّات عند الأكثر، ومرجعها إلى استحالة تكرّر الصّدفة (أي الصّدفة النسبية)، بمعنى تقارن حادثين في التحقّق من دون علاقة السببية والمسببية بأن يتفق كذب الفرد الأول والفرد الثاني وهكذا، وصولاً إلى جميع أفراد الجماعة الكبيرة من دون أن يرجع هذا التقارن إلى علّة واحدة، وهذا ممّا يستبعده العقل، لا

(١) كفاية الأصول ص ٣١٢، ٣٨٠-٣٨١.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٩١، مصابيح الأصول ج ٣ ص ١٣٦.

أنّه مستحيل كاستحالة الصّدفَة المطلقة<sup>(١)</sup>.

وهذا هو المشهور عند الأصوليين، وهو يعتمد على ما يذكره المناطقة في تفسير حصول الجزم الضّروري في القضايا التجريبية، فإنّ هاتين القضيتين ترتضعان من ثدي واحد<sup>(٢)</sup>.

---

(١) يلاحظ: الحلقة الثانية ص ٢٧١ ، الحلقة الثالثة ق ١ ص ١٣٧ ، ولم يوافق ثنّث على هذا، بل اعتمد على حساب الاحتمالات.

(٢) يلاحظ: الإشارات والتنبيهات طبعة شرح الرازي ج ١ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ، طبعة شرح الخواجة ج ١ ص ٣١٠ - ٣١١ ، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ص ٣١١ ، المنطق للمصنّف ج ٣ ص ٢٩٧ - ٢٩٩ .

### ٣- الخبر المتواتر

إنَّ الخبر على قسمين رئيسين<sup>(١)</sup>: خبرٌ متواترٌ، وخبرٌ واحدٌ<sup>(٢)</sup>.  
والمتواتر: ما أفاد سكونَ النَّفسِ سكوناً يزول معه الشكُّ ويحصل الجزم  
القاطع<sup>(٣)</sup> من أجل إخبار جماعة<sup>(٤)</sup> يمتنع تواطؤهم على الكذب<sup>(٥)</sup>، ويقابله (خبرٌ  
الواحد) في اصطلاح الأصوليين<sup>(٦)</sup>، وأن كان المخبر أكثر من واحدٍ<sup>(٧)</sup>، ولكن لم يبلغ

---

(١) باعتبار إفادة الخبر للقطع بالصدور عن المعصوم عليه السلام بسبب كثرة الرواة وعدم  
إفادته، أي باعتبار حال المخبر (بالكسر) كثرة وقلة.

(٢) بنحو الإضافة، كما نبّه عليه في المطارح، لا بنحو التوصيف كما في المتواتر،  
وكثيراً ما يقع التسامح في التعبير ويقال: (الخبر الواحد) قياساً على (الخبر المتواتر).  
(٣) الضروري، وفاقاً للأكثر، ولهذا نجد المصنّف رحمته الله في المنطق يجعل المتواترات  
من أقسام البديهيّات.

(٤) كثيرين، كما ذكر بعض، ولم يرتضه المحقق القميّ رحمته الله.  
(٥) هذا القيد ذكره في المعالم، ومراً اعتبار أن لا يكون السامع عالماً بمدلول الخبر،  
وأن لا يكون مسبوقاً بشبهة أو تقليد يوجب الاعتقاد بنفي موجب الخبر ومدلوله.  
(٦) بحسب المتعارف في كتب الأصول، وإلا فهناك الخبر المستفيض الذي يمثل  
برزخاً بين الاثنين، كما ذكروا في كتب الحديث والدراية.

(٧) ولا مشاحة في الاصطلاح، فيكون نظير (جمع المؤنث السالم) في النحو مثلاً.

## المخبرون حَدّ التواتر<sup>(١)</sup>.

وقد شرّحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق (الجزء الثالث ص ١٠) فراجع<sup>(٢)</sup>.  
والذي ينبغي ذكره هنا أنّ الخبر قد يكون له وسائط كثيرة<sup>(٣)</sup> في النقل، كالأخبار  
التي تصلنا على الحوادث القديمة<sup>(٤)</sup>، فإنه يجب - ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم -  
أنّ تتحقّق شروط التواتر في كلّ طبقة طبقة من وسائط الخبر<sup>(٥)</sup>، وإلا فلا يكون الخبر

(١) وهذا يشمل الخبرَ المستفيضَ، ولعلّه يفهم من قوله: (رئيسين)، والمعروف  
عندهم عدمُ تقييد الرواة بعدد معيّن لأنّ الوجوه المذكورة كلّها استحسانية.  
(٢) ومما اهتمّ به عليه السلام هناك إضافة قيد (امتناع الفهم الخاطئ للحادثة)، ولم يُشير إليه  
هاهنا، اكتفاءً بالإرجاع إلى كتاب (المنطق).

(٣) أي: الطبقات التي تتوسّط في نقل مضمون الخبر، بما فيها الطبقة الأولى  
المشاهدة لمضمون الحادثة، وليس المراد الوسائط بالمعنى المذكور في كتب الدراية،  
أي ما عدا الطرفين (الطبقة المشاهدة للحادثة، والطبقة الناقلة إلى المخبر أخيراً).  
(٤) فيه إشارة إلى أنّ الخبر المتواتر تارة لا يشتمل على وسائط بل تكون الجماعة  
الناقلة له هي نفسّها التي سمعته من المعصوم عليه السلام مباشرة، وهذا منتفٍ في حقنا  
جزماً، وأخرى يشتمل الخبر على وسائط في النقل، وحينئذٍ يعتبر التواتر في كلّ طبقة  
طبقة، كما مرّ في الشّرح.

(٥) كما سبق نقله عن جمع من الأصوليين، وعلّله العلامة تت بأنّ أهل كلّ عصرٍ  
مستقلّ بنفسه، وعليه فلو اختصّ التواتر بالطبقة الأولى مثلاً ثمّ وصل إلينا بطرق لا  
تبلغ حَدّ التواتر لم يصحّ وصف الخبر بأنّه (متواتر).

متواتراً في الوسائط المتأخرة<sup>(١)</sup>، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات<sup>(٢)</sup>.

والسرُّ في ذلك<sup>(٣)</sup> واضح، لأن الخبر (ذا الوسائط) يتضمَّن في الحقيقة عدَّة أخبار متتابعة؛ إذ إنَّ كلَّ طبقة تُخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها<sup>(٤)</sup>، فحينما يقول جماعة: «حدثنا جماعة عن كذا» بواسطة واحدة مثلاً، فإنَّ خبر الطبقة الأولى<sup>(٥)</sup> الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها<sup>(٦)</sup> ليس عن نفس الحادثة، بل عن خبر الطبقة الثانية<sup>(٧)</sup> عن الحادثة.

وكذلك إذا تعدّدت الوسائط إلى أكثر من واحدة، فهذه الوسائط هي خبرٌ عن

(١) حتى وإن كان متواتراً في الوسائط المتقدمة.

(٢) فيكون وصفه بأحد أقسام الخبر تابعاً لأدنى مرتبة اشتملت عليها حلقات السَّنَد، وهذا نظير وصف الخبر بالحُسْن أو الوثاقة أو الضَّعْف تبعاً لاشتغاله على ضابطة الأدنى رتبةً من بين أقسام الخبر الأربعة المعروفة، كما سيُنَبِّه عليه.

(٣) أي: في اعتبار تحقق شرط التواتر في كلِّ طبقةٍ طبقاً وعدم الاكتفاء بحصول هذا الشرط في بعض الطبقات.

(٤) ما عدا الطبقة الأولى المشاهدة لمَدلول الخبر، كما لا يخفى.

(٥) مباشرةً بعد الطبقة المشاهدة للحادثة، وهذا الترتيب بالقياس إلينا لا بالقياس إلى نفس الحادثة المنقولة، كما لا يخفى.

(٦) المناسب أن يقول: «يكون في الحقيقة خبراً...»، أو أن يحذف (خبر) الأول ويقول: «فإنَّ الطبقة الأولى...» مثلاً.

(٧) بالقياس إلينا، وإن كانت هي الأولى بالقياس إلى نفس الحادثة.

خير<sup>(١)</sup>، حتى تنتهي إلى الوسطة الأخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة، فلا بدّ أن تكون الجماعة الأولى خبرها متواتراً عن خير متواتر عن متواتر وهكذا<sup>(٢)</sup>؛ إذ كلّ خير من هذه الأخبار له حكمه في نفسه<sup>(٣)</sup>، ومتى اختلّ شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملةً عن كونه (متواتراً)، وصار من (أخبار الآحاد)<sup>(٤)</sup>.

وهكذا الحال في أخبار الآحاد، فإنّ الخبر الصحيح<sup>(٥)</sup> (ذا الوسائط) إنّما يكون صحيحاً إذا توفّرت شروط الصحة في كلّ واسطة من وسائطه، وإلا فالنتيجة تتبع أخسّ المقدمات<sup>(٦)</sup>.

(١) فالأولى تُخبر عن خبر الثانية، وهذه بدورها تُخبر عن خبر الثالثة وهكذا.

(٢) إلى أن تنتهي حلقات السند إلى المعصوم عليه السلام.

(٣) هذا يوافق التعليل المتقدم عن العلامة رحمته، فلا بدّ من أن يصدق ملاك التواتر على كلّ واحدٍ واحدٍ من هذه الأخبار.

(٤) لفرض انحصار الخبر في قسمين رئيسين، كما مرّ.

(٥) بحسب التقسيم المعروف له في علم الحديث، وهو ما يكون جميع رواته من الإمامية الثقات.

(٦) فلو كان سند الخبر يشتمل على خمسة رواة، وكان أربعة منهم إماميين ثقة، وكان واحد منهم إمامياً ممدوحاً سُمّي الخبر (حَسَناً) لا (صحيحاً)، ولو فُرض أنّ أحد الخمسة كان ثقة غير إمامي سُمّي الخبر (موثقاً) لا (صحيحاً)، وهكذا.

## المبحث الرابع: خبر الواحد

ذكر غير واحد أنّ هذا المبحث من أهمّ المسائل الأصولية<sup>(١)</sup>، ومَرَّ أنّ خبر الواحد هو القسم الرئيس الثاني للخبر، والمراد منه «(ما لم يبلغ حدّ التواتر)»، بمعنى أنّ المخبر (بكسر الباء) ليس جماعة كثيرة يمنع اتفاقهم على الكذب، وبهذا المعنى يصدق على الخبر المستفيض مثلاً، بمقتضى المقابلة بين خبر الواحد والمتواتر<sup>(٢)</sup>.

وخبر الواحد بهذا المعنى يكون على نحوين:

**النحو الأول:** ما يكون محفوظاً بقرائن تورث العلم بصدوره عن المعصوم عليه السلام، أو بصِدْقِ مضمونه، كما لو أخبر شخصٌ عن مرضه عند الطبيب مع ظهور أعراض المرض عليه، أو أخبر عن موت زيد مثلاً مع سماع أصوات البكاء من بيت زيد، ودخول المعزّين إليه وخروج الجنازة منه وغير ذلك.

وهذا النحو خارج عن محلّ الكلام؛ إذ لا إشكال في كشفه عن الحكم الواقعي، واستغنائه عن الجعل الشرعي بل امتناعه، كما مرَّ مفصلاً في المبحث السابع من مقدّمة هذا المقصد<sup>(٣)</sup>، فلا مجال للمناقشة في حجّية هذا النحو.

---

(١) يلاحظ على سبيل المثال: كفاية الأصول ص ٢٩٣، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٧٧، مصباح الأصول ج ٢ ص ٧٠.

(٢) جعل صاحب الفصول يثبّت الضابطة في الاستفاضة هي زيادة الرواة على الثلاثة، فإذا كانوا ثلاثة أو أقلّ فهو خبرٌ واحدٌ غيرٌ مستفيض، يلاحظ: الفصول الغروية ص ٢٧١.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٤٥-٤٤٦.



**النحو الثاني:** ما لا يكون كذلك، سواء احتفّ بقرائن تفيد الاطمئنان به أم لم يقترن، وهذا النحو - كما ذكر المحقق القمي تت (١) - هو محلّ الكلام ومورد النزاع بين الأصوليين وفي مقدمتهم السيد المرتضى والشيخ الطوسي تت من حيث وقوع التعبد به وعدم وقوعه، بعد الاتفاق على جواز التعبد به عقلاً، سوى مخالفة الشيخ ابن قبة الرازي رحمته (٢).

وينبغي الالتفات إلى أنّ موضع خلاف العَلَمين تت هو وجود الدليل القطعي على حجّية خبر الواحد وعدم وجوده، وهذا واضح بالنظر إلى أنّ أياً منها لا يَنَازَع في أنّ خبر الواحد المجرّد عن دليل الحجّية لا يورث سوى الظنّ الذي لا يُغني عن الحقّ شيئاً، ولهذا منَعَ شيخ الطائفة تت من تخصيص العام القرآني بخبر الواحد (٣). ومن هنا يرجع إنكار السيد تت لحجّية خبر الواحد إلى إنكاره وجود دليل قطعي على الحجّية، بينما يرجع كلام الشيخ الطوسي تت إلى إدعائه بوجود مثل هذا الدليل، وعبارات العَلَمين التي نقل المصنّف رحمته شطراً منها ظاهرة في ذلك، بل بعض فقراتها صريحة في تحديد نقطة الخلاف بين الجانبين، ولا تحتاج إلى توضيح. وبناءً على ما تقدّم، فهناك مسلكان رئيسان في حجّية خبر الواحد وعدمها بناءً على ما هو المعروف عند الأصوليين من انفتاح باب العلميّ (أي الظنّ الخاص) في الأحكام الشرعية.

(١) القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٣٩٤-٣٩٥، ٤٥٧.

(٢) يلاحظ: معالم الدّين ص ٤١٧، زبدة الأصول ص ٩١.

(٣) العدّة في أصول الفقه ج ١ ص ٣٤٤.

**المسلك الأول:** نفي حجّية خبر الواحد بنحو السلب الكلي، وهذا ما يتبنّاه السيد المرتضى وابن زهرة وابن البرّاج وابن إدريس عليهم السلام<sup>(١)</sup>، وذكر الفاضل التوحي رحمته أنّه هو الظاهر من كلام ابن بابويه رحمته في كتاب الغيبة، والمحقق رحمته في المعارج<sup>(٢)</sup>. وذكر السيد الخوئي رحمته أنّ هذا المسلك يترتب عليه انسداد باب العلمي في الأحكام الشرعية، بالنظر إلى أنّ البحث عن حجّية خبر الواحد هو من أهمّ مسائل الأصول، فإنّ غالب الأحكام وأجزاء العبادات وشرائطها إنّما يثبت بأخبار الآحاد، والقطع بالأحكام الشرعية نادر، ولا يفي بتمام الغرض<sup>(٣)</sup>. ولم يتطرّق المصنّف رحمته للأدلة التي ذكرها أصحاب هذا المسلك مكتفياً بالإشارة إلى الإجماع، ولا بأس بالإشارة إلى أهمّها:

**الدليل الأول:** الآيات القرآنية الناهية عن العمل بالظنّ واتباع غير العلم والعمل بما وراءه، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>(٥)</sup>، وغيرهما، ولا شكّ في أنّ خبر الواحد (بما هو خبرٌ واحد) لا يفيد علماً بل أقصى ما يفيد هو الظنّ بالحكم، وحينئذٍ تكون تلك الآيات شاملة (بإطلاقها أو بعمومها) لخبر الواحد.

(١) يلاحظ الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٥٢٨، الغنية ٤٧٥، معالم الدّين ص ٤١٧، السرائر ج ١ ص ٥١، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٤٠٣، فرائد الأصول ج ١ ص ٢٤٠.

(٢) الوافية في أصول الفقه ص ١٥٨.

(٣) مصباح الأصول ج ٢ ص ١٧٠، مصابيح الأصول ج ٢ ص ٣٥٩.

(٤) سورة النجم، الآية (٢٨).

(٥) سورة الإسراء، الآية (٣٦).

**الدليل الثاني:** الروايات الكثيرة التي يدلّ بعضها على ردّ ما لا يُعلم أنّه من قولهم عليه السلام، ومقتضاه حصرُ الخبر الذي يجوز العمل به في المتواتر وخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية، ويدلّ بعضُ آخر منها على ردّ ما لا يكون موافقاً للكتاب العزيز، ويدلّ بعضُ ثالث منها على ردّ ما لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من الكتاب، وغيرها، وستأتي الإشارة إليها في باب (التعادل والتراجع)<sup>(١)</sup>.

**الدليل الثالث:** إجماع الطائفة على عدم حجّية خبر الواحد، وهو ما ادّعه السيد المرتضى تذّه في مواضع متفرقة، بل جعل بطلان العمل به من الأمور المسلّمة عند الإمامية كما يظهر من اعتباره إياه بمنزلة القياس من حيث البطلان، وهذا لا يخلو عن دلالة واضحة على أنّ ترك العمل بالخبر معروفٌ عند الإمامية كمعروفة ترك العمل بالقياس عندهم<sup>(٢)</sup>.

وقد ناقش المتأخرون (القائلون بحجّية الخبر) في هذه الأدلة بعدة وجوه، ومن ذلك ما ناقش به الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما<sup>(٣)</sup>.

**المسلك الثاني:** البناء على حجّية خبر الواحد (في الجملة) - أي بنحو الإيجاب الجزئي، في مقابل (السلب الكليّ) الذي يبتني عليه المسلك الأول -، وهذا هو المعروف عن الشيخ الطوسي تذّه وتبناه متأخرو الإمامية منهم العلامة وصاحب

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ٤٠٨ - ٤٠٩ .

(٢) يلاحظ: رسائل السيد المرتضى ج ١ ص ٢٤، ج ٣ ص ٣٠٩، الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٥٢٩ .

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٥٣، كفاية الأصول ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

المعالم والمحقق القمي والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله <sup>(١)</sup>، واختاره جمهور العامة أيضاً <sup>(٢)</sup>.

وتندرج تحت هذا المسلك أقوال كثيرة أشار المصنف رحمهما الله إلى خمسة منها، ونضيف إليها واحداً:

**القول الأول:** حجة جميع الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة (خصوصاً الكتب الأربعة <sup>(٣)</sup>) - عدا ما يخالف المشهور - اعتماداً على قرائن متعددة، من أهمها عبارات ذكرها المشايخ المحمّدون الثلاثة رحمهم الله يدّعي أنها تفيد توثيقهم لرواة الأخبار التي أوردوها في كتبهم، وهذا ما حكاه الشيخ الأعظم رحمهما الله عن بعض الأخباريين، وذكر متابعة بعض المعاصرين من الأصوليين لهم، ومراده المحقق النراقي رحمهما الله <sup>(٤)</sup>.

**القول الثاني:** أن الحجة هو بعض أخبار الكتب الأربعة لا جميعها كما في القول السابق، ومناطق الحجّة عمل الأصحاب بالخبر، فإنّ عملهم يكون جابراً لضعف السند، وهذا ما استظهره الشيخ الأعظم رحمهما الله من كلام للمحقق رحمهما الله في المعتبر <sup>(٥)</sup>، وهو الظاهر من كلام الأخير في المعارج أيضاً <sup>(٦)</sup>، كما أشار إليه المصنف رحمهما الله.

(١) يلاحظ: تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، معالم الدّين ص ٤١٧ ،

القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٤٠٣ ، فرائد الأصول ج ١ ص ٢٣٧ ، كفاية الأصول ص ٢٩٥ .

(٢) المنخول ص ٢٨٣ ، المحصول ج ٢ ص ١٧٠ .

(٣) الكافي، ومَنْ لا يحضره الفقيه، وتهذيب الأحكام، والاستبصار.

(٤) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٥) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٤١ ، ٣٢٨ ، المعتبر ج ١ ص ٢٩ .

(٦) معارج الأصول ص ١٤٩ .

**القول الثالث:** أنّ الحجّة هو خبر الواحد العَدْل، فلا تكفي وثاقة الراوي في جواز الأخذ بالخبر، وهو مختار جماعة منهم العلامة تَتَذَرُّ، كما يظهر من اشتراطه العدالة في الراوي في كتبه الأصولية الثلاثة<sup>(١)</sup>، ومثله صاحب المعالم تَتَذَرُّ<sup>(٢)</sup>، وهذا هو الذي فهمه الأول من إطلاق قول الشيخ الطّوسي تَتَذَرُّ بحجّة خبر العَدْل الإمامي، ووافقه الشيخ الأعظم تَتَذَرُّ على هذا الفهم ابتداءً<sup>(٣)</sup>، واختاره الميرزا الاشتياني تَتَذَرُّ في شرح الرسائل<sup>(٤)</sup>، ويمكن التمسك له ببعض الأخبار التي تدلّ على حجّة خبر العَدْل الإمامي، وكذلك بنفس آية النبأ، على تقدير كون المقابل للفاقد هو العادل.

**القول الرابع:** حجّة خبر مطلق الثقة من دون تقييده بأيّ من القيود السابقة واللاحقة، ويكفي في إثباته التمسك ببناء العقلاء على العمل بالخبر، فإنهم يأخذون بخبر مَنْ يثقون به، ولا يشترطون فيه عدالة ولا غيرها، كما يمكن التمسك بأدلة أخرى يأتي التعرض لها قريباً.

وهذا هو مختار كثيرين منهم المحققان النائي والعراقي والسيد الخوئي رحمهم الله<sup>(٥)</sup>،

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢٠٦، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٣٢، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٤٢٠.

(٢) معالم الدّين ص ٤٢٧.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٢٨، بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ٣٣٨-٣٣٩.

(٤) بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ٣٥٣.

(٥) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٩٥، أجود التقريرات ج ٣ ص ٢٠٠، نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٣٨، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٢٩.

بل ادّعي أنّه المشهور بينهم، وهو الذي فهمه الشيخ الأعظم رحمته من كلام الشيخ الطوسي رحمته في آخر المطاف، ولكنّ مع مراعاة شرطين في الراوي - وهما: كونه سديداً في نقله، وعدم الطعن في روايته<sup>(١)</sup> -، ويبدو من قول المصنّف رحمته في آخر مبحث الترجيح بالشهرة: «لأنّ الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره» اختياراً هذا القول<sup>(٢)</sup>.

**القول الخامس:** أنّ الخبر الحجّة هو ما يُظنّ بصديق مضمونه وبصحّة صدوره عنهم عليهم السلام من دون اعتبار وثاقة الراوي فضلاً عن عدالته، وهذا ما يختاره المحقق القمي رحمته لو كان قائلاً بانفتاح باب العلم والعلمي في عصر الغيبة<sup>(٣)</sup>، واختاره صاحب الفصول رحمته أيضاً، واستظهره من طريقة المتقدمين<sup>(٤)</sup>.

هذه هي الأقوال التي ذكرها المصنّف رحمته تبعاً للشيخ الأعظم رحمته، والتي تندرج تحت مسلك الحجّة (في الجملة).

**القول السادس:** أنّ المعتبر من أخبار الآحاد هو الخبر الموثوق بصدوره عنهم عليهم السلام، المطمأن بكونه من كلامهم، وذلك لتوفّر بعض الأمارات المفيدة لذلك وإن لم تُحرز وثاقة الراوي، وأفاد الميرزا التبريزي رحمته أنّ اعتبار وثاقة الراوي إنّما هو لأجل إحراز الوثوق بالخبر لا لأجل كون الوثاقة صفة تعبديّة في الراوي<sup>(٥)</sup>، بل

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٣٢.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ٤٠٦.

(٣) القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٤٥٩، ولكنّه رحمته من القائِلين بالانسداد.

(٤) الفصول الغروية ص ٢٩٤.

(٥) أوثوق الوسائل ج ٢ ص ١٨٥.

أدعي عدم قاذبية إحراز ضعف الراوي وفسقه في جواز العمل بمضمون الخبر ما دام يحصل الاطمئنان بضدور خبره، وربما يحصل الوثوق بالصدور من جهة إحراز وثاقة الراوي فيلتي مع القول الرابع، لأن النسبة بين القولين هي العموم الوجهي. وهذا القول هو ما يختاره الشيخ الأعظم رحمته، بل جزم في آخر كلامه في المقام الثالث بكونه هو معقد الإجماع الذي ذكره الشيخ الطوسي رحمته <sup>(١)</sup>، كما اختاره تلميذه الميرزا التبريزي رحمته في حاشيته على الفرائد <sup>(٢)</sup>، وهو الذي استظهره المحققان النائيني والعراقي رحمتهما من الأخبار المذكورة لإثبات حجية الخبر <sup>(٣)</sup>، وسيأتي في محله استعراض خمس طوائف منها.

ويظهر من المصنف رحمته الموافقة على هذا القول، حيث وصف كلام الشيخ الأعظم رحمته المشار إليه آنفاً بالسداد. وباتضح هذه الأقوال يقع الكلام في هذا المبحث في إثبات حجية خبر الواحد بدليل خاص بنحو الإيجاب الجزئي، في مقابل نفي حجتيه بنحو السلب الكلي الذي يتبناه السيد المرتضى رحمته ومن وافقه، بعد الاتفاق على انفتاح باب العلمي في الأحكام الشرعية، وبطلان القول بانسداده - خلافاً للمحقق القمي رحمته <sup>(٤)</sup> - كي يصار إلى الاعتماد على دليل الانسداد.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٤١.

(٢) أوثق الوسائل ج ٢ ص ١٨٥.

(٣) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٩١، نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٣٥.

(٤) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٤٢١، ج ٤ ص ٢٣٩.

ونظراً إلى أنّ الدليل الخاص (المدعى قيامه على حجّة خبر الواحد بعنوانه الخاصّ) تارةً يكون من الكتاب العزيز، وأخرى يكون من السنّة الشريفة، وثالثة يكون من الإجماع، ورابعة يكون من السيرة العقلائية، يقع الكلام في هذا المبحث في أربعة مقامات:



## ٤ - خبر الواحد

إنَّ خبر الواحد<sup>(١)</sup> - وهو ما لا يبلغ حَدَّ التواتر من الأخبار<sup>(٢)</sup> - قد يُفيد علماً وإنَّ كان المخبرُ شخصاً واحداً<sup>(٣)</sup>، وذلك في ما إذا احتفَّ خبره بقرائن توجب العلمَ بصدِّقه<sup>(٤)</sup>، ولا شكَّ في أنَّ مثل هذا الخبر حجةٌ<sup>(٥)</sup>، وهذا لا بحثَ لنا فيه، لأنَّه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى<sup>(٦)</sup>؛ إذ ليس وراء العلم غايةٌ في الحجِّية، واليه تنتهي حجِّية كُلِّ حجة، كما تقدَّم<sup>(٧)</sup>.

---

(١) الإضافة إلى الواحد مجرَّد اصطلاح، وإلا فقد يكون الراوي شخصين، بل قد يكون ثلاثة، كما يُفهم من كلام صاحب الفصول تتأخَّر، ومحلُّ الكلام هو خبر الواحد غيرُ المحفوف بقرائن تورث القطعَ بالصدوره.

(٢) وهذا ظاهرٌ في اندراج الخبر المستفيض تحت خبر الواحد.

(٣) فضلاً عمّا إذا كان الناقل أكثرَ من شخص.

(٤) أي: بصدِّقٍ مضمون الخبر، كما لو أخبر الثقة عن موت زيد، مع سماع الصّراخ والعيويل وخروج الجنازة من بيت (زيد) مثلاً.

(٥) من باب حجِّية القطع، ومَرَّ أنَّ حجِّية القطع ذاتية، فلا مجالَ لإنكارها أصلاً، أيّاً كان منشأ حصول القطع.

(٦) وهي انكشاف الواقع بحدٍّ لا يبقى معه أيُّ احتمال للخلاف.

(٧) في نهاية المبحث السّادس من مقدّمة هذا المقصد.

وأما إذا لم يحتفّ بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه<sup>(١)</sup> - وإن احتفّ بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجّيته<sup>(٢)</sup> وشروط حجّيته<sup>(٣)</sup>.

والخلاف في الحقيقة - عند الإمامية بالخصوص - يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجّية خبر الواحد وعدم قيامه، وإلا فمن المتفق عليه عندهم أنّ خبر الواحد (بما هو خبرٌ مفيدٌ للظنّ الشخصي أو النوعي) لا عبرة به، لأنّ الظنّ (في نفسه) ليس حجة عندهم قطعاً<sup>(٤)</sup>، فالشأن (كلّ الشأن) عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالاته<sup>(٥)</sup>.

فمن ينكر حجّية خبر الواحد - كالسيد الشريف المرتضى ومن اتّبعه<sup>(٦)</sup> - إنّها يُنكر

(١) أي: بصدق مضمونه، أو بصدوره عن المعصوم عليه السلام.

(٢) أي في أصل حجّية الخبر، نتج عنه مسلكان: أحدهما للسيد المرتضى رحمته الله، والآخر للشيخ الطوسي رحمته الله، ولهذا وصّف الخلاف بالعظمة.

(٣) أي بين أصحاب المسلك الثاني القائلين بالحجّية، كما سيأتي، لأنّه دليل ظنيّ، فتكون حجّيته - إذا تمت - مجمولة من الشّارع المقدّس، وليست ذاتية كالقطع.

(٤) ولا يُغني من الحقّ شيئاً، ولهذا كانت القاعدة الأولية في الظنّ عدم الحجّية.

(٥) وبهذا يتضح وجه الخلاف بين العلّمين رحمته الله، وتقلّ درجة الغرابة من دعوى كلّ منهما الإجماع على مختاره.

(٦) من قدماء أصحابنا، وهم (الأكثر من علمائنا الباحثين في الأصول) بتعبير الفاضل التوحي رحمته الله في الوافية.

وجود هذا الدليل القطعي<sup>(١)</sup>، ومن يقول بحجّيته - كالشيخ الطوسي وباقي العلماء<sup>(٢)</sup> - يرى وجود الدليل القاطع<sup>(٣)</sup>، ولأجل أن يتضح ما نقول ننقل نصّ أقوال الطرفين في ذلك:

قال الشيخ الطوسي في العدة (ج ١ ص ٤٤): «مَنْ عَمِلَ بخبر الواحد فَإِنَّمَا<sup>(٤)</sup> يعمل به إذا دَلَّ دليلٌ على وجوب العمل به إمّا من الكتاب أو السنّة أو الإجماع، فلا يكون قد عَمِلَ بغير علم»<sup>(٥)</sup>.

وصرّح بذلك السيد المرتضى في الموصليات<sup>(٦)</sup> حسبما نقله عنه الشيخ ابن

(١) ولهذا نجد السيد المرتضى تَتَضَلَّعُ يقرن بين الخبر والقياس.

(٢) ابتداءً من العلامة تَتَضَلَّعُ، كما ذكر الفاضل التوفي تَتَضَلَّعُ في الوافية من أنّه لم يجد قائلاً صريحاً بحجّية خبر الواحد قبل العلامة تَتَضَلَّعُ.

(٣) وقطعية دليل الحجّية تجرّ النقص الموجود في الخبر من ناحية عدم تمامية كاشفيته عن الواقع ودنو مرتبته عن القطع، ولأجله يكون الأخذ بالخبر أخذاً باليقين لا بالظنّ، كما مرّ في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصد.

(٤) وهذا الحصر يشهد لما جعله المصنّف رحمته الله سبباً للخلاف في المقام بين الطرفين.

(٥) ولكن ذكر المحقق تَتَضَلَّعُ أنّ الشيخ الطوسي تَتَضَلَّعُ لا يعمل بخبر العدل مطلقاً بل بخصوص هذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام ودوّنّها الأصحاب، (يلاحظ معارج الأصول ص ١٤٧).

(٦) في جواب المسألة الثانية الفقهية من تلك المسائل (ج ١ ص ٢٠٢)، وكذا كلامه في الذريعة، فقد صرّح بأنّ خبر الواحد لا يفيد العلم وأنّ العمل به غير جائز.

إدريس في مقدّمة كتابه السرائر فقال: «لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم»<sup>(١)</sup>، إلى أن قال: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأنّها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً<sup>(٢)</sup> فغاية ما يقتضيه الظنُّ بصدقه، ومنّ ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً»<sup>(٣)</sup>.

وأصرّح منه قوله بعد ذلك: «والعقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد»<sup>(٤)</sup>، ولو تعبد الله تعالى بذلك<sup>(٥)</sup> لساغ ولّدخل في باب الصحة، لأنّ عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بدّ أن يكون العمل تابعاً له<sup>(٦)</sup>.

وعلى هذا فيتضح أنّ المسلم فيه عند الجميع أنّ خبر الواحد (لو خُلي ونفسه)<sup>(٧)</sup>

(١) والجزم بالحكم الواقعي لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦) ونحوه ممّا مرّت الإشارة إليه.

(٢) فتبطل حجّية خبر مجرد الثقة بطريق أولى، بناءً على المعنى المتعارف للعدالة.

(٣) السرائر ج ١ ص ٤٦ - ٤٧ ، وهذا يخالف ما استظهره الشيخ الأعظم تقيّ من أنّ وجه إنكار السيد تقيّ لحجّيته انتفاء الحاجة إلى الخبر المجرد عن القرائن.

(٤) والقرن بينهما واضح الدلالة على أن الخبر عنده تقيّ كالقياس من حيث عدم ثبوت التعبد به، بل ادّعى في رسائله الإجماع على إنكاره كالقياس تماماً.

(٥) ولكنّ التعبد به محالٌّ وقوعاً، كما يقتضيه التعبير بـ(لو).

(٦) لأنّ ما عداه هو العمل بالظنّ، وهو لا يُغني عن الحقّ شيئاً، كما تقدّم.

(٧) أي: بمعزل عن الدليل القطعي القائم على اعتباره شرعاً.

لا يجوز الاعتماد عليه<sup>(١)</sup>، لأنه لا يفيد إلا الظنّ الذي لا يُغني من الحقّ شيئاً، وإنّما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجّيته<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة<sup>(٣)</sup>:

فمنهم مَنْ أنكر حجّيته مطلقاً<sup>(٤)</sup>، وقد حُكيّ هذا القول عن السيد المرتضى والقاضي وابن زُهرة والطبرسي وابن إدريس وأدّعوا في ذلك الإجماع، ولكنّ هذا القول منقطع الآخر<sup>(٥)</sup> فإنّه لم يُعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا<sup>(٦)</sup>.

(١) شرعاً، وإنّ جاز عقلاً العمل به وبالقياص، كما مرّ آنفاً عن السيد تَتَلُّ.

(٢) فالبناء على حجّية خبر الواحد يدور (وجوداً وعدمًا) مدار وجود هذا الدليل القطعي وعدمه.

(٣) ويمكن حصرها في مسلكين رئيسين: إنكار الحجّية رأساً وتحتة قول واحد فقط، والبناء على حجّيته (في الجملة)، وتندرج تحتها أقوال كثيرة.

(٤) هذا هو المسلك الأول، واستدلّ أصحابه بثلاثة أدلة من الآيات الكريمة، والأخبار، والإجماع المدّعى من قبل السيد المرتضى تَتَلُّ وغيره.

(٥) يبدو أنّ سبب الانقطاع هو وضوح دلالة سيرة العقلاء على حجّية الخبر، وإنّ لم تتمّ دلالة سائر الأدلة، بل أرجع العلامة تَتَلُّ في (نهاية الوصول) قول السيد تَتَلُّ وأتباعه إلى شبهة حصلت لهم، واعتبره المحقق القميّ تَتَلُّ اشتباهاً.

(٦) بنحو التصريح بعدم الحجّية، وإلا فقد نسب الفاضل التوني تَتَلُّ في (الوافية) الإنكار إلى ظاهر كلام المحقق تَتَلُّ.

ومنهم مَنْ قال<sup>(١)</sup>: «إِنَّ الأخبار المدوَّنة في الكتب المعروفة - لا سيَّما الكتب الأربعة - مقطوعة الصِّدْق»، وهذا ما يُنسب إلى جماعة من متأخري الأخباريين<sup>(٢)</sup>. قال الشيخ الأنصاري تعقيباً على ذلك: «وهذا قولٌ لا فائدة في بيانه والجواب عنه إلا التحرُّز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدَّعي القطع لا يُلزم بذكر ضَعْفِ مبنى قَطْعِهِ...»<sup>(٣)</sup>.

وأما القائلون بحجِّية خبر الواحد<sup>(٤)</sup> فقد اختلفوا أيضاً:

(١) هذا ليس قولاً بالحجِّية بالمعنى المبحوث عنه في المقام، أعني: الحجِّية المجعلولة من قبل الشارع المقدَّس، ضرورة أنَّ حجِّية القطع ذاتية.

(٢) وهذا ينسجم مع عمدة أفكار هذه المدرسة، وهو يختلف بالمرَّة عن القول الآتي لبعض الأخباريين أيضاً، وتَمَسَّكوا له بوجوه مذكورة في محلِّها، أبرزها شهادة المشايخ المحمَّدين الثلاثة عليهم السلام بأنفسهم بوثاقة أحاديثها.

(٣) مراد الشيخ الأعظم رحمته الله أنَّ الأخباريين - لمكان قطعهم بصدور تلك الأخبار عن المعصومين عليهم السلام - لا يتأثَّرون بما نذكره من جواب عن قولهم، وإنَّ كان قطعهم مخالفاً للواقع، وهذا واضح ممَّا مرَّ في نهاية المبحث السَّابع من المقدِّمة من عدم إمكان التصرُّف في القطع من جهة الأسباب ولا من جهة الأشخاص، ولم يرتضِ السيد اليزدي رحمته الله في حاشيته هذا الكلام واعترض عليه، (يلاحظ: حاشية فرائد الأصول ج ١ ص ٤٢٦).

(٤) في الجملة، وهم معظم الإمامية، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله، وهذا هو المسلك الرئيس الثاني في المقام، وهو المقابل لقول السيد رحمته الله وأتباعه.

فبعضهم يرى<sup>(١)</sup> أنَّ المعتبر من الأخبار هو كلُّ ما في الكتب الأربعة<sup>(٢)</sup> بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور.

وبعضهم يرى<sup>(٣)</sup> أنَّ المعتبر بعضها، والمناطق في الاعتبار عملُ الأصحاب<sup>(٤)</sup>، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المearج<sup>(٥)</sup>.

وقيل: المناطق فيه عدالة الراوي<sup>(٦)</sup>، أو مطلق وثاقته<sup>(٧)</sup>، أو مجرد الظنِّ

(١) هذا هو أول الأقوال الخمسة المذكورة في المتن، وقد حكاه الشيخ الأعظم رحمته عن بعض الأخباريين، واختاره المحقق النراقي رحمته.

(٢) وفرقه عن القول المتقدم عن الأخباريين هو أنَّ البناء هاهنا على مجرد اعتبار أخبار الكتب الأربعة شرعاً من دون البناء على كونها مقطوعة الصدق.

(٣) هذا هو القول الثاني، وهو حجّة الأخبار التي عمل بها الأصحاب.

(٤) فيكون عمل المشهور جابراً لضعف سند الخبر، ويصير حجة حينئذ.

(٥) الظاهر أنَّ الشيخ الأعظم رحمته قد اعتمد على كلام للمحقق رحمته في (المعتبر)، وليس في (مearج الأصول)، والأمر سهل.

(٦) وإن لم يحصل الوثوق بصدور الخبر، ما دام الراوي عادلاً، وهذا هو القول الثالث، واختاره العلامة وصاحب المعالم رحمتهما، كما يظهر من اشتراطهما العدالة في الراوي.

(٧) وإن لم يكن الراوي عادلاً، ولم يورث خبره الاطمئنان بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام، وهذا هو القول الرابع، وهو مختار كثيرين، بل هو المنسوب إلى المشهور، كما مرَّ في الشرح.

بالصدور<sup>(١)</sup> من غير اعتبار صفة في الراوي<sup>(٢)</sup>، إلى غير ذلك من التفصيلات<sup>(٣)</sup>.  
والمقصود لنا الآن بيان إثبات حجّيته بالخصوص<sup>(٤)</sup> في الجملة في مقابل السلب  
الكلي<sup>(٥)</sup>، ثمّ ننظر في مدى دلالة الأدلة على ذلك، فالعمدة أن ننظر أولاً في الأدلة  
التي ذكروها<sup>(٦)</sup> من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء، ثمّ في مدى دلالتها.

(١) وإن لم يصل إلى درجة الاطمئنان به، ولم يكن راويه ثقةً فضلاً عن أن يكون  
عادلاً، وهذا هو القول الخامس، هو ما اختاره صاحب الفصول تثنّى.  
(٢) من عدالة أو وثاقة أو غيرهما.

(٣) وفي مقدمتها القول السادس، وهو البناء على حجّة الخبر المفيد للاطمئنان  
والوثوق بالصدور (أي الخبر الموثوق به)، وهو الذي يعتمد العقلاء على مثله في  
أمور معاشهم، وهذا هو مختاره عليه السلام وفاقاً للشيخ الأعظم تثنّى، كما سيُصرّح به في  
نهاية مبحث الاستدلال بالإجماع على حجّة الخبر.

(٤) كما ذكر الشيخ الأعظم تثنّى، أي: بدليل خاصّ ومن باب الظنّ الخاصّ، بناءً  
على ما هو الصحيح من انفتاح باب العلميّ في الأحكام الشرعية، وليس المقصود  
إثبات حجّيته من باب الظنّ المطلق اعتماداً على دليل الانسداد.

(٥) الذي ادّعه السيد المرتضى تثنّى وجماعة من القدماء، وإثبات الإيجاب الجزئي  
يكفي في إبطال السلب الكلي؛ لمكان التناقض بينهما.

(٦) أي القائلون بالحجّة، ولم يتطرّق المصنّف عليه السلام لأدلة القائلين بعدم الحجّة،  
ومرّ في الشرح استعراض أهمّها.





## المقام الأول: دلالة الكتاب على حجّة الخبر

يتطرّق المصنّف رحمته الله هنا لدلالة عدّة من آيات الكتاب العزيز على حجّة خبر الواحد، وقبل الشروع فيها يذكر تمهيداً يشتمل على وهمٍ يراد منه إثبات عدم صلاحية الآيات القرآنية لأنّ يُستدلّ بها على حجّة الخبر، ثمّ يجيب عنه.

**تقرير الوهم:** أنّ الدليل على حجّة خبر الواحد ونحوه من الأمارات غير العلمية لا بدّ أن يكون قطعياً، كما مرّ في المبحث السادس من المقدّمة <sup>(١)</sup>، وهذا غير متوفّر في المقام، لأنّ المستدلّ بالكتاب يدّعي ظهور الآيات في حجّة الخبر وجواز العمل به، من دون أن يدّعي صراحتها في ذلك كي تكون دلالتها على الحجّة بنحو الجزم واليقين، كما هو المعترّ في أمثال المقام، فيؤول الأمر في النهاية إلى الاستدلال على حجّة الأمانة الظنية بالظن، لأنّ لازم كون الآية ظاهرة في معنى أنّ دلالتها عليه ظنيّة، وإنّ كانت الآية قطعية من ناحية الصّدور، لأنّ المناط بقطعية الدلالة لا الصّدور، ومن الواضح أنّ الاستدلال على حجّة الظنّ بظنّ مثله باطلٌ لاستلزامه التسلسل، كما مرّ مفصلاً في الموضع المشار إليه آنفاً.

وأجاب رحمته الله بأنّ الاستدلال على حجّة خبر الواحد بالآيات الظاهرة في ذلك استدلال بدليل قطعي ببركة قيام الدليل القطعي على حجّة ظواهر الكتاب العزيز، كما سيأتي في الباب الخامس، فلا يضرّ فيه كون الظهور من الأمارات الظنيّة كخبر

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٢٢ - ٤٢٤ .

الواحد، لأنّ الإشكال المذكور إنّها يتوجّه لو تمّ الاستدلال بالظهور قبل ثبوت اعتباره شرعاً بدليل قطعي، دون ما إذا فرغنا من إثباته بالدليل القطعي، فلا مانع من الاستدلال بالظهور على حجّية الخبر، الذي هو من الأمارات غير العلمية.

فهذا الوهم ناشئ عن الالتفات إلى أنّ الظهور أمانة غير علمية كخبر الواحد، ومن الواضح عدم صحّة الاستدلال بأيّ منهما لإثبات حجّية الآخر، لأنّه من باب الاستدلال بالظنّ على حجّية الظنّ، بخلاف ما إذا فرضنا ثبوت حجّية أحدهما (أي الظهور) بدليل قطعي، فلا مانع عندئذٍ من الاستدلال به على حجّية الآخر (أي الخبر)، لأنّه من باب الاستدلال بدليل قطعي على حجّية الظنّ، وهو المطلوب.

وباتضح ذلك فقد تطرّق صاحب الكفاية تتخلّل لدلالة خمسٍ من الآيات القرآنية

على حجّية الخبر <sup>(١)</sup>، اقتصر المصنّف رحمته على ثلاث منها <sup>(٢)</sup>:

الآية الأولى: آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ <sup>(٣)</sup>.

وهي من أشهر وأهم الآيات المذكورة لإثبات حجية خبر الواحد، وقد ذكر صاحب الكفاية تتخلّل في حاشيته على الرسائل سبعة وجوه للاستدلال بالآية <sup>(٤)</sup>،

(١) كفاية الأصول ص ٢٩٦ - ٣٠١.

(٢) ذكرها السيد المرتضى والعلامة رحمتهما، كما ذكرها الشيخ الطوسي تتخلّل ولم يقبل بدلالتها على المدعى، يلاحظ: الذريعة إلى أصول الشريعة ج ٢ ص ٥٣١ - ٥٣٦، العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٠٨ - ١٤٤، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣٨٣ - ٣٩٤.

(٣) سورة الحجرات، الآية (٦).

(٤) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ١٠٥ - ١٠٩.

اقتصَر المصنّف ﷺ منها على مفهوم الشرط، ولعلّه من جهة سلامته عن الكثير من الإشكالات التي أوردت على سائر الوجوه المذكورة.

وقبل تقريب الاستدلال به تصدّى ﷺ لبيان المراد من بعض الألفاظ الواردة في الآية الشريفة:

**أولاً: (التبيين)، وهذه المادة لها معنيان:**

(١) الاتّضاح والظهور، والفعل المشتقّ منها حينئذ يكون فعلاً لازماً، فلا يحتاج إلى تقدير مفعول به، فيقال: «تبيّن الشيء، وأبان، واستبان»، إذا اتّضح وظهر<sup>(١)</sup>، وهذا المعنى غير مراد في الآية، كما هو واضح.

(٢) الإيضاح والإظهار والعلم به واستكشافه، أو بمعنى التصدّي للعلم به وطلبه، ويكون الفعل المشتق عندئذ متعدياً، فيقال: «تبيّنْتُ الشيء، وأبنته: إذا أوضحته وأظهرته وعلمته أو تصدّيت للعلم به»<sup>(٢)</sup>، وبهذا المعنى تكون قريبة من معنى الثبّت والتأني فيه لكشفه، كما نُقل عن الكسائي وغيره<sup>(٣)</sup>، ومن أجل هذا قرئ بالتاء والثاء، أي: (فتبّتوا) بدلاً من (فتبيّنوا).

فالمراد على قراءة (فتبيّنوا) - كما أفاد الشيخ الطوسي تثنّى في تفسيره<sup>(٤)</sup> - هو: تعرّفوا صحّة مضمون الخبر ولا تقدّموا عليه من دون دليل، وعلى قراءة (فتبّتوا): توقّفوا فيه حتى تبيّن لكم صحّته، ويأتي مثله في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا

(١) لسان العرب ج ١ ص ٥٦٢ - ٥٦٣، تاج العروس ج ١٨ ص ٧٨.

(٢) تاج العروس ج ١٨ ص ٧٨.

(٣) لسان العرب ج ١ ص ٥٦٣.

(٤) التبيان في تفسير القرآن ج ٩ ص ٢٧٣.

ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ﴿١﴾، كما أوضحه المصنّف رحمته الله.

وقيل في الفرق بينهما: إنَّ الثَّبْتَ خلافُ الإقدام، في حين أنَّ التَّبَيَّنَ قد يكون أشدَّ من الثَّبَتِ، ولهذا يُذكر (التَّبَيَّنَ) في مقابل (العجلة)، كما جاء في الحديث الذي رواه قتادة: «(الثَّبْتُ من الله، والعجلةُ من الشَّيْطَانِ)»<sup>(٢)</sup>، ممَّا يدلُّ على التقارب بين الثَّبَتِ والتَّبَيَّنِ<sup>(٣)</sup>، ولكنَّ الأمر هناك أسهلُّ من مقامنا؛ وذلك لأنَّ آية النساء لم يُذكر فيها بعد (فتَبَيَّنُوا) لفظٌ يصلح لأن يكون مفعولاً به، كي يجري فيها ما ذكره المصنّف رحمته الله في آية النِّبَا محلَّ الكلام.

والحاصل أنَّ المراد من (التَّبَيَّنَ) في الآية هو المعنى الثاني، وبناءً عليه يحتاج إلى مفعول به، فإنَّ كان مفعوله مذكوراً في الكلام - كما هو مختار المصنّف رحمته الله - فيها، وإلا وجب تقديره، كما صنع غيرُ واحدٍ من المفسِّرين، وسيأتي مزيد توضيح له قريباً<sup>(٤)</sup>.

ثانياً: (أنَّ تصيبوا قوماً بجهالة)، والمراد منه واضح، وإنَّما يقع الكلام في أنَّ هذه الجملة من الجمل التي لها محلٌّ من الإعراب أو لا، وهنا وجهان بل قولان:  
القول الأول: أنَّ تكون مستأنفة، أي منقطعة عمّا قبلها، فلا يكون لها محلٌّ من

(١) سورة النساء، الآية (٩٤).

(٢) تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٢٢٤.

(٣) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٣ ص ١٨٩، في تفسير آية سورة النساء.

(٤) يلاحظ: التبيان في تفسير القرآن ج ٣ ص ٢٨٤ - ٢٨٥، ج ٩ ص ٢٧٢ - ٢٧٣، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٣ ص ١٨٨ - ١٨٩، ج ٩ ص ٢٤١.

