

المَقْدِمَاتُ لِلنَّبِيَّاتِ

فِي شَرَحِ أَصُولِ الْفِقْهِ

تَأَلَّفَتْ

ابْنُ مُحَمَّدٍ قَانِصُ الشَّهَابِيِّ الْعَامِلِيُّ

دَارُ الْمَوْزَنْجِ الْعَرَبِيِّ
الطَّبْعَةُ الْاَشْرَفُ



المَقْدِمَاتُ مِنَ النَّبِيِّاتِ
فِي شَرْحِ أَصُولِ الْفِقْهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المَقْدِمَاتُ عَلَى التَّنْبِيْهِاتِ

فِي شَرْحِ أَصُولِ الْفِقْهِ

تَأَلَّفَتْ

ابْنُ مُحَمَّدٍ قَانِصُوهُ الشَّرْهَابِيُّ الْعَامِلِيُّ

الجزء السادس

دار المؤرخ العربي

حُقوقُ الصَّليحِ مَحْفُوظَةٌ

الطَّبْعَةُ الْأُولَى

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

دارُ المَوْزَجِ العَرَبِيِّ

عمارة الحياة - هانف : ٠٢٠٠٤٦٢٠٥٨٠٧٨٠
العرامه - النجف الأشرف

دارُ المَوْزَجِ العَرَبِيِّ

ص ب ١٢٤ / ٢٤ - تلفاكس ٠٥٤٤٨٠٥١٥٤٤٨٠
بيروت - لبنان

Email: al_mouarekh@hotmail.com

١ - أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد:

لا يخفى أن من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بأنها نص قطعي الدلالة على المطلوب، وإنما أقصى ما يدعيه أنها ظاهرة فيه .

وإذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بأن الدليل على حجية الحجة يجب أن يكون قطعياً كما تقدم، فلا يصح الاستدلال بالآيات التي هي ظنية الدلالة، لأن ذلك استدلال بالظن على حجية الظن، ولا ينفع كونها قطعية الصدور .

ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لأنه قد ثبت بالدليل

قوله (ره): (ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح..).

أقول: تقدم في مباحث الظنون أن الظن لا يمكن أن يكون الدليل على حجته إلا العلم أو العلمي، فلا يجب أن يكون الدليل على حجية الإمارة الظنية هو العلم بل يكفي أن يكون علمياً.

وقد عرفت أن الدليل العلمي هو الدليل الظني الذي حجته قطعية أو تنتهي إلى القطعي، وبيننا هناك هذه القاعدة بيانا وافياً.

القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتي، فالإستدلال بها ينتهي بالأخير إلى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظن على حجية الظن.

ونحن على هذا المبنى نذكر الآيات التي ذكروها على حجية خبر الواحد فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب:

(الآية الأولى) - آية النبأ:

وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٦: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط، والذي يبدو أن الإستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كاف في المطلوب.

وهنا تطبيق هذه القاعدة فالأدلة على خبر الواحد الظني يجب أن تكون إما قطعية أو أدلة ظنية إلا أن حجيتها قطعية أو تنتهي إلى القطعي.

وقد استدل لحجية خبر الواحد بالأدلة الأربعة وهي الكتاب والسنة الإجماع والعقل.

أما دليل الكتاب فقد بين المصنف (ره) أن الآيات التي استدلوا بها كلها - وإن كانت قطعية الصدور ضرورة - إلا أنها غير قطعية الدلالة بل ظنية الدلالة من باب الظهورات، وهذه الظهورات هي دليل علمي لأنها ظن قام الدليل القاطع على حجيتها.

قوله (ره): (من جهة مفهوم الوصف...).

أقول: استدلوا بالآية بتوجيهين:

التوجيه الأول: ويعتمد على مفهوم الوصف أي أن الآية مضمونها هو:

﴿تبيينوا خبر الفاسق﴾ أي (خبر الفاسق يجب تبيينه) فجعلت خبر الفاسق موضوعاً والحكم هو وجوب التبين.

وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أولاً، فنقول:

وبما أن الحكم تعلق بالخبر الموصوف بالفاسق فمقتضى مفهوم الوصف هو زوال الحكم عند زوال الوصف، فيزول التبين عن الخبر بزوال الفسق.

وقد اعترض على هذا التوجيه باعتراضين شائعين:

الأول: أن هذا من قبيل مفهوم اللقب لأنه قد ذكر الوصف بلا موصوف.

الثاني: الإعتراض بعدم ثبوت مفهوم للوصف كما تحقق ذلك في بحث المفاهيم.

ولأجل التملص عن هذا الإعتراض الثاني زعم البعض أن هذا المفهوم هنا يوجد قرينة خاصة تدل عليه هنا، وحاصل هذه القرينة أنه لو كان التبين لازماً في كل خبر مطلقاً - أي سواء كان المخبر عادلاً أو فاسقاً - لكان تعليق التبين على خبر الفاسق قبيحاً بنظر العرف.

وقد أجيب على هذا التملص بأن هذه القرينة المزعومة موجودة في كل وصف ضرورة أنه يقال في كل موصوف محكوم عليه بحكم مثل (العالم يجب إكرامه) بأنه لو كان الحكم مطلقاً سواء كان المسلم عالماً أم لا يكون تعليق الحكم على الموصوف بالعالمية قبيحاً.

والإنصاف أن هذا الجواب فاسد وأن التملص صحيح، وتوضيحه أن الذات الموصوفة بالوصف على قسمين:

الأول: الذات التي لها أوصاف وتقلبات كثيرة بلحاظ الحكم، مثل الإنسان فإن له أوصاف وتقلبات كثيرة يصعب حصرها.

الثاني: الذات التي ليس لها عرفاً إلا وصفان بلحظ الحكم أحدهما يستوجب الحكم والآخر لا يستوجه.

ففي القسم الأول كما هو الغالب لا يكون الوصف دالاً على المفهوم لأنه لما كانت الذات لها أوصاف كثيرة وكان بعض هذه الأوصاف

١ - (التبين)، إن لهذه المادة معنيين :

تستوجب الحكم وبعضها الآخر لا يستوجبها فيمكن أن نحتمل أن يكون المتكلم إنما غرضه بيان الحكم في بعض الأوصاف، ولا غرض له في بيان حكم الأوصاف الأخرى.

فمثلا إذا قال: العالم يجب إكرامه، نفهم وجب إكرام العالم، وأن بقية أوصاف الذات - وهي الإنسانية - مسكوت عنها لأنها أوصاف كثيرة لا غرض للمتكلم في بيانها.

وأما في القسم الثاني فحيث لا يوجد للذات إلا وصفان فلا يمكن أن نتوهم أن يكون غرض المتكلم بيان هذا الوصف وغض البصر عن القسم الثاني، ضرورة أن القسم الثاني ملحوظ حتما لأنه ضد الوصف المذكور فإما أن نفترض أن القسم الثاني محكوم بالحكم عينه أو لا :

فعلى الثاني يتحقق المفهوم وهو المطلوب.

فعلى الأولى يكون الحكم في الحقيقة محمولا على الذات كلها بكلا وصفيهما، وبالتالي فالحكم يقتضيه طبع الذات، وبالتالي يكون ذكر الحكم محمولا الصفة قبيحا عرفا، لأنه إذا كان الحكم تقتضيه الذات فمن المستهجن عرفا حمله على الصفة.

فمثلا إذا كان النجاسة من طبع الخمر يقبح أن يقول: الخمر الملاقي للنجس نجس، لأن الخمر كله نجس سواء الملاقي وغير الملاقي للنجس.

ففي هذا القسم الثاني يمكننا تركيب قياس استثنائي ينتج المفهوم، وهو القياس المركب من شرطية تقول: لو كان الحكم منطبقا على الذات في غير الوصف لما ذكر الوصف لأن ذكره قبيحا.

وحملية تقول: لكنه ذكر الوصف.

وهذا استثناء نقيض التالي فينتج نقيض المقدم أي أن الحكم لا ينطبق على الذات في غير الوصف وهو المطلوب.

(الأول) بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازماً، فنقول: تبين

إذا عرفت ذلك فالمقام من قبيل القسم الثاني لأن النبأ الذي هو الذات في المقام ليس له من حيث الحكم إلا وصفان وهو أنه نبأ فاسق أم نبأ عادل، ومن ثم فإما أن يكون نبأ العادل حجة لا يجب تبينه، وإما أن يكون كل نبأ ليس بحجة يجب تبينه.

والثاني قبيح إذ لو كان كل نبأ يجب تبينه كان ذكر حمل وجوب التبيين على الفاسق لغو قبيح عرفاً، فتعين الأول وهو المطلوب.

وفي الحقيقة فإن هذا الذي ذكرناه هنا قد ذكره المصنف (ره) في باب مفهوم الوصف حيث قال أن الوصف يدل على المفهوم الجزئي أي يدل على انتفاء الحكم بالجملة عن بعض الموارد التي ينتفي فيها الوصف، فلا يجوز أن يكون الحكم تقتضيه الذات وموجوداً في كل موارد انتفاء الحكم.

وبهذا يتضح أن الاستدلال بمفهوم الوصف هنا صحيح بمقتضى القرينة ويدل على حجية نبأ العادل.

تنبيه: قد يقول قائل أن نبأ العادل على أقسام عديدة، والآية الكريمة لا غرض لها في بيان أحكام أقسام نبأ العادل، ومن ثم فالآية إنما تدل على خبر العادل بالجملة.

ولكن الإنصاف بطلان هذا القول لأمرين:

الأول: أن الذهن العرفي لا يرى أي تقسيم في خبر العادل، بل لا يرى الخبر العادل إلا نوعاً واحداً ومن ثم فالدلالة لا بد أن تكون على حجية هذا النوع عموماً.

الثاني: أن الأمة مجمعة على أحد قولين: إما حجية خبر العادل عموماً، أو عدم حجيته عموماً، فإذا ثبت حجيته بالجملة ثبت حجيته عموماً.

قوله (ره): (بمعنى الظهور).

الشيء، إذا ظهر وبان. ومنه قوله تعالى: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾، ﴿حتى يتبين لهم أنه الحق﴾.

و(الثاني) بمعنى الظهور عليه، يعني العلم به واستكشافه، أو التصدي للعلم به وطلبه، فيكون فعلها متعدياً، فتقول: تبينت الشيء، إذا علمته، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته. وعلى المعنى الثاني وهو التصدي للعلم به يتضمن معنى التثبت فيه والتأني فيه لكشفه وإظهاره والعلم به. ومنه قوله تعالى في سورة النساء ٩٤: ﴿إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا﴾ ومن أجل هذا قرئ بدل فتبينوا: (فتثبتوا) ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصددنا ﴿إن جاءكم فاسق نبأ فتبينوا﴾ وكذلك قرئ فيها (فتثبتوا) فإن هذه القراءة مما تدل على أن المعنيين وهما (التبين والتثبت) متقاربان.

٢ - ﴿أن تصيبوا قوما بجهالة﴾. يظهر من كثير من التفاسير أن هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين. وتبعهم على ذلك بعض الأصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا.

ولأجل ذلك قدروا لكلمة (فتبينوا) مفعولاً، فقالوا مثلاً: «معناه

أقول: أي الفعل اللازم من قبيل (ظهر الشيء) أي بان وانكشف الشيء، في مقابل الظهور المتعدي أي تبينت الأمر وكشفته، ولا يخفى أن التبين في الآية هو بالمعنى الثاني أي تبينوا الأمر.

قوله (ره): (ولأجل ذلك قدروا لكلمة (فتبينوا) مفعولاً).

أقول: لما بنينا على أن ﴿فتبينوا﴾ فعلا متعدياً، وبنينا على أن ﴿أن تصيبوا..﴾ جملة مستأنفة، نتج عندنا أن تبينوا لم يذكر مفعولها في الآية، وبالتالي من يريد تفسير الآية عليه أن يقدر مفعولاً للآية.

وبعبارة أخرى: لما بنينا على أن ﴿فتبينوا﴾ فعلا متعدياً، كان لا بد

فتبينوا صدقه من كذبه»، كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلاً كلمة تدل على التعليل بأن قالوا: «معناها

لها في المعنى من مفعول تتعلق به، ومعرفة هذا المفعول تتوقف على معرفة موقع آية ﴿أن تصيبوا قوما بجهالة﴾، بمعنى أنه يحتمل في آية ﴿أن تصيبوا...﴾ احتمالين:

الأول: هو أن ﴿أن تصيبوا...﴾ جملة مستأنفة منقطعة عن الجملة السابقة.

الثاني: هو أن ﴿أن تصيبوا...﴾ جملة متعلقة بالجملة السابقة أي جملة ﴿فتبينوا﴾

فعلى الإحتمال الأول المشهور لا تصلح ﴿أن تصيبوا...﴾ أن تكون بنفسها مفعولاً لفعل (تبينوا)، وبالتالي فلا بد من تقدير مفعول لهذا الفعل. وعلى الإحتمال الثاني تكون آية ﴿أن تصيبوا...﴾ هي غير مستأنفة بل هي بنفسها مفعول لفعل ﴿فتبينوا...﴾.

وهذا الإحتمال الثاني هو الذي قواه المصنف (ره).

قوله (ره): (كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها...).

أقول: أي بعد البناء على أن آية ﴿أن تصيبوا...﴾ هي جملة مستأنفة عن الجملة السابقة أي آية ﴿فتبينوا...﴾، كان لا بد من تقدير رابط في المعنى بين الآيتين ضرورة أن الآية كلها مترابطة المعنى من أولها إلى آخرها.

ومن هنا اتضح لك أن البناء على استقلالية ﴿أن تصيبوا﴾ ينتج عنه لزوم تقدير أمرين:

الأول: تقدير مفعول لفعل ﴿فتبينوا﴾.

الثاني: تقدير رابط معنوي يربط بين جملة ﴿فتبينوا﴾ وجملة ﴿أن تصيبوا﴾

خشية أن تصيبوا قوماً بجهالة، أو حذار أن تصيبوا، أو لئلا تصيبوا قوماً...» ونحو ذلك.

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لا تساعد عليها قرينة ولا

أما التقدير الأول: فقد ذكروا أن هذا المفعول هو (الخبر) أو ما بمعناه، أي:

١: تبينوا الخبر هل هو صادق أم كاذب.

٢: أو قل تبينوا الحقيقة تطابق الخبر أم لا.

٣: أو قل تبينوا صدق الخبر أو كذبه.

فكل هذه الاحتمالات المتعددة معناها واحد وهو تبين الخبر من حيث مطابقته للواقع أو عدمها.

وأما التقدير الثاني: فهو بالجملة تقدير التعليل، أي أن ﴿فتبينوا﴾ معلول لـ ﴿أن تصيبوا﴾، أي أن علة وجوب التبين هو كي لا تصيبوا قوماً بجهالة، وهذا التعليل يمكن أن يتصور بوجوه متقاربة، مثل:

١: فتبينوا الخبر حتى إذا تصرفتم لا تصيبوا قوماً بجهالة.

٢: فتبينوا الخبر حذرا من إصابة قوم بجهالة.

قوله (ره): (وتمحل لا تساعد عليها قرينة...).

أقول: بل أوجبتهما قرينة الإقتضاء بناء على ما عرفت من أن هذين التقديرين أوجبهما البناء على انفصال ﴿أن تصيبوا﴾ عن ﴿فتبينوا﴾.

نعم لما كان رأي المصنف (ره) ترابطهما وعدم انفصالهما زعم عدم وجود القرينة على هذين التقديرين، وسيأتي بيان رأي المصنف (ره).

قوله (ره): (والذي أرجحه...).

أقول: حاصل رأي المصنف (ره) يبتني على ركيزة واحدة وهي أن ﴿أن

قاعدة عربية. ومن العجيب أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل إرسال المسلمات.

تصيبوا غير منفصلة عن «فتبينوا» بل هي جزء منها ولا موجب لدعوى الانفصال ضرورة أن الأصل في الكلام المتواصل هو الإتصال فكلما صح الإتصال بطل دعوى الانفصال.

وهنا يمكن أن نفهم أن «أن تصيبوا» هي جملة لها موقع من الإعراب في الجملة السابقة أي جملة «فتبينوا»، وذلك عن طريق تأويلها بالمصدر (إصابة) كما هي قضية ان (ان) مصدرية تأول مع ما بعدها بمصدر، وهذا المصدر في موقع مفعول به لتبينوا، فتصبح حصيلة الآية «فتبينوا إصابة قوم بجهالة».

وهذا الذي ذكره المصنف (ره) قد أعرض عنه جمهور المفسرين لأنهم اعتقدوا أن التبين لا يتعلق بالإصابة بل يتعلق بالخبر، وهنا جوهر الخلاف بين المصنف (ره) والجمهور، أي: هل مفعول التبين هو الخبر، أم هو إصابة القوم بجهالة.

وقد مال المصنف (ره) إلى الثاني، ولكن الإنصاف هو الأول، ويدل عليه أمران:

الأمر الأول: ظهور أن التبين متعلق بالنبأ صدقه وكذبه، وذلك بمقتضى قرينتي العادة وأن موضوع الآية هو النبأ.

الأمر الثاني: أن تعلق التبين بالإصابة معنى في غاية الركاقة، لأن التبين عرفاً إذا لم يتعلق بالخبر بتعلق بالأمر المفروض أنه محل البحث لنعرف تحققه أو عدم تحققه، مثل تبين الهلال، أو تبين الخيط الأبيض، أو تبين جودة البضاعة، أو نحو ذلك، فتكون هذه الأمور كأنها موضوع البحث ويترتب على تحققها أو عدم تحققها أحكام، فنحتاج إلى تبين تحققها أو عدم تحققها، وهذا المعنى غير معقول في المقام لأن موضوع البحث هو النبأ لا إصابة قوم، ولا يترتب على إصابة القوم أي شيء.

والذي أرجحه إن مقتضى سياق الكلام والإتساق مع أصول القواعد العربية أن يكون قوله: ﴿أن تصيبوا قوما﴾ مفعولاً لتبينوا، فيكون معناه ﴿فتثبتوا واحذروا إصابة قوم بجهالة﴾.

هذا مع أنه لا يمكن تبين إصابة القوم بجهالة إلا بعد تحقق الإصابة إذ لو تبينت الإصابة قبل تحققها لم تكن بجهالة!!! ومن هنا يتضح ظهور التهافت العظيم عرفاً في معنى تعلق التبين بالإصابة بجهالة.

قوله (ره): (فتثبتوا واحذروا إصابة).

أقول: هذا كالإعتراف بل هو اعتراف من المصنف (ره) أن الإصابة لا يجوز أن تتعلق بتبينوا، ولهذا التجأ إلى تقدير فعل (احذروا) لتكون الإصابة في الحقيقة مفعولاً لـ (احذروا) لا لـ (تبينوا).

ومن ثم فيمكن الاعتراض على المصنف (ره) بأنه لم يفعل شيئاً حيث رجع إلى ما فر ضرورة أنه بعد هذا التقدير يكون قد التزم بانفكاك تبينوا عن الإصابة، وبالتالي فيحتاج إلى تقديرين حتماً: ١: تقدير مفعول لتبينوا، ٢: وتقدير فعل (احذروا) للإصابة، فأصبح عنده مضمون الآية هكذا (تبينوا الخبر لتحذروا الإصابة) وهذا عين تفسير الجمهور بالجملة.

أقول: الظاهر أن المصنف (ره) قد دفع هذا الاعتراض معتمداً على التضمين لا على التقدير، وكأنه يبني على أن فعل (تبينوا) ضمَّن معنى (احذروا)، فهو بنفسه أصبح معناه (تبينوا واحذروا) فهو بنفسه تعلق بالإصابة فلا انفكاك بينهما ولا تقدير أصلاً، فرأي المصنف (ره) هو استبدال التقديرين بالتضمن الواحد.

والتضمن جائز في اللغة وواقع كثيراً إلا أن مثل هذا التضمن غريب بل باطل، ولا يسع المجال للخوض في هذه المسألة الأدبية إلا أنه يكفي في إثبات غرابته إعراض جمهور المفسرين عنه وهم أهل اللغة وأسرارها.

والظاهر أن قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا أَنْ تَصِيبُوا قَوْمًا بَٰجِهَالَةً﴾ يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجية خبر الفاسق، لأنه لو كان حجة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

قوله (ره): (والظاهر أن قوله تعالى...).

أقول: هذا شروع في السؤال الهام في المقام، وهو أن وجوب التبين هنا هل هو واجب نفسي أي يجب التبين لنفسه عند ورود النبأ كوجوب الصلاة عند الزوال، أم واجب طريقي أي يجب طريقاً إلى الواجب الذي هو غيره، كوجوب الفحص عند الشك بالحكم الشرعي، وهذا الوجوب الطريقي كناية عن عدم حجية النبأ.

فعلى الأول: يكون المعنى إذا جاء خبر الفاسق يجب تبينه وجوباً نفسياً بغض النظر عن أي شيء آخر، فالمراد وجوب التبين ومعرفة الحق عند ورود خبر الفاسق، ولا يكفي مجرد رد خبره وترك العمل به.

وعلى الثاني: يكون المعنى إذا جاء خبر الفاسق يجب تبين الخبر كطريق إلى العمل به، بمعنى أنه لا يجوز العمل بخبر الفاسق إلا بعد تبينه، فمن لم يرد العمل به لا يجب عليه التبين، فوجوب التبين هو كناية عن عدم حجية خبر الفاسق عند وروده، وهو المساوي لرد الخبر وإهماله.

وقد مال المصنف (ره) والأكثر إلى الثاني ضرورة أن كون تبين الواقع واجباً نفسياً أمر غير معقول عرفاً إذ التبين عرفاً هو لمعرفة الواقع لا أنه بنفسه أمر مراد محبوب، ومن ثم فلا يمكن عرفاً تخيل تحقق محبوبة ذاتية للتبين عند ورود الخبر، بل محبوبة التبين إنما تنشأ عرفاً من محبوبة الواقع.

فالحاصل أن مضمون الآية الكريمة أنه عندما تتعلق أموركم بالواقع لا بد من التبين إما بالخبر الصادق وإما بأسلوب آخر، وخبر الفاسق ليس من الأول شرعاً فتعين الثاني.

٣ - (الجهالة): اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: «الجهالة: أن تفعل فعلاً بغير العلم» ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم، عبروا عنه تارة بتقابل التضاد وأخرى بتقابل النقيض، وإن كان الأصح في التعبير العلمي إنه من تقابل العدم والملكة.

قوله (ره): (أو مصدر ثان له..).

أقول: مراده أن الجهل كما هو معروف مصدر فعل جهل يجهل، و(الجهالة) بمعنى (الجهل) بالجملة، إلا أنها تحتل احتمالين:

الأول: وهو الأقرب أنها معنى اسم مصدري أي لوحظ فيه الحدث بعد استقراره أي بلحاظ الوجود، فتكون الجهالة اسم مصدر للجهل مثل (غُسل) اسم مصدر للإغتسال، فجهالة اسم مصدر على وزن (فِعال)، كما تقول الحصاد والجذاذ، إلا أنها مفتوحة الأول وأضيف لها تاء التأنيث زيادة في التوهين.

الثاني: أنها معنى مصدري أي لوحظ فيه الحدث حال تحققه أي بلحاظ الإيجاد، فتكون الجهالة مصدر ثان لفعل (جهل يجهل).

قوله (ره): (تقابل العدم والملكة...).

أقول: فالجهل المقابل للعلم فسر بثلاثة تفسيرات:

الأول: أنه معنى وجودي فهو كون الذهن بحالة خالية من المعلومة، وعلى هذا التفسير يكون الجهل والعلم ضدان أي وجودان لا يجتمعان.

الثاني: أنه معنى عدمي، وهو عدم تحقق المعلومة في الذهن عدما مطلقا، وعلى هذا التفسير يكون الجهل والعلم نقيضان أي وجود وعدمه المطلق.

الثالث: أنه معنى عدمي، وهو عدم تحقق المعلومة في الذهن عدما مقيدا أي عدم العلم فيما من شأنه العلم، وعلى هذا التفسير يكون الجهل والعلم بينهما علاقة الملكة وعدمها أي وجود وعدمه الخاص.

والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها في أصول اللغة العربية أن إعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا

قوله (ره): (والذي يبدو لي من تتبع...).

أقول: حاصل كلام المصنف (ره) أن كلمة الجهل في اللغة العربية ليست موضوعة للمعنى المقابل للعلم، بل موضوعة للمعنى المقابل للحلم ليكون بمعنى السفه.

والإنصاف أن كلمة الجهل في اللغة مستعملة بمعنيين:

الأول: المعنى المقابل للعلم، وهو معنى عربي صميم، قال ابن منظور: قال شمر: والمعروف في كلام العرب جهلت الشيء إذا لم تعرفه، تقول: مثلي لا يجهل مثلك، وقال الزبيدي: هو خلو النفس من العلم وهذا هو الاصل^(١).

أقول: ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ فالجهل هنا هو عدم المعرفة محضاً وليس فيه شيء من السفه.

ومنه قول الكميت:

ولقد جهلت وكنت أحذق عالم أغرار عزمك أم حسامك اقطع

ومنه قول السموأل بن عاديء الغساني اليهودي المتوفي ٦٥ قبل الهجرة:

سلي - إن جهلت - الناس عنا وعنهم فليس سواء عالم وجهول

ومنه قول الشاعر القديم:

يحسبه الجاهل ما لم يعلم شيخاً على كرسيه معمما

الثاني: الجهل بمعنى السفه، وهو أيضاً عربي صميم، وهو كثير في القرآن الكريم وفي استعمالات العرب، ففي القرآن الكريم قال في البقرة

(١) لسان العرب ج ١١ ص ١٢٩، تاج العروس ج ٧ ص ٢٦٨.

التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من

﴿قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين﴾ الآية: ٦٧، وقال في هود ﴿قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾ الآية: ٤٦، وقال في يوسف ﴿ولا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين﴾ الآية: ٣٣، ومنه على الأقوى قوله تعالى: ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة﴾ فليس المراد من الجهالة عدم المعرفة بل السفه والله العالم.

ومن استعمالات العرب قول النابغة:

فان يك عامر قد قال جهلا فان مظنة الجهل الشباب
وقول النابغة أيضا:

جهلت على ابن الحيا وظلمتني وجمعت قولا جانبيا مضللا
وقال كثير:

وأبعده سمعا وأطيبه نثا وأعظمه حلما وأبعده جهلا

أقول: ولا يبعد أن الجهل بهذا المعنى قد أخذه العرب من المعنى الأول على اساس أن من يقوم بالأعمال سفها فهو منزل منزلة من جهل أصول الأدب والحكمة والتعامل، تشبيها لمن عمل الفاسد منزلة من لم يعلم الصحيح وذلك تبني لقاعدة أن (أصول الأدب والحكمة والتعامل) علمها هو تكامل العقل الموجب للعمل بها، ولهذا يقال لكل من خالفها بأنه جاهل، ولعل هذا ما ذكره البعض حيث جعل الجهل معنى مقتضيا للأفعال الخارجة عن النظام كما جعل العلم معنى مقتضيا للأفعال الجارية على النظام^(١).

قوله (ره): (جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين...).

الألفاظ وكسبها إطاراً يناسب الأفكار الفلسفية. وإلا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدي تقريباً معنى السفه أو الفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلاً وحماسة وعدم بصيرة وعلم.

وعلى كل حال هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقي مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحاً علمياً بعد ذلك. ولكنه ليس هو إياه. وعليه، فيكون معنى (الجهالة) إن تفعل فعلاً بغير حكمة وتعقل وروية الذي لازمه عادة إصابة عدم الواقع والحق.



إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها وما تؤدي إليه من دلالة على المقصود في المقام:

إنها تعطي أن النبا من شأنه أن يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهة أن ذلك من سيرتهم، وإلا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر

أقول: بل عرفت أنه ليس جديداً وأنه وقع في القرآن الكريم وفي استعمال شعراء الجاهلية.

قوله (ره): (فالجهل في أصل اللغة...).

أقول: قد عرفت أن كلا المعنيين من اللغة، ولو كان لا بد من إرجاع أحدهما إلى الآخر فقد عرفت أن الأقرب إرجاع السفه إلى عدم معرفة الأصول.

قوله (ره): (أنها تعطي أن النبا...).

أقول: حاصل كلام المصنف (ره) في تقريبه لمفهوم الشرط في ركنين: الركن الأول: أن صريح الآية تعليق وجوب التبين على ورود نبا من

فاسق.

الفاسق من جهة أنه فاسق. فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغي أن يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بلا ترو وإنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوماً بجهالة أي بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم. والسر في ذلك أن المتوقع من الفاسق ألا يصدق في خبره فلا ينبغي أن يصدق ويعمل بخبره.

فتدل الآية بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة. ولازم ذلك أنه حجة.

الركن الثاني: أننا نستفيد من لحن الآية أن هذا الوجوب تأسيسي لا تأكيد لوجوب عرفي.

وينتج من ذلك أن هذا الوجوب على خلاف السليقة العرفية، بل السليقة العرفية على عدم التبين ضرورة أنه لو كان على وجوب التبين وفق السليقة العرفية في كل الأنباء لم يكن له حاجة لتأسيس هذه الآية أصلاً، وأيضاً لم يكن حاجة لتعليقه على نبأ الفاسق.

فإصدار الأمر بالتبين هو عمل كاشف عن وجود سيرة بينهم على عدم التبين في الأنباء، ومن ثم إصداره الأمر بالتبين معلقاً على نبأ الفاسق كاشف عن إقراره بسيرة عدم التبين عند نبأ العادل.

أقول: أن ما ذكره المصنف (ره) صحيح كما يظهر مما قدمناه في تقريب الاستدلال بمفهوم الوصف إلا أن لدينا على كلامه تعليقان:

التعليق الأول: أن ما ذكره (ره) لا ينسجم مع شرحه لمفهوم الشرط، توضيح ذلك في أمرين:

الأول: أن المصنف (ره) في باب المفاهيم عندما شرح مفهوم الشرط ذهب مذهب جمهور الأصوليين المتأخرين من أن الدلالة على مفهوم الشرط

والذي نقوله ونستفيده وله دخل في استفادة المطلوب من الآية، أن النبا في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت وإلا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين في خبر الفاسق، إذا كان النبا من جهة ما هو نبا لا يعمل به الناس.

ولما علقت الآية وجوب التبين والتثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة. وطبعاً لا يكون ذلك إلا من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته، لأن

جاءت من جهة العلية الإنحصارية أي من جهة دلالة القضية الشرطية على أن الشرط هو علة منحصرة لسنخ الجزاء، فإذا انتفى الشرط انتفى الجزاء ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء علته المنحصرة.

الثاني: أن المصنف (ره) هنا يزعم دلالة الآية على حجية خبر العادل من باب مفهوم الشرط، وبالتالي فكان يجب على المصنف (ره) تطبيق كلامه السابق في مفهوم الشرط فيبين لنا كيفية دلالة الآية الكريمة على انحصار سبب وجوب التبين (عدم الحجية) بورود نبا الفاسق.

وهذا ما لم يفعله المصنف (ره) بل سلك هنا مسلكاً غريباً عن تفسيره لمفهوم الشرط، ولم يوضح لنا من أين فهم أن الوجوب تأسيسي ولا من أين فهم أن الطريقة العرفية على خلاف القضية الشرطية، ولعله اعتمد بزعمه على القرائن الخاصة وإن لم يصرح بذلك.

التعليق الثاني: أن هذا المسلك الذي سلكه المصنف (ره) قد ذكره على سجيته العرفية فرارا من مسلك المشهور في بيان مفهوم الشرط حيث قد وقع هذا المسلك هنا سجلات كثيرة سيأتي ذكر بعضها، وهذا ما اضطر المصنف (ره) إلى سلوك هذا المسلك الغريب عن مذهبه.

المتروك منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه.

والظاهر أن بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا تطيل في ذكرها وردّها.



ولكننا نقول أن هذا المسلك هو الصحيح، وقد قلنا هناك في بيان حقيقة مفهوم الشرط أنه كله من هذا القبيل أي أن مفهوم الشرط عموماً مبتني على ما ذكره المصنف (ره) في الآية الكريمة، أي أن تعليق الجزاء على الشرط هو استثناء من القاعدة العرفية المقبولة، ولأجل ذلك حصلت الدلالة على المفهوم، فراجع ولهذا فنحن لا نحتاج هنا إلى أي مؤونة زائدة على ما قلناه سابقاً للدلالة على المفهوم.

قوله (ره): (يرتفع كثير من الشكوك...).

أقول: بناء على المسلك المشهور في استفادة المفهوم وقع إشكالات كثيرة لعلها تكون أكثر من عشرين إشكالات، ونكتفي هنا بذكر الاعتراض الذي قال الشيخ الأنصاري أنه لا يمكن رده، وحاصله:

أن هذه الآية الكريمة وإن كانت على نحو القضية الشرطية إلا أنها لا تدل على المفهوم، لأنها مسوقة لبيان الموضوع، فهذا الاعتراض يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: كبروية وهي أن القضية الشرطية المسوقة لبيان الموضوع لا تدل على مفهوم الشرط، وهذه الكبروية لا خلاف فيها وقد قرروها في محله، فمثل قضية (إن ولد لك ولد فاختنه) لا تدل على المفهوم أي (إن لم يولد لك ولد فلا تختنه) ضرورة أنه لا معنى لعدم ختان الولد الذي لم يولد.

(الآية الثانية) - آية النفر:

وهي قوله تعالى في سورة التوبة، الآية ١٢٣: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾.

المقدمة الثانية: صغروية وهي أن الآية الكريمة هي شرطية مسوقة لبيان الموضوع بيان ذلك أنهم حرروا في محله أن المسوقة لبيان الموضوع هي الشرطية التي لا يمكن فيها عرفاً تحقق الجزاء بدون الشرط مثل (إن ولد لك ولد فاختنه) فإن الختان لا يمكن إلا بتحقيق الشرط وهو ولادة الولد، وهكذا هنا فإن الآية تقول ﴿إن جاءك نبا الفاسق فتبينه﴾ ومن الواضح استحالة التبين إلا بعد مجيء النبا، ضرورة أنه عند عدم مجيء النبا لا يمكن التبين أصلاً، ومن ثم فلا معنى لقولك ﴿إن لم يأتك نبا الفاسق فلا تتبينه﴾.

وهذا الإعتراض كما ترى وارد بحسب ألفاظ الآية لأن ألفاظ الشرط في الآية ﴿جاءكم فاسق بنبا﴾ فظاهر الآية أن الشرط مسوق لبيان موضوع الجزاء ﴿فتبينوا﴾، إذ لا يمكن التبين إلا بعد مجيء خبر الفاسق.

ولأجل ذلك فإن أصحاب القول بدلالة الآية على مفهوم الشرط جاهدوا في تحوير ظاهر الشرط فزعموا أن المستفاد من الآية ولو بالقرائن هو (النبا إن جاءك به فاسق فتبينه) فموضوع التبين هو النبا العام وهو موجود في الذهن ولم يأت الشرط إلا للشرطية وتعليق الجزاء على حالة في النبا دون حالة، فتدل على المفهوم أي: (النبا إن لم يأتك به الفاسق فلا تتبينه).

وهذا الجهاد يطول الكلام في إثباته وتصحيحه إذ يقال لهم من أين فهتم هذا التحوير، كما يقال لهم أن هذا التحوير لا ينقذكم لبقاء الآية معه مسوقة لبيان الموضوع ضرورة أن النبا العام لا يمكن تبينه أو عدم تبينه إلا بعد مجيئه ولهذا كان لا معنى للمفهوم أي: (النبا إن لم يأتك به

إن الإستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان:

١ - الكلام في صدر الآية: ﴿وما كان المؤمنون لينفرا كافة﴾،

الفاسق فلا تتبينه)، بلا من إضافة (النبا إن جاءك به غير الفاسق فتبينه) وهذا الشرط الوجودي لا يمكن استفادته من أي تحوير.

قوله (ره): (إن الإستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب...)

أقول: يمكن توجيه الإستدلال بآية النفر بأكثر من توجيه:

١ - التوجيه الأول: وهو التوجيه المشهور منذ القدم، وهو الإستدلال بخصوص الفقرة ﴿لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾، أي أن الآية أوجبت الحذر عند إنذار المتفقه مطلقا، والمراد بالحذر هو قبول الإنذار والعمل به، وهذا هو المطلوب، فالإستدلال يتوقف على أربعة أركان:

الركن الأول: وجوب الحذر عند الإنذار.

وقد استدلوا لإثبات هذا الوجوب بقوله ﴿لعلهم يحذرون﴾ باعتبار أن (لعل) تدل على التعليل أي أن ما بعدها ﴿يحذرون﴾ علة غائية لما قبلها ﴿لينذروا﴾، فإن كان ما قبلها من الأمور التشريعية كما في المقام فهو علة للتشريع، فيجب وجوب ما بعدها بعين وجوب ما قبلها، بل هو أولى بالوجوب لأنه سبب وجوب ما قبلها، نعم إن كان ما بعدها غير قابل لتعلق تكليف به لسبب ما ككونه غير مقدور شرعا أو تكويننا امتنع أن يتعلق به التكليف المتعلق بما قبلها.

تنبيه: وهذا الركن يحتاج إلى تتميم إذ يمكن أن يقال أن وجوب الحذر عقيب الإنذار وجوب بالجملة لا إطلاق فيه فيمكن أن يكون مختصا بحال حصول العلم كما هو الغالب في مثل هذا الحال، ومن ثم فلا يدل على حجية الإنذار المظنون.

وقد استعانوا لإثبات هذا التتميم بالإطلاق فزعموا أن الآية كما هي

في مقام بيان وجوب الإنذار كذلك هي في مقام بيان وجوب الحذر، فتدل على إطلاق وجوب الحذر عند كل إنذار.

الركن الثاني: أن المراد بالإنذار هو كل إخبار بحكم شرعي.

وقد استدلوا لهذا الركن بعموم كلمة الإنذار فإن الإنذار لغة هو إبلاغ ما يستوجب الخطر، وهذا متحقق ببيان المحرمات، فلو أخبر المخبر أن الزنا طريق النار، وعقوق الوالدين طريق النار، فهذا إنذار.

وأما توهم أن الإنذار ينصرف إلى خصوص ذكر العقاب والحساب والنار وامثالها كما هو شأن الوعاظ، فهو توهم لا قيمة له لأنه بدوي ناشئ من غلبة بعض الاستعمالات.

تنبيه: ويحتاج هذا الركن أيضا إلى تتميم إذ قد يقال أن الإنذار خاص ببيان الأحكام الإلزامية فلا يشمل الأحكام الترخيضية أو غير الإلزامية، فمع تمامية دلالة الآية لا تدل على حجية الخبر غير الدال على حكم إلزامي.

وقد يكون طريق هذا التتميم هو عدم القول بالفصل إذ من قال بحجية الخبر في الإلزاميات قال به مطلقا.

تنبيه ثان: ويحتاج هذا الركن إلى تتميم ثان إذ قد يقال أن الآية تتحدث عن إنذار الفقيه، لا عن إنذار المخبر، ومن الواضح أن إنذار الفقيه يكون ببيان الفتوى لا بنقل الخبر، فالآية تتحدث عن حجية الفتوى لا عن حجية الخبر.

وقد أثبتوا هذا التتميم بأن هذا التفريق لم يكن قديما حيث لم تكن تحتاج الفقهة إلى أكثر من الاستماع، فإنذار الفقيه في الآية هو نقل الحكم الذي استمعه من النبي ﷺ.

وإذا ثبت حجية خبر الفقيه يثبت حجية خبر غير الفقيه لعدم القول بالفصل.

الركن الثالث: أن الإنذار الذي يجب الحذر عنده هو كل إنذار ولو كان صادرا من واحد لا خصوص الصادر من طائفة من المتفقيين.

وهذا الركن يحتاج إلى عمل ضرورة أن الآية تتحدث صراحة عن تفقه طائفة وإنذارهم، إذ لفظها هو (نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا ولينذروا قومهم لعلهم يحذرون) وإنما دلت الآية على وجوب حذر الفرقة عقيب إنذار الطائفة، بينما المطلوب هو الحذر عقيب إنذار الواحد.

ولهذا استعان البعض لإثبات هذا الركن بقاعدة التوزيع أي ان مقابلة الجمع بالجمع ظاهرة في التوزيع أي أن كل فرد من الجمع مقابله فرد من الجمع الآخر، كما في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فإن المراد منه ان يغسل كل واحد وجهه ويده، لا أن يغسل المجموع وجه المجموع، ومثله أعط خمسة دراهمك لهؤلاء الفقراء الخمسة، ومثله أرسل أولادك الخمسة إلى القرى الخمسة ليعلموهم، فظاهر هذه الأمثلة كلها هو التوزيع فيرسل لكل قرية ولدا، ويعط لكل فقير درهما.

وهكذا في المقام فالطائفة النافرة إذا رجعوا الى الفرقة يرجع بعضها إلى بعضها لا كلها إلى كلها.

الركن الرابع: أن الحذر في الآية هو كناية عن قبول الإنذار، وذلك أن كلمة الحذر ظاهرة في الخوف النفسي، والمراد بها هنا ولو بواسطة القرائن هو الخوف العملي أي الإحتياط بما يؤدي إلى حصول الأمن، وهذا المعنى لا ينفع في المقام إذ المطلوب هو حجية الإنذار بمعنى لزوم قبوله والتصديق به.

وكما ترى فإن إثبات هذه الأركان الأربعة مع تميماتها فيه كلام يطول، وقد رفض الشيخ الأنصاري نحقق هذه الأركان وزعم أن دلالة هذه الآية على المطلوب في غاية الضعف وشبه الاستدلال بها على حجية الخبر

بالاستدلال عليها بالنبوي المشهور: من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً.

ولأجل ذلك عدل المصنف (ره) كلياً عن الاستدلال بالآية بهذا التوجيه واختار التوجيه الثاني.

التوجيه الثاني: الذي ذكره المصنف رحمته الله وحاصله مبتني على ثلاثة أركان:

١ - الركن الأول: أن الآية الكريمة مبتنية على الفراغ عن قاعدة واضحة عقلية وشرعية تأمر بلزوم التفقه ومعرفة الشريعة من الرسول ﷺ، ثم إن الآية المبتنية على التسليم بلزوم التفقه كانت في صدد بيان كيفية تحصيل هذا الواجب وأنه ما هو الطريق لتحقيق التفقه في الدين، فذكرت أن للتفقه من النبي ﷺ طريقان:

أولهما: النفر شخصياً إلى النبي ﷺ.

ثانيهما: إرسال المندوب إلى النبي ﷺ ليرجع بالشرعية من عند النبي ﷺ.

وهذا الركن الأول فهمناه من سياق الآية.

الركن الثاني: أن الآية الكريمة صرحت أن الطريق الأول طريق صحيح إلا أنه غير واجب لعدم معقوليته في الجميع وذلك في قولها ﴿ما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾ أي ما كان المؤمنون لينفروا إلى النبي ﷺ كلهم ليتفقهوا في الدين.

ومن ثم فقد حرضت الآية على سلوك الطريق الثاني بعد عدم تيسر الطريق الأول فقالت: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾ والغرض من إرسال الطائفة هو عودتهم بالعلوم من عند النبي ﷺ ليتعلموها منهم كما صرحت بقولها ﴿لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾.

الركن الثالث: أن مجرد التحريض على الطريق الثاني هو تشريع له وهو كاشف عن حجية خبر الناقل لأن الطريق الثاني مبني على جواز التفقه عن طريق إرسال الرسول إلى النبي ﷺ والأخذ من الرسول عندما يرجع.

وهذا التوجيه كما ترى لا يحتاج إلى كثير كلام فإن هذه الأركان الثلاثة ثابتة بمجرد ظهور الآية الكريمة أنها في صدد بيان طرق التعلم، فعمدة هذا التوجيه هو هذا الظهور، ولا يبعد تحققه، والنقاش فيه في غير محله.

ومع ذلك فقد يعترض على هذا التوجيه باعتراضين:

الإعترض الأول: أنه لا دليل على أن الآية أبطلت الطريق الأول إذ لا نعلم أن الذي نفته في صدر الآية هو النفر إلى النبي ﷺ للتفقه بل لعلها نفت النفر إلى الجهاد، فإن سياق الآيات قبلها وبعدها في الجهاد.

والإنصاف أن هذا الإعترض ساقط وجوابه ظاهر لأن مقتضى وحدة السياق أن قيد ﴿ليتفقها في الدين﴾ الذي كان قيذا صريحا في (نفر الطائفة) في عجز الآية، يكون بعينه قيذا في (لينفروا) في الصدر، فإن وحدة سياق الآية تنفي وتستبعد اختلاف متعلق النفرين، بل الظاهر أن النفران في الصدر والعجز واحد وهو النفر ليتفقها في الدين، ولا يخفى أن ظهور الآية في وحدة سياق عجزها وصدرها أقوى من ظهورها باتحاد سياقها مع سياق الآيات الأخرى.

الإعترض الثاني: أنه لا نعلم أن الطريق الثاني شامل لما كان خبر الرسول إلى النبي ﷺ ظنيا فلعله مختص بالقطعي، وبعبارة أخرى أن الطريق الثاني في صريح الآية هو إرسال (طائفة ليتفقها) ويرجعوا بالخبر، ومن الغالب في خبر الطائفة هو حصول اليقين ولا سيما بضم قرينة أن الفرقة قد انتخبت هذه الطائفة لهذه المهمة، وأن الطائفة قد رأت النبي ﷺ وأمنت به، وأنهم يخبرون أهلهم وقومهم ويبيضتهم وأهل نصيحتهم.

ويتأيد هذا الاعتراض أن الأئمة عليهم السلام طبقوا هذه الآية فيما لا يجوز فيه إلا العلم وهو معرفة الإمام، وقد ورد ذلك في أخبار كثيرة منها الصحيح:

١ - الكليني: محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس؟، قال: أين قول الله عز وجل ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم^(١).

٢ - علي بن بابويه: عنه (عبد الله بن جعفر)، عن علي بن إسماعيل، وعبد الله بن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: إذا هلك الإمام، فبلغ قوما بحضرتهم؟ قال: يخرجون في الطلب، فانهم لا يزالون في عذر ما داموا في الطلب، قلت: يخرجون كلهم، أو يكفيهم أن يخرج بعضهم؟ قال: إن الله ﷻ يقول: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، لعلهم يحذرون﴾، قال: فهؤلاء المقيمون في سعة، حتى يرجع إليهم أصحابهم^(٢).

ورواه الصدوق عن أبيه مثله^(٣).

٣ - النضر بن سويد: عن يحيى الحلبي، عن بريد بن معاوية، عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله، بلغنا

(١) الكافي ج ١ باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام ص ٣٧٨ ح ١.

(٢) الإمامة والتبصرة ص ٨٨ ح ٧٦.

(٣) علل الشرايع ج ٢ باب ٣٨٥ نوادر العلل ص ٣١٦ ح ٤١.

شكواك، فأشفقنا، فلو أعلمتنا: من بعدك؟ فقال: إن عليا عليه السلام كان عالما، والعلم يتوارث، ولا يهلك عالم إلا بقي من بعده من يعلم مثل علمه أو ما شاء الله. قلت: أفيسع الناس - إذا مات العالم - أن لا يعرفوا الذي بعده؟! فقال: أما أهل البلدة فلا - يعني المدينة - وأما غيرهم من البلدان فقد ريسيرهم، إن الله يقول: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، لعلهم يحذرون﴾.

وقد يحاول البعض الرد على هذا الإعتراض بأحد جوابين:

الجواب الأول: بأن الآية ظاهرة في حجية الإخبار الظني لأن هذا الطريق الذي شرعته هو بطبعه طريق ظني لأن طبع إرسال الطائفة إلى النبي صلى الله عليه وآله وعودتها من عنده بالأنباء لا يستوجب اليقين كما هي العادة السائدة، فإن الطائفة عندما ترجع تفرق في القوم فيكون خبرها أخبار آحاد. فتشريع هذا الطريق هو بطبعه تشريع لحجية ما هو ظن بحيث لولا أولوية اليقين من الظن واستحالة أن يتوهم عدم شموله لليقين لأمكن القول بأنه لا يشمل اليقين.

وهذا الجواب مجاني للإنصاف فإن إرسال الفرقة طائفة منهم لتستعلم أنباء النبي صلى الله عليه وآله، ثم عودتها من عنده بأنباء النبي صلى الله عليه وآله مقرون عادة باليقين العرفي لإجتماع قرائن كثيرة منها: ١ - تعدد المخبرون، ٢ - أنهم نخبة الفرقة وقدموا مخصصا لغاية التعلم والتعليم، ٣ - أنهم مؤمنون بالنبي صلى الله عليه وآله وشاهدوا هيئته ونوره، ٤ - أنهم لا داعي عندهم للكذب عادة في الأمور الدينية فإن زمن النبي صلى الله عليه وآله ليس زمن المذاهب، ٥ - أنهم يخبرون أهلهم وقومهم وهذا ما يتعاضد فيه الرغبة في الصدق والإصابة، ٦ - أن الكاذب أو المخطيء يخشى الإفتضاح بسبب تعددهم ووجود النبي، ٧ - قرب الزمان بين التعلم والتعليم، ٨ - أن المعلم هو النبي صلى الله عليه وآله وهو خير معلم ينتقش كلامه في ذهن السامع وقلبه.

تمهيداً للإستدلال، فإن الظاهر من هذه الفقرة نفي وجوب النفر على المؤمنين كافة^(١) والمراد من النفر بقرينة باقي الآية النفر إلى الرسول للتعرفه في الدين لا النفر إلى الجهاد، وإن كانت الآيات التي قبلها واردة في الجهاد، فإن ذلك وحده غير كاف ليكون قرينة مع ظهور باقي الآية في النفر إلى التعلم والتفقه. إن الكلام الواحد يفسر بعضه بعضاً.

فكيف يمكن مع اجتماع كل هذه القرائن تخيل عدم يقينية إخبار هذه الطائفة.

الجواب الثاني: وهو الجواب الذي التزمه المصنف (ره) وحاصله التمسك بالإطلاق، وسيأتي التعرض لهذا الجواب عند تعرض المصنف (ره) له.

قوله (ره): (فإن الظاهر من هذه الفقرة نفي وجوب النفر..)

أقول: هذا إشارة إلى ما بيناه في الجواب على الاعتراض الأول على توجيه المصنف (ره).

قوله (ره): (وإن كانت الآيات التي قبلها واردة في الجهاد).

أقول: فلدينا قريتان متضادتان:

القرينة الأولى: سياق الآيات السابقة واللاحقة لآية النفر، فإنها كلها في الجهاد، وهذه القرينة تقتضي أن النفر في الآية هو إلى الجهاد لتصبح الآية هكذا ﴿ما كان المؤمنون لينفروا كافة إلى الجهاد﴾.

القرينة الثانية: سياق آية النفر نفسها كما قدمنا فإنها سياقها يعطي أن النفرين في صدرها وعجزها هو واحد وهو للتعرفه في الدين كما صرحت الآية في النفر في العجز أي أن قيد ﴿ليتفقها في الدين﴾ المذكور صريحاً

(١) يستفيد بعضهم من الآية النهي عن نفر اكافة. وهي استفادة بعيدة جداً وليست كلمة (ما) من أدوات التهي. إذن ليس لهذه الآية أكثر الدلالة على نفي الوجوب.

وهذه الفقرة إما جملة خبرية يراد بها إنشاء نفي الوجوب فتكون في الحقيقة جملة إنشائية. وإما جملة خبرية يراد بها الأخبار جداً عن عدم وقوعه من الجميع إما لاستحالة عادة أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعاً فتكون دالة بالدلالة الإلزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. وعلى كلا الحالين فهي تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد إما إنشاء أو إخباراً.

ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفي وجوب شيء إنشاء أو إخباراً إلا إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده. واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لأن التعلم واجب عقلي على كل أحد وتحصيل اليقين فيه المنحصر عادة في

في النفر الثاني هو قيد للنفر الأول بمقتضى وحدة سياق الآية فيصبح صدر الآية هكذا ﴿ما كان المؤمنون لينفروا كافة ليفقهوا في الدين﴾.

ومع تعارض هاتين القرينتين فالمقدم هو القرينة الثانية لوضوح أن الرجوع إلى قرينة سياق الآيات إنما يكون عند عدم تحدد معنى الآية بذاتها ونفسها، وأما إذا أوضحت الآية نفسها وبينت معنى نفسها لم يمكن اللجوء إلى سياق الآيات كما هو واضح.

قوله (ره): (وهذه الفقرة...)

أقول: حاصلة أنه قد يتوجه إعتراض بدعوى أن جملة ﴿ما كان المؤمنون لينفروا﴾ لا تدل على حكم شرعي فلا تدل على عدم وجوب الطريق الأول لأنها لا هي جملة إنشائية ناهية، ولا هي جملة خبرية نافية لحكم شرعي، بل هي جملة إخبارية عن أمور خارجية فلا تدل على حكم شرعي.

وجواب هذا الإعتراض واضح كما بينه المصنف (ره) لأن دلالة الجمل الخبرية على الأحكام الشرعية أمر شائع في الإستعمالات وله طريقان بينهما المصنف (ره).

مشافهة الرسول أيضاً واجب عقلي. فحق أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعاً لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ومن جهة أخرى، فإنه مما لا شبهة فيه أن نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عملياً من جهات كثيرة، فضلاً عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الله تعالى أراد بهذه الفقرة - والله العالم - أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. ولا شك أن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلا بدّ من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال وهو التعلم، بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل

قوله (ره): (بل هو مستحيل عادة).

أقول: بل حتى لو أمكن للمسلمين كلهم أن ينفروا إلى النبي ﷺ لم يمكن للنبي ﷺ أن يعلمهم كلهم فردا فردا، فالتوسط بين النبي ﷺ وبين المتعلمين أمر واجب من الطرفين أي توجبه عدم استيعاب الطرفين فلا المتعلمون كلهم قادرون على النفر ولا المعلم قادر على تعليم الجميع.

قوله (ره): (بتشريع طريقة أخرى للتعلم).

أقول: لو قال (بإمضاء طريقة أخرى) لكان أولى وأحسن لأن هذه الطريقة الثانية ليست من المخترعات الشرعية بل هي طريقة عرفية شائعة، فلم تفعل الآية سوى إمضاء هذه الطريقة العرفية.

فرقة* والتفريغ بالفاء شاهد على أن هذا علاج متفرع على نفي وجوب النفر على الجميع.

ومن هذا البيان يظهر أن هذه الفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الإستدلال على حجية خبر الواحد. وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية وبقيتها للإستدلال بها، على نحو ما يأتي.

٢ - الكلام عن نفس موقع الإستدلال من الآية على حجية خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفريع.

إنه تعالى بعد أن بيّن عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفاً عليهم حرضهم على اتباع طريقة أخرى بدلالة (لولا) التي هي للتحضيض، والطريقة هي أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد أن يتفقهوا في الدين ويتعلموا الأحكام. وهو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه.

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمراً عقلياً وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذ تعذّرت المعرفة اليقينة بنفر كل واحد إلى النبي ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية - أعني التعلم - بأن ينفر طائفة من كل فرقة. والطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذٍ تعليم الباقيين من قومهم بل إنه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك وإنما أوجب عليهم أن ينفر طائفة من كل قوم، ويستفاد الوجوب من (لولا) التحضيضية ومن الغاية من النفر وهو التفقه لإنذار القوم الباقيين

قوله (ره): (ويستفاد الوجوب من (لولا) التحضيضية).

أقول: كان التوجيه القديم الذي أعرض عنه المصنف (ره) يحتاج إلى إثبات وجوب النفر ليثبت وجوب الحذر، ولكن المصنف (ره) غير محتاج

لأجل أن يحذروا من العقاب، مضافاً إلى أن أصل التعلم واجب عقلي كما قررنا.

كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام. ويكون ذلك - طبعاً - وجوباً كفاً.

وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم - فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للأحكام قد جعله حجة على الآخرين وإلا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغواً بلا فائدة بعد أن نفي وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الأحكام تكون معذرة للمكلف وحجة له أو عليه.

والحاصل إن رفع وجوب النفر على الجميع والإكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح

إلى إثبات الوجوب بل يكفيه مجرد دلالة الآية على القبول بهذا الطريق طريقاً إلى التعلم.

هذا وقد ذكر المصنف (ره) أن الآية تدل على وجوب النفر بوجوه ثلاثة:

١ - لولا التحضيضية، فإنها تدل على الحضر والدفع بشدة نحو العمل.

٢ - أن غاية النفر هو التفقه في الدين والتحذير من العقاب، وهذه الغاية واجبة، وما كانت غايته واجبة كان واجباً.

٣ - أن الآية في صدد بيان الطريق المنحصر عرفاً المتبقي كوسيلة

على حجية نقل الأحكام في الجملة وإن لم يستلزم العلم اليقيني، لأن الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الإنذار والتعليم، وإلا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغواً وبلا فائدة وغير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر وتشريعه.

ممكنة إلى أمر واجب هو التفقه في الدين، والطريق المنحصر للواجب واجب.

أقول: ولولا الثالث لأمكن قويا المناقشة في الأولين لأن التحضيض أعم من الوجوب، ووجوب الغاية - مع أنه يرجع إلى الثالث - لا يستلزم وجوب المغيى إلا عند الإنحصار.

قوله (ره): (وإن لم يستلزم العلم اليقيني..).

أقول: هذا إشارة من المصنف (ره) إلى الإعتراض الثاني من الإعتراضين المتقدمين على توجيهه للإستدلال بالآية، وحاصله: أنا لا نعلم أن طريق إنذار الطائفة التي شرعه الشارع شامل لما كان ظنيا فلعله مختص بالإنذار القطعي.

وقد رده المصنف (ره) بالتمسك بالإطلاق، والكلام هنا في مقامين:

المقام الأول: في تصوير الإطلاق.

المقام الثاني: في مناقشة الإطلاق.

أما المقام الأول: فيمكن تصوير الإطلاق بتصويرين:

التصوير الأول: وهو أن هذا الطريق الذي شرعه الشارع (أعني طريق التفقه من خبر الطائفة النافرة) قد شرعه الشارع مطلقا دون تقييده بأي قيد، وهذا الإطلاق يدل على حجية هذا الطريق في كل حال سواء أوجب اليقين أم الظن.

وبعبارة أخرى أن إنذار الطائفة تارة يكون قطعياً أي يستوجب حصول القطع عند الفرقة، وتارة يكون ظنياً أي يستوجب حصول الظن لا القطع عند الفرقة، وقد أمضى الشارع هذا الطريق مطلقاً دون تفصيل أو تقييد، وهذا يدل على إمضائه في الحالين معاً.

التصوير الثاني: وهو التصوير الذي اختاره المصنف (ره) وهو متوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن وجوب الإنذار المستفاد من قوله تعالى: ﴿لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ هو حكم مطلق غير مقيد بأي قيد إلا بالرجوع إليهم.

المقدمة الثانية: أن إيجاب الإنذار على الطائفة النافرة يستلزم إيجاب الحذر (قبول الإنذار) على الفرقة المنذرة (بالفتح)، ويدل على هذه الملازمة أحد أمرين:

الأمر الأول: ما قدمناه سابقاً من أن العلة الغائية لإيجاب الإنذار هو الحذر، وقد عرفت أن غاية الواجب أولى بالوجوب من المعلول فإن الوجوب ترشح على المعلول من العلة.

الأمر الثاني: ما استدل به المصنف (ره) من أن الحذر من الإنذار لو لم يكن واجباً لكان إيجاب الإنذار لغواً إذ لا فائدة محتملة من إنذار الطائفة إلا حذر الفرقة، ففرض عدم وجوب حذر الفرقة عقيب إنذار الطائفة يستلزم لغوية وجوب الإنذار.

فإذا عرفت هاتين المقدمتين نقول: أنه وجب الإنذار مطلقاً حتى لو كان ظنياً (كما هو مقتضى المقدمة الأولى)، وإذا وجب الإنذار الظني وجب قبوله (كما هو مقتضى المقدمة الثانية)، وهذا هو المطلوب.

أما المقام الثاني: فيمكن الرد على هذا الإطلاق بالتصوير الأول بأحد ردود ثلاثة:

هكذا ينبغي أن تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، وبهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغي ألا يخفى عليكم أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجباً، بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقة

الرد الأول: دعوى انصراف هذا الطريق إلى القطع فإنه الغالب عادة.

الرد الثاني: أن هذا الطريق ليس في مقام البيان.

الرد الثالث: أن هذا الطريق مقيد باليقين بالفقه، توضيحه أن أصل الكلام في الآية الكريمة كما مهده المصنف (ره) هو عن بيان طريق التفقه في الدين، وأن التفقه له طريقان وأن إنذار الطائفة هو أحد الطريقين، فحجية هذا الطريق مقيدة بوصفه موجب للتفقه في الدين، ولا يخفى أنه مع الشك والإحتمال لا يتحقق التفقه في الدين، فلو أخبرنا بعض الطائفة النافرة أن النبي ﷺ قال كذا وكذا، وتشكك البعض الآخر، فإنه هنا لا يحصل التفقه في الدين بل يحصل التشكك في الدين فلا يكون الخبر حجة.

وأما الإطلاق بالتصوير الثاني فيمكن مناقشته:

أولاً: في المقدمة الأولى بأن إيجاب الإنذار ليس مطلقاً لأنه في مقام البيان.

وثانياً: في المقدمة الثانية بأن إيجاب الإنذار لا يستوجب إيجاب القبول ولا لغوية فيه إذ قد يكون الغرض هو تحصيل اليقين من اجتماع عدة انذارات ظنية بعضها مع بعض فتراكم الظنون لتتج اليقين.

قوله (ره): (أنه لا يتوقف الاستدلال بها..).

قد عرفت كما تقدم أن التوجيه الذي أفاده المشهور للاستدلال بالآية محتاج إلى إثبات وجوب الإنذار لأنه ينتقل من وجوب الإنذار إلى وجوب الحذر.

مشرعة من قبل الله وإن كان بنحو الترخيص بها، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من المتفقه. فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب.

كما أن الإستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجباً واستفادة ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فإن نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلاً على وجوب الحذر.

نعم يبقى شيء، وهو أن الواجب أن ينفر من كل فرقة طائفة، والطائفة ثلاثة فأكثر، أو أكثر من ثلاثة. وحينئذ لا تشمل الآية خبر الشخص الواحد أو الاثنين. ولكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في

وأما توجيه المصنف (ره) فقد صرح أكثر من مرة - وقد بيناه - أنه لا يحتاج إلى إثبات هذا الوجوب لأنه معتمد على إمضاء هذه الطريقة أعني طريقة التوسيط في التفقه بأن تجعل الفرقة بينها وبين النبي ﷺ واسطة هي الطائفة النافرة منها إلى النبي ﷺ والعائدة من النبي ﷺ إليها.

قوله (ره): (لا يتوقف على كون الحذر..).

قد عرفت كما تقدم أن التوجيه الذي أفاده المشهور للإستدلال بالآية محتاج إلى إثبات وجوب الحذر لأنه ينتقل من وجوب الحذر إلى حجية الإنذار.

وأما توجيه المصنف (ره) فقد عرفت أنه لا يحتاج إلى إثبات هذا الوجوب لأنه لا يعتمد إلا على نقطة واحدة فقط هي إمضاء هذه الطريقة أعني طريقة التوسيط في التفقه.

قوله (ره): (والطائفة ثلاثة فأكثر...).

أقول ههنا اعتراضان متميزان:

الآية على أنه يجب في الطائفة أن يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم

الأول: أن الآية لا تشمل إنذار الطائفة إذا كان ظنيا، وهذا الإعتراض قد تقدم بيانه ورده المصنف (ره) بالإطلاق الشامل لإنذار الطائفة سواء كان قطعيا أم ظنيا.

الثاني: وهو أن الآية الكريمة حتى مع افتراض صحة دلالتها على حجية خبر الطائفة الظني فإنما تدل على حجية خبر الطائفة ولا تشمل خبر النفر الواحد، لأن نص الآية هو في إنذار الطائفة.

وهذا الإعتراض كما ترى جديد مختلف عن الإعتراض الأول اختلافا تاما، وركيزة هذا الإعتراض هي التمييز بين (خبر الطائفة الظني) وبين (خبر الواحد الظني) على أساس أن الطائفة هي ثلاثة فصاعدا، ومن ثم فحجية خبر الثلاثة لا تدل بأي وجه على حجية خبر الإثنين فضلا عن الواحد.

ويمكن الإجابة عن هذا الإعتراض

الجواب الأول: هو عدم القول بالفصل فإن الأمة كلها إما تقول بعدم حجية الظن كله سواء كان بخبر واحد أو عشرة، وإما تقول بحجية الظن الخبري سواء كان المخبر نفرا واحدا أو نفرين أو ثلاثة أم أكثر.

الجواب الثاني: وهو الجواب الذي اعتمده المصنف (ره) وعبارته ملتبسة يمكن أن توجه بتوجيهين:

التوجيه الأول: وحاصله التمسك بإطلاق كلمة (الطائفة)، أي أن الآية الكريمة دلت على حجية خبر الطائفة مطلقا، ومقتضى هذا الإطلاق هو حجية خبر الطائفة على كل حال سواء كانت مجتمعة أم كانت متفرقة، وهذا التوجيه نفهمه من قوله (وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالأخبار حجة).

التوجيه الثاني: وهو التمسك بعموم كلمة (الطائفة)، أي أن الآية دلت على حجية خبر الطائفة، والطائفة هي اسم دال على جمع، وحينئذ يقع

مجتمعين بشرط الإجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالأخبار حجة أيضاً. يعني أن العموم فيها إفرادي لا مجموعي.

السؤال المشهور الوارد في كل كلام دل على تعلق حكم بالجمع، وهو أن الجمع أخذ في القضية على نحو العموم المجموعي أو على نحو العموم الأفرادي.

مثلا (أطع أولادي)، فهل الواجب طاعة كل فرد منهم ليكون الجمع (أولادي) ملحوظا على نحو العموم الأفرادي، أم الواجب هو طاعتهم مجتمعين ليكون الجمع (أولادي) ملحوظا على نحو العموم المجموعي.

ومثل (أكرم أهل هذا البيت) فهل يجب إكرامهم فردا فردا ليكون (أهل البيت) ملحوظا بلحاظ العموم الأفرادي، أم يجب إكرامهم معا مجتمعين ليكون ملحوظا بلحاظ العموم المجموعي.

وهكذا يجري هذا السؤال كلما تعلق حكم بعموم أو اسم يدل على العموم.

وجواب المشهور على هذا السؤال هو أن الظاهر هو العموم الأفرادي ففي الأمثلة المتقدمة نستظهر أن الحكم متعلق بكل فرد فرد.

وتطبيقا لهذه القاعدة نقول هنا أن الآية قالت ﴿يجب قبول خبر الطائفة﴾ فيقع السؤال المتقدم ونقول أن الظاهر أن الجمع (الطائفة) قد لوحظ بنحو العموم الأفرادي فيجب قبول خبر كل واحد منهم.

أقول: ويمكنك أن تفهم هذا التوجيه من قول المصنف (ره) (يعني أن العموم فيها أفرادي لا مجموعي).

وهذا ما يعبر عنه البعض بقاعدة التوزيع التي قدمناها آنفا وهي أن الظاهر من قولك: ابعث هذه المجموعة لتبشر الناس، هو التوزيع بمعنى إرسال أبعاض المجموعة إلى أبعاض الناس.

وهكذا هنا فمعنى إنذار الطائفة للفرقة هو إنذار أبعاض الطائفة لبعاض الفرقة، فإذا قلنا بحجية إنذار الطائفة فمعناها حجية أبعاض الطائفة أي حجية إنذار الواحد والإثنين

هذا ولكن الجواب الثاني باطل بكلا التوجيهين:

أما الأول فلبداهة أن الإطلاق إنما يعني تحقق الحكم في كل موارد صدق الماهية أو العنوان، ويستحيل أن يدل الإطلاق على تحقق الحكم في غير موارد صدق العنوان

ومن البديهي أيضا هنا أن عنوان (الطائفة) لا يصدق بأي حال من الأحوال على (الفرد الواحد) أو على (الفردين).

وأما التوجيه الثاني فلأن القاعدة المذكورة وإن كانت صحيحة عموما إلا أن الآية الكريمة قد احتفت بقرائن خاصة جعلت من الواضح أن الحكم فيها على الطائفة بما هي طائفة وأهم هذه القرائن هو وحدة مصدر ومرجع الطائفة فإن الفرقة ترسل طائفة وترجع إليها فلا مجال لتفرق الطائفة إلا بتوهم تفرقها على الفرقة وهذا وهم في غاية الركافة لأن الفرقة الواحدة هي وحدة حقيقية غير متفرقة بالنظر العرفي، فإن الفرقة عرفا هي العشيرة أو الحزب الفلاني أو القرية الفلانية، وهذه المجموعات هي وحدات متماسكة غير قابلة للتجزئة بنظر العرف إلا بعد انفراط عقدها المجموعي لتصبح العشيرة مثلا عشائر، أو القرية تصبح قرى متعددة بسبب التضخم أو الخلاف بينهم، ولكن حينئذ لا تكون فرقة واحدة بنظر العرف بل تصبح فرقا متشتة.

والحاصل أنه بعد افتراض وحدة الفرقة لا مجال لتوهم عودة أجزاء الطائفة إلى أجزاء الفرقة.

(تنبيه)

إن هذه الآية الكريمة تدل أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامي، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، وذلك ظاهر لأن كلمة التفقه عامة للطرفين وقد أفاد ذلك شيخنا النائيني قدس سره كما في تقارير بعض الأساطين من تلامذته، فإنه قال: «إن

قوله (ره): (تدل أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد...)».

أقول: حاصله التمسك بعموم الإنذار للدلالة على حجية الفتوى، توضيحه أن الآية كما هو مفروض قد دلت على حجية الإنذار، وكلمة الإنذار عامة غير مقيدة بأي قيد، فتشمل الإنذار بالنقل والإنذار بالفتوى.

وبعبارة أخرى قد عرفت أن الآية واردة في التفقه من النبي ﷺ ثم إنذار القوم، والتفقه هو حمل طائفة العلم من النبي ﷺ، وإنذار القوم هو أعم من نقل العلم بصورة النقل محضاً ومن نقله بصورة الإفتاء، فالأول مثل أن يقول من قدم من عند النبي ﷺ، قال النبي ﷺ: ليس منا من استخف بالصلاة، والثاني: مثل أن يقول: يحرم الإستخفاف بالصلاة.

قوله (ره): (أفاد شيخنا النائيني قدس سره...)».

أقول: حاصله أن مفهوم الفقاهاة مفهوم واحد من عصر النبي ﷺ إلى عصرنا هذا، وهو معرفة حكم الله تعالى ورسوله ﷺ.

وإنما الذي تغير هو الأسباب الخارجية التي تؤدي إلى تحقق هذا المفهوم، وذلك أن الفقاهاة في عصر النبي ﷺ كانت تتحقق بمجرد سماع كلام النبي ﷺ، وأما في عصرنا هذا فتحتاج الفقاهاة إلى مقدمات عديدة كإثبات صدور الخبر، وإثبات دلالة، وإثبات جهته أي أنه صادر لبيان الحكم الواقعي.

وهذا التغير في الأسباب لا تأثير له على المفهوم.

التفقه في العصور المتأخرة، وإن كان هو استنباط الحكم الشرعي بتنقيح جهات ثلاث: الصدور وجهة الصدور والدلالة، ومن المعلوم أن تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى أعمال النظر والدقة، إلا أن التفقه في الصدر الأول لم يكن محتاجاً إلا إلى إثبات الصدور ليس إلا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافاً في مفهومه، فكما أن العارف بالأحكام الشرعية بإعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون إعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة».

وبمقتضى عموم التفقه فإن الآية الكريمة - أيضاً - تدل على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوباً

قوله (ره): (استنباط الحكم الشرعي بتنقيح جهات ثلاث...).

أقول: الاستنباط من الدليل العقلي أو الإجماع لا يحتاج إلى تنقيح هذه الجهات الثلاثة، فمراده أن الاستنباط من الدليل اللفظي كالخبر يحتاج إلى تنقيح الجهات الثلاثة، وهي جهة الصدور من المعصوم، وجهة الدلالة أي دلالة لفظ الخبر على الحكم، وجهة الجهة أي أن الخبر لبيان الحكم الشرعي لا تقية ولا امتحانا.

قوله (ره): (وبمقتضى عموم التفقه فإن الآية الكريمة تدل...).

أقول: قد عرفت دلالة الآية على وجوب التفقه في الدين في زمن النبي ﷺ، ولا ريب أن هذا الحكم يستمر إلى زماننا هذا فيجب التفقه في هذا الزمان.

ولا ريب أن الدليل على الاستمرار هو قاعدة اشتراك الأحكام وحلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، ولكن ظاهر عبارة المصنف (ره) أنه استدل على الاستمرار بعموم التفقه، وهذا في غاية العجب فإن عموم كلمة التفقه يؤدي إلى شمول كل مصاديق التفقه ولا ارتباط له بأزمنة الحكم

كفائياً، بمعنى أنه يجب على كل قوم أن ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه وهو الإجتهد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، كما تدل أيضاً بالملازمة التي سبق ذكرها على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم.



(الآية الثالثة) - آية حرمة الكتمان:

وهي قوله تعالى في سورة البقرة ١٥٩: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ﴾.

وجه الإستدلال بها يشبه الإستدلال بآية النفر، فإنه لما حرم الله

المتعلق بالتفقه ضرورة أن أزمته الحكم هي ظروف للحكم وليست قيوداً له كما أوضحناه في بحث النسخ.

مع أنه لو فرضنا أن أزمته الحكم هي من قيود الحكم لا يكون عموم الأزمته من عموم التفقه بل من إطلاق الحكم، وكل هذا واضح.

ولهذا نستطيع الجزم بأن المصنف (ره) لم يقصد ظاهر عبارته بل مراده حتماً هو أنه بعد وضوح استمرار وجوب التفقه إلى زماننا هذا بمقتضى قاعدة الإشتراك، فنحن نستدل بعموم التفقه لنطبقه في عصرنا هذا على التفقه المتوقف على إعمال الرأي والنظر، كما كان منطبقاً في عصر النبي ﷺ على التفقه غير المتوقف إلا على إثبات الصدور.

والحاصل أن غرض المصنف (ره) هو التمسك بعموم التفقه لإثبات انطباق وجوب التفقه في إيماننا هذه على التفقه الذي لم يكن موجوداً زمن النبي ﷺ وهو التفقه المتحقق بإعمال الرأي لإثبات الجهات الثلاثة (الصدور والدلالة والجهة).

قوله (ره): (وجه الإستدلال بها...).

تعالى كتمان البينات والهدى وجب أن يقبل قول من يظهر البينات والهدى ويبينه للناس وإن كان ذلك المظهر والمبين واحداً لا يوجب قوله العلم، وإلا لكان تحريم الكتمان لغواً وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقاً.

أقول: الإستدلال بآية الكتمان قديم لم يتغير وهو أن الآية حرمت كتمان العلم وهو ملازم لوجوب الإظهار، ووجوب الإظهار يستلزم وجوب القبول، ووجه الملازمة أنه لو لم يجب القبول كان الإظهار لغواً.

قال شيخنا الطوسي: واستدل قوم: بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ الْآيَةَ﴾. وقالوا: حظر الكتمان يقتضي وجوب الإظهار، ووجوب ذلك يقتضي وجوب القبول، والا فلا فائدة في الآية.

ولا يخفى ركافة الإستدلال لعدة أمور:

الأول: وضوح فساد الملازمة المدعاة، فلا ملازمة بين وجوب إظهار العلم ووجوب قبوله لا عقلاً ولا عرفاً، أما عقلاً فواضح لوضوح أن حسن إظهار العالم للعلم لا يتوقف على قبول الجاهل لما أظهره، وذلك لأمرين:

الأول: لامكان احتمال حسن الإظهار ذاتاً بلا حاجة إلى أي مصلحة في غيره أو شيء آخر يترتب عليه.

الثاني: سلمنا أن حسن الإظهار طريق إلى غيره، ولكن يمكن أن يكون إيجاب الإظهار طريقاً إلى إيجاد إظهارات كثيرة تجتمع عند الناس فتكون عندهم سبباً لليقين بالعلم.

وأما عرفاً فواضح لأن الملازمة العرفية إنما تتحقق عندما يرى العرف أنه لا يتحقق الملزوم إلا ومعه اللازم، وهذه الرؤية العرفية هنا غير موجودة ضرورة أن الإحتمالين الذين ذكرناهما آنفاً هما احتمالان غير ساقطين من نظر العرف، بل يأخذهما العرف بنظر الاعتبار فلا وجه لافتراض الملازمة العرفية.

والحاصل أن هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، وإلاّ لكان وجوب الإظهار لغواً وبلا فائدة. ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجباً للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لا بدّ أن يكون مطلقاً من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الأساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد.

نعم في مثل (لا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) يمكن دعوى الملازمة العرفية لوضوح عدم احتمال العرف للإحتمالين المتقدمين هنا ضرورة عدم احتمالية الحسن الذاتي ولا احتمالية تحقق إظهارات متعددة.

الثاني: أن تحريم الكتمان في الآية مختص بكتمان الآيات المنزلة في كتب الله تعالى والقرآن، فالآية تقول ﴿يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾.

الثالث: أن الآية الكريمة خارجة عن محل البحث جزماً فإنها لا تدل على قبول الأخبار الظنية قطعاً ضرورة أن موردها هو ما لا يجوز فيه إلا اليقين وهو آيات الله تعالى، فكيف يمكن تخيل دلالة هذه الآية على جواز العمل بالظن في ما أجمع عليه العقل والنقل أنه لا يجوز فيه العمل بالظن.

قوله (ره): (هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار...).

أقول: لو لم يقيد الملازمة بالعقلية لكان أولى لأن مدعي الملازمة قد يدعيها عقلية وقد يدعيها عرفية أيضاً.

قوله (ره): (لا بد أن يكون مطلقاً...).

أقول: هذا تتميم للإستدلال بالملازمة، وحاصل التتميم أن وجوب الإظهار مطلق سواء اقتضى اليقين أو اقتضى الظن، فبالملازمة المطلقة يثبت وجوب القبول مطلقاً أي كما وجب الإظهار الظني وجب قبوله.

قوله (ره): (قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد...).

ولكن الإنصاف أن الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبية جداً عما نحن فيه، لأن ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد - أن يظهر المخبر شيئاً لم يكن ظاهراً ويعلم ما تعلم من أحكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر. فإذا وجب التعليم والإظهار وجب قبوله على الآخرين وإلا كان وجوب التعليم والإظهار لغواً، وأما هذه

أقول: هذه الملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب قبول الإنذار وهو الحذر هي إحدى توجيهات دلالة آية النفر، وإلا فهناك توجيهات أخرى منها:

١ - توجيه بعض أعظم المتأخرين من أن الآية صرحت أن الإنذار وجب بعله الحذر، ووجوب المعلول يكشف عن وجوب العلة.

٢ - توجيه المصنف (ره) نفسه فإنه لا يعتمد على هذه الملازمة كما تقدم بيانه.

ومن هنا تعلم أن مراده بضمير الجمع المتكلم بقوله (قلنا) هم الأصوليون لا نفسه فإن توجيهه للاستدلال بآية النفر لا يتوقف على هذه الملازمة.

قوله (ره): (بل هي أجنبية جداً عما نحن فيه).

أقول: يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: بيان كلام المصنف (ره)

المقام الثاني: مناقشة كلام المصنف (ره)

أما المقام الأول: فغرض المصنف (ره) أنه حتى مع تسليمنا بالملازمة لا تتم الدلالة على المطلوب، وتوضيح كلامه يتوقف على بيان

المقدمة الأولى: أن المطلوب هو إثبات حجية خبر الواحد الذي متن خبره غير مبين ولا معلوم، وذلك أنه لو أخبر بما هو معلوم فلا حاجة إلى حجية خبره لأن المعلوم حجة بذاته، فلو قال الثقة (محمد نبي)، لم يكن

خبره حجة ولا نحتاج إلى حجة هذا الخبر لأن متن الخبر ثابت بنفسه.
فالذي نحتاج إلى إثبات حجته هو الخبر الذي يكون مضمونه غير ثابت بنفسه.

المقدمة الثانية: أن آية الكتمان إنما حرمت كتمان المعلوم إذ نص الآية ﴿يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا... مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ﴾، فلو قلنا بالملازمة لكانت النتيجة حجة الخبر الذي مضمونه بيّن، وبعبارة أخرى أن الملازمة لو طبقناها في آية الكتمان ستكون على النحو التالي (حرم كتمان البيّن، فوجب بيان البيّن، فيجب قبول البيّن).

إذا عرفت هاتين المقدمتين يتضح أن الاستدلال بالآية لا ينفع في إثبات المطلوب لأن النتيجة من الآية غير مطلوبة، والمطلوب لا تنتجه الآية، وذلك لأن المطلوب هو (حجة خبر مضمونه غير بيّن)، والنتيجة من الآية هي (حجة خبر مضمونه بيّن).

أما المقام الثاني: فالظاهر بطلان كلام المصنف (ره)، توضيحه:

أن المقدمة الأولى صحيحة لما تقدم من أن العلم حجة ذاتية فإذا كان متن الخبر معلوماً كان حجة بذاته فلم يحتج إلى تشريع حجته بل يكون هذا التشريع لغواً كما قدمنا.

وأما المقدمة الثانية فواضحة البطلان لوضوح أن الآية إنما حرمت ما يقوم به فجرة أهل العلم من كتمان آيات الله تعالى عن الجهال والمساكين، فالمحرم بنص الآية هو كتمان الحق والبيّنات عن البشر الجاهلين بهذا الحق والبيّنات.

فالآية لم ترد في تحريم كتمان البيّن كما ادعاه المصنف (ره)، بل لا يخفى أنه لا يعقل كتمان البيّن لأن الكتمان لا يتعلق إلا بالمخفي.

والحاصل أن الكتمان فعل له فاعل ويتعلق بمكتوم ومكتوم عنه، ولا

الآية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر وبيّن للناس جميعاً،
بدليل قوله تعالى: ﴿من بعد ما بيناه للناس في الكتاب﴾ لا إظهار ما هو
خفي على الآخرين.

والغرض: أن هذه الآية واردة في مورد ما هو بيّن واجب القبول
سواء كتم أم أظهر، لا في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى
تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان فيقال: لو لم يقبل لما
حرم الكتمان. وبهذا يظهر الفرق بين هذه الآية وآية النفر.

ريب أن المكتوم في الآية هو المعلوم (الآيات البينات التي بينها الله تعالى
في كتابه)، إلا أن المكتوم عنه هو ليس العلماء بهذه الآيات إذ لا يعقل
الكتمان عن العالم، بل المكتوم عنه هو عامة الناس المستضعفين الجاهل
الذين لا يعلمون بهذه البينات.

وبهذا يتضح أن الآية الكريمة إنما أوجبت بيان الأمور غير البيّنة
للجهال المستضعفين وإن كانت هذه الأمور بيّنة لأهل العلم، فإذا قلنا
بالملازمة وجب على هؤلاء الجاهل المستضعفين قبول البيان، وهذا معنى
حجية الخبر عند الجاهل، وهذا هو المطلوب.

قوله (ره): (وبيّن للناس جميعاً..).

أقول: هذا خطأ أتعجب صدوره من المصنف (ره) إذ لا يوجد شيء
بيّن للناس جميعاً حتى القرآن الكريم في مثل هذه العصور التي انتشر فيها
أسباب العلم، فإن القرآن الكريم وإن بيّنه الله تعالى للناس جميعاً، ولكن ليس
الناس جميعاً قد تبينوه فمنهم من قصر وأهمل فبقي جاهلاً بأوضح البينات،
ويوجد جماعات كثيرة من المستضعفين والجهال لا يعرفون كثيراً من آيات
الكتاب بحيث يمكن لبعض الجبابرة بكل بساطة تحريف الآيات في أذهان
هؤلاء.

والحاصل أن آيات الله تعالى هي واسطة بين الله تعالى وخلقه، فعلى

وينسق على هذه الآية باقي الآيات الأخر التي ذكرت للإستدلال بها على المطلوب فلا تطيل بذكرها.



ب - دليل حجية خبر الواحد من السنة

من البديهي أنه لا يصح الإستدلال على حجية خبر الواحد

الله تعالى التبيين لخلقه بأحسن التبيين وهذا ما أقامه الله تعالى ولله الحجة البالغة، وعلى الخلق التَّيُّن والتصدي لمعرفتها من مظانها، فإن تبينوا علموا الحق البين وحمدوا، وإن قصرُوا جهلوا الحق البين وعوتبوا.

قوله (ره): (فلا تطيل بذكرها..).

أقول: من هذه الايات التي استدلو بها على حجية الخبر:

١ - قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ بدعوى الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب قبول الجواب، وهو الحجة.

وقد عرفت عدم ثبوت هذه الملازمة عموماً، مضافاً إلى أن الآية بخصوصها واردة في مورد لا يجوز فيه إلا اليقين

٢ - وقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾، بدعوى أن الله تعالى مدح رسوله ﷺ لتصديقه المؤمنين، ومعنى التصديق هو الحجة إذ التصديق لا يمكن أن يكون مباحاً يجوز فعله ويجوز تركه.

وفي الإستدال بهذه الآية مواضع للنظر أهونها أن لفظ الآية ﴿يؤمن للمؤمنين﴾ وهذا اللفظ غير ظاهر في تصديق المؤمنين.

وأن التصديق بمعنى (العمل بحجية خبر المؤمن) إنما هو عمل وظيفية شرعية ولا يصلح لمدح أدنى الناس فضلاً عن النبي ﷺ، فلا ريب أن هذا

بنفس خبر الواحد فإنه دور ظاهر، بل لا بدّ أن تكون الأخبار المستدل بها على حجية معلومة الصدور من المعصومين، إما بتواتر أو قرينة قطعية.

ولا شك في أنه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون، وإنما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى في حجية

التصديق الممدوح هو نوع خاص يكون بطريقة مخصوصة في موارد مخصوصة لا غرض لنا في بيانه هنا.

قوله (ره): (فإنه دور ظاهر).

أقول: إذ لو استدللنا على حجية الخبر عموماً بخبر معين، يكون إثبات حجية الخبر عموماً متوقف على حجية هذا الخبر، وحجية هذا الخبر متوقفة على حجية الخبر عموماً، ولأجل هذا الإشكال الظاهر فإن القدماء كانوا قد أعرضوا عن هذا الدليل، ويقال أن أول من استدل بالأخبار على حجية الأخبار هو الفاضل التوني.

قوله (ره): (ما هو متواتر بلفظه)

أقول: التواتر المدعى في هذه الأخبار هو المسمى بالتواتر المعنوي، ولتوضيح الحال نذكر أقسام التواتر، فنقول: التواتر ثلاثة أقسام:

١ - التواتر اللفظي وهو إخبار جماعة كثيرة يمتنع تواطؤهم على الكذب أو الخطأ بلفظ واحد كأن ينقل الجميع صدور اللفظ المعين من شخص معين، ومنه تواتر ألفاظ القرآن الكريم، وبعض ألفاظ الحديث الشريف مثل: من كنت مولاه فهذا علي مولاه، وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وحسين مني وأنا من حسين، ومنه تواتر بعض النثر والأشعار، والتواتر اللفظي يتكون أسرع من غيره لصعوبة الاتفاق على ألفاظ متحدة.

خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمناً في الرواية، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل. وهذه دعوى غير بعيدة، فإن المتتبع يكاد يقطع جازماً بتواتر الأخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل متواترة لا ينبغي أن يعتري فيها الريب للمنصف^(١).

وقد ذكر الشيخ الأنصاري قدس الله نفسه طوائف من الأخبار، يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وإن هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام.

٢ - التواتر المعنوي وهو إخبار جماعة كثيرة يمتنع تواطؤهم على الكذب أو الخطأ بألفاظ شتى إلا أنها تفيد معنى مشتركاً بين الجميع سواء كانت إفادة اللفظ للمعنى عن طريق دلالة المطابقة أو التضمن أو الإلتزام أو غيرها، ومنه نقل القضايا التي تدل على عظيم شجاعة علي عليه السلام.

٣ - التواتر الإجمالي وهو إخبار جماعة كثيرة يمتنع تواطؤهم على الكذب أو الخطأ بروايات متعددة مما يؤدي إلى العلم بصدور بعضها كما لو جئنا بمائة رواية من مائة باب من أبواب الكتب المعتبرة فإننا نقطع بصدق إحداها وإن لم يكن بين الرواية والثانية أي ارتباط في المعنى.

وههنا تنبيه: ذهب بعض أعظم المتأخرين إلى إنكار وجود الثالث (التواتر الإجمالي)، قال بعد ذكر الأقسام الثلاثة ما لفظه: ولكنه لا يخفى أن الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكل متفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوي، والا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها في حد نفسه وعدم ارتباط

(١) إن الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الأخبار معنى، وإنما أقصى ما اعترف به «أنها متواترة إجمالاً» وغرضه من التواتر الإجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقيناً. وتسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة.

ونحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال وعلى الطالب أن يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء) وإلى رسائل الشيخ في حجية خبر الواحد للإطلاع على تفاصيلها:

(الطائفة الأولى) - ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجح كالأعدل والأصدق والمشهور ثم التخيير عند تساوي.

بعضه ببعض فالحق هو انحصار التواتر في القسمين الأولين لا غير^(١).

أقول: هذا قول عجيب، والإعتراض أعجب ولا يخفى ما فيه فإن جواز كذب كل فرد من الأخبار لو كان مانعا من حصول التواتر لامتنع التواتر كله، لا يقال أن في اللفظي والمعنوي يوجد عنصر إضافي موجب لحصول القطع بالصدور وهو الاتفاق بين الأخبار في اللفظ أو المعنى، لأننا نقول أن هذا العنصر لا يستوجب القطع ضرورة حصوله بالخبر المستفيض غير الموجب للقطع، نعم هو أحد العناصر المساعدة في سرعة تكون القطع ولهذا كان القطع في اللفظي أسرع تحققا منه في المعنوي، وفي المعنوي أسرع تحققا منه في الإجمالي، والحاصل أن جوهر تحقق التواتر هو أن اجتماع الظنون من جهات شتى يؤدي إلى إسقاط الذهن لاحتمال الخلاف فيتحقق اليقين، وهذا الجوهر متحقق في الإجمالي كتحققه في اللفظي والمعنوي.

قوله (ره): (الطائفة الأولى).

أقول: أحصينا من روايات الطائفة الأولى سبعة عشر رواية، ويبلغ رواية ما دل على الترجيح بالأوثقية ونحوها أو التخيير نحو ثمانية رواية، ونذكر من هذه الأخبار:

١ - كتاب الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالآخذ به والآخر ينهانا عنه؟

وسياتي ذكر بعضها في باب التعادل والتراجيح. ولولا أن خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين ولا معنى للتراجيح بالمرجححات المذكورة والتخيير عند عدم المرجع كما هو واضح.

قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قال: قلت: لا بد من أن يعمل باحدهما؟ قال: خذ بما فيه خلاف العامة.

٢ - مقبولة عمر بن حنظلة قال: ...الحديث وفيه: قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

٣ - ما رواه الشيخ والصدوق عن داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، على قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر».

٤ - ما رواه هبة الله الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها بالإسناد عن محمد ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه.

٥ - ما رواه هبة الله الراوندي بالإسناد عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسين بن السري قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم.

(الطائفة الثانية) - ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد

٦ - خبر الراوندي بإسناده عن الصدوق عن محمد بن موسى بن المتوكل، عن السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن ابن فضال، عن الحسن بن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا والله لا يسعكم إلا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، ويروى عنه خلافه، فبأيهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه.

٧ - وخبر الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح عليه السلام قال: إذا جاءك الحديثان المختلفان، فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهها فهو باطل.

٨ - خبر محمد بن عبد الله قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان، فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه.

٩ - خبر الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله وكتبك وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا، قلت: يجيئنا الرجلان - وكلاهما ثقة - بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق، قال: فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت.

١٠ - وروي عنهم عليهم السلام أنهم قالوا: إذا اختلفت أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا، فانه لا ريب فيه.

١١ - خبر علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلها إلا على الأرض، فوقع عليه السلام: موسع عليك بأية عملت.

قوله (ره): (الطائفة الثانية).

أصحاب الأئمة عليهم السلام، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى والرواية، مثل إرجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله: «إن أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» يشير بذلك إلى زرارة. ومثل قوله عليه السلام، لما قال له عبد العزيز بن المهدي: ربما احتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ - قال: نعم.

أقول: قد أحصينا في هذه الطائفة قريبا من عشرين حديث فلا يبعد تواتر هذه الطائفة باستقلالها ولا سيما بعد ملاحظة قرب إسناد بعضها والرواية فيها عن المعصوم ما يزيد عن العشرين راويا فيهم من أجلة الرواة كأبان وأبي بصير وجميل، وروى عنهم في الطبقة الثانية نحو خمسة عشر راويا، وروى عنهم في الطبقة الثالثة أكثر من عشرة.

ونذكر من هذه الروايات:

١ - معتبر عبد الله بن مسكان، عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رأيت الراد على هذا الامر كالراد عليكم؟ - فقال: يا أبا محمد من رد عليك هذا الامر فهو كالراد على رسول الله ﷺ.

٢ - المعتبر عن إسماعيل ابن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال: الق عبد الملك بن جريج فسله عنها فإن عنده منها علما فلقيته فأملى علي منها شيئا كثيرا في استحلالها

أقول: عبد الملك بن جريج هو من أئمة العامة كان يفتي بالمتعة وكان عنده قرابة ثمانية عشر حديث صحيح عن النبي ﷺ في استحلال المتعة وعدم تحريمها.

٣ - الصحيح عن جميل بن دراج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بشر المختبين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي، وأبو بصير ليث بن البختري المرادي، ومحمد بن مسلم، وزرارة، أربعة نجباء امناء الله على حلاله وحرامه، لو لا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست.

٤ - شعيب العرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير.

٥ - عن أبي بصير أن أبا عبد الله عليه السلام قال له - في حديث: - لولا زرارة ونظراؤه لظننت أن أحاديث أبي عليه السلام ستذهب.

٦ - الصحيح عن يونس بن عمار أن أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث: أما ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردده.

٧ - محمد بن سنان، عن المفضل بن عمر، أن أبا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأوماً إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين.

٨ - سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما أجد أحداً أحبى ذكرنا، وأحاديث أبي عليه السلام إلا زرارة، وأبو بصير ليث المرادي، ومحمد بن مسلم، وبريد بن معاوية العجلي، ولولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين وامناء أبي عليه السلام على حلال الله وحرامه، وهم السابقون إلينا في الدنيا، والسابقون إلينا في الآخرة.

٩ - الحجال، عن يونس بن يعقوب قال: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: أما لكم من مفزع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري؟.

١٠ - علي بن حديد، عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أنه ذم رجلاً فقال: لا قدس الله روحه، ولا قدس مثله، إنه ذكر أقواما كان أبي عليه السلام ائتمنهم على حلال الله وحرامه وكانوا عيبة علمه، وكذلك اليوم هم عندي مستودع سري وأصحاب أبي حقا، إذا أراد الله بأهل الأرض سوءاً صرف بهم عنهم سوء، هم نجوم شيعتي أحياء

وأمواتا، هم الذين أحيوا ذكر أبي عليه السلام، بهم يكشف الله كل بدعة، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين، وتأويل الغالين، ثم بكى، فقلت: من هم؟ فقال: من عليهم صلوات الله (وعليهم رحمته) أحياء وأمواتا: بريد العجلي، وأبو بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم.

١١ - عن مسلم ابن أبي حية قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في خدمته فلما أردت أن افارقه ودعته وقلت: احب أن تزودني، فقال: ائت أبان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا، فما رواه لك فاروه عني.

١٢ - عبد العزيز بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعا، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم.

١٣ - عن عبد العزيز بن المهدي - وكان خير قمي رأيت، وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته - قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن.

١٤ - عن عبد العزيز بن المهدي قال: قلت للرضا عليه السلام: إن شقتي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: نعم.

١٥ - عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني لست كل ساعة القاك ولا يمكنني القدوم، ويجئ الرجل من اصحابنا فيسألني، وليس عندي كلما يسألني عنه، قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي؟ فانه قد سمع من أبي، وكان عنده مرضيا وجهيا.

١٦ - الحميري في حديث: أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق أنه سأل أبا الحسن صاحب العسكر عليه السلام وقال: من أعامل وعمن آخذ وقول

قال الشيخ الأعظم: «وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه».

إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه.

(الطائفة الثالثة) - ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات

من أقبل؟ فقال له: العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون.

١٧ - وأخبرني أبو علي أنه سأل أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال له: العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك فعني يؤديان، وما قالا فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان، فهذا قول إمامين قد مضيا فيك.

١٨ - عن أبي علي بن راشد، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال، قلت: جعلت فداك قد اختلف أصحابنا، فأصلي خلف أصحاب هشام بن الحكم؟ قال: عليك بعلي بن حديد، قلت: فأخذ بقوله؟ قال: نعم فلقيت علي بن حديد فقلت له: نصلي خلف أصحاب هشام بن الحكم؟ قال: لا. ما بوجه من الوجوه، ولو لا ذلك لما دلت عليه الدلائل.

قوله (ره): (قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً..).

أقول: لدينا كبرى وهي جواز الأخذ عن الثقة، وصغرى وهي أن هذا ثقة، ولا يصلح البحث عن الصغرى إلا بعد ثبوت الكبرى إذ لا معنى لتفحيح موضوع لا حكم له، والسؤال في الرواية كان عن الصغرى أي عن وثاقة يونس أو عدمها، وغرضه تطبيق الكبرى ولهذا قال: أفیونس ثقة أخذ عنه، ولو كان شاكا في الكبرى (جواز الأخذ من الثقة) لقال: (هل أخذ ديني عن يونس) أو (هل أخذ ديني عن هذا الثقة).

قوله (ره): (الطائفة الثالثة).

والعلماء، مثل قوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»... إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى.

أقول: الطائفة الثالثة كثيرة جدا لا يبلغها الإحصاء الكامل فهي متواترة مستقلا، وإليك بعض الأخبار التي أحصيناها على عجلة:

١ - موثق سماعة قال: قلت لابي الحسن عليه السلام: إن عندنا من قد أدرك أباك وجدك، وإن الرجل منا يبتلى بالشئ لا يكون عندنا فيه شئ فيقيس؟ - فقال: إنما هلك من كان قبلكم حين قاسوا.

٢ - المستفيض بالأسانيد الصحيحة عن محمد بن حكيم، قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: إن قوما من أصحابنا قد تفقهوا وأصابوا علما ورووا أحاديث فيرد عليهم الشئ فيقولون فيه برأيهم؟ - فقال: لا، وهل هلك من مضى إلا بهذا وأشباهه؟!.

وفي لفظ: حتى أن الجماعة منا لتكون في المجلس ما يسأل رجل صاحبه يحضره المسألة ويحضره جوابها منا من الله علينا بكم فربما ورد علينا الشئ لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك شئ فننظر إلى أحسن ما يحضرنا وأوفق الاشياء لما جئنا عنكم فنأخذ به؟ - فقال: هيهات هيهات.

وفي لفظ: إنا نتلاقى فيما بيننا فلا يكاد يرد علينا شئ إلا وعندنا فيه شئ وذلك شئ أنعم الله به علينا بكم، وقد يرد علينا الشئ وليس عندنا فيه شئ وعندنا ما يشبهه فنقيس على أحسنه؟ فقال: لا، وما لكم وللقياس.

أقول: ظاهر هذه الأخبار هو تقرير الإمام لفعل محمد بن حكيم وأصحابه الذين كانوا يعملون بما ورد عنهم.

٣ - صحيح البيزنطي قال: قال رجل من أصحابنا لابي الحسن عليه السلام نقيس على الاثر، نسمع الرواية فنقيس عليها، فأبى ذلك وقال: قد رجع الامر إذا إليهم فليس معهم لاحد أمر.

أقول: وفي هذا الحديث أيضا تقرير بالعمل بالأثر.

٤ - عن أبي بصير قال: قلت لأبي - جعفر عليه السلام: يرد علينا أشياء لا نجدوها في الكتاب والسنة فنقول فيها برأينا؟ - فقال: أما إنك إن أصبت لم توجر، وإن أخطأت كذبت على الله.

أقول: وفي هذا الحديث أيضا تقرير بالعمل بالأثر.

٥ - عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي: يا جابر والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب.

وفي لفظ آخر: خير لك من الدنيا وما فيها.

٦ - عبد السلام بن سالم، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب أو فضة.

٧ - المستفيض عن الباقر والصادق والرضا (صلوات الله عليهم) أنهم قالوا: من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه إلى يوم القيمة.

وفي لفظ: من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله - البتة (التيه) - إلى العناء ومن ادعى سماعا من غير الباب الذي فتحه الله فهو مشرك.

وفي لفظ: من دان بغير سماع ألزمه الله البتة إلى الفناء..الحديث.

أقول: الظاهر أن المراد بالصادق هو الأئمة وثقات شيعتهم، بقرينة أن هذا ما كانت تفعله شيعتهم (أي كانت تدين بقول ثقات الشيعة الناقلين عنهم)، فلو كان هذا الباب لم يفتح الله كانوا مشركين.

٨ - عن محمد بن صالح الهمداني قال: كتبت إلى صاحب الزمان عليه السلام: إن أهل بيتي يقرعونني بالحديث الذي روي عن آبائك عليهم السلام

أنهم قالوا: خدامنا وقوامنا شرار خلق الله، فكتب، ويحكم ما تقرأون! ما قال الله تعالى: ﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة﴾ فنحن - والله - القرى التي بارك فيها، وأنتم القرى الظاهرة.

٩ - صحيح عبيد بن زرارة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها.

أقول: والظاهر أن المقصود (بكتبكم) هي كل الكتب التي سمعوها من الرواة واستنسخوها وليس المراد خصوص الكتب التي كتبها من سمع من الإمام لوضوح قلة الحاجة إلى هذه الكتب لأن هذه الكتب هي في قلوب أصحابها عادة، وصاحبها الذي سمعها من الإمام يحفظها في قلبه غالباً.

وليس المراد كتب معينة حتى يقال: لعلها قد اضطلع عليها الإمام ووجدها صحيحة فأمرهم بحفظها.

١٠ - المفضل بن عمر، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: اكتب وبث علمك في إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم.

أقول: ظاهره تقرير عودة أبنائه إلى كتبه وتقرير رجوع الناس إلى هذه الكتب وهي كتب غير معينة كما بيته آنفاً.

١١ - ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن الحسن بن أبي خالد شينولة قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك إن مشايخنا رووا عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام وكانت التقية شديدة فكتبوا كتبهم ولم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب إلينا فقال: حدثوا بها فإنها حق.

أقول: والظاهر - كما يفهم من السؤال - أن حديث الإمام ليس عن كتب معينة، بل عن عموم مصاديق هذا المفهوم أعني (كتب مشايخ الشيعة).

١٢ - الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن الباقر عليه السلام قال: حديثنا صعب مستصعب لا يؤمن به الا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للايمان فما عرفت قلوبكم فخذوه وما انكرت فردوه الينا.

وفي لفظ: فما ورد عليكم من حديث آل محمد فلانت له قلوبكم وعرفتوه فاقبلوه.

وفي لفظ: فإذا سمعتم منه شيئا ولانت له قلوبكم فاحتملوه واحمدوا الله عليه.

١٣ - جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: المؤمنون خدم بعضهم لبعض، قلت: وكيف يكونون خدما بعضهم لبعض؟ قال: يفيد بعضهم بعضا الحديث.

أقول: يفيدون بعضهم الأحاديث، وفي بعض الطبقات وضع الفراغ بين (بعضا) و(الحديث) توهما بانتهاء الحديث عند كلمة (بعضا) وأن كلمة (الحديث) كناية عن وجود تتمه له لم تنقل.

ويؤيد ما قلناه أنه روي في بعض النسخ متصلا كما روينا بلا فراغ كما روينا، كما أن في مستطرفات السرائر: يكون خدم بعضهم لبعض؟ فقال تفقيهم بعضهم لبعض.

١٤ - يزيد بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: تزاوروا فإن في زيارتكم إحياء لقلوبكم وذكر لا حاديتنا، وأحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فإن أخذتم بها رشدتم ونجوتم وإن تركتموها ضللتكم وهلكتم، فخذوا بها وأنا بنجاتكم زعيم.

١٥ - رسالة الإمام الصادق التي رواها حفص المؤذن وإسماعيل بن جابر إسماعيل بن مخلد السراج كلهم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه كتب بهذه الرسالة إلى أصحابه وأمرهم بمدارستها والنظر فيها وتعاهدوا بالعمل بها

فكانوا يضعونها في مساجد بيوتهم فإذا فرغوا من الصلاة نظروا فيها... وفيها: أيتها العصاة الحافظ الله لهم أمرهم، عليكم بآثار رسول الله ﷺ وسنته وآثار الأئمة الهداة من أهل بيت رسول الله ﷺ من بعده وسنتهم، فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى ومن ترك ذلك ورغب عنه ضل.

١٦ - محمد الكناسي قال: حدثنا من رفعه إلى أبي عبد الله ﷺ في قوله عز ذكره: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء ليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلونه إليهم فيعيه هؤلاء ويضيعة هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله عز ذكره لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون.

١٧ - إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري ﷺ أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ﷺ: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم.

١٨ - معتبر عبد الله بن أبي يعفور قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: التقية ترس المؤمن والتقية حرز المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقية له، إن العبد ليقع إليه الحديث من حديثنا فيدين الله ﷻ به فيما بينه وبينه، فيكون له عزا في الدنيا ونورا في الآخرة...

١٩ - عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: أرايت من لم يقر (بأنكم في ليلة القدر كما ذكرت) ولم يجحده؟ قال: أما إذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمنا فلم يثق به فهو كافر

٢٠ - روى بن شعبة في (تحف العقول) عن أمير المؤمنين ﷺ:

كلام له: قولوا ما قيل لكم، وسلموا لما روي لكم

٢١ - وعن علي عليه السلام أنه قال لكميل بن زياد في وصيته له: يا كميل! لا تأخذ إلا عنا، تكن منا.

أقول: الأخذ منهم ظاهر بالمباشرة، والأخذ عنهم ظاهر بما يشمل التوسط بينه وبينهم.

٢٢ - الحسن بن علي بن يقطين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: من أصغى إلى ناطق فقد عبده، فإن كان الناطق يؤدي عن الله فقد عبد الله، وإن كان الناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان.

أقول: هذا ظاهر في أن الإصغاء إلى الناطق للأخذ منه، فلاحظ.

٢٣ - ورواه إبراهيم بن أبي محمود، عن الرضا عليه السلام - في حديث طويل - قال: أخبرني أبي، عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من أصغى إلى ناطق فقد عبده، فإن كان الناطق عن الله فقد عبد الله.. الحديث.

٢٤ - الطبرسي في (الاحتجاج) عن أبي محمد العسكري عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله﴾ قال: هذه لقوم من اليهود - إلى أن قال: - وقال رجل للصادق عليه السلام: إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم - إلى أن قال: - فقال عليه السلام: بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة، أما من حيث الاستواء فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم، وأما من حيث افترقوا فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وأكل الحرام والرشاء وتغيير الأحكام واضطروا بقلوبهم إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم،

وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم، فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فان من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث. وأورده العسكري عليه السلام في تفسيره.

٢٥ - عن الحسين بن روح، عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام أنه سئل عن كتب بني فضال فقال: خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا.

٢٦ - عن علي بن سويد السائي قال: كتب إلي أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فانك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين - في كتاب طويل -.

٢٧ - الطبرسي في كتاب (الاحتجاج) عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - أنه قال للحسن البصري: نحن القرى التي بارك الله فيها، وذلك قول الله تعالى، لمن أقر بفضلنا، حيث أمرهم الله أن يأتونا فقال: ﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة﴾ والقرى الظاهرة: الرسل والنقلة عنا إلى شيعتنا وفقهاء شيعتنا إلى شيعتنا وقوله: ﴿وقدرنا فيها السير﴾ فالسير مثل للعلم، يسير به ليالي وأياما مثلاً، لما يسير به من العلم في الليالي والأيام عنا إليهم في الحلال والحرام والفرائض، آمين فيها إذا أخذوا عن معدنها، (الذي امروا أن يأخذوا عنه)، آمين.

٢٨ - عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: دخل الحسن

البصري على محمد بن علي عليه السلام، فقال له: يا أخا أهل البصرة، بلغني أنك فسرت آية من كتاب الله على غير ما أنزلت، فإن كنت فعلت فقد هلكت واستهلكت، قال: وما هي جعلت فداك؟ قال: قول الله وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّبِيلَ سيروا فيها ليالي وإياما آمنين ﴿ كيف يجعل الله لقوم أمانا ومتاعهم يسرق بمكة والمدينة وما بينهما؟ وربما اخذ عبد أو قتل وفاتت نفسه! ثم مكث مليا، ثم أوماً بيده إلى صدره وقال: نحن القرى التي بارك الله فيها - إلى أن قال: قال: جعلت فداك، فاخبرني عن القرى الظاهرة، قال: شيعتنا، يعني العلماء منهم.

٢٩ - الحسن بن علي العسكري عليه السلام في (تفسيره) بعد كلام طويل في فضل القرآن قال: أتدرون من المتمسك به الذي له بتمسكه هذا الشرف العظيم؟ هو الذي أخذ القرآن وتأويله عنا أهل البيت، عن وسائطنا السفراء عنا إلى شيعتنا، لا عن آراء المجادلين وقياس الفاسقين.

٣٠: : خبر الحسن بن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا والله لا يسعكم إلا التسليم لنا.

٣١ - أحمد بن إبراهيم المراغي قال: ورد على القاسم بن العلاء - وذكر توقيعا شريفا يقول فيه: فانه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأنا نفاوضهم سرنا ونحملهم إياه إليهم.

٣٢ - وعن حماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام قال: يا علي أعجب الناس إيماننا وأعظمهم يقينا قوم يكونون في آخر الزمان لم يلحقوا النبي ﷺ وحجب عنهم الحجة فآمنوا بسواد على بياض.

٣٣ - جابر بن يزيد الجعفي، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ان

لنا أوعية نملؤها علما وحكما، وليست لها بأهل، فما نملؤها إلا لتنقل إلى شيعتنا، فانظروا إلى ما في الأوعية فخذوها، ثم صفوها من الكدورة، تأخذونها بيضاء نقية صافية، وإياكم والأوعية فانها وعاء سوء فتكبوها.