الإعراب، وإنما ذُكرت لتعليل الحكم بوجوب التبيين أو الثبوت، وهذا ما بنى عليه كثير من المفسرين، كما سيتضح، ووافقهم عليه بعض الأصوليين، كالمحقق القمي والشيخ الأعظم رحمتهما (١).

ولهذا احتاجوا إلى تقدير مفعول به للفعل (تبيينوا) مثل (صدقه من كذبه) كما جاء في بعض التفاسير (٢)، أو (خبره) كما جاء في القوانين (٣) وفي بعض آخر منها (٤)، كما احتاجوا إلى رابط بين هذه الجملة وما قبلها، فقدّر بعضهم: «حذراً...» (٥)، كي يُستفاد التعليل من (حذراً)، وجعل آخر (أن) في محلّ نصب بإسقاط الخافض، والتقدير: «(لثلاثا تصيبوا)» (٦)، وقدّر ثالث: «(كراهة إصابتكم)» (٧)، وقدّر رابع «(حذر...» (٨).

ولم يرتضِ المصنّف رحمته هذا كله؛ لأنه يراه تكلفاً خالياً عن الدليل، بعد عدم وجود قرينة من داخل الآية الكريمة ولا من خارجها عليه، كما لا يوجد له وجه صناعي من اللغة، ولا يكفي فيه مجرد أنّ الأصل في الجُمْل أن لا يكون لها محلّ من

(١) القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٤٠٣ - ٤٠٤، فرائد الأصول ج ١ ص ٢٤٢، ٢٥٥.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ج ٩ ص ٢٧٢، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٩ ص ٢٤٢.

(٣) القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٤٠٤.

(٤) الميزان في تفسير القرآن ج ١٨ ص ٣١٥.

(٥) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٩ ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٦) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) ج ١٦ ص ٣١٢.

(٧) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) ج ٥ ص ١٣٤.

(٨) الميزان في تفسير القرآن ج ١٨ ص ٣١٥.

الإعراب، كما قد يقال.

**القول الثاني:** أنّ الجملة ليست مستأنفة بل هي مرتبطة إعرابياً بما قبلها، لكونها واقعة مفعولاً للفعل (تبيّنوا)، وإن لم يكن هذا من الموارد المعروفة للجملة الواقعة مفعولاً<sup>(١)</sup>، وهذا هو ما يرجّحه المصنّف رحمه الله اعتماداً على ما يقتضيه سياق الآية الكريمة من جهة، وسلامته عن التكلّف وارتكاب التقدير من جهة أخرى، فيصير التقدير: «فاحذروا إصابة قومٍ بجهالة»، ولا يضرّه أنّ هذا يخالف الأصل في باب الجمل.

وقد أشار المصنّف رحمه الله هاهنا إلى مسألة خلافية بين الأصوليين، وهي تحديد نوع الوجوب في قوله: «فتبيّنوا» من ناحية أنّه وجوب نفسي - كما يبيّن عليه بعض -، أو وجوب شرطي - كما يبيّن عليه الشيخ الأعظم رحمه الله<sup>(٢)</sup> -، أو وجوب غيري مقدّمي - كما يبيّن عليه المحقق العراقي رحمه الله<sup>(٣)</sup> -، ويبدو أنّه رحمه الله قد تحاشى الخوض في هذه المسألة، واقتصر على بيان أنّ الأمر المذكور لا يراد منه معناه الحقيقي - أي طلب التبيّن والتثبت من خبر الفاسق حتى يُعرف مضمونه - بل المراد معناه الكنائي، وهو عدم حجّة خبر الفاسق لثلاث تلزم اللغوية من طلب التبيّن والحذر، وسيتضح هذا ممّا سيذكره رحمه الله عند بيان الاستدلال بمفهوم الشرط في الآية، ويذكر نفس هذا الكلام في جانب خبر العادل، ولكن يكون عدم وجوب التبيّن كنايةً عن

(١) يلاحظ: مغني اللبيب ج ١ ص ٣١٣-٣١٩ طبعة الدماميني.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٥٥.

(٣) نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٠٨.

حجّة خبره.

ثالثاً: (الجهالة)، وقد ذكر المصنّف رحمته الله لها معنيين:

المعنى الأول: ما يقابل العلم، وهذا التقابل تارة يكون من تقابل التضادّ، كما جاء في بعض كتب اللغة<sup>(١)</sup>، ولازمه تفسير الجهل بمعنى وجودي ليصير الطّرفان أمرين وجوديين متعاقبين على محلّ واحد، كأنّ يقال إنّ الجهل هو (خلوّ النّفس عن العلم) أو (اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه)، كما نقل الراغب<sup>(٢)</sup>.

وأخرى: يكون من تقابل الإيجاب والسلب، كما جاء في بعض آخر من كتب اللغة<sup>(٣)</sup>، ولازمه تفسير الجهل بمعنى عدمي مثل (عدم وجود المعلومة في الذهن). وثالثة: يكون من تقابل العدم والمملكة، وهو ما يختاره المصنّف رحمته الله - على تقدير القبول بهذا المعنى -، وهو وإن كان يشترك مع تقابل التناقض من حيث تفسير الجهل بمعنى عدمي، إلا أنّ العدم فيه ليس مطلقاً بل عدماً مقيداً بالشأنية والقابلية للعلم، وبهذا تخرج الجمادات ونحوها فلا يصحّ وصفه بالجاهلة، وهذا ما صرّح به المصنّف رحمته الله في المنطق بقوله: «ليس الجهلُ إلا عدم العلم ممّن له الاستعدادُ للعلم والتمكّن منه»<sup>(٤)</sup>.

ولكنّه رحمته الله لا يرتضي تفسير (الجهالة) بحيث تقع في مقابل العلم (بهذا المدلول الضيق)، لأنّه يراه دخيلاً على اللغة العربية جرّاء نقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة

(١) مختار الصحاح ص ٦٨، تاج العروس ج ١٤ ص ١٢٩.

(٢) تاج العروس ج ١٤ ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٣) العين ج ٣ ص ٣٩٠، معجم مقاييس اللغة ج ١ ص ٤٨٩، لسان العرب ج ٢ ص ٤٠٢.

(٤) المنطق للمصنّف ج ١ ص ١٩.



العربية، فليلاحظ.

**المعنى الثاني:** ما يقابل الحكمة والتعلّل والروية، فتكون قريبة من (السّفاهة)، ويصير معناها هو التصرّف الذي يصدر عن الإنسان من دون رعاية للمعايير التي ينبغي الاعتماد عليها.

وهذا المعنى يمكن أن يُستفاد من عبارة الخليل عليه السلام التي نقلها المصنّف عليه السلام وهي: «الجهالة هي أن تفعل فعلاً بغير علم»<sup>(١)</sup>، ونقله في لسان العرب<sup>(٢)</sup>، وهذا لا يختلف عمّا نقل عن الراغب وهو: «فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أم فاسداً»<sup>(٣)</sup>، وجعل آية النبأ من أمثله.

وهذا المعنى موافق لما حكاه الشيخ الأعظم رحمته عن بعضٍ في مقام ردّ إشكالٍ على آية النبأ بعدم ثبوت المفهوم لها، ولكنه رحمته لم يرتضه<sup>(٤)</sup>، وذكره صاحب الكفاية رحمته أيضاً، ولكنه لم يستبعده<sup>(٥)</sup>، وكذا صنع المحقق النائيني رحمته الذي وافق على هذا التفسير<sup>(٦)</sup>، وهو أن يكون المراد من الجهالة هو السفاهة وفعل لا ينبغي فعله من العاقل.

وهذا هو الذي يرتضيه المصنّف عليه السلام وبناءً عليه يصير المعنى: «أن تصيروا

(١) العين ج ٣ ص ٣٩٠.

(٢) لسان العرب ج ٢ ص ٤٠٢.

(٣) تاج العروس ج ١٤ ص ١٣٠.

(٤) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٦١.

(٥) كفاية الأصول ص ٢٩٧.

(٦) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٧١ - ١٧٢، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٨٤.

قوماً بما يكون سفاهةً وخارجاً عن الحكمة والروية بأن تتصرفوا معهم تصرفاً لا ينم عن أية حكمة».

رابعاً: (الفُسق)، ولم يتطرق المصنّف رحمته الله لبيان المراد من (الفُسق) في الآية الكريمة، والفُسق في اللغة هو الانحراف في الفعل أو القول أو العقيدة، والمراد من الفُسق في الآية يحتمل أحد معنيين:

(١) الفُسق الشرعي، المقابل للعدالة الشرعية، أي الاستقامة في جادة الشريعة المقدسة التي ينافيها ترك واجب أو فعل حرام من دون مؤنن، ومن دون فرق بين المعاصي الصغيرة والكبيرة.

(٢) الفُسق الخبري، بمعنى عدم كون الشخص ذا وثاقة في قوله، أي كونه منحرفاً في مجال الإخبار بالخصوص، وغير متحرّز عن الكذب فيه، ولهذا لا يعتمد عليه العقلاء.

ويمكن القول إنّ هذا هو المراد من الفُسق في الآية الكريمة، كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله<sup>(١)</sup>، بمعونة مناسبات الحكم والموضوع، فإنّ المناسب للحكم بعدم الحجية هو الفُسق الخبري (بمعنى عدم التحرّز عن الكذب) وليس الفُسق الشرعي (بمعنى ارتكاب بعض المحرمات) مع التحرّز عن الكذب في مقام الإخبار.

وباتّضح المراد من الألفاظ المتقدمة فقد ذكرنا في ما سبق أنّ هناك عدّة وجوه للاستدلال بالآية المباركة على حجّية خبر الواحد اقتصر المصنّف رحمته الله على واحد منها، ونضيف إليه واحداً:

(١) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٩١.

**الوجه الأول:** مفهوم الشرط، وتمسك به صاحب المعالم <sup>(١)</sup>، وذكره الشيخ الأعظم <sup>(٢)</sup> وغيره، وهو أظهر الوجوه المذكورة للاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد، كما ذكر صاحب الكفاية <sup>(٣)</sup>، خلافاً للمحقق القمي <sup>(٤)</sup>.

وتقريب الاستدلال بالآية بناءً عليه: أن هنا موضوعاً (وهو الخبر)، وحكماً (وهو وجوب التبين)، وشرطاً (وهو كون الجائي بالخبر فاسقاً)، فتشكل حينئذ قضية شرطية مفادها: «إذا كان الجائي بالخبر فاسقاً وجب التبين عنه»، أو قل: «الخبر يجب التبين عنه إذا جاء به الفاسق»، ومفهومه: «الخبر لا يجب التبين عنه إذا لم يجيء به الفاسق»، أي أن انتفاء كون المخبر فاسقاً يوجب انتفاء وجوب التبين، والمفروض أن العلة المنحصرة للحكم بوجوب التبين عن الخبر هي كون الجائي به فاسقاً، فإذا ارتفعت وجاء به غير الفاسق (أي العادل) ارتفع الحكم المعلق عليها، وثبت عدم وجوب التبين عن الخبر حينئذ.

وبعبارة أخرى: إن لطبيعة النبأ حالتين: كون الجائي به فاسقاً، وعدم كونه فاسقاً، ووجوب التبين معلق على مجيء الفاسق بالخبر، فإذا لم يأت به الفاسق لم يجب التبين عنه، فالقضية الشرطية ليست في مقام بيان تحقق الموضوع، مثل: «إذا رُزِقَتْ ولدًا فاختنه» كي لا يثبت لها مفهوم، بل هي مسوقة لبيان تعليق الحكم على الشرط، مع وجود حالتين للموضوع، وقد عُلّق الحكم على إحداها، فينتج انتفاء

(١) معالم الدين ص ٤١٩ .

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٥٤، مطارح الأنظار ج ٣ ص ١٢٧ .

(٣) القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٤٠٤، كفاية الأصول ص ٢٩٦ .

الحكم عند انتفاء الحالة الأخرى.

**الوجه الثاني:** مفهوم الوصف (أو القيد)، وقد ذكره الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما (١)، وتقريب الاستدلال به أنّ وجوب التبيين معلقٌ على كون الخبر هو (خبر الجائي الفاسق)، فيؤول معنى الآية الكريمة إلى: «خبر الجائي الفاسق يجب التبيين عنه»، فإذا انتفى الوصف (أي الفسق) انتفى الحكم المعلق عليه، بمعنى أنّ خبر الجائي غير الفاسق لا يجب التبيين عنه.

ويظهر من المحقق القميّ ثبوتُ القبول بتمامية هذا الوجه حتى لو كان المشهور يبنون على عدم ثبوت المفهوم للوصف؛ لإمكان تحصيل حجّة مفهوم الوصف في خصوص المقام (٢).

يبقى هنا شيء، وهو أنّ الظاهر من كلام المصنّف رحمته تمامية التمسك بآية النبأ لإثبات حجّة خبر الواحد، ولكنه ليس بذلك الوضوح؛ فإن الاستدلال بها يواجه إيرادات كثيرة تتجاوز العشرين - كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته (٣) - منها ما يرد على الوجه الأول (من قبيل نفي مفهوم الشرط لكون الآية الكريمة مسوقة لبيان تحقق الموضوع)، ومنها ما يرد على الوجه الثاني (وهو نفي مفهوم الوصف لعدم اعتماده على موصوف مذكور)، ومنها غير ذلك.

ومع الغصّ عن ذلك كلّه، يبقى أنّ الآية الكريمة واردة في مقام إثبات حجّة

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٥٤، مطارح الأنظار ج ٣ ص ١٢٧، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٨١.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٤٠٥.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٥٦.

خبر العادل وإن لم يورث الوثوق بصدق مضمونه، كما صرح به المصنّف رحمته الله أكثر من مرة، وهذا وإن كان أحد الأقوال المذكورة في مسلك الحجية، إلا أنه ليس القول المشهور عند الأصوليين (أي حجية خبر الثقة)، ولا هو القول المختار عند المصنّف رحمته الله، تبعاً للشيخ الأعظم رحمته الله، أي حجية الخبر الموثوق وإن لم يكن المخبر عادلاً، فليُتأمل في المقام.

## أ- أدلة حجّية خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد:

لا يخفى<sup>(١)</sup> أنّ مَنْ يستدلّ على حجّية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدّعي بأنّها نصّ قطعيّ الدّلالة على المطلوب، وإنّما أقصى ما يدّعيه أنّها ظاهرة فيه.

وإذا كان الأمر كذلك فقد يُشكّل الخصم بأنّ الدليل على حجّية الحجّة يجب أن يكون قطعياً كما تقدّم<sup>(٢)</sup>، فلا يصحّ الاستدلال بالآيات التي هي ظنيّة الدّلالة، لأنّ ذلك استدلالٌ بالظنّ على حجّية الظنّ<sup>(٣)</sup>، ولا ينفع كونها قطعية الصّدور<sup>(٤)</sup>.

ولكنّ الجواب عن هذا الوهم واضحٌ، لأنّه قد ثبت بالدليل القطعيّ<sup>(٥)</sup> حجّية ظواهر الكتاب العزيز، كما سيأتي<sup>(٦)</sup>، فالاستدلال بها ينتهي بالأخير إلى العلم، فلا

---

(١) دَفَعْ دَخَلَ قد يرد هاهنا، وهو أنّ دلالة الآيات على حجّية خبر الواحد من باب الظهور فيها، فتكون دليلاً ظنياً، ومَرَّ أنّ دليل الحجّية لا بدّ أن يكون قطعياً.

(٢) في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصّد.

(٣) ومَرَّ هناك أنّه يواجه محذورَ التسلسل.

(٤) لأنّ المحذور إنّما ينشأ عن عدم كون دلالة الآيات على المعنى المطلوب قطعياً، ولا شأن له بحيثية الصّدور أصلاً.

(٥) وإنّما يرد الإشكال لو كان دليل حجّية الظواهر ظنياً أيضاً، كي يلزم التسلسل.

(٦) في أواخر المبحث الرابع من باب (حجّية الظواهر)، خلافاً للأخباريين.

يكون استدلالاً بالظنّ على حجّة الظنّ<sup>(١)</sup>.

ونحن على هذا المبني نذكر الآيات التي ذكروها على حجّة خبر الواحد<sup>(٢)</sup>، فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب:

الآية الأولى: آية النبأ<sup>(٣)</sup>، وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٦: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقُ بَنِيٍّ<sup>(٤)</sup> فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. وقد استدّل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف<sup>(٥)</sup>، ومن جهة مفهوم

(١) ومرّ في المبحث المشار إليه نظير هذا عند الردّ على جماعة من الأخباريين الذين شنّوا على الأصوليين بسبب عملهم بخبر الواحد.

(٢) وسيقتصر المصنّف رحمته الله على الآيات الثلاثة التي ذكرها السيد المرتضى والشيخ الطوسي والعلامة رحمته الله، وتطرّق في الكفاية لدلالة اثنتين آخرين.

(٣) ومرّ عن صاحب الكفاية رحمته الله في حاشية الفرائد أنّ وجوه الاستدلال بها سبعة، وهي تدلّ بمنطوقها على عدم حجّة خبر الفاسق، وبمفهومها على حجّة خبر العادل فحسب.

(٤) أي: بخبر عظيم الشأن، كما جاء في أكثر من تفسير.

(٥) بناءً على ثبوته، وتقريبه: أنّ مقتضى تعليق وجوب التبيّن على كون الخبر نبأً الجائي الفاسق هو انتفاء الوجوب عند انتفاء وصف الجائي (أي الفسق)، فكأنّه قيل: «(خبرُ الجائي الفاسق يجب التبيّن عنه)» ومفهومه: «(خبرُ الجائي غير الفاسق - وهو العادل - لا يجب التبيّن عنه)»، وبني المحقق القميّ رحمته الله على تماميته، وإن كان المشهور عندهم انتفاء دلالة الوصف على المفهوم، كما مرّ.

الشَّرْطُ<sup>(١)</sup>، والذي يبدو أنَّ الاستدلال بها - من جهة مفهوم الشَّرْط - كافٍ في المطلوب<sup>(٢)</sup>.

وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أولاً<sup>(٣)</sup>، فنقول:

١ - (التَّبَيَّنْ)، إنَّ لهذه المادة معنيين:

الأول: بمعنى (الظهور)، فيكون فِعْلُهَا لازماً، فنقول: «تَبَيَّنَ الشَّيْءُ»، إذا ظهر وبان، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾<sup>(٤)</sup> ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>(٥)</sup>.

والثاني: بمعنى الظهور عليه<sup>(٦)</sup>، يعني العلم به واستكشافه، أو التصدي للعلم

(١) وتقريبه: أنَّ الموضوع (طبيعة النبأ)، والحكم (وجوب التَّبَيَّنْ)، والشَّرْط (كون الجائي فاسقاً)، وبانتفاء الشَّرْط ينتفي الحكم، لأنَّ كون الجائي بالخبر فاسقاً هو العلة الوحيدة للحكم بوجوب التَّبَيَّنْ.

(٢) أي حجية الخبر، وفاقاً لصاحب الكفاية تَدُلُّ الذي قال بأظهرته، وخلافاً للمحقق القمي تَدُلُّ.

(٣) لم يَتَطَرَّقْ عَلَيْهِ لِمَعْنَى (الفاسق)، ويمكن القول إنَّ مقتضى مناسبات الحكم والموضوع إرادة الفاسق الخبري دون الفاسق الشرعي، لأنَّ فُسُقَ كُلِّ شَيْءٍ بِحَسَبِهِ، وتعليل وجوب التَّبَيَّنْ بـ (إصابة القوم بجهالة) يصلح قرينةً عليه.

(٤) سورة البقرة، الآية (١٨٧).

(٥) سورة فصلت، الآية (٥٤).

(٦) وهو المراد هنا، فيكون بمعنى: «تَبَيَّنُوا الْأَمْرَ».



به وطلبه<sup>(١)</sup>، فيكون فعلُها متعدياً، فنقول: «تَبَيَّنْتُ الشيءَ» إذا علمته، أو إذا تصدَّيتَ للعلم به وطلبته، وعلى المعنى الثاني - وهو التصدي للعلم به - يتضمَّن<sup>(٢)</sup> معنى الثبَّت فيه والتَّأَي فيه<sup>(٣)</sup> لكشفه وإظهاره والعلم به، ومنه قوله تعالى في سورة النساء ٩٤: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيَّنُوا﴾<sup>(٤)</sup>.

ومن أجل هذا<sup>(٥)</sup> قُرئ بدل فتَيَّنُوا: (فتبَّتُوا)<sup>(٦)</sup>، ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصدها ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، وكذلك قُرئ فيها: (فتبَّتُوا) فَإِنَّ هذه القراءة<sup>(٧)</sup> مما تدلُّ على أَنَّ المعنيين (وهما التَّيِّن، والثبَّت) متقاربان<sup>(٨)</sup>.

(١) فالمراد: «تعرفوا صحَّةَ مضمون الخبر ولا تُقدِّموا عليه من دون دليل».

(٢) الظَّاهر أَنَّ ادِّعاء التضمَّن لأجل تصحيح كون (أَنْ تصيِّبوا) هو المفعول به، ولكنه قابل للنظر، فليُتدبَّر.

(٣) وهو المنقول عن الكسائي وغيره، كما جاء في (لسان العرب)، لكن من دون دعوى التضمن.

(٤) يلاحظ: مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٣ ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٥) أي: تضمَّنها مفهوم (الثبَّت) على المعنى الثاني، أي: التصدي.

(٦) وهي في الآيتين قراءة أهل الكوفة - غير عاصم - في مقابل قراءة الباقيين، أعني: (فتَيَّنُوا).

(٧) ذكر الشيخ الطَّبْرَسِي تَبَيَّنَ أنَّها مروية عن الإمام الباقر عليه السلام.

(٨) وتدلل على هذا التقارب - كما ذكر الشيخ الطَّبْرَسِي تَبَيَّنَ في المجمع - مقابلة التَّيِّن بالعَجَلَة في الحديث النبوي: «(التَّيِّنُ من الله، والعَجَلَة من الشَّيْطَان)».

٢- (أن تصيبوا قوماً بجهالة)، يظهر من كثير من التفسير<sup>(١)</sup> أن هذا المقطع من الآية كلامٌ مستأنف<sup>(٢)</sup> جاء لتعليل وجوب التبيين، وتبعهم على ذلك بعض الأصوليين<sup>(٣)</sup> الذين بحثوا عن هذه الآية هنا.

ولأجل ذلك قدروا لكلمة (فتبينوا) مفعولاً، فقالوا مثلاً: «معناه: فتبينوا صدقه من كذبه»<sup>(٤)</sup>، كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلاً لكلمة<sup>(٥)</sup> تدلّ على التعليل بأن قالوا: «معناها: خشية أن تصيبوا قوماً بجهالة» أو «حذار أن تصيبوا»<sup>(٦)</sup>، أو «لئلا تصيبوا قوماً...»<sup>(٧)</sup> ونحو ذلك<sup>(٨)</sup>.

(١) منها مجمع البيان للشيخ الطبرسي رحمته، وهو المتفاهم من كلام الشيخ الطوسي رحمته في التبيان.

(٢) أي من الناحية الإعرابية، وعندئذٍ يحتاج إلى مفعولٍ لـ (تبينوا)، وإلى رابطٍ بين (تبينوا) و(أن تصيبوا) كالحذر مثلاً.

(٣) منهم المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمتهما في القوانين والفرائد.

(٤) كما جاء في التبيان ومجمع البيان، أو «فتبينوا خبره» كما جاء في الميزان، والمقدّر ينبغي أن يكون هو الخبر أو ما يتعلق به.

(٥) بالنصب مفعولٌ به للفعل (قدروا).

(٦) جاء ذكر مادة (الحذر) في تفسيري مجمع البيان والميزان.

(٧) ذكره القرطبي في تفسيره (الجامع لأحكام القرآن)، كما مرّ.

(٨) فيقع الكلام في أن مفعول التبيين هو (الخبر) أو (إصابة القوم بجهالة)، ولهذا فائدة تظهر عند ردّ الدليل الثاني لحجية الشهرة الفتوائية.

وهذه التقديرات كلها تكلفت وتمحل لا تساعد عليها قرينة<sup>(١)</sup>، ولا قاعدة عربية، ومن العجيب أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار، ويُرسَل إرسال المسلمات. والذي أرجحه أن مقتضى سياق الكلام والاتساق مع أصول القواعد العربية أن يكون قوله: «(أن تصيبوا قوماً...)» مفعولاً لـ(تبتئوا)<sup>(٢)</sup>، فيكون معناه: «(فتبتئوا)<sup>(٣)</sup> واحذروا إصابة قوم بجهالة».

والظاهر أن قوله تعالى: ﴿فَتَبْتَئُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ يكون كناية عن لازم معناه<sup>(٤)</sup>، وهو (عدم حجة خبر الفاسق)، لأنه لو كان حجة لما دعا إلى الحذر<sup>(٥)</sup> من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم<sup>(٦)</sup> على العمل به.

(١) من نفس الآية الكريمة ولا من خارجها، فتكون دعوى بلا دليل، والأصل عدم التقدير.

(٢) فلا يكون قوله: «(أن تصيبوا قوماً)» عندئذ كلاماً مستأنفاً ببركة جعله مرتبطاً بما قبله من الناحية الإعرابية.

(٣) المناسب حذف (فتبتئوا) والاقتصار على (فاحذروا)؛ لعدم صحة كون (أن تصيبوا) مفعولاً لـ(تبتئوا)، فليلاحظ.

(٤) الحقيقي المكني عنه، وهو (طلب الثبوت والتبين من خبر الفاسق)، لكن هذا المعنى ليس هو المراد الجدي، بل المراد لازمه.

(٥) من خلال الأمر بالتبين، فإن الخبر الحجة لا يترتب عليه ما يستدعي الحذر منه، حتى إذا فرض خطؤه ومخالفته للواقع.

(٦) أي: ثم دعا إلى الحذر من الندم.

٣ - (الجهالة)، اسم مأخوذ من الجهل<sup>(١)</sup> أو مصدرٌ ثانٍ له<sup>(٢)</sup>، قال عنها أهل اللغة: «الجهالة: أن تفعل فعلاً بغير العلم»<sup>(٣)</sup>، ثم هم فسّروا الجهل بأنّه المقابل للعلم، عبّروا عنه تارةً بتقابل التضادّ<sup>(٤)</sup>، وأخرى بتقابل النقيض<sup>(٥)</sup>، وإن كان في التعبير العلميّ أنّه من تقابل العدم والملكة<sup>(٦)</sup>.

والذي يبدو لي من تتبّع استعمال كلمة (الجهل) ومشتقاتها في أصول اللغة العربية أنّ إعطاء لفظ (الجهل) معنىً يقابل (العلم) بهذا التحديد الضيّق<sup>(٧)</sup> لمعناه جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين في عهدهم؛ لنقل<sup>(٨)</sup> الفلسفة اليونانية إلى العربية

(١) فيلاحظ الحدّث بعد استقراره من دون نسبته إلى فاعله.

(٢) فيلاحظ الحدّث حال تحقّقه، أي متسبباً إلى فاعله.

(٣) هذا ما ذكره الخليل رحمته الله في العين، وتبعه غير واحدٍ منهم ابن منظور.

(٤) كما جاء في (تاج العروس) و(مختار الصحاح)، ولازمه تفسيرُ الجهل بتفسير وجودي، وهو إمّا (خلوّ النّفس عن العلم) وإمّا (اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه واقعاً)، كما نقله في تاج العروس.

(٥) كما ذكر في العين ومعجم مقاييس اللغة ولسان العرب، ولهذا لازمٌ قد يُستبعد قبول أيّ من الثلاثة به، وهو كون الجهل معنىً عديمياً.

(٦) وبناءً عليه يكون الجهل معنىً عديمياً أيضاً، لكن من قبيل العدم المقيّد، وهو (عدم العلم ممّن له الاستعداد للعلم) كما صرّح به رحمته الله في (المنطق).

(٧) المجرد عن معنى الحكمة والروية في جانب العلم.

(٨) الجار والمجرور (لنقل) متعلّقان بـ(جاء) من باب التعليل.

الذي استدعى تحديدَ معاني كثيرٍ من الألفاظ وكسبها إطاراً يناسب الأفكار الفلسفية<sup>(١)</sup>، وإلا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدي تقريباً معنى (السَّهَ) أو (الفعل السَّهِي)<sup>(٢)</sup> عندما يكون عن غضبٍ - مثلاً - وحقارة وعدم بصيرة وعلم<sup>(٣)</sup>.

وعلى كلِّ حالٍ هو<sup>(٤)</sup> (بمعناه الواسع اللغوي) يلتقي مع معنى (الجهل) المقابل للعلم الذي صار مصطلحاً علمياً بعد ذلك<sup>(٥)</sup>، ولكنه ليس هو إياه، وعليه، فيكون معنى (الجهالة): «أنَّ تفعل فعلاً بغير حكمةٍ وتعقلٍ ورويةٍ<sup>(٦)</sup>» الذي لازمه عادةً إصابةٌ عدم الواقع والحق.

إذا عرفتَ هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتَّضح لك معناها وما تؤدي إليه

(١) فيكون هذا نظير لجوئهم إلى اعتبار (هو) و(هي) مثلاً من الأدوات الرابطة بين الأطراف في القضايا، مع أنَّها اسمان في اللغة العربية.

(٢) وهذا ما حكاه الشيخ الأعظم تثنُّ عن بعضٍ ولم يوافق عليه، وذكره في الكفاية ولم يستبعده، وارتضاه المحقق النائيني تثنُّ.

(٣) كما هو المراد في قوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذْنَا هُزُوءاً قَالاً أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (البقرة: ٦٧).

(٤) أي: لفظ (الجهالة).

(٥) وهو (عدم العلم)، مع أخذ الأخير بمعناه الضيق.

(٦) وهذا لا يختلف عن الضَّرْب الثالث للجهل الذي نقله في (تاج العروس) عن الراغب، وهو «فَعُلُ الشَّيْءِ بخلاف ما حَقُّهُ أَنْ يُفَعَلَ...».

من دلالة على المقصود في المقام<sup>(١)</sup>: إنها تعطي أن النبأ من شأنه أن يُصدّق به عند الناس ويؤخذ به من جهة أن ذلك من سيرتهم، وإلا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة أنه فاسق<sup>(٢)</sup>، فأراد تعالى أن يُلَفّت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغي أن يعتمدوا كلَّ خبرٍ من أيِّ مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق<sup>(٣)</sup> ينبغي ألا يؤخذ به بلا ترو، وإنما يجب فيه أن يتثبتوا<sup>(٤)</sup> أن يصيبوا قوماً بجهالة، أي بفعلٍ ما فيه سَفَهٌ وعدمُ حكمة قد يضرّ بالقوم، والسُرُّ في ذلك أن المتوقّع من الفاسق ألا يصدّق في خبره، فلا ينبغي أن يصدّق ويُعمل بخبره<sup>(٥)</sup>.

فتدلّ الآية بحسب المفهوم<sup>(٦)</sup> على أن خبرَ العادل<sup>(٧)</sup> يُتَوَقَّع منه الصّدق، فلا

(١) وهو إثبات حجّية خبر الواحد في الجملة، أي بنحو الإيجاب الجزئي.

(٢) فيكون هذا النهي لغواً، إذا لم يكن الخبر (بما هو) مورداً للعمل عندهم.

(٣) لا يخلو عن إشارة إلى أنّ تعليق الحكم على الشرط شرعي لا عقلي، وبه يرتفع إشكال الشيخ الأعظم رحمته بأنّ الآية الكريمة سيقّت لبيان تحقّق الموضوع.

(٤) مرّ قريباً أنّ وجوب التثبت ليس وجوباً نفسياً، بل هو وجوب طريقي إلى عدم حجّية خبر الفاسق.

(٥) قبل التثبت والتروّي حتى نتيّن صحّة مضمون خبره.

(٦) أي مفهوم الشرط، بتقريب أن للموضوع (طبيعة النبأ) حالتين: كون الجائي به فاسقاً وعدم كونه كذلك، وقد علّق وجوب التبيّن (تعليقاً شرعياً) على إتيان الفاسق به، فإذا انتفى مجيء الفاسق به وكان الجائي به عادلاً انتفى وجوب التبيّن.

(٧) إشارة إلى القول الثالث، ولكنّ المصنّف رحمته لا يقول به.

يجب فيه الحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة، ولازم ذلك<sup>(١)</sup> أنه حجة.

والذي نقوله ونستفيدة<sup>(٢)</sup> وله دخلٌ في استفادة المطلوب من الآية، أن النبأ في مفروض الآية مما يعتمدُ عليه عند الناس وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت، وإلا لما كانت حاجةٌ للأمر فيه بالتبيين في خبر الفاسق، إذا كان النبأ (من جهة ما هو نبأ) لا يعمل به الناس<sup>(٣)</sup>.

ولما علقت الآية وجوب التبيين والتثبت<sup>(٤)</sup> على مجيء الفاسق يظهر منه - بمقتضى مفهوم الشرط - أن خبر العادل ليس له هذا الشأن<sup>(٥)</sup>، بل الناس لهم أن يقولوا فيه على سجيّتهم<sup>(٦)</sup> من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبيين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة.

(١) أي: لازم عدم وجوب التحذر، على سبيل الكناية، كما مرّ قريباً.

(٢) لا يخلو هذا المقطع برمته عن نحو تكرار، كما لا يخفى.

(٣) لأنّ الأمر المذكور (أي الأمر بالتبيين) سيكون لغواً، فلا يناسب صدوره عن الشارع المقدّس.

(٤) شروعٌ فعلي في تقريب الاستدلال بمفهوم الشرط الذي يرتضيه المصنّف رحمته الله وفقاً لصاحب الكفاية رحمته الله.

(٥) فيكون وجوب التبيين على خلاف السليقة العُرفية والارتكاز العقلائي.

(٦) ظاهر هذا الكلام منه رحمته الله كون الآية الكريمة في مقام التأكيد على حجّية الخبر لا في مقام التأسيس لها، كما هو المفترض من ذكر الآية في مقابل الأدلة الثلاثة، خاصّة بناء العقلاء، فليُتأمل.

وطبعاً لا يكون ذلك<sup>(١)</sup> إلا من جهة اعتبار خبر العادل وحجّيته، لأنّ المترقّب منه<sup>(٢)</sup> الصّدق، فيكشف ذلك عن حجّية قول العادل عند الشّارع، وإلغاء<sup>(٣)</sup> احتمال الخلاف فيه.

والظاهر أنّ بهذا البيان للآية يرتفع كثيرٌ من الشكوك<sup>(٤)</sup> التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب<sup>(٥)</sup> فلا نطيل في ذكرها وردّها.

---

(١) أي: ما ذكر من جواز أن يبقى الناس على سجيّتهم في الأخذ بخبر العادل.

(٢) أي: من العادل، كما كان المترقّب من الفاسق هو عدم الصدق.

(٣) عطف تفسيري للحجّية، وهو ما مرّ من مسلك الطّريقة وتتميم الكشف.

(٤) ولكن يبقى أنّ الآية الكريمة بهذا البيان إنّما تنهض على حجّية خبر العادل وإن لم يُفد خبره الوثوق، مع أنّ الظّاهر أن مختاره (عليه السلام) - وفاقاً للشيخ الأعظم رحمته - هو حجّية الخبر الموثوق وإن لم يكن المخبر عادلاً، فليُتدبّر جيداً.

(٥) ومراً أنّها تتجاوز العشرين، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته.





## الاستدلال بآية النّفَر

الآية الثانية: آية النّفَر، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

ويقع الكلام حولها في ثلاث جهات وتنبيه:

الجهة الأولى: تطرّق المصنّف رحمته الله لبيان ثلاث نقاط ثانوية، في أثناء بيانه للوجه

المختار عنده في تقريب الاستدلال بالآية الكريمة:

النقطة الأولى: أنّ لسان صدر الآية نفْي وجوب النّفَر على جميع المؤمنين، نظراً

إلى تعارف استعمال (ما) في نفْي وقوع مدخولها، وليست الآية بصدد نهيهم عن

ذلك، كما استظهره الشيخ الأعظم رحمته الله من الصّدر<sup>(٢)</sup>، والسيد الطباطبائي رحمته الله<sup>(٣)</sup>.

والمراد من النّفَر في قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ...» - كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله<sup>(٤)</sup>

- هو الخروج لأجل التفقه وتعلّم الأحكام الشرعية من النبيّ الأعظم رحمته الله بملاحظة

ذيل الآية الكريمة، وهذا هو أول وجهي الكفاية<sup>(٥)</sup>، ونقله الشيخ الطوسي رحمته الله عن

---

(١) سورة التوبة، الآية (١٢٢).

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٧٩.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ج ٩ ص ٤١٨.

(٤) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٥) كفاية الأصول ص ٢٩٩.

الحسن<sup>(١)</sup>، واختاره السيد الطباطبائي تثنى في تفسيره<sup>(٢)</sup>، والوجه الآخر تفسير النَّفَر بالخروج إلى الجهاد ومحاربة أعداء الدين.

وهذا ما نقله الشيخ الطوسي تثنى في التبيان عن قتادة، واختاره الشيخ الطبرسي تثنى، بالالتفات إلى ما تقدّم على هذه الآية من الترغيب الشديد في الذهاب إلى الجهاد والتأنيب العنيف على التخلف عنه<sup>(٣)</sup>.

وبناءً على هذا، يكون المتفقّهون هم الطائفة المتخلفة في المدينة المنورة، وعليهم أن يُندروا الطائفة النافرة بعد رجوعها من الجهاد، ولم يرتضِ المصنّف عليه السلام هذا الوجه، وإن كانت الآيات المتقدمة على هذه الآية واردة في مقام الجهاد، فإنّ هذا وحده غير كافٍ عنده عليه السلام في حمل النَّفَر على المعنى الثاني<sup>(٤)</sup>، وتظهر الثمرة في كيفية إرجاعه الضمائر المذكورة في الآية، فليلاحظ.

**النقطة الثانية:** هناك احتمالان في كيفية استفادة عدم وجوب النَّفَر على الجميع من الصّدر، أي قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً»:

**أولهما:** أن يكون الصّدر جملة خبرية في اللفظ فقط، ولكنّ معناها إنشاء نفى الوجوب عن الجميع.

**ثانيهما:** أن يكون جملة خبرية لفظاً ومعنى، يراد بها الإخبار الجدي عن عدم وقوع النَّفَر منهم، ويلزمه عدم وجوبه عليهم، بمعنى عدم جعله من قبل الشارع

(١) التبيان في تفسير القرآن ج ٥ ص ٢٩٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ج ٩ ص ٤١٨-٤١٩.

(٣) يلاحظ: مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٥ ص ١٥٦، الميزان في تفسير القرآن ج ٩ ص ٤١٨.

(٤) وهناك وجه ثالث ذكره بعضهم، يلاحظ: الميزان في تفسير القرآن ج ٩ ص ٤١٩.

المقدّس، ولا صَيَّرَ في دلالة الجملة الخبرية على الإنشاء، كما مرَّ في باب الأوامر<sup>(١)</sup>، وإنَّ كان الكثير وقوعه في الجمل المضارعية.

ولا غرابة في تصدّي الشَّارع المقدّس (بما هو شارع) لنفي وجوب النَّفَر عن جميع المؤمنين بأحد النحوين المتقدّمين، لأنَّ هذا أمر طبيعي إذا كان غرضه رَفَعَ توهم وجوبه، فيكون هذا الغرض حينئذٍ بمثابة المصحَّح لذلك، بعد أن كان التعلّم واجباً عقلياً على كلّ واحد منهم، وكان الطَّريق إلى تحصيل اليقين فيه منحصراً في الخروج إلى المدينة المنورة، والتعلّم المباشر منه ﷺ.

**النقطة الثالثة:** إنَّ نفر جميع المؤمنين الساكنين خارج المدينة إلى النبيّ الأعظم ﷺ للتعلّم ليس بالأمر المرغوب فيه عند الشَّارع، لأنّه يستدعي إيقاع المؤمنين في مشقة عظيمة جداً، من خلال تكبّد عناء السفر، وتحمل مصاعب الطَّريق من أجل الوصول إليه ﷺ لتلقّي المعارف الدّينية منه.

بل يمكن القول إنّه أمرٌ ممتنع بحسب العادة؛ لعدم تمكّن جميع أولئك المؤمنين من المجيء إلى المدينة من جهة، بالنظر إلى وسائل النقل البدائية المتوقّرة آنذاك، وعدم قدرته ﷺ على تعليمهم كلهم من جهة أخرى، ولا أقلّ من ناحية عدم كفاية وقته ﷺ لذلك.

وحيث إنَّ من البديهي أن الشَّارع يريد تحقّق أغراضه في الخارج، فلا بدّ من أن يعالج هذه المشكلة من دون أن يُكلّف المؤمنين بما فيه مشقة بالغة عليهم، وذلك من خلال رفع وجوب النَّفَر عن الجميع بنحو الاستغراق، وجعله في حقّ مجموعة

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٤٢١-٤٢٤.

منهم؛ لعدم معقولية رفع اليد عن أصل وجوب التفقه على كل واحد منهم، لأنه - كما ذكرنا - واجب عقلي.

**الجهة الثانية:** ذكر الأصوليون وجوهاً للاستدلال بالآية الكريمة على حجية خبر الواحد، اختار المصنّف رحمته الله واحداً منها، وأشار إلى اثنين آخرين منها على سبيل التعريض والتوهين، فيصير المجموع ثلاثة:

**الوجه الأول:** ما رجّحه المصنّف رحمته الله، وهو يبتني على ادعاء الملازمة بين مشروعية النّفَر وبين حجية قول المنذر (بالكسر) وجوب الأخذ به، استناداً إلى مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أنّ صَدْر الآية الكريمة ظاهرٌ في نفي وجوب النّفَر لطلب العلم على جميع المؤمنين الساكنين خارج المدينة المنورة، وعدم تشريعه في حق كل واحد منهم بنحو الشمول الاستغراقي، بأن يتوجب عليه المجيء إلى النبيّ الأعظم صلوات الله للتفقه، سواء بُني على أنّ الصّدْر جملة خبرية لفظاً فقط أم خبرية لفظاً ومعنى، كما سيّضح قريباً.

وبهذا يكون الشّارع قد حافظ على وجوب التفقه المتوجّه إلى كل واحد من المؤمنين، ولم يتساهل فيه من خلال اعتياده طريقةً تتيح للمؤمنين تحصيل اليقين بالأحكام، ولو بنحو اليقين التعبّدي التنزيلي، وفي نفس الوقت ترفع عنهم المشقة العظيمة التي كانوا سيقعون فيها لو فرض أنّه قد أوجب النّفَر على الجميع من أجل التفقه في أحكام دينهم، وهذه الطّريقة هي ما سيأتي توضيحه في ذيل الآية.

**المقدمة الثانية:** أنّ الطّريقة العملية الوحيدة للتعلّم هي أن تنفر طائفة إلى النبيّ

الأعظم ﷺ لتأخذ الأحكام الشرعية منه مباشرة، ثم ترجع إلى قومها، وتبلغهم وتعلمهم ما تعلمته في المدينة المنورة، وهذه الطريقة مقبولة عند الشارع، ولهذا رخص للمؤمنين في اتباعها، بل يمكن القول بوجوب النَّفَر لثلاثة أسباب:

**أولها:** أن النَّفَر مدخول (لولا) التحضيضية، التي تدل على التوبيخ والذم على ترك الفعل إذا كان مدخولها فعلاً ماضياً، ومن الواضح أن هذا المعنى لا يكون مقبولاً إلا إذا كان الفعل واجباً؛ إذ لا معنى للتوبيخ على ترك فعل ليس بواجب.

**ثانيها:** أن الغاية من النَّفَر هي التفقه الواجب، وإذا كانت الغاية واجبة كان ذو الغاية (وهو النَّفَر لطلب العلم) واجباً أيضاً.

**ثالثها:** ما تقدم من أن التعلم واجب عقلي على الجميع، والمفروض أن الطريق إلى امتثاله ينحصر في النَّفَر، فيكون النَّفَر واجباً حيثئذ.

وإذا ثبت أن نَفَرَ الطائفة أمر واجب أو مرخص فيه (على الأقل) يتعين البناء على وجوب الأخذ بقول الطائفة المنذرة (بالكسر)، وإلا لزم محذوران: لغوية تشريع وجوب النَّفَر، وانسداد باب تعلم الأحكام الشرعية، وعليه يكون نقل الطائفة المنذرة للأحكام التي تعلموها في المدينة حجة في حق قومهم.

**إن قلت:** وجوب الإنذار المتوجه إلى الطائفة النافرة مقيّد بصورة إفادته اليقين عند القوم، ويترتب عليه أن وجوب قبول إنذارهم يكون مقيّداً أيضاً بصورة حصول اليقين، وهو أخص من المدعى، وهو دلالة الآية على حجية قول الطائفة المنذرة (بالكسر) وإن لم يوجب حصول اليقين عند قومهم المنذرين (بالفتح).

**قلت:** وجوب الإنذار المستفاد من الآية مطلق من ناحية استلزامه اليقين عند

المنذرين (بافتح) وعدمه، ولما كان وجوب الإنذار مستلزماً لوجوب قبول الإنذار فراراً من محذور اللغوية، فلا بدّ من أن يكون تحذّر القوم واجباً، وإذا كان وجوب الإنذار مطلقاً كان وجوب القبول مطلقاً أيضاً، بمعنى وجوب قبول مطلق الإنذار حتى الظنيّ منه، لثلا يعود محذور اللغوية؛ ضرورة أنّ وجوب القبول لو جعل مقيداً بحصول اليقين مع إطلاق وجوب الإنذار من هذه الناحية لانتفت الفائدة من جعل وجوب الإنذار في صورة حصول الظنّ منه، ويكون اللازم حينئذٍ تقييد وجوب الإنذار بحصول اليقين أيضاً، وهو كما ترى!

**الوجه الثاني:** أن نقر الطائفة المنذرة (بالكسر) واجب؛ لمكان (لولا) الدالّة على التوبيخ على ترك النّفَر، والتوبيخُ على ترك شيءٍ إنّما يحسُن إذا كان الشيء واجباً، وإذا وجب النّفَر وجبت غايته (وهي الإنذار)، لأنّ غاية الواجب واجبة بحكم العقل، إذا كان الواجب فعلاً اختيارياً، وبفس هذا الملاك يظهر وجوب التحذّر لأنّه غاية الإنذار الواجب، ويترتب على وجوب التحذّر وجوب قبول قول الطائفة المنذرة لثلا يلزم لغوية إيجاب الإنذار على الطائفة المنذرة، ولازم وجوب قبول قولها كونه حجة في حقّ القوم، وإن لم يوجب حصول العلم الوجداني عندهم، وهذا هو المطلوب، أي حجّة الخبر وإن لم يُقدّ علماً، وهذا الوجه ذكره الشيخ الأعظم رحمته، ويوجد في كلام المحقق القميّ رحمته أيضاً<sup>(١)</sup>.

ولم يرتضه المصنّف رحمته، لأنّه لا يرى الاستدلال متوقفاً على إثبات وجوب النّفَر على الطائفة أصلاً، طالما أنّ المطلوب هو التوصل إلى حجّة قول الطائفة

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٧٧، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٤٠٨.

المنذرة (بالكسر) في حق القوم، وهذا لا يحتاج إلى مزيد من ثبوت مشروعية النفر وعدم مبغوضيته عند الشارع المقدس، ومن الواضح أن بذل مؤونة زائدة لإثبات أمر (غير محتاج إليه) ليس بالشيء الحكيم.

**الوجه الثالث:** أن (لعل) الواردة في الآية لا بد أن تكون مستعملة في غير معناها المعروف (وهو رجاء وقوع شيء ملائم)؛ لاستلزامه الجهل بوقوع الشيء المرجو للشارع المقدس، ولازم كون التحذّر محبوباً أن يكون واجباً شرعاً وعقلاً للملازمة بين الاثنين:

أما وجوبه شرعاً فمن جهة الإجماع المركّب على وجوبه عقيب الإنذار إذا فرض كون التحذّر محبوباً، فإن العلماء بين مَنْ يمنع من العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى تت وأتباعه، ومَنْ يوجب العمل به كالشيخ الطوسي تت وأتباعه، ولا قائل منهم بجواز العمل به على سبيل الرجحان.

وأما وجوبه عقلاً فلأنّ حُسن الحذر يتقوم بالخوف من العقاب، وهذا بدوره يتوقف على تحقق مقتضيه (وهو تنجز التكليف) في حق المكلف لقيام حجة عليه.

وإذا كان التحذّر واجباً لزم أن يكون قول الطائفة المنذرة (بالكسر) حجة في حق قومهم؛ إذ لا معنى لوجوب تحذّر القوم إذا لم يكن قول المنذرين حجة، وحيث إنّ قول الطائفة المنذرة (بالكسر) لا يوجب علماً وجدانياً حقيقياً عند قومهم، فلا محيص عن البناء على أنّ الشارع المقدس نزل قول الطائفة المنذرة (بالكسر) منزلة ما يوجب العلم، ممّا يعني أنّ قولها يكون حجة، وإن لم يُفد علماً حقيقياً، وهو عبارة أخرى عن حجية خبر الواحد.



وهذا الوجه ذكره صاحب الكفاية تذكرة<sup>(١)</sup>، ولم يرتضه المصنّف رحمته الله أيضاً، لأنه لا يرى حاجة إلى إثبات وجوب التحذّر؛ لعدم توقّف الاستدلال عليه أصلاً، كي يُتوسّل إلى إثبات وجوبه من جهة كونه مدخول (لعل)، أو من باب الملازمة بينه وبين حُسن الحذر، بل الأمر على العكس، فإنّ وجوب التحذّر هو الذي يتوقّف على ثبوت حجّة قول الطائفة المنذرة (بالكسر).