أقول: وهذا الحديث يدل على الآخذ من أوعية السوء، فلاحظ.

٣٤ - الحديث المشهور عن أبي اسحاق السبيعي، قال: سمعت من يوثق به من اصحاب امير المؤمنين عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام، من خطبة خطبها امير المؤمنين عليه السلام بالكوفة طويلة ذكرها: «اللهم فلا بد لك من حجج في أرضك... إلى أن قال: إن غاب عن الناس شخصهم في حال هدنتهم في دولة الباطل، فلم يغلب عنهم مبثوث علمهم...»

٣٥ - عن أبي البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: العلماء ورثة الانبياء، وذلك إن العلماء لم يورثوا درهما ولا ديناراً، وانما ورثوا احاديث من احاديثهم، فمن أخذ بشئ منها فقد أخذ حظاً وافراً... الحديث.

٣٦ - المرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال، ومن أخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل.

قال: وهذا الخبر مروي عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام.

٣٧ - أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عمن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما، فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا، وكل كثير القدم في أمرنا، فانهما كافوكما إن شاء الله تعالى.

٣٨ - الشيخ الطوسي في العدة: عن الصادق عليه السلام قال: إذا نزلت بكم حادثة لا تعلمون حكمها فيما ورد عنا فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام فاعملوا به.

(الطائفة الرابعة) - ما دل على الترغيب في الرواية والحث عليها
وكتابتها وإبلاغها،

قوله (ره): (الطائفة الرابعة).

أقول: وهذه الطائفة أحاديثها كثيرة جدا، نذكر بعضها في هذه العجالة:

١ - الحديث المتواتر عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام: من حفظ من أحاديثنا أربعين حديثا بعثه الله يوم القيامة عالما فقيها.

٢ - أحاديث تفضيل الراوي على العابد وهي أحاديث مستفيضة، منها ما رواه معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويسدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم، ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية أيهما أفضل؟ قال: الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد.

٣ - عبد الله بن محمد الحجال، عن بعض أصحابه رفعه قال: قال رسول الله ﷺ: تذاكروا وتلاقوا وتحدثوا فإن الحديث جلاء للقلوب...

٤ - عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب، ومن أراد به خير الآخرة أعطاه الله خير الدنيا والآخرة.

٥ - الخبر المستفيض عن الصادق عليه السلام قال: اعرفوا منازل الناس على قدر رواياتهم عنا.

أقول: وزعم الشيخ الأنصاري في فرائده تواتر هذا الخبر وهو عجيب فإنني لم أجد بعد التتبع لهذا الخبر إلا ثلاثة رواة وأرسله البعض، وإليك كل ما وجدته:

١ - علي بن حنظلة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اعرفوا منازل الناس على قدر رواياتهم عنا.

٢ - حذيفة بن منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اعرفوا منازل الرجال منا على قدر رواياتهم عنا.

٣ - زيد الزراد - في أصله ورواه عنه ابن أبي عمير -: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: يا بني، اعرف منازل شيعة علي عليه السلام على قدر روايتهم ومعرفتهم الخبر.

٤ - عن محمد بن أحمد بن حماد المروزي المحمودي، يرفعه قال: قال الصادق عليه السلام: اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا، فانا لا نعد الفقيه منهم فقيها حتى يكون محدثا، فقليل له: أو يكون المؤمن محدثا؟ قال: يكون مفهما، والمفهم المحدث.

٥ - والنعماني في كتاب الغيبة: عن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، أنه قال: اعرفوا منازل شيعتنا عندنا، على حسب روايتهم وفهمهم عنا ومثل هذا لا يمكن أن يكون تواترا.

٦ - عن الآمدي في الغرر: عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: الكتب بساكن العلماء.

٧ - جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إن مما خص الله به المؤمن أن يعرفه بر اخوانه به وإن قل، وليس البر بالكثرة - إلى أن قال: ثم قال: يا جميل ارو هذا الحديث لـ اخوانك فانه ترغب في البر.

٨ - جميل بن دراج أو غيره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بادروا أحداثكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليهم المرجئة.

٩ - عبد السلام الهروي، عن الرضا عليه السلام قال: رحم الله عبدا أحيا أمرنا، قلت: كيف يحيى أمركم؟ قال: يتعلم علومنا ويعلمها الناس، فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لا تبعونا الحديث.

١٠ - الحديث المستفيض عن النبي ﷺ أنه قال: الله ارحم خلفائي - ثلاث مرات - ف قيل له: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي ويروون عني أحاديثي وستي فيعلمونها الناس من بعدي.

وفي لفظ: ادلكم على الخلفاء من أمتي، ومن أصحابي، ومن الانبياء قبلي، هم حملة القرآن والاحاديث عني وعنهم، في الله ولله ﷻ، ومن خرج يوما في طلب العلم، فله اجر سبعين نبيا.

١١ - عن الفضيل بن يسار قال: قال لي أبو جعفر ﷺ: يا فضيل إن حديثنا يحيى القلوب.

١٢ - عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: المؤمن إذا مات وترك ورقة واحدة عليها علم تكون تلك الورقة يوم القيامة سترًا فيما بينه وبين النار، وأعطاه الله تبارك وتعالى بكل حرف مكتوب عليها مدينة أوسع من الدنيا سبع مرات، وما من مؤمن يقعد ساعة عند العالم إلا ناداه ربه ﷻ: جلست إلى حبيبي فوعزتي وجلالي لاسكتك الجنة معه ولا ابالي.

١٣ - الفضل بن شاذان في حديث العلل عن الرضا ﷺ في حديث قال: إنما امروا بالحج لعله الوفادة إلى الله ﷻ وطلب الزيادة والخروج من كل ما اقترف العبد - إلى أن قال: مع ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة ﷺ إلى كل صقع وناحية كما قال الله ﷻ: ﴿فلولا نفل من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ ﴿وليشهدوا منافع لهم﴾.

١٤ - عن هشام بن الحكم قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن العلة التي كلف الله العباد الحج والطواف بالبيت، فقال: إن الله خلق الخلق - إلى أن قال: فجعل فيه الاجتماع من الشرق والغرب ليتعرفوا - إلى أن قال: ولتعرف آثار رسول الله ﷺ وتعرف أخباره ويذكر ولا ينسى الحديث.

١٥ - الصدوق في الفقيه: عن أبي بكر الحضرمي، عن الورد بن زيد، قال لأبي جعفر عليه السلام: حدثني حدثنا وأمله علي حتى أكتبه، قال: « فآين حفظكم يا أهل الكوفة؟! » قلت: حتى لا يرد علي احد... الخبر.

١٦ - الحديث المستفيض ولعله متواتر عن النبي ﷺ أنه خطب الناس في مسجد الخيف فقال: نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

١٧ - وقال بعض أعياننا: ووجدنا الرواية قد أتت عن الصادقين عليهما السلام، بما أمرو به: أن من وهب الله له حظا من العلم، أوصله منه إلى ما لم يوصل إليه غيره، من تبين ما اشتبه على اخوانه في الدين، وإرشادهم في الحيرة إلى سواء السبيل، وإخراجهم من منزلة الشك إلى نور اليقين

١٨ - في حديث السبيعي المشهور المستفيض: ولهذا يأرز العلم إذا لم يجد حفظة يحملونه ويحفظونه ويوردونه ويروونه كما يسمعون من العالم.

١٩ - الحديث المتواتر عن النبي ﷺ بالفاظ منها، أنه قال: اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم، فمن كذب علي معتمدا فليتبوأ مقعده من النار. أقول: فيه إقرار بحسن الحديث غير الكاذب.

٢٠ - أبو الفتح الكراجكي في كنز الفوائد: عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: تزاوروا وتذاكروا الحديث، ان لا تفعلوا يدرس

٢١ - عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام، أنه قال: « خياركم سمحاؤكم وشراركم بخلاؤكم - إلى ان قال - يا جميل، اخبر بهذا الحديث غرر أصحابك » الخبر.

٢٢ - عن خيثمة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: دخلت عليه أودعه

وأنا أريد الشخوص عن المدينة، فقال: ابلغ موالينا السلام، وأوصهم بتقوى الله - إلى أن قال - وأن يتلاقوا في بيوتهم، وليفاوضوا علم الدين، فان ذلك حياة لامرنا، رحم الله عبداً أحيا أمرنا... الخبر.

٢٣ - وعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: من نشر علماً فلهم مثل أجر من عمل به.

٢٤ - سلام عن معروف عن أبي الطفيل عامر بن وائل عن أمير المؤمنين عليه السلام قال اتحبون ان يكذب الله ورسوله حدثوا الناس بما يعرفون وامسكو عما ينكرون

وروايات الأمر بكتابة الحديث، وهي كثيرة نذكر منها:

٢٥ - عاصم بن حميد، عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اكتبوا فانكم لا تحفظون حتى تكتبوا.

٢٦ - عن أبي بصير قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقال: دخل علي اناس من أهل البصرة، فسألوني عن أحاديث وكتبوها، فما يمنعكم من الكتاب؟ أما إنكم لن تحفظوا حتى تكتبوا الخبر.

روايات قواعد رواية الحديث بالمعنى أو إعرابه أو عدم الزيادة وكيفية إسناده، وهي روايات كثيرة نذكر منها:

٢٧ - عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله جل ثناؤه: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ قال: هو الرجل يسمع الحديث فيحدث به كما سمعه، لا يزيد فيه ولا ينقص منه.

٢٨ - عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص، قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس.

٢٩ - عن داود بن فرقد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أسمع

الكلام منك فاريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجي، قال: فتعمد ذلك؟ قلت: لا، قال: تريد المعاني؟ قلت: نعم قال: فلا بأس.

٣٠ - عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحديث أسمعك منك أرويه عن أبيك؟ أو أسمعك من أبيك أرويه عنك؟ قال: سواء إلا أنك ترويه عن أبي أحب إلي، وقال أبو عبد الله عليه السلام لجميل: ما سمعته مني فاروه عن أبي.

٣١ - عن عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يجيئني القوم فيسمعون مني حديثكم فأضجر ولا أقوى، قال: فاقرأ عليهم من أوله حديثاً، ومن وسطه حديثاً، ومن آخره حديثاً.

٣٢ - عن أحمد بن عمر الحلال قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: الرجل من أصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول: اروه عني، يجوز لي أن أرويه عنه؟ قال: فقال: إذا علمت أن الكتاب له فاروه عنه

٣٣ - عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا حدثتم بحديث فأسندوه إلى الذي حدثكم، فإن كان حقا فلكم، وإن كان كذبا فعليه.

٣٤ - عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ليس عليكم فيما سمعتم مني أن ترووه عن أبي عليه السلام، وليس عليكم جناح فيما سمعتم من أبي أن ترووه عني، ليس عليكم في هذا جناح.

٣٥ - كتاب حفص بن البختري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: نسمع الحديث منك فلا أدري منك سماعه أو من أبيك، فقال: ما سمعته مني فاروه عن أبي، وما سمعته مني فاروه عن رسول الله ﷺ.

٣٦ - خلف بن حماد، عن ابن المختار أو غيره رفعه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فلعلي لا أرويه كما سمعته فقال:

مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة» الذي لأجله صنف كثير من العلماء الأربعينيات، ومثل قوله ﷺ للراوي: «اكتب وبث علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم» إلى غير ذلك من الأحاديث.

إذا أصبت الصلب منه فلا بأس، إنما هو بمنزلة تعال، وهلم، واقعد، واجلس.

٣٧ - محمد بن إدريس في (آخر السرائر) نقلاً من كتاب أبي عبد الله السيارى عن بعض أصحابنا يرفعه إلى أبي عبد الله ﷺ قال: إذا أصبت معنى حديثنا فاعرب عنه بما شئت، وقال بعضهم: لا بأس إذا نقصت أو زدت أو قدمت أو أخرت، وقال: هؤلاء يأتون الحديث مستويًا كما يسمعون وإننا ربما قدمنا وأخرنا وزدنا ونقصنا فقال: ذلك زخرف القول غرورا، إذا أصبت المعنى فلا بأس.

قوله (ره): (المستفيض بل المتواتر).

أقول: قد ادعى شيخنا الأنصارى تواتره وهو غير بعيد فقد خرجت هذا الحديث - دون مزيد استقصاء - من أربعة عشر طريقاً تتضمن تسعة رواة عن المعصوم غير المراسيل، وطبقات الرواة عنهم قد تزيد عن ذلك، وهذا يحقق تواتر هذا الحديث فضلاً عن استفاضته.

قوله (ره): (اكتب وبث علمك في بني عمك...).

أقول: هذا الحديث في هذه الفقرة (وبث علمك...) يدخل في الطائفة الرابعة، ولكن في فقرته الأخيرة (لا يأنسون إلا بكتبهم) يدخل في الطائفة الثالثة لأنها ظاهرة في إقرار الشيعة على الرجوع إلى هذه الكتب، ولهذا فالأولى - كما فعلنا - إدراج هذا الحديث في الطائفة الثالثة.

قوله (ره): (اكتب وبث علمك في بني عمك...).

(الطائفة الخامسة) - ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم، فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً معروفاً بين

أقول: هذا الحديث بهذا اللفظ لم أجده في أي من مصادر الحديث بعد بحث وتمحيص، نعم هكذا أورده شيخنا الأنصاري في فرائده، والمصنف (ره) تابعه هنا ونقل منه، والظاهر أنه خطأ والصواب ما تقدم نقله في الطائفة الثالثة وهو هكذا:

المفضل بن عمر، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: اكتب وبث علمك في إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم.

قوله (ره): (الطائفة الخامسة).

أقول: هذه الطائفة أيضاً كثيرة الأخبار ومتواترة ولا حاجة إلى المبالغة في نقلها، وإنما نكتفي هنا ببعضها، وهو:

١ - زياد بن أبي الحلال قال اختلف الناس في جابر بن يزيد واحاديثه واعاجيبه قال فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أريد أن أسأله عنه، فابتدأني من غير أن أسأله: رحم الله جابر بن يزيد الجعفي كان يصدق علينا، ولعن الله المغيرة بن شعبة كان يكذب علينا.

٢ - محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تعالى ﴿ومن يقترب حسنة نزد له فيها حسناً﴾، قال: الاقتراف التسليم لنا والصدق علينا ولا يكذب علينا

٣ - حريز عن أبي جعفر عليه السلام ﴿ومن يقترب حسنة نزد له فيها حسناً﴾، قال: الاقتراف التسليم لنا والصدق علينا ولا يكذب علينا.

٤ - عن زرارة أن أبا عبد الله عليه السلام قال: إن أهل الكوفة لم يزل فيهم كذاب ثم ذكر المغيرة فقال: إنه كان يكذب على أبي حديثا: إن نساء آل محمد حضن فقضين الصلاة وكذب والله عليه لعنة الله: ما كان شيء من ذلك ولا حدثه. أقول ويأتي.

المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين.

٥ - ابن أبي نجران عن عبد الله بن سنان، قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: انا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس، كان رسول الله صلى الله عليه وآله أصدق الناس لهجة وأصدق البرية، وكان مسيلمة يكذب عليه. وكان أمير المؤمنين عليه السلام أصدق من برأ الله بعد رسول الله، وكان الذي يكذب عليه ويعمل في تكذيب صدقه ويفترى على الله الكذب عبد الله بن سبأ.

٦ - عن حبيب الخثعمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان للحسن عليه السلام كذاب يكذب عليه ولم يسمه، وكان للحسين عليه السلام كذاب يكذب عليه ولم يسمه، وكان المختار يكذب على علي بن الحسين عليه السلام، وكان المغيرة بن سعيد يكذب على أبي.

٧ - عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول لعن الله بنان البيان، وان بنانا لعنه الله كان يكذب على أبي، أشهد أن أبي علي بن الحسين كان عبدا صالحا.

قوله (ره): (لما كان مجال للكذب عليهم)

أقول: لا يتوقف الكذب على جواز العمل بخبر الواحد، فحتى لو افترضنا أن الشارع أمر بعدم جواز العمل بخبر الواحد فسيبقى الكذب إما لطمع الكذاب بحصول اليقين بالمكذوب عند السامع، وإما لطمعه بأن السامع يخالف الشريعة ويعمل بخبر الواحد، وإما أنه يكذب لتشكيك السامع بالحق الذي عنده، وإما لأسباب أخرى، والحاصل أنه ما كان ينبغي للمصنف أن يجعل تحقق الكذب خارجا من ثمرات حجية خبر الواحد.

قوله (ره): (لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر...).

قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار - وهو على حق فيما قال: «إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر، وإن لم يفد القطع، وقد ادعى.

أقول: مراد المصنف (ره) نفي الأثر العظيم لا نفي أصل الأثر لوضوح بقاء أثر الكذب في موارد عديدة، منها:

- ١ - عند عامة الناس الذين يظنون أن خبر الواحد حجة.
 - ٢ - عند عامة الناس البسطاء الذين يحصل عندهم القطع من خبر الواحد.
 - ٣ - عند تعدد الكذابين على مورد واحد بحيث يحصل القطع عند السامع.
 - ٤ - عند كون ضرر الكذب يحصل بمجرد تشكيك السامعين وتحيرهم.
 - ٥ - عند كون ضرر الكذب على نفس الكاذب.
- هذا والإنصاف أن هذه الموارد عظيمة جدا فلا يصلح نفي الأثر العظيم عند عدم حجية خبر الواحد.

بل الإنصاف أن ضرر الكذب قلما يتأثر بقانون عدم حجية خبر الثقة لأن هذا القانون إنما ينفع عند خاصة الناس، وهم من جمع صفتين الأولى: التفقه في الدين، الثانية: التيقظ والتجربذ بحيث لا يحصل عنده الإطمئنان من خبر الثقة، واجتماع هاتين الصفتين إنما يكون في الأقلين من الناس، وأما أكثر الناس حتى المتفقهة هم من يحصل عندهم الإطمئنان واليقين عند خبر الثقة فلا ينفع ردعهم عن العمل بخبر الثقة الظني.

ولهذا ينبغي إخراج هذه الطائفة من الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد.

قوله (ره): (التي يستفاد من مجموعها).

أقول: مراده أن الأخبار متواترة تواترا معنويا لا بمعنى اجتماع الأخبار على معنى واحد، بل بمعنى أن هذه الأخبار توجب القطع بتحقيق الإمضاء أو الأمر بالعمل بخبر الثقة.

تنبيه: قد عرفت أن التواتر المدعى في المقام هو تواتر الرواية على معنى مشترك بين الأخبار وهو ما يدل أو يكشف عن التقرير أو القول أو الفعل على حجية خبر الواحد غير القطعي، وهذا المعنى مشترك بين أخبار كثيرة سيأتي عرضها، إلا أن بعض أعظم المحققين أنكر التواتر المعنوي وادعى التواتر الإجمالي، قال: وأما السنة فأخبار كثيرة إلا أن صحة التمسك بها تبني على تواترها إما لفظا وإما معنى وإما إجمالا بمعنى العلم بصدور بعضها من الإمام عليه السلام، وإلا لما أمكن التمسك بها على حجية الأخبار، والأولان - أي التواتر اللفظي والمعنوي - وإن كانا مفقودين إلا أن الأخير ليس قابلا فلإنكار^(١).

أقول: ولا يخفى ما فيه لأنه يتوقف على دعوى أن الأخبار المتواترة كلها تدل دلالة كاملة على حجية خبر الثقة بما هو خبر ثقة، فإنه بناء على ذلك إذا جزمنا بصدور بعض هذه الأخبار من الإمام عليه السلام ثبت المطلوب. إلا أن هذه الدعوى يرد عليها أمران:

الأول: أنها لو تمت يتحقق التواتر المعنوي إذ افترضنا أنها دالة جميعا على حجية الخبر الواحد.

الثاني: أن هذه الدعوى لم تتحرر، فأين هي هذه الأخبار؟؟ وقد مر عليك الأخبار ومعظمها لا تخلو دلالتة من كلام إلا أن ضم بعضها إلى بعض ينتج اليقين بتحقيق إمضاء أو الأمر بالعمل بخبر الثقة، وهذا هو التواتر المعنوي المدعى.

في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الإحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها».

قوله (ره): (القدر المتيقن منها هو خبر الثقة).

أقول: معظم الأخبار إنما تعرضت للوثاقة والصدق، ومن ثم فالأخبار المتواترة تدل على حجية خبر الثقة الموثوق.

ثم على كل حال فحتى لو قلنا أن دائرة الخبر المدلول على حجيته بالأخبار المتواترة هي أضيق دائرة أي (خبر العدل الثقة الموثوق) فيمكننا تميم الدليل وتوسعة الدائرة عن طريق التمسك بخبر من هذه الدائرة يدل على حجية كل خبر ثقة، ولعله يمكن أن يقوم بهذه المهمة أخبار، منها:

١ - الأخبار الصحيحة المستفيضة عن الباقر عليه السلام قال: حديثنا صعب مستصعب لا يؤمن به الا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للايمان فما عرفت قلوبكم فخذوه وما انكرت فردوه الينا.

٢ - الخبر المستفيض عن الباقر والصادق والرضا (صلوات الله عليهم) أنهم قالوا: من دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله التيه إلى يوم القيامة، فإنه رواه الثقات ومنهم يونس عن عمرو بن شمر.

٣ - الصفار: حدثنا عبد الله بن محمد، عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب، عن محمد بن عبد الله، عن يونس، عن عمر بن يزيد، قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: أرايت من لم يقر بما يأتكم في ليلة القدر كما ذكر ولم يجحده، قال: اما إذا قامت عليه الحجة من يثق به في علمنا فلم يثق به فهو كافر، واما من لا يسمع ذلك فهو في عذر حتى يسمع، ثم قال عليه السلام: يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين.

وأضاف: «وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه».

ج - دليل حجية خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعة كبيرة تصريحاً وتلويحاً الإجماع من قبل علماء الإمامية على حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً في نقله وإن لم يفد

وهذا الخبر كل رجاله ثقات إلا محمد بن عبد الله والظاهر أنه إما ابن زرارة الثقة وإما ابن هلال وهو مقبول.

قوله (ره): (دليل حجية خبر الواحد من الإجماع).

أقول: يمكن تقرير الإجماع بطريقتين:

الطريقة الأولى: الإجماع المنقول، وسيأتي عرضه عند تعرض المصنف (ره) له.

الطريقة الثانية: وهي الطريقة التي أعرض المصنف (ره) عن ذكرها وهي طريقة الإجماع المحصل بمعنى أننا تتبعنا أقوال العلماء من زماننا إلى ابتداء زمان الفقه فنجدهم جميعاً متفقين على العمل بخبر الواحد إما يذكرون ذلك صريحاً، وأما فهمناه من عملهم بخبر الواحد.

وهذا التقرير صحيح إلا أنه يعترض عليه بأن جماعة عظيمة من العلماء عملوا بهذه الأخبار لا على اعتبار أنها ظنية بل على اعتبار أنها قطعية.

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأحد جوابين:

الجواب الأول: أن مخالفة هؤلاء العلماء لا تنقض الإجماع لأنهم معروفون بأعيانهم وإما لأنهم صرحوا بما هو خطأ - وهو قطعية الخبر -، وعلى الحاليين نعلم أن هؤلاء العلماء ليس فيهم إمام ضرورة أنه معلوم نسبه معصوم عن الخطأ.

خبره العلم. وعلى رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسي أعلى الله مقامه في كتابه العدة (ج ١ ص ٤٧) لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي وحكى عليه الإجماع أن يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي أو عن الواحد من الأئمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله. وتبعه على ذلك في التصريح بالإجماع السيد رضى الدين بن طاوس، والعلامة الحلي في النهاية، والمحدث المجلسي في بعض رسائله، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم في الرسائل.

نعلم قد يقال أن هذا الجواب إنما ينفع على القول بالإجماع من باب الجس لأن العلم بنسب المخالف لا يضر بالإجماع على مذهب الشيخ القائل بأن كشف الإجماع من باب اللطف، بل لعله كذلك أيضاً فيما لو اقترن قول المخالف بخطأ.

الجواب الثاني: أن مخالفة هؤلاء العلماء لا تنقض الإجماع بل تغير شكل الإجماع إذ الحقيقة حينئذ أنه يصبح لدينا إجماع على العمل بالخبر دون توصيف بأنه خبر الواحد، فهذا الإجماع مركب لأن منهم من عمل به على أنه ظني، ومنهم من عمل به على أنه قطعي، وفي كشف مثل هذا الإجماع عن قول المعصوم كلام يأتي في بحث الإجماع.

قوله (ره): (وعلى رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسي...)

أقول: بل هو - فيما علمت - أول من ادعى هذا الإجماع، وأول من فسر عمل الطائفة بالأخبار أنهم يعملون بها من حيث أنها غير موجهة للعلم.

قال الشيخ في العدة: فأما ما اخترته من المذهب فهو: ان خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي ﷺ وسلم أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه

وفي مقابل ذلك حكى جماعة أخرى إجماع الإمامية على عدم الحجية. وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى أعلى الله درجته، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب

الخبر، لانه ان كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجبا للعلم. - ونحن نذكر القرائن فيما بعد - التي جاز العمل بها.

والذي يدل على ذلك: اجماع الفرقة المحقة، فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار، التي رووها في تصانيفهم، ودونوها في أصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشئ لا يعرفونه سألوه: من أين قلت؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف وأصل مشهور، وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه، سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا، وهذه عاداتهم وسجيتهم من عهد النبي ﷺ ومن بعده من الائمة ﷺ إلى زمان الصادق ﷺ الذي انتشر عنه العلم، وكثرت الرواية من جهته.

فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك ولأنكروه، لأن اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو.

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

قوله (ره): (وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى أعلى الله درجته...)

قال السيد المرتضى: أن أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم، متقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن العمل بالقياس في

الشيعة. وتبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في السرائر ونقل كلاماً للسيد المرتضى في المقدمة، وانتقد في أكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد، وكرر تبعاً للسيد قوله: «إن خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً» وكذلك نقل عن الطبرسي صاحب مجمع البيان تصريحه في نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد.

والغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الإمامية، مع أنهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثاني، وهما الخيران العالمان بمذهب الإمامية. وليس من شأنهما أن يحكما مثل هذا الأمر بدون تثبت وخبرة كاملة.

الشرعية، ويعيبون أشد عيب على الراغب إليهما والمتعلق في الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب - لظهوره وانتشاره - معلوما ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من أقوالهم.

قوله (ره): (وتبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس..).

أقول: قيل أن الذين اتبعوا المرتضى جماعة، هم: الشيخ المفيد وابن زهرة وابن قبة، وابن إدريس الذي قال بعد أن نقل كلام السيد: فعلى الأدلة المتقدمة أعمل وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى ولا ألتفت إلى سواد مسطور، وقول بعيد عن الحق مهجور، ولا أقلد إلا الدليل الواضح، والبرهان اللائح، ولا أعرج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الاسلام إلا هي.

قوله (ره): (والغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع...).

أقول: تحرير الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في تمامية دعوى الشيخ للإجماع.

المقام الثاني: في الجمع بين كلام الشيخ وكلام السيد المرتضى.

أما المقام الأول: في تمامية دعوى الشيخ للإجماع.

أما دعوى الشيخ لإجماع الطائفة على العمل بخبر الواحد من حيث أنه غير موجب للعلم فقد جاهد في إتمامها محاولاً تخطي عقبة ظاهرة بوضوح وهي عقبة أنه كان يوجد في زمانه وقبله جماعتان من الأعلام الذين صرحوا بخلاف دعواه:

الجماعة الأولى: هم الذين صرحوا أن أخبارنا كلها تستوجب العلم إما لأنها متواترة وإما لأنها محفوفة بالقرائن.

الجماعة الثانية: هم الذين صرحوا بأنه لا يجوز العمل بخبر الواحد ولا سيما منهم من زعم أن العقل يحكم بقبح تعبد الشارع بخبر الواحد.

وقد صرح الشيخ في مواجهة هاتين الجماعتين، فقال بعد ادعائه الإجماع:

فان قيل: كيف تدعون الاجماع على الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس، فان جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر.

قيل لهم: من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه، فأما ما يكون راويه منهم وطريقه أصحابهم، فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك، وبيننا الفرق بين ذلك وبين القياس أيضاً وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد، لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك.

فان قيل: أليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به، ويدفعونهم عن صحة ذلك، حتى ان منهم من يقول: (لا يجوز ذلك عقلاً) ومنهم من يقول: (لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به) وما رأينا

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

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لآخبار الاحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الآخبار المتضمنة الأحكام التي يروون هم خلافها، وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وأنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه، الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها، فإذا خالفوهم فيها، أنكروا عليهم لمكان الأدلة الموجبة للعلم، والآخبار المتواترة بخلافه.

فأما من أحال ذلك عقلا، فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبيننا ان ذلك جائز فمن أنكره كان محجوجا بذلك.

على ان الذين اشير إليهم في السؤال أقوالهم متميزة من بين أقوال الطائفة المحقة، وعلمنا انهم لم يكونوا أئمة معصومين وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من أقاويل سائر الفرقة المحقة، لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فإذا كان القول صادرا من غير معصوم علم ان قول المعصوم داخل في باقي الأقوال، ووجب المسير إليه على ما نبينه في باب الإجماع.

أقول: قد جهد الشيخ في إثبات الإجماع وفي تأويل قول من قال بعدم حجيته إلا أنه كما ترى اعترف أخيرا بعدم نجاح هذه التأويلات ضرورة وجود جماعة من علماء الطائفة كانوا يقولون بالإستحالة عقلا، ومثل هذا القول لا ينفع معه أي تأويل من التأويلات التي ذكرها الشيخ، وهذا ما اضطره إلى الرجوع إلى الجواب بأن خلاف المخالف لا يضر بالإجماع للعلم بأنسابهم.

فالشيخ اعترف أن إجماعه إنما يتم على مذهبه في الإجماع (أي مذهب اللطف) الذي لا يضر به مخالفة معلوم النسب.

أما المقام الثاني: في الجمع بين كلام الشيخ وكلام السيد المرتضى.

فحاصله أنه لدينا مشكلة عويصة وهي تضارب دعوى الشيخ لهذا الإجماع على العمل بخبر الواحد، مع دعوى السيد الإجماع على ترك العمل بخبر الواحد كما مر في عبارته المتقدمة.

وقد اضطرب موقف الإعلام من هذين الموقفين المتصادمين بين علمين من أعلام الطائفة، فهنا مواقف:

الموقف الأول: القبول بوقوع التصادم قال الشيخ الأنصاري في فرائده:

لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ - مع كونهما معاصرين خيرين بمذهب الأصحاب - في العمل بخبر الواحد، فكم من مسألة فرعية وقع الاختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها، مع أن المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما، لأن المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالبا بالخصوص.

ومن هنا كان بعض أعلامنا يلتزم بما قاله السيد ويرمي ما قاله الشيخ ومنهم ابن إدريس، ومنهم من التزم بما قاله الشيخ ورمى ما قاله السيد، ومن هؤلاء أكثر من جاء بعد الشيخ، ومنهم:

١ - السيد ابن طاووس، حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد (قدس سره): ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه أن الشيعة تعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعية؟ ومن اطلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار، وجد المسلمين والمرضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمد ابن الحسن الطوسي في كتاب العدة، وغيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين، انتهى.

وظاهر كلام السيد أن غير الشيخ أيضا قد صرح بما قاله الشيخ.

٢ - العلامة رحمته الله في النهاية حيث قال: إن الأخباريين منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد، والاصوليين منهم - كأبي جعفر الطوسي وغيره - وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه، لشبهة حصلت لهم، انتهى.

٣ - المحدث المجلسي (قدس سره) في بعض رسائله، حيث ادعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد. وهكذا أطبق جميع المتأخرين إلا ما شذ على صوابية كلام الشيخ وأن السيد اشتبه الأمر عليه.

الموقف الثاني: الجمع بين الدعويين بأن مراد الشيخ هو عمل الطائفة بأخبار الآحاد المقرونة بما يفيد العلم، بينما السيد يريد إجماع الطائفة على ترك العمل بالأخبار غير المقرونة بما يفيد العلم.

وهذا الجمع ذكره صاحب المعالم ثم ما لبث أن رجع عنه بعد عثوره على كتاب العدة للشيخ إلا أن جماعة من العلماء أصرروا على البقاء عليه.

وهذا الموقف مشكل جدا لأن الكثير من عبارات الشيخ ظاهره في عدم اعتقاده بيقينية أخبار الآحاد، ويدل ذلك على اعتقاد الشيخ أن الأخبار غير قطعية فرائن عديدة في كلامه:

منها: اشتراطه الصفات في راوي الخبر الذي يعمل به، ولو كان الخبر قطعيا لما احتاج إلى ذلك.

ومنها: ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر

ومنها قوله في موضع آخر: والذي أذهب إليه: أن خبر الواحد لا يوجب العلم، وإن كان يجوز أن ترد العبادة (يعني التعبد) بالعمل به عقلا، وقد ورد جواز العمل به في الشرع إلا أن ذلك موقوف على طريق مخصوص، وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة، ويختص بروايته،

ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها.

ومنها: ما هو صريح كلامه من وقوع النزاع في العمل بهذه الأخبار مع وضوح أن الخبر القطعي حجة ذاتية لا مجال للنزاع فيها عند أحد.

الموقف الثالث: الجمع بين الدعويين بأن مراد السيد موافق لكلام الشيخ وإنما ادعى أن الطائفة لا تعمل بأخبار الآحاد التي يرويها المخالفون، وقد أشار الشيخ إلى هذا المعنى في العدة حيث قال:

قيل لهم: من حالها (الطائفة) الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه، فأما ما يكون راويه منهم وطريقة أصحابهم، فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك.

وهذا الموقف يرد عليه أمور:

الأول: أنه خلاف ظاهر - بل لعله صريحه - كلام السيد، وقد تقدمت عبارته، مع أن بقية عباراته المتشبهة مجتمعة - وقد نقلنا بعضها - كالصريحة في أن أخبارنا يقينية.

الثاني: أن في هذا الموقف تهمة لشيوخنا بأنهم يدلسون في أقوالهم فيقولون شيئاً ويقصدون غيره، فيقولون: لا يجوز العمل بخبر الواحد، ولا يقصدون به إلا مجرد التنظير على أخبار المخالفين.

الثالث: أن هذا التنظير على العامة لا حاجة له إذ بإمكان الشيعة أن تقول لا نقبل إلا خبر العدل فتسقط أخبار المخالفين.

الرابع: أنه لا يتناسب مع تصريح جماعة من شيوخنا أن العمل بخبر الواحد قبيح عقلاً، فهذا التقييح العقلي يستوجب عدم التمييز بين نوع الأخبار ورواتها.

الموقف الرابع: أن الشيخ والسيد متفقان على الإجماع العملي أي أن الشيعة عملت بهذه الأخبار، وأما في تفسير هذا العمل فالشيخ لم ينقل عنها اعتقادها بظنيتها، بينما السيد نقل أنها تعتقد بأنها قطعية، نعم الشيخ عبر عن نفسه أنه يرى أن هذه الأخبار غير قطعية، وهذا رأيه الخاص.

والحاصل أن الشيخ نقل إجماع واحد وذكر رأيه، أما الإجماع فهو عمل الطائفة بالإخبار، وأما رأيه فهو اعتقاده بأنها ظنية.

بينما السيد نقل إجماعين: الأول: عمل الطائفة بالإخبار، والثاني: أنها تعتقد بقطعيتهما.

فهما في الإجماع الأول متفقان تماما، وفي الثاني ينفرد السيد بنقله ولا ينقل الشيخ خلافه عن الطائفة وإنما ينقل رأيه المخالف، فالإجماع الثاني للسيد لا معارض له إلا أن الشيخ يخالفه.

الموقف الخامس: هو الجمع بين الدعويين بأن مراد السيد من الأخبار المجمع على عدم العمل بها هي الأخبار غير المدونة في الكتب المعتمدة السائرة بين الطائفة، ومراد الشيخ من الأخبار المجمع على العمل بها هي أخبار الثقات المدونة في الكتب المعتمدة السائرة بين الطائفة، وبهذا يتم التصالح بين السيد والشيخ.

أقول: وهذا الموقف يتباين مع كل كلام السيد والشيخ، وقد صرح السيد مرارا عن كثير من الأخبار المستفيضة والصحيحة والمدونة في الكتب بأنها أخبار آحاد لا توجب علما ولا عملا، كما أن الشيخ صرح بقبول أخبار بعض العامة الذين اعتمدت عليهم الطائفة مع أن من الواضح أن هؤلاء لهم كتب خاصة بهم نقلوا بها ما سمعوه من الأئمة عليهم السلام.

الموقف السادس: أن الخلاف بين السيد والشيخ في تفسير العلم، فالعلم الذي أثبته السيد للأخبار هو (الإطمئنان)، والعلم الذي نفاه الشيخ

عنها هو (اليقين القاطع الجازم الذي لا يحتمل الخلاف)، فهما متفقان على إجماع الطائفة على العمل بهذه الأخبار من حيث أنها تفيد الإطمئنان إلا أن الشيخ عبر عن ذلك بأنه إجماع على أخبار لا تفيد اليقين.

وقد رجح الشيخ الأنصاري هذا الموقف وذكر أنه يمكن تأييده بأن المحكي عن السيد المرتضى (قدس سره) في تعريف العلم: أنه ما اقتضى سكون النفس.

أقول: ما ذكره عن تعريف العلم صحيح وقد صرح به المرتضى في مواضع، قال في بعض رسائله: العلم: أظهر من كل ما يحد به، وقيل هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى أن تعتقده على ما اعتقد إليه^(١).

ولكن يرد على هذا التأييد أمران:

الأول: أن هذا التعريف بعينه هو تعريف الشيخ للعلم فقد قال في مواضع كثيرة من كتبه عين كلام السيد، فقال في الإقتصاد: العلم هو ما اقتضى سكون النفس إلى ما يتناوله، ولا يكون كذلك الا وهو اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس، وقال في التبيان: العلم ما اقتضى سكون النفس، وإن شئت قلت هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى ما اعتقده، وقال في العدة: حد العلم ما اقتضى سكون النفس^(٢).

الثاني: أن الظاهر بل المقطوع به - من مراجعة كلام الأعلام في تلك الأيام - أن هذا التعريف هو تعريف العلم القاطع واليقين الساطع، فإن هذا التعريف هو التعريف السائد للعلم في تلك الأيام عند معظم الأعظم، قال

(١) رسائل المرتضى ج ٢ ص ٢٧٦.

(٢) الإقتصاد ص ٩٢، التبيان ج ٢ ص ٢١، و ج ٤ ص ٣٣ و ص ٤٥٢، عدة الأصول ج ١ ص ١٢.

الشيخ المفيد: فإن قال: ما العلم؟. فقل: هو الاعتقاد للشيء على ما هو به، مع سكون النفس المعتقد بها^(١).

وقال الكراجكي: فإن قال ما العلم فقل هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس الى المعتقد^(٢).

كما أن كلمة (سكون النفس) ليس المراد منها أقل من القطع والجزم كما أوحى به شيخنا الأنصاري، بل أرادوا بسكون النفس عين هذا المعنى، قال المرتضى في الذريعة: واعلم أن العلم ما اقتضى سكون النفس. وهذه حالة معقولة يجدها الانسان من نفسه عند المشاهدات^(٣). فتأمل كيف يجعل سكون النفس حالة تحصل في المشاهدات الحسية ولا قطع أعلى من ذلك.

بل الظاهر أن سكون عندهم هو معنى أعظم بكثير من المعنى الذي نتداوله عن العلم في هذه الأيام فإن مرادهم هو (العلم مع الدليل على المعلوم) فمن يعلم بلا دليل لا يعد علمه علماً، ولهذا أخرجوا التقليد من العلم واشتروطوا أن العالم لا تمر عليه الشبهات، وهذا ما لا يشترطه المتأخرون في تعريف العلم، قال الشيخ المفيد بعد تعريفه المتقدم: فإن قال: ما هو سكون النفس الذي أشرت إليه؟، فقل: هو معنى يحصل للقدرة على نفي الشبه له في ضد الاعتقاد، لحصوله من جهة النظر والحجة^(٤).

وقال الشيخ الطوسي: ولاجل ذلك يحد العلم بانه: ما اقتضى سكون النفس، ونعني بسكون النفس: انه متى شكك فيما يعتقده لا يشك، ويمكنه دفع ما يورد عليه من الشبهة.

(١) النكت في مقدمات الأصول ص ٢٢.

(٢) كنز الفوائد ص ١٤٦.

(٣) الذريعة (أصول فقه) ج ١ ص ٢٠.

(٤) النكت في مقدمات الأصول ص ٢٣.

الموقف السابع والأخير: وهو الموقف الصحيح ويمكن فهمه مما ذكرناه آنفاً وهو أن الشيخ والسيد متفقان على أن الطائفة عملت بالأخبار من حيث أنها مطمأن بها مقطوعة لا شك فيها، ولكن السيد يدعي أنها توجب العلم وسكون النفس بمعنى أنها دليل ترد كل شك، بينما الشيخ ادعى إجماع الطائفة على العمل بأخبار الآحاد وأنها قطعية إلا أنها لا توجب العلم بمعنى أنها لا تقتضي سكون النفس أي ليست دليلاً يرد كل شك.

والحاصل أن العلم بالإصطلاح القديم يختلف عنه بالإصطلاح الحديث، فالعلم قديماً (هو الصورة الذهنية المقرونة بدليل يرد الشك)، والعلم حديثاً (هو الصورة الذهنية محضاً)، وكلاهما - السيد والشيخ - لا ينفيان الثاني بل يثبتانه ويعتقدان أن أخبارنا تستوجب حصول العلمية في الذهن، وإنما اختلفا حول الأول فالسيد يدعي أن أخبارنا تستوجب العلم بالمعنى القديم بينما الشيخ ينفي ذلك.

ولأجل هذا فإنك تفهم كيف أن السيد قد تمم كلامه حينما ادعى أن كل أخبارنا متواترة أو معها قرينة تدل على صحتها، ومراده بالقرينة هي الدليل الذي يصلح لنفي كل شك وهي محصورة بأربعة (العقل والقرآن والسنة القطعية أو المتواترة والإجماع).

ومن هنا أيضاً تفهم كيف أن الشيخ لم ينف صفة الإطمئنان عن الأخبار ثم نفى وجود القرائن الدالة على صحتها أي ليس معها أدلة تنفي الشك، ثم صرح أن هذه الأدلة (القرائن) قد حددوا أنها القرآن والسنة، والإجماع، والتواتر، والعقل، وأما القرائن الموجبة للإطمئنان بصدور الخبر عن المعصوم فهي عند القدماء غير معدودة من الأدلة التي ترد كل شك لما فيها من التفاوت بين الناس بحيث يمكن لبعض أن يردّها، وكل ذلك قد صرح به الشيخ في العدة.

قال الشيخ في العدة في آخر كلامه المتقدم: القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته أشياء مخصوصة - نذكرها فيما بعد - من الكتاب والسنة، والاجماع، والتواتر. ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الاحاد ذلك لانها أكثر من أن تحصي موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم، لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه، أو دليله ومعناه، ولا في السنة المتواترة لعدم ذلك في أكثر الاحكام، بل لوجودها في مسائل معدودة، ولا في الاجماع لوجود الاختلاف في ذلك، فعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محالة.

ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه وكان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه، مدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه.

ومن قال عند ذلك: اني متى عدت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الاخبار وأكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشئ ورد الشرع به. وهذا حد يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه. انتهى كلامه.

وهذا صريح في أن القرائن المنفية في كلام الشيخ هي القرائن التي اصطالحوا عليها أنها تفيد العلم أي تصلح دليلا لرد الشك والشبهة، وأما القرائن الحاصلة من صفات الرواة ومراقبة الأخبار وتصفياتها فهي قرائن لم ينفها الشيخ أبدا بل أنكر إيجابها للعلم، فقال: ولو كان خبر الواحد يوجب العلم، لما كان اختلاف الناس في قبوله وشكهم في صحته صحيحا.

فعند الشيخ أن خبر الواحد مهما اقترن بقرائن الوثاقة لا يوجب العلم بمعنى أنه لا يصلح دليلا لنفي الشكوك بسبب اختلاف الناس فيها.

ولأجل هذا القانون فقد جزم الشيخ وغيره غير مرة أن خبر الواحد الفاقد لهذه القرائن الأربعة لا يستوجب العلم أبداً، قال الشيخ: والخبر والواحد لا يوجب العلم وإنما يقتضى غالب الظن، والظن لا يقابل العلم.

ومن هنا فكل صورة ذهنية تحصل من خبر الواحد الصحيح بالإصطلاح القديم لا تسمى علماً، بل سماها الشيخ (غالب الظن)، وهي ما نسميه بالإطمئنان الحاصل من عظيم الوثاقة بالروايات، وهي ما سماه البعض بالعلم الظاهر، وإن كان الشيخ رفض هذه التسمية، فقال: فأما تسميته من سماه علماً ظاهراً: فربما عبر عن (الظن) بأنه علم، لأن العلم لا يختلف حاله إلى أن يكون ظاهراً وباطناً فإن أراد ذلك فهو خلاف في العبارة لا اعتبار به.

ثم صرح الشيخ بأن أثبت حصول اليقين لبعض الناس من خبر الواحد، فقال:

فأما الامة إذا تلقت الخبر بالقبول وصدقت به، فذلك دليل على صحته، لانه لو لم يكن صحيحاً لادى إلى اجتماعها على خطأ، وذلك لا يجوز مع كون المعصوم فيها.

ثم قال: وأما الخبر إذا ظهر بين الطائفة المحقة وعمل به أكثرهم، وأنكروا على من لم يعمل به، فإن كان الذي لم يعمل به علم انه امام، أو الامام داخل في جملتهم، علم ان الخبر باطل. وان علم انه ليس بامام، ولا هو داخل معهم، علم ان الخبر صحيح، لان الامام داخل في الفرقة التي عملت بالخبر.

فهو يعترف بصحة الأخبار التي اتفقت عليها الطائفة وأن المعصوم فيها، ومع ذلك ينكر كونها تستوجب العلم أي ينكر كونها دليلاً يرد كل شك.

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما. وقد حكى الشيخ الأعظم في الرسائل وجوهاً للجمع: مثل أن يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذي حكى الإجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا والشيخ يتفق معه على ذلك. وقيل: يجوز أن يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة وحينئذ يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الإجماع وقيل: يجوز أن يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد.

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسن الشيخ الأنصاري منها الأول ثم الثاني. ولكنه يرى أن الأرجح من الجميع ما ذكره هو من

وبما أوضحناه لك يظهر أن هذا هو الصحيح في فهم كلام السيد والشيخ وهو في غاية الظهور والوضوح وما اضطراب أعلامنا المتأخرين في فهم كلامهما إلا بسبب تغير اصطلاح العلم عندهم عما كان في زمن الشيخ والسيد.

قوله (ره): (هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا..).

أقول: هذا إشارة إلى الموقف الثالث.

قوله (ره): (مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات...).

أقول: هذا إشارة إلى الموقف الخامس.

قوله (ره): (خبر الواحد المحفوظ بالقرائن..).

أقول: هذا إشارة إلى الموقف الثاني الذي ذكره صاحب المعالم.

قوله (ره): (ولكنه يرى أن الأرجح من الجميع ما ذكره..).

الوجه وأكد عليه أكثر من مرة، فقال: ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، وهو أن مراد السيد من (العلم) الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الإطمئنان، فإن المحكى عنه في تعريف العلم أنه (ما اقتضى سكون النفس)، ويهو الذي ادعى بعض الإخباريين أن مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الإحتمال رأساً. فمراد الشيخ من مجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي موافقة الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي. ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الأخبار بها هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونهما إليهما».

أقول: هذا هو الموقف السادس.

قوله (ره): (ما اقتضى سكون النفس).

أقول: قد عرفت أن سكون النفس هو أعظم من اليقين عندنا إذ هو اليقين المقرون بدليل ينفي التشكيكات والشبهات.

قوله (ره): (ذكر المحقق الأشتباني في حاشيته على الرسائل..)

أقول: هذه عبارة المصنف في هامش الكتاب، والذي سبق الشيخ الأنصاري إلى هذا الجمع هو صاحب الفصول، قال في الفصول: ثم إن بعض المتأخرين رام الجمع بين الإجماع الذي حكاه السيد والإجماع الذي حكاه الشيخ لتناقضهما مع تقارب عهدهما، فنزل كلام الشيخ على حجية الأخبار التي يقطع بصدورها عن المعصوم قطعاً عادياً بمعنى ما يطمئن النفس بصدورها عن المعصوم عليه السلام، قال: وهذا مراد السيد بالعلم لأنه معناه عرفاً ولغة، وإطلاقه على ما لا يحتمل النقيض مبني على اصطلاح علماء المعقول... ثم إن صاحب الفصول رد هذا القول وزعم أنه تكلف بارد وتوجيه فاسد.

ثم قال: «ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بإنكار ذلك».

هذا ما أفاده الشيخ الأنصاري في توجيه كلام هذين العلمين، ولكني لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضي بهذا الجمع، لأنه صرح

قوله (ره): (ولكني لا أحسب أن السيد يرتضي هذا الجمع..).

أقول: قد بينا فساد هذا الجمع وأكدنا أن لا السيد ولا الشيخ يرتضيان بهذا الجمع، وإليك عبارة طويلة للسيد يطرح بها نفس الإشكالية التي طرحها الشيخ، ثم يردها بأن الطائفة لا تعمل إلا بالخبر المتواتر أو المقرون بدليل يدل على صحته، قال:

فإن قيل: المعلوم من حال الطائفة وفقهائها الذين سيدنا (أدام الله علوه) منهم بل أجلهم، ومعلوم أن من عدا العلماء والفقهاء تبع لهم، وآخذ عنهم ومتعلم منهم، يعملون بأخبار الآحاد ويحتجون بها، ويعولون في أكثر العبادات والأحكام عليها، يشهد بذلك من حالهم كتبهم المصنفة في الفقه المتداولة في أيدي الناس، التي لا يوجد في أكثر رواياتها وما يشتمل عليه زيادة على روايات الآحاد، ولا يمكن الإشارات إلى كتاب من كتبهم، مقصور على ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار. وهذه المحنة بيننا وبين من ادعى خلاف ما ذكرنا.

ثم رد هذا الاعتراض بقوله: فإما أن يقال لمتكلمي طائفتنا ومحققي علمائنا، ومنهم من يشق الشعر ويغلق الحجر تدقيقاً وغوصاً على المعاني، أنكم تناقضون ولا تشعرون، لأنكم تذهبون بلا شك ولا ريب أن أخبار الآحاد ليست بحجة ولا دلالة، ثم تعولون في كتبكم ومصنفاتكم على أخبار الآحاد، ولا تعتمدون على سواها، فهو غاية سوء الظن بهم،

في عبارته المنقولة في مقدمة السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم، قال:

«اعلم أنه لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها. لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة».

وأصرح منه^(١) قوله بعد ذلك: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علماً ولا عملاً وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً وإن ظننت به الصدق، فإن الظن لا يمنع من التجويز فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى إنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً أو غير صلاح».

والتناهي في الطعن: أما على فطنتهم، أو ديانتهم. وأي شيء يقال للغافل العامي هذا؟.

وليس لأحد أن يقول: إنني لا أجمع بين الأمرين اللذين ذكرتموها، فأكون بذلك طاعنا على القوم. بل أقول: إذا تظافر عملهم بأخبار الآحاد وتعويلهم في كتبهم عليها، علمت أنهم لا يذهبون إلى فساد أخبار الآحاد وإبطال الاحتجاج بها.

وذلك أن هذا تطرف بضرب من الاستدلال إلى دفع الضرورة، لأننا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شك أن علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها، وأنها ليست بحجة ولا دلالة. وقد ملؤا الطوامير وسطروا

(١) إنما قلت أصرح منه. لأنه يحتمل في العبارة المتقدمة أنه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم بمشروعية الطريق إليه وإن كان الطريق في نفسه ظنياً. وهذا الاحتمال لا يتطرق إلى عبارته الثانية.

هذا، ويحتمل احتمالاً بعيداً أن السيد لم يرد من التجويز - الذي قال عنه إنه لا يمنع منه الظن - كل تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتني به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس ويرفع الأمان بصدق الخبر، وإنما قلنا إن هذا الإحتمال بعيد لأنه يدفعه: إن السيد حصر في بعض

الأساطير في الاحتجاج على ذلك، والنقض على مخالفهم. ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتعبد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد. ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وخطره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الآحاد عقلاً. وإذا كان الأمر على ما ذكرناه من الظهور والتجلي، فكيف يتعاطي متعاطي ضرباً من الاستدلال في دفع هذا المعلوم؟ ألا كمن تكلف وضع كلام في أن الشيعة الإمامية لا تبطل القياس في الشريعة، أو لا تعتقد النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالامامة. فلما كان هذا كله معلوماً اضطراراً لم يجز الالتفات إلى من يتعاطي استدلالاً على خلافه، ولم يبق بعد ذلك إلا أن هؤلاء الذين قد علمنا واضطربنا إلى اعتقادهم فساد العمل بخبر الآحاد، إنما عملوا بها في كتبهم وعولوا عليها في مصنفاتهم لأحد أمرين: إما الغفلة، أو العناد واللعب بالدين. وما في ذلك إلا ما هم مرفوعون عنه ومتزهون عن مثله.

وبعد، فمن شأن المشتبه الملبس المحتمل أن يبني على الظاهر المنكشف الذي لا يحتمل الملبس، وقد علمنا أن كل من صنف من علماء هذه الطائفة كتاباً ودون علماً، فمذهبه الذي لا يختل ولا يشتبه ولا يلتبس، أن أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة. فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنفين وقد أودع كتاباً أشياء من أخبار الآحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن نتسرع إلى الحكم بأنه أودعها محتجاً بها ومستدلاً بإيرادها، لأننا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملبس على ما لا يحتمل ولا يلتبس. وذلك أن إيداع أخبار الآحاد للكتب المصنفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة ومعان

عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضي إلى العلم وإجماع الفرقة المحقة لا غيرهما.

وأما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه في العدة. والظاهر أنهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الإطمئنان وإن لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين.

نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا، وكذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول، لأنه كان كثيراً ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب أصحابنا، ومن العسير عليه وعلى غيره أن يدعى تواترها جميعاً أو احتفافها بقرائن توجب القطع

مختلفة، وليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترى محتملاً متردداً، فمن الواجب أن نقضي عليه بالظاهر المعلوم الذي لا التباس فيه، وهو القطع على اعتقاد القوم فساد العمل بخبر الواحد، ونعلم على سبيل الجملة أنهم ما أودعوا ذلك محتجين ولا من المستدلين، بل لغرض لا ينافي ما علمناه من اعتقادهم في أخبار الآحاد. فإن ظفرنا البحث بوجه ذلك على سبيل التفصيل والتعيين - وإن لم يتفق لنا العلم به تفصيلاً - كفانا العلم به على سبيل الجملة.

فإن قيل: فاذكروا على كل حال الوجه في إيداع أخبار الآحاد الكتب المصنفة في الفقه، لتزول الشبهة في أن إيداعها الكتب على سبيل الاحتجاج بها. قلنا: أول ما نقوله في هذا الباب أنه ليس كل ما رواه أصحابنا من الأخبار وأودعوه في كتبهم وإن كان مستنداً إلى رواية معدودين من الآحاد، معدوداً في الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم.