والمراد من الحذر - كما ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما الله<sup>(٢)</sup> - هو التحفّظ والتجنّب العملي من خلال الإتيان بما أخبر به المنذر (بالكسر) في مورد الوجوب، والانتهاء عمّا حذر منه في مورد الحرمة، فيكون عبارة أخرى عن تطبيق العمل على وفق ما أنذر به.

**الجهة الثالثة:** تتوجّه على الاستدلال بالآية على المطلوب عدّة اعتراضات، تطرّق الأصوليون لها ولما ناقشتها<sup>(٣)</sup>، واقتصر المصنّف رحمته الله على اثنين منها:

**الاعتراض الأول:** أنّ الدليل المذكور أخصّ من المدعى؛ فإنّ المستفاد من الآية هو وجوب قبول إنذار الطائفة المتفقهة، ومن الواضح أنّ إنذارها تارةً يوجب العلم بالواقع لدى الطائفة المنذرة (بالفتح) وأنّ الأحكام الني نقلتها الأولى إليهم

(١) كفاية الأصول ص ٢٩٨، ويلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٥ ص ٣٦٨ - ٣٦٩، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٥ ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٨٦، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٩٣، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢١٣.

(٣) يلاحظ: فرائد الأصول ج ١ ص ٢٧٨ - ٢٨٥، كفاية الأصول ص ٢٩٨ - ٢٩٩، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٨٧ - ١٨٩، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٩٤ - ١٩٦.

هي الأحكام الواقعية التي ذكرها لهم النبي الأعظم ﷺ، وتارة أخرى لا يوجب العلم بذلك، فلا يحصل لدى الطائفة المنذرة (بالفتح) أزيد من الظن بالواقع، ولا ريب في أنّ المطلوب ثبوت وجوب القبول وتحقيق الحجّة لنقل الطائفة المنذرة (بالكسر) حتى في الحالة الثانية، وهذا بدوره يتوقف على وجود إطلاق في الآية الكريمة، مع أنّ المستفاد منها وجوب القبول وثبوت الحجّة في الحالة الأولى فقط - أي حصول العلم لدى المنذرين (بالفتح) -، ولا إطلاق لها لتشمل حالة عدم حصول العلم لهم، فلا فائدة من الاستدلال بالآية.

وهذا ما ذكره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني<sup>(١)</sup>، وقد أجاب عنه المصنّف رحمه الله بما ذكره شيخه المحقق الأصفهانى<sup>(٢)</sup> من منع دعوى عدم الإطلاق في الآية الكريمة لحالة عدم حصول العلم عند المنذرين؛ فإنّ وجوب الإنذار (المستفاد منها) مطلق من ناحية إيجابه حصول العلم لدى المنذرين وعدم إيجابه إياه، إذ لا يتوهم أحد أنّ الطائفة المتفكّهة لا يجب عليها الإنذار في حالة عدم حصول العلم من إنذارها لدى المنذرين، ويترتب على الإطلاق المذكور إطلاق وجوب القبول وشمول حجّة قول الطائفة المتفكّهة لذلك<sup>(٣)</sup>، بل ذكر المحقق النائيني<sup>(٤)</sup> أنّ هذا الإطلاق في غاية القوة، ولا إطلاق أقوى منه<sup>(٥)</sup>، وبهذا تثبت الحجّة لخبر الواحد.

(١) يلاحظ: فرائد الأصول ج ١ ص ٢٨٢، كفاية الأصول ص ٢٩٩، فوائد الأصول ج ٣ ص ١٨٧، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٩٤.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٢٣٥ ت ١٠٨.

(٣) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٨٧.

**الاعتراض الثاني:** مع التسليم بشمول الآية لخبر الطائفة المنذرة (بالكسر) المفيد للظن، ودلاليتها على كونه حجة في حق القوم، إلا أنها أجنبية عن المدعى، لأن المطلوب إثباته في المقام هو حجّة خبر الواحد المترتبة على وجوب الأخذ به، في حين أنّ الذي تدلّ عليه الآية في الغالب هو حجّة إنذار الطائفة (بما هي طائفة)، أي من حيث المجموع، وكذا وجوب الأخذ بقولها (بما هي طائفة)، والمفروض أنّ (الطائفة) اسمٌ جمعٍ أقلّه ثلاثة، فلا دلالة للآية على حجّة إنذار الواحد (بما هو واحد) ولا على وجوب القبول بقول الواحد كذلك (أي بما هو واحد)، فيستفاد منها حجّة خبر الطائفة الظني، ولا تشمل خبر الواحد الظني؛ لعدم الملازمة بين حجّة خبر الثلاثة وحجّة خبر الواحد والاثنين.

وهذا الاعتراض ذكره المحقق النائي تت<sup>(١)</sup>، وسبقت الإشارة إليه (إيراداً وجواباً) في كلام العلامة وصاحب المعالم والمحقق القمي رحمهم الله<sup>(٢)</sup>.

وأجاب عنه المصنّف رحمهم الله بما ذكره شيخه المحقق النائي تت من أنّ المراد من الجَمْع في (ليتفقّها) و(ليُنذروا) هو الجَمْع الاستغراقي الأفرادي، وحينئذ يكون المطلوب تفقّه كلّ واحدٍ واحدٍ من الطائفة النافرة، وأنّ الواجب على كلّ منهم بعد رجوعه أن يُنذر قومه، ومعنى هذا ثبوت الإطلاق للآية الكريمة من جهة اجتماع المنذرين (بالكسر) بعد رجوعهم وعدم اجتماعهم، وبمقتضى هذا الإطلاق تثبت

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٨٦، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٩٢.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣٨٥ - ٣٨٦، معالم الدّين ص ٤١٧ - ٤١٨، القوانين المحكّمة ج ٢ ص ٤٠٨.

الحجّية لإنذار الشخص الفرد من الطائفة النافرة لو قام بالإنذار لوحده، وإنّما يلزم الإشكال لو كان الجمع في (ليتفقّوها) و(ليندروا) ظاهراً في العموم المجموعي.

هذا، ويمكن التخلص من هذا الاعتراض بما ذكره أهل اللغة من أنّ الطائفة تصدق على الواحد فما فوقه<sup>(١)</sup>، ومثله ذكره الشيخ الطَّبْرَسِيّ تَبَهُّدٌ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٢)</sup>، بل قيل إنّ أقلّه رجلٌ واحدٌ، وقد جَعَلَ هذا هو المروي عن الإمام الباقر عليه السلام<sup>(٣)</sup>، فليُتَأَمَّل.

(١) يلاحظ: الصحاح ج ٤ ص ١٣٩٧، لسان العرب ج ٨ ص ٢٢٣.

(٢) سورة النور، الآية (٢).

(٣) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٧ ص ٢٣٥.

## الآية الثانية: آية النّفر

وهي قوله تعالى في سورة التوبة ١٢٢: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

إن الاستدلال<sup>(٢)</sup> بهذه الآية الكريمة على المطلوب<sup>(٣)</sup> يتم بمرحلتين من البيان:

١ - الكلام في صَدْر الآية<sup>(٤)</sup>: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ تمهيداً

للاستدلال، فإنّ الظاهر من هذه الفقرة<sup>(٥)</sup> نفْي وجوب النّفر على جميع المؤمنين<sup>(٦)</sup>

---

(١) ذكروا للاستدلال بالآية وجوهاً، اختار رحمته الله واحداً منها.

(٢) هذا هو الوجه المختار له رحمته الله، ومحصله وجود ملازمة بين مطلوبة النّفر (أو مشروعيته) وحجّة قول المنذر (بالكسر)، وهذا الاستدلال يبتني على مقدمتين، تُستفاد أولاهما من صَدْر الآية الكريمة، وتُستفاد الثانية من بقية الآية.

(٣) وهو حجّة خبر الواحد، وإن لم يكن مفيداً للعلم.

(٤) وهو ظاهر في أمرين: لزوم التفقه في الدين، والتحريض على سلوك الطّريق الثاني وعدم وجوب الطّريق الأول، وإن كان صحيحاً.

(٥) بأحد تقرّيبين يأتي ذكرهما، وهذه هي النقطة الثانوية الأولى التي تطرّق لها المصنّف رحمته الله خلال بيانه للوجه المختار في تقريب دلالة الآية الكريمة.

(٦) وليس النهي عن نَفَر جميع مسلمي سائر البلدان إلى المدينة المنورة، كما مرّ.

كافة<sup>(١)</sup>، والمراد من النَّفَر بقرينة باقي الآية النَّفَرُ إلى الرسول للتفقه في الدين<sup>(٢)</sup> لا النَّفَر إلى الجهاد<sup>(٣)</sup>، وإن كانت الآيات التي قبلها واردة في الجهاد، فإن ذلك وحده غير كافٍ ليكون قرينة<sup>(٤)</sup>، مع ظهور باقي الآية في النَّفَر إلى التعلم والتفقه، إن الكلام الواحد يفسر بعضه بعضاً<sup>(٥)</sup>.

وهذه الفقرة<sup>(٦)</sup> إما جملة خبرية يراد بها إنشاء نفي الوجوب، فتكون في الحقيقة

(١) هامش: يستفيد بعضهم من الآية النهي عن نَفَر الكافة، وهي استفادة بعيدة جداً، وليست كلمة (ما) من أدوات النهي، إذ ليس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نفي الوجوب.

(٢) فتكون الطائفة المتفقهة هي الطائفة النافرة إلى المدينة المنورة، وعليها - بعد أن ترجع إلى البلد - أن تنذر قومها المتخلفين في البلد.

(٣) وهذا المعنى رجحه الشيخ الطَّبْرَسِي تَدُّ في المَجْمَع، وبناءً عليه تكون الطائفة المتفقهة هي المتخلفة في المدينة المنورة، وعليهم أن يندروا الطائفة النافرة التي خرجت للجهاد بعد رجوع الأخيرة إلى المدينة.

(٤) على تفسير النَّفَر بالجهاد، من باب قرينية السياق.

(٥) إشارة إلى أن ما يُستفاد من نفس الآية وتكون ظاهرة فيه يُقدَّم على ما تقتضيه قرينية سياق الآيات، على القول بثبوت القرينية للسياق.

(٦) أي صدر الآية، وهذه هي النقطة الثانية، ومفادها الاعتراض بأن: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ إخبار عن أمور خارجية، فلا يدل على عدم وجوب الطريق الأول لأنها ليست جملة إنشائية ناهية، ولا خبرية نافية لحكم شرعي.

جملة إنشائية<sup>(١)</sup>، وإما جملة خبرية<sup>(٢)</sup> يراد بها الإخبارُ جدّاً عن عدم وقوعه من الجميع إما لاستحالة عادة أو لتعذّره<sup>(٣)</sup> اللازم له عدم وجوب النّفر عليهم جميعاً، فتكون دالة بالدلالة الالتزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع، وعلى كلا الحالين فهي تدلّ على عدم تشريع وجوب النّفر على كلّ واحدٍ واحدٍ إما إنشاءً أو إخباراً<sup>(٤)</sup>.

ولكن ليس من شأن الشارع (بما هو شارع)<sup>(٥)</sup> أن ينفي وجوب شيء - إنشاءً أو إخباراً<sup>(٦)</sup> - إلا إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده<sup>(٧)</sup>، واعتقاد وجوب النّفر أمرٌ متوقّع لدى العقلاء، لأنّ التعلّم<sup>(٨)</sup> واجبٌ عقلي على كلّ

(١) أي من ناحية المعنى فقط، وإن كانت هي خبرية من ناحية اللفظ.

(٢) من ناحيتي اللفظ والمعنى.

(٣) بالنظر إلى وسائل النقل المتاحة آنذاك، وعدم تمكنه ﷺ من تعليم الجميع، لا أقل من جهة عدم كفاية وقته لذلك، كما لا يخفى.

(٤) ودلالة الجُمْل الخبرية على الأحكام الشرعية (إثباتاً أو نفيّاً) أمرٌ شائع في الاستعمالات، كما سبق في باب الأوامر من المقصد الأول.

(٥) فليس شأن الشارع المقدّس مجرد سرد قصص تأريخية أو نفي وقوع حوادث في الخارج، كما هو واضح.

(٦) التردد بين الإنشائية والإخبارية متعلّق بقوله: «ينفي».

(٧) ولا فلا حاجة إلى التصدي لنفي وجوبه أصلاً.

(٨) بقدر المسائل الابتلائية المرتبطة بالأحكام الإلزامية، وكذا بأصول الدّين.

أحد، وتحصيلُ اليقين فيه (المنحصرُ عادةً في مشافهة الرسول) أيضاً واجبٌ عقلي<sup>(١)</sup>، فحقُّ أن يعتقد المؤمنون بوجوب النَّفَر إلى الرسول - شرعاً - لتحصيل المعرفة بالأحكام<sup>(٢)</sup>.

ومن جهة أخرى<sup>(٣)</sup>، فإنه ممّا لا شبهة فيه أن نَفَرَ جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة - كلّما عَنَت حاجةٌ وعَرَضَت لهم مسألة - أمر<sup>(٤)</sup> ليس عملياً من جهات كثيرة، فضلاً عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف، بل هو مستحيلٌ عادة<sup>(٥)</sup>.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ الله تعالى أراد بهذه الفقرة - والله العالم - أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب النَّفَر<sup>(٦)</sup> رحمةً بالمؤمنين، ولكنَّ هذا التخفيف ليس

(١) لكي يُحرز المكلفون فراغَ ذمتهم من التكاليف الشرعية إحرازاً جزمياً.

(٢) وعندئذٍ يناسب جداً أن يتصدّى الشارع المقدّس لنفي وجوب النَّفَر إذا لم يكن واجباً عنده.

(٣) هذه النقطة الثانوية الثالثة التي ذكرها عليه السلام، وهي طريق ثانٍ لإثبات عدم وجوب الطريق الأول.

(٤) خبر (أن)، وعدم كونه عملياً واضح؛ لا أقلّ بالالتفات إلى وسائل التنقل المتاحة لهم آنذاك.

(٥) لعدم قدرة جميع المتعلّمين على الذهاب من جهة، وعدم قدرة النبي الأعظم عليه السلام على تعليمهم كلّهم؛ لعدم كفاية وقته لذلك من جهة أخرى.

(٦) الذي يتعيّن عليهم ابتداءً من أجل تعلّم أحكام الدّين (فروعاً وأصولاً).



معناه أن يستلزم رَفَعَ أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تُقَدَّر بقدرها<sup>(١)</sup>، ولا شك أن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد<sup>(٢)</sup>، فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال - وهو التعلّم - بتسريع طريقة أخرى<sup>(٣)</sup> للتعلّم غير طريقة التعلّم اليقيني من نفس لسان الرسول.

وقد بيّنت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة، وهو قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ<sup>(٤)</sup>...»، والتفريع بالفاء شاهد على أن هذا علاج متفرّع على نفي وجوب النّفَر على الجميع.

ومن هذا البيان يظهر أن هذه الفقرة (صَدُر الآية) لها الدّخل الكبير في فهم الباقي من الآية<sup>(٥)</sup> الذي هو موضع الاستدلال على حجّية خبر الواحد، وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب<sup>(٦)</sup>، فلم يوجّهوا الارتباط بين صَدُر

(١) فلا تصل التّوبة إلى المرتبة الأشدّ مع وفاء المرتبة الأضعف بتحقيق الغرض (وهو التخفيف).

(٢) بنحو العموم الاستغراقي، وقصّره على طائفة معينة منهم.

(٣) أي بامضاء طريقة ثانية لكونها عُرفية شائعة، وليست مخترعة من الشارع.

(٤) من فِرَق المسلمين الساكنين خارج المدينة المنورة، فيأتون إليها للتفقه.

(٥) إشارة إلى ما ذكره وَالْمُتَلَمِّذِينَ أنفأ من تفرّع (وجوب نَفَر الطائفة) على (عدم وجوبه على الجميع).

(٦) فلم تبرز هذه الناحية في الوجه الذي ذكره في الكفاية، ولا في الوجهين اللذين نقلهما عن الشيخ الأعظم رحمته.

الآية وبقيتها للاستدلال بها<sup>(١)</sup>، على نحو ما يأتي.

٢ - الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجّة خبر الواحد المتفرّع (هذا الموقع) على صَدرها، لمكان فاء التفرّع<sup>(٢)</sup>.

إنّه تعالى بعد أن بيّن عدم وجوب النَّفَر على كلّ واحدٍ واحدٍ - تخفيفاً عليهم - حرّضهم على اتّباع طريقة أخرى، بدلالة (لولا) التي هي للتخفيف، والطريقة هي أن ينفر قسم<sup>(٣)</sup> من كلّ قوم ليرجعوا إلى قومهم فيُبلّغونهم الأحكام، بعد أن يتفقوها في الدّين ويتعلّموا الأحكام، وهو في الواقع خيرُ علاجٍ لتحصيل التعليم، بل الأمر منحصرٌ فيه<sup>(٤)</sup>.

فالآية الكريمة<sup>(٥)</sup> بمجموعها تُقرّر أمراً عقلياً، وهو وجوب المعرفة والتعلّم،

(١) وإن كان الاعتماد على (لولا) موجوداً في ضمن الوجه الثاني الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته للاستدلال بالآية الكريمة.

(٢) فنفس التحريض على الطّريق الثاني للتّفقه في الدّين هو تشريعٌ له، فيكشف عن حجّة خبر الناقل في حقّ الآخرين.

(٣) من المسلمين الساكنين بعيداً عن المدينة المنورة، ويكون نفّزهم إليها لأجل التفقه والتزوّد من النّبىّ الأعظم صلّى الله عليه وآله، والصواب: «فَيُبلّغونهم».

(٤) وجه الانحصار هو ما تقدّم من أن نفّر جميع المؤمنين إلى الرسول صلّى الله عليه وآله لأخذ الأحكام الشرعية أمرٌ مستحيل بحسب العادة.

(٥) فهي تدلّ على مطلوبة نفّر الطائفة، ولثلا يكون لغواً فلا بدّ من وجوب الأخذ بتعليمهم من الفرقة، وهو عين حجّة خبرهم.

وإذ تعدّرت<sup>(١)</sup> المعرفة اليقينية بنفّر كلّ واحدٍ إلى النبيّ ليتفقّه في الدين فلم يجب، رخص<sup>(٢)</sup> الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية - أعني التعلّم - بأن ينفر طائفة من كلّ فِرقة<sup>(٣)</sup>، والطائفة المتفقّهة هي التي تتولّى حيثنّذ تعليم الباقيين من قومهم، بل ليس قد رخصهم فقط بذلك، وإنّما أوجب<sup>(٤)</sup> عليهم أن ينفر طائفة من كلّ قوم، ويُستفاد الوجوب<sup>(٥)</sup> من (لولا) التحضيضية، ومن الغاية من النّفّر<sup>(٦)</sup>، وهو التفقّه لإنذار القوم الباقيين لأجل أن يحذروا من العقاب، مضافاً إلى أن أصل التعلّم واجبٌ عقلي، كما قرّرنا<sup>(٧)</sup>.

---

(١) تعدّراً عادياً، كما أشرنا آنفاً.

(٢) الترخيص هاهنا بمعنى (رفع الحرّمة عن نفّر الطائفة)، فهو يقابل الحرّمة، ويصدق على الوجوب الكفائي، كما سيذكر بعد قليل.

(٣) وهذا من قبيل النّفّر لأجل طلب العلم لا لأجل الجهاد، كما مرّ.

(٤) غرضه عليه السلام بيان الواقع، لا ما يعتمد عليه الاستدلال، لئلا ينافي ما سيذكره من عدم توقّف الاستدلال عليه.

(٥) أي: وجوب النّفّر من الآية الكريمة من ثلاثة وجوه، أولها كون النّفّر مدخول (لولا) التي تدلّ على الحضّ والدّفْع بشدة نحو الفعل.

(٦) هذا هو الوجه الثاني، وهو أنّ غاية النّفّر هي التفقّه الواجب، فيكون ذو الغاية واجباً أيضاً.

(٧) هذا هو الوجه الثالث، وهو أنّ الطّريق المنحصر للواجب (أعني التفقّه في الدين) يكون واجباً لا محالة.

كُلُّ ذلك شواهدٌ ظاهرةٌ على وجوب تفقّه جماعة من كُلِّ قوم<sup>(١)</sup> لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام، ويكون ذلك - طبعاً - وجوباً كفائياً.

وإذا استفدنا وجوب تفقّه كُلِّ طائفة من كُلِّ قوم أو تشريع ذلك بالترخيص<sup>(٢)</sup> فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم، فلا بدّ أن نستفيد من ذلك<sup>(٣)</sup> أن نَقْلَهُم للأحكام قد جَعَلَهُ الله تعالى حِجَّةً على الآخرين<sup>(٤)</sup>، وإلا لكان تشريع هذا النَّفَر - على نحو الوجوب أو الترخيص - لغواً بلا فائدة<sup>(٥)</sup>، بعد أن نفى وجوب النَّفَر على الجميع.

بل<sup>(٦)</sup> لو لم يكن نقل الأحكام حِجَّةً لما بقيت طريقة لتعلّم الأحكام تكون

(١) بل هي بالدقّة شواهدٌ على وجوب نفَر تلك الجماعة، لكنّ النَّفَر لما كان لأجل وجوب التفقّه صحّ اعتبارها شواهداً على نفس وجوب التفقّه، والأمر سهل.

(٢) لعدم توقّف الاستدلال عنده ﷺ على إيجاب النَّفَر، فيكفي عدم مبغوضيته عند الشارع المقدّس.

(٣) أي من وجوب التفقّه على الطائفة النافرة.

(٤) أي على قومهم الباقين في بلدانهم، وإلا لزم محذوران: أولهما لغوية إيجاب الشارع للنفر على تلك الطائفة.

(٥) فلا يليق بالشارع الحكيم أن يوجب النَّفَر على تلك الطائفة، ومع هذا لا يجعل نَقْلَهُم للأحكام (التي تعلّموها) حِجَّةً في حقّ غيرهم.

(٦) هذا هو المحذور الثاني، لو فُرِضَ عدم حِجَّةِ نقل الطائفة النافرة في حقّ الفرقة، وهو واضح.

معدّرة للمكلف وحجة له<sup>(١)</sup> أو عليه<sup>(٢)</sup>.

والحاصل: أن رَفَعَ وجوب النَّفَر على الجميع والاكتفاء بنَفَرٍ قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين بمجموعه<sup>(٣)</sup> دليلٌ واضح على حجية نقل الأحكام في الجملة، وإن لم يستلزم العلم اليقيني<sup>(٤)</sup>، لأن الآية - من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم - مطلقة<sup>(٥)</sup>، فكَذلك تكون مطلقةً من ناحية قبول الإنذار والتعليم،

(١) عطفُ تفسيرٍ على قوله: (معدّرة للمكلف)، وهذا يكون في ما إذا عَمِلَ الناس بنقلِ الطائفة النافرة ثم انكشف لاحقاً أنَّ النَّقْلَ كان مخالفاً للواقع.

(٢) أي: منجّزة عليه، وهذا يكون في ما إذا تَرَكَ الناس العملَ بنقلِ الطائفة النافرة، ثم تبين أنَّ نَقْلَهَا كان موافقاً للواقع، وبهذا يكتمل كلا جانبي الحجة، أي المنجّزية (عند الإصابة) والمعدّرية (عند الخطأ).

(٣) أي: بمجموع ما ذُكِرَ من الرَّفْع والاكتفاء.

(٤) هذا هو الاعتراض الأول الذي تطرّق له ﷺ، وهو أنَّ وجوب القبول بإنذار الطائفة المُنذَرة (بالكسر) بعد رجوعها يمكن أن ينحصر في ما يوجب حصول الجزم عند الفرقة المُنذَرة (بافتح)، ولا يشمل ما إذا كان إنذار الطائفة الأولى موجباً لحصول الظنّ عند الطائفة الثانية.

(٥) هذا هو الجواب الذي ذكره شيخه المحقق الأصفهاني رحمه الله، ومفاده التمسك بالإطلاق، فإنَّ وجوب الإنذار المستفاد من الآية الكريمة مطلقٌ، ومرتّب على هذا الإطلاق وجوبُ قبول الإنذار وحجية قول المنذرين (بالكسر)، فيشمل صورة عدم استلزام الإنذار لحصول العلم لدى المنذرين (بافتح).

وإلا كان هذا التدبير الذي شرّعه الله لغواً وبلا فائدة<sup>(١)</sup> وغير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر وتشريع<sup>(٢)</sup>.

هكذا ينبغي أن تُفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، والله أعلم بأسرار آياته، وبهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب<sup>(٣)</sup>.

وينبغي ألا يخفى أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نَفَرُ الطائفة من كل قوم واجباً<sup>(٤)</sup>، بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقة مشرّعة من قبل الله وإن كان بنحو الترخيص بها<sup>(٥)</sup>، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجّة نقل الأحكام من المتفق<sup>(٦)</sup>، فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب<sup>(٧)</sup>.

كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقين

(١) إذ لو فرض كون وجوب القبول مقيداً بحصول اليقين من الإنذار لزمّت اللغوية في صورة حصول الظن؛ لعدم الفائدة من إيجاب الإنذار عندئذ.

(٢) لو بُني على أن وجوب القبول مشروطٌ باستلزام إنذارهم لحصول العلم.

(٣) وتطرق له جمع من الأصوليين منهم صاحب الكفاية تثنى، كما مرّ في الشرح.

(٤) تعريض بالشيخ الأعظم تثنى الذي ذكر وجهين للاستدلال، يبتني كلاهما على وجوب النفر.

(٥) لأن المطلوب فيه هو الوصول إلى حجّة نقل الأحكام، ويكفي في هذا كونه مشروعاً وغير مبغوض عند الشارع المقدّس، ولا يحتاج إلى إيجاب النفر.

(٦) وإلا لزم المحذوران المتقدمان آنفاً.

(٧) بالبيان الذي ذكره الشيخ الأعظم تثنى في فرائده.

واجباً<sup>(١)</sup>، واستفادة ذلك من (لعل)<sup>(٢)</sup> أو من أصل حُسن الحَذَر<sup>(٣)</sup>، بل الأمرُ بالعكس، فإنَّ نفسَ جَعْلِ حَجِّية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلاً على وجوب الحَذَر<sup>(٤)</sup>.

نعم يبقى شيء<sup>(٥)</sup>، وهو أنَّ الواجب أن ينفر من كُلِّ فِرْقَةٍ طائفةً، والطائفة ثلاثة فأكثر، أو أكثر من ثلاثة<sup>(٦)</sup>، وحيثُ لا تشمل الآية خبرَ الشخص الواحد<sup>(٧)</sup> أو الاثنين.

(١) هذا تعريضٌ بالشيخ وصاحب الكفاية رحمهما الله اللذين اعتمدا في استدلالهما بالآية الكريمة على وجوب الحَذَر.

(٢) لدلالاتها على محبوبة الحذر، فيكون الحَذَر واجباً؛ لمكان الملازمة بين كون التحذَر محبوباً وكونه واجباً شرعاً.

(٣) لتقوم حُسن الحَذَر بالخوف المتوقَّف على وجود مقتضيه.

(٤) فيكون وجوب الحَذَر هو المتوقَّف على جعلِ الحجِّية لإنذار المنذرين.

(٥) هذا هو الاعتراض الثاني، ومحصله كون الآية أجنبية عن المقام، لأننا لو سلَّمنا حجَّيتها وشمولها لخبر الطائفة الظني، إلا أنها لا تشمل خبر الفرد الواحد، وحجِّية خبر الثلاثة لا تدلُّ على حجِّية خبر الاثنين والواحد.

(٦) لا وجه واضح لقوله: «أو أكثر من ثلاثة»، لأنَّ ظاهر المصنَّف رحمته الله التعامل مع (طائفة) على أنَّه اسم جمع، فيكون المراد منه إمَّا ثلاثة إلى عشرة (بنحو جمع القِلَّة) أو ثلاثة فصاعداً (بنحو جمع الكثرة)، فليُتأمل جيداً.

(٧) إذا انفرد بإنذار قومه لوحده، وكذا لو قام شخصان فقط بعملية الإنذار.

ولكن يمكن دفع ذلك<sup>(١)</sup> بأنه لا دلالة في الآية على أنه يجب في الطائفة أن قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع<sup>(٢)</sup>، فالآية من هذه الناحية مطلقة، وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد - لو انفرد بالإخبار - حجةً أيضاً<sup>(٣)</sup>، يعني أن العموم فيها أفرادي لا مجموعي<sup>(٤)</sup>.

(١) بما ذكره شيخه المحقق النائيني تفتي من أن الجمع في (ليتفقوا) و(لينذروا) ظاهر في الجمع الاستغراقي الأفرادي، وعندئذ يثبت الإطلاق للآية الكريمة.

(٢) فلا توجد كلمة (معاً) أو (مجتمعين) ونحوهما كي يرد ما ذكره المعارض.

(٣) كما يكون الخبر حجةً أيضاً لو انضم إلى هذا الواحد شخصان أو أكثر من الطائفة المتفقهة.

(٤) هذا من تتمّة الجواب، ومعنى كون العموم (أو الشمول) استغراقياً أفرادياً هو توجه وجوب التفقه ووجوب الإنذار إلى كلّ واحدٍ واحدٍ على حدة، لا توجه كلّ من الوجوبين إلى مجموع النافرين (من حيث المجموع) كي يرد الاعتراض.





## تنبيه

يتطرق المصنّف رحمته الله في هذا التنبيه لبيان دلالة آية التّفَرُّع على مطلبين ثانويين يُستفادان من عموم التفقه، لا تأثيرَ لهما على ما هو محلّ الكلام:

### المطلب الأول: حجّية فتوى المجتهد على العامي

وقبل بيانه نذكر مقدّمة أفادها بعض المفسّرين رحمهم الله في معرض حديثه عن حقيقة كلامه تعالى، مفادها أنّ اختلاف نحو تحقّق المعنى لا يسري إلى المعنى كي يوجب اختلافه، بل يبقى المعنى واحداً، وإن اختلفت مصاديق تحقّقه باختلاف الأزمنة. مثلاً: لفظ (السّراج) كان يطلق في بادئ الأمر على شيء من الدّهْن مع فتيلة متصلة به في ظرفٍ يحفظها، وباشتعال الفتيلة تحصل الاستضاءة في الليل، ثم أخذ هذا المعنى يتطوّر شيئاً فشيئاً حتى وصل إلى السّراج الكهربائي، رغم خلوّه عن كلّ ما كان موجوداً في السّراج البدائي، ومع هذا لا نشعر بأية عناية أو تجوّز في إطلاق لفظ (السّراج) على المصداق الجديد، والوجه فيه أنّ الملاك في بقاء المعنى الحقيقي للفظ وعدم بقائه هو بقاء الأثر المطلوب تحقّقه من الشيء على ما كان عليه من دون تغيير وعدم بقائه.

وهكذا الحال مع مفهوم (الكتابة)، فإنّه فعُلّ النّقش، لكنّ مُحقّق (بالكسر) هذا المعنى قد اختلف كثيراً في هذه الأزمنة، عمّا كان عليه في الأزمنة السّابقة، ومع هذا

فلا أحد يتفوّه بأنّ إطلاق لفظ (الكتابة) على ما تعارف في هذه الأزمنة مجازي، ممّا يكشف عن أنّ اختلاف مصداق مُحَقِّق المعنى لا أثر له في اختلاف المعنى، فالمعنى واحد وإن اختلفت محققاته<sup>(١)</sup>.

وإذا اتضح هذا، فلا شك في أنّ المستفاد من الآية المباركة وجوب قبول قول المخبر (بالكسر)، أي المتفقّه، وإذا رجعنا إلى هذا الزمان نجد أنّ مُحَقِّق التفقه في الخارج يختلف عن المُحَقِّق (بالكسر) له في ذلك الزمان، فإنّ التفقه في الصّدر الأول - كما أفاد المحقق النائيني رحمته - كان يُكتفى فيه بإثبات حيثية الصّدر، بخلافه في هذا الزمان فإنّه يحتاج إلى إثبات حيثيتين أخريين:

(١) جهة الصّدر، بمعنى إثبات أنّ المتكلم في مقام بيان الواقع، ولم يكن ما أخبر به ناشئاً عن إكراه أو تقية مثلاً.

(٢) الدّلالة، بمعنى أنّ هذا الخبر (الذي ثبت صدوره عن المتكلم في الرتبة السّابقة، وثبت أنّ مراده منه بيان الواقع) دالٌّ على المعنى المراد إثباته<sup>(٢)</sup>.

وبناءً عليه، فاختلاف مُحَقِّق التفقه لا يوجب اختلافاً في مفهوم التفقه، بحيث ينشأ معنى جديد لـ (التفقه) غير المعنى السّابق له، ولهذا يكون حال التفقه من هذه الجهة حال السّراج والكتابة ونحوهما من المفاهيم التي تغيّرت مصاديقها الخارجية بمرور الزمن، من دون أن ينسحب هذا التغيّر إلى نفس تلك المفاهيم، كي يصير استعمالها في المعاني الجديدة مشتملاً على العناية والتجوّز.

(١) الميزان في تفسير القرآن ج ٢ ص ٣٢٣ - ٣٢٥ .

(٢) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٩٢ .

وقد تطرّق صاحب الكفاية تذوّ في باب الاجتهاد والتقليد لدعوى دلالة آية النّفَر على حجّية فتوى المجتهد، حيث قيل بأنّها قد تدلّ على وجوب الحذر عقيب إنذار الفقيه وإن لم يحصل العلم لدى المنذر، وإذا أفّى الفقيه بحكم إلزامي فهو يُخبر عن ترتّب العقاب على مخالفته لما فيه من اقتضاء الخوف، وهذا لا يكون إلا إذا كان إخبار الفقيه حجّةً في حقّ العامي، والمؤمّن الوحيد للعامي هو الأخذ بإنذار الفقيه والعمل به، وهذا عبارة عن حجّية فتوى الفقيه على العامي <sup>(١)</sup>.

وقد وافق جماعة على الاستدلال بالآية على ذلك، في مقدمتهم المحقق القمّي تذوّ <sup>(٢)</sup>، إلا أنّ صاحب الكفاية تذوّ لم يرتضه، كما صرّح في الموضع المشار إليه <sup>(٣)</sup>، كما أورد المحقق الأصفهاني تذوّ على الاستدلال المذكور، وإن كان يرى الآية الكريمة أدلّ على حجّية الفتوى من حجّية الخبر؛ نظراً إلى ظهور دُخُلِ الفقاهة في الحجّية <sup>(٤)</sup>.

## المطلب الثاني: وجوب تحصيل الاجتهاد

وهذا يتمّ من خلال تفرّغ جماعةٍ للخوض في العلوم التي تؤهلهم لبلوغ رتبة الاجتهاد، ومن هنا يُعلم أنّه واجب كفائي.

(١) كفاية الأصول ص ٤٧٣ .

(٢) القوانين المُحكّمة ج ٤ ص ٢٩١ .

(٣) كفاية الأصول ص ٤٧٣ ، وبإلاظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٩ ص ٣١٨ -

٣١٩ ، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٦ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ، منتهى الدراية في توضيح

الكفاية ج ١٠ ص ٣٩٥ - ٣٩٩ .

(٤) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٦ ص ٤٠١ - ٤٠٢ ت ٨٠ .

وهذا المعنى يُستفاد من آية النَّفَر أيضاً، من خلال دلالتها على وجوب النَّفَر على طائفة من المؤمنين، وذكرنا أنَّ المراد من النَّفَر هو الخروج للتنفقه وطلب العلم، وهذا هو المعروف عند أكثر الإمامية.

وقد ذكر السيد الخوئي تت أنَّ الوجوب المذكور عقلي، من دون أن يتصف بالوجوب الشرعي النَّفسي أو الغيري أو الطريقي<sup>(١)</sup>، وفي مقابله ما ذهب بعض إليه جمع من المتقدمين وفقهاء حلب رحمهم الله من كونه واجباً عينياً<sup>(٢)</sup>.

هذا، وقد ذكروا للاجتهاد عدّة تعريفات، نكتفي بالإشارة إلى اثنين منها ذكرهما صاحب الكفاية تت في باب الاجتهاد والتقليد من الكفاية<sup>(٣)</sup>:

(١) أنَّ الاجتهاد: «استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي»،

وهذا ما ذكره الحاجبي من أصولي العامة<sup>(٤)</sup>، والعلامة تت<sup>(٥)</sup>.

(٢) أنه عبارة عن: «مَلَكة يُقْتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من

الأصل فعلاً أو قوةً قريبة»، وهذا التعريف ذكره الشيخ البهائي تت<sup>(٦)</sup>.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ١ ص ١-٣، ٤٦.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٤٨.

(٣) كفاية الأصول ص ٤٦٣.

(٤) شرح مختصر المنتهى ص ٤٦٠.

(٥) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢٤٠، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٥ ص ١٦٧.

(٦) زبدة الأصول ص ١٥٩.

## تنبيه مهم<sup>(١)</sup>

إنّ هذه الآية الكريمة تدلّ أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامي<sup>(٢)</sup>، كما دلّت على وجوب قبول خبر الواحد<sup>(٣)</sup>، وذلك ظاهرٌ، لأنّ كلمة (التفقه) عامّة للطرفين<sup>(٤)</sup>.

وقد أفاد ذلك شيخنا النائي نثلاً - كما في تقارير بعض الأساطين من تلامذته<sup>(٥)</sup> - فإنّه قال: «أنّ<sup>(٦)</sup> التفقه في العصور المتأخّرة وإن كان هو استنباط الحكم

---

(١) يشتمل هذا التنبيه على مطلبين يُستفادان من آية النّفَر، ولم يُذكر قيد (مهم) في العنوان في سائر طبعات الكتاب.

(٢) هذا هو المطلب الأول، وهو حجّية فتوى المجتهد في حقّ العوام، التي هي من باب وجوب قبول قول المخبر (بالكسر).

(٣) بل مرّ أن المحقق الأصفهاني نثّل يرى أنّ الآية الكريمة أدلّ على حجّية الفتوى من حجّية الخبر.

(٤) ولا يضرّ فيه أن مدخلة حيثية (التفقه) في جانب فتوى المجتهد ظاهرة دون جانب خبر الواحد.

(٥) وهو (أجود التقارير) بقلم السيد الخوئي نثّل، ج ٣ ص ١٩٢ ط ح.

(٦) بفتح همزة (أنّ) كما جاءت في المصدر، ولا قيمة لتقدّم (قال) عليها في المتن، كما لا يخفى.

الشَّرعي بتفقيح جهات ثلاث: الصَّدور وجهة الصَّدور<sup>(١)</sup> والدَّلالة<sup>(٢)</sup>، ومن أن تفقيح الجهتين الأخيرتين ممّا يحتاج إلى إعمال النَّظَر والدِّقَّة، إلا أن التفقه في الصَّدور الأول لم يكن محتاجاً إلا إلى إثبات الصَّدور ليس إلا، لكنّ اختلاف مُحَقِّق<sup>(٣)</sup> التفقه باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافاً في مفهومه، فكما أن العارف بالأحكام الشرعية بإعمال النَّظَر والفكر يصدق عليه (الفقيه) كذلك العارف بها من دون إعمال النَّظَر والفكر يصدق عليه (الفقيه) حقيقة<sup>(٤)</sup>)).

وبمقتضى عموم (التفقه)<sup>(٥)</sup> فإن الآية الكريمة أيضاً تدلّ على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخّرة عن عصور المعصومين وجوباً كفاثياً<sup>(٦)</sup>، بمعنى أنّه يجب على كلّ

(١) أي تفقيح أن المتكلم في مقام بيان الحكم الواقعي لا في مقام التقية ونحوها.

(٢) وهي تفقيح أن الخبر - الذي أحرز في المرتبة السابقة صدوره عن المعصوم عليه السلام - صالح لإفادة المعنى المراد من قبل المتكلم.

(٣) بكسر القاف المشدّدة، على صيغة اسم الفاعل.

(٤) لا مجازاً وتوسعاً؛ لوضوح أن اختلاف نحو تحقّق المعنى باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافاً في نفس المعنى، فيكون حال التفقه حال (الكتابة) و(السراج) ونحوهما، كما مرّ في الشّرح.

(٥) وشمول معناه لكلّ من (فتوى المجتهد) و(خبر الواحد) على حدّ سواء، وهذا هو المطلب الثاني الذي يُستفاد من الآية الكريمة.

(٦) من جهة وجوب حفظ الشريعة المقدّسة عن الاندساس، كما ذكر السيد الخوئي تنقّل في فقهه.

قوم أن ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه - وهو الاجتهاد - لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، كما تدل أيضاً<sup>(١)</sup> - بالملازمة التي سبق ذكرها - على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم<sup>(٢)</sup>.

---

(١) بل مرّ النقل آنفاً عن شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله أنّ هذه الدلالة أقوى من دلالتها على حجية الخبر.

(٢) بنفس الملاك المعتمد في إثبات دليليتها على وجوب القبول بالخبر، بتوضيح مرّ في الشرح.





## الاستدلال بآية حُرمة الكتان

الآية الثالثة: آية حُرمة الكتان، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَهُدًى مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ، أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

وذكر الشيخ الأعظم رحمته أن تقريب الاستدلال بها نظير ما تقدّم في آية النّفر<sup>(٢)</sup>، وقربه في الكفاية باستلزام حُرمة الكتان لوجوب القبول عند الإظهار، وذلك بأن يقال إنّه تعالى قد حرّم كتمان الدلائل والبراهين كما هو الظاهر من اللّعن، فتدلّ حينئذٍ على وجوب إظهارها علناً، وهذا الوجوب مطلقٌ من جهة إفادته العلم وعدمها، بسبب انعقاد الإطلاق لحُرمة الكتان من هذه الجهة أيضاً، وهذا الإطلاق يسري إلى وجوب الإظهار، وهناك ملازمة عقلية - كما ذكر المصنّف رحمته وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته - بين حُرمة الكتان ووجوب القبول، لئلا تلزم لغوية تحريم الكتان، وتترتب عليه حجّة الخبر، وإن لم يوجب حصول العلم؛ لعدم معقولية التفكيك بين وجوب القبول والحجّة<sup>(٣)</sup>.

ولا مناص هنا من الالتزام بشمول عنوان (البَيِّنَات والهدى) لفروع الدّين من

(١) سورة البقرة، الآية (١٥٩).

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٨٧.

(٣) كفاية الأصول ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

الأحكام الشرعية، وعدم اختصاصه بأصول الدين، فيكون كتبها حراماً كحُرمة كتب علامات النبوة مثلاً على اليهود.

وبالجملة: الآية الكريمة صريحة في حُرمة كتب البينات التي أنزلها الله تعالى وبيّنها للناس، وهي تستلزم وجوب إظهار هذه البينات، ويترتب على هذا وجوب قبول الناس لما يُظهره المظهرون، وهذه عبارة عن حجة خبر الواحد، ووجه الملازمة بين الطرفين واضح؛ إذ لولا وجوب قبول قولهم وبالتالي حجة قولهم للزمت اللغوية؛ لانتفاء الفائدة العقلائية عندئذ في وجوب الإظهار.

ولكنّ هذا الاستدلال أيضاً لم يسلم من الاعتراضات، واقتصر المصنّف رحمته الله على واحد منها، ونضيف إليه واحداً:

**الاعتراض الأول:** منع أصل الملازمة بين وجوب الإظهار (أو حُرمة الكتاب) ووجوب القبول، وذلك لعدم انحصار الفائدة من وجوب الإظهار (أو من حُرمة الكتاب) في وجوب القبول تعبدًا؛ لإمكان تصوّر وجود فائدة أخرى من قبيل كثرة المظهرين للحقّ، حتى يحصل العلم من قولهم، فيعمل الناس بهذا العلم، لا بقول المظهرين تعبدًا، وهذا هو الذي قد أشار إليه الشيخ الطوسي رحمته الله، وذكره صاحب الكفاية رحمته الله <sup>(١)</sup>.

**الاعتراض الثاني:** أنّ الآية الكريمة أجنبية عن المدعى، وهذا ما ذكره رحمته الله، ويمكن بيانه بأحد تقرّيبين:

**التقريب الأول:** ما أشار إليه رحمته الله من أنّ مورد الآية ليس هو إظهار ما كان

(١) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١١٤، كفاية الأصول ص ٣٠٠.

خافياً على الناس - كما هو المفترض في باب حجّة الخبر - بل موردها إبقاء الظاهر على ظهوره، وإبقاء الواضح على وضوحه، وترك بيانّه للناس، وعندئذ يكون متعلّق الحُرمة هو إخفاء ما كان ظاهراً، بحيث لولا كتمانُه لظهر لعامة الناس، كما يُستفاد من الآية، فإنّ علماء اليهود كانوا يخفون على الناس ما كان ظاهراً في التوراة من علامات نبوة النبيّ الأعظم ﷺ وصفاته، بحيث لولا كتمانهم لها لظهر الحق للجميع.

في حين أنّ محلّ الكلام هو أن يكون المراد من حُرمة الكتان حُرمة الإخفاء، أي وجوب إظهار ما ليس بظاهر عند الآخرين كما هو حاصل مع الطائفة التي نفرت إلى المدينة المنورة لتعلّم الأحكام منه ﷺ، فإنّ عليها بعد رجوعها إلى قومها أن تُظهر لهم ما كان خافياً عليهم - ممّا تعلّموه -، ولم يكن ظاهراً لهم.

**التقريب الثاني:** أنّ الآية واردة في باب أصول الدّين، التي منها نبوة الخاتم ﷺ، وبه صرّح غير واحد منهم الشيخ الطّبرسي وصاحب الفصول والشيخ الأعظم ﷺ<sup>(١)</sup>، ومن المعلوم عدم حجّة خبر الواحد فيها، في حين أنّ محلّ الكلام فروع الدّين كالأحكام الشرعية، التي تكون مسرّحاً لخبر الواحد، ولا مجال لتعدية حجّة الخبر من أصول الدّين إلى فروعه.

هذا، وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى وجود آيات قرآنية أخر قد استدلّ بها لإثبات حجّة خبر الواحد، ومن تلك الآيات قوله تعالى ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا

(١) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ١ ص ٤٨٠، الفصول الغروية ص ٢٧٦، فرائد الأصول ج ١

تَعْلَمُونَ ﴿١﴾، الذي استدل به جمع من الأصوليين منهم العلامة وصاحب الفصول والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهم الله (٢).

وتقريب الاستدلال بها يشبه ما مرَّ في آية الكتمان بأنَّ يقال إنَّ الشارع المقدَّس قد أمرَ بسؤال أهل الذِّكر عند عدم العلم من أجل الأخذ بما عندهم من العلم، وهذا يقتضي وجوبَ القبول بما عندهم من دون فرق بين الفتوى والرواية، ما لم يمنع منه مانعٌ، وحينئذٍ تثبت حجَّة اخبارهم، سواء أكان المراد من أهل الذِّكر هم أهل القرآن أم أهل العلم، وهم العارفون بالذِّكر، وإنَّ كانت معرفتهم به حاصلة من التفكُّر وإعمال المقدمات التي توصل إلى ذلك، وسواء أفاد جوابهم العلم عند السائل أم لم يُفد، وسواء أكان السُّؤال في فروع الدِّين أم في أصوله.

وبهذا يتضح أنَّ تمامية الاستدلال بهذه الآية على حجَّة الخبر تتوقَّف على ارتكاب جملة من التعميمات، ومن هنا يفتح باب الاعتراض على مصراعه.

(١) سورة النحل / الآية (٤٣)، سورة الأنبياء / الآية (٧).

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣٩٤، الفصول الغروية ص ٢٧٦، فرائد الأصول ج ١ ص ٢٨٨، كفاية الأصول ص ٣٠٠.

## الآية الثالثة : آية حُرمة الكتان

وهي قوله تعالى في سورة البقرة (١٥٩): ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ، أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ...﴾<sup>(١)</sup>.  
وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النَّفَر<sup>(٢)</sup>، فإنه لما حرَّم الله تعالى كتانَ البيِّنات والهدى<sup>(٣)</sup> وجب أن يُقبل قول مَنْ يُظهر البيِّنات والهدى ويُبَيِّنُه للنَّاسِ، وإن كان ذلك المظهر والمبيِّن واحداً لا يوجب قوله العلم<sup>(٤)</sup>، وإلا لكان تحريم الكتان لغواً وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجةً مطلقاً<sup>(٥)</sup>.

والحاصل: أنَّ هناك ملازمةً عقليةً<sup>(٦)</sup> بين وجوب الإظهار ووجوب القبول،

---

(١) تنمة الآية الكريمة: ﴿وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾.

(٢) كما ذكر الشيخ الأعظم تَذَكُّرُ، وسيوضحه المصنَّف رحمته الله.

(٣) بعد البناء على تعميم البيِّنات والهدى لكي تشمل فروع الدين من الأحكام الشرعية، وعدم اختصاصها بالأصول كعلامات النبوة.

(٤) هذا هو التعميم الثاني الذي يتوقَّف عليه الاستدلال بهذه الآية، وهو تعميم وجوب القبول ليشمل صورةً ما لا يكون الإظهار موجباً للعلم.

(٥) فحُرمة كتان الفروع تستلزم عقلاً وجوبَ القبول لثلا تلزم اللغوية، وهذا ينطوي على نفي وجود آية فائدة لوجوب الإظهار سوى القبول التعبدِي.

(٦) وفاقاً لصاحب الكفاية تَذَكُّرُ، وإن كان يكفي كونها عُرْفية.

ولإلّا لكان وجوب الإظهار لغواً وبلا فائدة<sup>(١)</sup>، ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجباً للعلم<sup>(٢)</sup> فكذلك لازمه (وهو وجوب القبول) لا بدّ أن يكون مطلقاً من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم<sup>(٣)</sup>، وعلى هذا الأساس من الملازمة<sup>(٤)</sup> قلنا بدلالة آية النَّفَر على حجّة خبر الواحد وحجّة فتوى المجتهد.