قوله (ره): (ومن العسير عليه وعلى غيره أن يدعي تواترها جميعاً...).

بصدورها. وعلى ذلك جرت استنباطاته الفقهية وكذلك ابن إدريس في السرائر، ولعل عمله هذا يكون قرينة على مراده من ذلك الكلام ومفسراً له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصاري.



وعلى كل حال سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع، فإن دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب وإن لم يكن عادلاً بالمعنى الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع - دعوى مقبولة ومؤيدة، يؤيدها على جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد وابن إدريس كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد إلا أنه ادعى أنه لما كان من المعلوم عدم

أقول: ليس من العسير أبداً، بل قد صرح السيد بهذه الدعوى في أكثر من موضع، وقد نقلنا في موضعين وهو يقول بضرر قاطع أن أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم، وهكذا كان يصرخ ابن إدريس.

ومع كل هذا الصراخ العالي الصوت من أفذاذنا القدماء يصر أصحابنا المتأخرون على رفض قطعية هذه الأخبار، بل أصر جماعتهم على رفض موثوقية هذه الأخبار، وهذا عجيب بل غاية العجب، ولا أدري لماذا يستبعدون ذلك وهؤلاء أصحاب أئمة فقه العامة لا يشكون بما ينسبوه إلى أئمتهم، فهؤلاء أصحاب مالك - وهو في زمن الصادق عليه السلام - لا يشكون بفتاويه إلا فيما يندر ولا يرتابون أن له كتاب الموطأ وأن ابن سحنون كتب أقواله في المدونة الكبرى وفيها الفتاوى وتعليقاتها في معظم أبواب الفقه، وهؤلاء أصحاب الشافعي لا يشكون في فتاويه وأن له كتاب الأم وفيه الفتاوى وتعليقاتها في ثمانية مجلدات... وهكذا أصحاب ابن حنبل لا يرتابون أن في فتاويه وأن له كتاب المسند، وهكذا لا يرتاب أحد في نسبة

عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بدّ من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوظة بالقرائن، قائلاً: «ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها - ويقصد بالأمور المعلومة عدم عملهم بالظنون - إلى ما هو مشتبّه وملتبس ومجمل - ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم بأخبار الآحاد - وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم وكذلك نقول في أخبار الآحاد».

ونحن نقول للسيد المرتضى: صحيح أن المعلوم من طريقة الشيعة الإمامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر إذا كانوا قد عملوا بهم فإنهم لم يعملوا بها إلاّ لأنها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها وحجيتها. فلم يكن العمل بها عملاً بالظن، بل يكون - بالأخير - عملاً بالعلم.

كتب الشيخ المفيد إليه ولا نسبة كتب الشيخ إليه، فلماذا يرضي أعلامنا بيقينية هذه الكتب ثم يشكون في المنقولات عن أئمتنا مع تعددهم واستمرارهم في تمحيص الأخبار أكثر من قرنين من الزمان، مضافاً إلى أن النقلة عنهم (صلوات الله عليهم) أكثر وأوثق وأورع وأشدّ تثبتاً واحتياطاً، فهل يرضى أحد أن يقول أن فقهاء الناس وأراذلهم استطاعوا نقل أقوالهم إلى شيعتهم، وأما أئمتنا فإنهم لم يقدرُوا على ذلك، من قال ذلك فإني لا أقول ذلك ولا أقبل به، وأزعم أن هذه الأخبار هي أخبار الأئمة عليهم السلام ذاتها، كما أن تلك الأخبار هي أخبار أئمتهم، وما يعرض هنا من الإحتمالات هو مجرد احتمالات جربذية ساقطة عقلائياً كما هي موجودة في بقية كتب الناس وهي ساقطة عندهم في تلك الأخبار.

قوله (ره): (لم يعملوا بها إلاّ لأنها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها...).

وعليه، فنحن نقول معه: «إنه لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعمل على أنه مصلحة جوزنا كونه مفسدة». وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل إلى العلم بالأحكام، ونقطع بالعلم - على حد تعبيره - على أنه مصلحة لا نجوز كونه مفسدة.

ويؤيد أيضاً دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الأنصاري في الرسائل: (منها) ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعية، فإنه من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة.

أقول: هذا الذي ذكره المصنف (ره) ليس جديداً على السيد ولم يغب لحظة عن ذهن السيد، وكل كلامه هو في إثبات عدم وجود دليل على اعتبارها، بل وجود الدليل على عدم اعتبارها، وقد نقلنا عبارته وهو يصرح بأن خبر الواحد يمكن للشارع أن يتعبدنا بالعمل به، فلو تعبدنا به عملنا به، إلا أنه لم يتعبدنا.

قوله (ره): (إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة...).

أقول: مراده بالتصحيح هو أنهم يحكمون بصحته تعبدنا فيبنون على صحة أخبارهم مع عدم علمهم اليقيني بالصحة، والمراد بالصحة هو صحة صدور الخبر عن المعصوم.

وهذا التفريق بين التصحيح والصحة هو من بنات أفكار الذين يصرون على عدم يقينية هذه الأخبار، وإلا فلا ريب أن مرادهم بالتصحيح هو أنهم يرونه صحيحاً بسبب شدة اعتقادهم بضبط ووثاقة وإتقان هؤلاء الفقهاء الأعيان، ولا سيما أنهم كتبوا كتبهم وانتشرت بين الناس في عصر أئمتهم مما يستوجب اليقين بأنهم لا يجرؤوا على التغافل والنقل الخاطيء، كما

و(منها) دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب، وهذه العبارة من النجاشي تدل دلالة صريحة على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا يروي أو لا يرسل إلا عن ثقة. إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الأنصاري من هذا القبيل.

وعليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، وأجاد فيها الشيخ فيما أفاد، وألمت بالموضوع من جميع أطرافه، كعادته في جميع أبحاثه. وقد ختم البحث بقوله السديد: «والإنصاف إنه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الإجماع من

أنه لو فرض وكان فيها خلل أو خطأ لبينه الأئمة عليهم السلام يقينا لا ريب فيه.

ولعمري إن هذه الأقوال العجيبة تدل على جهل كبير بمدى فقه وضبط وإتقان تلك الطبقة ومن عاصرهم من الرواة، فهذا مسند أحمد بن حنبل إنما رواه ابنه عبد الله بن أحمد ولم يشك أحد بقطعيته وصحته، وهكذا حال الكثير من الكتب الرائجة التي لا يرتاب أحد بصدق نسبتها.

وإذا أردت أن تتحقق ذلك من نفسك فتأمل في هذا اليوم لو أن فقيها ثقة ضابطا متقنا كالشيخ المظفر خرج من بيت مرجع زمانه كالشيخ النائيني وأخبرنا أنه سمعه يفتي بحرمة حلق اللحية، فهل كنا نشك بذلك، أم كنا نقطع بذلك.

بل لو نقل لنا أنه شاهد الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) في الرؤيا وأخبره بحرمة كذا، فإننا لا نشك أبدا بأن خبره صحيح وأن المهدي البرزخي قد أفتى بذلك، فكيف لو أخبرنا بمحضر الإمام أنه سمعه يقول كذا وكذا.

قوله (ره): (والإنصاف أنه لم يحصل في مسألة...).

أقول: والإنصاف أنه لا ريب بإجماع الطائفة طرا على العمل بهذه

الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والإمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم إلا في ضروريات المذهب».

وأضاف: «لكن الإنصاف أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للإطمئنان لا مطلق الظن». ونحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزي العلماء العاملين.

د - دليل حجية الخبر الواحد من بناء العقلاء

إنه من المعلوم قطعاً الذي لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً واتفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على

الأخبار المنتشرة في الكتب الشائعة والمعتمدة بين أيدي ثقات الطائفة، وإنما وقع الخلاف في حيثية هذا العمل فالكمل إلى زمن الشيخ كانوا يرون أن هذه الأخبار تستوجب العلم أي هي دليل ينفي الشك، وأما الشيخ فقد أنكر هذا الوصف ليست دليلاً ينفي كل شك وليست دليلاً ينفي كل شك وإن كانت علماً ظاهراً أو موثوقة وسماها بـ (غالب الظن).

فهذا الإجماع العملي متحقق ويثبت مضمونه ويؤدي إلى الجزم بصحة العمل بهذه الأخبار، وبما أنه لا إجماع على حيثية العمل بها لم يمكننا الجزم بقاعدة العمل بالخبر الظني.

قوله (ره): (دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء).

أقول: لقد دمج المصنف (ره) دليلين في دليل واحد، والدليلان هما سيرة العقلاء، وسيرة المشرعة، وهذان الدليلان مختلفان موضوعاً وحكماً.

أما اختلافهما موضوعاً فهو أن سيرة العقلاء هي عمل العقلاء من حيث أنهم عقلاء، وأما سيرة المشرعة فهي عمل المشرعة من حيث أنهم مشرعة، والفرق بينهما واضح.

الأخب بخبر من يثقون بقوله ويطمئنون إلى صدقه ويأمنون كذبه. وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتى في الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوي الأمر منهم.

وسر هذه السيرة أن الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لا يعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطأه واشتباهه أو غفلته.

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال، فإن بناءهم العملي على إلغاء الإحتمالات الضعيفة المقابلة. وذلك من كل ملة ونحلة.

وعلى هذه السيرة العملية قامت معاش الناس وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الإضطراب لقلة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة سداً ومتناً.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنهم متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية.

ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينية من

وأما اختلافهما حكماً فهو أن سيرة العقلاء حجة كاشفة عن قول الشارع لأنه من العقلاء بل سيدهم، غايته أن هذا الكشف اقتضائي لا يتم تماماً إلا بعد إثبات عدم ردع الشارع عن هذه السيرة فلو ثبت الردع بطلت حجية هذه السيرة.

وأما سيرة المشرعة فهي حجة كاشفة عن قول الشارع كشفاً فعلياً غير

أصحاب النبي ﷺ أو من أصحاب الأئمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟

وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأي المجتهد الذي يرجعون إليه؟

وهل ترى تتوقف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها الذي تطمئن إلى خبره عن رأي المجتهد في المسائل التي تخصها كالحيض مثلاً؟

متوقف على شيء لأن وجود هذه السيرة واستمرارها غير ممكن إلا بتأييد الشارع وإمضاء فوجودها بحد ذاته كاشف عن رضى الشارع وتأيده، وهذا معنى أن سيرة المشرعة متلازمة في وجودها مع رضا الشارع، قال الآغا ضيا: فما لم ينصرفوا عن البناء في الشرعيات كشف ذلك عن عدم وصول الردع إليهم. ولأزم ذلك: استقرار بنائهم - بما هم متشرعون - على العمل بالخبر. ولا نعني من السيرة إلا ذلك، ومن شؤونها أنها بوجودها ملازمة لعدم الردع.

تنبيه: مما ذكرناه يظهر لك فساد المذهب الذي يقول بأن حجية سيرة المشرعة كحجية بناء العقلاء متوقفة على عدم الردع لأن حجيتهما من باب واحد وهو تقرير الإمام، بمعنى أن الإمام علم سيرتهم فلو كانت باطلة لردعهم لكنه لم يردعهم.

وجه الفساد أن سيرة المشرعة ليست كسائر الأعمال البسيطة التي تعمل أمام المعصوم بل هي أمر معقد لا يمكن أن يستقر إلا برضى الإمام أو أمره، فرضى الإمام أو أمره هو أحد أهم علل استقرار السيرة التشريعية، فالسيرة التشريعية كاشفة عن رضى الإمام كشف المعلول عن العلة.

تنبيه: قد يقال أن سيرة المشرعة وحدها لا تكفي ضرورة أن الشارع ربما ردع المشرعة ولم يرتدعوا.

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة - فإن الشارع المقدس متحد المسلك معهم لأنه منهم بل هو رئيسهم، فلا بد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلانية كسائر الناس ما دام أنه لم يثبت لنا أن له في تبليغ الأحكام

ولكن هذا القول خلاف المفروض لأن المفروض هو سيرة المتشركة، والمتشركة هم الذين يتقيدون بأمر الإمام وهذا القول يفترض سيرة أناس لا يتقيدون بأمر الإمام وهذه السيرة سيرة الفساق لا سيرة المتشركة، فالمتشركة لا يمكن فيهم مثل هذا الفرض.

تنبيه ثان: السيرة التشريعية قسمان:

الأول: السيرة التشريعية المنسجمة مع سيرتهم بما هم عقلاء، وذلك كما في المقام فإن المتشركة يعملون بخبر الواحد بعين الحيثية التي يعمل بها العقلاء.

الثاني: السيرة التشريعية غير المنسجمة مع سيرتهم بما هم عقلاء، وهذه السيرة تكون في الشرعيات المحضة أو التي لا مبرر لها في أبنية العقلاء، وذلك كسيرتهم على قراءة القرآن، وسيرتهم على التبرك بالأولياء.

ولا يخفى أن رضى الإمام هو علة استقرار القسم الأول لا علة حدوثه لأننا يمكن أن نفترض حدوث السيرة التشريعية بهذا المعنى قبل إحراز رضى الإمام وذلك بفرض أن المتشركة عملوا بهذا القسم من حيث هم عقلاء، ولكن لا ريب أن هذه السيرة لا يمكن أن تستقر وتدوم إلا برضى الإمام عليه السلام.

نعم في القسم الثاني يكون وجود السيرة وتكونها بذاته فضلا عن استقرارها ودوامها كاشفا عن رضى الإمام لأن هذه السيرة لا سبب لحدوثها إلا أمر الشارع، فأمر الشارع هو علة حدوثها.

قوله (ره): (ما دام أنه لم يثبت لنا أن له في تبليغ الأحكام...).

طريقاً خاصاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لإذاعة وبينه للناس ولظهر واشتهر ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر.



وهذا الدليل قطعي لا يداخله الشك، لأنه مركب من مقدمتين قطعيتين:

أقول: هذا إشارة إلى أن حجية سيرة العقلاء هنا متوقف على عدم ثبوت ردع الشارع عنها وفرضه سيرة أخرى، وهذا إصرار من المصنف (ره) على مذهب حجية السيرة من باب التقرير.

تنبيه: قد يقال أن على مذهب التقرير لا بد من (إثبات عدم الردع)، ولا يكفي مجرد (عدم ثبوت الردع)، لوضوح أن أحد أهم مقدمات التقرير هو عدم الردع الذي هو لا يتحقق إلا بالإثبات لا بعدم ثبوت الردع.

والجواب أن الفرق بين (ثبوت عدم الردع) وبين (عدم ثبوت الردع) وإن كان بالمفهوم فرقا كبيرا إلا أنه عمليا إنما يتخيل الفرق في المواضع الخفية التي يمكن أن يفترض فيها وجود نهى خفي علينا، فحينئذ يقال لا يكفي عدم ثبوت الردع بل لا بد من ثبوت عدم الردع.

وأما في مثل هذه المقامات العظمى فلا فرق عملي بينهما بل عدم ثبوت الردع هو مساوي لثبوت عدم الردع، ففي مثل سيرة العمل بخبر الواحد وهي سيرة شاسعة واسعة لا يمكن أن نتخيل وجود نهى لم يصل إلى المشرعة، وهذا ما أشار إليه المصنف (ره) في آخر عبارته (ولو كان له طريق خاص غير مسلك العقلاء لأذاعه وبينه للناس ولظهر واشتهر).

قوله (ره): (ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر).

أقول: هذا إقرار من المصنف (ره) بما قلناه من أن سيرة المشرعة لا يمكن أن تستقر وتستمر إلا برضى الإمام عليه السلام، وهذا هو الجواب الذي

- ١ - ثبوت بناء العقلاء على الإعتماد على خبر الثقة والأخذ به .
 - ٢ - كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم ، لأنه متحد المسلك معهم .
- قال شيخنا النائيني (قده) كما في تقارير تلميذه الكاظمي (قده)

اعتمده المصنف (ره) في آخر البحث لإثبات عدم الردع.

قوله (ره): (وهذا الدليل قطعي لا يداخله الشك).

أقول: أما كشف سيرة المتشركة عن قول الشارع فهو قطعي بلا توقف على أي شرط كما عرفت لأنه من باب كشف المعلول عن علته، ويستحيل وجود المعلول بلا علة.

وأما كشف سيرة العقلاء عن قول الشارع فلا يكون قطعياً إلا بشرط إثبات عدم ردع الشارع، فلا تكفي المقدمتان اللتان ذكرهما المصنف (ره)، وقد أوضح الميرزا النائيني هذا الأمر بصراحة جلياً في قوله:

فانها (السيرة) إذا كانت مستمرة إلى زمان الشارع وكانت بمنظر منه ومسمع وكان متمكناً من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها فلا محالة يكشف كشفاً قطعياً عن رضا صاحب الشرع بالطريقة، وإلا لردع عنها كما ردع عن كثير من بنائات الجاهلية، ولو كان قد ردع عنها لنقل إلينا لتوفر الدواعي إلى نقله.

قوله (ره): (لأنه متحد المسلك معهم)

أقول: ههنا احتمالان:

الأول: أن الشارع من العقلاء حتماً ولا يمكن أن يتغير عنهم.

الثاني: أن الشارع من شأنه أن يكون من العقلاء لا أنه منهم حتماً.

فعلى الأول يكون بناء العقلاء بحد ذاته كاشفاً كشفاً تنجيزياً عن قول

(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 الإعتماد على خبر الثقة والإتكال عليه في محاوراتهم».

وأقصى ما قيل في الشك في هذا الإستدلال هو: إن الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فإنما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها.

ويكفي في الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن وما وراء العلم

الشارع ضرورة أنه منهم فلا حاجة إلا إثبات عدم الردع، بل نفس بناء العقلاء دليل على عدم الردع ضرورة استحالة ردع الشارع عن فعل هو يفعله بنفسه.

وعلى الثاني يكون بناء العقلاء كاشفا كشافا اقتضائيا لا تنجيزيا عن رضا الشارع، لأنه من شأنه أن يكون منهم وليس واجبا أن يكون منهم، ومن ثم فقد يخرج منهم، ولذلك يحتاج تنجيزية الكشف إلى إثبات عدم ردعه عن هذه السيرة.

وظاهر المصنف (ره) هو الأول وهو خلاف المشهور الذي صرح به الأعلام رضوان الله عليهم كصاحب الكفاية والنائيني وغيرهم في تحرير حجية بناء العقلاء، بل خلاف تصريح المصنف (ره) نفسه قبل قليل حيث اشترط كشف سيرة العقلاء عن رضا الشارع بعدم اختراعه طريقا ثانيا، وخلاف تصريحه الآتي عند شرح حجية السيرة.

قوله (ره): (ويكفي في الردع الآيات الناهية...).

أقول: وهنا نقاط:

النقطة الأولى: أن هذا الإعتراض إنما يرد على سيرة العقلاء ولا يرد على سيرة المشرعة لما كررناه من أن سيرة المشرعة لا يمكن أن تستقر مع

التي ذكرناها سابقاً في البحث السادس من المقدمة، لأنها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

وقد عالجنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للإستصحاب في الجزء الرابع مبحث الإستصحاب، فقلنا: إن هذه الآيات غير صالحة للردع عن الإستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء

وجود النهي الشرعي، فمجرد استقرارها واستمرارها على العمل بخبر الواحد هو دليل كامل على عدم وجود نهى شرعي، وبالتالي دليل على أن هذه الآيات غير ناهية عن العمل بخبر الواحد.

النقطة الثانية: أن حجية سيرة العقلاء متوقفة على إثبات عدم الردع الشرعي، ومن ثم فيكفي لمن يريد إبطال الإستدلال بالسيرة أن يثبت أن هذه الآيات الناهية عن العمل بالظن وبغير العلم هي إما ناهية عن العمل بخبر الواحد أو يمكن أن تكون ناهية أي يمكن أن يستند إليها الشارع في الردع والنهي عن السيرة، وعلى الحالين لا يثبت حجية هذه السيرة إذ على الأول يثبت الردع، وعلى الثانية لا يثبت عدم الردع لاحتمال أن تكون هذه الآيات ناهية رادعة.

ومن هنا فيحتاج المستدل بالسيرة العقلائية هنا إلى إثبات أن هذه الآيات الكريمة هي غير ناهية ولا يحتمل أن تكون ناهية.

النقطة الثالثة: أن ظاهر الآيات هو أنها رادعة عن العمل بسيرة العقلاء وذلك لأمرين ظاهرين:

الأول: أن ظاهر الآيات الكريمت هو النهي عن اتباع كل ظن وغير العلم.

الثاني: أن ظاهر حال خبر الواحد أنه ظن وغير علم.

فينتج من هذين الأمرين أن النظرة الأولية هي أن هذه الآيات تنهى عن اتباع خبر الواحد، فهذه الآيات ناهية ورادعة عن السيرة العقلائية،

على الأخذ به، لأن المقصود من النهي عن اتباع غير العلم النهي عنه إذا يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ بينما إنه ليس المقصود من الإستصحاب إثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع إليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق. فيخرج الإستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً.

ومن هنا كان هذا الإشكال المذكور فيه شيء من القوة ويحتاج إلى جواب واضح.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بعدة أجوبة:

الجواب الأول: أن هذه الآيات لا تصلح للردع هنا لأنها واردة في اتباع الظن في الأصول الاعتقادية لا في ما يعم الفروع الشرعية، وهذا جواب التزمه صاحب الكفاية، إذ قال: والجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعية.

أقول: هذا الجواب لا مستند له إذ من الظاهر أن الآيات والروايات القطعية الناهية عن العمل بالظن عامة لكل مواضع الإعتقاد على الظن وهذا من الوضوح بمكان ولا سيما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.

الجواب الثاني: أن هذه الآيات لا تصلح للردع أصلاً لأن ردعها عن الآيات متوقف على الدور وهو محال، توضيحه في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقف على عدم كون السيرة مخصصة لعموم الآيات أو حاکمة عليها، ضرورة أنه لو كانت السيرة مخصصة للآيات أو حاکمة عليها لا تكون الآيات رادعة.

المقدمة الثانية: أن عدم كون السيرة مخصصة للآيات يتوقف على كون الآيات رادعة عنها لأن السيرة التي لا ردع عنها هي حتماً دليل متقدم على الآيات كسائر أدلة حجية الخبر.

وهذا العلاج - طبعاً - لا يجري في مثل خبر الواحد، لأن المقصود به كسائر الإمارات الأخرى إثبات الواقع وتحصيل الحق.

ولكن مع ذلك نقول: إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصاً كالظواهر التي أيضاً حجيتها مستندة إلى بناء العقلاء على ما سيأتي.

فينتج من هاتين المقدمتين أن الردع بالآيات عن السيرة على عدم دليلية السيرة، وعدم دليليتها يتوقف على الردع بالآيات عنها، فالردع بالآيات عن السيرة يتوقف على نفسه وهو محال.

والرد على هذا الجواب واضح وهو ردان:

الرد الأول: وهو رد نقضي وهو أنه كما كان الردع دورياً فكذلك يكون عدم الردع دورياً أيضاً إذ يقال أن عدم الردع بالآيات عن السيرة يتوقف على تخصيصها بالسيرة، وتخصيصها بالسيرة يتوقف على عدم الردع عنها بالآيات. ومن ثم فكان الردع وعدمه دوريين مما يستوجب ارتفاع النقيضين وهذا محال.

الرد الثاني: وهو رد حلي، وهو بطلان المقدمة الأولى إذ الردع بالآيات لا يتوقف على شيء سوى على ظهوره بالشمول للسيرة، فمجرد ظهور الآيات بالنهي عن السيرة هو عموم حجة يكون ردعاً إلا أن يقول قائل أنه لا يجوز الردع بنحو العموم بل يجب أن يكون الردع عن السيرة بنحو التعيين بخصوصها وهذا ما لم يلتزم به أحد.

والحاصل أن حجية السيرة بعد أن كانت معلقة على عدم الردع عنها يكون عدم الردع في المرتبة السابقة عن حجيتها، وحينئذ في المرتبة السابقة عن حجيتها تجري حجية أصالة العموم في الآيات الناهية وبه يتحقق الردع عن السيرة.

وبعبارة أخرى أن أصالة العموم ظهور غير معلق على شيء، وهو

حجة إلا أن تسقطه حجة، وحجية السيرة هي المعلقة على عدم حجية رادع، فهي حجة في ظرف عدم حجية العموم، وليست حجة في ظرف حجية العموم، فلا يمكن لحجية السيرة أن تدفع حجية العموم بل حجية العموم هي التي تدفع حجية السيرة.

تنبيه: حاول صاحب الكفاية تدعيم المقدمة الأولى بدعوى غريبة حاصلها أن الآيات ليست عامة لكل ظن بل خاصة لأنها إنما تنهى عن حصة من الظن وهو خصوص الظن الذي لم يقم دليل على حجيته، ولأجل هذا التخصيص فحتى يثبت شمول الآيات لخبر الواحد نحتاج إلى إثبات عدم قيام الدليل على حجيته، قال صاحب الكفاية: فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة.

أقول: هذه دعوى لا مستند لها فإن كلمة (الظن) كلمة لغوية معروفة لا تعني إلا عموم الظن، مع أنه لو صدقنا هذه الدعوى لكانت هذه الآيات بمنزلة اللغو لأنها إنما تدل على عدم حجية الظن الذي ليس بحجة.

الجواب الثالث: ما نقله المصنف (ره) عن أستاذه المحقق الأصفهاني وحاصله مبتني على مقدمات:

المقدمة الأولى: أن هذه الآيات الناهية ليست مولوية تأسيسية بل هي إرشادية إلى حكم العقل والعقلاء بقبح العمل بالظن وأن العامل بالظنون غير مأمون.

المقدمة الثانية: أن السيرة العقلانية على العمل بخبر الواحد هي قائمة على حسن هذا العمل ضرورة أنه لا معنى لسيرة العقلاء على عمل يذمونه ويعتقدون قبحه.

المقدمة الثالثة: أن أحكام العقل والعقلاء لا تتناقض ولا تتنافى

ومن هذه المقدمات الثلاثة ينتج أنه يستحيل لهذه الآيات أن تردع عن

ما هو من عمل العقلاء ضرورة أن حكم العقلاء بالقبح لا يطال العمل الذي هو بنفسه يرضاه ويعمل به، فلا ريب أن حكم العقل الذي اشارت إليه الآيات الكريمة هو حكم خاص بالظن الذي يقبح الإستناد إليه وهو الظن الذي لا يوجب الأمان فلا يشمل خبر الواحد الذي يحسن الإستناد إليه ويوجب الأمان إذ لو كان يشمل لاستحال تحقق السيرة العقلانية على العمل بخبر الواحد.

إذا عرفت هذا الجواب فنقول: لا يخفى أن مقدمته الثالثة بديهية، وأما الأولى فلا يبعد صحتها لأن قبح العمل بالظن أمر متسالم عليه مما يستوجب ظهور الآيات في الإرشاد إلى هذا المتسالم عليه، فكل الكلام في المقدمة الثانية؟، ويمكن التشكيك فيها لأن هذه السيرة بالعمل بخبر الواحد وإن كانت ثابتة إلا أن الكلام في جوهرها ومبناها إذ يحتمل في مبناها احتمالات أهمها:

١ - أن السيرة العقلانية قائمة على حسن العمل بخبر الواحد الظني!!.

٢ - أنها قائمة على التساهل.

٣ - أنها قائمة على حسن العمل بالإطمئنان الحاصل من خبر الواحد!!.

وتمامية الجواب معتمدة على إثبات الأول، ولا يبعد أنه الصحيح والله العالم.

تنبيه: هذا الجواب كما ترى لو تم لا يبين لنا كيف جمع العقل بين حكمه الأول بقبح العمل بالظن، وحكمه الثاني بحسن العمل بخبر الواحد الظني، ولعل الجمع بينهما يكون على أساس أن العقل لا يرى خبر الثقة خبراً ظنياً أي منتجاً للظن بل يراه علماً أي منتجاً للعلم، أي بمعنى أن العقل

يرى أن خبر الثقة من حقه وشأنه أن يفيد العلم ويجب على من وصله هذا الخبر أن يطمئن منه ويقطع بصحته ولا يجوز له التشكيك به، ولعله على هذا النسق العقلاني جاء الخبر عنهم عليه السلام (... فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا قد عرفوا أنا نفاوضهم بسرنا ونحمله إياه إليهم)، وعلى هذا النسق جاء الخبر الذي رواه عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أرأيت من لم يقر (بأنكم في ليلة القدر كما ذكرت) ولم يجحده؟ قال: أما إذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمنا فلم يثق به فهو كافر، ومع هذا الجمع يكون هذا الجواب قريبا من الجواب الآتي.

الجواب الرابع: وهو ما التزمه جماعة من المتأخرين على رأسهم الميرزا النائيني قدس سره، قال في تقريرات الكاظمي: وأما السيرة العقلانية: فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصص، لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصص^(١) عن العمل بالظن، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عن السيرة العقلانية القائمة على العمل بخبر الثقة.

وحاصله مقدمتان:

المقدمة الأولى: أن الآيات إنما تنهى عن الظن وغير العلم.

المقدمة الثانية: أن خبر الواحد هو علم عند العقلاء وليس بظن.

فينتج أن الآيات لا تنهى عن خبر الواحد، وأن خبر الواحد خارج تخصصا عن الموضوع الذي تنهى عنه الآيات.

(١) جاء في مطبوعة (بالتخصيص) وأظنه خطأ والصواب (بالتخصص) فإن كل الكلام يوحى بالتخصص.

وهذا الجواب باطل بهذا الشكل لأن خبر الواحد ظن حقيقة ووجدانا، والآيات تنهى عن العمل بكل ظن وجدانا وحقيقة، فالآيات شاملة لخبر الواحد.

والسر في بطلان هذا الجواب هو الخلط في حده الأوسط (الظن) في المقدمتين، وذلك لأن (الظن) الذي تنهى عنه الآيات هو (الظن الوجداني) والظن المنفي عن خبر الواحد هو الظن بنظر العقلاء، فهذا الخلط أوهم الخروج التخصصي.

ومن هنا فحتى يتم هذا الجواب يجب توحيد الأوسط في المقدمتين، وهذا التوحيد له طريقان:

الطريق الأول: أن نتصرف في المقدمة الأولى بأن نقول أن الظن المنهي عنه في الآيات هو الظن بنظر العقلاء، وبذلك يتحد الحد الأوسط في المقدمتين ويكون هو (الظن بنظر العقلاء).

وهذا الطريق في الحقيقة هو رجوع إلى الجواب الثاني وأن الآيات هي إرشاد إلى حكم العقل بقبح العمل بالظن، فلا جرم يكون المحكوم عليه هو الظن بنظر العقلاء، ومن ثم يكون خروج خبر الواحد تخصصياً، ولا أستبعد - بل أستقرب - أن يكون هذا هو مراد النائي (ره) وإن لم يوضحه مقرر دروسه، ويدلك عليه أن النائي قد صرح أكثر من مرة بقوله: أنه ليس للشارع في تبليغ أوامره طريق خاص، بل طريق تبليغها هو الطريق الجارى بين الموالى والعبيد العرفية.

وهذا القول صريح في أن كل ما ورد عن الشارع في النهي أو الأمر بالطرق إنما هو إرشاد.

الطريق الثاني: أن نتصرف في المقدمة الثانية فنقول أن خبر الواحد الذي ليس بظن في نظر العقلاء هو ليس ظناً تعبداً، بمعنى أن الشارع قد

أمضى نظر العقلاء في خبر الواحد وتعبد بجعل هذا الظن علما.

وعلى هذا الطريق يرد أمران:

الأول: أن هذا الخروج يكون من باب الحكومة لا التخصص ولا الورود ولا التخصيص.

الثاني: أن ثبوت هذا التصرف في المقدمة الثانية يتوقف على ثبوت إمضاء نظر العقلاء في خبر الواحد أعني ثبوت التعبد بحجية خبر الواحد، وهذا خلاف المفروض لأن المفروض أننا نشك في الإمضاء.

والحاصل أن هذا الجواب لم يبرر لنا كيف تصرف في المقدمة الثانية.

الجواب الخامس والأخير: وهو أن هذه الآيات حتى لو قلنا بعمومها وشمولها لخبر الواحد فهي لا تصلح للردع عن سيرة العقلاء، وتوضيح ذلك في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الردع عن السيرة الباطلة يجب أن يكون بصوت واضح جلي يفهم منه العقلاء بوضوح أنه ينهاهم عن سيرتهم، فأى ردع بالفاظ لا تفهم بوضوح أنها نهى عن سيرة العقلاء لا يجوز للشارع أن يعتمد عليها في النهي.

المقدمة الثانية: أن هذه الآيات الكريكات حتى مع عمومها وشمولها لخبر الواحد لم يفهم منها العقلاء أنها تردع عن السيرة، بل هي ملتبسة عندهم من هذه الناحية، ولأجل ذلك وقع هذا الجدل الكبير بين أعقل العقلاء في صلاحية الآيات للنهي عنها.

فينتج من هاتين المقدمتين أنه لا يجوز للشارع أن يعتمد على هذه الآيات للنهي عن سيرة العقلاء في العمل بخبر الواحد، فإن لم يأت برادع غيرها نفهم أنه لا يريد الردع عنها.

وذلك بأن يقال - حسبما أفاده أستاذنا المحقق الأصفهاني قدس سره في حاشيته على الكفاية ج ٣ ص ١٤ - قال: «إن لسان النهي عن اتباع الظن وإنه لا يغني من الحق شيئاً ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلائية، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للإعتماد عليه والركون إليه. فلا نظر 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 الراوي للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته».

أو يقال - حسبما أفاده شيخنا النائيني قدس سره على ما في تقارير الكاظمي قدس سره ج ٣ ص ٦٩ - قال: «إن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، لأن العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم لعدم

هذا الجواب هو ما يستفاد من كلمات جماعة منهم النائيني حيث قال كما في تقارير الكاظمي: بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لابد من تشديد النكير على العمل به، كما شدد النكير على العمل بالقياس، لاشتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقة في كونه مما استقرت عليه طريقة العقلاء وطبعت عليهم جبلتهم.

قوله (ره): (حسبما أفاده أستاذنا المحقق الأصفهاني..).

أقول: هذا إشارة إلى الجواب الثاني ولا أدري لماذا نسب المصنف (ره) هذا القول إلى الأصفهاني مع أنه قول ذكره الآخوند صريحاً في كفايته حيث قال رداً على احتمال الردع بالآيات الناهية عن سيرة العقلاء ما حرفه: أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين.

قوله (ره): (حسبما أفاد شيخنا النائيني...).

أقول: هذا إشارة إلى الجواب الثالث وقد بيناه وبيننا الإعتراض عليه.

التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عاداتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً. فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص».

وعلى كل حال، لو كانت هذه الآيات صالحة للردع 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.

فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلا نطيل بذكر الدور الذي أشكلوا به في المقام والجواب عنه. وإن شئت الإطلاع فراجع الرسائل وكفاية الأصول.

قوله (ره): (فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً).

أقول: هذا إشارة إلى ما نقلناه عن النائيني أنه يقول بأن العمل بخبر الواحد خارج عن موضوع الآيات تخصصاً لأن موضوع الآيات هو الظن، وخبر الواحد هو علم.

قوله (ره): (وعلى كل حال لو كانت هذه الآيات...).

أقول: هذا إشارة إلى ما ذكرناه من أن نفس استقرار واستمرار سيرة المشرعة هو كاشف عن رضا الشارع، وفي الحقيقة فهذا انتقال من المصنف (ره) من الاستدلال بسيرة العقلاء إلى الاستدلال بسيرة المشرعة.

قوله (ره): (فلا نطيل بذكر الدور الذي أشكلوا...).

أقول: إشكال الدور ذكره الشيخ الآخوند في كفايته، وقد ذكرناه في الجواب الأول مفصلاً.

الباب الثالث

الإجماع

الإجماع

الإجماع أحد معانيه في اللغة: الإتفاق.
والمراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص.
وهو: إما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي.

قوله (ره): (الإجماع أحد معانيه في اللغة الإتفاق).

أقول: قالوا الإجماع في اللغة معنيان الأول: العزم كقوله تعالى: ﴿اجْمَعُوا أَمْرَكُمْ﴾، وقول رسول الله ﷺ لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل، وتقول (أجمعت على السفر).

الثاني: الإتفاق بمعنى الجمع والضم، تقول أجمع الرجل أي صار ذا جمع ووافقه جمع، وتقول أجمعوا على كذا صاروا مجتمعين متفقين، وقال ابن حزم هو في اللغة اتفاق الإثنين فصاعداً، والظاهر أنه من اتفاق الكل أو الجماعة المعينة، فإذا كان الكل اثنان تقول أجمعا أو أجمعوا، وإذا كان الكل ثلاثة تقول أجمعوا، وهكذا في كل الجماعات ولو كانوا يهودا أو نصارى.

قوله (ره): (اتفاق خاص)

أقول: قد قلب اصطلاح الإجماع في مذاهب الإسلام قلبا كبيرا ولهذا يصعب بل لا يمكن تحديده تحديدا عاما جاريا على كل المذاهب، ولهذا فإن المصنف (ره) أجمل تعريف الإجماع إجمالا كبيرا ليتمكنه شمول جميع المذاهب في تفسير الإجماع.

قوله (ره): (وهو إما اتفاق الفقهاء...).

أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم.

أو اتفاق أمة محمد على الحكم. على اختلاف التعريفات عندهم.

أقول: وقع الخلاف العظيم بين العامة في تعريف الإجماع نظرا لاختلاف مشاربهم في حجية الإجماع، وإليك بعض أقوالهم:

١ - قال ابن حزم في الأحكام: هو ما اتفق أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيهم ﷺ، وليس الإجماع في الدين شيئا غير هذا.

٢ - وقال الغزالي: هو اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية.

واعترضوا عليه بأن أمة محمد طبقات وعصور إلى يوم القيامة فلا بد من تحديدها في عصر، كما اعترضوا عليه بأن الإجماع ينعقد على الموضوعات وعلى القضايا العقلية والعرفية أيضا

٣ - فقال الرازي في المحصول: هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور، ونعني بأهل الحل والعقد المجتهدين في الأحكام الشرعية.

أقول: فصار تعريفه هو: اتفاق الفقهاء من المسلمين على أمر من الأمور، وهذا التعريف قريب من تعريف المصنف (ره) إلا أنه أعم منه لأن المصنف (ره) خصصه بالإتفاق على الحكم الشرعي، بينما الرزي عممه لكل أمر سواء كان حكما أو موضوعا.

٤ - وقال الشيرازي في اللمع: هو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة

٥ - وقال الآمدي في الإحكام: هو اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع.

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فإنها - على ما يظهر - ترمي إلى معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي.

٦ - وقال الآمدي أيضا بناء على إدخال غير الفقهاء في المجمعين: هو اتفاق المكلفين من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع.

٧ - وقال النظام: أن الإجماع عبارة عن كل قول قامت حجته، وإن كان قول واحد.

وهذا قول من أنكر حجية الإجماع بما هو كقول الشيعة.

هذا وقد حكى البعض عن الآغا محمد علي بن الوحيد البهباني في كتابه المسمى بسنة الهداية من أن في ماهية الإجماع وشروطه سبعين قولاً!!!.

قوله (ره): (لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي).

أقول: فهنا نقطتان:

النقطة الأولى: في المفهوم العام للإجماع عند العامة، ولا ريب هنا في صوابية ما ذكره المصنف (ره) فغرض كل من ذكر تعريفاً للإجماع هو الوصول إلى هذا المفهوم أي بيان الجماعة الذين لاتفاقهم شأن، نعم يجب إجراء تعديلين على كلام المصنف (ره):

التعديل الأول: أن يقول (في ثبوت أو إثبات) لأن كلمة (إثبات) وحدها ظاهره في الكشف عن الحكم، وهذا غير جامع لمذاهب العامة فإن منهم من يرون أن الحكم الشرعي يتبع الإجماع فلا يكون الإجماع كاشفاً عن الحكم ومثبتاً له، بل يكون الإجماع موجداً له، وهؤلاء العامة سوغوا الإجماع على حكم لم تأت به الشريعة، فيكون إجماعهم على هذا الحكم موجب لوجود حكم على طبقه، ولهذا سوغوا تبدل الإجماع.

ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس وعوامهم لأنهم لا شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعي، وإنما هم تبع للعلماء ولأهل الحل والعقد.

وعلى كل حال، فإن هذا (الإجماع) بما له من هذا المعنى قد جعله الأصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الأربعة أو الثلاثة على الحكم الشرعي، في مقابل الكتاب والسنة.

التعديل الثاني: وهو أن يضم إلى الحكم الشرعي غيره من الأمور، لأن كثيرا من محققي العامة جعلوا الإجماع حجة حتى في غير الحكم الشرعي، بل عرفت أن منهم من جعل الإجماع حتى في الأمور العقلية والعرفية وموضوعات الأحكام الشرعية.

أما النقطة الثانية فهي في تطبيق هذا المفهوم أي تحديد الجماعة التي لها شأن في ثبوت أو إثبات الأمر، وهنا في هذه النقطة أي في تطبيق المفهوم وقع الخلاف بين أعيان العامة إلى أقوال كثيرة جدا قد بينا بعضا منها، فخلافتهم في الحقيقة هو في تحديد هذه الجماعة.

قوله (ره): (ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس...).

أقول: هذا الإستثناء هو مذهب، وفي مقابله مذهب آخر يرى لابدية دخولهم في الإجماع كما سلف ونقلناه عن الآمدي.

هذا مع أن التعبير عن غير الفقهاء بالسواد فيه من حيث اللياقة والأدب ما فيه.

قوله (ره): (قد جعله الأصوليون من أهل السنة...).

أقول: قد وقع خلاف أساسي بين الإمامية وغيرهم حول الإجماع، فذهب العامة إلى أن الإجماع بما هو هو حجة بذاته بغض النظر عن أي شيء آخر.

وذهب أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم إلى أن الإجماع بما هو هو لا قيمة له، وإنما قيمته من حيث أن في المجمعين معصوم. والحق في هذا الخلاف واضح لكل ذي مسكة فإنه لا قيمة للإجماع لا عقلا ولا نقلا:

أما عقلا فلوضوح أنه لا فرق عند العقل بين الواحد والجماعة فكما أن الواحد قابل للخطأ، فكذلك الجماعة قابلة للخطأ، وبعبارة أخرى أن الجماعة هي عبارة عن ضم الواحد إلى الواحد، فهي ضم غير الحجة إلى غير الحجة، ولا يمكن أن ينتج من الضم حجة ما ليس بحجة.

هذا مع أن التجارب أثبتت وقوع الجماعات والمملل الأخرى وأصحاب الأديان بل أمم الأرض كلها عدا المعصومين في أخطاء عجيبة في ما لا يحصى من القضايا الخارجية والشرعية.

وأما نقلا فلأن كل ما ذكره لو تم نقلا ودلالة فإنما يدل على أن جزء من الأمة على الحق، وهذا حق نقول به، وإنما الكلام في تفسيره فهل هذا بسبب المعصوم، أم بسبب الجماعة، وهذا ما لا تتكفل لتحديده الأدلة النقلية المذكورة.

وقد حاول أعلام العامة جهدهم للتفصي عن هذا الإيراد البين الواضح، ولكن كل من راجع إلى كلماتهم علم أنهم باؤوا بالفشل ولم يتمكنوا لوضوح بداهة الإيراد، ولا حاجة إلى الإطالة في ذكر كلماتهم لأن كلها إنما ذكر من باب التقليد والعصية.

ولأجل هذا فإن بعض محققهم التزم بما نلتزم به فذهب إلى إسقاط حجية الإجماع بما هو هو وأنه إنما يكون حجة إذا كشف عن قول النبي ﷺ.

قال ابن حزم في الأحكام: وقد ذكرنا قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت

أما الإمامية فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط، مجارة للنهج الدراسي في أصول

لكم دينكم ﴿فصح أنه لا يحدث بعد النبي ﷺ شيء من الدين، وهذا باطل أن يجمع على شيء من الدين لم يأت به قرآن ولا سنة.

ثم قال: وأيضاً فإنه يقال لمن أجاز الاجماع على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ: أخبرونا عما جوزتم من الاجماع بعد رسول الله ﷺ على غير نص، هل يخلو من أربعة أوجه لا خامس لها؟ إما أن يجمعوا على تحريم شيء مات ﷺ ولم يحرمه، أو على تحليل شيء مات رسول الله ﷺ وقد حرمه، أو على إيجاب فرض مات رسول الله ﷺ ولم يوجبه أو على إسقاط فرض مات رسول الله ﷺ قد أوجبه، وكل هذه الوجوه كفر مجرد وإحداث دين بدل به دين الاسلام^(١).

قوله (ره): (مجارة للنهج الدراسي...).

أقول: لما شاع بين جماعة المسلمين حجية الإجماع، ولم يمكن لرجال الطائفة رد مثل هذه الكلمة لجمالها في عيون الناس، فإنهم أعلنوا قبولها لكن أولوها وحيثوها، بأن جعلوا الإجماع حجة لأن فيه معصوم أو كاشف عن قول المعصوم، والمعصوم وحده حجة ولو خالف غيره.

وقد صرح السيد المرتضى رحمه الله بهذا المعنى حيث ذكر بعد الحكم بأن الوجه في حجية الإجماع كشفه عن دخول الإمام عليه السلام بأنه إذا كان كذلك فما الفائدة في ضم قول الغير وما الوجه في جعله دليلاً مستقلاً في قبال الأدلة الثلاثة بعد رجوعه إلى السنة: بأننا لسنا بادين بالحكم بحجية الإجماع حتى يرد كونه لغواً، وإنما بدأ بذلك المخالفون وعرضوا علينا فلم نجد بداً من موافقتهم عليه لعدم تحقق الإجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر إلا بدخول الإمام في المجمعين سواء اعتبر إجماع الأمة أو

الفقه عند السنيين أي إنهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنة، أي عن قول المعصوم، فالحجية والعصمة ليستا للإجماع، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف.

ولذا توسع الإمامية في إطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمى اتفاقهم في الاصطلاح إجماعاً، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع، بينما

المؤمنين أو العلماء فوافقناهم في أصل الحكم لكونه حقاً في نفسه وإن خالفناهم في علته ودليله انتهى كلامه رفع مقامه.

ويظهر أن هذا الإلتزام بهذا الموقف الجميل هو من تعاليم أئمتنا عليهم السلام فقد ورد في بعض التفسيرات عن الأئمة عليهم السلام ما يوحى بذلك:

١ - روى حفص بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: سئل رسول الله ﷺ عن جماعة أمتي؟ فقال: جماعة أمتي أهل الحق وإن قلوا.

٢ - سديف المكي، قال: حدثني محمد بن علي الباقر عليه السلام وما رأيت محمدياً قط يعدله، قال: حدثنا جابر بن عبد الله الانصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربة الاسلام من عنقه، قيل: يا رسول الله، وما جماعة المسلمين؟ قال: جماعة أهل الحق وإن قلوا.

٣ - عن يحيى بن عبد الله رفعه قال: قيل لرسول الله ﷺ: ما جماعة أمتك - قال: من كان على الحق وإن كانوا عشرة.

قوله (ره): (ولذا توسع الإمامية في إطلاق كلمة الإجماع..).

أقول: قد عرفت أن الطائفة تبعا لأئمتهم (صلوات الله عليهم) لم يروا

لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمي إجماعاً بالإصطلاح. وهذه نقطة خلاف جوهرية في الإجماع، ينبغي أن نجليها ونلتمس الحق فيها، فإن لها كل الأثر في تقييم الإجماع من جهة حجيته.

ولأجل أن نتوصل إلى الغرض لا بدّ من توجيه بعض الأسئلة لأنفسنا لنلتمس الجواب عليه.

أولاً - من أين انبثق للأصوليين القول بالإجماع، فجعلوه حجة ودليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي: في مقابل الكتاب والسنة.

ثانياً - هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الأمة، أو اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور، أو بعض منهم يعتد به؟ ومن هم الذين يعتد بأقوالهم؟

أما السؤال الأول:

فإن الذي يثيره في النفس ويجعلها في موضع الشك فيه أن إجماع الناس جميعاً على شيء أو إجماع أمة من الأمم بما هو إجماع واتفاق لا قيمة علمية له في استكشاف حكم الله، لأنه لا ملازمة بينه وبين حكم الله. فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأي وجه من وجوه الملازمة.

نعم الشيء الذي يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه في الباب أنا قد

الجماعة إلا أهل الحق ولو كانوا خمسة أنفار، فهذا التوسع هو تطبيق حقيقي لمفهومهم لكلمة (جماعة الإسلام).

قوله (ره): (يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه في الباب...).

أقول: نبه المصنف (ره) في هذا التنبيه على الفرق بين الإجماع، وبين بناء العقلاء موضوعاً وحكماً:

قلنا فيما سبق في الجزء الثاني وسيأتي: إن تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المشهورة العملية التي نسميها الآراء المحمودية والتي تتعلق بحفظ النظام والنوع يستكشف به الحكم الشرعي، لأن الشارعي من العقلاء بل رئيسهم وهو خالق العقل فلا بد أن يحكم بحكمهم.

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقلي الذي نقول بحجيته في مقابل الكتاب والسنة والإجماع. وهو من باب التحسين والتقبيح العقلين الذي ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجية الإجماع.

أما اختلافهما موضوعا فلأن بناء العقلاء يكون بين العقلاء عامة من باب تطبيق بعض القواعد العقلية كالتحسين والتقبيح العقلي دون لحاظ الحكم الشرعي، فهو يختلف عن الإجماع بثلاثة أمور:

الأول: أن الإجماع يكون بين المسلمين بينما بناء العقلاء يطبق عليه العقلاء بلا فرق فيه بين مسلم وغيره ولا مؤمن وغيره.

الثاني: أن الإجماع لا يلتفت في حكمه إلى أي قاعدة عقلية كالحسن والقبح بل له علة أخرى كإدراكه أنه حكم الله تعالى، بخلاف بناء العقلاء فليس حكمه إلا من حيث تطبيق القاعدة العقلية كالتحسين والتقبيح أو غيرها.

الثالث: أن الإجماع يكون على الحكم الشرعي بينما إطباق العقلاء يكون بلا لحاظ الحكم الشرعي أصلا، نعم من عمم الإجماع لغير الحكم الشرعي لا يرى هذا الفرق.

أما اختلافهما حكما فهو اختلاف لطيف لأن الأمر هنا معكوس عن الإجماع، فالعامة قالت: أن الإجماع بما هو هو حجة، بينما حكم العقلاء بما هو لا قيمة له، وأما نحن فقد ذكرنا عكس ذلك فقلنا أن الإجماع بما

أما إجماع الناس - الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء - فلا سبيل إلى اتخاذه دليلاً على الحكم الشرعي، لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العادة أو العقيدة أو الإنفعال النفسي أو الشبهة أو نحو ذلك. وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها. فإذا حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق أن هذا الحكم واقعاً هو حكم الشارع.

ولو إن إجماع الناس بما هو إجماع كيفما كان وبأي دافع كان، هو حجة ودليل - لوجوب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمة أيضاً حجة ودليلاً. ولا يقول بذلك واحد ممن يرى حجية الإجماع.

إذن! كيف اتخذ الأصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجة؟ وما الدليل لهم على ذلك؟ وللجواب عن هذا السؤال علينا أن

هو هو لا قيمة له، وأما بناء العقلاء بما هو فله كمال القيمة بناء على الملازمة بين حكم العقل والشرع كما تقدم تحريره.

قوله (ره): (فلا سبيل إلى اتخاذه دليلاً على الحكم الشرعي..).

أقول: هذا إشارة إلى ما بيناه من أن الإجماع بما هو لا قيمة له عقلاً لأنه عبارة عن ضم غير الحجة إلى غير الحجة، فلا ينتج حجة، كما أن ضم الحجر إلى الحجر لا ينتج تفاحاً، وضم القرد إلى القرد لا ينتج بشراً.

وبعبارة أخرى ليس الإجماع إلا الأفراد والضم، وكلاهما ليس له أي قيمة علمية، أما الأفراد فواضح لأن المفروض أنهم يحتمل فيهم الخطأ العمدي وغيره.

وأما الضم فلوضوح عدم قيمته مضافاً إلى أن الضم لو كان له قيمة لثبت قيمة كل ضم في إجماعات الأمم السابقة والمعاصرة لأمة الإسلام وهذا ما لا يقول به عاقل.

نرجع القهقري إلى أول إجماع اتخذ دليلاً في تأريخ المسلمين . إنه الإجماع المدعي على بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين ، فإنه إذا وقعت البيعة له - والمفروض أن لا سند لها من طريق النص القرآني والسنة النبوية - اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا:

أولاً - إن المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحل والعقد منهم أجمعوا على بيعته .

قوله (ره): (نرجع القهقري إلى أول إجماع...).

أقول: هذا الذي ذكره المصنف قد رواه الكليني عن ابن محبوب، عن عمرو بن أبي المقدام، عن أبيه قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن العامة يزعمون أن بيعة أبي بكر حيث اجتمع الناس كانت رضا لله جل ذكره وما كان الله ليفتن أمة محمد ﷺ من بعده؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: أو ما يقرؤون كتاب الله أوليس الله يقول: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين﴾ قال: فقلت له: إنهم يفسرون على وجه آخر، فقال: أو ليس قد أخبر الله ﷻ عن الذين من قبلهم من الأمم أنهم قد اختلفوا من بعدما جاءتهم البينات حيث قال: ﴿وأتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ «وفي هذا ما يستدل له على أن أصحاب محمد ﷺ قد اختلفوا من بعده فمنهم من آمن ومنهم من كفر».

قوله (ره): (نرجع القهقري إلى أول إجماع...).

أقول: لقد أجاد رحمته الله وكشف حقيقة سبب تعصبهم وقولهم بحجية الإجماع بما هو هو، فإنهم ما قالوا به إلا تصحيحاً لدينهم الأعوج في مواضع كثيرة منها بيعة أبي بكر، وتعيين عمر، وبيعة الشورى، وتفضيل الشيخين، وتعديل الصحابة طراً، والقبول بهذه السنن المبتدعة، وتصحيح

ثانياً - إن الإمامة من الفروع لا من الأصول.

ثالثاً - إن الإجماع حجة في مقابل الكتاب والسنة، أي إنه دليل ثالث غير الكتاب والسنة.

رواياتهم التي لا قيمة علمية لها، وغير ذلك الكثير.

فإنهم وجدوا أنفسهم في هذه المواطن الهامة الكثيرة وغيرها عراة من الدليل القوي، ووجدوا أنهم يقولون بأقوال لا برهان عليها من كتاب ولا سنة، فاخترعوا وسيلة لسد هذه الثغرة المهولة، وهذا الاختراع هو مقولة حجية الإجماع بما هو هو.

ثم تجبروا فادعوا الإجماع في كل الموارد الخلافية مع بقية جماعات الإسلام المخالفة لهم، بل طغوا وبغوا فاخرجوا مخالفينهم من أمة الإسلام حتى يرتاحوا في دعوى إجماع أمة الإسلام.

ثم تناولوا في البغي وازدادوا في البغي وعتوا في غيهم حتى تمسكوا بالإجماع لتصحيح مذهبهم حتى في المواضع التي علموا أنهم خالفوا بها الكتاب والسنة كما في سهم المؤلفة قلوبهم حيث نزل به القرآن وعمل به النبي والصحابة، فلما أسقطه خليفتهم قالوا: أجمعت الأمة على إسقاطه، فسقط، وسقطوا في نار جهنم.