ولكنّ الإنصاف<sup>(٥)</sup>: أن الاستدلال لا يتمّ بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبية جداً عمّا نحن فيه<sup>(٦)</sup>، لأنّ ما نحن فيه - وهو حجّة خبر الواحد - أن يُظهر المخبر شيئاً

- 
- (١) بناءً على انحصار الفائدة من وجوب الإظهار في القبول تعبدًا؛ لجواز كون الفائدة في وجوب الإظهار هي إفشاء الحق وإتمام الحجّة لأجل حجّيته تعبدًا.
- (٢) ببركة إطلاق حرمة الكتان من هذه الجهة، وهذا الإطلاق يسري إلى وجوب الإظهار، ومنه إلى وجوب القبول.
- (٣) وإلّا لزم محذور اللغو، كما قد سبق بيانه في آية النَّفَر، وبهذا البيان يندفع الاعتراض المتقدّم الوارد على آية النَّفَر.
- (٤) بين الإطّلاقين (إطلاق وجوب الإظهار، وإطلاق وجوب القبول تعبدًا)، ومَرَّ بيانه هناك مفصّلاً.

- (٥) هذا شروعٌ منه عليه السلام في الاعتراض على الاستدلال بهذه الآية، وسيقتصر على ذكر اعتراض واحد فقط.
- (٦) بتقريبين ذكر المصنّف عليه السلام أحدهما، ملخصه: أنّ حرمة الكتان عبارة أخرى عن حرمة الإخفاء، فيجب إظهار ما ليس بظاهر، ولكن إذا كان واضحاً كالمقام فالمراد بالكتان إبقاء الواضح على حاله وعدم بيانه اتكالا على وضوحه.

لم يَكُنْ ظاهراً، ويُعَلِّم ما تعلَّم من أحكام غير معلومة للآخرين<sup>(١)</sup>، كما في آية النَّفَر، فإذا وجب التعليم والإظهار وجب قبوله على الآخرين، وإلا كان وجوب التعليم والإظهار<sup>(٢)</sup> لغواً.

وأما هذه الآية فهي واردة في مورد كتان ما هو ظاهرٌ وبيِّنٌ للناس جميعاً<sup>(٣)</sup>، بدليل قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾ لا إظهار ما هو خفي<sup>(٤)</sup> على الآخرين.

والغرض: أنَّ هذه الآية واردة في مورد ما هو بيِّنٌ واجب القبول<sup>(٥)</sup> سواء كُتِم أم أُظهِر، لا في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار<sup>(٦)</sup> حتى تكون<sup>(٧)</sup> ملازمة بين القبول وحُرمة الكتان، فيقال: «لو لم يُقبَل لما حُرِّم الكتان».

(١) فيجب عليه إظهار ما لا يكون ظاهراً عند الآخرين.

(٢) أي إظهار ما هو مخفيٌّ على الناس لو لم يُقَمَّ بإظهاره لهم.

(٣) فعلماء اليهود قد كتموا ما كان ظاهراً وبيِّناً في التوراة من علائم نبوة النبي الأعظم ﷺ وصفاته، بحيث لو لم يكتموا لظهر الحق بنفسه لعامة الناس.

(٤) وهو الأحكام الشرعية التي تعلَّموها من النبي الأعظم ﷺ، والتي تخفى على قومهم لو لم تقم الطائفة النافرة بإظهارها لهم.

(٥) وهو نبوة النبي الأعظم ﷺ.

(٦) وهو مورد حجّة خبر الواحد، لأنَّ وجوب قبول الخبر ناشئ عن وجوب الإظهار وإلا صار تشريع وجوب الإظهار لغواً، كما مرَّ توضيحه.

(٧) هذا بيان ما هو أجنبي عن حجّة خبر الواحد.



وبهذا يظهر الفرقُ بين هذه الآية وآية النَّفَرِ<sup>(١)</sup>.

وينسق على هذه الآية باقي الآيات الأخر التي ذُكرت للاستدلال بها على المطلوب<sup>(٢)</sup>، فلا نطيل بذكرها.

---

(١) من ناحية كون متعلّق الإظهار بيّناً ظاهراً وعدم كونه كذلك.

(٢) مثل قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣ ، الأنبياء: ٧)، بتقريب وجود ملازمة بين وجوب السّؤال ووجوب القبول؛ لئلا تلزم اللغوية من وجوب السّؤال من دون وجوب القبول، فيدلّ وجوب السّؤال على وجوبه، ونوقش هذا الاستدلال بعدة مناقشات.

## المقام الثاني: دلالة السنّة على حجّة الخبر

هناك الكثير من الروايات الواردة في مواضع مختلفة استفاد منها الأصوليون حجّة خبر الواحد في الجملة، وقد ذكر الميرزا التبريزي رحمته الله في حاشيته على الفرائد أنّ الفاضل التوحي رحمته الله هو أول من تمسك بالأخبار في المقام، حيث جعلها ثالث الوجوه مقدّمًا لها على التمسك بالكتاب العزيز<sup>(١)</sup>.

وقبل استعراض طوائف الأخبار، تطرّق المصنّف رحمته الله لإشكال معروف ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في هذا الموضوع<sup>(٢)</sup>، وهو لزوم الدّور، بتقريب: أنّ الاستدلال بالأخبار على حجّة الخبر يتوقّف على حجّيتها في حدّ أنفسها، كما هو واضح، مع أنّ حجّيتها كذلك تتوقّف على حجّة الخبر، لأنّ هذه الأخبار أخباراً آحاد، فإذا توقّفت حجّة خبر الواحد عليها - لمكان الاستدلال بها على حجّيته - لزم الدّور.

ويمكن بيان هذا الإشكال بتقريب ثانٍ، وهو لزوم المصادرة لأنّ الدليل (أي دليل) لا بدّ أن يكون مفروغاً عن حجّيته في الرتبة السابقة على الاستدلال به، فيتعيّن ثبوت حجّة تلك الأخبار قبل الاستدلال بها على حجّة الخبر، والمفروض أنّ حجّة خبر الواحد لم تثبت بعد، فلا يصحّ الاستدلال عليها بأخبار الآحاد. وينحصر التخلّص من هذا الإشكال باتباع أحد طريقين لا ثالث لهما:

---

(١) الوافية في أصول الفقه ص ١٦٠ - ١٦٢، أوثق الوسائل ج ٢ ص ١٦٩ .

(٢) كفاية الأصول ص ٣٠٢ .

**الطريق الأول:** ادّعاء أنّ الأخبار المذكورة وإن كانت (في حدّ أنفسها) أخباراً آحاداً، إلا أنّ كلّ واحد منها محفوفٌ بقرينة تفيد القطعَ بصدوره عن المعصوم عليه السلام، وحينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لعدم توقّف حجّية الأخبار على إثبات حجّية خبر الواحد محلّ الكلام، لأنّه لا يكون محفوفاً بقرائن قطعية كما تقدّم، وهذا الطريق لم يسلكه أحد من الأصوليين لصعوبة إثبات مثل هذه الدّعوى في جميع الأخبار.

**الطريق الثاني:** ادّعاء تواتر تلك الأخبار، لكي يحصل القطع بصدور كلّ واحد منها عن المعصوم عليه السلام، من دون توقّف على إثبات حجّية خبر الواحد.

وهذا الطريق هو المختار لدى الأصوليين، ولما كان انتفاء التواتر اللفظي بين تلك الأخبار واضحاً، فقد انحصر الأمر في دعوى تواترها معنوياً أو إجمالاً، ولهذا كان هنا جوابان عن هذا الإشكال:

**الجواب الأول:** أنّ الأخبار المذكورة متواترة في المعنى؛ لاتفاقها على إفادة حجّية خبر الواحد الثّقة المؤتمن في روايته، وهذا ما ذكره الحرّ العاملي رحمته الله في خاتمة الوسائل<sup>(١)</sup>، ولم يستبعده المصنّف رحمته الله، ولا يبعد أن يكون هو المراد من التواتر في قول العلامة رحمته الله: «السنة المتواترة»<sup>(٢)</sup>، ووافقه الشيخ الأعظم رحمته الله أيضاً، إلا أنّه أضاف قيداً زائداً على وثاقة الراوي، فيكون هو القدر المتواتر من أخبار الباب<sup>(٣)</sup>، كما سيأتي التصريح به في عبارته التي سينقلها المصنّف رحمته الله في آخر كلامه.

(١) وسائل الشيعة ج ٣٠ ص ٢٢٤، الخاتمة، الفائدة الثامنة.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٣٩٦.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٠٩.

**الجواب الثاني:** أن الأخبار المذكورة متواترة إجمالاً، بتقريب أن تلك الطوائف وإن لم تتفق على لفظ واحد، ولا على معنى واحد، إلا أننا نقطع بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام، ومقتضاه الأخذ بأخصّ الأخبار مضموناً (أي ما يدلّ على حجّية خبر العدل الإمامي)، لأنّه هو الذي يُقطع بصدوره.

وهذا الجواب ذكره صاحب الكفاية تدو<sup>(١)</sup>، ووافقه عليه المحقق النائي والسيد الخوئي تدو<sup>(٢)</sup>، ولم يرتضه المصنّف رحمته الله، وذكر في الهامش أن عدّه هذا من قبيل التواتر مسامحةً ظاهرة، وقد وقع الخلاف بينهم في تحديد القدر المتيقّن المنظور إليه في تلك الأخبار على أربعة أقوال<sup>(٣)</sup>.

وإذا ارتفع الإشكال عن التمسك بالأخبار لإثبات حجّية خبر الواحد غير المحفوف بالقرائن، فقد اعتمد رحمته الله على الترتيب الذي ذكره الشيخ الأعظم تدو لها في فرائده<sup>(٤)</sup>، مع إضافة طائفة استفادها من الوسائل فتصير الطوائف عندئذٍ خمساً:

**الطائفة الأولى:** الأخبار العلاجية الآمرة بالرجوع إلى المرجّحات عند تعارض الخبرين، وهي تشمل موارد الشكّ في صدور كلا الخبرين، والظاهر من روايات هذه الطائفة المفروغية عن حجّية خبر الواحد عند الأصحاب، مع عدم الرّدع من قبل الأئمة عليهم السلام، فإنهم قرّروا ما كان مغروساً في أذهان الرواة، وصرّحوا بالحجّية

(١) كفاية الأصول ص ٣٠٢.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٩١، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٣) يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠٩، كفاية الأصول ص ٣٠٢، فوائد الأصول ج ٣

ص ١٠٩-١٩١، نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٣٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٢٦.

(٤) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٩٧-٣٠٩.

إما تعييناً أو تحييراً، فتكون حجية الخبر عند عدم المعارض أمراً مفروغاً منه عندهم، وسيأتي الحديث عن هذه الروايات في باب التعارض<sup>(١)</sup>.

**الطائفة الثانية:** الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين من الرواة مثل زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم والعمرين وغيرهم، وكذلك الأخبار التي تضمنت الإرجاع إلى كتب بعضهم كابي فضال، وهذه الأخبار واضحة الدلالة على المطلوب<sup>(٢)</sup>.

**الطائفة الثالثة:** الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الثقات بنحو العموم من دون اختصاص بأشخاص معينين، وبعدم جواز التشكيك في أحاديثهم، وهذه الطائفة كسابقتها من ناحية وضوح الدلالة على المدعى<sup>(٣)</sup>.

**الطائفة الرابعة:** الأخبار الآمرة بحفظ الروايات والحائثة على استماعها وتعلمها وضبطها، وكذلك الأخبار الدالة على الثواب العظيم لمن حفظ أحاديثهم عليه السلام، وهي بإطلاقها تدلّ على مطلوبة حفظ الأحاديث والحثّ عليه، سواء أكانت متواترة أم أخباراً آحاداً، ولا معنى لذلك كله لو لم تكن الأحاديث المذكورة حجةً يجوز العمل على طبقها، كما لا يخفى<sup>(٤)</sup>.

**الطائفة الخامسة:** الروايات الدالة على حرمة الكذب عليهم، والتحذير من الكذابين عليهم، ووجه دلالتها على المطلوب هو أنّ سعي بعض الناس للكذب

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ ب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ١٠٦ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ج ٢٧ ب ١١ ص ١٣٦ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ج ٢٧ ب ١١ ص ١٣٦ وما بعدها.

(٤) المصدر السابق ج ٢٧ ب ٨ ص ٧٧ وما بعدها.

على الأئمة عليهم السلام من خلال نسبة بعض الأخبار الموضوعة إليهم مع أنهم عليهم السلام لم يقولوها يعتمد كلياً على معروفة العمل بخبر الواحد وحجّيته، ومثله تحذير الأئمة عليهم السلام من الكذابين عليهم، فلو كانت الحجّة منحصرة في الخبر المتواتر وخبر الواحد المحفوف بالقرائن، ولم يكن خبر الواحد (غير المحفوف) حجة لم تكن هناك أية قيمة لكذب الكذابين، لوضوح أنّ أخبارهم أخبارُ آحادٍ، مع فرض أنّ خبر الواحد ليس بحجّة، كما لم يكن هناك داعٍ لتحذيرهم عليهم السلام من الكذابين عليهم<sup>(١)</sup>.

هذا، وقد مرّت الإشارة في بداية الكلام عن الأخبار إلى أنّ الشيخ الأعظم رحمته الله يُسَلِّم بدعوى الحرّ العاملي رحمته الله تواتر تلك الأخبار معنوياً، إلا أنّه رحمته الله يجعل المعنى المشترك بينها أخصّ ممّا ذكره الحرّ رحمته الله، وهو (حجّة الخبر المفيد للوثوق بصديق الراوي)، وهو ما يُستفاد من وقوع التعبير فيها تارةً بـ(الثقة)، وأخرى بـ(المأمون)، وثالثة بـ(الصّادق)، وهذا المعنى هو الذي ينصرف إليه إطلاقُ بعضٍ آخر من تلك الأخبار، كالخبر الدالّ على جواز الأخذ بكتب بني فضال مثلاً، فإنّه ينصرف إلى اعتبار حصول الاطمئنان بصديق الراوي، وإن لم يكن عادلاً.

وقد اعترض عليه تلميذه الميرزا الاشتياني رحمته الله في شرح الرسائل، ولم يقبل هذه الدّعوى منه<sup>(٢)</sup>.

وظاهر المصنّف رحمته الله موافقة الشيخ الأعظم رحمته الله في استفادة هذا المعنى من

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ ب ٨ ص ٧٧ وما بعدها.

(٢) بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ٣١٣.

الأخبار، ومن هنا يمكن القول إنّ مختاره عليه السلام هو حجّة خبر الواحد المفيد للوثوق بصدق الراوي، وإن لم يذكر هذا القول في ضمن الأقوال الخمسة التي نقلها في أوائل مبحث حجّة الخبر عن (فرائد الأصول) في داخل مسلك الحجّة، كما سبقت الإشارة إليه هناك.

## ب- دليل حجّية خبر الواحد من السنّة

من البديهي أنّه لا يصحّ الاستدلال على حجّية خبر الواحد بنفس خبر الواحد، فإنّه دَوْر ظاهر<sup>(١)</sup>، بل لا بدّ أن تكون الأخبار المستدلّ بها على حجّيته معلومة الصّدور من المعصومين، إمّا بتواتر<sup>(٢)</sup> أو قرينة قطعية<sup>(٣)</sup>.

ولا شكّ في أنّه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواترٌ بلفظه في هذا المضمون<sup>(٤)</sup>، وإنّما كلّ ما قيل هو تواتر الأخبار معني<sup>(٥)</sup> في حجّية خبر الواحد إذا

---

(١) كما ذكر في الكفاية، وتقديره: أنّ الاعتماد على هذه الأخبار في إثبات حجّية خبر الواحد يتوقّف على ثبوت حجّية تلك الأخبار في الرتبة السّابقة، فإذا كانت هي من أخبار الآحاد لزم توقّف حجّية خبر الواحد على حجّيته، ويشبهه إثبات وثاقة راوٍ معين برواية يقع هو نفسه في سندها.

(٢) إمّا معنوي، وسيأتي، وإمّا إجمالي، وهو ما ادّعاه صاحب الكفاية فتدبّر، بعد وضوح انتفاء التواتر اللفظي لتلك الأخبار.

(٣) لم يدّع أحد أنّ هذه الأخبار كلّها أخبارٌ آحادٍ محفوفةٌ بقرائن تورث القطع بصدورها عن المعصوم عليه السلام.

(٤) أي: في حجّية خبر الواحد، بنحو التواتر الثابت لحديث الثقلين مثلاً.

(٥) أي: اشتراكها في إفادة معنى معين، كشجاعة أمير المؤمنين عليه السلام المستفادة من الأخبار الدالّة بألفاظ متعدّدة على مضامين متعدّدة.



كان ثقةً مؤتمناً في الرواية، كما رآه الشيخ الحرّ صاحب الوسائل<sup>(١)</sup>.

وهذه دعوى غير بعيدة<sup>(٢)</sup>، فإنّ المتّبع يكاد يقطع جازماً بتواتر الأخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل متواترة<sup>(٣)</sup> لا ينبغي أن يعتري فيها الرّيب للمنصف<sup>(٤)</sup>.  
وقد ذكر الشيخ الأنصاري (قدّس الله نفسه الزكية) طوائف من الأخبار، بانضمام بعضها إلى بعض يحصل العلم بحجّة خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وأنّ هذا أمرٌ مفروغٌ عنه عند آل البيت<sup>(٥)</sup>.

(١) في ثامن الفوائد التي ذكرها رحمه الله في خاتمة الوسائل، حيث اكتفى بكون الراوي ثقةً، ووافقه الشيخ الأعظم تثنّى، ولكنه أضاف قيلاً إلى وثاقة الراوي، كما سيأتي نقل كلامه في نهاية هذا المبحث.

(٢) ولا يبعد أن يكون هذا هو مراد العلامة تثنّى من تعبيره عن الأخبار في كتابه (نهاية الوصول) بـ(السنة المتواترة).

(٣) ولكنّ صاحب الكفاية تثنّى يرى تحقّق نوع آخر جديد من التواتر، هو التواتر الإجمالي، ببيان مرّ في الشرح، ولم يرتض المصنّف رحمه الله هذا، واعتبره: «مساحة ظاهرة»، كما سيذكر في الهامش الآتي مباشرة.

(٤) هامش: إنّ الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الأخبار معنّى، وإنّما أقصى ما اعترف به أنّها متواترة إجمالاً، وغرضه من التواتر الإجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم<sup>عليه السلام</sup> يقيناً، وتسمية ذلك بـ(التواتر) مساححة ظاهرة.

(٥) ما ذكره تثنّى في رسائله هو أنّ الاستفادة من مجموع الأخبار رضا الأئمة<sup>عليهم السلام</sup> بالعمل بالخبر وإن لم يُفد القطع.

ونحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال، وعلى الطالب أن يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء)<sup>(١)</sup> وإلى رسائل الشيخ<sup>(٢)</sup> في حجّة خبر الواحد للاطلاع على تفاصيلها:

الطائفة الأولى<sup>(٣)</sup>: ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجّحات، كالأعدل والأصدق والمشهور ثمّ التخيير عند التساوي، وسيأتي ذكر بعضها<sup>(٤)</sup> في باب (التعادل والتراجيح)، ولولا أنّ خبر الواحد الثقة حجّة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين<sup>(٥)</sup>، ولا معنى للتراجيح بالمرجّحات المذكورة والتخيير عند عدم المرجّح، كما هو واضح<sup>(٦)</sup>.

(١) في ثلاثة من أبواب صفات القاضي، وهي الثامن والتاسع والحادي عشر.

(٢) فرائد الأصول (ج ١ ص ٢٩٦ وما بعدها)، ويلاحظ أيضاً: (بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ١٩٧، أوثق الوسائل ج ٢ ص ١٩٦).

(٣) وتضم حوالى (١٧) خبراً، ذكرها في الوسائل في الباب (٩)، ومنها صحيحة جميل بن درّاج ومعتبرة سماعة بن مهران، وتقدّم نقلهما.

(٤) يقصد مقبولة عمّر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، والثانية غير معتبرة سنداً، فالعمدة عند المصنّف رحمته الله هي المقبولة، كما سيأتي في محله.

(٥) لما سيأتي في بداية باب التعادل والتراجيح من اعتبار أن يكون كلّ من الدليلين المتعارضين حجّة في حدّ نفسه مع قطع النظر عن وقوع التعارض بينهما.

(٦) إذ لا معنى للتراجيح بين الحجّة واللا حجّة، بل لا بدّ أن يكون التراجيح بين حجتين، بتقديم إحداهما على الأخرى، فتصير حجّة الراجحة هي الفعلية.

الطائفة الثانية<sup>(١)</sup>: ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب الأئمة عليهم السلام على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى والرواية<sup>(٢)</sup>، مثل إرجاعه عليه السلام إلى زارة بقوله: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»<sup>(٣)</sup> يشير بذلك إلى زارة<sup>(٤)</sup>. ومثل قوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهدي: «ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم»<sup>(٥)</sup>.

قال الشيخ الأعظم: «وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة<sup>(٦)</sup> كان أمراً

(١) وتضم حوالي (٢٠) خبراً، ذكرها في الوسائل في الباب (١١)، ومنها صحيحة أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، ومروّ نقلها.

(٢) التسوية بينهما (أي بين الفتوى والرواية) ضرورية دفعاً لما قد يقال من أن هذه الأخبار إنَّها تدلّ على حجّية نقل الراوي للرواية فقط، ولا دلالة لها على حجّية الفتوى في حقّ العامي.

(٣) رجال الكشي ج ١ ص ١٣٥ ح ٢١٥، الوسائل ج ٢٧ ص ١٤٣ ب ١١ ح ١٩.

(٤) وكان زارة آنذاك جالساً، فلا مدخلة لحيثية الجلوس في الإرجاع أصلاً، لأنَّ أخذ عنوان (الجالس) لمجرّد الإشارة إلى حقيقة المعنون به، فلو فرض أنَّ زارة كان واقفاً آنذاك لقال عليه السلام: «...فعليك بهذا الواقف» مثلاً.

(٥) رجال الكشي ج ٢ ص ٤٩٠ ح ٩٣٥، الوسائل ج ٢٧ ص ١٤٧ ب ١١ ح ٣٣، فالمستفاد من هذا أن الإمام عليه السلام قد أقرّ السائل على هذا الارتكاز، ولم ينكر عليه، بل صرّح بالموافقة عليه.

(٦) يقصد بتثبُّل كبرى قبول قول الثقة والأخذ بخبره.

مفروغاً عنه عند الراوي<sup>(١)</sup>، فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه<sup>(٢)</sup>، إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه.

الطائفة الثالثة<sup>(٣)</sup>: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء<sup>(٤)</sup>، مثل قوله عليه السلام: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا»<sup>(٥)</sup> فيها إلى رواية حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجة الله عليهم<sup>(٦)</sup>، إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى<sup>(٧)</sup>.

(١) بدليل أن الراوي لم يسأل عن أصل مشروعية الأخذ بأخبار الثقات، وإنما أراد التحقق من الإمام عليه السلام عن مدى وثاقة شخص معين، فسأله كان عن الصغرى بعد الفراغ من تحقق الكبرى.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٠٠.

(٣) ورواياتها كثيرة، ذكرها في الوسائل في الباب (١١).

(٤) «على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية» (فرائد الأصول ج ١ ص ٣٠١).

(٥) ولا تظهر للأمر بالرجوع فائدة معقولة إذا لم يكن الخبر حجة سواء أوجب حصول العلم عند المنقول إليه أم لو يوجبه.

(٦) كمال الدين ص ٤٨٤ ب ١١ ح ٩.

(٧) ولا معنى محصل لترغيب الأئمة الأطهار عليهم السلام أصحابهم في الرواية ولا في كتابتها لو لم يكن خبر الواحد (في نفسه) حجة، من دون إناطة ذلك بحصول العلم عند المنقول إليه.

الطائفة الرابعة<sup>(١)</sup>: ما دَلَّ على التَّريغيب في الرواية والحثُّ عليها وكتابتها وإبلاغها، مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر<sup>(٢)</sup>: «مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا بَعَثَهُ اللَّهُ فَقِيهًا عَالِمًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»<sup>(٣)</sup> الذي لأجله صَنَّفَ كثير من العلماء الأربعينيات<sup>(٤)</sup>.

ومثل قوله ﷺ للراوي: «اكتبْ وَبُثَّ عِلْمُكَ فِي بَنِي عَمِّكَ»<sup>(٥)</sup>، فَإِنَّهُ يَأْتِي زَمَانٌ هَرَجٌ لَا يَأْسُونُ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ»<sup>(٦)</sup>، إلى غير ذلك من الأحاديث.

الطائفة الخامسة<sup>(٧)</sup>: ما دَلَّ على ذَمِّ الكَذِبِ عليهم والتحذير من الكذَّابين

(١) ورواياتها كثيرة، ذكرها في الباب الثامن من أبواب صفات القاضي، منها رواية أبي بصير المتقدمة.

(٢) هذا الترقِّي (من الاستفاضة إلى التواتر) موجود في (فرائد الأصول).

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٧٦ ح ٦، قال الشيخ البهائي تَدَبُّرًا: «إِنَّ دَلَالََةَ هَذَا الْخَبَرِ عَلَى حُجِّيَّةِ خَبَرِ الْوَاحِدِ لَا يَقْصُرُ عَنْ دَلَالَةِ آيَةِ النَّفَرِ» (الأربعون حديثاً ص ٧١).

(٤) منها كتاب (الأربعون حديثاً) للشيخ البهائي تَدَبُّرًا.

(٥) الموجود في المصدر: «(فِي إِخْوَانِكَ)»، والراوي هو (المفضل بن عمر)، ويبدو أَنَّ المصنَّفَ رَوَاهُ اعْتَمَدَ عَلَى الْفَرَائِدِ وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَى الْكَافِي أَوْ حَتَّى إِلَى الْوَسَائِلِ.

(٦) الكافي ج ١ ص ٥٢ ح ١١، الوسائل ج ٢٧ ص ٨١ ب ٨ ح ١٨.

(٧) ورواياتها كثيرة أيضاً، ذكرها في الباب الثامن من الوسائل، ومنها رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا﴾ (الشورى: ٢٣).

عليهم؛ فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الأحاد أمراً معروفاً بين المسلمين<sup>(١)</sup> لما كان للكذب عليهم، ولما كان موردٌ للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين<sup>(٢)</sup>، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد - على كل حال - غير مقبول عند المسلمين.

قال الشيخ الأعظم<sup>(٣)</sup> بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار - وهو على حق في ما قال :- «إلى غير ذلك من الأخبار التي يُستفاد من مجموعها»<sup>(٤)</sup> رضا الأئمة بالعمل بالخبر، وإن لم يُفد القطع<sup>(٥)</sup>.

(١) ومرتكزاً في أذهانهم، ولهذا يسعى الكذّابون لاستغلال هذا الارتكاز في بث ما يريدون من شبهات وأكاذيب على الناس.

(٢) فالمتفرّع على حجية خبر الواحد إنّما هو الخوف والتحذير، وليس أصل تحقق الكذب خارجاً كي يُعترض ويقال إنّ الكذب حاصل في الخارج حتى لو فرض أنّ الشارع المقدّس نهى عن العمل بخبر الواحد.

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٠٩، ويلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ٣١٣، أوثق الوسائل ج ٢ ص ١٨٣.

(٤) مراده ثبوت هو تواتر الأخبار معني لا اجتماعها على معنى واحد، بمعنى أنّ هذه الأخبار توجب القطع بتحقيق الإمضاء أو الأمر بالعمل بخبر الثقة، لكن لا مطلقاً بل بلحاظ قيود معينة.

(٥) هذا هو محلّ الكلام في الباب، أعني: ثبوت الحجية لخبر الواحد غير المحفوف بقرائن تورث القطع بصدوره.

وقد ادّعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن<sup>(١)</sup> منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به<sup>(٢)</sup> العقلاء، ويقتبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال<sup>(٣)</sup>، كما دلّ عليه ألفاظ الثقة<sup>(٤)</sup>، والمأمون<sup>(٥)</sup>، والصادق<sup>(٦)</sup> وغيرها<sup>(٧)</sup> الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضاً

(١) فهو تثبُّت يوافق على أصل دعوى التواتر المعنوي، لكنّه يرى الحاجة إلى أخذ قيد آخر في الراوي، كما مرّ في الشرح.

(٢) أي: باحتمال الكذب، وضمير (فيه) يرجع إلى الخبر.

(٣) هذا ظاهرٌ في أنّ الخبر الحجة عند الشيخ الأعظم تثبُّت هو خبر الثقة المفيد للاطمئنان لا الخبر الموثوق، وسيأتي مثله في عبارة أخرى له في سينقلها المصنّف رحمه الله نهاية المقام الثالث الآتي، فليُتدبّر.

(٤) يشير إلى ما ورد عن الرضا عليه السلام في شأن يونس بن عبد الرحمن، (الوسائل ب ١١ ح ٣٣) ولا يضرّ ورود كلمة (ثقة) في كلام السائل.

(٥) يشير إلى ما روي عن الرضا عليه السلام في حقّ زكريا بن آدم، (الوسائل ب ١١ ح ٢٧)، وقد ورد الوصفان (الثقة والمأمون) معاً في خبر أحمد بن إسحاق عن الإمامين العسكريين عليه السلام، (الوسائل ب ١١ ح ٤).

(٦) يشير إلى الأخبار المستفيضة المذكورة في المحاسن وغيره، يلاحظ: فرائد الأصول ج ١ ص ٣٠٦.

(٧) مثل الوجاهة، كما ورد في ما روي عن الصادق عليه السلام في شأن محمد بن مسلم، (الوسائل ب ١١ ح ٢٣).

منصرف إطلاق غيرها<sup>(١)</sup>)).

ثم قال، ونعم ما قال: «وأما العدالة<sup>(٢)</sup> فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه<sup>(٣)</sup>».

---

(١) من الأخبار الخالية عن الألفاظ الثلاثة وغيرها، فعندئذ يُحمل إطلاقها على خصوص (الخبر المفيد للاطمئنان بصديق الراوي)، وقد ناقشه فيه تلميذه الميرزا الاشتياني تذكّر (يلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ٣١٣).

(٢) ظاهرها العدالة (بالمعنى الأخصّ) المعتبرة في إمام الجماعة والشاهد ونحوهما، وهي تتوقف على كون الراوي إمامياً، فلا يكفي مجرد كونه شيعياً فضلاً عن أن يكون مخالفاً، كما لا يخفى.

(٣) نظرّه تذكّر إلى الأخبار الواردة في بُني فضال الدالة بوضوح على اعتبار كتبهم على الرغم من انتفاء عدالتهم.





## المقام الثالث: دلالة الإجماع على حجّية الخبر

الشيء اللافت للنظر في مقامنا هو وجود دعويين متناقضتين للإجماع صادرتين من علّمين لهما من سعة الاطلاع على أقوال علماء الطائفة ما لا يُنكر:

**الدّعى الأولى:** الإجماع الذي ذكره السيد المرتضى تذّ على عدم حجّية خبر الواحد بقوله: «ولا شكّ أنّ علماء الإمامية يذهبون إلى أنّ أخبار الأحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، ولا التعويل عليها وأنها ليست بحجّة»<sup>(١)</sup>، بل تنزيله إياه منزلة القياس بقوله: «وأنّ ذلك - يعني تركّ العمل بخبر الواحد - صار شعاراً لهم يُعرفون به، كما أنّ نفي القياس في الشريعة من شعارهم»<sup>(٢)</sup>، بمعنى أنّ ترك العمل بخبر الواحد لا يقلّ معروفة عن ترك العمل بالقياس، ولا يخفى أنّ بطلان العمل بالقياس من ضروريات الإمامية، ويكفي أنّ الأخبار التي تمنع من العمل بالقياس تبلغ المثات كما ذكر السيد الخوئي تذّ<sup>(٣)</sup>.

وهذا الإجماع إجماعٌ قولي - بتعبير الشيخ الأعظم تذّ<sup>(٤)</sup> - بمعنى أنّ السيد المرتضى تذّ يدّعي إجماع الإمامية على القول بعدم حجّية خبر الواحد غير العلميّ.

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ج ١ ص ٢٤، ونحوه في ج ٣ ص ٣٠٩.

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ٣٠٩.

(٣) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٢٩، مصابيح الأصول ج ٢ ص ٢٢٩.

(٤) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٣٠.

وقد وافقه في دعوى الإجماع المذكورة ابنُ إدريس تَتُّمٌ في سرائره<sup>(١)</sup>، كما نُقِلَ عن الشيخ الطَّبْرَسِيِّ تَتُّمٌ مثل ذلك، ولكنه ليس بواضح لأنّه يقصد من قوله (عندنا) نفسه لا مجموعَ الطائفة، كما يشهد له قوله بعده مباشرة: «(وعند أكثر المحققين)»<sup>(٢)</sup>، فليلاحظ.

**الدَّعْوَى الثَّانِيَّة:** الإجماع الذي ذكره الشيخ الطُّوسِي تَتُّمٌ من إجماع الفرقة على العمل الطائفة بخبر الواحد بقوله: «والذي يدلُّ على ذلك - يعني جوازَ العمل بخبر الواحد - إجماعُ الفرقة المُحَقَّقة، فإنَّها وجدَّتْها مجمعةٌ على العمل بهذه الأخبار...»<sup>(٣)</sup>، ولكنْ لا مطلقاً، بل خصوص خبر الواحد الإمامي غير المطعون في نقله.

وهذا الإجماع عملي - كما ذكر الشيخ الأعظم تَتُّمٌ<sup>(٤)</sup> - بمعنى أنَّ الشيخ الطُّوسِي تَتُّمٌ لم يدَّعِ إجماع الإمامية على القول بحجِّية خبر الواحد غير العلمي، بل ادَّعى إجماعهم على العمل به، وتبعه على دعوى الإجماع كثيرون، منهم الأعلام الثلاثة عليهم السلام الذين ذكرهم المصنِّف رحمته الله تعالى.

وكيفما كان، فيقع الكلام في هذا المقام في جهتين:

**الجهة الأولى:** واجه العلماء مشكلةً كبيرة في كيفية التعامل بين إجماع السيد

المرتضى وإجماع الشيخ الطُّوسِي رحمته الله تعالى، وهاهنا مسلكان رئيسان:

(١) السرائر ج ١ ص ٥١.

(٢) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٩ ص ٢٤٣.

(٣) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٤) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٣٠.

**المسلك الأول:** ترك الإصرار على إيجاد وجه معقول للجمع بين الإجماعين، وإيقاع الصّح بين السيد والشيخ عليه السلام، ممّا يعني بقاء التصادم بين الإجماعين، وهذا يفرض ترجيح أحدهما على الآخر، وهذا ما سلكه جمعٌ كابن طاووس والعلامة والمجلسي عليه السلام، ويظهر من المصنّف عليه السلام الميل إليه، كما سيأتي في الجهة الثانية.

**المسلك الثاني:** محاولة التوفيق بين الإجماعين من خلال إيجاد جامع مشترك بينهما بحيث يوحد معقدهما، ويشتمل هذا المسلك على عدّة وجوه، نقل المصنّف عليه السلام الوجوه الأربعة التي ذكرها الشيخ الأعظم عليه السلام في فرائده، ولكن من دون التزام بترتيب الفرائد لها، وهي بحسب ترتيب الكتاب:

**الوجه الأول:** التصرّف في إجماع السيد عليه السلام بجعل مراده من خبر الواحد (المجمع على القول بعدم حجّيته) هو الخبر الذي يختصّ طريقه بالمخالفين، وبهذا يلتقي إجماعه مع إجماع شيخ الطائفة عليه السلام، لأنّ مراد الأخير من خبر الواحد المجمع على العمل به هو الخبر الذي دونه أصحابنا في كتبهم، ولا منافاة بين الإجماع على حجّية الخبر الجامع للشرائط والإجماع على عدم حجّية الخبر المروي عن المخالفين. وهذا هو الوجه الثاني وفق ترتيب الشيخ الأعظم عليه السلام لها في الفرائد<sup>(١)</sup>، وهو منقول عن صاحب المعالم عليه السلام في حاشية المعالم للفاضل المازندراني عليه السلام<sup>(٢)</sup>، كما ذكر الميرزا التبريزي عليه السلام في حاشيته على الفرائد<sup>(٣)</sup>.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٣٠، أوثق الوسائل ج ٢ ص ٢١٥، شرح الرسائل ج ١ ص ٤٢٣.

(٢) معالم الدّين ص ١٩٩ ط الحجرية.

(٣) أوثق الوسائل ج ٢ ص ٢٠٧.

**الوجه الثاني:** أن خبر الواحد الذي يُنكر السيد تَدُّعِيَّ عمل الإمامية به هو خبر غير الثقة، أي غير المحفوظ في الأصول المشهورة المعمولة عند جميع خواص الطائفة، وهذا أيضاً لا يتنافى مع إجماع الشيخ الطوسي تَدُّعِيَّ.

وهذا هو الوجه الرابع في الفرائد، نقلاً عن الفاضل القزويني تَدُّعِيَّ في لسان الخواص<sup>(١)</sup>، وقد اعتبره الشيخ تَدُّعِيَّ حَسَنًا إلا أنه يرى الوجه الرابع الآتي (وهو الوجه الثالث في كلامه) أحسن منه، كما سيأتي.

**الوجه الثالث:** التصرف في إجماع الشيخ الطوسي تَدُّعِيَّ بجعل مراده من خبر الواحد (المجمّع على العمل به) هو خبر الواحد المحفوظ بقرائن تورث القطع بصدقه، فيكون معقداً للإجماع العملي هو الخبر المعلوم، وبهذا يلتقي مع إجماع السيد المرتضى تَدُّعِيَّ، إذ يكون المراد من خبر الواحد في كلام الأخير هو ما يقابله، أي خبر الواحد المجرد عن تلك القرائن، وهذا هو أول الوجوه التي ذكرها الشيخ الأعظم تَدُّعِيَّ في فرائده<sup>(٢)</sup>.

**الوجه الرابع:** أن المراد من العلم الذي يعتبره السيد تَدُّعِيَّ شرطاً في جواز العمل بخبر الواحد ليس هو اليقين، بل هو العلم العرفي، أي الوثوق والاطمئنان، كما يشهد له تعريفه للعلم بأنه: «(ما اقتضى سكون النفس)»<sup>(٣)</sup>، وهو يشمل الوثوق،

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٤٢، يلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ٣٤١-٣٤٢، أوثق الوسائل ج ٢ ص ٢٣٣-٢٣٤، شرح الرسائل ج ١ ص ٤٣٥.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٣٠، يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٢ ص ٢١٥، شرح الرسائل ج ١ ص ٤٢٢-٤٢٣.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٢٠.

فيكون مراده **تَثْبُتُ** من القرائن التي يدّعي احتفاف أكثر الأخبار بها هو الأمور التي توجب الوثوق والاطمئنان بصِدْقِ الراوي.

وفي المقابل يكون مراد الشيخ الطوسي **تَثْبُتُ** من الخبر المجرد عن القرائن (الذي ادّعى إجماعهم على العمل به) - كما ذكر هو **تَثْبُتُ** نفسه في العدة<sup>(١)</sup>، ونقله عنه الشيخ الأعظم **تَثْبُتُ**<sup>(٢)</sup> - هو الخبر المجرد عن القرائن الأربعة التي ذكرها أولاً. وهي موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل، وليس الخبر المجرد عن سائر القرائن. وبهذا يحصل الوفاق بين العَلَمَيْنِ **تَثْبُتُ**، لأنَّ الشيخ **تَثْبُتُ** يعترف بأنَّ حجية الخبر تدور مدار حصول الاطمئنان والوثوق بصِدْقِ الراوي، نظراً إلى أنَّه يشترط كون الراوي من أصحابنا غير مطعون في روايته سديداً في نقله، وليس هذا الاشتراط إلا لأجل كون هذه القيود من أسباب حصول الوثوق لا لخصوصية في نفس هذه القيود.

وبناءً على هذا، يُحمَلُ إجماع السيد **تَثْبُتُ** على أنَّ الإمامية لا يعملون بخبر الواحد تعبدًا أو لمجرد حصول الظن، بل يلزم حصول الاطمئنان والوثوق بصِدْقِ الراوي كي يعملوا به، ويُحمَلُ إجماع الشيخ الطوسي **تَثْبُتُ** على عملهم بخبر الواحد على ما بعد حصول الوثوق، فيكون العَلَمَانِ **تَثْبُتُ** متفقين على حجية خبر الواحد المقرون بما يفيد الاطمئنان بصِدْقِ الراوي، وعدم حجية ما لم يكن كذلك، فيرتفع التصادم بين الإجماعين، وإنَّ كان إطلاق اسم (العلم) على الوثوق مبنياً على ضربٍ من المسامحة.

(١) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٣٥.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٣١٨.

وهذا الوجه هو الثالث في كلام الشيخ الأعظم رحمته الله <sup>(١)</sup>، وقد اعتبره أحسن الوجوه المذكورة للجمع بين كلامي (أو إجماعي) العلمين رحمتهما الله:

أما أحسنيته من الوجهين الأولين في كلامه رحمته الله - أي الثالث والأول في الكتاب - فقد ذكر بعض شراح الفرائد رحمته الله أن سببها هو أن هذا الوجه يحافظ على إجماعي السيد والشيخ رحمتهما الله كليهما، بخلاف الأولين فإنهما يبتنيان على التصرف في أحد الإجماعين وإرجاعه إلى الآخر <sup>(٢)</sup>.

وأما أحسنيته من الوجه الرابع في كلامه - أي الثاني في الكتاب - فلأجل مناسبته مع التعريف الذي ذكره السيد رحمته الله للعلم، كما اتضح آنفاً.

ولم يرتضِ المصنّف رحمته الله هذا الوجه وأجاب عنه بجوابين:

أولهما: منع شمول التعريف المذكور للاطمئنان، لأنه تعريفٌ شائعٌ عندهم، ذكره كثير من القدماء كالشيخ الطوسي رحمته الله في العدة بقوله: «حدّ العلم ما اقتضى سكون النفس» <sup>(٣)</sup>، ومرادهم من سكون النفس مرتبةٌ من الجزم القاطع، وقد ذكر بعض شراح الرسائل رحمته الله أن مقصودهم منه هو ما يقابل الاعتقادَ الجزمي القابل للزوال بتشكيك المشكك، أو قسمٌ منه كالجزم الحاصل من التقليد، وليس ما يقابل التحير والتردد كي يصدق على الوثوق والاطمئنان <sup>(٤)</sup>، فليلاحظ.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٣١، شرح الرسائل ج ١ ص ٤٢٣ - ٤٢٤.

(٢) شرح الرسائل ج ١ ص ٤٢٥.

(٣) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢٠.

(٤) بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٢ ص ٣٤٢.

ثانيهما: مع الغض عن ذلك، وتسليم صدق التعريف المذكور على الاطمئنان والوثوق، وأن الاطمئنان سكونٌ للنفس أيضاً، إلا أن تفسير العلم بالاطمئنان لا يتناسب مع ما صرح به السيد المرتضى تذلل نفسه في أكثر من موضع من أن العلم هو اليقين الجازم، وقد نقل المصنف رحمته فقرتين من كلامه تذلل.

ويؤيد هذا أن صاحب المعالم تذلل ينقل عن السيد تذلل دعوى كون أكثر الأحكام الشرعية معلومة بالضرورة والأخبار المتواترة والإجماع، بقوله: «أن معظم الفقه يُعلم بالضرورة من مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار المتواترة، وما لم يتحقق ذلك فيه - ولعله الأقل - يُعول فيه على إجماع الإمامية»<sup>(١)</sup>، وقد أهمل المصنف رحمته ذكر (الضرورة)، واقتصر على التواتر والإجماع، وحينئذ لا يمكن تنزيل (العلم) في كلامه على (الوثوق) بالمعنى الصادق على الوثوق والاطمئنان<sup>(٢)</sup>.

إن قلت: تمامية هذا الاعتراض من المصنف رحمته وغيره تبني على أن يكون مراد السيد المرتضى تذلل من تجويز الكذب على الراوي الذي يجامع الظن بصدقه هو تجويز كذبه بدرجة ضئيلة لا يعتني بها العقلاء، ويمكن اجتماعها مع الاطمئنان، كما لو كانت ٢٪ مثلاً، ولكن يُحتمل أن يكون مراده من التجويز تجويز الكذب بدرجة لا يتسنى للعقلاء إلغاؤها، فلا تجتمع مع الاطمئنان، كما لو كانت ١٠٪ مثلاً.

وبناءً على هذا يكون مراد السيد تذلل أن الإمامية لا يعملون بخبر الواحد لكونه لا يفيد الاطمئنان بصدق الراوي؛ لوجود احتمال معتد به بكذبه، لا يمكن معه

(١) معالم الدين ص ٤٢٤.

(٢) يلاحظ: أوثق الوسائل ج ٢ ص ٢١٠ - ٢١١.



تَحَقُّقُ الاطمئنان، وهذا ما لا ينكره الشيخ الطوسي رحمته، لأنَّ مراده أنَّ الإمامية يعملون بخبر الواحد وإنَّ لم يُفدَّ علماً (أي جزماً قاطعاً)، بأنَّ كان يفيد الاطمئنان بصِدْقِ الراوي.

قلتُ: هذا الاحتمال بعيدٌ، ولا يمكن التعويل عليه، لأنَّ السيد رحمته نفسه يحصر طريقَ ثبوت الأحكام الشرعية في الخبر المتواتر والإجماع، وكلاهما يفيد القطعَ الجازمَ، فلا يبقى مجالٌ للتمسك بخبر الواحد وإنَّ أفاد اطمئناناً بصِدْقِ الراوي.

وما ذكره المصنَّف رحمته يوافق ما مرَّ نقله قريباً من قبل صاحب المعالم رحمته عن السيد رحمته من دعوى أنَّ أكثر الأحكام معلومةٌ بالضرورة والأخبار المتواترة والإجماع<sup>(١)</sup>، وإنَّ أهمل المصنَّف رحمته ذَكَرَ الضرورة إلى جنب التواتر والإجماع.

هذا، ولكنَّ المصنَّف رحمته لم يستبعد القبولَ بالتفسير الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته للعلم الوارد في تعريف السيد رحمته، وذلك بالاعتماد على ما ذكره رحمته من أنَّ استنباطات السيد وابن إدريس رحمتهما تعتمد على أخبار الآحاد المروية في كتبنا، ومن الصَّعوبة بمكان أنَّ يدَّعيا رحمتهما أنَّ جميع الأخبار التي اعتمدا عليها في مقام الاستنباط هي إمَّا من الأخبار المتواترة وإمَّا من أخبار الآحاد المحفوفة بقرائن تفيد القطعَ بصدورها عن المعصومين عليهم السلام، كما ذكر الشيخ الطوسي رحمته بقوله: «فَعِلْمٌ أَنْ ادِّعَاءَ القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محالَّة»<sup>(٢)</sup>.

وإذا ثبت أنَّ بعضها من أخبار الآحاد غير المحفوفة بالقرائن، فلا مناصَّ من

(١) معالم الدِّين ص ٤٢٤ .

(٢) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٣٥-١٣٦ .

تفسير العلم في كلام السيد المرتضى رحمته الله وأتباعه بـ(الاطمئنان)، ومن ثمّ يصحّ الوجه الرابع - بترتيب الكتاب - الذي رجّحه الشيخ الأعظم رحمته الله على سائر الوجوه.

### الجهة الثانية: مختار المصنّف

لا يرى المصنّف رحمته الله حاجةً كبيرةً إلى التوفيق بين الإجماعين، ولهذا لم يبذل جهداً في سبيل الوصول إلى وجهٍ مقبولٍ يوفّق بين الإجماعين، ممّا يجعله أقرب إلى المسلك الأول في التعامل مع الإجماعين، وهو ترجيح كفة إجماع شيخ الطائفة رحمته الله على إجماع السيد علم الهدى رحمته الله.

وهذا من الواضحات بالنسبة إليه رحمته الله، لأنّه من القائلين بحجّة خبر الواحد لكنّ لا مطلقاً، بل خصوص الخبر المفيد للاطمئنان تبعاً للشيخ الأعظم رحمته الله، كما مرّ، وسيأتي التصريح به قريباً جداً.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله ثلاثة مؤيّدات لدعوى الشيخ الطوسي رحمته الله إجماع الطائفة على العمل بالخبر، وهي مذكورة في الفرائد:

**المؤيّد الأول:** الإجماع العملي من العلماء كافة منذ الصّدور الأول إلى يومنا هذا على الاعتماد على أخبار الآحاد في استنباط الأحكام الشرعية، بعد وضوح عدم وفاء الأخبار المتواترة وأخبار الآحاد المحفوفة بقرائن قطعية والإجماعات إلا بالنزّر اليسير من الأحكام، فينشأ هناك فراغٌ كبيرٌ لا يملؤه إلا أخبار الآحاد غير المحفوفة بالقرائن، وهذا المؤيّد يُستفاد ممّا ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله قبيل القرائن السبعة،

وبعدها مباشرة<sup>(١)</sup>.

ومن هؤلاء العلماء السيد المرتضى وابن إدريس عليهما السلام أنفسهما، فإن الأول يعترف في كلام له بعمل الإمامية بأخبار الآحاد، ولكنه عليه السلام لا يرى بُدّاً من أن تكون هذه الأخبار أخبارَ آحادٍ محفوفةً بقرائن تورث القطع بالصدور؛ ضرورة أن الأخذ بأخبار الآحاد غير المحفوفة عملٌ بالظنّ (بما هو ظنّ)، وطريقة الإمامية قائمة على الاعتماد على الطريق الموصل إلى العلم وعدم جواز العمل بالظنّ (بما هو ظنّ).

وردّ عليه المصنّف عليه السلام بأنّ عمل الطائفة بخبر الواحد ليس عملاً بالظنّ (بما هو ظنّ)، بل هو عملٌ بالقطع واليقين، ببركة الدليل القطعي القائم على حجية خبر الواحد، وعمدته سيرة العقلاء كما سيأتي، ومن ثمّ يكون الخبر - بضميمة دليل اعتباره - طريقاً موصلاً إلى العلم بالأحكام الشرعية، كما يريد السيد المرتضى عليه السلام ويصرّ عليه في أكثر من موضع.

وهذا الجواب منه عليه السلام يشبه الجواب الذي ذكره في المبحث السادس من مقدمة هذا المقصد<sup>(٢)</sup> في الردّ على الأخباريين الذين شنّوا على الأصوليين أخذهم ببعض الأمارات كخبر الواحد بحجة أنّهم أخذوا بالظنّ الذي لا يُغني عن الحقّ شيئاً.

ولا يخفى الفارق بين السيد عليه السلام والأخباريين، فإنّه عليه السلام ينطلق في ما ذكره من عدم قيام دليل قطعي على اعتبار خبر الواحد، ولو قام عنده مثل هذا الدليل لعمَل بالخبر كما صرّح بذلك، بل قد صرّح المصنّف عليه السلام في بداية مبحث خبر الواحد بأنّ

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٣٤-٣٣٥، ٣٤٠.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٢٥.

منشأ الخلاف بين السيد والشيخ عليه السلام هو قيام الدليل القطعي على اعتبار الخبر وعدم قيامه، فليتمل.

**المؤيد الثاني:** ما ذكره الشيخ الكشي من إجماع الإمامية على تصحيح ما يصح عن جماعة، وهم ثمانية عشر راوياً من أصحاب الأئمة عليهم السلام: ستة من أصحاب الصادقين عليهم السلام، ومثلهم من أصحاب الصادق عليه السلام، ومثلهم من أصحاب الكاظم والرضا عليهم السلام <sup>(١)</sup>، وهذا المؤيد هو أولى القرائن السبعة التي قد ذكرها الشيخ الأعظم رحمته في فرائده <sup>(٢)</sup>.

والمراد من التصحيح هو عدّ خبر هؤلاء صحيحاً، والحكم بالصحة تعبداً، من دون قطع بصحة صدور الخبر عن المعصومين عليهم السلام، فالتصحيح غير الصحة، كما صرح به الشيخ الأعظم رحمته، ومعقد الإجماع المذكور إنما هو التصحيح. والمهم أن المستفاد من هذا الإجماع - أيّاً كان معقده - هو عملهم بالخبر غير العلمي في الجملة، وعدّه حجة على الأحكام، وهذا المقدار كافٍ في تأييد إجماع الشيخ الطوسي رحمته.

وهناك كلام بينهم في تحديد الأثر المترتب على هذا الإجماع، وفي المراد من (العصابة) و(الصحة)، كما هو مفصّل في محلّه من علمي الرجال والدراية <sup>(٣)</sup>.

(١) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ص ٢٥٣، ٣٨٢-٣٨٣، ٥٤٩.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٣٦.

(٣) يلاحظ: رسالة في كليات علم الرجال ص ٤١-٤٥، مقباس الهداية ج ١ ص ٤٣٧-٤٦٢،

قبسات من علم الرجال ج ١ ص ١٥١-١٥٧، أصول علم الرجال ج ٢ ص ١١٩-١٣٥.

**المؤيد الثالث:** دعوى الشيخ النجاشي تذ عمَل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير<sup>(١)</sup>، ولا معنى لعملهم هذا إلا بناؤهم على حجية خبر الثقة عن الثقة بنحو الإسناد، وتأييده لإجماع الشيخ الطوسي تذ واضح، وهذا المؤيد هو القرينة الثانية التي ذكرها في الفرائد، والتي يعتضد بها إجماع الشيخ الطوسي والعلامة تذ<sup>(٢)</sup>.

وهذه الدعوى ذكرها الشيخ الطوسي تذ أيضاً على نطاق أوسع تشمل كلاً من (صفوان بن يحيى البجلي) و(أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي)، حيث ذكر أن الثلاثة قد ثبتت عند الطائفة أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عمن يوثق به<sup>(٣)</sup>.

وبهذا تتسع دائرة التأييد لإجماع الشيخ الطوسي تذ، وإن أشكل بعض الرجاليين على التسوية بين مراسيل المشايخ الثلاثة ومسانيدهم، ومن أبرز ما ذكر في هذا الشأن هو الإشكالات الأربعة التي ذكرها السيد الخوئي<sup>(٤)</sup>.

هذا، وقد ختم المصنّف رحمته البحث عن (دلالة الإجماع على حجية الخبر) بنقل فقرتين من كلام الشيخ الأعظم تذ في المقام<sup>(٥)</sup>:

**الفقرة الأولى:** تأكيد الشيخ الأعظم تذ على قطعية الإجماع الحاصل على حجية خبر الواحد، بعد اعتضاده بتلك القرائن الكثيرة التي تُخرجه من دائرة الظن، ويترتب على هذا أن مَنْ يُشكك في تحقق الإجماع هاهنا لا يمكن أن يُدّعى بحصول

(١) رجال النجاشي ص ٣٢٦، ترجمة (محمد بن أبي عمير) واسم أبيه (زياد).

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٣٦.

(٣) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٥٤.

(٤) رسالة في كليات علم الرجال ص ٤٦ - ٥٢.

(٥) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٤٠.

إجماع في مسألة قَطّ، إلا إذا كانت المسألة من ضروريات المذهب مثلاً.

**الفقرة الثانية:** أنّ الخبر الذي يدلّ الإجماع المحقّق على حجّيته هو الخبر الذي يفيد الوثوق والاطمئنان بصدوره عن المعصوم عليه السلام، ووافقه المصنّف رحمته الله على هذا الرأي، كما مرّ غير مرّة، وهذا هو القول السادس والأخير في داخل مسلك حجّية الخبر، فليُلاحظ.

## ج- دليل حجّة خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعةٌ كبيرةٌ (تصريحاً وتلويحاً) للإجماع<sup>(١)</sup> من قبل علماء الإمامية على حجّة خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً<sup>(٢)</sup> في نقله، وإن لم يُفد خبره العلم<sup>(٣)</sup>، وعلى رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسي (أعلى الله مقامه) في كتابه العدة (ج ١ ص ٤٧)، لكنّه اشترط - في ما اختاره من الرأي وحكى عليه الإجماع<sup>(٤)</sup> -: أن يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة<sup>(٥)</sup>، وكان ذلك مروياً عن النبي أو عن الواحد من الأئمة، وكان ممّن لا يُطعن في روايته، ويكون سديداً في

---

(١) أي: الإجماع المحصل، بمعنى تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى ابتداء زمان الفقه، فنجدهم متفقين على العمل بخبر الواحد، إمّا يذكرون ذلك صريحاً، وإمّا يفهم من خلال عملهم بخبر الواحد.

(٢) هذان الوصفان - كما مرّ في الشرح - وردا في خبر أحمد بن إسحاق عن الإمامين العسكريين عليه السلام في شأن عثمان بن سعيد العمري وابنه محمد.

(٣) والجزم بصدق الراوي وصدور خبره عن المعصوم عليه السلام.

(٤) بقوله بعد ذكر الشروط الخمسة: «والذي يدلّ على ذلك - يقصد جواز العمل بخبر الواحد - إجماع الفرقة المحققة...».

(٥) لعلّ منشأ هذا من جهة اعتبار (العدالة) التي لا تثبت من دون كون الراوي إمامياً، فليلاحظ.

نقله<sup>(١)</sup>.

وتبعه على ذلك في التصريح بالإجماع السيد رضي الدين ابن طاووس والعلامة الحلي في (النهاية)، والمحدث المجلسي في بعض رسائله، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم في الرسائل<sup>(٢)</sup>.

وفي مقابل ذلك حكى جماعة أخرى إجماع الإمامية على عدم الحجية، وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى (أعلى الله درجته)، وجعله<sup>(٣)</sup> بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة<sup>(٤)</sup>.

وتبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في السرائر، ونقل كلاماً للسيد المرتضى في المقدمة<sup>(٥)</sup>، وشنع في أكثر من موضع في كتابه على الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد<sup>(٦)</sup>، وكرّر تبعاً للسيد قوله: «إنّ خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً»،

(١) هذه أربعة شروط، وبقي شرط خامس ذكره الشيخ الطوسي تحت بقوله: «ولم تكن هناك قرينة تدلّ على صحة ما تضمنه الخبر» (العدة ج ١ ص ١٢٦).

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٣٢-٣٣٣.

(٣) أي: وجعل خبر الواحد.

(٤) الذريعة ج ٢ ص ٥٢٨، رسائل السيد المرتضى ج ١ ص ٣٤، ج ٣ ص ٣٠٩.

(٥) وأطال في ذلك لعدة صفحات (السرائر ج ١ المقدمة ص ٤٦-٥١).

(٦) ولعل أقوى انتقاد وجهه ابن إدريس تحت إلى قول شيخ الطائفة تحت هو ما قاله في مقدمة كتابه: «... ولا أعرج إلى أخبار الأحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي» (السرائر ج ١ ص ٥١).



وكذلك نُقِلَ عن الطَّبْرَسِي (صاحب مجمع البيان)<sup>(١)</sup> تصريحه في نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد<sup>(٢)</sup>.

والغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الإمامية، مع أنها متعاصران، بل الأول تلمذ على الثاني، وهما الخيران العالمان بمذهب الإمامية<sup>(٣)</sup>، وليس من شأنهما أن يحكما مثل هذا الأمر بدون تثبت وخبرة كاملة.

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق<sup>(٤)</sup> بين نقليهما، وقد حكى الشيخ الأعظم في الرسائل وجوهاً<sup>(٥)</sup> للجمع: مثل أن يكون مراد السيد

(١) في بداية تفسير أية النبأ المتقدمة (ج ٩ ص ٢٤٣).

(٢) إذا كان عدلاً، تشبهاً بقوله: «عندنا»، ولكن مخالفة هؤلاء الأعلام لا تضر بحجية الإجماع بناءً على مذهب الشيخ الطوسي رحمه الله - أي اللطف - لكونهم معلومي النسب، كما صرح رحمه الله في العدة، وسيأتي بيانه في (باب الإجماع).

(٣) كما صرح به الشيخ الأعظم رحمه الله (يلاحظ: فرائد الأصول مج ١ ص ٣٢٨).

(٤) وقد لا يكون هناك داعٍ للإصرار على التوفيق بين كلامي العلمين رحمه الله، ويُذعن باستقرار التصادم بين دعوييهما مع ترجيح كلام الشيخ رحمه الله، كما صنع ابن طاووس والعلامة والمجلسي رحمه الله، وسيُصرح المصنّف رحمه الله قريباً بموافقتهم؛ انسجاماً مع بناءه على حجية خبر الواحد.

(٥) أربعة، سينقلها المصنّف رحمه الله من دون أن يتقيد بترتيب الشيخ الأعظم رحمه الله لها في الرسائل، فليُلفت.

المرتضى<sup>(١)</sup> من (خبر الواحد) الذي حكى الإجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا، والشيخ يتفق معه على ذلك<sup>(٢)</sup>.

وقيل: يجوز أن يكون مراده<sup>(٣)</sup> من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة، وحيث يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الإجماع<sup>(٤)</sup>.

وقيل: يجوز أن يكون<sup>(٥)</sup> مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه، فيتفق حيث نقله مع نقل السيد<sup>(٦)</sup>.

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسّن الشيخ الأعظم منها الأول<sup>(٧)</sup>، ثم

(١) هذا هو الوجه الثاني عند الشيخ الأعظم رحمته، وهو نحو تصرف في الإجماع

القولى للسيد المرتضى رحمته، بجعل الخبر المنظور له هو ما يختص طريقه بالمخالفين.

(٢) وعليه يكون إجماع الشيخ الطوسي رحمته ناظراً إلى خصوص خبر الواحد الذي يرويه أصحابنا من الإمامية، فيحصل التوفيق بين الإجماعين.

(٣) أي: مراد السيد المرتضى رحمته، وهذا هو الوجه الرابع عند الشيخ الأعظم رحمته، وقد نقله الأخير في نهاية المبحث عن الفاضل القزويني رحمته في (لسان الخواص).

(٤) إذ يكون معقد إجماع الشيخ رحمته هو خبر الثقة المحفوظ في الأصول.

(٥) هذا هو الوجه الأول بحسب ترتيب الشيخ الأعظم رحمته، وهو نحو تصرف في الإجماع العملي للشيخ الطوسي رحمته.

(٦) لأنّ معقد إجماع السيد المرتضى رحمته هو الخبر المجرد عن تلك القرائن.

(٧) بترتيب المصنّف رحمته، وهو الثاني بترتيب الشيخ الأعظم رحمته.

الثاني<sup>(١)</sup>، ولكنه يرى أنّ الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه<sup>(٢)</sup> وأكد عليه أكثر من مرة<sup>(٣)</sup>، فقال: «ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن<sup>(٤)</sup>، وهو أنّ مراد السيد من (العلم) الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان<sup>(٥)</sup>، فإنّ المحكي عنه<sup>(٦)</sup> في تعريف العلم أنّه: «ما اقتضى سكون النفس»، وهو الذي ادّعى بعض الأخباريين

(١) وهو الرابع بترتيب الشيخ الأعظم رحمته.

(٢) هامش: ذكر المحقق الاشتياني في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع: أنّ هذا الوجه من التوجيه سبق إليه بعض أفاضل المتأخرين، وهو المحقق النراقي صاحب المناهج، ونقل نصّ عبارته.

(٣) وهو الوجه الرابع بترتيب المصنّف رحمته والثالث عند الشيخ الأعظم رحمته، وهو أنّ العلم الذي يعتبره السيد المرتضى رحمته شرطاً في العمل بخبر الواحد هو العلم بمعنى الوثوق والاطمئنان لا بمعنى الجزم واليقين، في حين أنّ العلم الذي ينفيه الشيخ الطوسي رحمته هو الجزم واليقين، فيتفقان عندئذٍ على دعوى إجماع الطائفة على العمل بهذه الأخبار.

(٤) وفي بعض نسخ الفرائد: «(بوجه آخر)»، وهي أحسن؛ لملائمتها مع قوله الآتي: «ولعلّ هذا الوجه أحسن»، كما لا يخفى.

(٥) فيكون مراد السيد رحمته عندئذٍ أنّ الإمامية لا يعملون بخبر الواحد لأنّه لا يفيد الاطمئنان وسكون النفس.

(٦) وقد ذكره السيد رحمته في كتابه (الذريعة إلى أصول الشريعة)، ويبدو أنّ الشيخ الأعظم رحمته لم يتسنّ له الرجوع إلى (الذريعة) في هذه الموضع.

أنّ مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى<sup>(١)</sup>، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً<sup>(٢)</sup>، فمرادُ الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي: موافقة الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي<sup>(٣)</sup>، ومراد السيد من القرائن - التي ادّعى في عبارته المتقدمة<sup>(٤)</sup> احتفاف أكثر الأخبار بها<sup>(٥)</sup> - هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية، بمعنى سكون النَّفسَ بهما وركونها إليهما<sup>(٦)</sup>..

ثم قال: «ولعلّ هذا الوجه أحسن»<sup>(٧)</sup> وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد،

(١) أي: الاطمئنان وسكون النَّفس، وهما أدنى درجة من اليقين والجزم.

(٢) وهذا لا يُنكره الشيخ تكلّ، فيكون مراده أنّ الإمامية يعملون بخبر الواحد وإن لم يُفدِ الجزم، بل كان يحصل الاطمئنان بصِدْق الخبر.

(٣) هذا هو ما أفاده الشيخ الطوسي تكلّ في كتابه (العدة في أصول الفقه)، ولم ينقله المصنّف رحمته الله.

(٤) هامش: غرضه من (عبارته المتقدمة) عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد، وقد نقلها الشيخ الأعظم في الرسائل.

(٥) والتي ذكر فيها تكلّ: «أنّ أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومةٌ مقطوعةٌ على صحتها...».

(٦) أي: وركون النَّفس إلى الراوي والرواية.

(٧) لم يبيّن المصنّف رحمته الله وجه هذه الأحسنية، ومَرَّ في الشّرح بيان ما ذكره بعض شراح الرسائل تكلّ.

خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بإنكار ذلك<sup>(٢)</sup>.

هذا<sup>(٣)</sup> ما أفاده الشيخ الأنصاري في توجيه كلام هذين العلّمين، ولكنني<sup>(٤)</sup> لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضي بهذا الجَمْع، لأنّه صرّح في عبارته (المنقولة في مقدّمة السرائر) بأن مراده من (العلم) القطع الجازم، قال: «اعلم أنّه لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنّه متى لم نعلم الحكم ونقطع<sup>(٥)</sup> بالعلم على أنّه مصلحةٌ جوّزنا كونه مفسدة»<sup>(٦)</sup>.

(١) فيتعيّن أن يكون مراد السيد المرتضى تَدَثُّرُ أنّها محفوفة بقرائن تفيد الاطمئنان وسكون النّفس، ويصعب جدّاً حمل عبارته على أنّ أكثر الأخبار محفوفة بقرائن تفيد القطع، كما لا يخفى.

(٢) أي: كون أكثر الأخبار متواترة أو أخباراً آحادٍ محفوفةً بقرائن تفيد القطع بالصدور والصدّق، وهذا يمثل قرينة على أنّ مراد الشيخ الطّوسي تَدَثُّرُ من العلم غير ما يريده السيد المرتضى تَدَثُّرُ، وإلا لم يُنكر عليه.

(٣) أي: الوجه الأخير، وهو الرابع عند المصنّف (رحمته الله)، والثالث بحسب ترتيب الشيخ الأعظم تَدَثُّرُ في الفرائد.

(٤) شروعٌ في الإيراد على الوجه المتقدّم المختار للشيخ الأعظم تَدَثُّرُ.

(٥) كلُّ الصّيْد في هذا العطف التفسيري، بأن يكون (نقطع) تفسيراً لـ (نعلم)، ومعه لا يبقى مجالٌ لتفسير العلم في كلامه بـ (الاطمئنان)، فليُلتفت.

(٦) رسائل المرتضى ج ١ ص ٢٠١-٢٠٢، مقدّمة كتاب السرائر ج ١ ص ٤٦.

وأصرحُ منه<sup>(١)</sup> قوله بعد ذلك: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العملَ بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العملُ تابعاً للعلم، لأنَّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظنُّ لصدقه<sup>(٢)</sup>، ومنَّ ظننتَ صدقه يجوز أن يكون كاذباً، وإنَّ ظننتَ به الصدق، فإنَّ الظنَّ لا يمنع من التجويز<sup>(٣)</sup>، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدامٌ على ما لا نأمنُ من كونه فساداً أو غيرَ صلاح<sup>(٤)</sup>»<sup>(٥)</sup>.

هذا، ويُحتمل احتمالاً بعيداً<sup>(٦)</sup> أن السيد لم يُرد من التجويز - الذي قال عنه: إنه لا

(١) هامش: إنَّما قلتُ: «أصرحُ منه» لأنَّه يُحتمل في العبارة المتقدمة أنه يريد من (العلم) ما يعمُّ العلمَ بالحكم والعلمَ بمشروعية الطريق إليه، وإنَّ كان الطريق في نفسه ظنياً، وهذا الاحتمال لا يتطرق إلى عبارته الثانية.

(٢) أي: بسبب صدقه الناشئ عن كونه عادلاً.

(٣) أي: تجويز الكذب؛ لبقاء احتمال الخلاف فيه.

(٤) فلا يجوز العمل بأخبار الآحاد إلا مع انتفاء هذا الاحتمال، وهذا لا يتم إلا إذا فُسِّر العلم به (اليقين) كي ينتفي احتمال الكذب.

(٥) رسائل المرتضى ج ١ ص ٢٠٢، مقدّمة كتاب السرائر ج ١ ص ٤٧.

(٦) هذا اعتراضٌ مرَّ بيانه بصيغة (إنَّ قلتَ)، ملخصه إبراز احتمال أن مراد السيد المرتضى بثبوتِّه هو أن الإمامية لا يعملون بخبر الواحد لأنَّه لا يفيد الاطمئنان؛ لوجود احتمالٍ معتدٍّ به بكذب الخبر، وهذا ما لا يُنكره الشيخ الطوسي بثبوتِّه، الذي يرى أن الإمامية يعملون بالخبر وإنَّ لم يُفدْ علماً (أي جزماً)، فيقع الوثام بينهما.

يمنع منه الظنّ - كلّ تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتني به العقلاء، ويجتمع مع اطمئنان النَّفس، بل أراد منه التجويز<sup>(١)</sup> الذي لا يجتمع مع اطمئنان النَّفس، ويرفعُ الأمانَ بِصِدْقِ الخبر<sup>(٢)</sup>.

وإنّما قلنا: إنّ هذا الاحتمال بعيدٌ، لأنّه يدفعه<sup>(٣)</sup>: أنّ السيد حَصَرَ في بعض عباراته<sup>(٤)</sup> ما يُثبت الأحكامَ عند مَنْ نأى عن المعصومين أو وُجد بعدهم - حصره - في خصوص الخير المتواتر المفضي إلى العلم وإجماع الفرقة المُحقّة لا غيرهما<sup>(٥)</sup>.  
وأما تفسيره<sup>(٦)</sup> للعلم بـ(سكون النَّفس) فهذا تفسير شائعٌ في عبارات المتقدمين

---

(١) المعتدّ به عند العقلاء، فهذا هو الذي يمنع من العمل بخبر الواحد، لا مطلق التجويز (غير المؤثّر) الموجود في كلّ ظاهر، كما لا يخفى.

(٢) لأنّ وجود مثل هذا الاحتمال يمنع من صِدْقِ الاطمئنان، وهذا المقدار ممّا لا يُنكره الشيخ الطوسي رحمته.

(٣) هذا هو الجواب، وتقدّم بيانه بصيغة (قلت).

(٤) إشارةٌ إلى ما أجاب به السيد المرتضى رحمته عن سؤال أورده على نفسه، وتقلّبه عنه صاحب المعالم رحمته، ومَرَّ في الشرح.

(٥) وكلٌّ من السنّة الثابتة بالتواتر والإجماع يفيد القطع، فلا عِبرة بخبر الواحد وإنّ أفاد اطمئناناً، وعليه فلا تعمل الإمامية به.

(٦) أي: تفسيرُ السيد المرتضى رحمته للعلم، وهذا هو الجواب الأول للمصنّف رحمته عن الوجه الرابع الذي مرَّ أنّ الشيخ الأعظم رحمته جعله أحسنَ الوجوه، وقد ذكره تلميذه الميرزا الاشتياني رحمته في شرح الرسائل.

ومنهم الشيخ نفسه في العدة<sup>(١)</sup>، والظاهر أنهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع<sup>(٢)</sup> لا مجرد الاطمئنان وإن لم يبلغ القطع، كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين<sup>(٣)</sup>.

نعم، لقد عمل السيد المرتضى<sup>(٤)</sup> على خلاف ما أصّله هنا - وكذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول<sup>(٥)</sup> - لأنه كان كثيراً ما يأخذ بأخبار الأحاد الموثوقة المروية في كتب أصحابنا<sup>(٦)</sup>.

(١) بقوله تَتَذَكَّرُ: «(حُدِّثَ الْعِلْمَ مَا اقْتَضَى سَكُونُ النَّفْسِ)» (العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٢)، وهو عين التعريف الذي ذكره السيد المرتضى تَتَذَكَّرُ (الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٢٠)، فلا جدوى عندئذٍ من جَعَلَ (العلم) في كلام السيد تَتَذَكَّرُ بمعنى الاطمئنان، كما هو مبنى الوجه الرابع.

(٢) وحيثُ لا يصدق على (الوثوق) و(الاطمئنان)، فلا يحصل به الوثام مع إجماع الشيخ الطوسي تَتَذَكَّرُ.

(٣) لكن السيد المرتضى تَتَذَكَّرُ نفسه يُصَرِّح بهذا، كما سيذكر المصنّف رحمه الله قريباً!

(٤) هذا هو الجواب الثاني للمصنّف رحمه الله عن الوجه الرابع، بعد التسليم بأن عنوان (السكون) يصدق على الوثوق والاطمئنان.

(٥) أي: إنكار عمل الطائفة بخبر الواحد غير المحفوف بالقرائن، وبناءً على هذا لا يكون تفسير العلم في كلام السيد المرتضى تَتَذَكَّرُ بـ(السكون) متناسباً مع الجري العملي له تَتَذَكَّرُ.

(٦) ويُستدل بها لإثبات مؤدياتها من الأحكام الشرعية.



ومن العسير عليه<sup>(١)</sup> وعلى غيره<sup>(٢)</sup> أن يدعي تواترها جميعاً<sup>(٣)</sup> أو احتفافها بقرائن  
توجب القطع بصدورها<sup>(٤)</sup>، وعلى ذلك جرت استنباطاته الفقهية، وكذلك ابن  
إدريس في السرائر، ولعلّ عمله هذا يكون قرينةً على مراده من ذلك الكلام<sup>(٥)</sup>،  
ومفسراً له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصاري<sup>(٦)</sup>.  
وعلى كلّ حال<sup>(٧)</sup>، سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم

(١) أي: على السيد المرتضى رحمته، كما أشار إلى هذا الشيخ الطوسي رحمته أيضاً،  
(يلاحظ: العدة ج ١ ص ١٣٥ - ١٣٦).

(٢) وهو ابن إدريس رحمته، وسيُصرّح بهذا بعد قليل.

(٣) كي تكون مفيدةً للعلم، ولكنّ هذه الدّعوى واضحةٌ البطلان؛ لقلة الأخبار  
المتواترة في باب الأحكام الشرعية.

(٤) ومراً أنّ هذا الاحتمال قد جعله الشيخ الطوسي رحمته من قبيل المحال.

(٥) وهو (أنّ أخبار الأحاد لا توجب علماً).

(٦) في الوجه الذي جعله الشيخ الأعظم رحمته أحسنَ وجوه الجمع - وهو الثالث  
عنده من أنّ مراد السيد المرتضى رحمته من العلم هو ما يوجب سكونَ النَّفس -،  
والأخبار الواجدة للشرائط توجب سكونها، وبهذا يقع الصّحاح والوثام بين السيد  
المرتضى والشيخ الطوسي رحمتهما.

(٧) شروع من المصنّف رحمته في بيان مختاره في المقام، وهو ركونٌ إلى المسلك الأول  
المبني على ترجيح إجماع الشيخ الطوسي رحمته على إجماع السيد رحمته، وعدم الحاجة إلى  
بذل مؤونة في ذكر وجهٍ للتوفيق بين إجماعي العلمين رحمتهما.

نستطيع<sup>(١)</sup>، فإنّ دعوى الشيخ « إجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب، وإن لم يكن عادلاً (بالمعنى الخاص)<sup>(٢)</sup>، ولم يوجب قوله العلم القاطع » دعوى مقبولة ومؤيدة<sup>(٣)</sup>، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم<sup>(٤)</sup> حتى نفس السيد وابن إدريس كما ذكرنا.

بل السيد نفسه اعترف في بعض كلامه<sup>(٥)</sup> بعمل الطائفة بأخبار الأحاد، إلا أنّه ادعى<sup>(٦)</sup> أنّه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس

(١) فإنّ الإذعان بحجية خبر الواحد لا يتوقف على التوفيق بين كلاميهما، وتقدّم أنّ بعض العلماء أقرّوا بالتناقض بينهما مع ترجيح مدعى الشيخ الطوسي تثنّي، وهذا هو الأقرب بعد اتضاح ضعف وجوه الجمع المتقدمة كلّها.

(٢) المتقوم بكون الراوي إمامياً، ولهذا فالشيخ الطوسي تثنّي يقبل خبر العامي إذا كان ثقة مأموناً، ولم يخالف خبره خبراً يرويه الإمامي، ولا ريب في هذا بعد الإذعان بعدم كون الخبر مفيداً لليقين.

(٣) سيذكر رحمته ثلاثة مؤيّدات لصالح الشيخ الطوسي تثنّي ذكرها الشيخ الأعظم تثنّي في فرائده بعنوان قرائن (سبعة) يعتضد بها إجماع الشيخ الطوسي والعلامة رحمته.

(٤) هذا هو المؤيّد الأول، وهو لا يختلف عمّا ذكره الشيخ الأعظم تثنّي في الفرائد قبل ذكر القرائن السبعة مباشرة وبعدها كذلك.

(٥) في مقام الجواب عن سؤال أورده هو على نفسه في رسائله بصيغة: «فإن قيل: ليس شيوخ هذه الطائفة...»، كما ذكر الشيخ الأعظم تثنّي في (فرائد الأصول).

(٦) في مقام التوفيق بين ما اختاره وما هو حاصل من الأصحاب خارجاً.

فلا بدّ من حَمَلِ موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن<sup>(١)</sup>، قائلا: «ليس ينبغي أن يُرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها - ويقصد بالأمور المعلومة: عدم عملهم بالظنون<sup>(٢)</sup> - إلى ما هو مشتبه وملتبس ومُجَمَل - ويقصد بالمشتبه المُجَمَل وجه عملهم بأخبار الآحاد - وقد عَلِمَ كُلُّ موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تُبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم، وكذلك نقول في أخبار الآحاد»<sup>(٣)</sup>.

ونحن نقول للسيد المرتضى<sup>(٤)</sup>: صحيح أن المعلوم من طريقة الشيعة الإمامية عدم عملهم بالظنون (بما هي ظنون)<sup>(٥)</sup>، ولكنّ خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتمدة - كالظواهر - إذا كانوا قد عملوا بها فإنهم لم يعملوا بها إلا لأنها ظنونٌ قام الدليل القاطع على اعتبارها وحجّيتها، فلم يكن العمل بها عملاً بالظن<sup>(٦)</sup>.

(١) التي توجب القطع بصدور تلك الأخبار عنهم عليهم السلام، ومَرَّ أن هذا مجرد دعوى يصعب عليه تَدَبُّلُ إثباتها.

(٢) هذه الجملة المعترضة، وكذا التي بعدها ذكرها المصنّف رحمته الله لأجل التوضيح، وليست من كلام السيد المرتضى ولا الشيخ الأعظم رحمته الله.

(٣) رسائل المرتضى (ج ١ ص ٢١٠ - ٢١١)، كما حكاها عنه في مقدّمة السرائر (ج ١ ص ٥٠)، وكذا الشيخ الأعظم رحمته الله في فرائده (ج ١ ص ٣٣٥).

(٤) كما قلنا للأخباريين الذين أشكلوا على الأصوليين بسبب عملهم بخبر الواحد، ومَرَّ بيانه في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصد.

(٥) وكيف يعملون بها، والقرآن الكريم يُصرّح بأنّها لا تُغني عن الحقّ شيئاً؟!

(٦) لتشمله كبرى النهي عن العمل بالظنّ، ويكون حاله حال القياس عندنا.

بل يكون - بالأخير - عملاً بالعلم<sup>(١)</sup>.

وعليه، فنحن نقول معه<sup>(٢)</sup>: «إنه لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحةٌ جوّزنا كونه مفسدة»<sup>(٣)</sup>، وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره<sup>(٤)</sup> فهو طريقٌ يوصل إلى العلم بالأحكام، ونقطع بالعلم - على حدّ تعبيره - على أنه مصلحةٌ لا نجوّز كونه مفسدة<sup>(٥)</sup>.

ويؤيد أيضاً<sup>(٦)</sup> دعوى الشيخ للإجماع قرائنٌ كثيرة، ذكر جملةً منها الشيخ الأعظم في الرسائل<sup>(٧)</sup>:

- (١) والقطع الدالّين على حجية خبر الواحد، ولكن مرّ التأمل في هذا الردّ.
- (٢) أي مع السيد تيّز، وهذا المقطع ينسجم مع ما ذكره المصنّف رحمته الله في بداية المبحث، لا مع ما ذكره قبل قليل، فليلاحظ.
- (٣) هذا المقطع من كلام السيد المرتضى تيّز في جواب المسائل الموصليات (رسائل المرتضى ج ١ ص ٢٠١)، وحكاها عنه في مقدّمة السرائر (ج ١ ص ٤٦).
- (٤) بدليل قطعي، وعمدته سيرة العقلاء، كما سيأتي في المقام الرابع.
- (٥) فيكون السيد المرتضى تيّز مخالفاً في الصغرى لا في الكبرى، كما مرّ.
- (٦) أي: مضافاً إلى ما مرّ من عمل جميع العلماء بالأخبار، والوجه في عدّهما مؤيدين لا دليلين هو أنّ الحجية إنّما تثبت لقول المعصوم عليه السلام وفعله.
- (٧) حيث ذكر تيّز سبع قرائن، اقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر الأولين منها، بنحو قد يوهم أنّ المؤيد الأول غيرٌ مذكور في الرسائل.

منها: ما ادّعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعة<sup>(١)</sup> فإنه من المعلوم أن معنى التصحيح (المجمّع عليه) هو عدّ خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا القطعُ بصدوره<sup>(٢)</sup>؛ إذ الإجماع وقع على (التصحيح)<sup>(٣)</sup> لا على (الصحة).  
ومنها: دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير<sup>(٤)</sup> مقبولة عند الأصحاب، وهذه العبارة من النجاشي<sup>(٥)</sup> تدلّ دلالة صريحة على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلهم أنه لا يروي أو لا يُرسل إلا

(١) وهم ثمانية عشر راوياً: ستة من أصحاب الصادقين عليه السلام، وستة من أصحاب الصادق عليه السلام، وستة من أصحاب الكاظم والرضا عليه السلام، وهناك خلاف كبير في هذا الإجماع من عدة جوانب منها تحديد الأثر المترتب عليه.

(٢) كي يتم ما يدّعيه السيد المرتضى تذوّ ظاهراً، ولأجله منع من العمل بأخبار الآحاد.

(٣) هكذا عبّر الشيخ الأعظم تذوّ، والفرق بينهما أن التصحيح هو الحكم بصحة العمل بالخبر اعتماداً على بعض القرائن التي ذكروها، وإن لم يحصل اليقين بصدوره عن المعصوم عليه السلام، في حين أن الصحة تستبطن القطع بصدور الخبر، وليس مجرد جواز العمل به تعبدًا.

(٤) وهو (محمد بن زياد)، أحد المشايخ الثلاثة الذين ذكر الشيخ الطوسي تذوّ في العدة أنهم لا يروون ولا يُرسلون إلا عن ثقة.

(٥) وفاقاً لما ذكره الشيخ الأعظم تذوّ، وعبارة النجاشي تذوّ هي: ((...، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله)) (الرجال ص ٣٢٦).

عن ثقة، إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الأعظم من هذا القبيل<sup>(١)</sup>.  
وعليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع، فقد استوفت البحث أحسنَ  
استيفاء، وأجاد فيها الشيخ في ما أفاد<sup>(٢)</sup>، وألّمت بالموضوع من جميع أطرافه،  
في جميع أبحاثه، وقد ختم البحث بقوله السديد<sup>(٣)</sup>: «والإنصاف: أنه لم يحصل في  
مسألة يُدعى فيها الإجماع - من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات  
الكثيرة الدالة على العمل - ما حصل في هذه المسألة<sup>(٤)</sup>، فالشاكّ في تحقق الإجماع في  
هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية<sup>(٥)</sup>، اللهم إلا في  
ضروريات المذهب<sup>(٦)</sup>».

(١) يلاحظ فرائد الأصول (مج ١ ص ٣٣٦ - ٣٤٠).

(٢) هذا واضح الدلالة على موافقته للشيخ الأعظم تثنّى في ما سيذكره، ممّا يعني  
انضمام المصنّف رحمته الله إلى ابن طاووس والعلامة والمجلسي رحمتهما الله في ترجيح مقالة الشيخ  
الطوسي تثنّى على مقالة السيد المرتضى تثنّى.

(٣) بل ختمه بالوجه الرابع الذي نقله عن الفاضل القزويني تثنّى، والذي قد جعله  
المصنّف رحمته الله ثاني وجوه التوفيق، والأمر سهل.

(٤) فيكون الإجماع على حجية الخبر من أوضح مصاديق الإجماع.

(٥) فالإجماع الذي ذكره الشيخ الطوسي تثنّى مخفوفٌ بقرائن كثيرة توجب القطع  
بصحته، فلا مسوغ لعدم التسليم به أصلاً.

(٦) كوجوب الخمس وحُرمة العمل بالقياس ونحوهما؛ لوضوح أن إنكار تحقق  
الإجماع في أمثالها محضُ مكابرة.

وأضاف: «لكنّ الإنصاف: أنّ المتيقّن من هذا كلّ الخبر المفيد للاطمئنان<sup>(١)</sup> لا مطلق الظنّ»<sup>(٢)</sup>، ونحن له من المؤيّدين<sup>(٣)</sup>، جزاه الله خير ما يجزي العلماء العاملين.

---

(١) والوثوق بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٤١.

(٣) ومن هنا يمكن القول إنّ مختار المصنّف رحمته الله في باب الخبر هو البناء على حجّة الخبر الموثوق (أي بصدوره)، وإنّ لم يذكر هذا القول مع سائر الأقوال هناك مجازة لما جاء في فرائد الشيخ الأعظم رحمته الله، كما سبق التنبيه عليه هناك.

## المقام الرابع: دلالة بناء العقلاء على حجّية الخبر

هذا - كما مرّت الإشارة إليه في أكثر من موضع - هو عمدة أدلة حجّية خبر الواحد، وهو الدليل القطعي الذي يُصحّح العمل بالخبر رغم كونه أمانة غير علمية، وهو الوجه الرابع من وجوه تقريب دلالة الإجماع على حجّية الخبر في كلام الشيخ الأعظم تث<sup>(١)</sup>.

ويقع الكلام في هذا المقام في جهتين:

**الجهة الأولى:** المراد من بناء العقلاء هو استقرار طريقتهم (بما هم عقلاء) على الأخذ بخبر الواحد، والرجوع إليه في أمورهم العادية، وهذه السّيرة مستمرة إلى زماننا، والشارع المقدّس قد اكتفى بهذا من العقلاء في الأحكام الشرّعية، وقرّر هذه السّيرة، ولم يردع عنها، ولم يُنبّههم على خطئهم وبطلان سلوك هذه الطّريقة في الأحكام الشرّعية، كما سيأتي تفصيله عن قريب.

وهذا البناء منهم لا محالة يتركز على مبرّرات معتبرة عندهم بلحاظها اتفقوا على سلوك طريقة واحدة في المقام، ولم يكن هذا البناء أمراً اعتباطياً، من دون فرق في هذا بين العالم والجاهل، والمؤمن والكافر، والعربي وغيره، والملوك وغيرهم وهكذا، على الرغم من أنّهم يحتملون مخالفة مضمون الخبر للواقع من باب الكذب أو الخطأ أو الاشتباه أو الغفلة وغير ذلك، فإن كلّ هذه الاحتمالات لا يعتدّون بها

---

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٤٥-٣٤٧.



ولا يرتّبون أثراً عليها لبنائهم على إلغائها:

أما احتمال كذب المخبر فهو مرتفع بثاقفته، فإنهم لا يعتمدون على إخبار أي شخص، بل على خصوص إخبار مَنْ يثقون بقوله وتركّن نفوسهم إليه.

وأما سائر الاحتمالات فهي ترتفع بالبناء على أصالة العدم فيها، وكلُّ واحد منها يمثل أصلاً عقلائياً يرجع إليه عند الشكّ في طروء أحدها على المخبر، فينبون على أصالة عدم الخطأ، وأصالة عدم الاشتباه، وأصالة عدم الغفلة وهكذا.

ولولا هذا البناء منهم لما استقرّ حَجَرٌ على حجرٍ، ولا اضطربت حياتهم، واختلّ نظامهم الاجتماعي إذا ما أرادوا الاعتماد على خصوص الطّرق الموصلة إلى الجزم واليقين في أمورهم العادية.

وهذا الكلام يجري بعينه لو أُريد الاعتماد في الأحكام الشرعية على خصوص الأخبار التي تفيد العلم الجازم بصِدْقِ الراوي؛ لما مرَّ مراراً من قلة هذه الأخبار في الشريعة المقدّسة، وعدم وفائها بالأحكام التي يحتاجها المكلفون، فعامة الناس الذين كانوا يسكنون بعيداً عن مكان تواجد المعصوم عليه السلام كانوا يرجعون إلى الثّقات، ويأخذون منهم الأحكام ويعملون بها، بل هذا أيضاً هو حال الذين كانوا يعيشون معهم، فإنهم لم يكونوا يرجعون إليه عليه السلام في جميع ما يتعلّق بأمرهم الشرعية، وهذه السّيرة من الوضوح بمكان، لا تُبقي مجالاً للتشكيك في انعقادها، وجريان الناس (بها هم عقلاء) على طبقها، وإن كان هناك مَنْ تشكيك فهو في أمر آخر، كما سيأتي.

ولم يخرج المسلمون (بها هم مسلمون ومتديّنون) عن هذه الطّريقة، فقد جرت

سيرتهم العملية أيضاً على استفادة الأحكام الشرعية من خلال أخبار الثقات الذين يتوسّطون بينهم وبين المعصوم عليه السلام أو الفقيه الذي يرجعون إليه، ولهذا نراهم لا يتوقّفون في الأخذ بما يخبرهم به الثقة عن فتوى المجتهد، إلى أن يحصل لهم علمٌ بها من خلال مراجعة المجتهد مباشرة مثلاً، وهذا لا يمنع من رجوع طريقتهم هذه إلى كونهم عقلاء حالٌّ مَنْ لا يدينون بدين، ولا يتّبعون شريعة.

ولكنّ الإنصاف أنّ التمييز بين السّيرتين في غاية الصّعوبة في موارد اتحادهما على سلوك تصرّفٍ ما، كما في المقام، ومن هنا يُحتمل أن يكون عمل المسلمين بخبر الواحد وجرّئهم على الأخذ به في أمورهم الشرعية (من حيث هم عقلاء) لا (من حيث هم مسلمون ومتدينون)، وبين السّيرتين فرقٌ واضح يأتي التطرّق له في نهاية (باب السّيرة)<sup>(١)</sup>، ولهذا يكون التعويل في المقام على بناء العقلاء وانعقاد سيرتهم على الأخذ بخبر الواحد.

**الجهة الثانية:** للأخذ بمفاد السّيرة والبناء على حجّيتها شرعاً شروط تأتي في الموضع المشار إليه آنفاً، وفي ما يتعلّق بالمقام، فإنّ الاحتجاج بالسّيرة على اعتبار خبر الواحد في الأحكام الشرعية يتوقّف على تحقّق مقدمتين:

**المقدّمة الأولى:** انعقاد سيرة العقلاء على العمل بخبر الواحد، وهذه المقدّمة ثابتة بالوجدان، ولا مجال للخدش فيها.

وترتبط بهذه المقدّمة نقطةٌ مهمة ستأتي الإشارة إليها من المصنّف رحمته الله في باب السّيرة، وهي معاصرة السّيرة للمعصوم عليه السلام؛ إذ لا قيمة لمجرّد انعقاد السّيرة، من

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٤١٢-٤١٣ .

دون أن تكون ثابتة بمرأى ومسمع منه في زمان حضوره ﷺ.

ويمكن أن يرجع عدم ذكر المصنّف ﷺ لها هنا إمّا إلى وضوح اعتبار المعاصرة والانتكال على ذكره لها في باب السّيرة، وإمّا إلى الاستغناء عن اعتبارها، لأنّه يبتني على أن يكون إمضاء الشارع للسيرة متحقّقاً بسكوته عنها وعدم ردّعه إياها، حيث تكون السّيرة معاصرة للمعصوم ﷺ، ويمكن القول إنّ هذا الكلام لا موضوع له بناءً على حصول الإمضاء الشرعي بنفس كون الشارع المقدّس من العقلاء بل هو رئيسهم، كما يختاره ﷺ تبعاً لشيخه المحقق الأصفهاني ثقل<sup>(١)</sup>، فإنّ مجرد التسليم بتباني العقلاء على العمل بخبر الواحد كافٍ في دخول الشارع المقدّس معهم وسيره على نفس طريقتهم.

**المقدّمة الثانية:** إمضاء الشارع المقدّس لسيرة العقلاء وموافقتها عليها، لأنّ بناء العقلاء لوحده لا يكون حجّة على شيء من دون انضمام الإمضاء الشرعي إليه، ويمكن استكشافه بأحد طريقين:

**أولهما:** نفس سكوت الشارع عن السّيرة وعدم ردّعه عنها والتنبيه على خطئها - كما حصل مع السّيرة على القياس حيث وردت روايات كثيرة في النهي عن العمل به -، وهذا الطّريق هو الغالب في استكشاف الإمضاء الشرعي للسّيرة العقلائيّة؛ لقلة تحقّقه بالتصريح برضاه عن طريقة العقلاء.

**ثانيهما:** أنّ الشارع المقدّس سيد العقلاء، فيكفي في موافقتها على سيرتهم إحراز قيامها على الأخذ بخبر الواحد، فيثبت دخوله معهم في هذا التباني، وهذا هو ما

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٤٤ ت ١٤٥.

يتبنّاه المصنّف رحمته الله وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله، كما مرّ آنفاً، ولكنّ تامة كاشفية هذا الطريق عن الإمضاء الشرعي منوطة بعدم ثبوت ردع من جهة الشارع نفسه عن الأخذ بطريقة العقلاء.

ومن هنا جاء الإشكال المعروف الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله، ومحصّله أنّ الآيات والروايات الكثيرة الناهية عن الأخذ بالظن، والدالّة على حرمة العمل بما عدا العلم تكفي في الردع عن السيرة المذكورة، بعد وضوح أنّ خبر الثقة لا يوجب علماً؛ لاحتمال خطئه في النقل، وإن لم يكن متعمداً لذلك لمكان وثاقته، فتشمله عندئذ الآيات والروايات (بإطلاقها أو بعمومها)، فلا تكون السيرة حجّة؛ لعدم توفر المقدّمة الثانية<sup>(١)</sup>.

وهذا الإشكال يمثل عقبة قوية أمام التمسك بالسيرة العقلانية، ولهذا اهتم الأصوليون - ومنهم صاحب الكفاية رحمته الله<sup>(٢)</sup> - بذكر أجوبة عنه، تطرّق المصنّف رحمته الله لاثنتين منها، وأشار إلى ثالث:

**الجواب الأول:** أنّ خبر الواحد خارجٌ عن دائرة الآيات والروايات المذكورة تخصّصاً، بمعنى أنّها غير شاملة له موضوعاً، فتكون أجنبية عن خبر الواحد، ولهذا عدّة تصورات ذكر المصنّف رحمته الله اثنتين منها:

**التصوير الأول:** ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله من أنّ الآيات الناهية في مقام بيان أنّ الظنّ (بما هو ظنّ) لا يصحّ الاعتماد عليه، وليست في مقام التعبد بأمرٍ على

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٤٦.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

خلاف سيرة العقلاء وبنائهم، فلا نَظَرَ لها إلى فَرَضِ اتفاقهم على سلوك تصرف معين وجريان سيرتهم عليه تبعاً لمبررات ونكات عقلائية، والمفروض جريان سيرة العقلاء العملية على الأخذ بخبر الواحد الثقة، كما يشهد له سؤال الرواة عن وثاقة الراوي؛ لارتكاز حجّية روايته عندهم<sup>(١)</sup>.

**التصوير الثاني:** ما ذكره المحقق النائيني رحمته من أنّ الآيات إنّما تنهى عن العمل بالظنّ وأتباع ما ليس بعلم، وخبر الواحد ليس كذلك، لأنّه من أفراد العلم؛ لجريان طريقة العقلاء على إلغاء احتمال الخلاف، ولهذا يرتفع الظنّ المتولّد منه إلى درجة العلم، فلا تصلح هذه الآيات للرّدع عن الأخذ بخبر الواحد، بل نحتاج إلى دليل خاصّ يردع عنه بخصوصه<sup>(٢)</sup>، ومثله ما ذكره المحقق العراقي رحمته<sup>(٣)</sup>.

**الجواب الثاني:** لو كان الشّارع المقدّس قد رَدَعَ عن العمل بخبر الواحد بهذه الآيات ونحوها لاشتهر بين المسلمين، فإنّهم مطبقون على العمل به، رغم وجود هذه الآيات عندهم، ممّا يدلّ على عدم صلاحيتها للرّدع.

وهذا الجواب ذكره السيد الخوئي رحمته أيضاً، حيث أفاد أنّ الرّدع الشرعي لو كان حاصلاً لوَصَلَ إلينا كما وَصَلَ منعه عن العمل بالقياس مع أنّ العامل بالقياس أقلّ من العامل بخبر الواحد بكثير، وقد بلغت روايات المنع عن العمل بالقياس ما بلغت، ولم تصلّ إلينا رواية واحدة تمنع عن العمل بخبر الواحد، فيُعرَف من هذا أنّ

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٣٤ ت ١١ .

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٩٥ .

(٣) نهاية الأفكار ج ٣ ص ١٠٣ .

الشَّارِع لم يردع عنه البتَّة، لا سيَّما مع توفُّر الدَّواعي إلى إيصاله وانتفاء الموانع<sup>(١)</sup>.  
**الجواب الثالث:** ما أفاده صاحب الكفاية رحمته، وأشار إليه المصنِّف رحمته، وهو  
 أنَّ الرَّدْع بهذه الآيات يستلزم الدَّور، بتقريب أنَّ رادعية الآيات القرآنية تتوقَّف على  
 عدم تخصيصها (أو تقييدها) بالسَّيرة كي يكون عموم الآيات (أو إطلاقها) حجةً  
 ويتحقَّق الرَّدْع، ولكنَّ عدم التخصيص (أو التقييد) يتوقَّف على كون تلك الآيات  
 رادعة للسَّيرة، وإلا كانت السَّيرة مخصَّصة (أو مقيَّدة) لها، فيلزم توقُّف الرادعية  
 على نفسها.