بل المتأمل في مذاهبهم يجد أن أعظم أمورهم وأصولهم المبتدعة مبنية على هذه الوسيلة الرديئة، وقد اكتشفوا هم بأنفسهم هذا الأمر وصرحوا به جهرا بلا حياء، ولهذا تمسكوا بحجية الإجماع تمسك الغريق بالطحلب، قال أبو بكر السرخسي:

ومن أنكر كون الإجماع حجة موجبة للعلم فقد أبطل أصل الدين فإن مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم، فالمنكر لذلك يسعى في هدم أصل الدين^(١).

(١) أصول السرخسي ج ١ ص ٢٩٦.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلاً في جميع المسائل الشرعية الفرعية. وسلكوا لإثبات حجيته ثلاثة مسالك: الكتاب والسنة والعقل. ومن الطبيعي ألا يجعلوا الإجماع من مسالكه لأنه يؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه، وهو دور باطل.

أما (مسلك الكتاب) فأيات استدلو بها لا تنهض دليلاً على مقصودهم، وأولاها بالذكر آية سبيل المؤمن، وهي قوله تعالى:

أقول: هذا من أعظم محققهم، وقد أسفرت له الحقيقة عن وجهها إلا أن قلبه كان معشياً بغيرها، فرآها قبيحة، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قوله (ره): (دليلاً في جميع المسائل الشرعية الفرعية).

أقول: بل يظهر من كلام السرخسي أنه حجة حتى في أصول الدين فعبارته صريحة إذ يقول: فإن مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم.

قوله (ره): (فآيات استدلو بها لا تنهض دليلاً على مقصودهم).

أقول: من هذه الآيات:

١ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾

وجه الاستدلال أن أولي الأمر هم أهل الحل والعقد، فإذا أجمعوا وجب طاعتهم.

وفيه أولاً أنهم بأنفسهم اختلفوا في تفسير (أولي الأمر) فمنهم من قال: هم الأمراء، ومنهم من قال: هم الفقهاء، وأما أهل البيت عليهم السلام فقالوا: هم الأئمة الإثنا عشر خاصة.

وثانياً: لو سلمنا أنهم الفقهاء فيجب اجتماعهم كلهم وعلى رأسهم

(سورة النساء ١١٤): ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾. فإنها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه. وبهذه الآية تمسك الشافعي على ما نقل عنه.

المعصوم، فلا نعلم أن وجوب طاعتهم هل هو بسبب المعصوم فيهم أم بسبب اجتماعهم المحض فلا دليل في الآية.

٢ - قوله تعالى: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه﴾.

والكلام في هذه الآية الكريمة كالكلام في سابقتها.

٣ - قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾.

وجه الدلالة أن خير الأمة لا يمكن أن تجتمع الباطل، ولو اجتمعت على الباطل لما كانت تنهى عن المنكر، بل كانت تأمر به.

٤ - قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾.

وجه الدلالة أن الشهداء على الناس يشهدون بالحق كما هو مقتضى المدح، فلا يمكن أن يجتمعوا على الباطل إذ لو اجتمعوا عليه لشهدوا بالباطل.

٥ - قوله تعالى: ﴿ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾.

وجه الدلالة أن هذه الأمة من أمة محمد ﷺ فيستحيل أن يجتمعوا على الباطل إذ لو اجتمعوا عليه لما كان فيهم أمة تهدي بالحق.

والجواب عن هذه الايات الثلاثة كلها واحد وهو أننا نسلم إلا أن هؤلاء هم المعصوم وأصحابه.

ويكفيها في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها
اذقال^(١): «الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع
غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما

٦ - قوله تعالى: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾

وجه الدلالة أن مفهوم الآية أن ما اتفقت فيه فهو حق.

٧ - قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾

وجه الدلالة أن مفهومها إن اتفقتهم فلا تردوه إلى أحد وهذا لا يكون
إلا إذا كان حقا.

والآية الثامنة سيذكرها المصنف (ره).

قوله (ره): (ويكفيها في رد الاستدلال بها...)

أقول: يجاب على الآية بأجوبة:

الجواب الأول: هو ما نقله المصنف (ره) عن الغزالي وهو أن المراد
بسبيل المؤمنين هو خاص وهو نصرة النبي ﷺ ونصرته في مقابل مشاقته.

الجواب الثاني: لو سلمنا عموم سبيل المؤمنين فالإنصاف أن الآية
ظاهرة بالعطف فالمولى يعاقب من يفعل الأمرين معا، ولا يبعد أن يكون
العطف تفسيري محض فمن يشاقق الرسول هو من اتبع غير سبيل المؤمنين
لأن سبيل المؤمنين هو طاعة الرسول والإنقياد له.

الجواب الثالث: أن سبيل المؤمنين هو طاعة المعصوم، توضيحه أن
السبل ليست إلا سبيلين سبيل صحيح وهو طاعة الله ورسوله، وسبيل الباطل
وهو خلاف الله ورسوله ﷺ، ومن ثم فلا تكون السبيل سبيل المؤمنين إلا
بعد إحراز طاعتهم لله ورسوله، فإذا علمنا أنهم أطاعوا الله ورسوله فسيبيلهم

تولى. فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى».

ثم قال: «وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم» وهو كذلك كما استظهره أما الآيات الأخرى فقد اعترف الغزالي كغيره في عدم ظهورها في حجية الإجماع، فلا نطيل بذكرها ومناقشة الإستدلال بها.

وأما (مسلك السنة) فهي أحاديث رواها بما يؤدي مضمون الحديث (لا تجتمع أمتي على الخطأ)،

سبيل المؤمنين، وإذا علمنا أنهم عصوا الله ورسوله فسبيلهم سبيل الفاسقين، وإذا شككنا فسبيلهم مشكوك.

فانقدح أن الآية لا تدل على لزوم اتباع سبيل المؤمنين إلا من حيث أنه قول المعصوم، فلا تدل على اتباع جماعة لا نعرف أنهم في طاعة المعصوم، وهذا أمر بين جلي قد التفت له بعض العامة، قال ابن حزم: واعلم أنه لا سبيل للمؤمنين البتة إلا طاعة القرآن والسنن الثابتة على رسول الله ﷺ، وأما إحداث شرع لم يأت به نص فليس سبيل المؤمنين، بل هو سبيل الكفر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾.

قوله (ره): (فكأنه لم يكتف بترك...).

أقول: مراده أن المولى يعاقب من يشاق الرسول ومن يتبع غير سبيل المؤمنين، فهذان واجبان متدرجان يعاقب من يترك أحدهما.

قوله (ره): (وأما مسلك السنة فهي أحاديث رواها..)

أقول: من هذه الأحاديث:

١ - لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله.

٢ - لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة.

٣ - لا يجمع الله امتي على ضلالة

٤ - من فارق الجماعة ولو قيد شبر فقد خلع ربه الإسلام من عنقه

وفي كل هذه الأحاديث نظر في الصدور ونظر في الدلالة، ولو تمت الدلالة لم ينفع في إثبات مطلوبهم.

أما النظر في الصدور فلأن هذه الأحاديث - ما خلا الثاني - أحاديث آحاد لا توجب علماً ولا عملاً، ويكفيها وهنا أنها مع عظيم اهتمام أهل السنة بهذا الموضوع منذ القدم، ومع عظيم رغبتهم في نقلها إنما استطاعوا نقلها من طرق لا تخلو من ضعف ونظر، ويكفي توهينا بها أن القدماء منهم لم يستدلوا بها على حجية الإجماع فهذا الشافعي في الرسالة استدل للإجماع - بعد التنقيب - بأحاديث الجماعة ولم يستدل بحديث لا تجتمع أمتي.

وأما النظر في الدلالة ففي الرابع واضح لأن الكلام فيه - كما يشهد بقية أجزاء الحديث - عن الخروج على الأمير، وعن مفارقة الجماعة ومباينتها بالبراءة منها ونحوه، وأما من اكتفي بأن أفتى خلاف فتياها فهو لم يفارقها ما دام يصلي معها ولا يبرأ منها.

وأما في الأول والثاني فلا يبعد حملهما - ولا سيما الثاني - على مذهب الإمامية من لزوم بقاء الإمام ضرورة أن الحجة لا تقوم لله إلا برجل معين، وأما الرجل المغمور بين خلقه لا يتميز كلامه عن كلام غيره إلا من حيث صوابيته فلا يكون فيه مزيد حجة عن بقية المنطق الصواب الجاري في السنة والكتاب.

كما يمكن التنظر في الأحاديث الثلاثة بأنه مختص بأسس الدين وأصوله وأركانه فإن الإفتاء ببعض فروع الحج خطأ لا يستوجب ضلالة، وكذا أمة أخطأت في بعض فروع الحج تبقى قائمة بأمر الله تعالى إذا

وقد ادعوا تواترها معنى، فاستنبطوا منها عصمة الأمة الإسلامية من الخطأ والضلالة، فيكون إجماعها كقول المعصوم حجة ومصدراً مستقلاً لمعرفة حكم الله.

وهذه الأحاديث - على تقدير التسليم بصحتها وإنها توجب العلم لتواترها معنى - لا تنفع في تصحيح دعواهم، لأن المفهوم من اجتماع

أقامت أسس الدين وأركانها، وهذا ما احتمله إمامهم الغزالي في المستصفى حيث قال: لا تجتمع أمتي على ضلالة ينبئ عن الكفر والبدعة فلعله أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة.

وأما عدم نفعها حتى لو تمت دلالتها فلما كررناه غير مرة أنه لا ريب بحجية الإجماع إنما خلافتنا معهم أنه هل هو حجة من حيث هو هو، أم هو حجة من حيث أن فيه معصوم، وهذه الأخبار لا تحدد مطلوبهم، بل هي إلى الثاني أقرب لإصرارها على أن في الأمة قائمة بأمر الله تعالى، أو رجل حجة لله، وهؤلاء الحجج القائمون بأمر الله تعالى هم المعصومون والأمة خاصتهم صلوات الله عليهم.

قوله (ره): (وقد ادعوا تواترها معنى..)

أقول: عد بعض أعلام العامة خبر (لا تجتمع أمتي على ضلال) في الأخبار المتواترة، وقال: ذكر ابن الهمام في التحرير وغير واحد أنها متواترة معنى^(١).

أقول: ما ادعوا التواتر إلا تعصبا وحمية فإن الخبر ليس له إلا خمسة مخارج فيها ضعف واضطراب وكلام كثير، أما الطرق فهي:

١ - ابن ماجه من طريق أبي خلف الاعمى - وهو حازم بن عطاء وهو ضعيف - قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن أمتي لا تجتمع على ضلالة.

(١) نظم المتناثر من الحديث المتواتر ص ١٦١ ح ١٧٩.

الأمة كل الأمة، لا بعضها فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الأمة، بينما أن مقصودهم من الإجماع إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل والعقد في عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة وهي طائفة أهل السنة، بل يكتفون باتفاق جماعة يطمئنون إليهم كما هو الواقع في بيعة السقيفة.

وروى الحاكم النيسابوري من طريق مبارك أبي سحيم (الضعيف) عن انس بن مالك عن النبي أنه سأل ربه أربعاً، منها: أنه سأل ربه ألا يجتمعوا على ضلالة فاعطي ذلك.

٢ - أبو داود من طريق ضميم (في وثاقته خلاف)، عن شريح، عن أبي مالك يعني الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة.

أقول: وهذا مرسل فإن شريحا وهو بن عبيد لم يسمع من أبي مالك الأشعري، قال أبو حاتم: لم يدرك أبا أمانة ولا المقدام ولا الحارث بن الحارث وهو عن أبي مالك الأشعري مرسل^(١).

٣ - طاوس سمعت ابن عباس يقول: قال رسول الله ﷺ: لا يجمع الله امتي على ضلالة أبداً ويد الله على الجماعة.

٤ - عن أبي نضرة الغفاري رفعه في حديث: سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها.

٥ - الترمذي من طريق عبد الله بن دينار، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: (إن الله لا يجمع أمتي - أو قال أمة محمد - على ضلالة، ويد الله على الجماعة، ومن شذ شذ إلى النار).

أقول: قال الحاكم: استقر الخلاف في اسناد هذا الحديث على المعتمر بن سليمان وهو احد اركان الحديث من سبعة اوجه.

أقول: أي رواه المعتمر عن واحد غير محدد إذ اضطرب الرواة في تعيينه فذكروا سبعة أسماء!!!! فقد رواه عن أبيه، عن ابن دينار، وعن أبي سفيان المدني عنه، وعن سليمان المدني عنه، وعن سفيان عنه، وعن سلم بن أبي الذيال عنه، وعن سليمان بن سفيان المدني عنه، وعن أبي عبد الله المدني عنه، وهذه الطرق ذكرها كلها الحاكم النيسابوري في مستدركه^(١).

أقول: وغاب عن الحاكم وجهها ثامنا ذكره الطبراني وهو عن مرزوق مولى آل طلحة عنه^(٢):

أقول: هذه كل مخارج الحديث وهي خمسة، وكلها فيها نظر وكلام أشرنا إلى أهمه، قال العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي: وقد جاء الحديث بطرق، في كلها نظر، وقال العظيم آبادي: وأما حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة فضعيف، وقال ابن حزم في الاحكام: لا تجتمع أمتي على ضلالة، هذا لم يصح لفظه ولا سنده^(٣).

تنبيه: قد جزم أعلامنا القدماء بركاكة هذه الأخبار وأنها غير ثابتة، قال الشيخ الطوسي في عدته بعد ذكره لهذه الأخبار: وهذه الاخبار لا يصح التعلق بها، لأنها كلها اخبار احاد لا توجب علما، وهذه مسألة طريقها العلم. وليس لهم أن يقولوا: ان الامة قد تلقتها بالقبول وعملت بها لأننا اولا لا نسلم ان الامة كلها تلقتها بالقبول.

نعم مع ذلك فقد تصدوا لتأويلها على فرض قبولها، ونقل الشيخ

(١) المستدرک ج١ ص ١١٥.

(٢) المعجم الكبير ج١٢ ص ٣٤٢.

(٣) سنن ابن ماجه ج٢ ص ١٣٠٣ ح ٣٩٥٠، عون المعبود ج٧ ص ١١٧.

الطوسي تأويلا جميلا لا بأس بذكره، قال ما لفظه: على انه قد قيل ان الخبر الاول لا يمتنع أن يكون رواية سمع من النبي ﷺ وسلم مجزوما، ويكون المراد النهي لهم عن أن يجمعوا على خطأ، وليس من عادة اصحاب الحديث ضبط الاعراب فيما يجرى هذا المجرى، وإذا كان ذلك محتملا سقط الاحتجاج به. واما الخبر الثاني: من قوله: « لم يكن الله ليجمع أمتي على خطأ » فصحيح ولا يجني من ذلك انه لا يجمعون على خطأ.

أقول: أما تأويل الحديث الأول فهو في غاية اللطافة فأني مانع من أن يكون قوله (لا تجتمع أمتي) هو نهى لا نفي، فيكون سياق هذا الحديث كسياق حديث (لا ترجعوا بعدي كفارا)، ولا ريب أن اصحاب الحديث كانوا يخلون عند نقلهم للحديث بأعظم من الخلط بين النفي والنهي.

وأما تأويل الحديث الثاني فهو أجمل وأمتن، ومعناه أن الله تعالى لا يجمعهم بيده على الباطل فهو لا يفعل ما يؤدي إلى أن يجتمعوا عليه، وأما هم فقد يصدر منهم ما هو أقبح من ذلك.

وأما أحاديث الجماعة فهي أيضا كسابقتها، وإليك تخريجها:

١ - أبو ادريس الخولاني انه سمع حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ في حديث طويل: قال: تلزم جماعة المسلمين وامامهم، قلت: فان لم يكن لهم اماما ولا جماعة؟، قال: فاعتزل تلك الفرق كلها.

وعن حذيفة ابن اليمان قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من فارق الجماعة واستذل الامارة لقي الله ولا حجة له.

٢ - عبد الله بن دينار، عن ابن عمر قال: خطبنا عمر بالجابية فقال: ... وعلكم بالجماعة فان الشيطان مع الواحد.

٣ - خالد بن وهبان، عن ابي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الاسلام من عنقه.

٤ - نافع عن عبد الله بن عمر ان رسول الله ﷺ قال: من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه حتى يراجع.

٥ - الحارث الاشعري قال: قال رسول الله ﷺ: ...فمن خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من رأسه الا ان يرجع.

٦ - عن ابي هريرة ان رسول الله ﷺ قال: من فارق الجماعة فمات مات موة جاهلية، وعن ابي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: واما ترك السنة فالخروج من الجماعة.

٧ - فضالة بن عبيد عن رسول الله ﷺ انه قال: ثلاثة لا تسأل عنهم رجل فارق الجماعة وعصى امامه فمات عاصيا.

وهي كلها كما ترى لا ربط لها ببحث الإجماع الفقهي وإنما هي في حرمة الخروج على الإمام وجماعته، والجماعة عندنا هم الإمام المعصوم من ذرية محمد ﷺ وشيعته المخلصون ولو كانوا واحدا.

وأما حديث أن الارض لا تخلو من قائم لله بحجة، فهو حديث مستفيض عن أمير المؤمنين وقد استدل به الشيرازي في اللمع وابن قدامة، وقال ابن حجر: الصحيح من الاقوال أن الارض لا تخلو من قائم لله بحجة والله أعلم^(١).

وهو حديث مستفيض عند الخاصة والعامة، أما الخاصة فنكتفي بأسانيد الصدوق وقد جمعتها معا، وهو:

الصدوق: حدثنا أبي ومحمد بن الحسن ومحمد بن علي ماجيلويه عليهم السلام قالوا: حدثنا محمد بن أبي القاسم ماجيلويه، عن محمد بن علي الكوفي القرشي المقرئ، عن نصر بن مزاحم المنقري، عن عمر بن سعد، عن فضيل بن خديج، عن كميل بن زياد النخعي (حيلة) وحدثنا

أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه (حيلولة) وحدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه عن محمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن محمد بن عيسى وإبراهيم بن هاشم جميعاً، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عاصم بن حميد (حيلولة) وحدثنا عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب بن نصر بن عبد الوهاب القرشي قال: أخبرني أبو بكر محمد بن داود بن سليمان النيسابوري، قال: حدثنا موسى بن إسحاق الأنصاري القاضي بالري، قال: حدثنا أبو نعيم ضرار بن صرد التيمي، قال: حدثنا عاصم بن حميد الحنات (حيلولة) وحدثنا الشيخ أبو سعيد محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن أحمد بن علي بن الصلت القمي رضي الله عنه حدثنا محمد بن العباس الهروي، قال: حدثنا أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن سعيد السعدي، قال: حدثنا أبو حاتم محمد بن إدريس الحنظلي الرازي قال: حدثنا إسماعيل بن موسى الفزاري، عن عاصم بن حميد، عن أبي حمزة الثمالي، عن عبد الرحمن بن جندب الفزاري، عن كميل بن زياد النخعي - واللفظ لفضيل بن خديج، عن كميل بن زياد - قال: أخذ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بيدي فأخرجني إلى ظهر الكوفة فلما أصحر تنفّس، ثم قال: ...الحديث وفيه: يا كميل مات خُزّان الأموال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر، أعيانهم مفقودة وأمثالهم في القلوب موجودة، هاهنا ههنا - وأشار إلى صدره - لعلماء جمّاً لو أصبَتْ له حملة، بل أصبَتْ لِقْناً غير مأمون عليه، يستعمل آلة الدين للدنيا، ومستظهراً بحجج الله ﷻ على خلقه وبنعمه على أوليائه ليتّخذ الضعفاء وليجة دون وليّ الحق، أو منقاداً لحملة العلم لا بصيرة له في أحنائه ينقدح الشك في قلبه بأوّل عارض من شبهة، ألا لا ذاك ولا ذا، أو منهوماً باللذات، سلس القياد للشهوات، أو مغرماً بالجمع والإدخار ليسا من رعاة الدين في شيء، أقرب شيء شَبْهاً بهما الأنعام السائمة.

كذلك يموت العلم بموت حامله، الله بلى لا تخلو الأرض من قائم بحجة إما ظاهر مشهور أو خاف مغمور لئلا تبطل حجج الله وبيناته، وكم ذا وأين أولئك، أولئك والله الأقلون عددا والأعظمون خطرا، بهم يحفظ الله حججه وبيناته حتى يودعوها نظراءهم ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقائق الأمور

وأما العامة فقد رووه بطوله فأكتفي من أسانيدهم ببعضها وهو:

ما رواه إبراهيم بن محمد الثقفي، قال: حدثني أبو زكريا يحيى بن صالح الحريري، قال: حدثني الثقة، عن كميل بن زياد (حيلة) ورواه ابن سلامة: أخبرني محمد بن منصور بن عبد الله عن أبي عبد الله التستري إجازة. قال أخبرنا أبو الفضل محمد بن عمر بن محمد الكوكبي الأديب، قال: حدثنا سليمان بن أحمد بن أيوب (حيلة) وأبو نعيم: حدثنا حبيب بن الحسن، ثنا موسى بن إسحاق وثنا سليمان بن أحمد، ثنا محمد بن عثمان بي أبي شيبه قالا، ثنا أبو نعيم ضرار بن صرد (حيلة) ورواه محمد بن سليمان قال: حدثنا نجيع بن إبراهيم الرماني قال: حدثنا ضرار بن صرد (حيلة) ورواه محمد بن سليمان حدثنا علي بن حازم العابد قال: حدثنا قاسم بن وهيب قال: حدثنا ضرار بن صرد (حيلة) وابن عساكر: أخبرنا أبو القاسم علي بن إبراهيم قراءة أنبأنا عمي الشريف الأمير النقيب عماد الدولة أبو البركات عقيل بن العباس الحسيني، أنبأنا الحسين بن عبد الله بن محمد بن أبي كامل الأطرابلسي قراءة عليه بدمشق أنبأنا خال أبي أبو الحسن خيثمة بن سليمان بن حيدرة الأطرابلسي حدثنا نجيع بن إبراهيم الزهري حدثنا ضرار بن صرد (حيلة) والخوارزمي بإسناده المتكرر عن البيهقي: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، حدثني بكر بن محمد بن سهل بن الحداد الصوفي بمكة (حيلة للخوارزمي) وقال البيهقي، وأخبرنا أبو طاهر الحسين بن علي بن الحسن بن محمد بن سلمة الهمداني بها، حدثنا أبو بكر عمر بن أحمد بن القاسم الفقيه بنهاوند - إملاء - قالا حدثني موسى بن

إسحاق الأنصاري، حدثنا أبو نعيم ضرار بن صرد، حدثنا عاصم بن حميد الحنات، حدثنا ثابت بن أبي صفية أبو حمزة الثمالي، عن عبد الرحمن بن جندب، عن كميل بن زياد، (حيلولة) ورواه الحموي الجويني بإسناده عن البيهقي أخبرنا أبو طاهر مثله^(١).

ومنها ما رواه أبو نعيم (وابن عساكر بإسناده عنه)، ثنا أبو أحمد محمد بن محمد بن أحمد الحافظ، ثنا محمد بن الحسين الخثعمي، ثنا إسماعيل بن موسى الفزاري (حيلولة) ورواه المزي بإسناده أخبرنا أبو سعد الكنجروذي، قال: أخبرنا الحاكم أبو أحمد الحافظ مثله (حيلولة) ورواه الذهبي بإسناده عن أبي سعيد المقرئ أنا أبو سعيد محمد بن عبد الرحمن سنة تسع وأربعين وأربع مائة أنا محمد بن محمد الحافظ مثله (حيلولة) وأبو القاسم الرافعي: أنبا أبو الفضل محمد بن عبد الكريم الكرجي أنبا أبو سعد ناصر بن محمد الاسفرائني، ثنا أبو الفتح نصر بن إبراهيم بن نصر المقدسي، أنبا أبو سعيد القزويني، أنبا أبو العباس أحمد بن عيسى النصيبي، ثنا الحسين ابن أحمد المالكي، ثنا القاضي أبو بكر بن يوسف بن حاتم بن يوسف، قال: قرأت على أحمد بن محمد بن ساكن الزنجاني، ثنا إسماعيل بن موسى الفزاري، أنبا عاصم بن حميد، عن أبي حمزة، عن عبد الرحمن بن جندب، عن كميل بن زياد^(٢).

(١) الفارات ج ١ ص ١٤٧، ومناقب أمير المؤمنين عليه السلام ج ٢ ص ٩٤ ح ٥٨، دستور معالم الحكم ص ٨٢، تاريخ مدينة دمشق ج ٥٠ ص ٢٥٣، حلية الأولياء ج ١ ص ٧٩، المناقب للموفق الخوارزمي ص ٣٦٥ ح ٣٨٣، فرائد السمطين ج ١ ص ٣٩٦ ح ٣٣٤.

(٢) حلية الأولياء ج ١ ص ٧٩، تاريخ مدينة دمشق ج ١٤ ص ١٧٥ ح ٥، و ٢٥٢، وتهذيب الكمال ج ٢٤ ص ٢٢٠، تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ١١، والتدوين في أخبار قزوين ج ٣ ص ٢٠٨.

فأنى لنا أن نحصل 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. ولا تحتاج في إثبات الحكم بها إلى القول بحجية الإجماع.

ومنها ما رواه أبو بكر الخطيب البغدادي: أخبرني محمد بن أحمد ابن رزق، حدثنا محمد بن عبد الله بن إبراهيم الشافعي، حدثنا بشر بن موسى، حدثنا عبيد بن الهيثم، حدثنا إسحاق بن محمد بن أحمد أبو يعقوب النخعي، حدثنا عبد الله بن الفضل بن عبد الله بن أبي الهياج بن محمد بن أبي سفيان بن الحارث بن عبد المطلب، قال: حدثنا هشام بن محمد بن السائب أبو منذر الكلبي، عن أبي مخنف لوط بن يحيى، عن فضيل بن خديج، عن كميل بن زياد النخعي^(١).

ومنها ما رواه ابن عساكر: أخبرنا أبو العز أحمد بن عبيد الله إذا ومناولة وقرأ علي إسناده، أنبأنا محمد بن الحسين، أنبأنا المعافى بن زكريا القاضي، حدثنا محمد بن أحمد المقدمي، حدثنا عبد الله بن عمر بن عبد الرحمن الوراق، حدثنا ابن عائشة، حدثني أبي، عن عمه، عن كميل بن زياد النخعي^(٢).

ونقله المتقي الهندي عن ابن الانباري في المصاحف، والمرهبي في العلم، ونصر في الحجة، وأبي نعيم في الحلية، وابن عساكر في التاريخ^(٣).

قوله (ره): (فأنى لنا أن نحصل على إجماع جميع الأمة...).

أقول: وهذا اعتراض آخر عليهم، وهو في التطبيق فإننا لو قبلنا أن

(١) تاريخ بغداد ج٦ ص٣٧٦.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ج٥٠ ص٢٥٤.

(٣) كنز العمال ج١٠ ص٢٦٢ ح٢٩٣٩١.

وأما (مسلك العقل) الذي عبّر عنه بعضهم بالطريق المعنوي - فغاية ما يقال في توجيهه: أن الصحابة إذا قضوا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلاّ عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط. فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة. والتابعون

اجماع الأمة بما هو حجة، فاللازم تحصيل إجماعها بقضائها وقضيضها وهذا ما لا يمكن عادة تحصيله، بل لا نعرف حصوله إلا بأخص ضروريات الدين، ولهذا ذهب الغزالي في المحصول إلى عدم إمكان تحصيله إلا في زمن الصحابة، قال: والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفة حصول الإجماع إلا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل.

أقول: لم يستثن زمان الصحابة إلا خشية من جماعته أن يهوشوا عليه أو تعصبا لهم، وإلا فزمن الصحابة ليس له أي ميزة عن بقية الأزمنة فإن الصحابة كانوا ألوفا مؤلفة منتشرين في أصقاع الأرض، مع عسر التواصل في تلك الأيام، وكم من صحابي عاش بعد النبي ﷺ ومات ولم يسمع بأحد ولم يسمع به أحد.

قوله (ره): (فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة).

أقول: هذه الطريقة التي ذكرها المصنف (ره) تحتل احتمالين:

الأول: هو أن إجماع الصحابة الملاصقين للنبي ﷺ على حكم شرعي يكشف عن أنهم أخذوه عن النبي ﷺ، لأن العادة تمنع عن اجتماعهم على حكم لم يأخذوه عن النبي ﷺ.

الثاني: هو أن إجماع المسلمين من الصحابة والتابعين بما هو هو يستحيل عادة مخالفته للحق، بمعنى أن العادة تمنع اجتماعهم على القطع بالباطل.

وتابعوا التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل في العادة أن يشذ جميعهم عن الحق مع كثرتهم.

ومثل هذا الدليل يصح أن يناقش فيه:

بأن إجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في أن هذا علم قطعي بالحكم الواقعي، فيكون حجة لأنه قطع بالنسبة، ولا كلام لأحد فيه، لأن هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنة.

أما الأول فهو كالإجماع الذي يذكره أصحابنا من باب الملازمة بين إجماع الشيعة وقول إمامهم، وهو صحيح إذا تحققت شروطه، ومنها أن يكون الحكم توقيفياً، ومنها أن يكون إجماعهم غير مقرون بما يوجب العدول عن قول النبي ﷺ كالإكراه بقوة السلطان أو بسوء البرهان.

ثم إنه يختص بإجماع الصحابة ولا يشمل التابعين ولا من بعدهم لأننا نجزم أنهم لم يأخذوا من النبي ﷺ بل أخذوا من أصحابهم فلا مانع عقلي ولا عادي يمنع من أخذهم ممن لا علم له.

وأما الثاني: فهو كما كررنا دعوى لا برهان عليها إلا مع الإعراف أن فيهم معصوم، إذ من غير المعصوم فأى فرق بين هذه الأمة والأمم السابقة واللاحقة، فكما أن الأمم الأخرى غير المسلمين يجتمعوا على القطع بالباطل فما بال المسلمين لا يجتمعوا على القطع بالباطل.

ومع الإعراف بوجود المعصوم في المسلمين فالعبرة في قوله لا في قولهم.

وبعبارة أخرى أن الذي يمتنع فيه الاجتماع على الخطأ عادة هو الأمور الحسية التي تدرك بالحواس وهي يندر فيها الخطأ في الواحد فضلاً عن الجماعة، ومن هذا الباب قلنا بأن التواتر موجب للعلم، وأما الفتيا فهي رأي وحس يجتهد المجتهد في الوصول إليه، والخطأ في الحس أمر

وأما ذا لم يعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من فرض الإجماع حجة مستقلة ودليلاً في مقابل الكتاب والسنة - فإن قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العادة قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر فإنه لا يستحيل في حقهم الغفلة أو الإشتباه أو الغلط، كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أي دافع من الدوافع الأخرى التي أشرنا إليها سابقاً.

ولأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم ألا يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة واشتباههم كما شرحناه في كتاب المنطق الجزء الثالث ص ١٠.

ولا عجب في تطرق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأي، بل تطرق الإحتمال إلى ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتفاق في النقل، لأن أسباب الإشتباه والغلط فيه أكثر.

ثم إن هذا الطريق العقلي أو المعنوي لو تم، فأى شيء يخصه بخصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصة من

كثير الوقوع بل هو الغالب، والإجماع عليه أكثر وقوعاً، فإن العادة تدعو إلى التقليد والاتباع في الآراء، فلا مانع من الإجماع على الباطل في الحدسيات غير الشرعية ومثله في الشرعيات، وقد وقع كثيراً سابقاً وفي الحال.

ولأجل هذا الإيراد الظاهر فقد أنكر جماعة من أعلام العامة هذا الدليل العقلي وجزموا أن حجة الإجماع إنما هي بالنقل، قال الشيرازي في اللمع: أن الإجماع إنما صار حجة بالشرع والشرع لم يرد إلا بعصمة هذه الأمة.

قوله (ره): (فأي شيء يخصه بخصوص الصحابة أو المسلمين..).

دون باقي الناس وسائر الأمم، إلا إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزية خاصة ليست للأمم الأخرى وهي العصمة من الخطأ. فإذا - على التقدير - لا يكون الدليل على الإجماع إلا هذا الدليل الذي يثبت العصمة للأمة المسلمة أو بعضها، لا الطريق العقلي المدعى. وهذا رجوع إلى المسلك الأول والثاني وليس هو مسلكاً مستقلاً عنها.

وبالختام نقول: إذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا أدلة على حجية الإجماع من أصله من جهة أنه إجماع، فلا يظهر للإجماع قيمة من ناحية كونه حجة ومصدراً للتشريع الإسلامي مهما بالغ الناس في الإعتماد عليه. وإنما يصح الإعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذ كالخبر المتواتر الذي ثبت به السنة. وسيأتي البحث عن ذلك.

وأما السؤال الثاني:

فالذي يثيره أن ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضي بأن الحجة إنما هو إجماع الأمة كلها أو جميع المؤمنين بدون استثناء، فمتى ما شذّ واحد منهم أي كان فلا يتحقق الإجماع الذي قام الدليل على حجّيته، فإنه مع وجود المخالف وإن كان واحداً لا يحصل القطع

أقول: وهذا اعتراض نقضي فإنه لو كان يمتنع الإجتماع على الباطل لامتنع ذلك في غير المسلمين، ضرورة أن اجتماع غيرهم كاجتماعهم، وهم كغيرهم عقلاً، وهذا ما لا يلتزم به أحد.

وأي جواب عن هذا النقض سيتضمن حتما دعوى تميز المسلمين أو اجتماعهم عن غير المسلمين أو اجتماعهم، وهذا التميز يستحيل أن يكون عقلياً إذ العقل لا يرى أي مايز بين المسلمين وغيرهم، فلا جرم ترجع هذه إلى دعوى نقلية غير عقلية وقد عرفت ما فيها.

بحجية إجماع من عداه مهما كان شأنهم، لأن العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة إنما ثبتت لجميع الأمة لا لبعضها.

ولكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجية الإجماع - هو إثبات شرعيةبيعة أبي بكر - لم يحصل لهم، لأنه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة علي عليه السلام وجماعة كبيرة من بني هاشم وباقي المسلمين، ولئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعة فإنه بقي منهم من لم يبايع حتى مات مثل سعد بن عباد (قتيل الجن!).

ولأجل هذه المفارقة بين أدلة الإجماع وواقعه الذي أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال في هذا الباب لتوجيهها: فقال مالك - على ما نسب إليه -: إن الحجة هو إجماع أهل المدينة فقط. وقال قوم: الحجة إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصريين الكوفة والبصرة. وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحل والعقد. وقال بعض: المعتبر إجماع الفقهاء الأصوليين خاصة. وقال بعض: الاعتبار بإجماع أكثر المسلمين واشترط بعض في المجمعين أن يحققوا عدد التواتر. وقال

قوله (ره): (ولأجل هذه المفارقة...).

أقول: ولأجل هذه المفارقة قام جماعة محققهم بالفصل بين الخلافة والإجماع، فقالوا: تنعقدبيعة الخلافة ببيعة أربعين، وقيل ببيعة أربعة، وقيل: تنعقدبيعة واحد مجتهد، بل ذهب بعضهم إلى انعقاد الخلافة بالقهر والغلبة.

ثم إن كل ما ذكره من أقوال في الإجماعات فكلها مدخول بخلاف آل محمد ﷺ وهم نفس محمد ﷺ، وقطب رحي الإسلام، واصل شجرة المسلمين، وبأن كثيرا ممن سكت إنما سكت لا رضى بل خشية الوقوع في الإقتتال والفتن العظمى التي علم الجميع أنهم كانوا على شفيرها، فاقدم عليها المجترؤون وتوقاها المتقون والباقون، ولهذا شاع على لسان عمر وغيره عنبيعة أبي بكر أنها فلتة وقى الله شرها.

آخرون: الإعتبار بإجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود وشيعته.. إلى غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الأصول.

وكل هذه الأقوال تحكمات لا سند لها ولا دليل، ولا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة. والذي دفع أولئك القائلين بتلك المقالات أمور وقعت في تأريخ بيعة الخلفاء يطول شرحها أرادوا تصحيحها بالإجماع.

هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي أوقعت القائلين بحجية الإجماع في حيص وبيص لتصحيحه وتوجيهه، وإلا فتلك المسالك الثلاثة - إن سلمت - لا تدل على أكثر من حجية إجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجته ببعض الأمة دون بعض بلا مخصص. نعم المخصص هو الرغبة في إصلاح أصل المذهب والمحافظة عليه على كل حال.

الإجماع عند الإمامية

إن الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدم وجهه. فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السّنة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها.

وقد تقدم أنه لم تثبت عندنا عصمة الأمة عن الخطأ، وإنما أقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الأمة أنه يكشف عن رأي من له العصمة. فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف.

قوله (ره): (إن الاجماع بما هو إجماع لا قيمة له...).

أقول: قد كررنا غير مرة أن الإجماع بما هو لا قيمة له عندنا لا عقلاً ولا نقلاً كما بيناه مفصلاً، فالإجماع عندنا إنما تكون قيمته من حيث أنه يكشف عن قول المعصوم لأن قول المعصوم حجة، ومن هنا فيمكننا أن نقول أمرين:

الأول: أن الحجة في الحقيقة واللب هو قول المعصوم فقط، وأما الإجماع فهو مجرد دليل وكاشف عن الحجة.

الثاني: أن الإجماع الحجة هو الإجماع الكاشف عن قول المعصوم، فأى إجماع ليس له هذه الصفة لا قيمة له.

وبالتالي فتركيز البحث في الإجماع إنما هو عن الشروط التي يكون فيها الإجماع كاشفاً عن قول المعصوم.

وعلى هذا، فيكون الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أن الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي رأساً بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل.

غاية الأمر أن هناك فرقاً بين الإجماع والخبر المتواتر أن الخبر دليل لفظي على قول المعصوم أي إنه يثبت به نفس كلام المعصوم

قوله (ره): (الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر...)

أقول: الإجماع والخبر المتواتر لا حجية له في نفسه وإنما هما كاشفان عن قول المعصوم وهو الحجة، فالإجماع الكاشف هو بمنزلة الخبر المتواتر من هذه الحيثية أي كما كان الخبر المتواتر كاشفاً قطعياً عن قول المعصوم فالإجماع أيضاً كاشف قطعي عن قول المعصوم.

قوله (ره): (الخبر دليل لفظي على قول المعصوم...).

أقول: هذا شروع في بيان الفرق بين الإجماع والخبر المتواتر، وهو فرق في المنكشف، وحاصله أن المنكشف في الخبر المتواتر هو ألفاظ قول الإمام وأما المنكشف في الإجماع فهو معنى الألفاظ أي حكم الإمام، ولهذا يقال أن الإجماع دليل لبي كحكم العقل، والدليل اللبي هو الذي يعطيك المعنى فقط.

فجوهر الفرق بين الإجماع والخبر أن الإجماع دليل لبي والخبر دليل لفظي، والفارق بين الدليلين كبير فإن ألفاظ الإمام يمكنك أن تتعامل معها كألفاظ لها ظهور هو حجة، وأما المعنى المنكشف بالإجماع فهو صورة ذهنية محددة عليك أن تتعامل معها مباشرة لا أكثر ولا أقل.

وينتج من هذا الفارق الجوهرى بين الدليل اللفظي واللبي ثلاثة فروقات فرعية هي:

ولفظه فيما إذا كان التواتر للفظ. أما الإجماع فهو دليل قطعي على نفس رأي المعصوم لا على لفظ خاص له، لأنه لا يثبت به - في أي حال - إن المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين في بيانه للحكم.

ولأجل هذا يسمى الإجماع بالدليل اللبي، نظير الدليل العقلي. يعني أنه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كالب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له.

والثمرة بين الدليل اللفظي واللبي تظهر في المخصص إذا كان لبياً أو لفظياً، على ما ذكره الشيخ الأنصاري كما تقدم (في الجزء الأول ص ١٥٢) لذهابه إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياً دون ما إذا كان لفظياً.

الفرق الأول: أن الدليل اللفظي له ألفاظ نأخذ بظهوراتها فإن كان لها إطلاق أو عموم تمسكنا بها عملاً بحجية الظهور، وهذا بخلاف الدليل اللبي فإنه مجرد صورة ذهنية غالباً ما تكون مهمة لا سور لها فلا يكون لها إطلاق ولا عموم، نعم قد تكون هذه الصورة الذهنية - كما في بعض الموارد النادرة - مسورة بسور العموم والإطلاق كما إذا انعقد الإجماع على العموم.

الفرق الثاني: أن الدليل اللفظي له ألفاظ نأخذ بظهوراتها فإن كان لها دلالات إلزامية التزمنا بها لحجية الظهور بالمدلول الإلزامي، وهذا بخلاف الدليل اللبي فإنه مجرد صورة ذهنية لا مجال للأخذ بلوازمها العرفية لعدم وجود أي موجب لحجية هذه الملازمة.

الفرق الثالث: وهو فرق بيناه مفصلاً في مبحث العموم والخصوص وهو جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياً، بخلافه ما إذا كان المخصص لفظياً فإنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وإذا كان الإجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنة على مبناهم، بل يكفي اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا:

قال المحقق في المعتبر ص ٦، بعد أن أناط حجية الإجماع بدخول المعصوم: «فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة».

وقال السيد المرتضى على ما نقل عنه: «إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان الإمام في أقوالها فإجماعها حجة».

إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا. ولكن سيأتي أنه على بعض المسالك في الإجماع لا بد من إحراز اتفاق الجميع.

وعلى هذا، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الإمامية بالإجماع مسامحة ظاهرة، فإن الإجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع

قوله (ره): (مسامحة ظاهرة).

أقول: غرضه التنبيه على قضية مهمة ولها ثمة سيأتي التعرض لها في الإجماع المنقول، وهي أن كلمة (إجماع) بحسب الوضع الأولي عند فقهاء الطائفة لها مدلولان:

١ - مدلول مطابق وهو أن فقهاء الأمة اجتمعوا على الرأي الفلاني.

٢ - مدلول تضمني وهو أن المعصوم يقول بهذا الرأي.

ولكن إذا راجعنا إلى كلمة الإجماع في لسان الفقهاء نجدهم إنما

العلماء من المسلمين على حكم شرعي. ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة أن يصح تسميتها بالإجماع. ولكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصة من علماء الإمامية على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه، فيراد من الإجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين.

يهتمون بمدلولها التضمني حيث هو المقصود الجوهرى عندهم دون المدلول المطابقي الذي لا قيمة أساسية له، ولأجل ذلك فإن الفقهاء تسامحوا في إحراز المدلول المطابقي للإجماع وكانوا يطلقون كلمة الإجماع عند كل اتفاق جماعة من فقهاء الطائفة حتى مع عدم إحراز فتوى جميع علماء الطائفة طالما أنهم أحرزوا حكم المعصوم.

وقد شاع هذا التسامح كثيرا حتى يمكن القول بانقلابه إلى وضع جديد بحيث أصبحت كلمة (الإجماع) موضوعة عندهم على معنى أي اتفاق جماعة فيهم المعصوم.

ثم زاد التسامح عند فقهاءنا وانتقل التسامح إلى المدلول التضمني فارتضوا بحصوله على نحو المدلول الإلزامي فصاروا يطلقون الإجماع على قول جماعة عظيمة من فقهاءنا ليس فيهم معصوم لكن قولهم يستلزم - بنوع من الملازمة - قول المعصوم، وهذا كما ترى مسامحة أخرى في تطبيق مفهوم الإجماع.

فأصبح في إطلاقهم للإجماع مسامحتان، وهذا ما نبه عليه شيخنا الأنصاري في فرائده فقال:

فالنكتة في التعبير عن الدليل بالإجماع - مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الإمام عليه السلام الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه، وتسمية المجموع دليلا -: هو التحفظ على ما جرت عليه سيرة أهل الفن، من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين، أعني الكتاب والسنة

والخلاصة التي نريد أن ننص عليها وتعيننا من البحث: أن الإجماع إنما يكون حجة إذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم. فما لم يحصل العلم بقوله وإن حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا، ولا دليل على حجية مثله.

أما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي البحث عنه. وقد ذكروا لذلك طرقاً أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في المواسعة والمضايقة - على ما نقل عنه - إلى اثنتي عشرة طريقاً. ونحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث بل أربع:

١ - (طريقة الحس)، وبها يسمى الإجماع: الإجماع الدخولي، وتسمى (الطريقة التضمنية). وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الأصحاب التي اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه.

والإجماع والعقل، ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة.

قوله (ره): (نكتفي بذكر الطرق المعروفة...).

أقول: ذكر منها المصنف (ره) أربعة طرق، هي: ١ - طريقة الحس، ٢ - طريقة اللطف، ٣ - طريقة الحدس، ٤ - طريقة التقرير، وسيعرض المصنف (ره) هذه الطرق بهذا الترتيب:

قوله (ره): (طريقة الحس).

أقول: توضيح المطلب في نقاط:

النقطة الأولى: طريقة الحس هي أن يكون الإجماع مستند إلى الحس بمعنى أن يكون محصل الإجماع قد حصل رأي المعصوم بالحس إما قولاً أو فعلاً أو تقريراً، كأن يسمع محصل الإجماع قول المعصوم ضمن أقوال بقية الفقهاء فينقل عن مجموعهم، أو يراه يفعل ضمن بقية الفاعلين أو أقوالهم

وحاصلها: أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه من بينهم.

فينقل عن المجموع أنهم أجازوا الفعل الفلاني، أو يراه قرر أقوال غيره فينقل عن مجموعهم أنهم يفتوا بكذا وكذا.

ولهذا فإن هذا الإجماع يسمى بالإجماع الدخولي لدخول الإمام بنفسه ضمن الجماعة المنقول إجماعهم.

النقطة الثانية: قد قسموا هذا الإجماع الحسي إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون محصل الإجماع قد ميز الإمام بعينه عند تحصيله للإجماع إلا أنه عند النقل لم يميزه فنقل عن الجماعة لمصلحة من المصالح، كما لو فرضنا أن محصل الإجماع دار على كل فقهاء الدنيا ومن جملتهم الإمام، فيجيبوه بجواب واحد، فينقل إجماع الأمة.

وهذا النقل كان يحصل كثيرا ولا سيما إذا كان محصل الإجماع من غير الإمامية حقيقة أو ظاهرا فإنهم ما كانوا يهتمون - ولو بسبب التقية، بنقل قول الإمام متميزا.

وأكثر ما يظهر هذا الإجماع عند تضيق دائرة الفقهاء المدعى إجماعهم كإجماع فقهاء المدينة، أو فقهاء أهل البيت عليه السلام فكثيرا ما يجري في التعبيرات ولا سيما العامة القديمة إجماع فقهاء المدينة، أو إجماع أهل البيت عليه السلام، فكان أحدهم يدخل إلى المدينة فيسأل كل فقهاءها ومن بينهم الإمام وهو يميزه ويعرفه، ويجيبه الجميع بجواب واحد قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فينقل هذا الرجل إجماع فقهاء المدينة.

وربما يدور على أهل البيت عليه السلام فيسأل أقطابهم جميعاً ويجيبه الجميع بلسان واحد قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فينقل إجماعهم.

القسم الثاني: أن يكون محصل الإجماع لم يميز الإمام بعينه عند

تحصيله للإجماع، بل ينقل عن كافة الفقهاء ويجزم بقولهم جميعا، فيعلم بدخول الإمام من بينهم، فينقل الإجماع الذي فيه إمام.

النقطة الثالثة: أن الإجماع الحسي ينقسم بلحاظ آخر إلى تقسيمين آخرين:

الأول: أن يحصل المحصل للإجماع بنفسه بلا واسطة كما في المثال الذي ذكرناه آنفا.

الثاني: أن يحصل الإجماع بواسطة الناقلين كما لو تتبع متبع لفتاوى جماعة فيهم إمام، كفتاوى أهل المدينة، فعلم أنهم مطبقين على فتوى واحدة، وعلم أن فتوى الإمام ضمن المنقول قولهم، فنقل الإجماع، وقد يكون النقل ثبت لمحصل الإجماع بواسطة قطعية أو متواترة، وقد يكون بواسطة خبر الآحاد كما لو أخبروه بقول أهل المدينة كلهم فنقل لنا الإجماع.

فهذا إجماع محصل بالواسطة، والقسم الأول هو إجماع محصل بغير واسطة.

النقطة الرابعة: أن هذا الإجماع لا يضر به مخالفة معلوم النسب سواء كان واحدا أو متعددا، فلو جزمنا بإجماع سائر أهل العلم باستثناء عشرة كلهم معلوم النسب لا يضر ذلك بعلمنا بدخول الإمام في المجمعين ضرورة علمنا أن هؤلاء العشرة كلهم ليس الإمام.

وبعبارة أخرى يمكننا تركيب قياس يقول:

أن الإمام هو حتما إما في المستثنى، وإما في المستثنى منه.

ولكنه ليس في المستثنى، فينتج أنه في المستثنى منه.

وسيأتي توضيح أن خروج معلوم النسب يضر بالإجماع على طريقة اللطف.

النقطة الخامسة: أن هذا الإجماع الحسي نقل أنه هو الذي اختاره السيد المرتضى، بل نقل صاحب القوانين أنه هو المشهور بين قدماء الطائفة، قال ما لفظه: أولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو أنهم يقولون إذا اجتمع علماء أمة النبي ﷺ على قول فهو قول الامام المعصوم ﷺ القائم بعده لانه ﷺ من جملة الامة وسيدها فإذا ثبت إجتماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم.

بل الظاهر أن هذا الإجماع الحسي هو قول كل من اعتذر لخروج البعض عن الإجماع بأنه معلوم النسب، فإن هذا الاعتذار لا ينسجم إلا على القول بالإجماع الدخولي لما عرفت أن هذا لا ينفع على الإجماع اللطفي فلا يحتاج إلى اعتذار أصلا لأن مع مخالفة المخالف إما يبقى الحدس أو لا وعلى الحاليين لا حاجة إلى الاعتذار.

النقطة السادسة: أن هذا الإجماع يمكن تحصيله في زمن ظهور الأئمة ﷺ وتصديهم للفتيا، إذ حيثنذ يمكننا تصور دخول الداخل إلى مدينة فيها الإمام، أو مجلس فيه الإمام ويعلم بإجماعهم حكم الإمام.

وأما في زمن غيبة الإمام فالإجماع الحسي مستحيل عادة ولا يمكننا تصور طريقة للجزم بتحقق رأي الإمام إلا بمسح الأرض شرقا وغربا جبلا وسهلا وبرابحرأ، وهذا ما لا قدرة لأحد على التحقق منه.

ولهذا فلو نقل ناقل للإجماع الحسي أيام الظهور فيمكن قبوله، ويلحق به زمن القريب من زمان ظهورهم كزمن الكليني والصدوق فإنه يمكن للمحقق معرفة أقوال الإمام زمن وجوده لإمكانية تواتر الأنباء لديهم، وأما لو نقله ناقل بعد زمان غيبتهم بكثير، كما لو ادعاه الآن فلا يمكن قبوله لأننا نعلم كذبه أو وقوعه في شبهة.

وذكر بعضهم لزوم قبوله إذا احتمل فيه الإعجاز برؤية الإمام، وفيه نظر بل منع، فإن قبول الخبر المتوقف على الإعجاز لم يدل عليه دليل لا من السيرة ولا من غيرها، فالظاهر أن قبول الخبر المتوقف على الإعجاز له طريق واحد هو اليقين، وعهدته على صاحبه.

وهذه الطريقة إنما تتصور إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه وتتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم ووجد من بينها أقوالاً متميزة معلومة لأشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بأن الإمام من جملة أولئك المتفقين. أو يتواتر لديه النقل عن أهل بلد أو عصر فعلم أن الإمام كان من جملتهم ولم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

ومن الواضح أن هذه الطريقة لا تتحقق غالباً إلا لمن كان موجوداً في عصر الإمام. أما بالنسبة إلى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق لا سيما في الصورة الأولى وهي السماع من نفس الإمام.

وقد ذكروا أنه لا يضر في حجية الإجماع - على هذه الطريقة - مخالفة معلوم النسب وإن كثروا ممن يعلم أنه غير الإمام، بخلاف

قوله (ره): (وهذه الطريقة إنما تتصور..).

أقول: هذا إشارة إلى ما ذكرناه في النقطة الثالثة من تقسيم الإجماع بلحاظ تحصيله مباشرة أو بالواسطة.

وقد اكتفى المصنف (ره) بذكر الواسطة المتواترة، ولا يبعد أنه قد يعتمد ناقل الإجماع على الواسطة غير المتواترة.

قوله (ره): (فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر..).

أقول: أي عند محصل الإجماع، إذ المفروض أنه تواتر عنده نقل فتوى الجماعة الذين فيهم إمام، فهذا نوع من نقل الإجماع وإن لم يكن بصيغة نقل الإجماع.

قوله (ره): (مخالفة معلوم النسب..).

أقول: قد عرفت أن مخالفة معلوم النسب غير ضارة بالإجماع الدخولي، بدليل الاستثناء فإن الإمام إذا علمنا أنه ضمن المجموعة قطعاً، فهو

مجهول النسب على وجه يحتمل أنه الإمام. فإنه في هذه الصورة لا يتحقق العلم بدخول الإمام في المجمعين.

٢ - (طريقة قاعدة اللطف). وهي أن يستكشف عقلاً رأي المعصوم

حتما إما في المستثنى وإما في المستثنى منه، فإن لم يكن في المستثنى كان في المستثنى منه حتما، وبعبارة أخرى أن الإمام إما في الخارجين وإما في الباقيين، فإذا علمنا أنه ليس في الخارجين نعلم أنه في الباقيين.

نعم لو كان الخارج مجهول النسب، لم يمكننا الجزم أن الإمام ليس في المستثنى، وبالتالي لا يمكن الجزم بأنه في المستثنى منه.

ومن هذا القبيل ما لو لم يمكننا تحديد الخارجين فإنه حينئذ أيضا لا يمكننا الجزم بأن الإمام ليس في المستثنى، وبالتالي لا يمكن الجزم بأنه في المستثنى منه.

قوله (ره): (طريقة قاعدة اللطف..).

أقول: قاعدة اللطف تعتمد على قياس مركب من مقدمتين كبروية وصغروية:

أما الكبرى فهي قضية عقلية تتحقق في مورد اتفاق المسلمين على حكم شرعي، وهذه الكبرى تقول: إن كان هذا الحكم المتفق عليه باطلا يجب على المولى من باب اللطف أن يبين بطلانه بإظهار الحق.

وأما الصغرى: فهي تشخيص أن المولى لم يبين بطلانه.

فيتج أنه ليس باطلا بل هو حق إذ لو كان باطلا لبين بطلانه.

وهنا نقاط للتبيين:

النقطة الأولى: أن هذا التقرير للإجماع هو قول الشيخ الطوسي في إثبات هذه الكبرى زاعما أنها من الواجب على الله سبحانه من باب اللطف بالعباد ليوضح لهم الحق فيسلكوه ويصيبوا، ولا يسلكوا الباطل فيهلكوا، وقد

ذكر الشيخ الطوسي قاعدة اللطف وطبقها بنحو ربما يختلف عن التفسير الشائع، فلذا لا بأس بنقل كلامه ليتضح الحال، قال في العدة ما لفظه:

قلنا: إذا اختلفت الامامية في مسألة نظرنا في تلك المسألة: فان كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب أو سنة مقطوع بها تدل على صحة بعض اقوال المختلفين، قطعنا على ان قول المعصوم موافق لذلك القول ومطابق له. وان لم يكن على احد الاقوال دليل يوجب العلم نظرنا في احوال المختلفين: فان كان ممن عرفناه بعينه ونسبه قائلاً بقول والباقون قائلون بالقول الاخر، لم نعتبر قول من عرفناه، لانا نعلم انه ليس فيهم الامام المعصوم الذي قوله حجة.

فان كان في الفريقين اقوام لا نعرف اعيانهم، ولا انسابهم وهم مع ذلك مختلفون، كانت المسألة من باب ما نكون فيها مخيرين بأي القولين شئنا اخذنا، ويجرى ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الذي لا ترجيح لاحدهما على الاخر على ما مضى القول فيما تقدم. وانما قلنا ذلك، لانه لو كان الحق في احدهما لوجب أن يكون مما يمكن الوصول إليه، فلما لم يكن دل على انه من باب التخيير. ومتى فرضنا أن يكون الحق في واحد من الاقوال، ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره، فلا يجوز للامام المعصوم الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسألة، أو يعلم بعض ثقاته الذين يسكن إليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك إلى الامة، ويقترون بقوله علم معجز يدل على صدقه، لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف. وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره، أو ظهور من يجرى مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق.

ثم قال:

قيل: متى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام عليه السلام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك،

لان ما هو موجود من دليل الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف، ومتى لم يكن على القول على الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور أو اظهار من يبين الحق في تلك المسألة على ما قد مضى القول فيه، والا لم يحسن التكليف.

ثم قال:

فالذي نقول: ان القول إذا ظهر بين الطائفة، ولم يعرف له مخالف، احتاج ان ينظر فيه: فان جوزنا أن يكون قول من نجوزه معصوما بخلافه، لا ينبغي أن نقطع على صحته. وان لم نجوز أن يكون قول المعصوم بخلافه، قطعنا على صحة ذلك القول.

فان قيل: وأي طريق لنا إلى أن نعلم ان قول المعصوم يوافقه أو يخالفه؟ قلنا: قد نعلم ذلك بأن يكون هناك دليل يوجب العلم يدل على صحة ذلك، فيعلم به ان القول موافق لقول المعصوم لمطابقته للدليل الموجب للعلم، وإذا كان هناك دليل يدل على خلاف ذلك القول علمنا ان المعصوم قوله يخالفه، وإذا خالفه وجب القطع على بطلان ذلك القول. فان عدمنا الطريقتين معاً، ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده، وجب القطع على صحة ذلك القول، وانه موافق لقول المعصوم، لانه لو كان قول المعصوم مخالفاً له، لوجب أن يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه، وقد علمنا خلاف ذلك.

أقول: المستخلص من كلامه أن قاعدة اللطف تقضي ببيان الحق وتمييزه، وتجري عند الاختلاف وعدم تميز الحق، فيجب على الإمام إظهار الحق وتمييزه، ومن هذه القاعدة استنتج الشيخ عدة أمور:

الأول: أن قاعدة اللطف إنما تجري عند عدم وجود الدليل المميز لبيان الحق، فيجب على الشارع أن يبين الحق بأي طريق كان، وأما مع وجود الدليل الثابت من كتاب أم سنة لم تجر قاعدة اللطف وكان حكم الله تعالى

وحكم الإمام في جانب هذا الدليل حتما ولا يدل الإجماع المخالف لهذا الدليل الثابت على شيء لأنه إجماع على خلاف الحجة.

الثاني: أنه مع فقدان الدليل الثابت ووقوع الخلاف بين الإمامية على فرقتين فإن كان إحدى الفرقتين كلهم معلوم النسب علمنا أن الإمام في الفرقة الأخرى، ويكون هذا من قبيل الإجماع الدخولي، ولا تجري قاعدة اللطف لتحقق الدليل الجازم بمكان الإمام.

الثالث: أنه مع فقدان الدليل الثابت ووقوع الخلاف بين الإمامية على فرقتين وكان كل منهما فيهما مجهول النسب فلا يمكننا الجزم بأن الإمام في أي من الفرقتين، فهنا إذا افترضنا أن الحق في أحدهما دون الآخر تجري قاعدة اللطف لأن الحق أصبح بلا بيان مايز حيث فرضنا إمكان أن يكون الحق في أي من القولين بلا مائز فلا يجوز للإمام المعصوم الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسألة.

ومن ثم فإذا لم يظهر الإمام ويبين الحق علمنا أن الحق في كلا الفرقتين وأن العمل بهما يسع المكلفين من باب التخيير.

الرابع: أنه مع فقدان الدليل الثابت، وإجماع الإمامية كلها على قول واحد نجزم أن الحق فيهم إذ لو لم يكن فيهم لكان الواجب على الإمام إظهار الحق، فحيث لم يفعل ذلك علمنا أن الحق في المجمعين، فيكون هذا الإجماع على قول واحد هو المائز للحق وقد قام مقام تبين الإمام.

النقطة الثانية: أن ما ذهب إليه الشيخ الطوسي من وجوب تمييز الحق وبيانه حتى في زمن غيبة الإمام مسألة قد اختلف فيها أصحابنا كما صرح به الشيخ نفسه، وكان رأس المخالفين في المسألة سيدنا المرتضى علم الهدى الذي جزم بأنه لا يجب على الإمام الظهور وبيان الحق لأن السبب الموجب لغيبة الإمام هو السبب المفوت لمصلحة الحق على المكلفين

قال السيد المرتضى: انه يجوز أن يكون الحق فيما عند الامام، والاقوال الاخر يكون كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لانه إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام نكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه، ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وادى الينا الحق الذي عنده.

وقد رد عليه الشيخ الطوسي بقوله: وهذا عندي غير صحيح، لانه يؤدي إلى الا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا، لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه، فمتى جوزنا انفراده عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع.

النقطة الثالثة: أنه قد شاع بين متأخري الأصوليين أن الشيخ الطوسي لا يرى تحقق الإجماع إلا بطريقة اللطف، وقد تبني الشيخ الأنصاري (قدس الله تعالى نفسه الزكية) هذه الإشاعة، حيث قال في فرائده: والمفروض أن إجماعات الشيخ كلها مستندة إلى هذه القاعدة (اللطف)، لما عرفت من كلامه المتقدم من العدة، وستعرف منها ومن غيرها من كتبه.

أقول: اشار إلى كلام الشيخ في رده على السيد.

وذكر صاحب القوانين أن الشيخ يشارك السيد في استكشاف قول الإمام عليه السلام بطريقة الدخول، ويختص هو وحده بطريقة اللطف حيث لا يتيسر إحراز الدخول.

والإنصاف أن الشيخ ليس عنده إلا طريقة واحدة في الإجماع وهي الإجماع الدخولي، غايته أن الشيخ استند إلى قاعدة اللطف لإثبات دخول الإمام في المجمعين أو في المختلفين، وقد صرح بذلك في مواضع:

الموضع الأول: وقد مر في عبارته هنا حيث ذكر استكشاف قول الإمام عند اختلاف الطائفة فقال: (نظرنا في احوال المختلفين: فأن كان ممن عرفناه

بعينه ونسبه قائلًا بقول والباقون قائلون بالقول الآخر، لم نعتبر قول من عرفناه، لانا نعلم انه ليس فيهم الامام المعصوم الذي قوله حجة).

فهذا ظاهر أنه يعتبر بقول الباقيين لأن فيهم المعصوم، هذا مضافا إلى ما قدمناه لك أن كل ما اعتذر فيه بخروج معلوم النسب فهو إجماع دخولي.

الموضع الثاني: وقد مر هنا حين رد على كلام السيد المرتضى، فقال: وهذا عندي غير صحيح، لانه يؤدي إلى الا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا، لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه، فمتى جوزنا انفراده عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع.

فهو صريح أن قاعدة اللطف هي الدليل العقلي الموجب لليقين بدخول الإمام ضمن المجمعين، وأنه لولاها لامتنع الجزم بدخول الإمام في المجمعين، وبالتالي لا قيمة لإجماعهم.

الموضع الثالث: وذكره في مبحث الخطاب أول كتاب العدة حيث قال: وذلك غير صحيح على قاعدة مذاهبننا، لان الاجماع عندنا إذا اعتبرناه، من حيث كان فيه معصوم، لا يجوز عليه الخطأ، ولا يخلو الزمان منه.

الموضع الرابع: وذكره في العدة في مبحث خبر الواحد حيث قال: فلو لا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك ولانكروه، لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو.

الموضع الخامس: وذكره في خبر الواحد ايضا حيث قال ردا على دعوى وجود جماعة منا تمنع العمل بخبر الواحد، قال: على ان الذين اشير إليهم في السؤال أقوالهم متميزة من بين أقوال الطائفة المحقة، وعلمنا انهم لم يكونوا أئمة معصومين وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من أقاويل سائر الفرقة المحقة، لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فإذا كان القول صادرا من غير معصوم علم ان قول

المعصوم داخل في باقي الاقوال، ووجب المسير إليه على ما نبينه في باب الإجماع.

الموضع السادس: وذكره في أول مبحث الإجماع، حيث قال: والذي نذهب إليه أن الامة لا يجوز أن تجتمع على خطأ، وان ما يجمع عليه لا يكون الا حجة، لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع، يكون قوله حجة يجب الرجوع إليه، كما يجب الرجوع إلى قول الرسول ﷺ، وقد دللنا على ذلك في كتابنا « تلخيص الشافي » واستوفينا كلما يسأل عن ذلك من الاسئلة، وإذا ثبت ذلك، فمتى اجمعت الامة على قول فلا بد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها.

فظهر لك بوضوح أن الشيخ لا يقول إلا بالإجماع الدخولي، إلا أنه استند إلى قاعدة اللطف لإثبات الدخول في زمن الغيبة فضلاً عن زمن الحضور، نعم لا ريب أن الشيخ كغيره يرى إمكانية تحصيل الدخول عن طريق الحس بالطرق العادية في زمن الحضور.

تنبيه: ظهر لك مما تقدم أن الأولى عدم تخصيص اسم (الإجماع الدخولي) بطريقة الحس، بل الواجب تقسيم الإجماع الدخولي إلى قسمين:

الأول: الدخولي الحسي، أي الإجماع الذي نحرز به دخول الإمام في المجمعين عن طريق الحس.

الثاني: الدخولي اللطفي، أي الإجماع الذي نحرز به دخول الإمام في المجمعين عن طريق اللطف.

النقطة الرابعة: أننا لم نجد أي برهان عقلي أو دليل نقلي على قاعدة اللطف بالمعنى الذي ذكره الشيخ.

أما العقل فلوضوح أن اللطف الذي دل العقل على وجوبه لا يبلغ هذا المدى وإنما الواجب على الله تعالى شأنه أن يبين معالم دينه وينصب لهم

من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة

الحجة ليعلمهم ويزكيهم، فإذا ظلموا أنفسهم وأخافوا الحجة ليختفي كانوا هم الظالمين فإن قلت: إن صالحى الشيعة ليسوا بظالمين، قلت: نعم، فهم المظلومون الذين كان ظالموهم هم السبب في حجب معرفة الحكم عنهم كما كانوا السبب في حجب إمامهم - وهو أعظم من الحكم - عنهم.

وأما النقل فليس بأيدينا أي دليل، ولم يذكر الشيخ قدس الله نفسه أي دليل سوى أن قال أن نفي اللطف يؤدي إلى الا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة أصلاً، لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه، فمتى جوزنا انفراده عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع انتهى كلامه رفع مقامه.

ولا يخفى أن ما ذكره الشيخ ليس بدليل أصلاً لوضوح أن حاصل كلامه أن لازم القول بعدم وجوب اللطف هو سقوط حجية الإجماع، ونحن نقول: وأي مشكلة في سقوط حجية الإجماع، وليس الإلتزام بهذا اللازم قبيحا ولا ممنوعا ولا قام الدليل على بطلانه.

وبعبارة أخرى إن الإستدلال بطريقة بيان استلزام القول الفاسد لل لازم فاسد يتوقف على فساد وبطلان اللازم، وهذا الأمر غير متحقق هنا، إذ اللازم هو (بطلان حجية الإجماع) لم يثبت فساده أصلاً، بل هذا لازم يمكن الإلتزام به، فلو دل عليه دليل وجب الإلتزام به، فالعجب من الشيخ كيف يستدل بهذه الطريقة.

قوله (ره): (من اتفاق من عداه من العلماء..).

أقول: قد عرفت أن الشيخ قد استفاد من قاعدة اللطف حتى في الاختلاف وليس فقط في حال الإجماع.

قوله (ره): (الموجودين في عصره خاصة..).

أقول: الظاهر أن قاعدة اللطف إنما تجري في عصر ما بعد الغيبة أما

خفية أو ظاهرة أما بظهوره نفسه أو بإظهار من يبين الحق في المسألة. فإن قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الإمام وعصمته تقتضي أيضاً أن يظهر الإمام الحق في المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الإمام بأعظم ما وجب عليه ونصب لأجله، وهو تبليغ الأحكام المنزلة.

وهذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي ومن تبعه، بل يرى انحصار استكشاف قول الإمام من الإجماع فيها. وربما يستظهر

في عصر حضور الأئمة عليهم السلام فلا ريب أن الإمام يجب عليه إعلام وإظهار الحق لكن لا من باب اللطف بل من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو من باب التعليم والتبليغ.

ومن ثم يكون إجماع الطائفة زمن الحضور يكشف عن قول المعصوم إلا أنه ليس من جهة اللطف بل من جهة الحدس أو التقرير الآتي بياهما.

قوله (ره): (في المسألة التي يتفق المفتون فيها...).

أقول: قد عرفت أن الشيخ يرى أن الإمام يجب عليه إظهار الحق وتمييزه حتى في موضع الاختلاف.

قوله (ره): (بل يرى انحصار استكشاف قول الإمام من الإجماع فيها...).

أقول: قد عرفت أن هذه الإشاعة أطلقها الشيخ الأنصاري، وهي في غير محلها، نعم يمكن تصحيح كلام الشيخ الأنصاري إذا قصد أن اللطف هو الطريق الوحيد لإثبات دخول الإمام زمن الغيبة.

فإنه حينئذ يمكن أن يكون صحيحاً ضرورة أنه لا مجال للجزم بدخول الإمام في المجمعين زمن الغيبة إذا سوغنا للإمام أن يبقى مستترا بقوله المخالف لقول الطائفة، فإنه حتى لو استطلعنا آراء كافة فقهاء الشيعة لم يمكننا العلم بدخول الإمام لإمكانية بقاءه مستترا بقوله.

من كلام السيد المرتضى المنقول في العدة عنه في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ أيضاً.

ولازم هذه الطريقة عدم قدح المخالفة مطلقاً سواء كانت من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الإمام ولم يكن معه برهان يدل على صحة فتواه.

ولازم هذه الطريقة أيضاً عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آية أو سنة قطعية على خلاف المجمعين وإن لم يفهموا دلالتها على الخلاف. إذ يجوز أن يكون الإمام قد اعتمد عليها في تبليغ الحق.

٣ - (طريقة الحدس) وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء

قوله (ره): (مع العلم بعدم كونه الإمام..).

أقول: قد عرفت تصريح الشيخ أن المخالف إذا علمنا أنه ليس بإمام لم نعتبر بقوله وأخذنا بقول الباقيين.

قوله (ره): (طريقة الحدس..).

أقول: ههنا نقطتان:

النقطة الأولى: أن طريقة الحدس هي طريقة مبنية على إثبات وجود الملازمة بين أقوال الشيعة وأقوال رئيسهم بأن يكون أقوال فقهاء الشيعة ملزوم لقول الإمام، فإذا ثبتت الملازمة وثبت الملزوم وهو إجماع الفقهاء يثبت اللازم وهو قول الإمام عليه السلام، فعمدة هذه الطريقة مبتنية على هذه الملازمة.

النقطة الثانية: ولا ريب أن هذه الملازمة صحيحة زمن الحضور وباطلة زمن الغيبة الكبرى:

أما صحتها زمن الحضور فضرورة أن المعلوم بالوجدان أن فقهاء الشيعة كانوا لا يوردون ولا يصدرون إلا عن أمر الإمام عليه السلام بحيث يمكننا

الإمامية وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يداً بيد، فإن اتفاقهم مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل يعلم منه أن الاتفاق كان مستنداً إلى رأي إمامهم لا عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم اتباعاً للأهواء أو استقلالاً بالفهم. كما يكون ذلك في اتفاق اتباع سائر ذوي الآراء والمذاهب فإنه لا نشك فيها أنها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون إليه.

والذي يظهر أنه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخرين.

القطع بأنه يستحيل عادة أن يجتمعوا على قول إلا بعد صدور الأمر إليهم من إمامهم، واحتمال خطأ الشيعة هنا بأن يكونوا قد اعتقدوا بقول الإمام من غير مستند صحيح فهو احتمال ساقط لأنه من قبيل احتمال تكرار الخطأ الحسي في السماع، أو في فهم المسموع، هو امر ممتنع عادة.

وبعبارة أخرى نقول أن هذه الملازمة هنا هي كالملازمة التي ذكرناها في سيرة المتشريعة هي من باب ملازمة المعلول للعللة، بمعنى أن العلة الوحيدة لتحقق الإجماع هو قول الإمام عليه السلام، فإذا تحقق هذا الإجماع كشف عن تحقق علته المنحصرة وهي قول الإمام عليه السلام.

وأما بطلانها في زمن الغيبة فلوضوح أن فقهاء الطائفة في هذا الزمان لا يجتمعون بالإمام إلا فيما ندر، وإنما الثابت عنهم أنهم لا يصدرن ولا يوردون إلا عن اجتهادهم الخاص الناشئ من مراجعتهم للأدلة التي بين أيديهم، ومن ثم فإذا أجمعوا على قول علمنا باستنادهم إلى دليل ما، ولكننا لا يمكننا أن نجزم بصحة دلالة الدليل على الفتوى المجمع عليها، لأن إمكان خطئهم في الإفتاء بها إستناداً إلى الدليل الغامض أمر غير مستحيل ولا مستبعد.

قوله (ره): (ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخرين...).

أقول: هذه الطريقة هي الطريقة الشائعة بين المتأخرين قال صاحب

ولازمها أن الاتفاق ينبغي أن يقع في جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذي نحن فيه، لأن اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم يقدح في حصول القطع، بل يقدح فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتد بقوله، فضلاً عن مجهول النسب.

٤ - (طريقة التقرير)، وهي أن يتحقق الإجماع بمرأى ومسمع

القوانين بعد أن ذكر طريقة الحدس: (الظاهر أن مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة).

وقال صاحب الفصول: الطريق الثالث وهو الطريق المعزى إلى معظم المحققين أن يستكشف عن قول المعصوم عليه السلام باتفاق علمائنا الأعلام الذين ديدنهم الإئمة في الأحكام.

قوله (ره): (يقع في جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذي نحن فيه..).

أقول: قد عرفت أن إجماع الشيعة في عصر حضور الإمام عليه السلام وحده هو كاشف قطعي عن قوله صلوات الله عليه، فلو خالف الذين أتوا من بعدهم علمنا أنهم أخطؤوا بذلك.

فالظاهر أن نظر المصنف (ره) في هذا اللازم هو إلى خصوص الإجماعات الحاصلة بعد زمن الغيبة، إذ حينئذ يقال أن إجماع الشيعة في كل العصور لا بد أن يستند إلى دليل دال حقا، واحتمال خطئهم كلهم أمر ممتنع.

وفي هذه الحال لو أن الشيعة في عصر من العصور خالفوا من سبقهم أو لحقهم أمكن التشكيك في صحة استدلالهم بالدليل.

قوله (ره): (طريقة التقرير).

أقول: طريقة التقرير لا يمكن تحققها إلا عند تحقق شروط التقرير وقد

من المعصوم، مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم. فإن اتفاق الفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا إليه. فيكون ذلك دليلاً على أن ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعاً.

وهذه الطريقة لا تتم إلا مع إحراز جميع شروط التقرير التي قد تقدم الكلام عليها في مبحث السّنة. ومع إحراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريراً كاشفاً عن موافقته. ولكن المهم أن يثبت لهم أن الإجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه إمكان الردع من الإمام ولو بإلقاء الخلاف، أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعي والحال هذه؟ وسيأتي ما ينفع في المقام.



هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الإمام من الإجماع وقد يحصل للإنسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم

تقدم بيانها، ومنها قدرة الإمام عليه السلام على النهي والتغيير وهذا الشرط إنما يفرض تحققه في زمن الحضور، ومع فرض تحقق شروط التقرير فلا فرق بين قول الجماعة والواحد، وبالتالي لا نحتاج إلى إحراز الإجماع.

بل الإنصاف أنه مع تحقق الإجماع لا حاجة إلى التقرير لأننا سبق وقلنا أن إجماع الطائفة لا يمكن أن يتحقق إلا بأمر من الإمام عليه السلام ورضاه، وبالتالي فنفس تحقق الإجماع هو كاشف عن تحقق رضا الإمام عليه السلام بلا حاجة إلى التقرير.

قوله (ره): (قد يحصل للإنسان المتتبع لأقوال العلماء...)

بعض الوجوه دون البعض، أي لا يجب في كل إجماع أن يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه وإن كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الأولى «الطريقة التضمنية» أي الإجماع الدخولي، والشيخ الطوسي يرى انحصاره في الطريقة الثانية «طريقة قاعدة اللطف».

وعلى كل حال، فإن الإجماع إنما يكون حجة إذا كشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم من أي سبب كان وعلى أية طريقة حصل. فليس من الضروري أن تفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.



والتحقيق أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندرة لا تبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التي نحصلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة. وتفصيل ذلك أن نقول (ببرهان السبر والتقسيم):

أقول: شرع المصنف هنا في بحث الإجماع المحصل، وذلك أن الإجماع ينقسم إلى محصل، ومنقول.

١ - الإجماع المحصل: هو الذي يحصله المتتبع بنفسه فيحرز أقوال الفقهاء بنحو يعلم أن فيهم معصوم أو أن قولهم يستلزم قول أو رضا المعصوم.

٢ - الإجماع المنقول: هو الذي ينقله لنا محصل الإجماع.

ومن هنا كان لنا بحثان: بحث في حجية الإجماع المحصل، وبحث في حجية الإجماع المنقول.

قوله (ره): (بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة).

أقول: حاصله أن المصنف (ره) بعد استبعاد الإجماع الدخولي واللفظي

إن المجمعين إما أن يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل.

- لا يصح الفرض الأول، لأن ذلك مستحيل عادة في حقهم. ولو جاز ذلك في حقهم فلا تبقى قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق.

- فيتعين الفرض الثاني، وهو أن يكون لهم مدرك خفي علينا وظهر لهم.

ومدارك الأحكام منحصرة عند الإمامية في أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي. ولا يصح أن يكون مدركهم ما عدا السنة من هذه الأربعة:

أما (الكتاب) فإنما لا يصح أن يكون مدركهم فلأجل أن القرآن الكريم بين أيدينا مقروء ومفهوم، فلا يمكن فرض آية منه خفيت علينا وظهرت لهم. ولو فرض أنهم فهموا من آية شيئاً خفي علينا وجهه فإن فهمهم ليس حجة علينا فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجباً للقطع بالحكم الواقعي أو موجباً لقيام الحجة علينا. فلا ينفع مثل هذا الإجماع.

وأما (الإجماع) فواضح أنه لا يصح أن يكون مدركاً لهم، لأن هذا الإجماع الذي صار مدركاً للإجماع ننقل الكلام إليه أيضاً، فنسأل

رأى أن الإجماعات المحصلة بعد عصر الغيبة لا تدل على اليقين بقول الإمام لأن المجمعين إما لهم دليل أو لا، وعلى الثاني - مع أنه غير ممكن عادة - فلا قيمة لإجماعهم.

وعلى الأول فدليلهم لا يخلو من أحد الأربعة، وعلى كل حال لا نستبعد وقوعهم في خطأ الاستدلال من دليل لا يدل على المطلوب.

عن مدركه. فلا بدّ أن ينتهي إلى غيره من المدارك الأخرى.

وأما (الدليل العقلي) فأوضح، لأنه لا يتصور هناك قضية عقلية يتوصل بها إلى حكم شرعي كانت مستورة علينا وظهرت لهم، ضرورة أنه لا بدّ في القضية العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي أن تتطابق عليها جميع آراء العقلاء، وإلاّ فلا يصح التوصل بها إلى الحكم الشرعي. فلو إن المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق وموافقة الإمام، لأنهم يكونون كمن لا مدرك لهم.

فانحصر مدرّكهم في جميع الأحوال في (السنة).

والإستناد إلى السنة يتصور على وجهين:

١ - أن يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهة أو يرون فعله أو تقريره. وهذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظن به فضلاً عن القطع، وإن احتمل إمكان مشافهة بعض الأبدال من العلماء للإمام.

بل الحال كذلك حتى بالنسبة إلى من هم في عصر المعصومين، أي إنه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال أنهم استندوا إلى رواية وثقوا بها، وإن كان احتمال المشافهة قريباً جداً. بل هي مظنونة.

على أنه لا مجال - بالنسبة إلينا - لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور، إذ ليست آراؤهم مدونة، وكل ما دونه هي الأحاديث التي ذكروها في أصولهم المعروفة بالأصول الأربعمئة.

٢ - أن يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم. ولا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند والدلالة معاً:

أما من (جهة السند) فلاحتمال أن المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن، فمن لا يرى حجيتهما لا مجال له في الإستناد إلى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بأنهم استندوا إلى ما هو حجة باتفاق الجميع.

وأما من (جهة الدلالة) فلاحتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض أنه حجة من جهة السند - ليس نصاً في الحكم. ولا ينفع أن يكون ظاهراً عندهم في الحكم، فإن ظهور دليل عند قوم لا يستلزم أن يكون ظاهراً لدى كل أحد، وفهم قوم ليس حجة على غيرهم. ألا ترى أن المتقدمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من أخبار البئر واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلبي. فلعل الخبر الذي كان مدركاً لهم ليس ظاهراً عندنا لو اطلعنا عليه.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الإجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولي وهو بالنسبة إلينا غير عملي.

وأما القول بأن (قاعدة اللطف) تقتضي أن يكون الإمام موافقاً لرأي المجمعين وإن استند المجمعون إلى خبر الواحد الذي ربما لا ثبت لنا حجيته من جهة السند أو الدلالة لو اطلعنا عليه - فإننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة في المقام وفاقاً لما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وغيره، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي وأتباعه عليها، لأن السبب الذي يدعو إلى اختفاء الإمام واحتجاب نفعه مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعية للبشر هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد. ولا يلزم من ذلك إخلال الإمام بالواجب عليه وهو تبليغ الأحكام، لأن الإحتجاب ليس من سببه.

وعلى هذا فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للإمام من إظهار الحق في حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟

وللمشكك أن يزيد على ذلك فيقول: لماذا لا تقتضي هذه القاعدة أن يظهر الإمام الحق حتى في صورة الخلاف، لا سيما أن بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس في مخالفة الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافية في الفقه التي هي الأكثر من مسائله لوجدنا أن كثيراً من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع، فلماذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام ليقبل الخلاف أو ينعدم وبه نجاة المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع.

وإذا جاء الإحتمال لا يبقى مجال لإستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.

وأما (مسلك الحدس) فإن عهدة دعواه على مدعيها وليس من السهل حصول القطع للإنسان في ذلك، إلا أن يبلغ الإتفاق درجة

قوله (ره): (أن يظهر الإمام الحق حتى في صورة الخلاف..).

أقول: اعترض المصنف (ره) هذا في غير محله أبداً فقد عرفت أن الشيخ آمن بذلك ويرى أن الإمام يجب عليه إظهار الحق وتمييزه حتى في صورة الإختلاف إذا كان الحق متميزاً وفي كل من الفرقتين مجهول النسب، ولأجل ذلك جزم الشيخ بجواز القولين أي أنه في حال لم يظهر الإمام الحق يكون كلا القولين مرضياً له عليه السلام وأن كلاهما صحيح بمنزلة خبرين متعارضين.

قوله (ره): (وليس من السهل حصول القطع...).

أقول: الحدس بالانتقال من الملزوم (اتفاق فقهاء) إلى اللازم (وهو قول الإمام) هو قسمان:

- ١ - حدس مستند إلى ملازمة عقلية أو عادية.
- ٢ - حدس غير مستند إلى ذلك بل مستند إلى ملازمة اتفاقية أو حدس

يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب، أو قريباً من ذلك عندما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فإن مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الإمام وإن كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل.

وكذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير ونحوه مما هو من هذا القبيل.

وعلى كل حال لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الإمام في استفادة قول الإمام على سبيل القطع واليقين.

فعلى الأول: كان الحدس صحيحاً وملحقاً ومشمولاً بالحس ومشمولاً لأدلة حجية الخبر، كما أنه كان في نقل الملزوم كفاية لانتقال السامع إلى اللازم ضرورة حجية المدلول الإلتزامي للخبر.

وعلى الثاني: كان الحدس غير منتج وغير مشمول لأدلة الحجية، كما أنه كان الانتقال من الملزوم إلى اللازم هو غير حجة بل هو أمر خاص تختلف فيه الأشخاص.

ولا شك أن كون الملازمة عادية أو عقلية أمر غير محدد المعالم ولا منضبط التشخيص، بل كل فقيه يطبقه بحسب رؤيته للأمور، وحسب عجالته في القطع.

الإجماع المنقول

إن الإجماع - في الإصطلاح - ينقسم إلى قسمين :

- ١ - (الإجماع المحصل). والمقصود به الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوى. وهو الذي تقدم البحث عنه.
- ٢ - (الإجماع المنقول). والمقصود به الإجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه وإنما ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط.

ثم النقل (تارة) يقع على نحو التواتر. وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية.

و(أخرى) يقع على نحو خبر الواحد، وإذا أطلق قول (الإجماع المنقول) في لسان الأصوليين فالمراد منه هذا الأخير.

وقد وقع الخلاف بينهم في حجيته على أقوال.

قوله (ره): (وقد وقع الخلاف بينهم في حجيته على أقوال...).

أقول: تحرير المسألة في نقاط:

النقطة الأولى: أن نقل الإجماع هو خبر من الأخبار، فإذا نقل لنا السيد المرتضى الإجماع على تحقق العدة بمرور ثلاثة أقرء، فهذا خبر من الأخبار نقله السيد المرتضى، فهل هذا الخبر تشمله أدلة حجية خبر الواحد أم لا؟.

وبعبارة أخرى أن جوهر البحث في حجية الإجماع المنقول هو أنه

هل تشمله أدلة حجية خبر الواحد أم لا ، فإن قلنا تشمله فهو حجة ، وإلا فليس بحجة ، وليس لدينا أدلة خاصة بالإجماع.

النقطة الثانية: من البديهي أن الخبر كي يكون حجة يجب أن يتحقق فيه أنه أحد أفراد الخبر الحجة.

وبعبارة أخرى يجب أن يتحقق كبرى وصغرى :

١ - الكبرى تقول : (الخبر الموصوف بكذا وكذا هو حجة).

٢ - الصغرى تقول : أن الإجماع المنقول هو مصداق للخبر الموصوف بكذا وكذا.

فيتنتج من هاتين المقدمتين أن الإجماع المنقول حجة.

أما الكبرى فلا نبحث عنها هنا إذ لا خلاف فيها ، ولو فرضنا وقوع الخلاف فيها فتحرير الخلاف فيها في مباحث خبر الواحد وليس في بحث الإجماع.

فالبحث الجاري هنا هو في الصغرى فقط أي في تنقيح وإثبات أن الإجماع المنقول هل هو مصداق للخبر الموصوف بكذا وكذا.

النقطة الثالثة: أن محل البحث هو في الإجماع المنقول الجامع لكل شرائط حجية الخبر ، وبعبارة أخرى أن لا شك ولا نزاع بناء على حجية الإجماع أنه يشترط في الإجماع المنقول كل ما يشترط في خبر الواحد ، سواء في :

١ - شروط الناقل : من اشتراط وثاقة الناقل وضبطه وغير ذلك مما هو محرر في مجله ، فيشترط في الإجماع المنقول أن يستجمع هذه الشروط ، فإذا كان ناقل الإجماع فاقدا فلا ريب لا يكون حجة كما لا يكون خبر الواحد حجة.

٢ - أو في شروط المنقول: من اشتراط أن يكون المنقول هو حكم شرعي أو يترتب عليه حكم شرعي، فيشترط في الإجماع المنقول أن يستجمع هذه الشروط، فإذا كان الإجماع المنقول فاقدا لها بأن كان مجرد نقل إجماع علماء أو على ما لا ربط له بالحكم الشرعي فلا ريب بأن الإجماع لا يكون حجة كما أن خبر الواحد لا يكون حجة.

فمحل البحث هو في الإجماع الجامع لشرائط حجية الخبر كما لو نقل الناقل الثقة المتقن (إجماع الفقهاء معتقدا أن منهم الإمام المعصوم على مسألة شرعية)، فيقع البحث في حجيته في نقل قول المعصوم.

النقطة الرابعة: أن جوهر النزاع في مصداقية الإجماع المنقول للخبر الحجة هو نزاع بسيط لأنه يرجع إلى نزاع في مسألة واحدة محددة وهي: هل نقل الإجماع هو نقل حسي لكلام الإمام أم لا.

فإذا ثبت أن نقل الإجماع هو نقل حسي لكلام المعصوم ثبت أنه خبر حجة وإلا ثبت أنه ليس حجة، فإنه لا شك أن أدلة حجية خبر الواحد إنما تشمل الخبر الحسي ولا تشمل الخبر الحدسي.

وتحرير المسألة أن الخبر ينقسم - باعتبار إدراك الناقل للخبر الذي ينقله - إلى قسمين:

القسم الأول: الخبر الحسي: وهو الخبر الذي أدركه الناقل عن طريق حواسه الخمسة، كما لو أخبرنا أنه سمع الإمام يقول كذا، أو رأى الإمام يفعل كذا.

وهذا الخبر الحسي يشمل ثلاثة أصناف كلها مشمولة لحجية خبر الواحد، وهي:

١ - الخبر المحسوس مباشرة كما لو رأى الشمس طالعة فأخبر بطلوعها.

٢ - الخبر المحسوس بالملازمة العقلية، بمعنى أن لا يحس بالخبر مباشرة بل يحس بالملزوم مباشرة ويكون بين الملزوم وبين الخبر ملازمة عقلية، مثل ما لو رأى نور الشمس فأخبر بطلوعها، أو رأى ظلمة الليل فأخبر بغياب الشمس، وهكذا.

٣ - الخبر المحسوس بالملازمة العادية، بمعنى أن لا يحس بالخبر مباشرة بل يحس بالملزوم مباشرة ويكون بين الملزوم وبين الخبر ملازمة عادية، مثل ما لو رأى أفعاله في المعارك وجندلة الأبطال فأخبر بالشجاعة فإنها غير محسوسة مباشرة ولكن بينها وبين هذه الأفعال ملازمة عادية.

القسم الثاني: الخبر الحدسي: وهو الخبر الذي أدركه الناقل عن طريق حدسه ورأيه واجتهاده واستنتاجه من قبيل فتوى المجتهد.

ولا شك أن الخبر الحسي بأصنافه الثلاثة تشمله أدلة حجية الخبر سواء السيرة أو الأخبار أو آية النبأ.

كما لا شك أن الخبر الحدسي لا تشمله أدلة حجية الخبر لا السيرة ولا الأخبار ولا آية النبأ لأنها كلها إنما تتعلق بالخبر الحسي، بل الخبر الحدسي لا يسمى خبراً في الحقيقة وإنما هو رأي وفتوى وتشمله أدلة حجية التقليد أو أدلة اتباع الجاهل للعالم.

وكذا لا شك في أننا إذا لم نحرز مستند الناقل للخبر فإن الخبر يلحق عند العقلاء بطبيعته وشأنيته، فإذا كان من شأن الخبر أن يكون محسوساً فهو ملحق بالمحسوس، وإذا كان من شأنه أن يكون حدسياً فهو ملحق بالحدسي.

وكل هذا كبروياً واضح لا خلاف ولا كلام فيه، وإنما كل الكلام في أن نقل الإجماع الذي هو - بنوع ما - نقل لقول الإمام، هل هو خبر حسي أم هو خبر حدسي، فإذا جزمنا أنه حسي فهو حجة حتماً، وإذا جزمنا بأنه حدسي فهو غير حجة إلا على المقلدين.

النقطة الخامسة: قد عرفت أن الإجماع له أربعة طرق (الحس واللفظ والحدس والتقرير) ومن ثم فالكلام في تحديد حسية الإجماع أو حدسيته يختلف باختلاف الطرق التي اعتمدها ناقل الإجماع، ولهذا لا بد من الكلام على الإجماع بحسب كل طريق:

١ - الإجماع من الطريق الأول أي أحرز فيه دخول الإمام من باب الحس: فلا ريب حينئذ أن ناقل الإجماع هو ناقل لقول الإمام نقلاً حسياً لأن المفروض أنه استند إلى حسه في إحراز قول الإمام.

٢ - الإجماع من الطريق الثاني أي أحرز فيه دخول الإجماع بقاعدة اللطف: فلا ريب حينئذ أن ناقل الإجماع هو ناقل لقول الإمام نقلاً حدسياً لا حسياً، لأن المفروض أنه إنما أحرز بحسه أقوال الفقهاء غير الإمام ولكنه استنتج قول الإمام اعتماداً على قاعدة عقلية هي قاعدة اللطف، فهذا النقل لقول الإمام هو حدس ورأي مبتني على قاعدة عقلية.

٣ - الإجماع من الطريق الرابع أي إحراز قول الإمام من طريق التقرير: ولا ريب أن هذا نقل حسي فإن مع تحقق شروط التقرير يكون إحراز الرضى بمنزلة الأمر الحسي لأن بين شروط التقرير وبين رضا الإمام عليه السلام ملازمة عقلية يستحيل انفكاكها، فهو بمنزلة الإخبار بموت زيد بعد انقطاع نفسه لزمن طويل موجب للموت.

٤ - الإجماع من الطريق الثالث أي إحراز قول الإمام من طريق الحدس: ولا ريب في هذا القسم من الإجماع أن ناقل الإجماع لم يحس بقول الإمام مباشرة وإنما نقل قول الإمام إستناداً إلى ملازمة بين الملزوم (وهو أقوال الفقهاء) وبين اللازم (وهو قول الإمام)، وحينئذ علينا أن نلاحظ هذه الملازمة هل هي من نوع الملازمة العقلية أو العادية، أو هي ملازمة اتفاقية.

فإذا عرفنا أن الملازمة من قبيل الأول والثاني يكون نقل الإجماع

حجة في نقل اللازم لأنه نقل لقول الإمام نقلا حسيا بالقوة، وحجة في نقل الملزوم وهو (اتفاق كل الفقهاء)، ونحن ننتقل بالدلالة الإلزامية إلى قول المعصوم.

وإذا عرفنا أنها من قبيل الثالث كان نقلا حدسيا لقول المعصوم فهو غير حجة، ويبقى أن كل سامع وهو وقدرته على الانتقال من قول اجتماع فقهاء إلى قول المعصوم.

وأما إذا لم نعرف نوع الملازمة كان نقل الإجماع غير حجة لا في نقل اللازم لأنه خبر مشكوك الحسية، ولا في نقل الملزوم لعد ثبوت الدلالة الإلزامية التي بها ننتقل إلى قول الإمام عليه السلام.

النقطة السادسة: إذا نقل ناقل للإجماع فهنا احتمالان:

الإحتمال الأول: فرض تحديد ومعرفة نوع الإجماع المنقول فإذا عرفنا نوعه أمكننا تحديد أن ما فيه من نقل لقول المعصوم هل هو من الإخبار عن حس أو حدس، وتجري التفاصيل المتقدمة في النقطة الخامسة.

الاحتمال الثاني: فرض الجهل بنوع الإجماع المنقول كما لو سمعنا من الشيخ الصدوق نقله لإجماع الطائفة على مسألة، ولم نعرف هذا الإجماع الذي نقله هل هو دخولي حسي أم لطفني أم حدسي أم تقريري، ولو عرفنا أنه حدسي لم نعرف نوع الملازمة التي استند إليها في نقله للإجماع، ففي هذا الحال ما هو حكم هذا الإجماع؟.

وقد اختلف العلماء في الجواب على هذا السؤال، فذهب جماعة إلى أن هذا الإجماع هو ملحق بالخبر الحسي، وتشمله أدلة حجية الخبر، وقد يستدل لهم بدليلين:

الدليل الأول: وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن كلمة الإجماع ظاهرة في مدلولين:

الأول: المدلول المطابقي، أي دلالة على إجماع كل فقهاء الطائفة من زمن الأئمة حتى زمن مدعي الإجماع.

الثاني: المدلول التضمني أو الإلزامي: أي دلالة على أن في الفقهاء معصوم، أو يلزمهم قول المعصوم أو رضاه.

المقدمة الثانية: أن المدلول الأول هو خبر حسي لأن الفقيه يطلع عادة على فتاوى الفقهاء اطلاعا حسيا.

وينتج من ذلك أن أدلة حجية الخبر تشمل هذا النقل للإجماع في المدلول الأول، وهو يؤدي بالتالي إلى إثبات قول الإمام وذلك لوجود الملازمة العادية أو العقلية بين فتوى كل فقهاء الطائفة وبين قول الإمام ورضاه، وهذه الدلالة الإلزامية حجة كما هو الحال في سائر الأخبار.

أقول: ويرد على هذا الدليل أن المقدمة الثانية فيه صحيحة إلا أن هذا الدليل باطل لبطلان المدلول الأول في المقدمة الأولى، فقد قدمنا سابقا أن كلمة (الإجماع) وإن كان ينبغي أن لا تستعمل إلا كما قيل في المدلول الأول إلا أن فقهاءنا رضوان الله تعالى عليهم تساهلوا كثيرا في استعمال كلمة الإجماع لأن نظرهم كان إلى قول المعصوم لا إلى اتفاق الفقهاء الذي لا قيمة له بذاته عندهم، وبسبب هذا التساهل الشائع سقط ظهور كلمة الإجماع في المدلول الأول.

الدليل الثاني: وهو أيضا مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: وهي عين المقدمة الأولى المتقدمة في الدليل السابق.

المقدمة الثانية: أن المدلول الثاني هو أيضا خبر ملحق بالحسي فتشمله أدلة حجية الخبر.

ولكن الذي يظهر أنهم متفقون على حجية نقل الإجماع الدخولي، وهو الإجماع الذي يعلم فيه من حال الناقل أنه تتبع فتاوى

وقد أستدلوا لإثبات هذه المقدمة الثانية بمقدمتين:

الأولى: أن القاعدة العقلائية تقول: أن كل خبر من شأنه أن يكون حسياً فهو حسى، حتى مع الشك بمستند الناقل، فلو أن الناقل نقل لنا طلوع الشمس قبلنا خبره وحملناه على أنه حسى حتى لو احتملنا أنه استند في إحراز خبره إلى الحدس.

الثانية: أن ناقل الإجماع من شأنه أن يحرز قول الإمام إحرازاً حسياً ولو عن طريق الملازمة العادية.

فإذا تمت هاتان المقدمتان ثبت أن المدلول الثاني أي نقل قول المعصوم هو خبر ملحق بالحسي فتشمله أدلة حجية الخبر.

أقول: وهذا الدليل الثاني باطل أيضاً لبطلان المقدمة الثانية الأخيرة لأنه لم يثبت أن ناقل الإجماع من شأنه أن يحرز قول الإمام إحرازاً حسياً، والسر في ذلك هو أن لاحظ الإجماعات المدعاة يرى بوضوح شيوع الإجماعات اللطفية، وشيوع الإجماعات المعتمد على ملازمات اتفاقية.

فمع هذا الشيوع لم يبق بإمكاننا أن نقول أن من شأن من ينقل الإجماع أن يحرز قول الإمام إحرازاً حسياً!!!، بل أصبح احتمالية إحرازه لقول المعصوم بواسطة الحس وشبهه مساوية لاحتمالية إحرازه لقول المعصوم باللفظ والاتفاق.

تنبيه: ومع بطلان هذين الدليلين، يظهر أن نقل الإجماع لم يثبت أنه نقل حسى لقول المعصوم لا مباشرة ولا بالملازمة، بل هو إما معلوم بأنه نقل حدسي أو مشكوك الحسية والحدسية وعلى الحالين لا تشمله أدلة حجية خبر الواحد.

قوله (ره): (متفقون على حجية نقل الإجماع الدخولي).

من نقل اتفاقهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم في جملة المجمعين. وينبغي أن يتفقوا على ذلك، لأنه لا يشترط في حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلاً حين سماع الناقل منه، وهذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطة وإن لم يعرفه بالتفصيل.

غير إن الإجماع الدخولي مما يعلم عدم وقوع نقله، لا سيما في العصور المتأخرة عن عصر الأئمة، بل لم يعهد من الناقلين للإجماع من ينقله على هذا الوجه ويدعي ذلك.

وعليه، فموضع الخلاف منحصر في حجية الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولي، وهو كما قلنا على أقوال:

أقول: أي متفقون على حجية الإجماع الدخولي الحسي، وذلك لوضوح أنه خبر حسي مشمول لأدلة حجية خبر الواحد كما بيناه في النقطة الخامسة المتقدمة.

قوله (ره): (غير أن الإجماع الدخولي مما يعلم عدم وقوع نقله..).

أقول: هذا انتقال من الكبرى (حجية نقل الإجماع الدخولي الحسي)، إلى الصغرى (هذا نقل لإجماع دخولي حسي)، فبين المصنف (ره) أنه لا يوجد مثل هذا النقل.

وما ذكره المصنف (ره) فيه نظر كبير ولا سيما في الإجماعات القديمة التي نقلها متبعوا العامة حيث أنهم كانوا يدخلون أئمتنا صلوات الله عليهم في ضمن إجماعاتهم فلاحظ.

قوله (ره): (منحصر في حجية الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولي..).

أقول: في هذا الإنحصار نظر بل منع، فقد عرفت في النقطة السادسة

- ١ - إنه حجة مطلقاً، لأنه خبر واحد.
- ٢ - إنه ليس بحجة مطلقاً، لأنه لا يدخل في أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجة.
- ٣ - التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، وغيره من الإجماعات المنقولة الذي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجة. وإلى هذا التفصيل مال الشيخ الأنصاري الأعظم.



وسر الخلاف في المسألة يكمن في أن أدلة خبر الواحد من جهة أنها تدل على وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كل خبر عن أي شيء

أن الإجماع إذا تم تحديد هويته فهو حتماً يتضح حكمه أنه حجة أم لا، وإنما الخلاف في الإجماع غير المحدد الهوية أي الذي لا نعلم أنه دخولي حسي أم دخولي لطفّي أم حدسي أم تقريرّي.

قوله (ره): (التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء...).

أقول: هذا التفصيل هنا ممنوع لأنه يتوقف على تحديد هوية الإجماع، وقد عرفت أن بحثنا هنا إنما هو عند عدم تحديد هوية الإجماع، وأما مع تحديد هوية الإجماع فيسقط الخلاف ويشعر نزاع أو تفصيل ذكرناه في النقطة الخامسة.

والحاصل أن البحث في حجية الإجماع المنقول إنما هو عند الجهل بهوية الإجماع، وأما عند معرفته فحكمه يصبح معلوماً ضرورة أن معظم الكبريات في حجية الخبر وفي حجية المدلول الإلزامي متفق عليها لا خلاف فيها.

كان، بل مختصة بالخبر الحاكي عن حكم شرعي أو عن ذي أثر شرعي، ليصح أن يتبعنا الشارع به. وإلا فالمحكي بالخبر إذا لم يكن حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد.

ومن المعلوم أن الإجماع المنقول - غير الإجماع الدخولي - إنما المحكي به بالمطابقة نفس أقوال العلماء، وأقوال العلماء في أنفسها بما هي أقوال علماء ليست حكماً شرعياً ولا ذات أثر شرعي.

وعليه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لا يصح أن يكون مشمولاً لأدلة خبر الواحد. وإنما يصح أن يكون مشمولاً لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به. إذا عرفت ذلك، فنقول:

إن ثبت لدينا: إنه يكفي في صحة التعبد بالخبر هو كشفه - على أي نحو كان من الكشف - عن الحكم الصادر من المعصوم، ولو باعتبار الناقل، نظراً إلى أنه لا يعتبر في حجية الخبر حكاية نص

قوله (ره): (بل مختصة بالخبر الحاكي عن حكم شرعي..).

أقول: قد عرفت في النقطة الثالثة أن الكلام في الإجماع الجامع لجميع شرائط الحجية في الناقل والمنقول ومنها كون المنقول حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي ضرورة أن الخبر - فضلاً عن الإجماع - الذي ينقل غير ذلك لا يكون حجة للغوية التعبد به.

قوله (ره): (نظراً إلى أنه لا يعتبر في حجية الخبر..).

أقول: هذا الكلام غريب جداً، بل لا معنى له لوضوح أنه لا دخالة لهذه المسألة في حجية الإجماع المنقول فإن الذين يقولون بكفاية نقل معنى

ألفاظ المعصوم، لأن المناط معرفة حكمه ولذا يجوز النقل بالمعنى - فالإجماع المنقول الذي هو موضوعا لبحث يكون حجة مطلقاً، لأنه كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر.

كلام المعصوم لا يلزمهم القول بحجية الإجماع المنقول ضرورة وضوح أن نقل الإجماع ليس من قبيل نقل معنى كلام المعصوم.

نعم قد يقال أن المصنف (ره) قد خلط في التعبير بين النقل بالمعنى وبين النقل عن حدس فعبر بالأول وأراد الثاني، فيصبح مراد المصنف (ره) هو أن حجية الإجماع المنقول مترتبة على مسألة كفاية إحراز كلام المعصوم عن طريق الحدس لا الحدس، فمن قال بحجية النقل الذي استند فيه الناقل إلى الحدس قال بحجية الإجماع، فمثلاً من قطع - بسبب استنتاجات وظنون تراكمت عنده - أن الإمام يفتي بحرمة شرب التتن، ثم نقل عن الإمام أنه يفتي بحرمة شرب التتن، هل يجب قبول خبره أم لا، فمن قال بحجية هذا النقل قال بحجية الإجماع المنقول، ومن قال بعدم حجية هذا النقل قال بعدم حجية الإجماع المنقول.

لكن هذا أيضاً ممنوع لأنك عرفت أن الكبرى (أعني عدم حجية النقل المستند إلى الحدس) هي كبرى شبه مسلمة بين الأصوليين ضرورة إجماعهم على عدم حجية الفتوى مطلقاً حتى المقطوعة إلا من باب التقليد، ولم أر من نازع في هذه الكبرى إلا ما يوهم بعض عبارات صاحب الفصول ولا أظنه يلتزم به.

بل جوهر الخلاف في الإجماع المنقول هو نزاع صغروي، بمعنى أن نقل الإجماع هل هو ظاهر بأنه نقل حسي لكلام الإمام، أم هو ظاهر بأنه نقل حدسي لكلام الإمام؟.

فمن قال بالأول قال بحجتيه، ومن قال بالثاني قال بعدم حجتيه، وقد بينت ذلك مفصلاً في النقطة الرابعة من النقاط الستة المتقدمة.

وأما إن ثبت لدينا: إن المناط في صحة التعبد بالخبر أن يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحس، أي يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، ولذا لا تشمل أدلة حجية الخبر فتوى المجتهد وإن كان قاطعاً بالحكم مع أن فتواه في الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده - فالإجماع المنقول الذي هو موضع البحث ليس بحجة مطلقاً.

وأما لو ثبت أن الأخبار عن حدس اللازم للإخبار عن حس يصح التعبد به لأن حكمه حكم الأخبار عن حس بلا فرق - فإن التفصيل المتقدم في القول الثالث يكون هو الأحق.



وإذا اتضح لدينا سر الخلاف في المسألة، بقي علينا أن نفهم أي وجه من الوجوه المتقدمة هو الأولى بالتصديق والأحق بالإعتماد، فنقول:

أولاً - إن أدلة خبر الواحد جميعها من آيات وروايات وبناء عقلاء، أقصى دلالتها أنها تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه في نقله

قوله (ره): (أن يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحس...).

أقول: قد صرح المصنف (ره) في هذه الفقرة بما احتملناه قبل قليل من أن المصنف (ره) يعتقد أن النزاع في حجية الإجماع هو نزاع كبروي بمعنى أن من يرى حجية الخبر المستند إلى الحدس يقول بحجية الإجماع، ومن قال بعدم حجيته قال بعدم حجية الإجماع.

لكنك عرفت أن هذا بجانب للحقيقة لأن النزاع إنما هو صغروي كما

بيناه.

قوله (ره): (تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه في نقله...).

أقول: يمكن الاستدلال لعدم حجية الخبر الحدسي بدليلين:

الدليل الأول: عدم شمول الأدلة الدالة على حجية خبر الواحد للخبر الحدسي، وتوضيح ذلك يكون باستعراض هذه الأدلة لنفهم منها أنها تدل على حجية الخبر الحسي لا الحدسي، فنقول:

١ - أما السيرة المتشرعية وبناء العقلاء فمن الواضح أنها إنما هي جارية في الأخبار الحسية فقط، وأما الأخبار الحدسية كالفتوى ورأي الطبيب فليس في السيرة الأخذ بها إلا من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

٢ - وأما آية النبأ فقد عرفت أن دلالتها مرتبطة بالطريقة العقلانية، بمعنى أن الآية الكريمة قد أقرت العقلاء على طريقتهم إلا أنها نبهتهم على لزوم التبين في خبر الفاسق تنبيهاً على أن احتمال الكذب في الفاسق احتمال معتد به.

٣ - وأما آية النفر فهي مختصة في نفر الطائفة إلى النبي ﷺ ليستمعوا منه ويرجعوا من عنده بالعلم فيأخذه العالم من باب النقل، ويأخذه الجاهل من باب الفتوى.

٤ - وأما الإجماع فلوضوح أنه إنما انعقد على العلم بالأخبار الحسية الموثوقة، بل قد يقال أن الإجماع إنما انعقد على العمل بخصوص الأخبار المدونة في بطون الكتب السائرة بين الشيعة.

وبهذا يتضح أن الأدلة غير شاملة للخبر الحدسي.

الدليل الثاني: وهو الذي التزمه المصنف (ره) وحاصله أنه لا فرق في تصديقنا للخبر الحدسي أو الحسي، إلا أن الفرق في نتيجة التصديق فإن تصديق الخبر الحسي له أثر شرعي، بينما تصديق الخبر الحدسي لا أثر له، وقد عرفت أن التعبد بخبر يتوقف على أن يكون له أثر شرعي.

وبعبارة أخرى أن حاصل ما أفاده المصنف (ره)

مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن التعبد الشرعي يتعلق بالخبر الذي له أثر شرعي، ولا يمكن أن يتعلق بالخبر الذي ليس له أثر شرعي، وهذه المقدمة واضحة قد بيناها مرارا، وحاصلها أن التعبد بالحجية هو عمل شارعي لا بد أن يكون له غاية وإلا كان لغوا قبيحا.

المقدمة الثانية: أن الخبر الحدسي لا أثر شرعي له، بينما الخبر الحسي له اثر شرعي.