وبعبارة أخرى: إنَّ العمومات والمطلقات لا تكون رادعة للسَّيرة، إلا إذا بقي  
 العموم أو الإطلاق محفوظاً، وكانت حجَّيته فعليَّة، وهذا يتوقَّف على عدم كون  
 السَّيرة مخصَّصة أو مقيَّدة لها، مع أنَّ هذا بدوره يتوقَّف على كون تلك العمومات  
 والإطلاقات رادعة للسَّيرة، فيلزم الدَّور<sup>(٢)</sup>.

## خاتمة

أفاد المحقق الأصفهاني رحمته أنَّ تمامية الاستدلال ببناء العقلاء على حجَّية خبر  
 الواحد (من حيث إنَّه كاشف نوعي عن الواقع) مرهونة بتحقيق عناصر ثلاثة<sup>(٣)</sup>:  
**العنصر الأول:** أن يكون المخبر به إمَّا حسياً مُحضاً أو بمنزله، كي تجري أصالة

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٢٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٠٣.

(٣) نهاية الدَّرایة في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٨٧ - ١٨٩ ت ٨٦.

عدم الخطأ التي يبنى عليها العقلاء، فإن سيرتهم جارية على تصديق المخبر في حسّه كسماعه أو رؤيته شيئاً مثلاً، وهذا يستلزم تصديقه في ما أحسّ به من المسموع أو المشاهد، ولهذا يعتبر سلامة المخبر (بالكسر) عن أية آفة في حواسه، لكي يتأتى للعقلاء الأخذ بأصالة عدم الخطأ في سمعه وبصره مثلاً، وعدم الاعتناء باحتيال خطئه فيهما، في ما لو أخبر عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لوضح أنّ الثلاثة من المحسوسات، فيتوقف إدراكه على سلامة الحواس.

وهذا متفق عليه في الإخبار عن حسّ محض، دون الأخبار عن حدس قريب إلى الحسّ، كما إذا استند المخبر في إخباره إلى اللوازم المحسوسة العادية للمخبر به أو القرائن النوعية الملازمة معه عادة، كما لو أخبر عن شجاعة (زيد) مثلاً بعد أن شاهده يقتل الكثير من الرجال، ويدخل في ساحات القتال غير مكترث بالموت، فإنّ هذين من اللوازم المحسوسة العادية للشجاعة، فيكون المخبر به حينئذٍ (أي الشجاعة) بمنزلة المحسوس، وإن كان في حد ذاته أمراً حدسياً، وهكذا الإخبار عن سائر الملاكات النفسانية كالعدالة والفسق والإيمان والكفر وغيرها، ممّا لا يكون قابلاً للإدراك بالحسّ، لكن يكون مستنداً إلى مشاهدة آثارها المحسوسة.

واختلف المحققون في شمول أدلة حجّة الخبر لهذا (أي الحدسي القريب من الحسي)، فقد بنى المحققان الأصفهانى والعراقى عليهما السلام على حجّيته<sup>(١)</sup>، وذهب المحقق النائيني تتلمذ إلى عدم حجّيته، وأنّ المخبر به لا بدّ أن يكون من الأمور المحسوسة

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٨٧ - ١٨٩ ت ٨٦، فوائد الأصول ج ٣ هامش

المَحْضَةُ<sup>(١)</sup>.

يبقى المخبر به الحدسي المحض، ولا كلام بينهم في عدم شمول أدلة الحجية له؛ لعدم جريان بناء العقلاء على أصالة عدم الخطأ في الحدس والنظر، فلو أخبر شخص عن شيء، وكان إخباره مستنداً إلى حدسه المحض لم يمكن البناء على تصويبه في حدسه، لأنّ العقلاء يعتنون باحتمال الخطأ في الحدس، لكثرة وقوعه خارجاً، بخلاف الخطأ في الحس كما تقدّم.

**العنصر الثاني:** أن يصدر الخبر ممن يوثق بقوله عند العقلاء، كي يتأتى بناؤهم على أصالة عدم تعمّد الكذب، فلو لم يكن المخبر ثقة لم يكن هناك مصحح لعدم الاعتناء باحتمال تعمّده الكذب في ما أخبر به.

**العنصر الثالث:** استناده في إخباره إلى سبب عادي متعارف عند العقلاء، بحيث تكون لمستنده طريقة معتادة ومتعارفة إلى الواقع، كما هو واضح في المخبر به الحسي المحض والمخبر به الحدسي القريب إلى الحسي، دون ما إذا استند الثقة في إخباره إلى قرائن شخصية (لا نوعية) أو مبادئ حدسية محضة مثل الجفر والنوم وغيرهما، فلا يكون خبره حينئذ كاشفاً نوعياً فعلياً عن الواقع، ومن ثم لا يكون (أي خبره) مشمولاً لدليل حجية الخبر، لأنّ مثل هذا الخبر يكون من الخبر الحدسي المحض، ومرّ آنفاً عدم الخلاف في عدم اعتباره.

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٤٧-١٤٨.



## د- دليل حجّة خبر الواحد من بناء العقلاء

إنّه من المعلوم قطعاً الذي لا يعتريه الرّيب استقرارُ بناء العقلاء<sup>(١)</sup> طرّاً واتفاقُ سيرتهم العملية<sup>(٢)</sup> - على اختلاف مشاربهم وأذواقهم - على الأخذ بخبر مَنْ يثقون بقوله ويطمثنون إلى صدّقه ويأمنون كذّبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثّقات، وهذه السّيرة العملية جارية<sup>(٣)</sup> حتى في الأوامر الصّادرة من ملوكهم وحكامهم وذوي الأمر منهم<sup>(٤)</sup>.

وسرّ هذه السّيرة أنّ الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغيةٌ بنظرهم لا يعتنون بها<sup>(٥)</sup>، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمّد الكذب من الثّقة<sup>(٦)</sup>، كما لا يلتفتون إلى احتمال

---

(١) هذا يمثّل المقدّمة الأولى للاستدلال ببناء العقلاء على حجّة خبر الواحد، وهو أصل جريان سيرتهم على العمل بالخبر.

(٢) المراد منها تعارفُ العقلاء على سلوكٍ معيّن في شأنٍ ما بحيث يقع المخالف منهم لهذا السلوك في معرض اللّوم والتوبيخ منهم، وما هذا إلا لكون هذا السلوك مستنداً إلى نكتة عقلائية مركوزة في جبلتهم ومستقرة في أعماق نفوسهم.

(٣) في مختلف تعاملاتهم اليومية وأمورهم المعاشية.

(٤) فليست هي مختصةٌ بمحاورات طبقة خاصّة أو صنفٍ معيّن من العقلاء.

(٥) كما هو حال كلّ ظهور، وبه يمتاز عن النصّ الذي يتنفى فيه احتمال الخلاف.

(٦) لأنّ هذا ينافي فرض وثاقة الراوي، فإنّ الثّقة هو مَنْ لا يتعمّد الكذب.

خطئه واشتباهه أو غفلته<sup>(١)</sup>.

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال<sup>(٢)</sup>، فإن بناءهم العملي على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة، وذلك من كل ملّة ونحلة<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذه السيرة العملية قامت معاش الناس وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الهرج والمرج؛ لقلة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة سنّاً<sup>(٤)</sup> ومثلاً<sup>(٥)</sup>.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرث سيرتهم العملية<sup>(٦)</sup> على مثل ذلك<sup>(٧)</sup>

(١) اعتماداً على جريان أصول معتبرة عندهم تنفي كل هذه الاحتمالات عند الشك في طروئها كأصالة عدم الخطأ، وأصالة عدم الاشتباه، وأصالة عدم الغفلة.  
(٢) وغيرها من الأمارات التي لم يثبت ردع الشارع المقدس عن العمل بها.  
(٣) لأنّ هذا السلوك العملي صادرٌ منهم (بها هم عقلاء) من دون أية دخالة لقومية أو دين أو معتقد معيّن في ذلك.

(٤) إشارة إلى ناحية الصدور، والقطعُ بها إنّما يحصل في الخبر المتواتر وخبر الواحد المحفوف بقرائن تورث الجزم بصدوره عن قائله.

(٥) إشارة إلى ناحية الدلالة، والقطعُ بها يحصل في الأخبار الصريحة في معناها.

(٦) أي المتشرّعية، وهي تعارف المتشرعة (بها هم متديّنون) على سلوك معين بقطع النّظر عن كون هذا السلوك مناسباً لما يقتضيه الطبع العقلاني وعدم كونه كذلك.

(٧) أي: على العمل بخبر الواحد الثقة والاعتماد عليه في الأمور الشرعية المرتبطة بدينهم، لا في محاوراتهم العرفية فحسب.

في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنهم متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر<sup>(١)</sup>، كما جرت سيرتهم (بما هم عقلاء)<sup>(٢)</sup> على ذلك في غير الأحكام الشرعية.

ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينية من أصحاب النبي ﷺ أو من أصحاب الأئمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟

وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم في العمل بما يُخبرهم الثقات عن رأي المجتهد الذي يرجعون إليه<sup>(٣)</sup>؟

وهل ترى تتوقف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها (الذي تطمئن<sup>(٤)</sup>) إلى خبره) عن رأي المجتهد في المسائل التي تخصها كالحيض مثلاً<sup>(٥)</sup>؟

(١) من العقلاء، ولهذا يصعب التمييز بين السَّيرتين وتشخيص نوعها لمكان الاتحاد بينهما، ولا يبعد أن يكون ذكر السَّيرة التشريعية استطراداً، فليلاحظ.

(٢) انطلاقاً من نكات عقلائية مركوزة في أعماق نفوسهم، وليس من مجرد كونهم متدينين وتابعين لرئيسهم.

(٣) بحيث يرجعون إلى المجتهد للاستفتاء منه مباشرةً ويتركون الاعتماد على ما يُخبرهم به الثقات من فتاواه.

(٤) إشارة إلى مختاره ﷺ في باب الخبر من حجبة الخبر المفيد للاطمئنان، كما مرَّ في نهاية المقام الثالث، وفاقاً للشيخ الأعظم تفتي.

(٥) والجواب هنا وفي السَّؤالين المتقدمين بالنفي، ولا مجال لدعوى حصول القطع لهم في هذه الموارد، كما مرَّ نقله قريباً عن الشيخ الأعظم تفتي.

وإذا ثبتت سيرة العقلاء<sup>(١)</sup> من الناس (بما فيهم المسلمون)<sup>(٢)</sup> على الأخذ بخبر الواحد الثقة، فإنّ الشارع المقدّس متحدّ المسلك معهم، لأنّه منهم بل هو رئيسهم<sup>(٣)</sup>، فلا بدّ أن نعلم بأنّه متخذٌ لهذه الطّريقة العقلانيّة كسائر الناس ما دام أنّه لم يثبت لنا<sup>(٤)</sup> أنّ له في تبليغ الأحكام طريقاً خاصّاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريقٌ خاصٌّ قد اخترعه - غير مسلك العقلاء - لأذاعه وبيّنه للناس ولظّهر واشتهر<sup>(٥)</sup>، ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر<sup>(٦)</sup>.

وهذا الدّليل قطعي<sup>(٧)</sup> لا يداخله الشكّ، لأنّه مركّب من مقدمتين قطعتين:

(١) هذا شروعٌ في بيان المقدّمة الثانية للاستدلال بالسّيرة العقلانيّة.

(٢) بما هم عقلاء لا بما هم متشرّعة، كما تقدّم آنفاً.

(٣) وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمه الله، كما سوف يُصرّح به المصنّف رحمه الله في باب السّيرة، وتكرّر منه رحمه الله في أكثر من موضع.

(٤) أو قلّ: يكفي في ثبوت حجّة السّيرة العقلانيّة عدم ثبوت الرّدع، ولا حاجة إلى إحراز عدم الرّدع، أي: ثبوت عدم الرّدع، كما سيأتي في محله.

(٥) مع تحقّق دواعي الإظهار وانتفاء موانع الإخفاء، كما حصل مع القياس، فإنّه لما لم يكن مرضياً عند الشارع المقدّس فقد أظهر رفضه له في الكثير من الأخبار الصحيحة والصّريحة الدالّة على بطلان العمل به وحُرّمته.

(٦) لأنّ المفروض اتّباع المسلمين لما يمليه عليهم المشرّع الإسلامي، كما هو الحال في أتباع كلّ ملّة، فإنّهم لا يخالفون قول رئيسهم.

(٧) كما هو المعتمد في دليل اعتبار أية أمارّة غير علميّة، كما مرّ مراراً.

١ - ثبوتُ بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به<sup>(١)</sup>.

٢ - كشفُ هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم<sup>(٢)</sup>، لأنه متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائيني رحمه الله كما في تقارير تلميذه الكاظمي رحمه الله (ج ٣ ص ٦٩): «وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم»<sup>(٣)</sup>.

وأقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال<sup>(٤)</sup> هو: أن الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء<sup>(٥)</sup> فإنما يُستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الرّدع منه عنها<sup>(٦)</sup>.

(١) مع معاصرة هذا البناء لزمان المعصوم عليه السلام، وعدم كونه حادثاً بعد عصره، وإلا لم يترتب عليه أي أثر.

(٢) وإمضائه لطريقتهم، وهذا الإمضاء يحصل: إمّا من تصريح الشارع المقدّس برضاه عن طريقة العقلاء، وإمّا من عدم رّدعه عنها، والغالب هو الثاني.

(٣) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٩٤.

(٤) من خلال الخدش في تمامية المقدّمة الثانية؛ لسلامة الأولى من أيّ خدش.

(٥) لكونه منهم بل رئيسهم، كما يلتزم به المصنّف رحمه الله.

(٦) وإلا لم تكن لتباني العقلاء أية قيمة عندئذٍ، بل حتى لو تباونا كلّهم أجمعون على سلوك شيء فلا غنى عن الإمضاء الشرعي.

ويكفي في الرّدع<sup>(١)</sup> الآياتُ الناهية<sup>(٢)</sup> عن اتّباع الظنّ<sup>(٣)</sup> وما وراء العلم<sup>(٤)</sup> التي ذكرناها سابقاً في البحث السادس من المقدّمة لأنّها بعمومها<sup>(٥)</sup> تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم<sup>(٦)</sup>.

وقد عاجلنا هذا الأمر<sup>(٧)</sup> في ما يتعلّق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع (مبحث الاستصحاب)<sup>(٨)</sup> فقلنا: إنّ هذه الآيات غيرُ صالحة للرّدع

(١) الكاشف عن عدم اتحاد طريقة الشارع المقدّس مع طريقة العقلاء في مجال العمل بخبر الواحد، وهذا شروع في الإشكال على الاستدلال بالسيرة.

(٢) والأخبار المتواترة الدالّة على حرمة العمل بما عدا العلم، كما ذكر الشيخ الأعظم تتخرّج، ومنه الأخذ بخبر الواحد (بما هو خبر واحد).

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١١٦)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (يونس: ٣٦).

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦).

(٥) أو بإطلاقها، فالمراد من العموم هو الشّمول، كما مرّ في موضع سابق.

(٦) بمعنى أنّ العمل بالظنّ أو بما وراء العلم يصدق على (العمل بخبر الواحد) بالنظر إلى عدم تمامية كشفه عن الواقع.

(٧) الأنسب تأجيل هذا الكلام إلى المقصد الرابع، ولعلّه عليه السلام يريد منه دفع توهم أنّ خروج خبر الواحد عن شمول الآيات والروايات له لا يكون بنحو التخصّص؛ لكونه طريقاً إلى الواقع.

(٨) في نهاية الكلام عن الدّليل الأول للاستصحاب، وهو بناء العقلاء.

عن الاستصحاب<sup>(١)</sup> الذي جرت سيرة العقلاء على الأخذ به، لأن المقصود من النهي عن اتباع غير العلم النهي عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾<sup>(٢)</sup> بينما أنه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحق<sup>(٣)</sup>، بل هو أصل وقاعدة عملية يُرجع إليها في مقام العمل<sup>(٤)</sup> عند الشك في الواقع والحق، فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً<sup>(٥)</sup>.

وهذا العلاج - طبعاً - لا يجري في مثل خبر الواحد، لأن المقصود به كسائر الأمارات الأخرى إثبات الواقع وتحصيل الحق<sup>(٦)</sup>.

(١) محصّله: خروج الاستصحاب عن مورد هذه الآيات والروايات تخصّصاً، لأنّه ليس في مقام إثبات الواقع أصلاً كي يقال إنّ طريق ظنيّ إلى الواقع، ويكون العمل به عملاً بما وراء العلم، بل هو في مقام تحديد الوظيفة العملية للمكلّفين عند عدم تمكّنهم من الوصول إلى الحكم الواقعي.

(٢) سورة النجم/ الآية (٢٨)، سورة يونس/ الآية (٣٦).

(٣) وهذه الفكرة ذكرها شيخه المحقق العراقي تثنّي في مقام توجيه الرّادعية التي بنى عليها صاحب الكفاية تثنّي لا في مقام التخلّص عن الرّادعية، فليُتدبّر.

(٤) كما هو المعروف عند الأصوليين في ما هو المجعول في باب الاستصحاب.

(٥) وعلى سبيل التخصّص، لا أنّ موضوع الآيات الناهية عن العمل بالظنّ شاملٌ للاستصحاب، ولكنّه مع هذا يكون حجّة، كي يكون خروجه عنها حكماً، وعلى سبيل التخصيص.

(٦) بناءً على مسلك الطّريقة، الذي هو المشهور بل المتسالم عليه بين المتأخّرين.

ولكن مع ذلك نقول<sup>(١)</sup>: إنّ خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصّصاً<sup>(٢)</sup>، كالظواهر التي أيضاً حجيتها مستندة إلى بناء العقلاء، على ما سيأتي<sup>(٣)</sup>. وذلك بأن يقال - حسب ما أفاده أستاذنا المحقق الأصفهاني رحمته<sup>(٤)</sup> في حاشيته على الكفاية (ج ٣ ص ١٤) - قال: «إنّ لسان النهي عن اتباع الظنّ وأنّه لا يُغني عن الحقّ شيئاً ليس لسان التعبد بأمرٍ على خلاف الطريقة العقلائية<sup>(٥)</sup>، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف، من جهة أنّ الظنّ (بما هو ظنّ) لا مسوغ للاعتماد عليه والركون إليه، فلا نَظَر<sup>(٦)</sup> في الآيات الناهية إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء (بما هم عقلاء) على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة، ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة

(١) شروع في الجواب عن إشكال الرادعية في باب خبر الواحد، وقد ذكر المصنّف رحمته جوابين، وأشار إلى ثالث.

(٢) أي: خروجاً موضوعياً، كما حصل مع الاستصحاب، وهذا هو الجواب الأول، وهناك عدّة تصويرات لخروج خبر الواحد عن مورد هذه الأدلة.

(٣) في باب (حجية الظواهر)، فيجري عليها ما يجري على الخبر تماماً.

(٤) هذا هو التصوير الأول، ومحصّله أنّ الآية الكريمة ليست في مقام التعبد بها بخالف السيرة بل في مقام بيان عدم صحّة الاعتماد على الظنّ، فلا علاقة لها بما لو اتفق العقلاء على اتباع سلوكٍ معين وجرّت سيرتهم عليه.

(٥) كي يدعى كون الآيات الكريمة رادعة عن السيرة العقلائية.

(٦) ومع انتفاء نظرها إلى السيرة العقلائية لا يبقى مجالاً لحديث (رادعية الآيات المذكورة عن السيرة) أصلاً.



الراوي<sup>(١)</sup>؛ للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته<sup>(٢)</sup>..

أو يقال - حسب ما أفاده شيخنا النائني رحمته<sup>(٣)</sup> على ما في تقارير الكاظمي رحمته ج ٣ ص ٦٩ - قال: «إن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة<sup>(٤)</sup>، لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم<sup>(٥)</sup>؛ لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع<sup>(٦)</sup>، لما قد جرت على ذلك

(١) كما تقدّم في رواية ابن المهدي: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة...»، وهي من روايات الطائفة الثانية، وهذا يدلّ بوضوح على أنّ العمل بخبر الواحد الثقة هو من الأمور المرتكزة في أعماق نفوسهم (بما هم عقلاء).

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٥ ص ٣٤ ت ١١، والإمام عليه السلام لم ينه السائل أو يردعه عن أصل العمل بخبر الواحد، بل أجابه بوثاقة الشخص الذي سأل عن وثاقته، وبهذا يكون عليه السلام قد أقرّه على ارتكازه بجواز العمل بخبر الواحد الثقة.

(٣) هذا هو التصوير الثاني، وهو أنّ السيرة حاکمة على الآيات الكريمة، لأنّ الآيات إنّما تنهى عن اتباع ما ليس بعلم، وخبر الواحد علم، فإنّ العقلاء باستقرار بنائهم على العمل به قد ألغوا احتمال الخلاف، فيرتفع إلى درجة العلم، وحينئذٍ نحتاج إلى دليل خاصّ لإبطال العمل بالخبر، ولا تكفي هذه الآيات في الردع عنه.

(٤) موضوعاً، لعدم كونه من مصاديق (ما وراء العلم) أصلاً.

(٥) وبهذا يكون الخروج موضوعياً تخصّصياً وليس حكماً تخصّصياً.

(٦) وعدم التفات العقلاء إلى احتمال الخلاف الموجود في الخبر مساوٍ لإلغائهم له، فيصير بمنزلة العلم عندهم، لا ممّا هو وراء العلم المنهي عن اتباعه.

طباعهم، واستقرت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً<sup>(١)</sup>، فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بها وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة<sup>(٢)</sup>، بل الرّدع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص<sup>(٣)</sup>.

وعلى كلّ حال<sup>(٤)</sup>، لو كانت هذه الآيات صالحة للرّدع عن مثل خبر الواحد والظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها - ومنهم المسلمون - لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم، ولما أطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه<sup>(٥)</sup>.

(١) وبهذا تظهر حكومة السيرة المذكورة على الآيات الناهية؛ لوضوح أنّها قد رفعت موضوع الآيات رفعاً تعبدياً.

(٢) لأنّ الحكم في أية قضية إنّما يثبت لما يكون مصداقاً للموضوع، دون ما هو خارج عنه، والمفروض أنّ العمل بخبر الواحد - ببركة السيرة العقلانية - خارج عن الموضوعية لـ (العمل بالظن).

(٣) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٩٥، وذكر مثله المحقق العراقي تذيلاً.

(٤) هذا هو الجواب الثاني عن إشكال الرّادعية، وهو أنّ الآيات الناهية عن الأخذ بالظن لو كانت صالحة للرّدع عن العمل بخبر الواحد لظهر هذا المنع وبأنّ ووصل إلى جميع المسلمين، كما حصل مع العمل بالقياس.

(٥) كما عرفوا المنع عن العمل بالقياس واشتهر بينهم، مع أنّ العامل به أقلّ بكثير من العامل بخبر الواحد، فلا يعقل أن يظهر المنع عن (العمل بالقياس) ويتمثل في روايات كثيرة جداً، ولا يظهر المنع عن (العمل بالخبر) ولو في رواية واحدة، كما مرّ عن السيد الخوئي تذيلاً.

فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات<sup>(١)</sup> للردع عن العمل بخبر الواحد، فلا نطيل بذكر الدور<sup>(٢)</sup> الذي أشكلوا به في المقام، والجواب عنه<sup>(٣)</sup>، وإن شئت الاطلاع، فراجع الرسائل وكفاية الأصول.

---

(١) وكذا الأخبار المتواترة الدالة على حرمة العمل بما عدا العلم.

(٢) إشارة إلى الجواب الثالث الذي ذكره في الكفاية، وملخصه: أن هذه الرادعية تستلزم الدور، بتقريب أن رادعية الآيات المذكورة عن سيرة العقلاء موقوفة على حجية الآيات (في حد أنفسها)، وحجيتها بدورها موقوفة على عدم كون السيرة مخصصة لها، وعدم مخصصية السيرة للآيات موقوف بدوره على رادعية الآيات عن السيرة، فيلزم توقف الرادعية على نفسها.

(٣) بما ذكره في الكفاية من أن مخصصية السيرة للآيات يكفي فيها عدم العلم بالرادعية، ولا تتوقف على عدم تحقق الرادعية في الواقع، في حين أن رادعية الآيات عن السيرة تتوقف على عدم مخصصية السيرة لها في الواقع، فيرتفع الدور.

# الباب الثالث

## الإجماع



لم يعتنِ المصنّف ﷺ بما صنّعه كلّ من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية ﷺ من تقديم مبحث (الإجماع) على مبحث (خبر الواحد)، بل فعّل ما يراه مناسباً وعكّس الأمر، فقدّم الكلام عن مبحث (الخبر)، بالالتفات إلى أنّ دليل حجّية (الإجماع المنقول) ينحصر في اندراجة تحت (خبر الواحد)، فتعمّه أدلّة حجّيته، وقد صرّح المحقق النائيني رحمه الله بهذا الأمر أيضاً، إلا أنّه في آخر المطاف جرى على ما جرى عليه العلّمان ﷺ من تقديم مبحث (الإجماع)<sup>(١)</sup>.

وكيفما كان، فيقع الكلام في باب الإجماع في مباحث رئيسة ثلاثة:

## المبحث الأول: معنى الإجماع وقيّمته العلمية

الإجماع في اللغة تارة يأتي بمعنى العزم، كقوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾<sup>(٢)</sup>، وتارة أخرى بمعنى الاتفاق، فيقال: «أجمع القوم على كذا»<sup>(٣)</sup>، وقد صرّح المحقق والعلامة ﷺ بأنّ اللفظ مشترك بينهما<sup>(٤)</sup>.

وفي الاصطلاح عبارة عن (اتفاق خاص) يمثّل القدر المشترك بين التعاريف التي ذكرها أصوليو الفريقين، وهناك اختلاف كبير في ما بينهم في تصوير المعنى

(١) فوائد الأصول مج ٣ ص ١٤٦ .

(٢) سورة يونس / الآية (٧١)، يلاحظ: القاموس المحيط ج ٣ ص ١٥ .

(٣) تهذيب اللغة ج ١ ص ٣٩٦-٣٩٧، الصحاح ج ٣ ص ١٩٩، لسان العرب ج ٢ ص ٣٥٨ .

(٤) معارج الأصول ص ١٢٥، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ١٢٥ .

الاصطلاح له، ومنشأ هذا الاختلاف هو اختلافهم في تحديد المتفقين كمّاً ونوعاً، ولأجله اختلفت التعاريف من حيث العموم والخصوص تبعاً لذلك.

وأعمّ تعاريف الإجماع ما ذكره الغزالي وهو: «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمرٍ من الأمور الدينية»<sup>(١)</sup>، ومثله القول بأنّه: «اتفاق المسلمين قاطبةً في جميع الأعصار والأمصّار على حكمٍ معيّن»، ووجه أعمّيته من الكلّ أنّه لم يُقيّد المجمعين بأيّ قيد زائد على كونهم من المسلمين.

وأوسط التعاريف التي أوردها المصنّف رحمه الله ما ذكره الرازي من أنّه: «اتفاق أهل الحلّ والعقد من المسلمين على أمرٍ من الأمور»<sup>(٢)</sup>، ومثله تعريف الآمدي<sup>(٣)</sup>.

ووجه كون هذا التعريف أخصّ من سابقه هو أنّه قيّد المجمعين بكونهم من أهل الحلّ والعقد، أي ذوي التأثير والمكانة وليسوا من سواد الناس وعامتهم، وقد فسّرهم العلامة تيّزّب (المجتهدين في الأحكام الشرعية)<sup>(٤)</sup>، وعندئذ لا يختلف عن التعريف الآتي.

ومثله السيد الأعرجي تيّزّب، الذي ذكر أنّ المراد منهم في الشرعيات (علماء الشريعة)، وأنّ هذا هو المستفاد من كلمات أصوليي العامة أيضاً، ولهذا لم يعتدوا

(١) المستصفي من علم الأصول ج ٢ ص ٢٩٤، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ١ ص ١٩٥.

(٢) المحصول في علم أصول الفقه ج ٤ ص ٢٠، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٣ ص ٣٧٨.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ١٩٦.

(٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ١٢٧.

بالعوام<sup>(١)</sup>، وذكر العلامة تق أنَّ هذا هو رأي الأكثر<sup>(٢)</sup>.

وأخصّ من ذلك ما ذكره الحاجبي بقوله: «اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي»<sup>(٣)</sup>، ومثله: «اتفاق العلماء من المسلمين على الحكم»<sup>(٤)</sup>، إلى غير ذلك من التعاريف التي تكشف عن مدى اختلافهم في تحديد هوية المتفقين.

وقد استخلص المصنّف رحمته من تلك التعاريف معنى عامّاً، وهو أنَّ الإجماع ليس اتفاقاً أية جماعة من المسلمين على حكم معين، بل هو «اتفاق ذوي الشأن والتأثير على حكم شرعي»، ولا يخفى أنَّ هذا المعنى لا ينسجم مع التعريف الأول، الذي اعتبرناه أعَمَّ التعاريف، لأنّه لم يعتبر في المتفقين قيماً عدا كونهم مسلمين، وسيأتي في المبحث القادم ذكر بعض تعريفات أصوليي الإمامية للإجماع.

وكيفما كان، فالمهمّ في هذا التمهيد هو البحث عن قيمة الإجماع عند الإمامية، والذي عليه أصوليوهم أنَّ فائدته العلمية تنحصر في كاشفيته القطعية عن رأي المعصوم عليه السلام، ومن دونها لا تكون للإجماع قيمة أصلاً في قبال الأدلة الثلاثة من الكتاب العزيز والسنة الشريفة والعقل.

وهذا يعني أنَّ الإجماع في أحسن أحواله يرجع إلى السنة، ولا يكون دليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي، فتكون الأدلة في الواقع ثلاثة فقط، ولكن يبدو أنَّ

(١) المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٢٩٠.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٢٦٠.

(٣) شرح العضدي ج ١ ص ١٢٢.

(٤) وقريب منه ما ذكره الخضري بك، يلاحظ: أصول الفقه ص ٢٧١.



أصولي الإمامية - كما ذكر المصنّف عليه السلام - قد راعوا الجانب المنهجي الشكلي لمباحث علم الأصول، فأبقوا على مبحث الإجماع كي تبقى مدارك الحكم الشرعي أربعة أسوة بأصولي العامة الذين جعلوه مصدراً أصيلاً للشرع، وذكره جنبا إلى جنب مع الكتاب والسنة<sup>(١)</sup>، بل ذكر الآمدي أنه من أعظم أصول الدين<sup>(٢)</sup>.

وهذا لا يختلف عما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله بقوله: «فالنكتة في التعبير عن الدليل بالإجماع... هو التحقق على ما جرت عليه سيرة أهل الفن من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة المعروفة عند الفريقين»<sup>(٣)</sup>.

وانطلاقاً من نظرة الإمامية إلى الإجماع لا يكون لعدد المتفقين أية قيمة علمية أو تأثير على تحقق الإجماع، ما دامت العبرة (كل العبرة) بالكشف القطعي عن قول المعصوم عليه السلام، فقد يصدق الإجماع عندهم باتفاق عشرة مثلاً إذا كشف اتفاقهم كشفاً قطعياً عن كون المعصوم عليه السلام أحدهم مثلاً، وقد لا يصدق هذا مع اتفاق خمسين إذا لم يكن بالمثابة المتقدمة، فالشأن (كل الشأن) في الكشف القطعي المذكور فإن تم فهو، وإلا فلا.

ولهذا نجد الفاضل التوحي رحمته الله يعرفه بأنه: «اتفاق جمع يُعلم به أن المتفق عليه صادرٌ عن رئيس الأمة وسيدّها وسمائها {صلوات الله عليه}»<sup>(٤)</sup>.

(١) المستصفي من علم الأصول ج ٢ ص ١، الإحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ١٥٨.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٢٢١.

(٣) فرائد الأصول مج ١ ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٤) الوافية في أصول الفقه ص ١٥١.

وقد أفاد الشيخ الأعظم رحمته أنَّ أصوليي الإمامية قد تسامحوا في بادئ الأمر فأطلقوا لفظ (الإجماع) على المعنى المعروف عندهم - الذي يتقوّم بعنصر الكشف القطعي عن قول المعصوم عليه السلام -، مع وضوح مخالفته لمعنى (الإجماع) المصطلح عليه؛ بداهة أنَّ تلك الجماعة المتفقة هي بعض الأمة لا كلها، والظاهر أنَّ عُدَّهم في ذلك هو تحقُّق مناط الحجّية في اتفاقها الكاشف عن قوله عليه السلام، فصار المصحّح للإطلاق المذكور هو توفّر الحجّية، ولكنّ هذا شاع بينهم حتى كاد يصير اصطلاحاً خاصّاً بهم<sup>(١)</sup>.

ولكنّ، يمكن القول إنّ هذا الإطلاق الجديد تجاوز مرحلة التوسّع والمسامحة، وصار اصطلاحاً خاصّاً بالإمامية، والوجدان شاهدٌ على عدم الشّعور بأية عناية أو تجوّز في إطلاق لفظ (الإجماع) على هذا المعنى، فليُلاحَظ.

هذا، ومن أجل تسليط الضوء على هذه النقطة الجوهرية يطرح المصنّف رحمته سؤالين، يرتبط أولهما بمنشأ القول بحجّية الإجماع عند مَنْ يعتبره دليلاً قائماً برأسه، ويرتبط ثانيهما بتحديد النصاب المعتبر (كمّاً وكيفاً) في تحقُّق الإجماع واكتسابه درجة الحجّية والدليلية على الحكم الشرعي.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٨٦ - ١٨٧.

## الإجماع

الإجماع أحدُ معانيه في اللغة: الاتفاق<sup>(١)</sup>، والمراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص<sup>(٢)</sup>، وهو: إمّا «اتفاقُ الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي»<sup>(٣)</sup>، أو «اتفاقُ أهل الحلّ والعقد من المسلمين على الحكم»<sup>(٤)</sup>، أو «اتفاقُ أمةٍ محمدٍ على الحكم»<sup>(٥)</sup>، على اختلاف التعريفات عندهم<sup>(٦)</sup>.

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فإنّها - على ما يظهر - ترمي إلى معنى جامع بينها،

---

(١) كما مرَّ عن تهذيب اللغة والصّحاح ولسان العرب، فيقال: «أجمع القومُ على كذا»، والمعنى الآخر هو العزم، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ (يونس: ٧١)، ومرَّ عن المحقق والعلامة رحمهما التصريح بالاشتراك اللفظي.

(٢) كما قال صاحب المعالم رحمته، وليس هو اتفاق أيّ جمع كانوا، ولهذا تعدّدت تعاريفه الاصطلاحية، مع اختلافها في العموم والخصوص؛ نتيجةً لاختلافهم في تحديد المتفقين (كماً ونوعاً).

(٣) هذا هو تعريف الحاجبي، وهو أخصّ التعاريف المذكورة.

(٤) هذا هو تعريف الرازي، وكذا الأمدّي في الإحكام.

(٥) هذا قريب من تعريف الغزالي في المحصول، وهو أعمُّ التعاريف المذكورة.

(٦) كتعريفه بأنّه: «اتفاقُ أهل المسلمين قاطبةً في جميع الأعصار والأمصّار على حكمٍ معينٍ».

وهو: «اتفاق جماعة - لاتفاقهم شأن<sup>(١)</sup> - في إثبات الحكم الشرعي».

ولذا استثنوا<sup>(٢)</sup> من المسلمين سوادَ الناس وعوامهم، لأنهم لا شأنَ لأرائهم في استكشاف الحكم الشرعي<sup>(٣)</sup>، وإنما هم تبعٌ للعلماء ولأهل الحلّ والعقد<sup>(٤)</sup>. وعلى كل حال، فإنّ هذا الإجماع (بما له من هذا المعنى) قد جعله الأصوليون من أهل السنة<sup>(٥)</sup> أحد الأدلة الأربعة أو الثلاثة<sup>(٦)</sup> على الحكم الشرعي، في مقابل الكتاب والسنة<sup>(٧)</sup>.

(١) وكلّ الصيّد في تحديد هذه الجماعة الموصوفة بأنها (لاتفاقها شأن)، وإلى هذا نظرَ كل مَنْ تصدّى لتعريف الإجماع.

(٢) من خلال أخذهم قيد (أهل الحلّ والعقد) في تعريف الإجماع، كما نجده في التعريفين المتقدمين للرازي والآمدي.

(٣) ولا يُعتبر قولهم في مقام الفتوى، فلا يشملهم عنوان (أهل الحلّ والعقد)، لأنّ المراد منه هم (الفقهاء أو المجتهدون في الأحكام الشرعية)، كما سبقَ عن العلامة والسيد الأعرجي رحمهما الله، بل مرَّ عن الأول أنّ هذا هو رأي الأكثر.

(٤) وهذا بخلاف مَنْ لم يأخذ القيدَ المشار إليه في التعريف، بل جعل العبرة باتفاق الأمة أو اتفاق المسلمين، كما صنع الغزالي.

(٥) أي: أغلبهم، لأنّ منهم مَنْ يوافق الإمامية مثل ابن حزم في باب الأحكام.

(٦) بإسقاط القياس عند مَنْ يمنع حجّيته كالحنابلة وأهل الظاهر، كما سيأتي.

(٧) أي: مستقلاًّ عنهما في الدلّيلية والحجّية، فلا يرجع إلى أيّ منهما، فهم الأصل له، وهو الأصل لهم، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمهما الله في فرائده.

أما الإمامية فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط<sup>(١)</sup>؛ مجارةً للنهج الدراسي في أصول الفقه عند السنّين<sup>(٢)</sup>، أي أنهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة، بل إنهم يعتبرونه<sup>(٣)</sup> إذا كان كاشفاً عن السنة<sup>(٤)</sup>، أي عن قول المعصوم، فالحجّة والعصمة ليستا للإجماع، بل الحجّة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع، عندما تكون له أهلية هذا الكشف<sup>(٥)</sup>.

ولذا توسّع<sup>(٦)</sup> الإمامية في إطلاق كلمة (الإجماع) على اتفاق جماعة قليلة لا

(١) فلا أساس واقعي لذكره في مقابل الأدلة الثلاثة، كما سيتضح، وهذه هي المساحة الثانية في الإجماع التي أشار إليها الشيخ الأعظم رحمته الله بقوله الآتي.

(٢) وهذا لا يختلف عما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله، ومرة نقل عبارته.

(٣) أي الإمامية، فهو عندهم كاشف عن الحكم الثابت بالسنة الشريفة، وليس دليلاً مستقلاً في مقابل الأدلة الثلاثة، كما سيُصرّح به.

(٤) فالإجماع يكشف بطريق الإنّ عن دخول المعصوم عليه السلام في ضمن المجيعين، أو عن دليل معتبر بطريق الحدس أو غيره من الطرق الآتية.

(٥) وأنّ المعصوم عليه السلام أحد المجيعين، فترجع حجّيته حينئذٍ إلى السنة، ويُعدّ بمنزلة الخبر المتواتر، وبهذا تكون أدلة الحكم الشرعي في الواقع ثلاثة فقط.

(٦) كونه توسّعاً في بادئ الأمر مسلّم، أمّا بعد ذلك فلا يبعد تحوّلُه إلى اصطلاح خاصّ بهم، كما سيُصرّح به رحمته الله قريباً، أو ما يقرب من الاصطلاح، كما يُستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمته الله في الفرائد، فليلاحظ.

يُسَمَّى اتفاقهم في الاصطلاح (إجماعاً)<sup>(١)</sup>، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم فيكون له حكمُ الإجماع<sup>(٢)</sup>، بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وإن سُمِّي (إجماعاً) بالاصطلاح<sup>(٣)</sup>، وهذه نقطة خلاف جوهرية في الإجماع، ينبغي أن نجليها ونلتمس الحق فيها، فإن لها كل الأثر في تقسيم الإجماع من جهة حجّيته<sup>(٤)</sup>.

ولأجل أن نتوصل إلى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الأسئلة لأنفسنا لنلتمس الجواب عليها:

(١) لوضوح أن اتفاق هذه الجماعة القليلة لا يصدق عليه أنه (اتفاق الفقهاء)، أو (أهل الحل والعقد)، فضلاً عن (اتفاق المسلمين)، وهذه هي إحدى المسامحتين، كما ذكر الشيخ الأعظم تثير في الفرائد.

(٢) ومنشأ هذا التسامح في إطلاق (الإجماع) هو وجود مناط الحجية في اتفاق الجماعة التي يُعلم دخول الإمام فيها، كما مرّ عن الشيخ الأعظم تثير.

(٣) عند أصوليي العامة، كما لو فرض (اتفاق جميع الفقهاء) أو (جميع أهل الحل والعقد) مثلاً على حكم شرعي، لكن اتفاقهم هذا لم يكن كاشفاً عن قول المعصوم ﷺ بلحاظ الطرق الآتية.

(٤) وعدم حجّيته، لأن حجّية الإجماع عند الإمامية لما كانت تدور مدار توفّره على عنصر (الكشف القطعي عن قول المعصوم) وجوداً وعدمًا، فلا مناص من التحقق بدقة عن مدى توفّر هذا العنصر وعدم توفّره في كل إجماع يدعى على حكم شرعي قبل الاعتماد عليه.

أولاً: من أين انبثق للأصوليين<sup>(١)</sup> القول بالإجماع، فجعلوه حجةً ودليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي في مقابل الكتاب والسنة<sup>(٢)</sup>؟

ثانياً: هل المعتبر عند مَنْ يقول بالإجماع اتفاق جميع الأمة، أو اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور، أو بعضٍ منهم يُعتدّ به؟ وَمَنْ هم الذين يُعتدّ بأقوالهم<sup>(٣)</sup>؟

---

(١) يقصد: أصوليي العامة.

(٢) بل مرَّ عن الآمدي أنّه: «(من أعظم أصول الدِّين)»، وهذا السَّؤال يدفعنا إلى البحث عن الجذور التاريخية للإجماع، أو قُلْ: يدعونا إلى تقليب أوراق الماضي، وإن كان فيها ما فيها!

(٣) وهنا يصطدم أهل الإجماع بالبرزخ الهائل والبُؤن الشاسع بين أدلة الإجماع من جانب، وواقعه الخارجي من جانبٍ آخر.

## منشأ القول بحجية الإجماع

السؤال الأول الذي يطرحه المصنّف رحمته الله في المقام هو عن منشأ القول بالإجماع عند المسلمين، الذي لأجله جعلوه أحد الأدلة المعتمدة في استنباط الأحكام الشرعية جنباً إلى جنب مع الكتاب العزيز والسنة الشريفة؟ وهذا السؤال ينطلق من نقطة موضوعية، وهي أنّ الأحكام الشرعية لا تُعرف إلا من خلال الشارع المقدّس نفسه، سواء أكان هذا من طريق الكتاب العزيز أو السنة الشريفة أم كان من طريق كون الحكم من جملة القضايا التي يستقل العقل بإدراكها أو تطابقت عليها آراء العقلاء (بما هم عقلاء)، مع فرض أنّ الشارع منهم بل رئيسهم، كما مرّ غير مرّة.

ومن الواضح أنّ اتفاق المسلمين - بل الناس قاطبةً - على أمرٍ معيّن لا يندرج تحت أي من الأدلة الثلاثة: أمّا عدم اندراجه تحت الأولين فواضح لا خفاء فيه. وأمّا عدم اندراجه تحت الثالث فلأنّ القائلين بحجية الإجماع (بما هو إجماع ودليلٌ مستقل) في مقابل الثلاثة، يقولون بالتحسين والتقيح الشرعيين، وينكرون التحسين والتقيح العقليين أو العقلانيين اللذين يبتني عليهما الدليل الثالث.

ولهذا، فقد يكون إجماعُ الناس على أمرٍ ما من قبيل القضايا العادية أو الانفعالية أو غيرهما ممّا لا سبيلَ إلى اعتباره مدركاً لحكم شرعيّ البتّة؛ ضرورة أنّ الشارع المقدّس لا ينطلق في أحكامه من عادة أو انفعال أو نحوهما، كما مرّ مفصّلاً في باب



(المستقلات العقلية) عند الحديث عن أسباب حكم العقل بالحُسن والقُبْح<sup>(١)</sup>.

ولو أصرَّ المقابل على إثبات قيمة موضوعية للإجماع (بها هو إجماع) لَوَرَدَ عليه النَّقْضُ بإجماعات سائر الأمم من غير المسلمين، فإنَّ أصولي العامة لا يبنون على حُجَّةِ إجماعاتهم، ويحصرون الدَّلِيلِيَّةَ والحُجَّةِيَّةَ في إجماع المسلمين، كما ظهر من كثير من تعريفاتهم المتقدمة للإجماع، مع أنَّ هذا الحَصْرَ لا يبدو منطقياً، لأنَّ المفروض ترتُّبُ الأثر على انضمام الأفراد بعضهم إلى بعض في الاتفاق على أمرٍ معيَّنٍ حتى يحصل اتفاقهم جميعاً عليه، ولا معنى للتفريق بين إجماع المسلمين وإجماع غيرهم بعد توفرِّ الاثنين على حيثية الضَّمِّ، وهل يمكن لأصحاب الإجماع البناء على حُجَّةِ إجماع اليهود على بطلان نبوة النبيِّ الأعظم ﷺ مثلاً؟!<sup>(٢)</sup>

وللوقوف على السَّبب الذي دعا المسلمين إلى القول بحُجَّةِ الإجماع برأسه، ينبغي الرجوع إلى الوراء مئات السنين، والتدقيق في أول إجماع ادَّعي حصوله بين المسلمين، وبنوا على كونه دليلاً على صحَّة ما وقع آنذاك.

وليس ذلك سوى إجماع أهل السَّقِيفَةِ على بَيْعَةِ أَبِي بَكْرٍ خَلِيفَةً للمسلمين، بعد رحيل النبيِّ الأعظم ﷺ، فإتَّهم بعد أن عجزوا عن إثباتها من الطَّرَقِ الثلاثة لم يجدوا مفرّاً من ابتكار طريق جديد يتوسَّلون به لتصحيح ما ارتكبه في السَّقِيفَةِ، فجاءوا بالإجماع دليلاً مستقلاً جديداً، مدَّعين - كما ذكر التفتازاني<sup>(٣)</sup> - أنَّ المسلمين من أهل

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ١٥ - ٢٢ .

(٢) يلاحظ: المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٣١٩ .

(٣) شرح المقاصد ج ٥ ص ٢٦٤ .

المدينة أو من أهل الحلّ والعقد قد اتفقوا وأجمعوا على بيعة أبي بكر، كما زعموا أنّ الإمامة (أو الخلافة بتعبيرهم) إنّما هي من فروع الدّين لا من أصوله، كما نصّ عليه القاضي الأيجي والتفتازاني<sup>(١)</sup>.

ولهذا ذكر الشيخ الأعظم رحمته أنّ العامّة هم الأصل للإجماع، بمعنى أنّهم هم الذين اخترعوه وجعلوه قسماً للثلاثة، وعمدة أدلتهم على خلافة أبي بكر، ثمّ تقبّلته الإمامية لكنّ بالشّرط المتقدّم<sup>(٢)</sup>.

والحقّ بطلانُ كلا الزّعمين؛ بداهةً تخلف أمير المؤمنين عليه السلام وكثير من الصحابة عن بيعة السقيفة، كما سيأتي في معرض الجواب عن السؤال الثاني، مضافاً إلى أنّ قضية الإمامة في الواقع لا تقلّ خطورةً وأهمية عن النبوة، فلا يُعقل أن يتركها الشارع المقدّس بيد الناس ليختاروا من يشاؤون، مع وضوح عجزهم عن إحراز توفر الشّروط المعتمدة في الخليفة أو الإمام.

وليتهم تعاملوا مع النّبِيِّ الأعظم صلّى الله عليه وآله بمثل ما تعاملوا مع الخليفة الأول «الذي خاف على المسلمين، ولم يشأ أن يتركهم بلا راعٍ بعد موته، فاستخلف عليهم عُمر»، أو مع الخليفة الثاني الذي صنّع قبيل موته ما يقرب من ذلك مع عثمان؟!

وليتهم اقتصروا في الاستدلال بالإجماع على هذا المقدار، فإنّهم بنوا على تعميم الاستدلال به إلى جميع فروع الدّين، واعتبروه حجّة فيها حاله حال الكتاب والسنة، حتى ذكر بعضهم أن إنكار حكم الإجماع القطعي كفرٌ، لأنّ إنكاره يتضمّن إنكار

(١) شرح المواقف ج ٤ ص ٣٤٤، شرح المقاصد ج ٥ ص ٢٣٢.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٨٤، أوثق المسالك ج ١ ص ٤٣٦، شرح الرسائل ج ١ ص ٢٣٧.

دليل قاطع، وهو يتضمن إنكار صدق النبي الأعظم ﷺ<sup>(١)</sup>.

وكيفما كان، فقد استدّلوا على مدّعاهم بالأدلة الثلاثة:

**الدليل الأول:** الكتاب العزيز، وتمسّكوا لمدّعاهم بعدة آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾<sup>(٢)</sup>، وذكر أكثر من واحد من أصولي العامة أنّها من أقوى الآيات القرآنية دلالةً على المطلوب<sup>(٣)</sup>، وقيل إنّ الشافعي تمسّك بها<sup>(٤)</sup>.

وتقريب الاستدلال بها لمدّعاهم: أنّه تعالى توعدّ على اتّباع غير سبيل المؤمنين، كما توعدّ على مشاقّة النبي الأعظم ﷺ، فلولا أنّهم حجة يجب اتّباعهم في ما أجمعوا عليه لما جاز ذلك.

أو يقال في تقريره: إنّ الآية الكريمة أثبتت أنّ اتّباع غير سبيل المؤمنين حرام، فيكون اتّباع سبيلهم واجباً، ومن يخالفهم ويُقرّر نقيض رأيهم فهو لا يكون متّبِعاً لسبيلهم<sup>(٥)</sup>.

(١) أصول الفقه للخضري بك ص ٢٨٧.

(٢) سورة النساء، الآية (١١٥).

(٣) المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٢٩٩ - ٣٠٠، الإحكام في أصول الأحكام للامدي ج ١ ص ٢١٩.

(٤) ولكن قد نبّه محقق كتاب (المستصفى) على أنّ هذه الآية غير موجودة في كتابه الأصولي المعروف (الرسالة)، فلعلّ المدّعي هو تمسّك الشافعي بهذه الآية في كتاب آخر، فليلاحظ.

(٥) أصول الفقه لأبي زهرة ص ١٩٣، ١٤٠.

وقد نوّش في هذا الاستدلال بعدة مناقشات اقتصر المصنّف رحمته الله على واحدة منها، ونضيف إليها أخرى:

**المناقشة الأولى:** ما ذكره الغزالي، من أنّ مورد الآية هو الوعيد على مَنْ يقاتل النبيّ الأعظم عليه السلام، ويتّبع غير سبيل المؤمنين، ويترك نصرته عليه السلام، ودفع الأعداء عنه عليه السلام، رغم أنّه ذكر أنّها أقوى الآيات من ناحية الدلالة<sup>(١)</sup>.

ويُفهم من كلامه أنّ الوعيد يتناول الجمع بين الأمرين، وهذا ما ذكره العلامة تتجدد أيضاً في الردّ على تمسّك الشافعي بها<sup>(٢)</sup>، وكذا الشيخ الطّبرسي تتجدد في تفسيره من أنّ الآية ظاهرة في أنّ الوعيد يتناول مَنْ جَمَعَ بين مشاقّة الرسول عليه السلام واتّباع غير سبيل المؤمنين، فيبقى تناول الآية لِمَنْ فَعَلَ أحدهما فقط بحاجة إلى دليل آخر، فكما علمنا من دليل آخر تناول الوعيد لمشاقّة الرسول عليه السلام بانفرادها، فيجب أن يستندوا إلى دليل آخر أيضاً في تناول الوعيد لاتباع غير سبيل المؤمنين<sup>(٣)</sup>.

**المناقشة الثانية:** أنّ الآية الكريمة مُجْمَلَة، إمّا من جهة (أل) في (المؤمنين)، لأنّ هناك مَنْ نفى دلالة (أل) على الاستغراق، فتدور كلمة (المؤمنين) حينئذٍ بين جميع المؤمنين وبعض المؤمنين، وإمّا من جهة كلمة (السبيل)؛ لدورانها بين (كلّ سبيل) و(سبيلٍ مخصوصة)، بل هي تقتضي الوحدة، ولا يصحّ حملها على كلّ سبيل، كي يقال: «إنّ كلّ سبيل المؤمنين صوابٌ، فيجب اتّباعه»، وهذه المناقشة ذكرها الشيخ

(١) المستصفي من علم الأصول ج ٢ ص ٣٠١.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ١٤٥.

(٣) مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٣ ص ٢٢٠ - ٢٢١.

الطوسي يثبته<sup>(١)</sup>، وأشار إليها العلامة يثبته أيضاً<sup>(٢)</sup>.

ومنها: قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾<sup>(٣)</sup>، بتقريب أنّ خير أمة لا يمكن أن تجتمع على خطأ، ولو فرض أنها قد اجتمعت على الباطل، لكانت حينئذ تأمر بالمنكر لا أنها تنهى عنه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾<sup>(٤)</sup>، بتقريب أنّ الوسط هو العدل، ولا تكون هذه حالهم إلا وهم خيار، لأنّ الوسط من كلّ شيء هو المعتدل منه، فتثبت الحجّة لاجتماعهم على أمرٍ.

وغيرها من الآيات التي يظهر الجواب عن الاستدلال بها بالرجوع إلى كلمات الأصوليين وأهل التفسير، وكيفي أنّ الغزالي قال فيها: «فهذه كلّها ظواهر لا تنصّ على الغرض، بل لا تدلّ أيضاً دلالة الظواهر»<sup>(٥)</sup>.

الدليل الثاني: السنّة النبوية.

وقد تمسكوا بعدة أحاديث رووها عن النبيّ الأعظم ﷺ تترك في أداء معنى واحد، هو: «لا تجتمع أمتي على خطأ»<sup>(٦)</sup>، برفع الفعل المضارع (تجتمع) لتكون

(١) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٠٥-٦٠٦.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ١٤٨-١٤٩.

(٣) سورة آل عمران، الآية (١١٠).

(٤) سورة البقرة، الآية (١٤٣).

(٥) المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٢٩٩.

(٦) ذكر محقق كتاب (المستصفى) أنّ الذي وجده هو (على ضلالة)، وأنّه لم يعثر على من أخرج هذا اللفظ المشتمل على كلمة (خطأ)، فليلاحظ.

(لا) الداخلة عليه نافية، حيث استفادوا منه عصمة الأمة الإسلامية من الخطأ والضلالة، فيكون حال مجموع الأمة حال المعصوم ﷺ من جهة كون قولها حجة ودليلاً مستقلاً على الأحكام الشرعية، لأنّ العادة - كما ذكرنا - تقتضي أنّ مثل هذا الاتفاق لا يكون عن مجرد ظنون، بل لا بدّ أن يكون عندهم دليل مقطوع به<sup>(١)</sup>.

ومن الأحاديث التي رووها عنه ﷺ: «سألت الله تعالى ألا تجتمع أمتي على خطأ فأعطانيها»، «لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة»، «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، «لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال ولا خطأ»، «عليكم بالسواد الأعظم»، «مَنْ خَرَجَ عن الجماعة قيدَ شبرٍ فقد خَلَعَ رِبْقَةَ الإسلام عن عُنُقِهِ»، «مَنْ فارق الجماعة وماتَ فميته جاهلية»، «يُدُّ الله مع الجماعة»، «مَنْ سَرَّه أَنْ يسكنَ بُحْبُوحَةَ الجنة<sup>(٢)</sup> فليلزم الجماعة»، «يُدُّ الله على الجماعة، ولا يبالي بشذوذ مَنْ شَذَّ»، «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ»، «إنَّ أمتي لا تجتمعُ على ضلالةٍ»، إلى غير ذلك من الأحاديث التي قد جعلها الغزالي في المستصفى (مشتهرة على ألسن الصحابة)<sup>(٣)</sup>، وقد ذكر ابنُ أبي الحديد أنّها كثيرة جداً<sup>(٤)</sup>، ونقل العلامة تَنْتِزُ كثيراً منها<sup>(٥)</sup>.

(١) أصول الفقه للخضري بك ص ٢٨٧ .

(٢) أي: (وسط الجنة)، يلاحظ: العين ج ٣ ص ٣٣، الصحاح ج ١ ص ٣٥٤، النهاية في غريب الحديث والأثر ج ١ ص ٩٨، لسان العرب ج ١ ص ٣٢٣، القاموس المحيط ج ١ ص ٢١٤ .

(٣) المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٣٠٢ - ٣٠٤ .

(٤) شرح نهج البلاغة ج ٨ ص ١٢٢ - ١٢٣ .

(٥) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ١٨٠ - ١٨٣ .

وقَرَّب الغزالي الاستدلال بها بادّعاء العلم الصّوري بأنّه ﷺ قد عَظُم شأن أمّته، وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة، وإن لم تتواتر آحادها<sup>(١)</sup>، ولا يختلف عنه ما ذكره الآمدي<sup>(٢)</sup>.

وبالعودة إلى الحديث الأول (الذي يمثل المضمون المشترك بين الجميع) فإنّه غير صالح للدلالة على ما ذكروه من عصمة الأمّة، وحبّية قولها، وذلك لتوجه مناقشات كثيرة ذكر المصنّف ﷺ ثلاثاً منها، ونضيف إليها واحدة:

**المناقشة الأولى:** أنّ هذا الخبر لا يمكن التصديق بصدوره عن النبيّ الأعظم ﷺ لأنّه مرويّ من طرق العامّة، ولم يُروَ من الثقات من طرق الخاصّة، بل رواه ابن ماجة بلفظ: «(إنّ أمّتي لا تجتمع على ضلالة)»، وقد علّق عليه محقّق الكتاب بقوله: «(في الزوائد: في إسناده أبو خلف الأعمى، واسمُه (حازم بن عطاء) وهو ضعيفٌ، وقد جاء الحديث بطريق في كلّها نظراً، قاله شيخنا العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي)»<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان هذا هو حال هذا الحديث من ناحية سنّده فكيف يُجعل دليلاً على ما ادّعوه ويقال إنّهُ متواتر؟!

ورده السيد الخوئي رحمه الله بأنّه حديث مرسل، وإن جاء ذكره في بحار الأنوار<sup>(٤)</sup>،

(١) المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٣٠٤.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٢٢١-٢٢٢.

(٣) كتاب الفتن، باب السواد الأعظم ح ٣٩٥٠.

(٤) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٢٥، كتاب العلم ب ٢٩ ح ٣.

وفيه: «لا تجتمعُ على ضلالةٍ»<sup>(١)</sup>.

بل ذكر الشيخ الطوسي رحمته أنَّ هذه الأخبار كلّها أخبارٌ آحادٍ لا يصحّ التمسك بها في مثل المقام<sup>(٢)</sup>.

**المناقشة الثانية:** مع الغض عن الخدش السّندي، والتسليم بصدوره عن النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله بل بكونه متواتراً، إلا أنّه لا يصلح لذلك من الناحية الدّلالية، فإنّ الإجماع عند مَنْ يقول بحجّيته مستقلاًّ ينحصر في إجماع جماعة معيّنة من الأُمّة هي خصوص الفقهاء تارةً، أو أهل الحلّ والعقد تارةً أخرى، أو غير ذلك من العناوين الخاصّة التي ذكروها، في حين أنّ الحديث يُثبت العصمة عن الخطأ والضلالة لمجموع الأُمّة الإسلامية لا لجماعة معيّنة من الأُمّة، فلا ينفي الحديث اجتماع أهل الحلّ والعقد أو الفقهاء على خطأ، مع وضوح الفارق في المعنى بين (الأُمّة) وبين (أهل الحلّ والعقد) أو (الفقهاء)، ولا دليل من نفس الحديث على إرادة الأخيرين من لفظ (الأُمّة)، فيكون الحديث أجنبياً عن المقام.

**المناقشة الثالثة:** مع الغض عن ذلك أيضاً، فإنّ اجتماع المسلمين كلّهم لا يمكن عادةً تحصيله في غير ضروريات الدّين كوجوب الصّلاة والصوم والحج ونحوها ممّا هو خارجٌ عن محلّ الكلام ومستغني عن إجماع الأُمّة عليه، مع أنّ مقصودهم من التمسك بالإجماع إثباتُ فروع الدّين المحتاجة إلى إجماع الأُمّة عليها.

**المناقشة الرابعة:** مع الغض عمّا تقدّم كلّهُ أيضاً، فإنّ الأُمّة الإسلامية لا تجتمع

(١) مصابيح الأصول ج ٢ ص ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٢) العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٢٥.



على خطأ في ما لو اجتمعت، فلا بدّ من تحقّق اجتماعها بجميع أفرادها على أمر من الأمور، كي تُسلّم بعصمتها عن الخطأ، لكنّ الواقع الخارجي شاهدٌ على عدم تحقّق اجتماع الأُمَّة كلها في أمر من الأمور التي تمسّكوا بالإجماع لإثباتها، وفي مقدمتها بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين!

**الدليل الثالث: العقل،** حيث تمسّك به بعض أهل الإجماع في مقابل السّواد الأعظم الذين حصروا طريق إثبات حجّية الإجماع في الكتاب والسنة المتواترة (بزعمهم)، وفي مقدّمة مَنْ تمسّك به الغزالي والجويني<sup>(١)</sup>.

واستشهد المصنّف رحمته الله بكلام ذكره الغزالي في هذا الشّأن، واصفاً إياه بـ(الطريق المعنوي)، وذكره الأمدى أيضاً<sup>(٢)</sup>، بما ملخصه: أنّ صحابة النبيّ الأعظم عليه السلام إذا حكموا بأمر من الأمور بنحو القطع، فإنّ هذا القطع منهم لا يمكن أن يكون ناشئاً عن مجرّد ظنون، بل لا بدّ أن يكونوا وقفوا على دليل قطعي على ذلك الأمر، وإذا فُرض أنّهم بلغوا من الكثرة إلى درجة التواتر، فحينئذٍ يمتنع في حقّهم احتمالُ الكذب أو الخطأ في ما قطعوا به، وهكذا الحال مع التابعين وتابعي التابعين إذا حصل لهم القطعُ بذاك الأمر الذي قَطَعَ به الصحابة، وكلُّ هذا لأجل قضاء العادة بامتناع الخطأ والضلالة<sup>(٣)</sup>.

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ١٨٨ ، أصول الفقه للخضري بك ص ٢٨٧ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ج ١ ص ٢٢٣ .

(٣) المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٣١٧-٣١٨ .

ولعل وجه اختيار هذا الوجه بالخصوص من المصنّف رحمته الله هو ما ذكره المحقق القمي رحمته الله من أنّه أقوى الوجوه العقلية عندهم، قائلاً: «أنّ العلماء أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع فدلّ على أنّه حجة، فإنّ العادة تحكم بأنّ هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظنّ، بل لا يكون قطعهم إلا عن قاطع، فوجب الحكم بوجود نصّ قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه - وهو خطأ المخالف للإجماع - حقاً، وهو يقتضي حقيقة ما عليه الإجماع، وهو المطلوب»<sup>(١)</sup>.

وناقش المصنّف رحمته الله في ما ذكره الغزالي بمناقشتين:

**المناقشة الأولى:** بالحلّ، فإنّ إجماع الصحابة على أمرٍ من الأمور لا يخلو عن إحدى صورتين:

**إحدهما:** أن يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام في ذاك الأمر بنحو اليقين، فيكون حجةً مثبتةً لذاك الأمر من طريق السنّة لا من جهة اتفاق الصحابة. ولا يخفى أنّ هذه مناقشة مبنائية؛ فإنّ أصحاب الإجماع لا ينظرون إليه من هذه الزاوية التي تلغي حجة الإجماع (بما هو إجماع) وتختصر دوره في الكشف عن السنّة، ليكون حاله من هذه الجهة حال التواتر، فلْيُلاحَظ.

**الأخرى:** أن لا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام ولا يكون سبباً لإحرازه، وهذا هو ما يؤمن به أصحاب الإجماع، ولأجله يجعلونه بمثابة الكتاب والسنّة في الدّليّة والحجّة، وحينئذٍ إنّ سلّمنا بحكم العادة بامتناع كذب المتفقيين في دعواهم القطع

(١) القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٢٥٧ .

أسوة بما نراه في التواتر، فلا نسلم باستحالة الخطأ والغفلة والاشتباه أو جواز نشوء اتفاقهم عن أسباب لا يمكن أن يستند إليها الشارع المقدس في أحكامه من قبيل العادة أو الانفعال ونحوهما.

**لا يقال:** إذا كان إجماع الصحابة طريقاً كاشفاً عن السنّة كالتواتر لزم امتناع الخطأ والسّهو والاشتباه فيه، كما هو كذلك في التواتر، لأنّ حكم الأمثال واحد.

**لأنّا نقول:** الخطأ ونحوه إنّما يمتنعان في الخبر المتواتر لأنّ التواتر يكون في الأمور الحسّية، وهي يمكن القبول فيها بندرة خطأ الجماعة الكثيرة أو اشتباهها في النقل، ولأجل ارتفاع هذا الاحتمال كان الخبر المتواتر مفيداً للعلم، وأين هذا من الفتيا التي تمثّل رأي المجتهد وحدسه في أمر من الأمور، فإنّ وقوع الخطأ والاشتباه حينئذٍ كثير، ومعه فلا يمتنع اجتماع المجتهدين على الخطأ والضلالة في الأمور الحدسية، سواء أكانت شرعية أم غير شرعية.

وبهذا يظهر الفارق الجوهرى بين الخبر المتواتر والفتوى المتفق عليها من قبل مجموعة من المجتهدين، ولأجله اشترط المصنّف رحمته في إفادة التواتر للعلم انتفاء احتمال الفهم الخاطئ للحادثة، ومرة في مبحث (الخبر المتواتر) أنّ أكثر المؤلّفين من المنطقة والأصوليين قد أهملوا اعتباره مع أنّه ضروري<sup>(١)</sup>.

**المناقشة الثانية:** بالنّقص، فإنّ التقريب المذكور من الغزالي لو بُني على تماميته وعدم توجه المناقشة السابقة عليه، فإنّ نتيجته - باعتراف الغزالي نفسه<sup>(٢)</sup> - هي

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٢٦٤.

(٢) المستصفاً من علم الأصول ج ٢ ص ٣١٩.

حجّية اتفاق العلماء أو الفقهاء من أية طائفة أو دين أو أمة كانوا، ولا وجه صحيح لخصر الحجّية في اتفاق العلماء من المسلمين بل من طائفة مخصوصة؛ فإنّ حُكْم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحدٌ، فإذا لا فرق في نظر العقل بين اتفاق علماء المسلمين واتفاق علماء اليهود مثلاً، ولازم هذا حقانية اتفاق الآخرين على بطلان الدّين الإسلامي مثلاً!

إن قلت: لعلماء المسلمين خصوصيةٌ تميّزهم عمّا سواهم من علماء سائر الأمم، وهي كونهم معصومين عن الخطأ والاشتباه والسهو في ما إذا اتفقوا على أمر من الأمور، ولهذا يكون اتفاقهم حجّة في حقّ غيرهم، بخلاف اتفاق غيرهم من الأمم، ونقل الأمدي اتفاق أهل الإجماع على عدم الاعتبار بمخالفة مَنْ هو خارج عن الملة<sup>(١)</sup>.

قلت: هذه الخصوصية لا يتكفّل الدليل العقلي المذكور بإثباتها، بل تحتاج إلى دليل خارجي من الكتاب أو السنّة، وحينئذ يكون هذا الدليل هو المثبت لحجّية اتفاق علماء المسلمين، ويمثّل عودةً إلى التمسك بالكتاب والسنّة، لا بهذا الدليل العقلي أو الطريق المعنوي.

ولا يبعد أن يكون هذا هو السبب في إعراض السّواد الأعظم من الفائلين بحجّية الإجماع عن التمسك بدليل العقل وقصر الدليل على السّمع بشقيه: الكتاب العزيز والسنّة الشريفة.

هذا، وقد ذكر المحقق القميّ تثنّي أنّ التعرّض للقَدَح في أدلتهم التي أقاموها

(١) الإحكام في أصول الأحكام للأمدي ج ١ ص ٢٢٥ .

على حجّية الإجماع أمرٌ لا جدوى منه، بالنسبة إلى أصوليي الخاصّة لأنّ الإجماع على مصطلحهم إذا ثبت فهو حجّة عندنا أيضاً لا محالة<sup>(١)</sup>.

ولا يبعد أن يكون الوجه فيه هو أنّ اتفاق فقهاء المسلمين على أمرٍ ما يكشف لا محالة عن قول المعصوم عليه السلام، وكذا اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله، فإنّ الإمام عليه السلام من الأئمة الإسلامية، وهكذا مع بقية التعاريف التي ذكروها للإجماع، فليلاحظ.

(١) القوانين المحكّمة ج ٣ ص ٢٤٩ .

## منشأ القول بحجّة الإجماع<sup>(١)</sup>

أما السؤال الأول فإنّ الذي يثيره في النَّفس ويجعلها في موضع الشكّ فيه أنّ إجماع النَّاس<sup>(٢)</sup> جميعاً على شيء أو إجماع أمة من الأمم<sup>(٣)</sup> (بما هو إجماع واتفاق) لا قيمة علمية له في استكشاف حكم الله<sup>(٤)</sup>، لأنّه لا ملازمة بينه وبين حكم الله، فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأيّ وجه من وجوه الملازمة<sup>(٥)</sup>.

نعم، الشيء الذي يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه في الباب أنّا قد قلنا في ما سبق في الجزء الثاني وسيأتي<sup>(٦)</sup>: إنّ تطابق آراء العقلاء (بما هم عقلاء) في القضايا المشهورة

---

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) بما هم ناس، من دون لحاظ حيثية كونهم عقلاء أو متشرّعة، بل الملحوظ نفس انضمام واحد من النَّاس إلى غيره، وهكذا.

(٣) سواء أكانت هي الأمة الإسلامية أم غيرها، ولهذا التعميم فائدة تظهر قريباً.

(٤) ولا دليلاً له على الحكم الشرعي بنحو الجزم واليقين.

(٥) حتى الملازمة البيّنة بالمعنى الأعم، فضلاً عن كونها من قبيل الملازمة البيّنة بالمعنى الأخصّ المحقّقة لدلالة الالتزام.

(٦) عند الحديث عن الدّليل العقلي في الباب الرابع الآتي، وظاهره الإشارة إلى اعتراض قد يرد على أصوليي الإمامية، تقديره: «أنكم قائلون بالإجماع أيضاً، وهو اتفاق العقلاء (بما هم عقلاء) على أمرٍ يندرج في الآراء المحمودة».

العملية - التي تُسمِّيها (الآراء المحمودة)<sup>(١)</sup> والتي تتعلّق بحفظ النظام والنوع - يُستكشف<sup>(٢)</sup> به الحكم الشرعي، لأنّ الشّارع من العقلاء، بل رئيسهم، وهو خالق العقل<sup>(٣)</sup> فلا بدّ أن يحكم بحكمهم.

ولكنّ هذا التطابق<sup>(٤)</sup> ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدّليل العقلي<sup>(٥)</sup> الذي نقول بحجّيته في مقابل الكتاب والسنة والإجماع، وهو من باب التحسين والتقييح العقلين<sup>(٦)</sup> الذي يُنكره هؤلاء الذاهبون إلى حجّية الإجماع<sup>(٧)</sup>.

أمّا إجماع الناس - الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء (بها هم العقلاء) - فلا سبيل إلى اتّخاذ دليلاً على الحكم الشرعي<sup>(٨)</sup>، لأنّ اتفاقهم قد يكون بدافع العادة أو

(١) بيان لمختاره عليه السلام الموافق لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله ومشهور الفلاسفة، وممرّ الحديث عنه مفصلاً في المقصد الثاني.

(٢) خبر (أنّ)، فيكون التطابق المذكور هو الكاشف عن الحكم الشرعي.

(٣) هذا صريح في كون المراد من الشّارع هو البارئ (عز وجلّ).

(٤) هذا هو ردّ الاعتراض، ومفاده أنّ التطابق أجنبى عن باب الإجماع بالمرّة.

(٥) وسيأتي الكلام عنه مفصّلاً في الباب الرابع الآتي مباشرةً.

(٦) أي العقلانيين، وممرّ مراراً أنّ المصنّف عليه السلام يطلق (التحسين والتقييح العقلين)

ويريد (العقلانيين)، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله.

(٧) فإنّهم يقولون بالتحسين والتقييح الشرعيين، كما سبق في محله.

(٨) من باب (الدليل العقلي)؛ لعدم صلاحيته لاستكشاف الحكم الشرعي، وضمّ

اللاحجة إلى اللاحجة لا يُنتج حجةً، بل يبقى المجموع غير حجة.

العقيدة أو الانفعال النَّفْسِي أو الشُّبْهَة أو نحو ذلك<sup>(١)</sup>، وكلُّ هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزّهه عنها<sup>(٢)</sup>، فإذا حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم<sup>(٣)</sup>، فلا يُستَكشَف من اتفاقهم على حكمٍ (بما هو اتفاق) أن هذا الحكم واقعاً هو حكم الشارع.

ولو أن إجماع الناس<sup>(٤)</sup> (بما هو إجماعٌ كيفما كان وبأيّ دافع كان) هو حجةٌ ودليلٌ لوجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى (غير المسلمة) أيضاً حجةً ودليلاً<sup>(٥)</sup>، ولا يقول بذلك واحدٌ ممن يرى حجية الإجماع<sup>(٦)</sup>.

(١) من الأسباب التي مرَّ الحديث عنها مفصلاً في الأمر التمهيدي الرابع للمبحث الأول من باب (المستقلات العقلية).

(٢) لكون الأمور المذكورة من صفات الممكنات، والباري تعالى منزّهٌ عن جميع شوائب الإمكان.

(٣) لأنَّ الشارع المقدّس - على مبنى المصنّف رحمته الله - لا بدّ أن يحكم بحكم الناس (بما هم عقلاء)، ولا يجب أن يحكم بحكمهم (بما هم معتادون) أو (بما هم عاطفيون انفعاليون) أو نحو ذلك، كما مرَّ في الموضع المشار إليه آنفاً.

(٤) هذا شروع في جواب ثانٍ نقضي.

(٥) فإنَّ الفارق بين الجماعة والفرد يكمن في عنصر (الضمّ)، ولا قيمة للضمّ (بما هو ضمّ) عند العقل، وإلاّ ثبتت القيمة لكلّ ضمّ ولو في إجماعات سائر الأمم.

(٦) كما صرّح به الغزالي في المستصفى، فإنَّ اليهود مثلاً مجمعون على بطلان الدّين الإسلامي، ولا يعقل قبول (أهل الإجماع) بهذا الإجماع!



إذاً كيف اتخذ الأصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجة<sup>(١)</sup>؟ وما الدليل لهم على ذلك؟

وللجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقري إلى أول إجماع أُتخذ دليلاً في تاريخ المسلمين، إنه الإجماع المدعى على بيعته أبي بكر خليفة للمسلمين<sup>(٢)</sup>، فإنه إذا وقعت البيعة له<sup>(٣)</sup> - والمفروض أنه لا سند لها من طريق النص القرآني والسنة النبوية<sup>(٤)</sup> - اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع<sup>(٥)</sup> فقالوا:

أولاً: إن المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحل والعقد<sup>(٦)</sup> منهم أجمعوا على بيعته.

- 
- (١) ولا يُعقل أن يكون التخصيص بهم ناشئاً من ناحية انضمام بعضهم إلى بعض (بما هو انضمام)، لما مرَّ آنفاً.
- (٢) بعد وضوح عدم امتلاكهم أي نص نبوي معتبر على خلافته.
- (٣) المناسب أن يقال: «فإنه بعدما وقعت البيعة له...».
- (٤) باعتراف المسلمين (القائلين بخلافته) أنفسهم، وإلا لما احتاجوا إلى التثبت بالإجماع المدعى لإثبات خلافته.
- (٥) فالإجماع - بأي نحو كان - هو السبيل الوحيد لتصحيح الكثير من المواقف التي جروا على القبول بها مع عدم قيام الدليل عليها، لا من الكتاب العزيز ولا السنة الشريفة، وفي مقدمتها بيعته الخليفة الأول.
- (٦) كما ذكر التفتازاني في شرح المقاصد، ولكن يرد عليه تحلف عدّة من أركان الصحابة عن بيعته، كما نص عليه المؤرخون.

وثانياً: إنّ الإمامة من الفروع لا من الأصول<sup>(١)</sup>.

وثالثاً: إنّ الإجماع حجة في مقابل الكتاب والسنة، أي أنّه دليل ثالث غير الكتاب والسنة<sup>(٢)</sup>، ثمّ منه توسّعوا<sup>(٣)</sup> فاعتبروه دليلاً في جميع المسائل الشرعية الفرعية<sup>(٤)</sup>.

وسلكوا لإثبات حجّيته ثلاثة مسالك: الكتاب، والسنة، والعقل<sup>(٥)</sup>، ومن الطبيعي ألا يجعلوا الإجماع من مسالكه، لأنّه يؤدّي إلى إثبات الشيء بنفسه<sup>(٦)</sup>، وهو دورٌ باطلٌ.

(١) كما نصّ عليه الأيجي في المواقف والفتازاني في شرح المقاصد، مع أنّ الإمامة لا تقلّ شأنًا وخطورة على الأمة الإسلامية من النبوة.

(٢) فلا صيرَ عندئذٍ في عدم وجود دليل من الكتاب العزيز والسنة النبوية على خلافة الأول إذا قام الإجماع عليها؛ فإنّه دليلٌ مثلها، ولهذا حكّم بعضهم بكفر مَنْ يُنكر حكمَ الإجماع القطعي عندهم!

(٣) لأنّه كان في الأصل مسوقاً لتصحيح خلافة الأول بعد جعلها من فروع الدّين، ثمّ عدّوا الإجماع إلى جميع الأحكام الفرعية.

(٤) بل يظهر من السّرّخسي حجّيته حتى في أصول الدّين!

(٥) لكنّ التمسك بهذه الطرق الثلاثة ليس على حدّ سواء عندهم، لأنّ السّواد الأكبر منهم يحصرون حجّيته في السّمع فقط، كما ذكر الشيخ الطّوسي تذكُّر، يلاحظ (العدّة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٠٢).

(٦) كما لو قيل: «أجمع المسلمون على أنّ إجماعهم حجة»!

أما مسلك الكتاب فآياتٌ استدَلُّوا بها لا تنهض دليلاً على مقصودهم<sup>(١)</sup>، وأولاهها بالذكر<sup>(٢)</sup> آية سبيل المؤمنين وهي قوله تعالى (سورة النساء: ١١٥): ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾، فإنها توجب اتباع سبيل المؤمنين<sup>(٣)</sup>، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم، فيجب اتباعه<sup>(٤)</sup>، وبهذه الآية تمسك الشافعي على ما نُقِلَ عنه<sup>(٥)</sup>.

(١) وهو (حجبة الإجماع ودليلته على الحكم الشرعي) على حدّ حجة الكتاب العزيز والسنة الشريفة ودليلتهما عليه.

(٢) لعل وجه أولويتها من غيرها هو أنّ الغزالي جعلها أقوى الآيات، بل ذكر أكثر من واحد تمسك الشافعي بها، ومرّ ما يردّ على هذا بالخصوص.

(٣) لأن الآية الكريمة قد توعّدت على اتباع غير سبيل المؤمنين، كما توعّدت على مشاقّة الرسول ﷺ، ممّا يعني حرمة الأول كالثاني، وأنّ اتباع سبيلهم حجة، فيجب اتباعهم عندئذٍ.

(٤) وكلّ مَنْ يخالف هذا الرأي ولا يُسَلِّم بالحكم المجمع عليه لا يكون متّبِعاً لسبيلهم، فيلحقه الوعيد المذكور في الآية الكريمة.

(٥) من قبل غير واحدٍ منهم كالغزالي والآمدّي، (يلاحظ: المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٢٩٩ - ٣٠٠، الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ص ٢٠٠).

ولكن قد مرّ عن مُحَقِّق كتاب (المستصفى) أنّ هذه الآية غير موجودة في كتاب الشافعي (أي الرسالة)، فليُلاحَظ.

ويكفي<sup>(١)</sup> في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي<sup>(٢)</sup> منها إذ قال<sup>(٣)</sup>:  
 «الظاهر أن المراد بها أن مَنْ يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في  
 مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نولّه ما تولى، فكأنّه لم يُكتفَ بترك المشاقّة حتى  
 تنضمّ إليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته<sup>(٤)</sup> والذبّ عنه والانقياد له في ما يأمر  
 وينهى<sup>(٥)</sup>»، ثم قال: «وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم<sup>(٦)</sup>»، وهو كذلك كما  
 استظهره.

أما الآيات الأخرى فقد اعترف الغزالي بغيره في عدم ظهورها<sup>(٧)</sup> في حجية

(١) وجه الكفاية واضح لا يخفى؛ فإنّ المجيب عن الاستدلال بهذه الآية واحد من  
 أكابر علمائهم.

(٢) محصّله أن المراد من (سبيل المؤمنين) معنى خاصّ، وهو نصره النبيّ الأعظم  
 ﷺ، ونصرته في مقابل مشاقته.

(٣) هامش: المستصفي ج ١ ص ١١١.

(٤) بيان لسبيل المؤمنين الوارد في الآية الكريمة، وفي المصدر: «(في نصرته)»، وليس  
 المراد منه هو الحكم الذي أجمعوا عليه، كما زعم المستدلّ.

(٥) المستصفي من علم الأصول ج ٢ ص ٣٠١ ط ح.

(٦) العرفي لأهل المحاورة المخاطبين بهذه الآية الكريمة وغيرها من الخطابات  
 الشرعية، وهو حجة كما سيأتي في الباب الخامس.

(٧) ومرّ عن الشافعي نفْي كون هذه كلّها من الظواهر أصلاً، والمناسب أن يقول:  
 «كغيره بعدم ظهورها»، والأمر سهل.

الإجماع، فلا نطيل بذكرها ومناقشة الاستدلال بها<sup>(١)</sup>.

وأما مسلك السنة<sup>(٢)</sup> فهي أحاديث رويها بما يؤدي مضمون الحديث: «لا تجتمع<sup>(٣)</sup> أمتي على الخطأ»<sup>(٤)</sup> وقد ادّعوا تواترها معنى<sup>(٥)</sup>، فاستنبطوا منها عصمة الأمة الإسلامية من الخطأ والضلالة<sup>(٦)</sup>، فيكون اجتماعها - كقول المعصوم<sup>(٧)</sup> - حجة ومصدراً مستقلاً لمعرفة حكم الله.

(١) منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ (النساء: ٥٩)، ومنها قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

(٢) وهو الأقوى عندهم - كما صرح به الغزالي في المستصفى، والآمدي في الإحكام - مع أنّ جلّها (في حدّ أنفسها) أحاديث آحاد، وقد ذكر الغزالي كثيراً منها.

(٣) على سبيل الإخبار، برفع المضارع كي تكون (لا) نافية، وليست ناهية.

(٤) قيل: إنّ الوارد في مصادر العامة: «على ضلالة» وليس «على خطأ»، ومن هذا المضمون أحاديث كثيرة - بل كثيرة جداً، كما ذكر ابن أبي الحديد - رويها عن النبي الأعظم ﷺ، وقد مرّ ذكر عدّة منها في الشرح.

(٥) لكي يجعلوها قطعية الدلالة، مع أنّ الأمر ليس كذلك واقعاً عند الرجوع إلى طرق الحديث المذكور مثلاً.

(٦) بل بعضها واضح الدلالة على هذا المعنى، كحديث: «سألتُ الله...».

(٧) وهو النبي الأعظم ﷺ، فمن يُنكر حكماً اجتمعوا عليه يكون كالمُنكر للحكم الثابت عنه ﷺ.

وهذه الأحاديث - على تقدير التسليم بصحتها<sup>(١)</sup> وأنها توجب العلم لتواترها معنى - لا تنفع في تصحيح دعواهم، لأنّ المفهوم<sup>(٢)</sup> من اجتماع الأمة كلّ الأمة لا بعضها<sup>(٣)</sup>، فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الأمة<sup>(٤)</sup>، بينما أنّ مقصودهم من الإجماع إجماعُ خصوص الفقهاء أو أهل الحلّ والعقد في عصرٍ من العصور<sup>(٥)</sup>، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفةٍ خاصّة (وهي طائفة أهل السنة)<sup>(٦)</sup>، بل يكتفون باتفاق جماعة<sup>(٧)</sup> ويطمثنون إليهم كما هو الواقع في

(١) أي: صدورُها عن النبيّ الأعظم ﷺ، وهذه هي المناقشة الأولى السّندية ذكرها بصيغة التسليم بها جدلاً.

(٢) هذه هي المناقشة الثانية، وهي ترتبط بالجانب الدّلالى لتلك الأحاديث.

(٣) كأهل مكة المكرمة والمدينة المنورة فقط، أو أهل المدينة المنورة فقط، أو أهل الحلّ والعقد فقط، وغير ذلك ممّا سيأتي قريباً.

(٤) كما يدّعون، فيكون الحديث أجنبياً عن محلّ الكلام بالمرة.

(٥) مع أنّ هذا العنوان غير متحقّق في الخارج على الحادثة محلّ ابتلائهم، وكذا ما قبله وما بعده، كما أوضحه ﷺ.

(٦) ولا يقيمون وزناً للشّيعَة الإمامية، حتّى دأب غير واحد من مصنّفهم على ذكرهم مع الخوارج، بل جعلهم بمنزلة السوفسطائية، (بلاحظ: نهاية السّول في شرح منهاج الأصول ج ٣ ص ٢٤٧).

(٧) مع أنّهم ليسوا من الفقهاء المعروفين، ولا من أهل الحلّ والعقد، كما يظهر لمن راجع التاريخ، وبهذا يتضح وجهُ التّرقّي في كلام المصنّف ﷺ.

يُنْعَى السَّقِيفَةُ<sup>(١)</sup>.

فأتى لنا أن نحصل<sup>(٢)</sup> على إجماع جميع الأمة بجميع طوائفها وأشخاصها في جميع العصور إلا في ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما، وهذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه<sup>(٣)</sup>، ولا تحتاج في إثباتها إلى القول بحجية الإجماع<sup>(٤)</sup>.

وأما مسلك العقل<sup>(٥)</sup> - الذي عبّر عنه بعضهم<sup>(٦)</sup> بـ (الطريق المعنوي) - فغاية ما

(١) مع وضوح عدم انحصار صدق أي من العناوين (التي أخذوها في تعريفات الإجماع) على النفر الذين اجتمعوا في السقيفة!

(٢) هذه هي المناقشة الثالثة على فرض التسليم بحجية إجماع الأمة (بها هو)، مفادها أن اجتماع كل المسلمين لا يتأتى عادة إلا في الضروريات كوجوب الصلاة والحج ونحوهما، وهي (أي الضروريات) في غنى عن الإجماع.

(٣) فلا يتفوه أحدٌ ويقول: «قد أجمع أهل الحل والعقد على وجوب الصلاة أو وجوب الحج» مثلاً.

(٤) أصلاً، ومحل كلامهم وغرضهم من التمسك بالإجماع إنما هو إثبات الأحكام الشرعية التي تفتقر إليه.

(٥) وهو أقل الثلاثة من ناحية التمسك به، لأنّ جلّ أهل القياس يتمسكون بالمسلكين الأولين، وتقريره: أن إجماع المسلمين من الصحابة والتابعين (بها هو) يمتنع عادةً مخالفته للحق، بمعنى أن العادة تمنع اجتماعهم على القطع بالباطل.

(٦) وهو الغزالي، (يلاحظ: المستصفي من علم الأصول ج ٢ ص ٣١٧).

يقال في توجيهه: «إِنَّ الصَّحَابَةَ إِذَا قَضَوْا بِقَضِيَّةٍ وَزَعَمُوا أَنَّهُمْ قَاطِعُونَ بِهَا فَلَا يَقْطَعُونَ بِهَا إِلَّا عَنْ مُسْتَنَدٍ قَاطِعٍ<sup>(١)</sup>، وإذا كثروا كثرةً تنتهي إلى حَدِّ التَّوَاتُرِ فَالْعَادَةُ تُحِيلُ عَلَيْهِمْ قَصْدَ الْكَذِبِ، وَتُحِيلُ عَلَيْهِمُ الْغَلَطَ، فَقَطَعُوهُمْ فِي غَيْرِ مَحَلِّ الْقَطْعِ مُحَالٌ فِي الْعَادَةِ<sup>(٢)</sup>، وَالتَّابِعُونَ وَتَابِعُوا التَّابِعِينَ<sup>(٣)</sup> إِذَا قَطَعُوا بِهَا قَطَعَ بِهِ الصَّحَابَةُ فَيَسْتَحِيلُ فِي الْعَادَةِ أَنْ يَشُدَّ عَنْ جَمِيعِهِمُ الْحَقُّ مَعَ كَثَرَتِهِمْ».

ومثل هذا الدليل يَصَحُّ أَنْ يَنْقَاشَ فِيهِ<sup>(٤)</sup>: بَأَنَّ إِجْمَاعَهُمْ هَذَا<sup>(٥)</sup> إِنْ كَانَ يُعْلَمُ بِسَبَبِهِ قَوْلُ الْمَعْصُومِ<sup>(٦)</sup> فَلَا شَكَّ فِي أَنَّ هَذَا عِلْمٌ قَاطِعٌ بِالْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ<sup>(٧)</sup>، فَيَكُونُ حُجَّةً لِأَنَّهُ قَطْعٌ بِالسَّنَةِ، وَلَا كَلَامَ لِأَحَدٍ فِيهِ، لِأَنَّ هَذَا الْإِجْمَاعَ يَكُونُ مِنْ طَرُقِ إِثْبَاتِ

(١) تقدّم نقلُ مثله عن الخضرى بك في أصول فقهه (ص ٢٨٧).

(٢) ولكنّ هذا إنّما يتأتّى القبول به عند العقلاء في الأمور الحسّية حصراً لا مطلقاً؛ وذلك لكثرة وقوع الخطأ في الحدسيات.

(٣) وهكذا في كلّ عصر، فظاهر حالهم أنّهم يُثبتون الحجّة للاتفاق في كلّ عصرٍ وعلى سبيل الإطلاق.

(٤) بمناقشتين، بالحلّ تارةً، وبالنقض تارةً أخرى.

(٥) هذه هي المناقشة الأولى، ومفادها الترديد بين احتمالين لا ثالث لهما.

(٦) ويكشف عن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ على سبيل القطع، ولا يخفى أنّ هذا الشقّ يمثل مناقشةً مبنائيةً، وهم لا يقولون بهذا، كما سيُعترف به المصنّف رحمته الله.

(٧) ومع الاعتراف بوجود المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ مع المجتمعين فالعبرة بقوله لا بقولهم، فيكون هذا بالدقّة تمسكاً بالسنة لا بالإجماع.



السنة<sup>(١)</sup>.

وأما إذا لم يُعلم بسببه قول المعصوم<sup>(٢)</sup> - كما هو المقصود من فرض الإجماع حجة مستقلة ودليلاً في مقابل الكتاب والسنة - فإنَّ قَطْعَ المجمعين مهما كانوا<sup>(٣)</sup> لئن كان يستحيل في العادة<sup>(٤)</sup> قَضُهُم الكَذِبَ في ادّعاء القطع كما في الخبر المتواتر، فإنَّه لا يستحيل في حقِّهم الغفلة أو الاشتباه أو الغَلَط<sup>(٥)</sup>، كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أيِّ دافع من الدوافع الأخرى التي أشرنا إليها سابقاً<sup>(٦)</sup>. ولأجل ذلك اشترطنا في التواتر (الموجب للعلم) ألا يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة واشتباههم<sup>(٧)</sup>، كما شَرَحناه في كتاب المنطق الجزء الثالث

(١) كالخبر المتواتر، وإن كان الإجماع أحسنَ حالاً منه.

(٢) هذا الشقُّ مناقشة في البناء، ومحصله أنَّ العادة لا تنفي سوى احتمال الكذب، ولكنَّ حجية هذا الاجتماع تتوقف أيضاً على نفي احتمال الغفلة والاشتباه ونحوهما. (٣) وبلغوا من ناحيتي الكيف والكم.

(٤) والانطلاق من العادة ونحوها ممَّا لا يمكن معه الوثوق بدليلية اجتماعهم على الحكم الشرعي.

(٥) ولا مجال هاهنا لنفي احتمال الغَلَط والاشتباه لكثرة وقوعها في الحدسيات.

(٦) في بداية الجواب عن السؤال الأول، واحتمال نشوء إجماعهم عن هذه الأمور لا يُبقي أية قيمة له، فبأيِّ وجه يرفعونه إلى مصافِّ الكتاب والسنة؟!

(٧) معطوف على (خطأ)، ووجهه أنَّ الحادثة قد لا تكون حسية، وحينئذٍ يرد احتمال الخطأ بقوة، كما سيوضحه، فلا يحصل الاطمئنان فضلاً عن القطع.

(ص ١٠).

ولا عَجَبَ في تطرّق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأي<sup>(١)</sup>، بل تطرّق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرّقه إلى الاتفاق في النّقل، لأنّ أسباب الاشتباه والغلط فيه<sup>(٢)</sup> أكثر.

ثم إنّ هذا الطّريق العقلي أو المعنوي لو تمّ<sup>(٣)</sup>، فأيّ شيء يُخصّصه بخصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصّة من دون باقي الناس وسائر الأمم، إلا إذا ثبت<sup>(٤)</sup> من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم<sup>(٥)</sup> بمزية خاصّة ليست للأمم الأخرى، وهي العصمة من الخطأ.

(١) فالذي يمتنع فيه الاجتماع على الخطأ إنّما هو الأمور الحسّية التي يندر فيها خطأ الجماعة، ولهذا كان التواتر موجّباً للعلم، وأين هذا من الفُتيا، التي هي رأيٌ يجتهد الفقيه في الوصول إليه، والخطأ في الحدّس كثير الوقوع، فلا مانع من اجتماعهم على مخالفة الواقع في الحدّسيات، شرعية كانت أو غير شرعية.

(٢) أي: في الرأي والحدّس، مقارنةً بالنّقل؛ لابتناء الأخير على الحسّ.

(٣) هذه هي المناقشة الثانية النّقضية، وملخصها: أنّ الاجتماع على الباطل لو كان ممتنعاً لامتنع ذلك في غير المسلمين؛ ضرورة أنّ اجتماعهم لا يختلف في نظر العقل عن اجتماع المسلمين، ولا أحد يلتزم بهذا، وإلا لزم البناء على حجّة إنكار اليهود لحقانية الدّين الإسلامي، وهو كما ترى!

(٤) شروغٌ في الجواب عن سؤال، وتقدّم بيان الاثنين بصيغة (إنّ قلت، قلت).

(٥) كالصّحابة أو الفقهاء أو أهل الحلّ والعقد مثلاً.

فإذاً - على هذا التقدير - لا يكون الدليل على الإجماع إلا هذا الدليل الآخر<sup>(١)</sup> الذي يُثبت العصمة للأمة المسلمة أو بعضها، لا الطريق العقلي المدعى، وهذا رجوعٌ إلى المسلك الأول والثاني، وليس هو مسلكاً مستقلاً عنها<sup>(٢)</sup>.

وبالختام نقول: إذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا أدلة على حجّية الإجماع من أصله (من جهة أنه إجماع)<sup>(٣)</sup>، فلا يظهر للإجماع قيمةً من ناحية كونه حجّة ومصدراً للتشريع الإسلامي مهما بالغ الناس في الاعتماد عليه<sup>(٤)</sup>، وإنما يصحّ الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم<sup>(٥)</sup>، فيكون حيثنّ كالخبر المتواتر الذي تثبت به السنّة، وسيأتي البحث عن ذلك.

(١) الذي لا يُتصوّر كونه عقلياً؛ لعدم المائز في نظر العقل بين المسلمين وغيرهم، فيتعيّن أن يكون هذا الدليل نقلياً (كتاباً أو سنة)، وهو كما ترى!

(٢) ولعلّ هذا هو الوجه في ذهاب أغلب القائلين بحجّية الإجماع برأسه إلى حَضِر الدليل في السّمع فقط، أي: في المسلّكين الأولين.

(٣) لكونها وجوهاً تلفيقية، قال صاحب المعالم رحمته الله: «فإنهم لفقوا لذلك وجوهاً من العقل والنقل لا يُجدي طائلاً» (معالم الدّين ص ٤٠٤).

(٤) حتى وصل الحال ببعضهم إلى تكفير مَنْ يُنكر حَقّانية الحكم الثابت بالإجماع، بزعم أن إنكاره ينتهي إلى تكذيب النّبّي الأعظم صلّى الله عليه وآله!!

(٥) سواء بالمعنى الأخصّ وهو النّبّي الأعظم صلّى الله عليه وآله فقط على مذهبهم، أم بالمعنى الأعمّ الشامل للأئمة الأطهار عليهم السلام على مذهب الإمامية.

## النَّصَابُ الْمُعْتَبَرُ فِي تَحَقُّقِ الْإِجْمَاعِ

السَّوَالُ الثَّانِي الَّذِي يَطْرَحُهُ الْمُصَنِّفُ رحمته الله فِي الْمَقَامِ يَرْتَبُطُ بِالْمَقْدَارِ الْإِلَازِمِ تَوْفُّرِهِ فِي الْمَجْمُوعِينَ مِنْ نَاحِيَتِي الْكَمِّ وَالْكِيفِ، حَتَّى يَتَحَقَّقَ النَّصَابُ الْمَطْلُوبُ، وَيَصْدُقَ عَلَى اتِّفَاقِهِمْ عُنْوَانُ (الْإِجْمَاعِ).

وَلَا يَخْفَى أَنَّ هُنَاكَ فَارَقاً شَاسِعاً بَيْنَ الْأَدْلَةِ الَّتِي اعْتَمَدَ عَلَيْهَا أَصْحَابُ الْإِجْمَاعِ لِإِثْبَاتِ حُجَّتِهِ الْمُسْتَقْلَةِ، وَبَيْنَ تِلْكَ الْحَادِثَةِ الَّتِي وَقَعَتْ فِي الْخَارِجِ وَأُرِيدَ تَصْحِيحُهَا وَإِضْفَاءُ صِفَةِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَيْهَا - أَعْنِي: بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ خَلِيفَةً لِلْمُسْلِمِينَ - فَإِنَّ مُقْتَضَى الْأَدْلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ ثُبُوتُ الْحُجَّةِ حَظْراً لَاتِّفَاقِ الْأُمَّةِ قَاطِبَةً أَوْ الْمُسْلِمِينَ كُلَّهُمْ عَلَى أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ بَحِثَ لَوْ خَالَفَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ لَانْتَفَى الْإِجْمَاعُ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُ دَلِيلِ الْحُجَّةِ.

وَهَذَا مَا حَصَلَ مَعَ الْبَيْعَةِ الْمَذْكُورَةِ حَيْثُ ثَبَتَ بِمَا لَا يَقْبَلُ الرَّيْبُ وَالْجِدَالُ امْتِنَاعُ جَمْعٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ آنَ ذَاكَ عَنْ بَيْعَةِ الرَّجُلِ، وَبَقَاءُ بَعْضِهِمْ عَلَى هَذَا الْمَوْقِفِ حَتَّى وَفَاتِهِ، ثُمَّ يَعْنِي عَدَمَ تَحَقُّقِ الْإِجْمَاعِ، وَمِنْ ثَمَّ انْتِفَاءُ الْحُجَّةِ، لِأَنَّ انْتِفَاءَ الْمَوْضُوعِ يَسْتَدْعِي انْتِفَاءَ الْحُكْمِ الْمُرْتَبِّ عَلَيْهِ.