فينتج من هاتين المقدمتين أن أدلة التعبد بحجية الأخبار إنما تشمل الخبر الحسي لأن له أثر شرعي، ولا تشمل الحدسي لأنه لا أثر له.

وهذه الدليل كما ترى لا كلام في مقدمته الأولى، وإنما الكلام في مقدمته الثانية فهي المحتاجة إلى إثبات، وقد استدل المصنف (ره) لإثباتها بدليل مركب بدوره من مقدمتين أيضا:

المقدمة الأولى: أن أدلة الحجية تدل على تنزيل المنقول منزلة الواقع سواء كان ذلك مباشرة أو عن طريق تنزيل النقل الظني منزلة النقل القطعي.

المقدمة الثانية: أن الخبر الحسي يختلف عن الخبر الحدسي في منقوله فإن المنقول في الخبر الحسي هو نفس الواقع فالسامع مثلا ينقل قول الإمام فيقول: قال الإمام كذا وكذا، بينما المنقول في الخبر الحدسي هو اعتقاد الناقل بالواقع، فصاحب الحدس يقول: اعتقادي أن الإمام يقول كذا وكذا.

فينتج من ذلك أن الواقع في الخبر الحسي هو نفس قول الإمام عليه السلام، وهذا أمر له أثر، وأما الواقع في الخبر الحدسي فهو اعتقاد الناقل وهذا أمر لا أثر له.

أقول: إذا عرفت دليل المصنف (ره) فالصواب أنه دليل باطل إذ لا فرق بين الخبر الحدسي والحسي من هذه الجهة، وتوضيح ذلك:

أن صاحب الحدس أيضا قد يكون المنقول في خبره هو نفس قول

الإمام، فيقول كما يقول صاحب الحس: قال الإمام كذا وكذا، وحينئذ يكون الخبر الحدسي له أثر شرعي كما كان للخبر الحسي.

فإن قلت: لا فرق بين قول صاحب الحدس: قال الإمام كذا وكذا، وبين قوله: اعتقادي أنه قال الإمام كذا وكذا، فإنه على الحالين يكون المنقول لبا وحقيقة هو الاعتقاد، غايته أنه تارة يصرح به وأخرى لا يصرح به.

قلت: والحال هكذا في الخبر الحسي لأن صاحب السماع، تارة يقول: سمعت الإمام يقول كذا وكذا، وتارة أخرى يقول: قال الإمام كذا وكذا، إلا أن المنقول لبا وحقيقة في الحالين هو سماع الناقل وهو لا أثر له لأن الأثر الشرعي إنما هو على المسموع أي نفس قول الإمام.

فتحصل أن صاحب الحدس والحس لا فرق بين خبريهما من هذه الجهة، إذ كلاهما تارة ينقلان المحسوس والمحدث به وهو قول الإمام، وتارة أخرى ينقلان اعتقادهما أو حسهما، وهما معا في الحالين يكون منقولهما حقيقة ولبا هو نفس حدسهما وحسهما وهو لا أثر شرعي له، وإنما الأثر الشرعي للمحسوس به والمحدث به وهو قول الإمام.

وكما نحتاج في الانتقال من إثبات الحس إلى إثبات المحسوس إلى أصالة الصحة، فكذلك يمكن بواسطة أصالة الصحة نفسها الانتقال من إثبات الحدس إلى إثبات المحدث به.

فالإنصاف أن الفرق الحقيقي بين الخبر الحسي والخبر الحدسي هو باختصار أن العقلاء يجرون أصالة الصحة في الخبر الحسي ولا يجرونها في الخبر الحدسي، ولعل الفرق عندهم أن احتمال الخطأ في الحس احتمال موهون غير معتد به فأسقطوه، بينما احتمال الخطأ في الحدس هو احتمال قوي شائع معتد به فلم يسقطوه.

هذا وإذا أردت سبر غور هذه المسألة نقول: أن في الخبر الحسي والحدسي يوجد عدة انتقالات:

١ - انتقال من الواقع الخارجي إلى ذهن الناقل، وذلك عبر الرؤية والسمع في الحسي، وعبر الإستنتاج من مقدمات في الحدسي.

٢ - انتقال من ذهن الناقل إلى لسانه عبر التعبير عما في ذهنه من المعلومات.

٣ - انتقال من لسان الناقل إلى ذهن السامع المنقول إليه.

وفي كل واحد من هذه الإنتقالات يمكن أن نتصور احتمالات للخطأ:

ففي الإنتقال الأول يحتمل أن يكون الناقل الحسي قد أخطأ فيه كأن يكون سمع غير الإمام فتخيل أنه يسمع الإمام، أو يكون سمع الإمام لكن أخطأ بالسمع كما لو سمع الإمام يقول (هذا حسن) إشارة إلى اسم أحد المؤمنين، فتخيل الراوي أنه يقول لفعل يفعله أنه حسن.

وأما الناقل الحدسي فيحتمل فيه الخطأ في الحس في بعض مقدماته الحسية، وكذلك يحتمل فيه الخطأ في الحدس.

وفي الإنتقال الثاني يحتمل أن يكون الناقل قد أخطأ في النطق بالألفاظ التي قالها الإمام فنطق بغيرها، كما يحتمل أن يكون أخطأ في التعبير عن المعنى الذي فهمه من الإمام.

كما يحتمل هنا أن يكون قد تعمد الكذب فنطق بألفاظ تعمد أن تكون خلاف ما في ذهنه.

وفي الإنتقال الثالث يحتمل في السامع نفس الإحتمالات التي احتملناها في السامع.

إذا عرفت ذلك يتضح أن الإحتمالات الموجبة لسقوط الخبر هي كلها ترجع إلى ثلاثة احتمالات:

لغرض التعبد بما ينقل. ولكنها لا تدل على تصويبه في اعتقاده.

١ - احتمال الخطأ في الحس.

٢ - احتمال تعمد الكذب.

٣ - احتمال الخطأ في الحدس، وهو احتمال يختص به الخبر الحدسي وغير موجود في الخبر الحسي.

فالإحتمالات من قسم الإحتمال الأول تسقط كلها بأصالة الصواب في الحس وهي أصالة عقلائية معتمدة عند كل العقلاء في كل الأمور، وقد يفهم تقريرها من الآيات والروايات وسيرة المشرعة.

والاحتمال من القسم الثاني تسقط بأصالة تصديق الثقة، وهو الإحتمال الذي أسقطناه عند الإستدلال على حجية خبر الواحد.

وبإسقاط الإحتمالين معا يثبت صحة الخبر الحسي، وبالتالي فحتى يصح الخبر الحسي لا بد من إجراء الأصلتين، أصالة الصواب في الحس، واصالة صدق الثقة.

وأما الإحتمال الثالث فلا يوجد أصالة عقلائية أو نقلية تقتضي سقوطه بل هو احتمال معتد به عند العقلاء غير ساقط إلا في باب تقليد الجاهل للعالم، ولأجل ذلك كان الخبر الحسي غير ثابت عند العقلاء بسبب هذا الإحتمال غير الساقط.

ومن هنا يمكنك أن تفهم أن النصوص كالأخبار وآية النبأ التي تتحدث عن الوثاقة إنما هي ناظرة مطابقة إلى أصالة صدق الثقة وغير ناظرة لا إلى احتمالات الخطأ في الحس، ولا إلى احتمالات الخطأ في الحدس، بل على العقلاء أن يرجعوا في هذه الإحتمالات إلى أصولها، نعم يمكن أن نستفيد من الآية الكريمة تقريرها جريان أصالة الصواب في الحس في خبر الثقة.

قوله (ره): (ولكنها لا تدل على تصويبه في اعتقاده..)

بيان ذلك: إن معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول. وكذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول.

وعليه، فإذا كان المنقول حكماً أو ذا أثر شرعي صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر إلى هذا المنقول، أما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضي البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذي هو المنقول، والإعتقاد في نفسه ليس حكماً ولا ذا أثر شرعي. أما صحة اعتقاده ومطابقته للواقع فذلك شيء آخر أجنبني عنه، لأن واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به، يعني أننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده في أن هذا هو اعتقاده واقعاً لكن لا يلزمنا أن نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعية.

ومن هنا نقول: إنه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح أن نبني على واقعية نقله تصديقاً له بمقتضى أدلة حجية الخبر. لأن ذلك يستلزم واقعية المنقول وهو الحكم، إذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل وواقعية المنقول. أما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقاً له بمقتضى أدلة حجية الخبر. لأن البناء على واقعية اعتقاده تصديقاً له لا

أقول: قد عرفت أن أدلة حجية الخبر كآية النبأ والأخبار إنما ناظرة إلى إلغاء احتمال الكذب في العدل الثقة، وتثبيته في الفاسق.

قوله (ره): (بيان ذلك أن معنى تصديق الثقة...).

أقول: أشار في هذا البيان إلى الدليل الثاني وقد بيناه وبيننا فساد.

يستلزم البناء على واقعية معتقده. فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل إن أدلة خبر الواحد إنما تدل على أن الثقة مصدق ويجب تصويبه في نقله، ولا تدل على تصويبه في رأيه واعتقاده وحدثه. وليس هناك أصل عقلائي يقول: إن الأصل في الإنسان أو الثقة خاصة أن يكون مصيباً في رأيه وحدثه واعتقاده.

ثانياً - بعد أن ثبت أن أدلة حجية الخبر لا تدل على تصويب الناقل في رأيه وحدثه، فنقول: لو أن ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم وإن لم يكن في نظر الناقل مستلزماً لذلك - فهل هذا أيضاً غير مشمول لأدلة حجية الخبر؟ الحق إنه ينبغي أن يكون مشمولاً لها، لأن الأخذ به حينئذ لا

قوله (ره): (الحق أنه ينبغي أن يكون مشمولاً لها..).

أقول: وبالجمله إذا نقل الناقل إجماع الفقهاء، فهنا احتمالات أربعة:

الأول: أن يكون الناقل والمنقول إليه لا يعتقدان بوجود الملازمة بين قول الفقهاء وقول الإمام عليه السلام.

الثاني: أن يكون الناقل والمنقول إليه كلاهما يعتقدان بوجود الملازمة بين قول الفقهاء وقول الإمام عليه السلام.

الثالث: أن يكون الناقل وحده دون المنقول إليه يعتقد بوجود الملازمة بين قول الفقهاء وقول الإمام عليه السلام.

الرابع: بالعكس أي أن يكون المنقول إليه وحده يعتقد بوجود الملازمة بين قول الفقهاء وقول الإمام عليه السلام.

فعلى الأول: لا إشكال في نفي الملازمة وفي أن الناقل لم ينقل إلا الملزوم وهو لا أثر شرعي له.

وعلى الثاني: لا إشكال في إثبات الملازمة وأن الناقل نقل الملزوم

يكون من جهة الناقل في رأيه، وربما كان الناقل لا يرى الاستلزام، بل لا يكون الأخذ به إلا من جهة تصديقه في نقله، لأنه لما كان المنقول - وهو الإجماع - يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به والبناء على صحة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهة.

بل إن الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوماً للخبر عن رأي المعصوم. وحينئذ يكون هذا الخبر الثاني اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدلة حجية الخبر، لا سيما إذا كان في نظر الناقل أيضاً مستلزماً. ولا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم. يعني أن الخبر عن الإجماع يكون دالاً بالدلالة الإلزامية على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحية المدلول الإلزامي وهو الإخبار عن صدور الحكم حجة مشمولاً لأدلة حجية الخبر، وإن لم يكن من جهة

واللازم، وأن النقل حجة في اللازم لأن هذا النقل هو نقل ملحق بالحسي ويترتب الأثر الشرعي عليه.

وعلى الثالث: لا إشكال - كما تقدم بيانه، أن هذا نقل لقول الإمام إلا أنه مستند إلى الحدس بنظر المنقول إليه فلا تشمل أدلة حجية الخبر.

وعلى الرابع: لا إشكال في أن الناقل لم ينقل اللازم لعدم اعتقاده بالملازمة، فهو لم ينقل قول الإمام عليه السلام، لكنه نقل الملزوم له بنظر المنقول إليه والظاهر هنا أن هذا النقل حجة يثبت اللازم لأن المفروض أن كل خبر حجة في مدلولاته الثلاثة المطابقة والتضمنية والإلزامية.

ولا يشترط في حجية اللوازم العقلية والعادية التفات المتكلم لها، أو اعتقاده بها، بل ولا يشترط حتى إيمانه بها على فرض التفاته لها، بل هذه اللوازم حجة حتى مع نفي الناقل لها.

المدلول المطابقي حجة مشمولاً لها، لأن الدلالة الإلزامية غير تابعة للدلالة المطابقة من ناحية الحجية وإن كانت تابعة لها ثبوتاً إذ لا دلالة التزامية إلا مع فرض الدلالة المطابقة ولكن لا تلازم بينهما في الحجية.

وإذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك أن الأولى التفصيل في الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجة، وبين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه، فلا يكون حجة، لما تقدم إن أدلة خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل في نظره ورأيه.

ولعله إلى هذا التفصيل يرمي الشيخ الأعظم في تفصيله الذي أشرنا إليه سابقاً.

فمثلاً إذا نقل الناقل ملزوماً عادياً أو عقلياً لل لازم ما كان نقله حجة في الملزوم مطابقة، وحجة في اللازم حتى لو كان الناقل ينفي الملازمة ولا يؤمن بها، فلو قال مثلاً طلعت الشمس، كان هذا الخبر حجة بطلوع الشمس ووجود النهار حتى لو كان الناقل لا يؤمن بوجود الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار.

والسر في ذلك أن حجية الخبر تنزل السامع منزلة العالم، ومؤدى الخبر منزلة الواقع الخارجي، والعلم بالشيء يثبت العلم بلوازمه، كما أن بثبوت الشيء خارجاً يثبت كافة لوازمه التي لا تفارقه عقلاً أو عادة.

ويكفي في حجية خبر ترتب الأثر الشرعي على مدلوله المطابقي أو على أحد لوازمه، فإن الدليل العقلي هو الذي استوجب تقييد الحجية بترتب الأثر الشرعي دفعا للغوية، فهو لا يدفع عمومات الحجية إلا في موارد يكون التعبد بحجية الخبر لا أثر له مطلقاً حتى في اللوازم.



الباب الرابع

الدليل العقلي

قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجية العقل، أي لتعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي وبيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجة.

وقد حصرناها هناك في قسمين رئيسين: «الأول» حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات العقلية، «والثاني» حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر، وهو قسم غير المستقلات العقلية.

ووعدنا هناك ببيان وجه حجية الدليل العقلي، والآن قد حل الوفاء بالوعد، ولكن قبل بيان وجه الحجية لا بدّ من الكرة بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه، فنقول:

إن علماءنا الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها (الدليل العقلي)، بينما إن بعض علماء أهل السنّة أضافوا إلى الأربعة المذكورة القياس ونحوه على اختلاف آرائهم. ومن هنا نعرف أن المراد من الدليل العقلي ما لا يشمل مثل القياس، فمن ظنّ من الإخباريين في الأصوليين أنهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس في موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه.

ومع ذلك فإنه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى إن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره، أو فسرته بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة.

وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣ في رسالته الأصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي^(١)، فإنه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، وإنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثة الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام، ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة: اللسان، والأخبار، وأولها العقل، وقال عنه: «وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار». وهذا التصريح كما ترى أجنبني عما نحن في صده.

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ في كتابه «العدة» الذي هو أول كتاب مبسط في الأصول، فلم يصرح بالدليل العقلي فضلاً عن أن يشرحه أو يفرد له بحثاً. وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد أن قسم المعلومات إلى ضرورية ومكتسبة والمكتسب إلى عقلي وسمعي ذكر من جملة أمثلة الضروري العلم بوجوب رد

قوله (ره): (لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون...)

أقول: لا ريب أن كلمة (الدليل العقلي) مضطربة في الإصطلاح والاستعمال وفيما ذكره المصنف (ره) كفاية للدلالة على هذا الإضطراب.

إلا أن الذي استقر عليه رأي الأصوليين أن الدليل العقلي هو الحكم العقلي النظري أو العملي، بمعنى أن يكون العقل هو الواسطة الأخيرة التي تنتج حكم الله تعالى عن طريق الملازمة بينه وبين حكم الله تعالى.

(١) راجع تأليفه كثر الفوائد ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في إيران سنة ١٣٢٢ هـ.

الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ثم ذكر في معرض كلامه إن القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه تحريمه. وذكر أيضاً أن الدلالة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك.

وأول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن إدريس المتوفى ٥٩٨، فقال في السرائر ص ٢: «فإذا فقدت الثلاثة - يعني الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها». ولكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتي المحقق الحلي المتوفى ٦٧٦، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه «المعتبر» ص ٦ بما ملخصه:

وأما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة ويحصره في وجوه الحسن والقبح، بما لا يخلو من المناقشة في أمثله.

ويزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ٧٨٦ في مقدمة كتابه (الذكرى)، فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة أخرى وهي: مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار. ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى وهي: البراءة الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند التردد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب.

وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين في حين أن الكتب الدراسية المتداولة مثل المعالم والرسائل والكفاية، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي، ولم تذكر مصاديقه، إلا إشارات عابرة في ثنايا الكلام.

ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول يظهر أنه لم تتجل فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية: مثل لحن الخطاب، وهو أن تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب، ويعنون به مفهوم المخالفة. وهذه كلها تدخل في حجية الظهور. ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة.

وكذلك الإستصحاب، فإنه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل.

والغريب في الأمر أنه حتى مثل المحقق القمي المتوفى سنة ١٢٣١ نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بأنه «حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»^(١).

وأحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحثاً مفيداً معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصول)، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الأصفهاني الذي نسج على منواله، وإن كان فيما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا.

وعلى كل حال، فإن إدخال المفاهيم والإستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، ولا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي.

(١) راجع أول الجزء الثاني من كتاب القوانين.

وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي انتحى الإخباريون بالأئمة على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجة على الحكم الشرعي. ولكنهم أنفسهم أيضاً لم يتضح مقصودهم في التزهيد بالعقل، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في التزهيد بالعقول؟

ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما ذكره الشيخ المحدث البحراني في حداثته، وهذا نص عبارته^(١): «المقام الثالث في دليل العقل. وفسره بعض بالبراءة والإستصحاب. وآخرون قصروه على الثاني. وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب. ورابع بعد البراءة الأصلية والإستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الإلزامية».

ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه. ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح، بينما أن حكم العقل المقصود الذي ينبغي أن يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل في الحسن والقبح. وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها.



وكيفما كان، فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارة ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي. وقد صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين.

(١) الجزء الأول ص ٤٠ طبع النجف.

وهذا أمر طبيعي، لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسنة لا بدّ ألا يعتبر حجة إلّا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجة بذاته. فلذلك لا يصح أن يكون شاملاً للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية.

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملاً، وقد وقع خلط وخبط عظيمان في فهم هذا الأمر. ولأجل أن ترفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لا بدّ لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول:

١ - إنه قد تقدم (ج ٢ ص ٢٢٢): إن العقل ينقسم إلى عقل نظري وعقل عملي. وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك:

فالمراد من (العقل النظري): إدراك ما ينبغي أن يعلم، أي إدراك الأمور التي لها واقع، والمراد من (العقل العملي): إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله.

٢ - إنه ما المراد من العقل الذي نقول إنه حجة من هذين القسمين؟ - إن كان المراد (العقل النظري) فلا يمكن أن يستقل بإدراك الأحكام الشرعية ابتداءً، أي لا طريق للعقل أن يعلم من دون الاستعانة بالملازمة أن هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسرف في ذلك واضح، لأن أحكام الله توقيفية لا يمكن العلم بها إلّا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة أن أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، وليست أيضاً مما تنالها التجربة والحدس. وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها! وشأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها.

وكذلك ملاكات الأحكام، كنفس الأحكام، لا يمكن العلم بها إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله وملاكاتهما التي أنيطت بها الأحكام عنده^(١) والظن لا يغني من الحق شيئاً.

وعلى هذا، فمن نفي حجية العقل، وقال: إن الأحكام سمعية لا تدرك بالعقول - فهو على حق إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، وهو نفي استقلال العقل النظري من إدراك الأحكام وملاكاتهما. ولعل بعض منكري الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول وجماعة من الإخباريين، ولكن خانه التعبير عن مقصوده. وإذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به إلى الحكم الشرعي.

- إننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين

قوله (ره): (وكذلك ملاكات الأحكام كنفس الأحكام...).

أقول: مما استقر عليه رأي الأصوليين أن يد العقل لا تصل مباشرة إلى الأحكام الشرعية ولا إلى ملاكاتهما، أما أنه لا يصل إلى الحكم نفسه فدليله واضح، وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العقل لا يطال الجزئيات وإنما يتعلق بالكليات.

المقدمة الثانية: أن الأحكام الشرعية هي أفعال المولى وهو عمل جزئي وإن كان متعلقه كلياً.

وأما أنه لا يصل إلى ملاكات الأحكام، فهو أوضح لأننا لا نعرف ما هي ملاكات الأحكام بل هي مجهولة مطلقاً، ومن البديهي عدم إمكان البحث عن المجهول فضلاً عن التوصل إليه.

(١) راجع ما تقدم (ج ٢ ص ٢٣٩).

الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء والمقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة.

فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة أو بالكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

وإذا قطع العقل بالملازمة - والمفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم - فإنه لا بدّ أن يقطع بثبوت اللازم وهو - أي اللازم - حكم الشارع. ومع حصول القطع فإن القطع حجة يستحيل النهي عنه، بل به حجة كل حجة كما سبق بيانه ص ١٦.

وعليه، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي يضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. ولا أظن أحداً بعد التوجه إليها والإلتفات إلى حقيقتها يستطيع إنكارها إلاّ السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتى المحسوسات.

ولا أظن أن هذه القضايا العقلية هي مقصود من أنكر حجيتها من الإخباريين وغيرهم، وإن أوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث.

وإذا عرفت ذلك تعرف أن الخلط في المقصود من إدراك العقل النظري وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة في هذا الاختلاف وسبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم إذ نفى مطلقاً إدراك العقل لحكم الشارع

وحجيته. قائلاً: إن أحكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها، وغفل عن أن هذا التعليل إنما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداء وبالإستقلال، ولا يصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم.



٣ - هذا كله إذا أريد من العقل (العقل النظري).

وأما لو أريد به (العقل العملي)، فذلك لا يمكن أن يستقل في إدراك أن هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي، بل لا معنى لذلك، لأن هذا الإدراك وظيفة العقل النظري، باعتبار أن كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي من الأمور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي، وإنما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو أن يستقل بإدراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، يعني أن العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل، لا حاكياً عن حاكم آخر.

وإذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقيب، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقد لا يحكم، ولا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى الآراء المحمودة والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

وحينئذ بعد حكم العقل النظري بالملازمة يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لأنه بضم المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحمودة التي يدركها العقل العملي إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظري - يحصل للعقل

النظري العلم بأن الشارع له هذا الحكم، لأنه حينئذٍ يقطع باللازم وهو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمة.

ومن هنا قلنا سابقاً: إن المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة. وهي مسألة التحسين والتقييح العقليين، لأنه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي إلا فيها، أي إن العقل النظري لا يحكم بالملازمة إلا في هذا المورد خاصة^(١).

وجه حجية العقل:

٤ - إذا عرفت ما شرحناه، وهو أن العقل النظري يقطع باللازم، أعني حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقل، وبعد فرض قطعه بالملازمة - نشرع في بيان وجه حجية العقل، فنقول:

لقد انتهى الأمر بنا في البحث السابق إلى أن الدليل العقلي ما أوجب القطع بحكم الشارع، وإذا كان الأمر كذلك

قوله (ره): (الدليل العقلي ما أوجب القطع بحكم الشارع...).

أقول: قد عرفت هناك - في بحث الحكم العقلي - وهنا ما حاصله أن الحكم العقلي يحكم بأمرين:

الأمر الأول: الملازمة العقلية، وهي نوعان:

١ - ملازمة بين حكم شرعي وحكم شرعي آخر.

٢ - ملازمة بين حكم العقل العملي وحكم شرعي على طبقه.

الأمر الثاني: حكم العقل العملي بالحسن والقبح، كحكمه بحسن العدل وقبح الظلم.

(١) راجع البحث الرابع في أسباب حكم العقل العملي ج ٢ ص ٢٢٣ فما بعدها لتعرف السر في التخصيص بالأراء المحمودة.

فليس ما وراء القطع حجة، فإنه تنتهي إليه حجة كل حجة، لأنه - كما تقدم ص ٢١ - هو حجة بذاته. ولا يعقل سلخ الحجة عنه.

وهل تثبت الشريعة إلا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوة إلا بالعقل؟

وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل إلا ما عبد به الرحمن؟ وهل يعبد الديان إلا به؟

إن التشكيك في حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة، نعم كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعني ثبوت الملازمات في المستقلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية. ونحن إنما نتكلم في حجة العقل لإثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات. وقد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها في مثل المستقلات العقلية، ونفيها بعضاً آخر في مثل مقدمة الواجب ومسألة الضد. أما بعد ثبوت الملازمة وثبوت الملزوم فأى معنى للشك في حجة العقل. أو الشك في ثبوت اللازم، وهو حكم الشارع.

وعلى ضوء ذلك نقول: إذا ثبتت الملازمة المقررة في الأمر الأول، وثبت الملزوم (الذي هو حكم الشرع في الملازمة الأولى وحكم العقل في الملازمة الثانية) ثبت اللازم وهو حكم الشرع.

وبعبارة أخرى أن مع فرض تحقق الملازمة والملزوم لا بد من القطع بتحقيق اللازم أعني حكم الشرع.

وبالتالي فحكم العقل بالملازمة والملزوم يستوجب القطع بحكم الشارع.

قوله (ره): (فليس وراء القطع حجة..).

ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الإخباريين في هذا الموضوع، فلا بدّ من تجليته لكشف المغالطة، فنقول:

قد أشرنا في الجزء الثاني ص ٢١٤ إلى هذا النزاع، وقلنا: إن مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، وذلك حسب اختلاف عباراتهم:

«الأولى»: في إمكان أن ينفي الشارع حجية هذا القطع. وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجية القطع الذاتية ص ٢١ من هذا الجزء فارجع إليه. لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع.

«الثانية»: بعد فرض إمكان سلب حجية القطع هل نهى الشارع..

أقول: قد عرفت أن الحكم العقلي ينتج القطع بالحكم الشرعي، وعرفت سابقا أن القطع حجة ذاتية، وبالتالي فينتج بوضوح أن الحكم العقلي حجة وينقطع البحث هنا، ولا نحتاج إلى أي أدلة أخرى لإثبات حجية الحكم العقلي.

قوله (ره): (بعد فرض إمكان حجية القطع..).

أقول: هذه العبارة مختلة بسبب سقط فيها وأصلها الصحيح هو (بعد فرض إمكان سلب حجية القطع) ليصبح المعنى أنه بعد فرض الإمكان هل تحقق هذا الإمكان وأصبح واقعا أم لا.

ويمكن أن يكون أصل العبارة هو (بعد فرض عدم إمكان سلب حجية القطع) ليصبح المعنى أنه بعد فرض عدم إمكان سلب الحجية، فكيف تنسجم هذه الاستحالة مع النواهي شرعية - المدعى وجودها - عن الأخذ بحكم العقل والتي لأجلها ذهب هؤلاء الإخباريين ذهبوا إلى عدم بهذا القطع غير الحاصل من الكتاب والسنة، هذا من جهة، فيكون الغرض من العبارة هو الإشارة إلى التنافي بين (الحجية الذاتية للقطع) وبين (سلب حجية القطع الحاصل من العقل).

وكيف كان فحاصل المطلب أن الأخباريين الذين لا يمكنهم نفي حجة القطع أصبح لديهم تسليم بقاعدتين:

القاعدة الأولى: أن القطع حجة ذاتية ولا يمكن سلب الحجة عنه.

القاعدة الثانية: عدم جواز العمل بأي حكم شرعي علم به العقل من غير طريق الكتاب والسنة.

وهاتان القاعدتان - كما ترى - متناقضتان إذ كيف لا نعمل بما قطعنا به مع فرض أن القطع حجة ذاتية؟.

ولأجل رفع هذا التناقض فقد حاول الأخباريين محاولتين:

المحاولة الأولى: محاولة تحويل القطع بالأحكام الشرعية من قطع طريقي إلى قطع موضوعي، وذلك بالبناء على أن الأحكام الشرعية مختصة بمن يعلم بها عن طريق الكتاب والسنة، فمن علم بها من غير طريق الكتاب والسنة لا تكون فعلية بحقه، ولذا لم يلزمه العمل بهذا العلم.

وقد بينا سابقا أن صحة هذا التأويل متوقفة على جواز أخذ العلم قيذا في موضوع الإحكام، فإذا قلنا بجوازه كان هذا التأويل ممكنا، وإلا لم يكن ممكنا، وقد ناقشنا هذا المذهب مفصلا في مبحث اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

المحاولة الثانية: هي محاولة دعوى أن العقل لا يبلغ القطع بالحكم الشرعي وإنما أقصى ما يبلغه العقل هو التوصل إلى رؤية الشارع للأمر الخارجي بمعنى أن العقل قد يدرك أن الشارع يرى قبح ذلك الشيء أو حسنه ولكنه لا يدرك أنه حكم بحرمة أو وجوبه.

وهذه المحاولة - مع اختصاصها بأحكام العقل العملي - ظاهرة البطلان لوضوح استحالة التفكيك بين إدراك الشارع وحكمه فإن إدراك الشارع إن لم يكن عين حكمه فهو العلة التامة له، وقد شرحنا هذا مفصلا في الأجزاء السابقة من هذا الكتاب.

عن الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك جملة من الإخباريين الذين وصل إلينا كلامهم، مدعين أن الحكم الشرعي لا يتنجز ولا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة.

أقول: ومرد هذه الدعوى في الحقيقة إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة. وهذا خير ما يوجه به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلاً في مسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ص ٣٣ من هذا الجزء، فقلنا: إنه يستحيل تعلق الأحكام على العلم بها مطلقاً، فضلاً عن تقييدها بالعلم الناشئ من

قوله (ره): (أن الحكم الشرعي لا يتنجز ولا يجوز الأخذ به...).

أقول: قوله (لا يتنجز) إشارة إلى الأحكام الإلزامية، أي إذا علمنا بالحكم الإلزامي عن طريق العقل فإن هذا العلم لا ينجز علينا هذا الحكم المعلوم بالعقل، ولو خالفناه لا استحقاق للعقاب عليه.

وقوله (لا يجوز الأخذ به) إشارة إلى الأحكام الترخيصية، أي إذا علمنا بالحكم الترخيصي عن طريق العقل فإن هذا العلم لا يستوجب البراءة من الإشتغال العقلي بحكم إلزامي على فرض وجوده، ولو اعتمدنا على هذا العلم يبقى استحقاق العقاب على فرض مخالفة الحكم الواقعي الإلزامي.

قوله (ره): (إن الحكم الشرعي لا يتنجز ولا يجوز الأخذ به...).

أقول: هذا إشارة إلى المحاولة الأولى من محاولتي الإخباريين لنفي لزوم العمل بما قطع به العقل.

هذا ولكن في تعبير المصنف (ره) غضاضة وذلك لأننا أوضحنا في محله أن العلم علة تامة لتنجز الأحكام، فمرتبة التنجز غير متوقفة إلا على العلم فلا يمكن التفكيك بين العلم والتنجز، فلا يمكن شرح محاولة الإخباريين بانهم يمنعون التنجز بالعلم عن طريق العقل.

سبب خاص، وهذه الإستحالة ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفي حجية القطع. لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك.

وأما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم: «إن دين الله لا .

فهذه المحاولة كما بينها سابقا هي توقف فعلية الأحكام الشرعية على العلم عن طريق الكتاب والسنة، وذلك بسبب أن الأحكام الشرعية في إنشائها مقيدة بالعلم بها عن طريق الكتاب والسنة.

قوله (ره): (وأما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم...).

أقول: ذكروا خبرين تدل على ذم تعرض العقل للأحكام الشرعية:

١ - الأول: إن دين الله عز وجل لا يصاب بالعقول.

٢ - أنه لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله.

ويمكن رد هذين الخبرين بردود:

الرد الأول: أن هذين الخبرين محرفين عن أصلهما، فإني بعد بحث في مصادر الأخبار لم أجد هذين الخبرين إلا في ضمن ألفاظ تجعل هذين الخبرين غريبين عن هذا المطلب، وإليك ما عثرت عليه:

١ - الخبر الأول عن أبي حمزة الثمالي، قال: قال علي بن الحسين عليه السلام: إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة، والآراء الباطلة، والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلا بالتسليم.

٢ - الخبر الثاني، عن أبي جعفر عليه السلام قال: ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن.

وكما ترى فإن بهاتين الزيادتين على الحديثين يتغير معنى الحديثين تغيرا كاملا فالخبر الأول صريح أن العقل الناقص هو الذي لا يصل إلى حكم الله لا العقول الفطرية الثابتة بفطرة الله تعالى.

والخبر الثاني يبعد عقول الرجال عن تفسير القرآن، وهذا حق لأن العقل لا سبيل له إلى تفسير القرآن.

الرد الثاني: أن هذه الأخبار منقوضة بأخبار مقابلة لها تدل على تكريم العقل وأنها حجة الله تعالى، وهي أخبار أكثر وأصح وأوضح، منها:

١ - صحاح محمد بن مسلم وهشام وغيرهما عن الباقرين عليه السلام قال: لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: «أقبل» فأقبل، ثم قال له: «أدبر» فأدبر، ثم قال له: «وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو أحب إلي منك، ولا أكملك إلا فيمن أحب، أما إني إياك أمر وإياك أنهي، وإياك أعاقب وإياك أثيب»^(١)

٢ - خبر الكليني في باب العقل عن هشام بن الحكم قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: يا هشام إن الله تبارك وتعالى بشر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: ﴿بشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾، يا هشام إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول... ثم قال: يا هشام إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة - عليهم السلام -، وأما الباطنة فالعقول.

وفي هذا الخبر الطويل تمجيد عظيم للعقل.

الرد الثالث: وهو الحل، وهو أن المقصود بالذم هو ما شاع في أيامهم من استخدام العقل للتوصل إلى أحكام الشرع مباشرة عن طريق الإستحسان والقياس والمصالح المرسلة ومحاولة وضع اليد على الملاكات، وهذه كلها طرق مذمومة قبيحة إنما هي من أوهام الأنفس وليست من العقل الكامل في شيء، وهذا المعنى لعله صريح الخبر الأول الظاهر في ذم هذه الأصناف.

وقد كررنا أن العقل لا سبيل له إلى أحكام الشرع ولا إلى ملاكاتها إلا عن طريق الملازمات البديهية والفطرية كما بيناه.

(١) المحاسن مصابيح الظلم باب العقل ج١ ص٣٠٦ ح٦٠٤=٦٠٦.

يصاب بالعقول» فقد ورد في قبالة مثل قولهم: «إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام وأما الباطنة فالعقول»^(١).

والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو أن المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها، في قبال الإعتماد على القياس والإستحسان، لأنها واردة في هذا المقام، أي إن الأحكام ومدارك الأحكام لا تصاب بالعقول بالإستقلال. وهو حق كما شرحناه سابقاً. ومن المعلوم أن مقصود من يعتمد على الإستحسان في بعض صورته هو دعوى أن للعقل أن يدرك الأحكام مستقلاً ويدرك ملاكاتها، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أن للعقل أن يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. وهذا معنى الإجتهد بالرأي. وقد سبق أن هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العقل العملي، لأن

قوله (ره): (فقد ورد في قبالة مثل قولهم...).

أقول: هذا إشارة إلى الرد الثاني من الردود الثلاثة المتقدمة، وهو الرد النقضي.

قوله (ره): (والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين...).

أقول: هذا إشارة إلى الرد الثالث من الردود الثلاثة المتقدمة، وهو الرد الحلي.

قوله (ره): (أن هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظري...).

أقول: هذا ما أجمعت عليه الطائفة بقضها وقضيضها، وهذا الإجماع يسنده العقل والنقل:

أما العقل فهو ما قدمناه من أن ملاكات الشارع في تشريعه للأحكام

(١) راجع كتاب العقل من أصول الكافي. وهو أول كتبه.

هذه أمور لا تصاب إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام.

وعليه فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها، لأنها واردة في مقام معارضة الإجتهد بالرأي، ولكنها أجنبية عما نحن بصدده وعما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. كما إنها أجنبية عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تشي على العقل وتنص على أنه حجة الله الباطنة، لأنها تشي على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه، لا على الظنون والأوهام، ولا على ادعاءات إدراك ما لا يدركه العقل بطبيعته.

«الناحية الثالثة» - بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع والنهي عنه، يجب أن نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يقال: إن معناه إدراك الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء. وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه، والنافع هو أن نستكشف أمره ونهيه، فيحتاج إثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعي، ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقلي الذي أقصى ما يستنتج منه أن الشارع عالم

الشرعية أمر مجهول لا تحديد له، وما كان كذلك يستحيل البحث عنه فضلا عن العثور عليه.

وأما النقل فهو هذه الأخبار الكثيرة التي تدم الرأي والقياس ونحو ذلك من طرق استخدام وهم العقل في غير محله.

قوله (ره): (وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه...).

أقول: هذا إشارة إلى المحاولة الثانية من محاولتي منع الانتقال من القطع عن طريق العقل إلى الحكم الشرعي، وحاصله أن المقطوع به بالعقل هو غير الحكم الشرعي.

بحكم العقلاء، أو إنه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلا يكون منه أمر مولوي أو نهى مولوي.

أقول: وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكري حجية العقل، وهو توجيه يختص بالمستقلات العقلية. ولهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن أن تنطلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة. وهذا التوجيه ينطوي على إحدى دعويين:

١ - دعوى إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدم تنفيذها في الجزء الثاني ص ٢٣٦، فلا نعيد.

٢ - الدعوى التي أشرنا إليها هناك في آخر ص ٢٣٧ من الجزء الثاني. وتوضيحها:

إن ما تطابقت عليها آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، والمدح والذم غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى. والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني ولا يكفي الأول.

ولو فرض إنا صححنا الإستلزام للثواب والعقاب، فإن ذلك لا يدركه كل أحد. ولو فرض أنه أدركه كل أحد فإن ذلك ليس كافياً

قوله (ره): (وهو توجيه يختص بالمستقلات العقلية).

أقول: لأن في غير المستقلات تكون الملازمة بين حكم وحكم، كالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة، فمع التسليم بهذه الملازمة تكون النتيجة حتما هي ثبوت حكم شرعي بوجوب المقدمة.

فظهر أن في غير المستقلات لا مجال لهذا التوجيه الذي يجمع بين قبول الحكم العقلي ودعوى أنه لا يدرك الحكم الشرعي، بل لا يكون أمام الإخباري في غير المستقلات إلا أحد طريقين إما رفض الملازمة أصلاً، أو الاعتراف بأن العقل يدرك الحكم الشرعي.

للدعوة إلى الفعل إلا عند الفذ من الناس . وعلى أي تقدير فرض فلا يستغني أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهي منه في مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه .

وإذا كان نفس إدراك الحسن والقبح غير كاف في الدعوة - والمفروض لم يقم دليل سمعي على الحكم - فلا نستطيع أن نحكم بأن الشارع له أمر ونهي على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتماداً على إدراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفاً عن حكمه . لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوي على طبق حكم العقل حينئذ . وإذا جاء الإحتمال بطل الاستدلال، لأن المدار على القطع في المقام .

والجواب: إنه قد أشرنا في الحاشية (ج ٢ ص ٢٣٨) إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوة الثانية، إذ قلنا: الحق إن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم

قوله (ره): (لا يدعو إلا الفذ من الناس...).

أقول: إذا حكم العقل بقبح الفعل فهو ملازم للدعوة إلى تركه ضرورة حكم العقل بلزوم ترك القبيح، وكذا إذا حكم العقل بحسن فعل، فهو ملازم للدعوة إلى فعله ضرورة حكم العقل بلزوم فعل الحسن، ويكون لزوم الترك أو الفعل بمستوى القبح أو الحسن إن كان لازماً فلازماً وإن كان تفضيلاً فتفضيلاً.

فظهر مما ذكرناه أنه لا يمكن التفكيك بين حكم العقل وبين داعيته.

ومن ثم فقولهم (لا يدعو إلا الفذ) لا يخلو من أحد ثلاث معاني:

المعنى الأول: أن يراد أن حكم العقل لا يوجد إلا عند الأفذاذ من الناس فيدعوهم، وأما بقية الناس فلا يحكم عقلهم فلا يدعوهم.

المعنى الثاني: أن يراد أن حكم العقل موجود عند كل الناس إلا أنه لا يدعو إلا بعض الناس وهم الأفذاذ.

ليس إلا استحقاق العقاب، لا إنهما شيئان أحدهما يستلزم الآخر، لأن حقيقة المدح والمقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان. وحقيقة الذم والمقصود منه هو المجازاة بالشر لا الذم باللسان. وهذا المعنى هو الذي يحكم به العقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفة: «إن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه». وأرادوا هذا المعنى.

بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده، بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب وليست مجازاته بالشر إلا العقاب.

وأما الشق الثاني من هذه الدعوى فالجواب عنه: إنه لما كان المفروض أن المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد أن يفرض فيه أن يكون صالحاً لدعوة كل واحد من الناس. ومن هنا نقول: إنه مع هذا الفرض يستحيل توجيه

المعنى الثالث: أن يراد أن حكم العقل موجود عند كل الناس، ويدعو كل الناس إلا أنه لا يستجيب له إلا الأفاذ من الناس لأن داعويته لا يسمعها إلا من عنده بعض الكمال.

إذا عرفت هذه المعاني الثلاثة فنقول:

أما المعنى الأول فهو باطل لأنه خلاف فرض أن الحكم العقلي النظري بديهي يحكم به كل عقل التفت إلى الملزوم، وأن الحكم العقل العملي من الآراء المشهورة أي الموجودة عند كل عقل.

وأما المعنى الثاني فهو باطل لأنه خلاف ما بيناه من استحالة التفكيك بين حكم العقل وبين داعويته.

وأما المعنى الثالث فهو صحيح إلا أنه لا ينفع الإخباري لأنه يكفي لإحراز الحكم الشرعي إثبات الداعوية لا إثبات التحرك عنه، ضرورة أنه حتى النصوص اللفظية لا يتحرك عنها إلا بعض الناس.

دعوة مولوية من الله تعالى ثانياً لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف إلا من باب التأكيد ولفت النظر. ولذا ذهبنا هناك إلى أن الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أي مولوية)، بل هي أوامر تأكيدية (أي إرشادية).

وأما أن هذا الإدراك لا يدعو إلا الفذ من الناس فقد يكون صحيحاً ولكن لا يضر في مقصودنا، لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعياً أنه داع بالفعل لكل أحد، بل إنما نقصد - وهو النافع لنا - أنه صالح للدعوة.

وهذا شأن كل داع حتى الأوامر المولوية، فإنه لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لأنه ليس قوام كون الأمر أمراً من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر في حقيقته ليس هو إلا جعل ما يصلح أن يكون داعياً، يعني ليس المجمعول في الأمر فعلية الدعوة. وعليه، فلا يضر في كونه صالحاً للدعوة عدم امتثال أكثر الناس.

قوله (ره): (أنه داع بالفعل لكل أحد).

أقول: مراده بقوله (داع بالفعل) أي تحقق المحركة عنه لا أصل الداعوية، فقد عرفت أن الداعوية موجودة بذاتها عند كل الناس إلا أن الذي يمكن عدمه هو التحرك عن هذه الداعوية.

ومما ذكرنا تعرف أن في تعبير المصنف (ره) شيء من الغضاضة لأن الداعوية الفعلية متحققة حتماً وإنما المسلوب هو الإنقياد لهذه الداعوية والإنفعال بها.

قوله (ره): (إلا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة...).

أقول: قد عرفت أن في هذا التعبير غضاضة فإن كل الأوامر المولوية لها داعوية فعلية بذاتها، غايته أن بعض الناس يتحرك عنها، وبعض الناس لا يتحرك عنها، فالمسلوب ليس هو الدعوة بل هو التأثير بالدعوة أو قل الإنفعال بالدعوة.



الباب الخامس

حجية الظواهر

تمهيدات:

١ - تقدم في الجزء الأول ص ٤٥ : إن الغرض من المقصد الأول تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامة والغاية منه - كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصالة الظهور. وطبعاً إنما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس.

وقلنا : إننا سنبحث عن الكبرى، وهي حجية (أصالة الظهور)، في المقصد الثالث. وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.

٢ - إن البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة، أعني أن الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب

قوله (ره): (سنبحث عن الكبرى وهي حجية أصالة الظهور).

أقول: لو قال (حجية الظهور) لكان أولى لأن الحجة هو الظاهر لا أصل الظهور.

قوله (ره): (من توابع البحث عن الكتاب والسنة..).

أقول: أشار المصنف (ره) بهذا إلى رد الاعتراض على أصولية هذه المسألة (حجية الظواهر)، وتحرير الكلام هنا أن نقول: أن هذه المسألة من المسائل الأصولية بل من أهمها فإن مدار الاستنباط يدور عليها، وقد يجادل في أصولية هذه المسألة بثلاثة جدالات:

والسنة، بل إنما تحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنة، فهي من متممات حجتيهما، إذ من الواضح أنه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجة. والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما.

الجدال الأول: وهو مركب من مقدمتين:

١ - أن البحث عن حجية الظواهر ليس بحثاً عن موضوع علم الأصول.

٢ - أنه يشترط في مسائل كل علم أن يكون البحث فيها عن موضوع العلم.

أما المقدمة الثانية فمتسالم عليها، وأما المقدمة الأولى فلأن الموضوع في هذه المسألة هو الظواهر وهو ليس مصداقاً لموضوع علم الأصول لأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

وقد أجابوا عن هذا الجدل بأن الموضوع هو ظواهر الكتاب والسنة، والدليل هو الكتاب بما له من دلالة.

وقد أجاب النائي عن هذا النوع من الجدالات بأن موضوع علم الأصول ليس هو خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها لتختص مسائل علم الأصول بما يكون البحث فيه عن عوارض الأدلة الأربعة، بل البحث عن كل ما يقع في طريق الاستنباط يكون بحثاً أصولياً.

الجدال الثاني: أن البحث عن حجية الظواهر هو بحث في دلالية الدليل فهو بحث عن وجود الدليل لا عن عوارضه.

وقد تقدم في صدر الكتاب دفع هذا الجدل.

الجدال الثالث: ما ذكره السيد الخوئي بقوله: ولا يخفى أن حجية الظواهر مما تسالم عليه العقلاء في محاوراتهم، واستقر بناؤهم على العمل

٣ - تقدم إن الأصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي على حجيته، والظواهر من جملة الظنون، فلا بدّ من التماس دليل قطعي على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والأخبار. وسيأتي بيان هذا الدليل.

بها في جميع أمورهم وحيث إن الشارع لم يخترع في محاوراته طريقا خاصا، بل كان يتكلم بلسان قومه فهي ممضأة عنده أيضا، وهذا واضح ولم نعثر على مخالف فيه، ولذا ذكرنا في فهرس مسائل علم الأصول أن بحث حجية الظواهر ليس من مسائل علم الأصول، لأنها من الأصول المسلمة بلا حاجة إلى البحث عنها.

أقول: وحاصله أن هذه المسألة لا خلاف فيها فتخرج من مسائل العلم، وهذا القول يستبطن أنه يشترط في المسائل وقوع الخلاف فيها، وهذا شرط لا يدل عليه أي دليل.

هذا مع أن كل من ادعى قبح التعبد بالظن، وكل من أنكر وقوعه يجب عليه أن ينكر حجية الظواهر، فكيف يقول السيد بعدم وجود خلاف في المسألة.

قوله (ره): (تقدم أن الأصل حرمة العمل بالظن....).

أقول: إن الظواهر من الظنون، وقد عرفت في المباحث السابقة أن كل ظن حجيته غير ذاتية، فيحتاج إثباتها له إلى دليل من علم أو علمي، ومن ثم فلا بد من دليل يدل على حجية الظواهر، وهذا الدليل يجب أن يكون علما أو ينتهي إلى العلم.

تنبيه: أن اللفظ من حيث قوة دلالة على المعنى ينقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: النص، وهو أن يدل اللفظ على المعنى دلالة قطعية أي تستوجب القطع بأن المتكلم يريد المعنى المعين، فهذه الدلالة تكون من قبيل

٤ - إن البحث عن الظهور يتم بمرحلتين:

(الأولى) - في أن هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر. والمقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها، كالأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد. وهي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

النص، فيكون اللفظ نصا في المعنى، ومثل هذه الدلالة لا تدخل في الظنون بل حجيتها تدخل في حجية القطع الذاتية.

القسم الثاني: الظاهر، وهو أن يدل اللفظ على المعنى دلالة ظنية غالبية أي تستوجب الظن الغالب بأن المتكلم يريد المعنى المعين، فهذه الدلالة تكون من قبيل الظهور، فيكون اللفظ ظاهرا في المعنى، ومثل هذه الدلالة تدخل في الظنون ويحتاج حجيته إلى إثبات حجية الظن، وستعرف أن حجية الظواهر بالجملة مسألة وفاقية لا خلاف فيها.

القسم الثالث: المجمل، وهو أن يدل اللفظ على المعنى دلالة احتمالية أي تستوجب الإحتمال ولا تبلغ مرحلة الظن بأن المتكلم يريد المعنى المعين، بل يبقى المعنى مرددا بين احتمالات، فهذه الدلالة تكون من قبيل المجمل، فيكون اللفظ مجملا، ومثل هذه الدلالة لا تدخل في الظنون ولا حجية لها إلا بما تستوجب من العلم الإجمالي.

القسم الرابع: المبهم، وهو أن لا يدل اللفظ على المعنى بأي نحو، ففي هذا القسم يكون اللفظ مبهما لا دلالة له أصلا، ومثل هذه اللفظ لا حجية له أبدا ضرورة أنه لا يستوجب لا الظن ولا العلم لا التفصيلي ولا الإجمالي، فهذا اللفظ كعدمه.

قوله (ره): (إن البحث عن الظهور يتم بمرحلتين)

أقول: لا يخفى عليك أن مجمل الكلام في الظواهر يقع في موضعين:

(الثانية) - في أن اللفظ الذي قد أحرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع في ذلك المعنى، فيصح أن يحتج به المولى على المكلفين ويصح أن يحتج به المكلفون؟

والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من أجله هذا الباب، وهو الكبرى التي إذا ضممناها إلى صغرياتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآيات والروايات.

٥ - إن المرحلة الأولى - وهي تشخيص صغريات أصالة الظهور - تقع بصورة عامة في موردين:

الموضع الأول: هو تشخيص ظهور اللفظ في المعنى.

الموضع الثاني: هو في إثبات حجية الظهور.

والموضع الأول قد تقدم تحريره وهو بمجمله ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص معاني الألفاظ عموماً وبحسب طبعها بحيث لو جردت عن القرائن الخاصة لكانت دالة عليه.

القسم الثاني: ما يعمل لملاحظة معنى اللفظ الخاص وما أحيط به من ملابسات وقرائن أي أنه بعد الفراغ عن أن اللفظ ظاهر في هذا المعنى ننظر في كونه مراداً بنفسه أو أريد غيره اعتماداً على القرائن.

وبعبارة أخرى فالقسم الأول هو عبارة عن ملاحظة المعاني التي تقتضيها اللغة بحسب الأوضاع اللغوية والعرفية عموماً، وأما القسم الثاني فهو عبارة عن ملاحظة الإستعمالات للنظر في أنه يراد بها المعاني المقررة أو يراد غيرها

ثم إن القسم الأول تارة يكون لتشخيص معاني المفردات وهذا ما يتكفل له أصالة الحقيقة، وأخرى لتشخيص مقتضيات بعض الملابسات العامة في اللغة وهذا من قبيل بحث المفاهيم والإطلاق.

(الأول) - في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فإنه إذا أحرز وضعه له لا محالة يكون ظاهراً فيه، نحو وضع صيغة أفعّل للوجوب والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم... إلى غير ذلك.

(الثاني) - في قيام قرينة عامة أو خاصة على إرادة المعنى من اللفظ. والحاجة إلى القرينة أما في مورد إرادة غير ما وضع له اللفظ،

قوله (ره): (والحاجة إلى القرينة إما في مورد...).

أقول: القرائن ثلاثة أقسام:

القسم الأول: القرائن المؤكدة، وهي القرائن التي يذكرها المتكلم لتأكيد إرادته للمعنى الحقيقي، وهذه القرائن ليست ضرورية لأن اللفظ بوضعه اللغوي يدل عليها بلا حاجة إليها، نعم المتكلم البليغ يذكرها لبعض الأغراض كأن يذكرها دفعا لأي احتمال الخلاف في ذهن السامع، أو دفعا للإستغراب كما لو قال: قاتلت اليوم أسدا عظيم الشعر، أو تفخيما للمعنى، أو توضيحا له إجلاله في ذهن السامع، ونحو ذلك.

القسم الثاني: القرائن الصارفة، وهي القرائن التي يذكرها المتكلم لصرف ذهن السامع عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وهذه القرائن ضرورية إذ لولاها لانصرف ذهن السامع إلى المعنى الحقيقي، وهذه القرائن يجب أن يكون لها وظيفتان:

الوظيفة الأولى: صرف ذهن السامع عن المعنى الحقيقي غير المراد.

الوظيفة الثانية: صرف ذهن السامع إلى المعنى المجازي المراد.

وهذه القرائن من حيث الوظيفة الأولى تسمى صارفة، ومن حيث الوظيفة الثانية تسمى: معيّنة لأنها تعين المعنى الذي أراده المتكلم.

القسم الثالث: القرائن المعيّنة، وهي القرائن التي يذكرها المتكلم عند استعمال المشترك في أحد معنياه أو معانيه، وهذه القرينة ضرورية ضرورة أن

وأما في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى . ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة

المشترك لا يتعين في أحد معانيه إلا بالقرينة المعينة، فلولاها لكان المشترك مجملاً، وهذه القرينة ليس لها إلا وظيفة واحدة وهي الوظيفة الثانية من الوظيفتين المتقدمتين أعني: تعيين المعنى الذي أراده المتكلم.

هذا وقد أشار المصنف (ره) إلى خصوص القرينتين الثانية والثالثة على اعتبار أنهما يحتاجهما المتكلم والسامع، وأهمل القرينة الأولى لأنها غير ضرورية ولا يحتاجها السامع ولا المتكلم إلا لأغراض تحسينية.

قوله (ره): (ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون...).

أقول: نبه المصنف (ره) هنا إلى قانون تقدم ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة مطلقاً، وهذا قانون معتمد عليه في الكلام مجمع عليه عند الأصوليين، فكلما جاءت القرينة كان ظهورها مقدماً على ظهور ذي القرينة دون ملاحظة قوة ظهور هذا أو ذاك، بل شاع بين الأصوليين أن ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة ولو كان أضعف منه بمراتب.

وقد نبه المصنف (ره) على هذه القاعدة بقوله في بحث الظواهر: والقرينة تقدم على ذي القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة.