وَلِلتَّخَلُّصِ مِنْ هَذَا الْمَازِقِ وَرَدِّمِ الْهَوَّةَ بَيْنَ أَدْلَةِ الْإِجْمَاعِ وَمَا يَرَادُ تَصْحِيحُهَا بِالْإِجْمَاعِ اضْطُرُّوا إِلَى رَفْعِ الْيَدِ عَمَّا تَقْتَضِيهِ أَدْلَةُ الْإِجْمَاعِ وَتَقْلِيصِ دَائِرَةِ الْمُتَّفَقِينَ إِلَى الْحَدِّ الَّذِي يَسْمَحُ بِانْطِبَاقِهَا عَلَى خُصُوصِ الَّذِينَ صَدَرَتْ مِنْهُمْ الْبَيْعَةُ وَقَتَّهَا، حَتَّى

اكتفى القاضي الأيجي بمبايعة الواحد والاثنين؛ لعدم الدليل على اعتبار الإجماع في ثبوت الإمامة<sup>(١)</sup>، بل ذكر العلامة تت أن هذا هو رأي الجمهور<sup>(٢)</sup>.

وكانت النتيجة نشوء أقوال كثيرة اقتصر عليه على سبعة منها:

**الأول:** أن الحجّة هو إجماع أهل المدينة وحدهم دون سائر أمصار المسلمين، وهذا هو ما نسبته الغزالي إلى مالك<sup>(٣)</sup>، ولم يستبعده الرازي كما ذكر الآسنوي<sup>(٤)</sup>.

**الثاني:** أن الحجّة هو إجماع أهل الحرّمين (مكة والمدينة) والمصريين (الكوفة والبصرة) فقط من بين أمصار المسلمين، وهذا ما نسبته الغزالي إلى قوم<sup>(٥)</sup>، وحكاه الآمدي عن بعض<sup>(٦)</sup>.

**الثالث:** أن الحجّة هو خصوص إجماع أهل الحلّ والعقد فقط، وهذا ما اختاره الرازي والآسنوي<sup>(٧)</sup>.

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٣٥٢.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٢٤٦.

(٣) المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٣٤٨، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ١ ص ٢٤٣، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٣ ص ٢٦٣.

(٤) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٣ ص ٣٦٣، ٢٦٥، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٢٣٤.

(٥) المستصفى ج ٢ ص ٣٤٩.

(٦) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٣ ص ٢٦٥، أصول الفقه للخضري بك ص ٢٧٦.

(٧) المحصول في علم أصول الفقه ج ٤ ص ٢٠، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٣ ص ٢٣٧.

الرابع: أَنَّ الْحُجَّةَ هُوَ إِجْمَاعُ الْفُقَهَاءِ الْأَصُولِيِّينَ فَقَطْ، وَهَذَا مَا اخْتَارَهُ الشَّيْخُ الْخَضْرِيُّ بِكَ فِي أَصُولِهِ<sup>(١)</sup>.

الخامس: أَنَّ الْحُجَّةَ هُوَ إِجْمَاعُ أَكْثَرِ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ وَصَلَ عَدَدُ الْأَقْلَى إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ، وَهُوَ مَا نَسَبَهُ الْأَمْدِيُّ إِلَى جَمَاعَةٍ مِنْهُمْ ابْنُ حَنْبَلٍ (فِي إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْهُ) وَمُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِيُّ وَأَبُو الْحُسَيْنِ الْخِطَائِيُّ الْمَعْتَزَلِيُّ وَالطَّبْرِيُّ<sup>(٢)</sup>.

السادس: أَنَّ الْمُعْتَبَرَ هُوَ الْإِجْمَاعُ الَّذِي يَبْلُغُ أَهْلُهُ حَدَّ التَّوَاتُرِ، وَهُوَ مَا نَسَبَهُ الْغَزَالِيُّ إِلَى مَنْ يَعْتَمِدُ فِي الْإِجْمَاعِ عَلَى دَلِيلِ الْعَقْلِ كَأِمَامِ الْحَرَمِيِّينَ وَغَيْرِهِ<sup>(٣)</sup>.

السابع: أَنَّ الْحُجَّةَ هُوَ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ فَقَطْ دُونَ غَيْرِهِمْ، وَهَذَا مَا نَسَبَهُ الْغَزَالِيُّ إِلَى دَاوُدَ وَأَتْبَاعِهِ الظَّاهَرِيَّةِ<sup>(٤)</sup>.

وَالْإِنْصَافُ أَنَّ هَذِهِ الْأَقْوَالَ وَغَيْرَهَا لَا تَنْفَعُ أَصْحَابَهَا فِي تَحْقِيقِ مَا يَرُومُونَهُ مِنْ تَحْقِيقِ الْوُثَامِ بَيْنَ أَدْلَةِ الْإِجْمَاعِ وَالْوَاقِعَةِ الَّتِي أَرَادُوا إِضْفَاءَ الشَّرْعِيَّةِ عَلَيْهَا؛ لَوْضُوحِ أَنَّ امْتِنَاعَ مَنْ امْتَنَعَ عَنِ الْبَيْعَةِ لَا يَسْمَحُ بِصُدُقِ أَيِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعَنَاوِينِ الْمَأْخُودَةِ فِي هَذِهِ الْأَقْوَالَ، كَمَا لَا يَخْفَى.

(١) أصول الفقه ص ٢٧١ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ج ١ ص ٢٣٥ ، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٢٤٢ .

(٣) المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٣٥١ ، الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ج ١ ص ٢٥٠ ، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٢٦٤ .

(٤) الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ج ١ ص ٢٣٠ ، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٢٦٦ .

ولو سُلم ذلك فلا مجال للتسليم به في خلافة الثاني والثالث كما لا يخفى، بل الحال كذلك في خلافة بني أمية وبني العباس وغيرها من الحوادث التاريخية التي تعاملوا معها معاملة الأمر المنزّل من السّماء!

## النَّصَابُ الْمُعْتَبَرُ فِي تَحَقُّقِ الْإِجْمَاعِ<sup>(١)</sup>

وأما السَّؤال الثاني فالذي يثيره أنَّ ظاهرَ تلك المسالك الثلاثة المتقدِّمة<sup>(٢)</sup> يقضي بأنَّ الحجَّةَ إنَّما هو إجماعُ الأُمَّة كُلِّها أو جميع المؤمنين بدون استثناء<sup>(٣)</sup>، فمتى ما شدَّ واحدٌ منهم - أيًّا كان<sup>(٤)</sup> - فلا يتحقَّقُ الإجماع الذي قام الدَّليل على حجَّيته<sup>(٥)</sup>، فإنَّه مع وجود المخالف - وإنَّ كان واحداً<sup>(٦)</sup> - لا يحصل القطع بحجَّةِ إجماع مَنْ عداه مهما كان شأنهم، لأنَّ العصمة - على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدِّمة - إنَّما ثبتت لجميع الأُمَّة لا لبعضها<sup>(٧)</sup>.

---

(١) هذا العنوان منَّا.

(٢) من الكتاب العزيز، والسَّنة النبوية الشريفة، والعقل.

(٣) بناءً على تفسير الأُمَّة بـ(المؤمنين) فقط، على كلامٍ في تحديد المراد منهم، وأنَّهم المؤمنون حقاً فقط، أو يكفي إظهار الإيمان.

(٤) هذا الواحدُ، فما بالك إذا كان أكثر من واحد من كبار الصحابة؟!

(٥) جَرِيّاً على طريقة العامة، بالنَّظَرِ إلى الأدلة التي اعتمدها، بخلاف طريقة الإمامية، فإنَّ مخالفة الواحد - بل الأكثر - لا تقدح (في الجملة)، كما سيأتي قريباً.

(٦) سواء أكان معروف الاسم أم مجهول، بناءً على طريقتهم.

(٧) فلم يتوفَّر موضوعُ العصمة المتقوِّم بالكلية والاستغراق، لأنَّهما تتفیان بمجرد مخالفة فردٍ واحدٍ من الأُمَّة.



ولكنّ ما توقعوه<sup>(١)</sup> من ذهابهم إلى حجّة الإجماع - وهو إثبات شرعية بيع أبي بكر - لم يحصل لهم، لأنّه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة علي عليه السلام وجماعة كبيرة من بني هاشم وباقي المسلمين<sup>(٢)</sup>، ولئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعة فإنّه بقي منهم من لم يبايع<sup>(٣)</sup> حتى مات مثل سعد بن عباد (قتيل الجن!)<sup>(٤)</sup>.

ولأجل هذه المفارقة بين أدلة الإجماع وواقعه الذي أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال في هذا الباب لتوجيهها<sup>(٥)</sup>:

فقال مالك - على ما نسب إليه<sup>(٦)</sup> -: إنّ الحجّة هو إجماع أهل المدينة فقط، وقال قوم<sup>(٧)</sup>: الحجّة إجماع أهل الحرمين (مكة، والمدينة) والمُضرّين (الكوفة، والبصرة)،

(١) أي: ما أرادوه وراموا الوصول إليه بذريعة الإجماع.

(٢) وأضعفُ الإيذان في المتفقيين أن يكونوا من (أهل المدينة) أو من (أهل الحلّ والعقد)، ولا شيء منهما بحاصل في المقام.

(٣) هذا، مع غصّ النّظر عن موقف أمير المؤمنين عليه السلام، وإن ادّعوا أنّه قد بايع أبا بكر بعد ذلك.

(٤) ولهذا نجد القاضي الأيجي يكتفي بمبايعة الواحد والاثنين، بل ذكر العلامة تقيّ أن هذا هو رأي الجمهور، كما مرّ في الشّرح.

(٥) أي: لتوجيه أدلة الإجماع، وسينقل المصنّف رحمه الله سبعة منها، وقد مرّ تخريجها في الشّرح، وشيء منها لا ينهض حجّة على ما ادّعوه.

(٦) والناسب هو الغزالي وآخرون، ولم يستبعد الرازي صحة هذا القول.

(٧) من أهل الأصول، يلاحظ: نهاية السّول، وأصول الفقه للخضري بك.

وقال قومٌ: الْمُعْتَبَرُ إِجْمَاعُ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ<sup>(١)</sup>، وقال بعضُ: الْمُعْتَبَرُ إِجْمَاعُ الْفُقَهَاءِ الْأَصُولِيِّينَ خَاصَّةً<sup>(٢)</sup>، وقال بعضُ: الْإِعْتِبَارُ بِإِجْمَاعِ أَكْثَرِ الْمُسْلِمِينَ<sup>(٣)</sup>، واشترط بعضُ في المجمعين أَنْ يُتَّفَقُوا عَدَدَ التَّوَاتُرِ<sup>(٤)</sup>، وقال آخرون: الْإِعْتِبَارُ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ فَقَطْ دُونَ غَيْرِهِمْ مِمَّنْ جَاؤُوا بَعْدَ عَصَرِهِمْ، كَمَا تُسَبِّحُ ذَلِكَ إِلَى دَاوُدَ وَشَيْعَتِهِ<sup>(٥)</sup>، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَقْوَالِ<sup>(٦)</sup> الَّتِي يَطُولُ ذِكْرُهَا الْمَنْقُولَةُ فِي جُمْلَةٍ مِنْ كُتُبِ الْأَصُولِ.

وَكُلُّ هَذِهِ الْأَقْوَالِ تَحْكِمَاتٌ لَا سَنَدَ لَهَا وَلَا دَلِيلَ، وَلَا تَرْفَعُ الْغَائِلَةَ مِنْ تِلْكَ الْمَفَارِقَةِ الصَّارِخَةِ<sup>(٧)</sup>، وَالَّذِي دَفَعَ أَوْلَئِكَ الْقَائِلِينَ بِتِلْكَ الْمَقَالَاتِ أُمُورٌ وَقَعَتْ فِي

(١) واختاره الرازي في المحصول، والآسنوي في نهاية السؤل.

(٢) واختاره منهم الحضري بك في أصول فقهه.

(٣) وَإِنْ بَلَغَ عَدَدُ الْأَقْلَ عَدَدَ التَّوَاتُرِ، وَهَذَا مَا نَسَبَهُ الْآمِدِيُّ فِي الْإِحْكَامِ إِلَى الطَّبْرِيِّ وَالْخِطَاطِ الْمُعْتَزَلِيِّ وَابْنِ حَنْبَلٍ.

(٤) نَسَبَهُ الْغَزَالِيُّ فِي الْمُسْتَصْفَى إِلَى مَنْ يَسْتَدَلُّ عَلَى حُجَّةِ الْإِجْمَاعِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ كَأِمَامِ الْحَرَمَيْنِ وَغَيْرِهِ.

(٥) الظَّاهِرِيَّةُ، وَنَسَبَهُ الْغَزَالِيُّ فِي الْمُسْتَصْفَى إِلَى قَوْمٍ.

(٦) كَالْقَوْلِ بِأَنَّ إِجْمَاعَ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ حُجَّةٌ، وَالْقَوْلُ بِأَنَّ إِجْمَاعَ الشَّيْخَيْنِ حُجَّةٌ، وَغَيْرُهُمَا تَمَّا وَرَدَ فِي مَصَادِرِ الْعَامَّةِ الْمَشَارِ إِلَيْهَا عِنْدَ تَخْرِيجِ الْأَقْوَالِ الْمُتَقَدِّمَةِ.

(٧) أَوْ قُلْ: التَّهَافُتُ بَيْنَ (مَا ذَكَرُوهُ مِنْ دَلِيلٍ عَلَى الْإِجْمَاعِ وَمَا نَتَجَ عَنْهُ مِنْ تَضْيِيقِ دَائِرَتِهِ) وَ(مَا حَصَلَ بِالْفِعْلِ مِنْ حَيْثُ عَدَدُ الَّذِينَ اتَّفَقُوا عَلَى الْحُكْمِ الَّذِي أَرَادُوا أَنْ يَصَحِّحُوهُ بِالْإِجْمَاعِ الْمُدَّعَى).

تأريخ بَيْعَةِ الخلفاء<sup>(١)</sup> - يطول شرحها - أرادوا تصحيحها بالإجماع<sup>(٢)</sup>.

هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي أوقعتِ القائلين بحجّية الإجماع في حَيْصٍ وَيَيْصٍ<sup>(٣)</sup> لتصحيحه وتوجيهه، وإلا فتلك المسالك الثلاثة<sup>(٤)</sup> - إِنْ سُلِّمَتْ<sup>(٥)</sup> - لا على أكثر من حجّية إجماع الكلّ بدون استثناء<sup>(٦)</sup>، فتخصيص حجّيته ببعض الأُمَّة دون بعض بلا مَخْصَصٍ<sup>(٧)</sup>، نعم المَخْصَص هو الرغبة في أصلح أصل المذهب والمحافظة عليه على كلّ حال<sup>(٨)</sup>.

- 
- (١) خصوصاً الخلفاء الثلاثة، ومن بعدهم خلفاء بني أمية وبني العباس.
  - (٢) غير بَيْعَةِ الخليفة الأول، مثل تعيين الخليفة الثاني، وبَيْعَةِ الشورى، وعدالة جميع الصحابة، وغيرها من الوقائع التي جرت الويلات على الإسلام وأهله.
  - (٣) أي: (في ضيق) كما في العين واللسان والقاموس وغيرها، أو في (اختلاط لا مخلص منه) كما في الصّحاح ومعجم مقاييس اللغة وغيرهما.
  - (٤) أي الكتاب العزيز، والسنة النبوية الشريفة، والعقل.
  - (٥) وشيء منها غير مسلم، كما مرّ مفصلاً.
  - (٦) بمعنى ثبوت العصمة لمجموع الأُمَّة، كما اعترف به الغزالي في مقام الردّ على مَنْ اعتبر إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل، يلاحظ: المستصفى ج ١ ص ٣٤١.
  - (٧) صحيح موافقٍ للموازين الشرعية، وهذا يقتضي بطلان كلّ ما رتبوه على تلك الإجماعات.
  - (٨) وهذا هو المَخْصَص الذي انعقدت عليه قلوبهم، وإن لم تتفوّه به ألسنتهم.

## فهرس الموضوعات التفصلي



|    |                                                            |
|----|------------------------------------------------------------|
| ٧  | المبحث الثامن: موطن حجّية الأمارات .....                   |
| ٧  | الجعل الشرعي يشمل صورة الانفتاح .....                      |
| ٨  | عدم شموله لصورة حصول العلم الفعلي بالحكم .....             |
| ٩  | نشوء الشبهة المعروفة بـ(شبهة ابن قبة) .....                |
| ١٠ | استدلال صاحب المعالم بدليل الانسداد الكبير .....           |
| ١٠ | إيراد المصنّف على هذا الاستدلال .....                      |
| ١٠ | الأول: كونه أخصّ من المدّعى .....                          |
| ١٠ | الثاني: كونه أجنبياً عن المدّعى بالمرة .....               |
| ١١ | إمكان الاستدلال بدليل الانسداد الصغير .....                |
| ١٢ | تقرير المحقق النائيني لهذا الدّليل .....                   |
| ١٢ | في تحديد الفارق بينه وبين دليل الانسداد الكبير رأيان ..... |
| ١٣ | مختار المصنّف هو الرأي الثاني .....                        |
| ١٤ | توضيح المتن .....                                          |
| ٢٣ | المبحث التاسع: الظنّ الخاص والظنّ المطلق .....             |
| ٢٤ | الفارق بين هذين القسمين .....                              |
| ٢٤ | المراد من انفتاح باب العلميّ والعلميّ .....                |
| ٢٦ | توضيح المتن .....                                          |
| ٢٩ | المبحث العاشر: دليل الانسداد .....                         |

|    |                                                            |
|----|------------------------------------------------------------|
| ٢٩ | مقدماته أربعة وفاقاً للشيخ الأعظم .....                    |
| ٢٩ | الأولى: انسداد باب العلم والعلمي .....                     |
| ٣٠ | الثانية: عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة .....             |
| ٣١ | الثالثة: بطلان الطرق المقررة للجاهل .....                  |
| ٣٢ | الرابعة: تعيين الامتثال الظني للتكاليف .....               |
| ٣٣ | في تحديد الحاكم بالحجية مسلكان: الكشف والحكومة .....       |
| ٣٥ | توضيح المتن .....                                          |
| ٤٣ | المبحث الحادي عشر: اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ..... |
| ٤٣ | مراتب الحكم الأربعة عند صاحب الكفاية .....                 |
| ٤٥ | الفارق بين العالم بالحكم والجاهل به .....                  |
| ٤٥ | البناء على الاختصاص هو مختار جمهور العامة .....            |
| ٤٦ | الخلاف في مستوى تأثير القطع في المنجزية .....              |
| ٤٦ | القول الأول: القطع علة تامة للمنجزية .....                 |
| ٤٦ | القول الثاني: القطع شرط فيها .....                         |
| ٤٧ | أدلة إثبات الاشتراك بين العالم والجاهل .....               |
| ٤٧ | الدليل الأول: لزوم الدور .....                             |
| ٤٨ | الدليل الثاني: الإجماع .....                               |
| ٤٨ | الدليل الثالث: التمسك بالأخبار .....                       |
| ٤٩ | الدليل الرابع: لزوم الخلف .....                            |

|    |                                                                |
|----|----------------------------------------------------------------|
| ٤٩ | ذكر تقريرين للملازمة في القضية الشرطية .....                   |
| ٥٠ | إشكال يتوجّه على ثبوت الاشتراك .....                           |
| ٥١ | جواب المحقق النائيني عن الإشكال .....                          |
| ٥١ | ابتناء الجواب على ثلاث مقدمات .....                            |
| ٥٢ | الأولى: بطلان أخذ القطع بالحكم في موضوعه .....                 |
| ٥٢ | الثانية: استحالة تقييد الحكم بالعلم توجب استحالة الإطلاق ..... |
| ٥٣ | الثالثة: لزوم بيان غرض المولى في خطابٍ آخر .....               |
| ٥٣ | متّمّ الجعل قد يوجب التقييد وقد يوجب الإطلاق .....             |
| ٥٤ | جواب المصنّف عن الإشكال .....                                  |
| ٥٥ | رفع الإشكال عن الأحكام التي ورد تقييدها بالعلم .....           |
| ٥٦ | الجواب الأول: ما ذكره في الكفاية .....                         |
| ٥٦ | الجواب الثاني: ما ذكره المصنّف .....                           |
| ٥٧ | توضيح المتن .....                                              |
| ٧٣ | المبحث الثاني عشر: تصحيح جعل الأمانة .....                     |
| ٧٣ | تقرير الشبهة المسماة (شبهة ابن قبة) .....                      |
| ٧٤ | ابتناء هذه الشبهة على ثلاثة مسالك .....                        |
| ٧٤ | الجواب الأول: التدارك بمصلحة سلوك الأمانة .....                |
| ٧٦ | إيراد المصنّف على هذا الجواب .....                             |
| ٧٦ | الجواب الثاني: المجعول هو الطريقة .....                        |



## توضيح الجواب ببيان الاحتمالات الثلاثة في إصابة الأمانة

- ٧٦ ..... للواقع مقارنةً بإصابة القطع له
- ٧٧ ..... الخيارات أمام الشارع المقدّس ثلاثة
- ٧٨ ..... الحديث عن مصلحة التسهيل وأهميتها
- ٨٠ ..... توضيح المتن
- ٨٩ ..... المبحث الثالث عشر: المَجْعُول في باب الأمارات
- ٨٩ ..... المسالك في المَجْعُول شرعاً في الباب ثلاثة
- ٨٩ ..... المسلك الأول: الطَّرِيقَةُ الْمُخْصَةُ
- ٩٠ ..... الأمانة المَجْعُولَة قد تصيب الواقع وقد تخطئه
- ٩٠ ..... المنجّزية والمعدّرية من اللوازم العقلية للأمانة
- ٩١ ..... المسلك الثاني: السَّبَبِيَّةُ أو الموضوعية
- ٩١ ..... هنا قولان بناءً على مسلك التصويب
- ٩١ ..... القول الأول: السَّبَبِيَّةُ الْأَشْعَرِيَّةُ
- ٩١ ..... هذا القول في غاية الوهن لسببين
- ٩٢ ..... القول الثاني: السَّبَبِيَّةُ الْمُعْتَزَلِيَّةُ
- ٩٣ ..... هذا القول أيضاً باطل وإن كان أحسنَ من سابقه
- ٩٣ ..... هنا قولان بناءً على مسلك التخطئة
- ٩٣ ..... أولهما: إنشاء أحكام فعلية ظاهرة
- ٩٤ ..... ثانيهما: السَّبَبِيَّةُ الْإِمَامِيَّةُ (المصلحة السلوكية)

- المسلك الثالث: المنجّزية والمعدّرية ..... ٩٥
- كلامٌ في قول المصنّف: «والمقصود من كونها سيّياً» ..... ٩٦
- دليل محتمل للقاتل بالسّبية ..... ٩٦
- جواب المصنّف عن هذا الدّليل ..... ٩٧
- المصلحة قائمة بمتعلّق حكم الأمانة ..... ٩٨
- الأمر باتّباع الأمانة ناشئ عن مصلحة ..... ٩٩
- توضيح المتن ..... ١٠٠
- المبحث الرابع عشر: المصلحة السلوكية ..... ١٠٩
- بناءً الشيخ الأعظم عليها لعدم تمامية الطّريقة ..... ١٠٩
- الفرق بين المصلحة السلوكية ومصلحة التسهيل ..... ١١٠
- للمصنّف ثلاثة اعتراضات على المصلحة السلوكية ..... ١١٢
- الاعتراض الأول: غموض المراد منها ..... ١١٢
- الاعتراض الثاني: عدم التّغاير بين السلوك والفعل ..... ١١٣
- الاعتراض الثالث: لزوم تعلّق الأمر بنفس السلوك ..... ١١٤
- توضيح المتن ..... ١١٦
- المبحث الخامس عشر: حقيقة الحجّة ..... ١٢٧
- بعض إطلاقات الأمر الاعتباري ..... ١٢٧
- بعض إطلاقات الأمر الانتزاعي ..... ١٢٨
- للجعل معنيان: حقيقي وتشريعي ..... ١٢٩

- الفرق بين الجَعْل الحقيقي والجَعْل التشريعي ..... ١٣٠
- الفرق بين المَجْعول بِالْعَرَض والمَجْعول بِالتَّبَع ..... ١٣١
- معنى انتزاع الحكم الوضعي من الحكم التلکيفي ..... ١٣٢
- الخلاف المعروف في حقيقة الأحكام الوضعية ..... ١٣٢
- القول الأول: أَنَّهَا مَنْتَزَعَةٌ مِنَ الْأَحْكَامِ التَّكْلِيفِيَّةِ ..... ١٢٣
- القول الثاني: أَنَّهَا مَجْعُولَةٌ مِنَ الشَّارِعِ اسْتِقْلَالًا ..... ١٣٣
- القول الثالث: تفصيل الكفاية بين أنحاء ثلاثة ..... ١٣٤
- المستحصَل في الحجَّةِ أقوال ثلاثة ..... ١٣٤
- القول الأول: أَنَّهَا مَنْتَزَعَةٌ مِنْ وَجوب تصديق العادل ..... ١٣٤
- القول الثاني: أَنَّهَا مَجْعُولَةٌ بِالاسْتِقْلَالِ ..... ١٣٥
- القول الثالث: التفصيل بين معنيين للحجَّةِ ..... ١٣٧
- توضيح المَثْن ..... ١٣٨
- الباب الأول: الكتاب العزيز ..... ١٤٩
- تمهيد ..... ١٥١
- القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة ..... ١٥١
- أهم مقوِّمات الإعجاز في القرآن الكريم ..... ١٥١
- القرآن الكريم هو ما بين الدَفَتَيْن ..... ١٥٢
- ليس للشَّيعة الإمامية قرآنٌ غير قرآن المسلمين ..... ١٥٣

- آيات القرآن الكريم ليست كلها قطعية من ناحية الدلالة ..... ١٥٤
- آيات الكتاب على قسمين: مُحْكَمَة ومُشَابِهَة ..... ١٥٤
- اشتماله على ناسخ ومنسوخ، وعام وخاص، ومطلق ومقيّد ..... ١٥٦
- توضيح المتن ..... ١٥٨
- نسخ الكتاب العزيز ..... ١٦٣
- حقيقة النسخ ..... ١٦٣
- للنسخ أقسام ثلاثة باعتبار المنسوخ ..... ١٦٣
- الأول: نسخ التلاوة فقط ..... ١٦٣
- الثاني: نسخ التلاوة والحكم معاً ..... ١٦٤
- الثالث: نسخ الحكم فقط ..... ١٦٥
- تعريف النسخ وتوضيح مفرداته ..... ١٦٥
- مزيد بيان وتوضيح للنسخ ..... ١٦٦
- إشارة إلى الفرق بين النسخ والتخصيص ..... ١٦٨
- توضيح المتن ..... ١٦٩
- إمكان نسخ القرآن الكريم ..... ١٧٥
- الشبهات المثارة حول النسخ كثيرة ..... ١٧٥
- الشبهة الأولى: لزوم أحد محذورين إمّا رفع الثابت حال فرضه ثابتاً  
ولمّا انتفاء الحاجة إلى رفعه أصلاً ..... ١٧٥
- المستفاد من كلام المصنّف جوابان عنها ..... ١٧٥

- الشُّبهة الثانية: لزوم الحُلف أو الجهل ..... ١٧٧
- ردّ هذه الشُّبهة بجوابين ..... ١٧٨
- للزمان أيضاً دَخَلٌ في ملاك الحكم ..... ١٧٩
- الشُّبهة الثالثة: لزوم التخصيص أو البداء ..... ١٨٠
- جواب المصنّف عن هذه الشُّبهة ..... ١٨١
- إشارة أخرى إلى الفرق بين النسخ والتخصيص ..... ١٨١
- الشُّبهة الرابعة: لزوم إعدام القديم ..... ١٨٢
- ردّ هذه الشُّبهة بأربعة أجوبة ..... ١٨٣
- توضيح المُتن ..... ١٨٥
- وقوع نَسَخ القرآن وأصالة عدم النسخ ..... ١٩٧
- الكلام في نَسَخ الكتاب بالكتاب ..... ١٩٧
- انحصار الناسخ في ثلاثة أمور قطعية ..... ١٩٨
- أولها: آية قرآنية ناظرة إلى الحكم المنسوخ ..... ١٩٨
- ثانيها: سنّة قطعية من خبر متواتر ونحوه ..... ١٩٩
- ثالثها: إجماع قطعي ..... ١٩٩
- الأصل عند الشكّ في النسخ هو العدم ..... ٢٠٠
- في حقيقة الأصل المذكور رأيان ..... ٢٠٠
- الرأي الأول: أنّه عبارة عن الاستصحاب ..... ٢٠٠
- الرأي الثاني: أنّه أصل قائم برأسه ..... ٢٠١

|     |                                                          |
|-----|----------------------------------------------------------|
| ٢٠٢ | البحث عن النَّسخ قليل الجدوى فقهيّاً .....               |
| ٢٠٣ | توضيح المتن .....                                        |
| ٢٠٧ | الباب الثاني: السنة .....                                |
| ٢٠٩ | تمهيد/ لكلمة (السنة) عدّة إطلاقات .....                  |
| ٢١٠ | للسنة تفسيران من ناحية السعة والضيق .....                |
| ٢١١ | منشأ الخلاف المذكور عقدي .....                           |
| ٢١٢ | الاختلاف في كيفية التعامل مع الخليفة أو الإمام .....     |
| ٢١٣ | الإمامة هي الامتداد الطبيعي للنبوة .....                 |
| ٢١٤ | للوصل إلى السنة الواقعية سبيلان .....                    |
| ٢١٥ | للخبر الحاكي عن السنة نحوان: خبرٌ واحدٌ ومتواترٌ .....   |
| ٢١٧ | توضيح المتن .....                                        |
| ٢٢٥ | المبحث الأول: دلالة فعلِ المعصوم .....                   |
| ٢٢٥ | المعصوم كغيره مكلف بتكاليف شرعية .....                   |
| ٢٢٦ | فعله من قبيل الدليل اللبّي الذي لا إطلاق له .....        |
| ٢٢٧ | الخلاف المعروف في جواز ترك المعصوم للأولى .....          |
| ٢٢٧ | القول الأول: العصمة تتنافى مع ترك الأولى مطلقاً .....    |
| ٢٢٧ | القول الثاني: العصمة لا تتنافى معه مطلقاً .....          |
| ٢٢٨ | القول الثالث: العصمة تتنافى معه على سبيل الاستمرار ..... |

- كلام عن قولهم «المورد لا يُخصَّص الوارد» ..... ٢٢٨
- دلالة فعل المعصوم على الحكم الشرعي ..... ٢٢٩
- للفعل الصادر عن المعصوم ثلاث صور ..... ٢٢٩
- ١- تجرّده عن أية قرينة على كونه في مقام بيان الحكم الشرعي مع
- إحراز كونه من مختصات المعصوم ..... ٢٢٩
- ٢- كونه محفوظاً بقرائن تدلّ على ذلك ..... ٢٢٩
- ٣- كونه غير محفوظ بقرائن مع عدم احتمال كونه من المختصات ..... ٢٣٠
- الخلاف في استكشاف الأزید من الوجوب أو النّدب في الصّورة
- الثالثة الأخيرة محلّ الكلام ..... ٢٣٠
- القول الأول: دلالة فعل المعصوم على الوجوب ..... ٢٣٠
- الاستدلال لذلك بجملة من الآيات القرآنية ..... ٢٣١
- ردّ الاستدلال بأية التأسّي بثلاثة أجوبة ..... ٢٣٢
- الأول: ما يُستفاد من كلام الشيخ الطّوسي ..... ٢٣٢
- الثاني: منع دلالة الآية على وجوب التأسّي ..... ٢٣٣
- الثالث: مورد الآية هو الجهاد في سبيل الله ..... ٢٣٤
- إشكال وجوابه بلسان (إن قلت، قلت) ..... ٢٣٤
- القول الثاني: دلالة فعل المعصوم على النّدب ..... ٢٣٥
- ذكر وجهين لإثبات هذا القول ..... ٢٣٥
- القول الثالث: دلالته على الإباحة ..... ٢٣٦

|     |                                              |
|-----|----------------------------------------------|
| ٢٣٦ | القول الرابع: دلالته على القدر المشترك       |
| ٢٣٦ | حجّة فعل المعصوم                             |
| ٢٣٧ | أفعال المعصوم غير العادية لها ثلاثة أنحاء    |
| ٢٣٧ | الأول: ما يُحرّز اختصاصه بالمعصوم            |
| ٢٣٧ | الثاني: ما يُحرّز عدم اختصاصه به             |
| ٢٣٧ | الثالث: ما يشبه حاله علينا                   |
| ٢٣٨ | محل الخلاف هو النحو الثالث الأخير            |
| ٢٣٨ | القول الأول: اندراج الفعل تحت النحو الأول    |
| ٢٣٩ | القول الثاني: اندراج الفعل تحت النحو الثاني  |
| ٢٣٩ | التمسك لهذا القول بوجهين                     |
| ٢٣٩ | أولهما: قاعدة (الحمل على الغالب)             |
| ٢٤٠ | ثانيهما: جريان أصالة العموم                  |
| ٢٤١ | إيراد بعضهم على المصنّف                      |
| ٢٤١ | جواب بعض الشراح عن الإيراد                   |
| ٢٤١ | الخدش في الجواب المذكور                      |
| ٢٤٢ | القول الثالث: التوقّف التامّ في مقام التأسّي |
| ٢٤٣ | توضيح المتن                                  |
| ٢٥٧ | المبحث الثاني: دليلة تقرير المعصوم           |

في موقف المعصوم تجاه الفعل الصادر من شخص معيّن



|     |                                                 |
|-----|-------------------------------------------------|
| ٢٥٧ | بمراى ومسمع منه احتمالان .....                  |
| ٢٥٨ | ذكر الأصوليون عدة تقريبات لذلك .....            |
| ٢٥٩ | النكتة في تقييد الفاعل بـ (المعين) .....        |
| ٢٦٠ | توضيح المتن .....                               |
| ٢٦٣ | المبحث الثالث: الخبر المتواتر .....             |
| ٢٦٣ | تعريف المصنّف للمتواترات .....                  |
| ٢٦٤ | تعريف الخبر المتواتر .....                      |
| ٢٦٤ | شروط حصول العلم بمفاد الخبر المتواتر .....      |
| ٢٦٥ | الأول: كثرة المخبرين عن الحادثة .....           |
| ٢٦٥ | الثاني: استناد علمهم إلى الإحساس .....          |
| ٢٦٦ | الثالث: تحقّق الكثرة في جميع الطبقات .....      |
| ٢٦٧ | الرابع: عدم علم السامع بمدلول الخبر .....       |
| ٢٦٧ | الخامس: عدم سبق السامع بشبهة أو تقليد .....     |
| ٢٦٧ | للتواتر ثلاثة أقسام، المعروف منها الأولان ..... |
| ٢٦٧ | القسم الأول: التواتر اللفظي .....               |
| ٢٦٨ | القسم الثاني: التواتر المعنوي .....             |
| ٢٦٨ | القسم الثالث: التواتر الإجمالي .....            |
| ٢٦٩ | منشأ حصول اليقين القُروري بمضمون الخبر .....    |
| ٢٧١ | توضيح المتن .....                               |

|     |                                                        |
|-----|--------------------------------------------------------|
| ٢٧٥ | ..... المبحث الرابع: خبر الواحد                        |
| ٢٧٥ | ..... للخبر نحوان: محفوفٌ بالقرائن، وغيرُ محفوف        |
| ٢٧٦ | ..... تحديد موضع الخلاف بين السيد والشيخ               |
| ٢٧٧ | ..... في الخبر مسلكان رئيسان بناءً على الانفتاح        |
| ٢٧٧ | ..... المسلك الأول: نفي الحجّة بالجملة                 |
| ٢٧٧ | ..... تمسك أصحابه ببعض الآيات والروايات                |
| ٢٧٨ | ..... إجماع السيد المرتضى على عدم الحجّة               |
| ٢٧٨ | ..... المسلك الثاني: حجّة الخبر في الجملة، وتحتة أقوال |
| ٢٧٩ | ..... الأول: حجّة أخبار الكتب المعتمدة                 |
| ٢٧٩ | ..... الثاني: حجّة أخبار الكتب الأربعة فقط             |
| ٢٧٩ | ..... الثالث: حجّة خبر الواحد العدل                    |
| ٢٨٠ | ..... الرابع: حجّة خبر الثقة مطلقاً                    |
| ٢٨١ | ..... الخامس: حجّة الخبر الذي يُظنّ بصِدْقِهِ وصدوره   |
| ٢٨١ | ..... السادس: حجّة الخبر الموثوق بصدوره                |
| ٢٨٢ | ..... مختار المصنّف هو القول السادس                    |
| ٢٨٤ | ..... توضيح المتن                                      |
| ٢٩٣ | ..... دلالة الكتاب العزيز على حجّة خبر الواحد          |
| ٢٩٣ | ..... وَهُمْ وَدَفَعَهُ                                |
| ٢٩٤ | ..... الاستدلال بآية النبأ على حجّة الخبر              |

- بيان المراد من (التبيين) ..... ٢٩٥
- بيان المراد من (إصابة القوم بجهالة) ..... ٢٩٦
- الاختلاف في كونها جملة مستأنفة أو لا ..... ٢٩٦
- مختار المصنّف أنّ الجملة غير مستأنفة ..... ٢٩٨
- إشارة إلى تحديد نوع وجوب التبيين ..... ٢٩٨
- بيان المراد من (الجهالة) وفيها معنيان ..... ٢٩٩
- في التقابل بين الجهالة والعلم ثلاثة احتمالات ..... ٣٠١
- بيان المراد من (الفسق) ..... ٣٠١
- وجهان في الاستدلال بآية النبأ على المطلوب ..... ٣٠١
- الوجه الأول: التمسك بمفهوم الشرط ..... ٣٠١
- الوجه الثاني: التمسك بمفهوم الوصف ..... ٣٠٢
- توضيح المتن ..... ٣٠٥
- الاستدلال بآية النّفَر على حجّة الخبر ..... ٣١٧
- تطرّق المصنّف لثلاث نقاط ثانوية ..... ٣١٧
- الأولى: المراد من النّفَر وتحديد الطائفة المتفقهة ..... ٣١٧
- الثانية: كيفية استفادة عدم وجوب النّفَر على الجميع من صَدْر الآية الكريمة .. ..... ٣١٨
- الثالثة: عدم إيجاب النّفَر على جميع الأمة ..... ٣١٩
- وجوه الاستدلال بالآية على حجّة الخبر متعدّدة ..... ٣٢٠

- الوجه الأول: الملازمة بين مشروعية النَّفَر وحجية قول المنذر ..... ٣٢٠
- الأسباب الثلاثة لوجوب النَّفَر ..... ٣٢١
- إشكالٌ وجوابه بصيغة (إن قلت، قلت) ..... ٣٢١
- الوجه الثاني: وجوب النَّفَر لمكان (لولا) التحضيضية ..... ٣٢٢
- الوجه الثالث: التمسك باستعمال (لعل) في غير معناها ..... ٣٢٣
- اعتراضان على الاستدلال بالآية ..... ٣٢٢
- أولهما: الدليل أخص من المدعى ..... ٣٢٤
- جواب المحقق الأصفهاني عن هذا الاعتراض ..... ٣٢٥
- ثانيهما: الآية أجنبية عن المدعى ..... ٣٢٦
- جواب المحقق النائيني عن هذا الاعتراض ..... ٣٢٦
- توضيح المتن ..... ٣٢٨
- تنبيه يشتمل على مطلبين ..... ٣٤١
- المطلب الأول: حجية فتوى المجتهد على العامي ..... ٣٤١
- بيان المحقق النائيني للمطلب ..... ٣٤٢
- المطلب الثاني: وجوب تحصيل الاجتهاد كفاً ..... ٣٤٣
- توضيح المتن ..... ٣٤٥
- الاستدلال بآية حُرمة الكتمان على حجية الخبر ..... ٣٤٩
- تقريب الشيخ الأعظم للاستدلال بها ..... ٣٤٩
- اعتراضان يردان على الاستدلال بالآية ..... ٣٥٠

- أولهما: منع الملازمة بين وجوب الإظهار ووجوب القبول ..... ٣٥٠
- ثانيهما: أن الآية أجنبية عن المدعى بأحد تقريرين ..... ٣٥٠
- الإشارة إلى الاستدلال ببعض الآيات ..... ٣٥٣
- توضيح المتن ..... ٣٥٣
- الاستدلال بالسنة على حجية خبر الواحد ..... ٣٥٧
- إشكال الدور الذي ذكره في الكفاية ..... ٣٥٧
- التخلص من الدور بأحد طريقتين ..... ٣٥٧
- اشتمال الطريق الثاني على جواين ..... ٣٥٨
- أولهما: الأخبار المذكورة متواترة معنى ..... ٣٥٨
- ثانيهما: الأخبار المذكورة متواترة إجمالاً ..... ٣٥٩
- الأخبار المستدل بها على خمس طوائف ..... ٣٥٩
- الأولى: الأخبار العلاجية الآمرة بالترجيح ..... ٣٥٩
- الثانية: الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين ..... ٣٦٠
- الثالثة: الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الثقات عموماً ..... ٣٦٠
- الرابعة: الأخبار الآمرة بحفظ الروايات ..... ٣٦٠
- الخامسة: الأخبار الدالة على حرمة الكذب عليهم ..... ٣٦٠
- رأي الشيخ الأعظم في تحديد المعنى المتواتر ..... ٣٦١
- توضيح المتن ..... ٣٦٣
- الاستدلال بالإجماع على حجية خبر الواحد ..... ٣٧٣

- ٣٧٣ ..... في المقام دعويان متعاكستان للإجماع
- ٣٧٣ ..... أولاهما: إجماع السيد المرتضى على عدم الحجية
- ٣٧٤ ..... ثانيتهما: إجماع الشيخ الطوسي على الحجية
- ٣٧٤ ..... الخلاف في كيفية التعامل مع هذين الإجماعين
- ٣٧٥ ..... المسلك الأول: عدم الإصرار على ترجيح أحدهما
- ٣٧٥ ..... المسلك الآخر: التوفيق بينهما، وتحت أربعة وجوه
- ٣٧٥ ..... أولها: التصرف في إجماع السيد في تفسير الخبر
- ٣٧٦ ..... ثانيهما: بيان المراد من الخبر عند العَلَمين
- ٣٧٦ ..... ثالثها: التصرف في إجماع الشيخ في تفسير الخبر
- ٣٧٦ ..... رابعها: مراد السيد من العلم هو العلم العرفي
- ٣٧٦ ..... الوجه الأخير أحسنها عند الشيخ الأعظم
- ٣٧٨ ..... عدم موافقة المصنّف على دعوى الأحسنية
- ٣٧٩ ..... إشكالٌ على كلام المصنّف وجوابه
- ٣٨٠ ..... تجويز المصنّف لصحة كلام الشيخ الأعظم
- ٣٨١ ..... مختار المصنّف في المقام
- ٣٨١ ..... المؤيّدات الثلاثة لإجماع الشيخ الطوسي
- ٣٨١ ..... الأول: الإجماع العملي من القديم
- ٣٨٣ ..... الثاني: الإجماع الذي ذكره الكشي
- ٣٨٤ ..... الثالث: دعوى النجاشي العملَ بمراسيل ابن أبي عمير

- ٣٨٤ ..... ذكر المصنّف لفقرتين في آخر كلامه
- ٣٨٦ ..... توضيح المتن
- ٤٠٣ ..... الاستدلال ببناء العقلاء على حجّة الخبر
- ٤٠٣ ..... بيان المراد من (بناء العقلاء)
- ٤٠٤ ..... جريان سيرة المشتّرعة أيضاً على العمل بالخبر
- ٤٠٥ ..... الأخذ بالسيرة يتوقّف على تحقّق مقدّمتين
- ٤٠٥ ..... أولاها: انعقاد سيرتهم على العمل بالخبر
- ٤٠٦ ..... ثانيتهما: إمضاء الشارع لهذه السيرة
- ٤٠٦ ..... استكشاف الإمضاء الشرعي بأحد طريقين
- ٤٠٧ ..... إشكال الرّدع عن السيرة المذكورة بالآيات
- ٤٠٧ ..... ذكر الأصوليون عدّة أجوبة عنه
- ٤٠٧ ..... الجواب الأول: خروج خبر الواحد تخصّصاً
- ٤٠٧ ..... لهذا الخروج التخصّصي تصويران
- ٤٠٨ ..... الجواب الثاني: عدم اشتهار الرّدع المدّعى
- ٤٠٩ ..... الجواب الثالث: استلزام الرّدع المذكور للدّور
- ٤٠٩ ..... خاتمة في ذكر مقوّمات الخبر الحجّة
- ٤١٢ ..... توضيح المتن
- ٤٢٣ ..... الباب الثالث: الإجماع

- المبحث الأول: معنى الإجماع وقيمته العلمية ..... ٤٢٥
- للإجماع معنيان في اللغة ..... ٤٢٥
- للإجماع عند الأصوليين تعريفات كثيرة ..... ٤٢٦
- تحديد القيمة العلمية للإجماع ..... ٤٢٧
- إطلاق أصوليينا (الإجماع) على معنى جديد ..... ٤٢٨
- توضيح المثن ..... ٤٣٠
- السؤال الأول: منشأ القول بحجية الإجماع ..... ٤٣٥
- إجماع المسلمين كإجماع سائر الأمم ..... ٤٣٥
- الغرض من جعله حجة تصحيحُ حادثة معينة ..... ٤٣٦
- عدم تحقق المعنى المذكور للإجماع في تلك الحادثة ..... ٤٣٧
- استدلالهم بالكتاب لإثبات حجية الإجماع ..... ٤٣٨
- الاستدلال بآية المشاققة ..... ٤٣٨
- تقريب الاستدلال بها لإثبات حجية الإجماع ..... ٤٣٨
- ذكر بعض المناقشات على الاستدلال بالآية الكريمة ..... ٤٣٩
- المناقشة الأولى: مورد الآية غير ما هو المطلوب ..... ٤٣٩
- المناقشة الثانية: الآية مجمّلة فلا تصلح للاستدلال ..... ٤٣٩
- التمسك بآيات قرآنية أخر لمدّعاهم ..... ٤٤٠
- تمسكهم بالسنة النبوية لإثبات الحجية ..... ٤٤٠
- استعراض أهم الأخبار التي استدلو بها ..... ٤٤١



- ٤٤٢ ..... تقريب الغزالي للاستدلال بالأخبار
- ٤٤٢ ..... بعض المناقشات الواردة على الاستدلال المذكور
- ٤٤٢ ..... الأولى: الإشكال السّندي
- ٤٤٣ ..... الثانية: الحديث يُثبت العصمة لمجموع الأمة لا لبعضها
- ٤٤٣ ..... الثالثة: عدم إمكان تحصيل إجماع كلّ الأمة
- ٤٤٣ ..... الرابعة: عدم تحقق الإجماع المذكور بالفعل
- ٤٤٤ ..... تمسّكهم بالعقل لإثبات حجّية الإجماع
- ٤٤٤ ..... استشهاد المصنّف بكلام الغزالي
- ٤٤٥ ..... ذكر مناقشتين تردان على الدّليل المذكور
- ٤٤٥ ..... الأولى: الخدش فيه بالحلّ
- ٤٤٦ ..... إشكال وجوابه بصيغة (لا يقال، لأنّا نقول)
- ٤٤٦ ..... الثانية: الخدش فيه بالنّقص
- ٤٤٧ ..... إيراد وجوابه بصيغة (إن قلت، قلت)
- ٤٤٩ ..... توضيح المتن
- ٤٦٣ ..... السّؤال الثاني: النصاب المعتبر في الإجماع
- ٤٦٣ ..... الهوة الكبيرة بين المدعى والحاصل بالفعل
- ٤٦٤ ..... نشوء أقوال كثيرة لرّدّم الهوة ذكر المصنّف سبعة منها
- ٤٦٧ ..... توضيح المتن
- ٤٧١ ..... فهرس الموضوعات التفصيلي



- ٤٤٢ ..... تقريب الغزالي للاستدلال بالأخبار
- ٤٤٢ ..... بعض المناقشات الواردة على الاستدلال المذكور
- ٤٤٢ ..... الأولى: الإشكال السّندي
- ٤٤٣ ..... الثانية: الحديث يُثبت العصمة لمجموع الأمة لا لبعضها
- ٤٤٣ ..... الثالثة: عدم إمكان تحصيل إجماع كلّ الأمة
- ٤٤٣ ..... الرابعة: عدم تحقّق الإجماع المذكور بالفعل
- ٤٤٤ ..... تمسّكهم بالعقل لإثبات حجّة الإجماع
- ٤٤٤ ..... استشهاد المصنّف بكلام الغزالي
- ٤٤٥ ..... ذكر مناقشتين تردان على الدّليل المذكور
- ٤٤٥ ..... الأولى: الخدش فيه بالحلّ
- ٤٤٦ ..... إشكال وجوابه بصيغة (لا يقال، لأنّا نقول)
- ٤٤٦ ..... الثانية: الخدش فيه بالنّقض
- ٤٤٧ ..... إيراد وجوابه بصيغة (إن قلت، قلت)
- ٤٤٩ ..... توضيح المتن
- ٤٦٣ ..... السّؤال الثاني: النصاب المعتبر في الإجماع
- ٤٦٣ ..... الهوة الكبيرة بين المدّعى والحاصل بالفعل
- ٤٦٤ ..... نشوء أقوال كثيرة لرّدّم الهوة ذكر المصنّف سبعة منها
- ٤٦٧ ..... توضيح المتن
- ٤٧١ ..... فهرس الموضوعات التفصيلي