وقال الشيخ النائيني: كما لا ينبغي الشك في حكومة أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذي القرينة ولو كان ظهور القرينة أضعف من ظهور ذبها، كما يظهر ذلك من قياس ظهور (يرمي) في قولك: (رأيت أسدا يرمي) في رمي النبل على ظهور (أسد) في الحيوان المفترس، فانه لا إشكال في كون ظهور (أسد) في الحيوان المفترس أقوى من ظهور (يرمي) في رمي النبل، لانه بالوضع وذلك بالاطلاق.

وقال السيد الخوئي: ان اصالة الظهور الجارية في القرينة تكون

سواء كانت القرينة متصلة أن منفصلة.

وإذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغي أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب:

حاكمة على اصالة الظهور الجارية في ذي القرينة ولو كان ظهور القرينة في نفسه اضعف من ظهور ذي القرينة.

أقول: هذه القاعدة من بديهيات اساليب الكلام، والسر في هذه القاعدة واضح وهو أن القرينة ينصبها المتكلم لتفسير كلامه، والتفسير يستوجب افتراض أن الكلام المفسر غير دال وحده على المراد، ومن ثم فبمجرد نصب القرينة ينهار ظهور ذي القرينة حتى قبل معرفة القرينة، لأن المفروض أن القرينة ينصبها المتكلم لتفسير كلامه، فبمجرد أن يوضح المتكلم أنه بصد تفسير كلامه يتعلق ظهور كلامه المراد تفسيره بانتظار معرفة التفسير.

فظهر لك أن نفس نصب القرينة موجب لتزلزل ظهور ذي القرينة بانتظار فهم القرينة، ففي الحقيقة لا يوجد أي مزاحمة بين ظهور القرينة وظهور ذي القرينة إذ عندما يأت ظهور القرينة يكون ذي القرينة لا ظهور له، فيكون ظهور القرينة مرتاح البال مخلى السرب.

ومن هذا السر نفهم أن إجمال القرينة يستوجب إجمال ذي القرينة، بل لو فرض سقوط القرينة بسبب انقطاع الكلام أو عجز المتكلم عن إتمام الكلام، أو غير ذلك من الأسباب يبطل ظهور ذي القرينة في أي معنى ويبقى مجملاً بانتظار ورود القرينة.

قوله (ره): (سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة).

أقول: لا فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة في لزوم تقدمها على ذي القرينة، والمناط واحد فإن المفسر (بالكسر) مقدم على المفسر (بالفتح) مطلقاً، والسر واحد بيناه آنفاً.

غايته أن بين القرينية المتصلة والمنفصلة فرق، وهو أن في القرينة

(طرق إثبات الظواهر)

إذا وقع الشك في الموردين السابقين، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ ومعرفة القرائن العامة:

(منها) - أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية. ونظير ذلك ما استنبطناه (ج ١ ص ٦٠) من أن كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء والطلب، وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين واختلاف الجمع فيها بحسبهما.

(ومنها) - أن يرجع إلى علامات الحقيقة والمجاز كالتبادر وأخواته. وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات (ج ١ ص ٢٣ - ٢٧).

(ومنها) - أن يرجع إلى أقوال علماء اللغة. وسيأتي بيان قيمة أقوالهم.

وهناك أصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها، في موارد تعارض أحوال اللفظ. والحق إنه لا أصل لها مطلقاً، لأنه لا دليل على اعتبارها. وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم (ج ١ ص ٢٨).

وهي مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الإشتراك في مورد

المتصلة لا ينعقد لذي المقدمة أي ظهور كامل أصلاً، فإن الكلام لا ينعقد ظهوره المستقر إلا بعد تمامه وانتهاء المتكلم من بيان مرامه.

وهذا بخلاف القرينة المنفصلة فإن المفروض فيها أن الكلام قد تم وانعقد ظهوره بما ظهر فيه، غايته أنه بعد الإنتهاء منه بزمان ما نصب المتكلم قرينة لتفسير كلامه، فبعد نصب القرينة ينهار هذا الظهور ونعلم أن المتكلم لم يرده.

الدوران بين الإشتراك وبين الحقيقة والمجاز، ومثل أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً.

أما إنه لا دليل على اعتبارها، فلأن حجة مثل هذه الأصول لا بد من استنادها إلى بناء العقلاء. والمسلم من بنائها هو ثبوته في الأصول التي تجري لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجري لتعيين وضع الألفاظ والقرائن. ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء.

(حجية قول اللغوي)

قوله (ره): (فلأن حجة مثل هذه الأصول..).

أقول: لا ريب أن هذه الأصول إنما تستقي من بناء العقلاء، توضيح ذلك أنه لا يخلو أن تكون هذه الأصول حجة أو لا.

وعلى الأول إما حجة بالتعبد التأسيسي، أو بالتعبد إمضاء لبناء العقلاء، والأول مفقود قطعاً إذ لا يوجد منه عين ولا أثر، فتعين الثاني.

قوله (ره): (حجية قول اللغوي).

أقول: وقع الكلام في قول اللغوي من جهتين:

الجهة الأولى: الصغروية، وهي في تنقيح أقوال اللغويين، وهل هي لتبيين المعنى الحقيقي أم هي لمجرد ذكر معاني الألفاظ المستعملة دون تمييز بين الحقيقي والمجازي.

والظاهر لكل من راجع كتابات اللغويين يدرك أنهم لم يهتموا بتمييز المعنى الحقيقي عن المجازي، وإنما كان همهم حشد المعاني التي ثبت لهم أن العرب قد استعملت الألفاظ فيها، نعم استثنى المصنف (ره) كتاب الزمخشري ولم أطلع عليه.

الجهة الثانية: في حجية قول اللغوي على فرض إثباته للمعنى الحقيقي، وقد استدلوا لحجته بأدلة:

الدليل الأول: الإجماع على حجية قول اللغوي.

وقد أوجب على هذا الدليل: بأن الإجماع المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول لأنه غير كاشف عن قول المعصوم لاحتمال استناد المجمعين إلى بعض الأدلة الآتية غير الصحيحة، هذا مع أن الإجماع دليل لبي يقتصر منه على القدر المتيقن كحصول الإطمينان والوثوق وعدم ما يوجب الريب بخلافه، وهذا حالة نادرة لا يبعد إلحاقها بالقطع بغض النظر عن قول اللغوي.

الدليل الثاني: أن قول اللغوي خبر تشمله أدلة حجية خبر الواحد.

وهذا الدليل يرد عليه إيرادات:

الإيراد الأول: أنه متوقف على إثبات عموم أدلة حجية خبر الواحد للموضوعات، فإن القدر المتيقن من حجية خبر الواحد هو الأخبار الواردة في بيان الأحكام الشرعية.

أقول: بناء العقلاء والسيرة - وهو عمدة أدلة حجية خبر الواحد - يقتضي حجية خبر الواحد مطلقا سواء في الموضوعات أو الأحكام، هذا مع أن قول اللغوي الذي يحدد مفهوم موضوع الحكم الشرعي هو مبين للحكم الشرعي ضرورة أن الحكم الشرعي مكون من الموضوع والمحمول معا.

الإيراد الثاني: أن حجية قول اللغوي من باب الإخبار تتوقف على تحقق شروط الناقل من الوثاقة أو العدالة وهي شروط لم نتحققها في أي من اللغويين.

الإيراد الثالث: أن حجية قول اللغوي من باب الإخبار تتوقف على تحقق الشروط في المنقول بمعنى أن يكون الناقل قد نقل الخبر نقلا حسيا لا حدسيا، فقد عرفت أن حجية الخبر الواحد مختصة فيما إذا كان الخبر حسيا، وهذه الشروط غير متحققة في خبر اللغوي بل ربما نجزم بعدمها في

اللغويين المتأخرين عن زمان الأئمة عليهم السلام، نعم اللغويون المعاصرون يمكن القول بأن خبرهم حسي أو من شأنه أن يكون كذلك لأن اخباره ينبغي أن يكون مستندا إلى اللوازم المحسوسة العادية أو القرائن النوعية الملازمة مع المخبر به كشياح المعنى عند اهل تلك اللغة.

الدليل الثالث: أن العمل بقول اللغوي هو مما استقرت عليه سيرة العقلاء والمتشرعة، ولم يردع عنه الشارع ايضا.

ويرد عليه إيرادات:

الإيراد الأول: أن القدر المتيقن من هذه السيرة هو ما إذا حصل الوثوق والاطمينان وعدم ما يوجب الريب بخلافه، وقد عرفت أن هذا حالة نادرة لا يبعد إلحاقها بالقطع بغض النظر عن قول اللغوي.

الإيراد الثاني: أن هذه السيرة لا تصلح دليلا، وذلك لما أوضحه المصنف (ره) وحاصله أن السيرة ليست دليلا مستقلا بذاتها، بل حتى تكون دليلا يجب أن تتمتع بأحد أمرين يكشفان عن رأي الشارع، وهذان الأمران هما:

الأول: أن يكون الإمام عليه السلام متحد المسلك مع العقلاء والمتشرعة.

الثاني: أن تكون بمعرض الإمام عليه السلام ولم يردع عنها.

وكلا هذين الأمرين مفقودان، أما الأول فلوضوح أن الإمام لا يرجع إلى اللغوي.

وأما الثاني: فلأنه لم يثبت لنا رجوع المعاصرين للإمام إلى اللغويين في معرفة ألفاظهم الواردة في بيان الأحكام الشرعية، بل المعروف المشهور أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون عند مثل هذه التشكيكات إلى مراجعة الأئمة عليهم السلام أنفسهم.

ومن ثم فهذه السيرة هي سيرة عارضة بعد غيابهم ﷺ فلا يمكننا الجزم بامضاء الإمام ﷺ لهذه السيرة.

الدليل الرابع: نفس السيرة المتقدمة إلا أنها بتعديل عليها وهو تعميمها إلى ما هو أعم وهو التمسك ببناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة، وهذا البناء العقلاني العام هو مما استقرت عليه سيرة العقلاء والمتشعبة في زمن الأئمة ﷺ، ولم يردعوا عنها.

ويرد على هذا الدليل إيرادان:

الإيراد الأول: هو عين الإيراد الأول من الإيرادين المتقدمين إذ لا يوجد بناء عقلاء على العمل بقول اللغوي ولو في غير حال الوثوق والإطمينان.

الإيراد الثاني: أن إلحاق اللغويين بأهل الخبرة وإلحاق بقية الناس بالجهال باللغة فيه نظر كبير فإن أهل اللغة هم أبناء اللغة كيف يكونون جهالا بها، واللغويون مجرد نقلة حسيين لاستعمالات عربية.

والحاصل أن أهل الخبرة في كل فن هم الذين يستخدمون أنواع الحدس للتوصل إلى مسائل ذلك العلم، وهذا أمر غير موجود عند اللغويين، وما هو موجود عندهم موجود عند معظم الناس عند التأمل.

الإيراد الثالث: أن الرجوع إلى اللغوي من باب رجوع الجاهل إلى العالم خاص بغير المجتهد ولا يصلح للمجتهد، لأن المجتهد هو الذي يعلم حكم الله تعالى من خلال علمه بالمقدمات الموصلة إلى هذا الحكم، فلا يجوز له الرجوع في المقدمات إلى غيره.

هذا ولو جاز للمجتهد الرجوع إلى اللغوي في اللغة، جاز له الرجوع إلى الأصوليين في الأصول، وإلى المحدثين في الحديث، فيستنبط حكم الله بلا أصول ولا لغة ولا حديث!!!.

إن (أقوال اللغويين) لا عبرة بأكثرها في مقام استكشاف وضع الألفاظ، لأن أكثر المدوّنين للغة همهم أن يذكروا المعاني التي شاع

الدليل الخامس: عمومات قبول الشهادة في الموضوعات.

ويرد عليه أمران:

الأول: أن شروط الشهادة غير متحققة في أقوال اللغويين لعدم إحراز عدالة أحد منهم.

الثاني: أن شروط الشهادة غير متحققة في أقوال اللغويين فإن أكثرها أو كلها إما لا ينقل الحقيقة، وما ينقلها هو حدسي لا حسي.

الثالث: أن رجوع المجتهد إلى غيره في استنباط الأحكام هو خلف الإجتهد، وسيأتي شرح هذه الفكرة.

الدليل السادس: الإنسداد الصغير في تفسير الأخبار الواجب العمل بها، مما يوجب العمل بمطلق الظن بالتفسير ومن أهمها قول اللغوي.

ويرد عليه أولاً أن الإنسداد الصغير بحد ذاته فيه كلام تقدم في محله.

وثانياً: انفتاح باب العلم باللغات في معظم الموارد بحيث لا يكون في الرجوع إلى الأصول بالموارد المتبقية أية مشكلة.

وثالثاً: أنه على فرض انسداد باب العلم بمعرفة الحقائق اللغوية فلا ريب بانفتاح باب ظهور الأخبار - ولو بمعونة القرائن - في معظم الموارد بحيث لا يكون في الرجوع إلى الأصول بالموارد المتبقية أية مشكلة.

قوله (ره): (لا عبرة بأكثرها في مقام...).

أقول: هذا إشارة إلى الكلام في الجهة الأولى الصغروية، وهي أن اللغوي هل يبين الأوضاع الحقيقية للكلمات أم لا، وقد نفى المصنف (ره) وغيره ذلك، وهو اصواب.

استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمييز المعاني الحقيقية من المجازية إلا نادراً، عدا الزمخشري في كتابه (أساس اللغة)، وعدا بعض المؤلفات في فقه اللغة.

وعلى تقدير أن ينص اللغويون على المعنى الحقيقي، فإن أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، وإلا فلا بدّ من التماس الدليل على حجية الظن الناشئ من قولهم. وقيل في الاستدلال عليه وجوه من الأدلة لا بأس بذكرها وما عندنا فيها:

أولاً - قيل: الدليل الإجماع.

قوله (ره): (فإن أفاد نصهم العلم بالوضع..).

أقول: إذا حصل العلم فهو الحجة، وكثيرا ما يحصل العلم من خلال إطباقهم على معنى واحد وبيانهم للإستعمالات العربية، مع عدم وجود ما يوجب التشكيك بذلك المعنى.

قوله (ره): (قيل: الدليل الإجماع..)

أقول: دعوى الإجماع قد نقلها البعض عن السيد المرتضى، قال الشيخ الأنصاري في فرائده: وقد حكى عن السيد رحمته الله في بعض كلماته: دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين.

وعن النراقي أنه قال: وثانيهما: الإجماع على حجية خبر الواحد في اللغات، فإن المفسرين والمحدثين والأصوليين والفقهاء والأدباء على كثرتهم واختلاف فنونهم لم يزالوا في تعيين المعاني يستندون إلى اللغويين، ويراجعون الكتب المدونة في هذا الشأن قد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى أنهم في مقام التخاصم إذا استند أحدهم إلى نص لغوي ألزم به خصمه أو عارضه بما يقابله ولم يقل هذا خبر واحد.

وعن السيد الطباطبائي في شرح الوافية قال: ويدل على حصول الظن

وذلك لأنه قائم على الأخذ بقول اللغوي بلا نكير من أحد وإن كان اللغوي واحداً.

أقول: وأنى لنا بتحصيل هذا الإجماع العملي المدعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء؟ وعلى تقدير تحصيله فأنى لنا من إثبات حجية مثله؟ وقد تقدم البحث مفصلاً عن منشأ حجية الإجماع، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة، لأن المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة حتى يستكشف من الإجماع موافقته في هذه المسألة، أي رجوعه إلى أهل اللغة عملاً.

وحجيته معاً إطباق علماء في جميع الأعصار على الحجية والإعتبار من دون توقف وإنكار، فإن المفسرين والمحدثين والعلماء والأصوليين والفقهاء والأدباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين معاني الألفاظ يتمسكون بأقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة في اللغة، قد جرت بذلك عادتهم واستمرت طريقتهم حتى أنهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة إذا استند أحدهم إلى نص لغوي موافق لمقالته ألزم به خصمه أو عارضه ببعض آخر يقابله، ولم يقل هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن، وعلى تقدير إفادته فلا عبرة به إذ الحجة هو القطع دون غيره، ولولا أن حصول المظنة واعتبارهما معاً من الأمور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما أمسكوا عن النكير. انتهى

قوله (ره): (لأن المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة...).

أقول: هذا التعليل عجيب فإن الإجماع على عمل فقهاء الطائفة بخبر اللغوي، هو كالإجماع على العمل بخبر الواحد في أحكام الشريعة، فكما لم يبطله هناك الجزم بعدم تعويل الإمام على خبر الواحد كذلك لا يبطله هنا الجزم بعدم رجوع الإمام إلى خبر اللغوي.

وسر ذلك واضح فإن هذا التعليل إنما ينفع لإنكار الإجماع الدخولي

ثانياً - قيل: الدليل بناء العقلاء.

لأن من سيرة العقلاء وبنائهم العملي على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأمور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة وإعمال الرأي والإجتهد، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها، ومن المعلوم أن اللغوي معدود من أهل الخبرة في فنه. والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها.

أقول: إن بناء العقلاء إنما يكون حجة إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقتهم. وهذا بديهي. ولكن نحن نناقش إطلاق المقدمة المتقدمة القائلة:

إن موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت

العملي، بمعنى أن الجزم بعدم رجوع الإمام إلى أهل اللغة يثبت عدم كون الإمام داخلاً في العاملين بهذه السيرة.

ولكن هذا التعليل لا ينفع في إنكار كون الإمام ممن يفتي بجواز العمل بخبر اللغوي، فيكون معنى الإجماع أن الفقهاء قد أفتوا بجواز الرجوع إلى خبر اللغوي فنستكشف من إطباقهم على هذه الفتوى رأي الإمام إما بقاعدة اللطف، وإما بالملازمة بمعنى أنهم لا يمكن أن يفتوا بذلك إلا اتباعاً لأئمتهم، وإما بالتقرير.

قوله (ره): (ثانياً: قيل: الدليل بناء العقلاء...).

أقول: قد ذكر المصنف (ره) في هذا الدليل بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة عموماً وهو الدليل الرابع من الأدلة التي ذكرناها آنفاً.

ويظهر من المصنف (ره) أنه دمج بين الدليل الثالث والرابع إذ سيأتي منه الإيراد على هذا الدليل بما لا يرد إلا على الثالث.

ردعه عن طريقته، بل لا يحصل هذا الإستكشاف إلا بأحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام:

١ - ألا يكون مانع منكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة، فإنه في هذا الفرض لا بدّ أن يستكشف أنه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم. ولو كان له مسلك ثانٍ لبيّنه ولعرفناه، وليس هذا مما يخفي.

ومن هذا الباب الظواهر وخبر الواحد، فإن الأخذ بالظواهر والإعتماد عليها في التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، والشارع لا بدّ أن يكون متحد المسلك معهم لأنه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع. وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فإنه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الإعتماد عليه في تبليغ الأحكام ولم يثبت منه الردع.

قوله (ره): (بل لا يحصل هذا الإستكشاف...).

أقول: هذا الإضراب يدل على وجود خلل في نسخ هذه الفقرة، وذلك لأن الإضراب إنما يكون للترقي أو للانتقال إلى الضد وكل ذلك لا يصلح في المقام، ومن ثم فلا أستبعد أن يكون أصل العبارة هكذا (إن موافقة الشارع لا تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقته بل لا يحصل..) إلخ، فيكون قد سقط من النسخ كلمة (لا).

قوله (ره): (وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فإنه لا مانع...).

أقول: إذا أراد أنه لا مانع من رجوع الإمام إلى الثقة في الموضوعات كالرجوع إليه في إخباره عن أحوال زيد وعمر فهو صحيح ولكنه يكون إشارة إلى ما لا نبحت عنه في حجية خبر الواحد، وإن أراد أنه لا مانع من رجوع الإمام إلى الثقة في نقل الأحكام فهو المبحوث عنه في حجية خبر الواحد لكنه ممنوع أشد المنع.

قوله (ره): (الإعتماد عليه في تبليغ الأحكام..).

أما الرجوع إلى أهل الخبرة فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشؤون حتى يمكن فرض أن تكون له سيرة عملية في ذلك لا سيما في اللغة العربية.

٢ - إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلا بدّ أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الأمور

أقول: ظاهر هذه العبارة أن الإمام عليه السلام متحد مع العقلاء في الإعتماد على خبر الثقة إلا أن العقلاء يعتمدون على الثقة في تبليغ الأحكام أي أخذها عن طريقه، بينما الإمام يعتمد على الثقة لتبليغ الأحكام إلى غيره.

ولا يخفى ما في هذا من تشويش وخلط بين التبليغ والتبليغ فإن (الإعتماد في التبليغ على الثقة) قضية أخرى وسيرة أخرى تختلف كلياً عن قضية (الإعتماد على الثقة في التبليغ)، والفرق بينهما أوضح من أن يخفى، ولا ملازمة بينهما، ودخول الإمام في الأولى لا يعني أبداً دخوله في الثانية.

هذا ولو كان دخول الإمام في الأولى مستلزماً لدخوله في الثانية لأمكننا القطع بحجية التبليغ من الثقة بلا حاجة إلى أي دليل من الأدلة المتقدمة في مبحث حجية خبر الواحد وذلك ضرورة قطعنا الوجداني الأكيد بأن الإمام كان يرسل ثقاته ويعتمد عليهم ليبلغوا الإحكام إلى شيعته وسائر المسلمين.

قوله (ره): (لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة..).

أقول: المراجع إلى سيرة النبي والأئمة (صلوات الله عليهم) يجد أنهم كانوا يراجعون في كثير من أمورهم الزراعية والصناعية والمعاشية إلى أصحابها.

الشرعية بمرأى ومسمع من الشارع. فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء. وهذا مثل الإستصحاب فإنه لما كان مورد الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة، إذ لا معنى لفرض شكه في بقاء حكمه، ولكن لما كان الإستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الأمور الشرعية ولم يثبت ردع الشارع عنه فإنه يستكشف منه إمضاؤه لطريقتهم.

أما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلانية في الأخذ بقول اللغوي في خصوص الأمور الشرعية، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعية.

٣ - إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء. وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية.

قوله (ره): (أما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة..).

أقول: لما كان الإستدلال ببناء العقلاء عموماً على رجوع الجاهل إلى العالم، فيكفي تحقق هذا البناء العام عند العقلاء وعملهم به في بعض النواحي، وسكوت الإمام عنه، فهذا يكون كافياً في إحراز إمضاء الإمام للبناء العقلاني عموماً بلا حاجة إلى إثبات عمل العقلاء في كل فروع هذا البناء العقلاني.

نعم هذا الإشكال ينفع لرد الإستدلال بالسيرة الخاصة أعني الإستدلال بالرجوع إلى أهل الخبرة، وهو الإستدلال الثالث من الأدلة المتقدمة.

قوله (ره): (من قيام دليل خاص..).

ثالثاً - قيل: الدليل حكم العقل.

لأن العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بد أن يحكم الشارع بذلك أيضاً، إذ أن هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودّة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في

أقول: ومع قيام الدليل الخاص يكون هو العمدة والمرجع فنخرج عن حريم الإستدلال ببناء العقلاء إلى الإستدلال بالنص الخاص، ومع وجوده لا يبقى أي حاجة للإستدلال ببناء العقلاء سوى التأكيد.

قوله (ره): (ثالثاً: قيل: الدليل حكم العقل).

أقول: ههنا أمور:

الأمر الأول: الفرق بين بناء العقلاء وحكم العقل أن الأول يكون في السيرة المجردة عن حكمهم بحسن السيرة كما لو كانت السيرة مما لا بد منها لسد احتياجاتهم، وأما الحكم العقلي فهو الحكم بحسن العمل أو قبحه سواء كانوا محتاجين إلى فعله أم لا.

الأمر الثاني: أن مع فرض حكم العقل بأمر عملي فلا بد من فرض اتحاد بناء العقلاء مع حكمهم لامتناع اجتماعهم على مخالفة حكمهم، ومن ثم فلا معنى في مثل هذه الفروض من تعدد الإستدلال تارة ببناء العقلاء وأخرى بحكم العقلاء، ولهذا تجد في تعبيرات الأعظم الجمع بينهما في تعبير واحد.

الأمر الثالث: أننا بعد التأمل لم نتعقل حكم العقل بحسن رجوع الجاهل إلى العالم في غير مورد حصول الوثوق والإطمينان من قوله، فإن الحكم العقلي لا بد أن يكون له مناط ترجيحي، مع أننا بعد التأمل لم نجد أي مناط ترجيحي يقضي بتحسين الاعتماد على الخبرة حتى في موارد الشك والتردد، أو أنه أحسن من الإحتياط والرجوع إلى العلم.

التقليد، غاية الأمر أنا اشترطنا في المجتهد شروطاً خاصة كالعدالة والذكورة لدليل خاص. وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي، لأنه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل إلا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين. وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي، كما ورد في المجتهد.

أقول: وهذا الوجه أقرب الوجوه في إثبات حجية قول اللغوي، ولم أجد الآن ما يقدر به.

نعم في فرض لزوم العمل وانسداد باب العلم يتخير العقل بين الرجوع إلى الخبرة والعمل بالجهل المحض ولا ريب أن الأول أولى إلا أن هذا غير ما نحن بصدد، وهو تحسين الاعتماد على الخبرة في فرض الإنفتاح.

الأمر الرابع: قد عرفت أن حسن الرجوع إلى أهل الخبرة على فرضه هو أمر لا يسري في المجتهد الذي يفترض فيه أن يعلم بالحكم الشرعي من أدلتها التفصيلية، ولو جاز للمجتهد الرجوع إلى أهل الخبرة في مقدمات الاستنباط لجاز له الرجوع إلى أهل الحديث والأصول وهذا ما لم يلتزم به أحد، ومن هنا يتضح أن من المسلم به أن كل أبواب رجوع الجاهل إلى العالم هي مسدودة بوجه المجتهد لأنه عالم ويستدل استدلال العالم فلا يدخل في أبواب الجهال ولا يستدل باستدلالاتهم.

قوله (ره): (ولم أجد الآن ما يقدر به...).

أقول: قد عرفت القدر به من جهة أنه دليل للجاهل ولا يمكن أن يستدل به العالم.

(الظهور التصوري والتصديقي)

قيل: إن الظهور على قسمين: تصوري وتصديقي.

١ - (الظهور التصوري) الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص. وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية. وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه، أو لم تكن.

٢ - (الظهور التصديقي) الذي ينشأ من مجموع الكلام. وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لها كما إذا احتف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات. والظهور التصديقي يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي.

ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثانٍ تصديقي، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الأمر. فيتوقف على عدم القرينة المتصلة والمنفصلة، لأن القرينة مطلقاً تهدف هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديقي الأول فإنه لا تهدمه القرينة المنفصلة.

أقول: ونحن لا نتعلل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلم. وهذه الدلالة هي التي نسميها الدلالة التصديقية. وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من

قوله (ره): (الظهور على قسمين تصوري وتصديقي).

أقول: هذا المطلب شرحناه مفصلاً في مباحث الظهور.

المتكلم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن بمراده. والأول يسمى (النصر)، ويختص الثاني باسم (الظهور).

ولا معنى للقول بأن اللفظ ظاهر ظهوراً تصورياً في معناه الموضوع له، وقد سبق في الجزء الأول ص ٢١ بيان حقيقة الدلالة، وأن ما يسمونه بالدلالة التصورية ليست بدلالة، وإنما كان منهم تسامحاً في التعبير بل هي من باب تداعي المعاني، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة فلا ظهور، وإنما كان خطور. والفرق بعيد بينهما .

وأما تقسيم الظهور التصديقي إلى قسمين فهو تسامح أيضاً، لأنه لا يكون الظهور ظهوراً إلا إذا كشف عن المراد الجدي للمتكلم إما على نحو اليقين أو الظن، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً. نعم قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوي أو ظن بدوي يزولان عند العلم بها فيقال حينئذٍ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة. وهذا كلام شائع عند الأصوليين (راجع ج ١ ص ١٤٣). وفي الحقيقة أن غرضهم من ذلك الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لا أنه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة وظهور يزول بها. ولا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوي الظهور الذاتي وتسميته بالظهور مسامحة على كل حال.

وعلى كل حال، سواء سميت الدلالة التصورية ظهوراً أم لم تسم، وسواء سمي الظن البدوي ظهوراً أم لم يسم، فإن موضع الكلام في حجية الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وإن كان كشفاً نوعياً.

(وجه حجية الظهور)

إن الدليل على حجية الظاهر منحصر في بناء العقلاء

قوله (ره): (الدليل على حجية الظاهر..).

أقول: قد عرفت أن حجية الظهور بالجملة مسألة مسلّمة لا خلاف عليها عند أحد، ولم نسمع من أحد ترك العمل بالظواهر حتى من نقل عنهم قبح العمل بالظن، فإن الجميع قد اشتركوا في العمل بظواهر الأخبار والكتاب، نعم وقع الخلاف في بعض التفاصيل سيأتي التعرض لها.

قوله (ره): (منحصر في بناء العقلاء..).

أقول: قد عرفت عدم وقوع النزاع في حجية الظواهر ولهذا لم يكثّر الاستدلال وكان في بناء العقلاء الكفاية إلا أنه لا وجه للإنحصار إذ يمكن الاستدلال بعدة أدلة أخرى، منها:

١ - الإجماع العملي، فإن كل فقهاء الطائفة بل وغيرها يستندون إلى الظواهر.

٢ - سيرة المشرعة زمن الأئمة عليهم السلام، فإن المعلوم يقينا لا ريب فيه لأدنى ناظر في تلك الأزمنة أن الناس بأسرهم كانوا يستندون إلى ظواهر الكتاب والسنة ويحتج بها بعضهم على بعض، وقد علمت أن هذه السيرة لا يمكن أن تستمر لولا رضا وإقرار الأئمة عليهم السلام.

٣ - نصوص من الكتاب الكريم، وأخبار متواترة كثيرة بحيث يمكن تحصيل القطع من مجموعها بدلالاتها القطعية على لزوم الإعتماد على ظواهر الكتاب أو السنة، وهي كثيرة جدا نذكر منها:

١ - قوله تعالى: ﴿القرآن هدى للناس وبينات من الهدى﴾.

٢ - قوله تعالى: ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾.

- ٣ - قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾.
- ٤ - قوله تعالى: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لَأُنْذِرَكُمْ بِهِ﴾.
- ٥ - قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾.
- ٦ - قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنَ لِيَذْكُرُوا﴾.
- ٧ - قوله تعالى: ﴿هَذَا الْقُرْآنَ يَقْصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾

ومن الأخبار ما لا يحصى كثرة، نذكر منها:

- ١ - الخبر قال سفيان بن عيينة لأبي عبد الله - عليه السلام -: أكل الأنبياء وأولادهم حرمت عليهم الصدقة؟ فقال: لا، أوما سمعت قول إخوة يوسف - عليه السلام -: ﴿وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾ حلت لهم الصدقة، وحرمت عليهم الغنائم، وحرمت علينا الصدقة لأنها أوساخ أيدي الناس وطهارة لهم، أوما سمعت (قول الله - عز وجل -: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّ صِلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾).
 ٢ - الخبر عن أمير المؤمنين - عليه السلام - يحتج على الظلمة من الذين حاربوه: كأنهم لم يسمعوا كلام الله حيث يقول. (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين) بلى والله لقد سمعوها ووعوها. ولكنهم حليت الدنيا في أعينهم وراقهم زبرجها
 ٣ - الخبر عن عبد الله بن طلحة النهدي قال للصادق - عليه السلام -: تزدون ما ليس عند النبي - صلى الله عليه وآله - قال: ان داود ورث النبيين وزاده الله وان سليمان ورث داود وزاده الله وان محمد ورث سليمان وداود وزاده الله وانا ورثنا النبي صم وزادنا الله انا لسنا نزاد شيئاً الا شئ يعلمه محمد اوما سمعت ابي يقول ان اعمال العباد تعرض على رسول الله صم كل خميس فينظر فيها ويعلم ما يكون منها فلما نزلنا نزل شيئاً الا شيئاً يعلمه هو.

والدليل يتألف من مقدمتين قطعتين، على نحو ما تقدم في الدليل على حجية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء. وتفصيلهما هنا أن نقول:

(المقدمة الأولى) - إنه من المقطوع به الذي لا يعتريه الريب أن أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولا يفرضون عليه أن يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف. وكذلك - تبعاً لسيرتهم الأولى - تبانوا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصاً في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

٤ - عن أبي حمزة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام ما حق الامام على الناس؟ قال حقه عليهم أن يسمعوا له ويطيعوا.

٥ - ما شاع من الإحتجاج على الظلمة من قولهم عليه السلام: أو لم يسمعوا الله يقول: ﴿وَرَبِّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾.

٦ - وما شاع من الإحتجاج بقوله تعالى ذكره ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ﴾ لإثبات أن الإمامة في عقب الحسين عليه السلام.

قوله (ره): (والدليل يتألف من مقدمتين قطعتين).

أقول: المقدمتان هما:

١ - تحقق بناء العقلاء والمتشعبة على الإلتزام والإلزام بالظواهر سواء في الأمور الشرعية والعرفية وذلك حتى في زمن الأئمة عليهم السلام.

٢ - تحقق إقرار الأئمة للعقلاء على هذا البناء، بل نزيد أنه تحقق مشاركة الأئمة عليهم السلام مع العقلاء في هذا البناء عملياً.

وهذا الدليل كما ترى نتيجه قطعية، ومقدماته قطعية واضحة لا مجال للنقاش فيهما، ولأجل ذلك انحسر النزاع في هذا المطلب.

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حمله خلاف الظاهر، ويكون أيضاً حجة للسامع على المتكلم يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر. ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره ويدان به وإن لم يكن نصاً في المراد.

(المقدمة الثانية) - إن من المقطوع به أيضاً أن الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبله ما يخالفه.

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة ثبت على سبيل الجزم أن الظاهر حجة عند الشارع، حجة له على المكلفين، وحجة معذرة للمكلفين.

هذا، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لا بدّ من التعرّض لها وكشف الحقيقة فيها.

قوله (ره): (هذا ولكن وقعت لبعض الناس شكوك...).

أقول: قد عرفت الإجماع على حجية الظواهر، كما عرفت وضوح الدليل على هذه الحجية، ولكن مع ذلك فقد وقع الخلاف في بعض التفاصيل، وهي ثلاثة:

١ - الخلاف في أن حجية الظواهر هل هي مشروطة بالظن بالوفاق أم بعدم الظن بالخلاف، أم غير مشروطة بشئ منهما.

٢ - الخلاف في أن حجية الظواهر مختصة بمن قصد افهامه أو تعم غيره أيضاً.

أما (المقدمة الأولى) فقد وقعت عدة أبحاث فيها :

- ١ - في أن تباني العقلاء على حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد؟
 - ٢ - في أن تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر؟
 - ٣ - في أن تبانيهم هل يشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة؟
 - ٤ - في أن تبانيهم هل هو مختص بمن قصد إفهامه فقط، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجة مطلقاً؟
- وأما (المقدمة الثانية) - فقد وقع البحث فيها في حجية ظواهر

٣ - الخلاف في أن حجية الظواهر هل تشمل ظواهر الكتاب أم لا.

ولا يخفى أن الخلاف الأول والثاني يرجع إلى التشكيك في الصغرى أي في تحقق الظهور المعتمد عليه عند العقلاء، أو بعبارة أخرى أن مرجع هذين الخلافين هو المقدمة الأولى من مقدمتي الدليل المتقدم في بناء العقلاء أي تحرير ما سعة أو ضيق (الدائرة الظهورية) التي تباني العقلاء على الإعتماد عليها.

كما لا يخفى أن مرجع الخلاف الثالث هو إلى التشكيك في الكبرى أي في ردع الشارع عن العمل بظهور الكتاب مع الإقرار بتحقيق الظهور، أو بعبارة أخرى أن مرجع هذا الخلاف هو المقدمة الثانية من مقدمتي الدليل المتقدم في بناء العقلاء أي تحرير ما سعة أو ضيق إقرار الشارع بما تباني عليه العقلاء.

قوله (ره): (في أن تبانيهم هل يشترط فيه جريان...).

أقول: هذا خلاف لا يرجع إلى ضيق أو سعة حجية الظهور، بل هو خلاف فني تقني في مرجعية أصالة الظهور وربما يكون له بعض الإنعكاسات في بعض موارد الظهور.

الكتاب العزيز، بل قيل: إن الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء. وهذه المقالة منسوبة إلى الإخباريين. وعليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الأمور، فنقول:

١ - اشتراط الظن الفعلي بالوفاق:

قيل: لا بدّ في حجية الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم، وإلاّ فهو ليس بظاهر. يعني أن المقوم لكون الكلام ظاهراً حصول الظن الفعلي للمخاطب بالمراد منه، وإلاّ فلا يكون ظاهراً، بل يكون مجملاً.

أقول: من المعلوم أن الظهور صفة قائمة باللفظ، وهو كونه

قوله (ره): (قيل لا بدّ في حجية الظاهر من حصول ظن فعلي...).

أقول: أي يشترط في حجية الظهور أن يتحقق عند السامع ظن مطابق للظهور، فإن حصل هذا الظن الشخصي على وفق ظهور اللفظ كان الظهور حجة على السامع، وإلاّ لم يكن حجة.

تنبيه أول: وينتج من هذا القول أنه يمكن أن نتصور أن لفظ واحد حجة على بعض السامعين دون بعضهم كما لو افترضنا أن بعض السامعين تحصل عنده ظن مطابق لظهور اللفظ فيكون حجة عليه أو له، بينما البعض الآخر لم يتحصل عنده ظن مطابق لظهور اللفظ فلا يكون حجة عليه أو له.

تنبيه ثاني: نسب الشيخ الأنصاري هذا القول إلى بعض معاصريه ولم يصرح من هو، وقيل: هو الشيخ النراقي، وقيل هو الكلباسي صاحب الإشارات.

قوله (ره): (من المعلوم أن الظهور صفة قائمة باللفظ...).

أقول: هذا شروع في الرد على هذا القول، وقد سلك المصنف (ره)

بحالة يكون كاشفأعن مراد المتكلم ودالاً عليه، والظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً، وإنما أقصى ما يقال إنه يستلزم الظن فمن هذه الجهة يتوهم أن الظن يكون مقوماً لظهوره.

مسلكا وعرا في إبطال هذا القول وكان يكفيه أن يسلك ما سلكه المحققون قبله، فلدينا مسلكان لرد هذا القول:

المسلك الأول: وهو مسلك فحول علم الأصول، وحاصله أنه يكفي في رد هذا القول الرجوع إلى بناء العقلاء للتأكد من أنهم هل يلزمون مواليهم ويلتزمون بظواهر كلامهم مطلقاً أم بشرط حصول ظن بالوفاق، فإن هذا هو ركن وأساس الاستدلال فإن تم التأكد أنهم يلزمون مواليهم مطلقاً ثبت إطلاق بناء العقلاء وكان الظهور حجة مطلقاً، وإن ثبت أنهم لا يلزمون إلا بالتقييد المتقدم ثبت التقييد وكان حجية الظهور مشروطاً بحصول الظن بالوفاق عند السامعين.

والإنصاف الذي لا ينبغي فيه خلاف أن بناء العقلاء مطلق وغير متوقف عندهم على حصول الظن بالوفاق أو عدم حصول الظن بالخلاف عند السامع، وقد أدركنا ذلك بسهولة بأدنى مراجعة إلى سيرتهم، فإن العقلاء كافة يقرون بصحة احتجاج المولى على عبده عند عدم أخذه بظاهر كلامه ولا يقبلون اعتذار العبد بأني ما ظننت بالمراد أو بأني ظننت بالخلاف، وكذا يقرون بالمقابل بصحة احتجاج العبد على مولاه عند أخذه بظاهر الكلام ولو لم يكن ظانا بإرادته أو كان ظانا بخلافه، ولا يقبلون احتجاج المولى عليه بلزوم اتباعه لظنه المخالف للظاهر، أو بلزوم عدم أخذه بالظاهر لعدم ظنه به.

وهذا ما أدركه فحول الأصوليين قال الشيخ الأنصاري بعد أن ذكر هذا التقييد: لكن الإنصاف: أنه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان، ولذا عد بعض الأخباريين - كالأصوليين استصحاب حكم العام

والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاستصحابات المجمع عليها، وهذا وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلا بالتوجيه، إلا أن الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعية.

وقال الآخوند: والظاهر أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعا، ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف.

وقال الشيخ النائيني: ونرى أن العقلاء لا يعذرون العبد المخالف لظاهر كلام المولى، إذا اعتذر عن المخالفة بعدم الظن بالوفاق، أو بحصول الظن بالخلاف، وهذا ظاهر.

المسلك الثاني: وهو مسلك المصنف (ره)، وحاصله أن ظهور اللفظ صفة من صفات اللفظ، بينما الظن بالوفاق صفة من صفات السامع، وبالتالي يكون ظهور اللفظ والظن بالوفاق أمران متباينان لا يمكن أن يتوقف أحدهما على الآخر.

وبعبارة أخرى لدينا ثلاثة مقدمات.

المقدمة الأولى: أن (الظهور) صفة تحل في اللفظ، فإذا كان اللفظ بحالة معينة يكون ظاهرا بمعنى معين.

المقدمة الثانية: أن الظن بالوفاق هو صفة من صفات السامع، فهو الذي يظن أو لا يظن، ولا تكون هذه الصفة من صفات اللفظ.

المقدمة الثالثة: أن الصفة التي تحل في شيء ما لا يمكن أن تقوم بفعل أو صفة موجودة في غيره كما لا يمكن أن تتوقف عليه.

فينتج من هذه المقدمات الثلاثة أن صفة الظهور التي هي من صفات اللفظ يستحيل أن تتوقف على الظن بالوفاق الذي هو صفة من صفات الإنسان السامع.

وهذا الذي ذكره المصنف (ره) باطل من جهتين:

الجهة الأولى: أنه لا يوجد أي قيمة لتحقيق صدق عنوان الظهور أو عدمه، إذ لا يوجد لدينا دليل لفظي موضوعه (الظهور) حتى نهتم في تحقيق صدق هذا العنوان أو عدمه، بل الموجود بأيدينا هي السيرة وبناء العقلاء فالواجب علينا هو اتباع هذا البناء العقلاني، فنعمل باللفظ حيث عمل به العقلاء، ونتركه حيث تركوه، سواء في الحاليين صدق عنوان الظهور أو لم يصدق.

فظهر لك أن إثبات صدق عنوان الظهور حتى مع عدم الظن بالوفاق لا قيمة له أبدا إذا ثبت أن العقلاء لا يعملون باللفظ إلا مع تحقق الظن بالوفاق، كما أن إثبات عدم صدق عنوان الظهور حتى مع الظن بالوفاق لا يضر إذا ثبت أن العقلاء يعملون بهذا اللفظ.

أما الجهة الثانية: فلأن الدليل الذي ذكره المصنف (ره) باطل لبطلان مقدمته الثالثة، فمن أين ثبت أن الصفة التي تكون في اللفظ لا يمكن أن تتوقف على صفة تكون في الإنسان!!، فهذا قانون غير بديهي ولا برهان عليه، فهو أصل غير أصيل.

بل يمكننا أن نقول أن كثيرا من الأوصاف في شيء تتوقف على أوصاف في غيره، فمثلا وصف (المؤثر) في قولك (خطاب مؤثر) هو صفة من صفات اللفظ، ولكنه يتوقف على صفة في الإنسان السامع، وهو تأثيره به.

ومثل (النافع) في قولك (كلام نافع) فإنه صفة من صفات اللفظ، ولكنه يتوقف على صفة في الإنسان السامع، وهو انتفاعه به.

ومثل (المضحك) في قولك (كلام مضحك) فإنه صفة من صفات اللفظ، ولكنه يتوقف على صفة في الإنسان السامع، وهو ضحكه عند سماعه.

وفي الحقيقة إن المقوم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاوراة هو كشفه الذاتي عن المراد، أي كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه، وإن لم يحصل ظن فعلي للسامع، لأن ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهراً عند أهل المحاوراة. والمدرک لحجية الظاهر ليس إلا بناء العقلاء فهو المتبع في أصل

ومثل صفة (الداعوية) عند المصنف (ره) حيث صرح أن الأوامر المولوية لا تكون داعية إلى العمل إلا بعد انقياد السامع لها، فالداعوية صفة في اللفظ ولكنها تتوقف على تحرك السامع.

ومن ثم فنحن وإن اعترفنا أن عنوان (الظهور) صفة من صفات اللفظ إلا أنه أي مانع أن يكون متوقفاً على تحقق الظن بالوفاق عند السامع.

والحاصل أنه لا يوجد دليل عقلي على امتناع توقف صدق عنوان ظهور اللفظ على تحقق الظن بالوفاق.

قوله (ره): (المقوم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاوراة...).

أقول: نعم لا ريب أن الكلام يصدق عليه أنه ظاهر سواء وجد سامع أم لا، وسواء حصل عنده ظن بالوفاق أم لا.

والحاصل أننا وإن رفضنا الدليل العقلي المذكور إلا أننا نعترف بصحة القول بأن عنوان (الظهور) صفة في اللفظ غير متوقفة على أي شيء خارج عن اللفظ، ولكن هذا عرفناه بالتأمل والتبادر في عنوان (الظهور) لا بسبب الدليل العقلي الذي ابتكره المصنف (ره).

قوله (ره): (والمدرک لحجية الظاهر ليس إلا بناء العقلاء...).

أقول: هذا عودة من المصنف (ره) لسلوك المسلك الأول في إثبات عدم اشتراط ظن السامع بالوفاق، وهو إثبات أن بناء العقلاء على حجية الظهور مطلقاً ولو في مورد عدم الظن بالوفاق، وهذا البناء العقلاني هو العمدة.

الحجية وخصوصياتها. ألا ترى لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن الفعلي عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه، ما دام أن اللفظ بحالة من شأنه أن يشير الظن لدى عامة الناس.

وهذا ما يسمى بالظن النوعي، فيكتفى به في حجية الظاهر، كما يكتفى به في حجية خبر الواحد كما تقدّم، وإلاّ لو كان الظن الفعلي معتبراً في حجية الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة إلى شخص غير حجة بالنسبة إلى شخص آخر. وهذا ما لا يتوهمه أحد. ومن البديهي أنه لا يصح ادعاء أن الظاهر لكي يكون حجة لا بدّ أن يستلزم الظن الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء، وإلاّ فلا يكون حجة بالنسبة إلى كل أحد.

٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف:

قيل: إن لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف.

قوله (ره): (وهذا ما يسمى بالظن النوعي...).

أقول: فالظهور هو ظن نوعي، بمعنى كون اللفظ الفلاني له دلالة عند نوع البشر على المعنى الفلاني، وهذا الظن النوعي يبقى موجود سواء حصل الظن الفعلي الشخصي عند شخص السامع أم لا.

وقد شرحنا هذه الإصطلاحات مفصلاً في مقدمات مباحث الظن.

قوله (ره): (وهذا ما لا يتوهمه أحد...).

أقول: بل كل من قال باشتراط الظن الفعلي يجب عليه أن يلتزم بهذا اللازم، فيكون اللفظ حجة عند من حصل عنده ظن على طبقه، وليس بحجة عند من لم يحصل عنده ظن على طبقه.

قوله (ره): (يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف...).

قال الشيخ صاحب الكفاية في رده: «والظاهر أن سيرتهم على اتباعها - أي الظواهر - من غير تقييد بإفادتها الظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها، ضرورة أنه لا مجال للإعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف».

أقول: إن كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء

أقول: أي حجية الظهور مشروطة ومقيدة بأن لا يحصل عند السامع ظن بخلاف الظهور.

ولا يخفى عليك أن الكلام في هذا القيد هو عين الكلام المتقدم في قيد (عدم حصول الظن بالخلاف) طابق النعل بالنعل وحذو القذة بالقذة، فلا حاجة إلى الإعادة فإنهما من باب واحد مأخذاً ورداً، ولهذا فقد جمعتهما الفحول معاً في مبحث واحد كما تقدم في عبارتي الآخوند والنائني رضوان الله عليهما.

وقال الآغا ضيا: كظواهر الالفاظ المصرح في كلماتهم بأن حجيتها إنما هي من باب الظن النوعي الذي لا ينافيه الظن الشخصي بالخلاف.

وقال ثانياً: لقيام السيرة على الاخذ بالظواهر والعمل بها مطلقاً حتى في صورة قيام الظن الفعلي على الخلاف على نحو غيره من الامارات التي حجيتها باعتبار الظن النوعي الذي لا ينافيه الظن بالخلاف.

قوله (ره): (إن كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح...).

أقول: هذا الفرض خارج المفروض في محل البحث، لأن المفروض في محل البحث هو: هل يشترط في حجية الظهور عدم ظن السامع بالخلاف، فمحل البحث يفترض وجود (ظهور للكلام) وفي مقابله (ظن بالخلاف) فمع فقد أحدهما ينتفي محل البحث.

ولا ريب أنه في هذا الفرض المذكور ينهدم الظهور من أصله، وهو

الإعتماد عليه في التفهيم، فإنه لا ينبغي الشك في أن مثل هذا الظن يضر في حجية الظهور بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء، لأن الظهور يكون حينئذٍ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض أن ذلك الأمر ليس بإمرة معتبرة عند الشارع، لأن الملاك في ذلك بناء العقلاء.

وأما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الإعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر، لأن الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجية الظهور. والظاهر أن مراد الشيخ صاحب الكفاية من الظن بالخلاف هذا القسم الثاني فقط لا ما يعم القسم الأول.

ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط، لا ما يعم القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين.

واضح فإنه مع فرض وجود قرينة مجتمعة تصلح عند العقلاء للتأثير على دلالة الكلام ينهدم الظهور عند العقلاء لما كررنا غير مرة من أن الدلالة التصديقية للكلام لا تستقر إلا بعد تمام الدال (وهو الكلام وما يحيط به من قرائن) فمع انقطاع بعض الكلام أو إجماله لا تستقر الدلالة.

وقد اعترف المصنف (ره) صريحا بخروج هذا الفرض عن محل الكلام في قوله (بل على التحقيق لا يبقى معه ظهور للكلام..).

قوله (ره): (وأما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الإعتماد عليه..).

أقول: هذا هو محل الكلام والبحث أي وجود ظن للسامع بالخلاف، ويكون هذا الظن ظنا خاصا بالسامع دون أن يكون ظنا نوعيا، أي يكون سبب ظنه بالخلاف أمر خاص به ولا يشكل أي دخالة نوعية في دلالة الدال، أي بعبارة أخرى يكون سبب ظنه ليس جزءا من الكلام ولا من قرائنه.

قوله (ره): (فيقع التصالح..).

أقول: لا يمكن القبول بهذا التصالح المزعوم، وذلك لأمرين:

الأول: أن البحث أصبح عند فحول المتأخرين بحثاً نظرياً جارٍ سواء وجد القائل باشتراط عدم الظن بالخلاف أو لم يوجد، فشيوخ الأصول (رضوان الله عليهم) ناقشوا وأبطلوا نظرية - دون التفات إلى قائل معين - إشتراط عدم الظن بالخلاف ومرادهم الظن الشخصي، ومن الواضح أن مثل هذه البحوث النظرية لا يمكن فيها التصالح.

الثاني: أنه لو كان ما فرضه المصنف (ره) صحيحاً أعني وجود نزاع بين قائل باشتراط عدم الظن بالخلاف وقائل بالإشتراط ثم صالحنا بينهما بما ذكره، لكان أصل النزاع بين الفريقين ناشئاً عن سوء الفهم والتقدير، وهذا بعيد غايته لما فيه من توهين بفطنة الفريقين.

أقول: وقع الخلاف في كنه ماهية الأصول الظهورية إلى أقوال:

القول الأول: وهو المقالة الشائعة على الألسن قديماً وحديثاً وهو وجود أصول وجودية متعددة، هي أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وهذه الأصول يعبر عنها بأصالة الظهور.

القول الثاني: قول الشيخ الأعظم حيث زعم في فرائده أن سائر الأصول الظهورية الثلاثة (الحقيقة والعموم والإطلاق) مرجعها بالدقة عند العقلاء إلى أصالة عدم القرينة، فعند الشك في أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي أو المجازي يجري العقلاء أصالة عدم القرينة على المجاز، وهكذا عند الشك في أن اللفظ مستعمل في العموم أو الخصوص يجري العقلاء أصالة عدم القرينة على الخصوص.

القول الثالث: وهو قول صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل حيث رد على الشيخ فذكر أنه ليس للعقلاء إلا بناء واحد وأصل وجودي واحد، فليس لدى العقلاء إلا أصالة الظهور، لا أنهم يبنون على عدم القرينة، بل

يبنون رأساً على اتباع الظهور، فالأصل اللفظي عند العقلاء أصل وجودي لا عدمي، وليست الأصول الثلاثة إلا تعبيرات عن صغريات أصالة الظهور.

القول الرابع: أن العقلاء يجرون أصالة عدم القرينة ويجرون الأصول الوجودية معاً، فيكون أصالة عدم القرينة منقح لموضوع الأصول الوجودية، لا أنه مغن عنه، كي يصير مرجع الأصل الوجودي إلى العدمي.

ولتنقيح هذا الخلاف نذكر نقاطاً خمسة:

النقطة الأولى: أن هذا الخلاف هو خلاف تحليلي علمي، بمعنى أننا كلنا متفقون على واقع معين وهو عمل العقلاء بالظهور، إلا أننا مختلفون في تحليل كنه حقيقة هذا الواقع، بمعنى أننا مختلفون حول حقيقة البناء الوجداني عند العقلاء حين عملهم بالظهورات اللفظية.

النقطة الثانية: الظاهر أنه لا ثمرات عملية تترتب على هذا الخلاف لأن عمل العقلاء واضح غير مردد فنحن نعلم متى يجروا الأصل ومتى لا يجروه، ولو فرض وقوع التشكيك البدوي بالجريان أو العدم فيمكن فوراً رفع التشكيك بمجرد العودة إلى العقلاء، فخلافاً ليس إلا في ماهية هذا الأصل المعلوم موارد جريانه.

ومع ذلك فقد زعم البعض وجود ثمرة عملية تترتب على هذا النزاع، وزعم أنه تظهر هذه الثمرة في صورة إتصال الكلام بما يصلح للقرينية، فانه بناء على اعتبار نفس الظهور يبني على ظاهر الكلام، وأما بناء على أصالة عدم القرينة لا يبني على الظهور، لعدم جريان أصالة عدم القرينة، فان أصالة عدم القرينة وإن كانت من الأصول العقلانية، إلا أنه ليس بناء العقلاء على جريانها مع احتمال وجود القرينة احتمالاً عقلائياً.

أقول: هذه الثمرة باطلة لأمرين:

الأول: قد عرفت فساد هذه الثمرة لما عرفت من عدم المجال للخلاف

في تصرف العقلاء فإنهم بالباب يمكنهم حسم النزاع، وتصرف العقلاء غير متوقف على أي تحليل لماهية الأصول اللفظية.

الثاني: أن الإنصاف أنه في المورد المذكور لا مجال للتمسك بالظهور حتى بناء على جريان الأصول الوجودية ضرورة أن جريانها ليس تعبدية محض بل جريانها مشروط بشروط عقلائية معينة، منها أن لا يكون الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينة.

النقطة الثالثة: احتمال الشيخ الأنصاري أن يترتب على هذا الخلاف ثمرة علمية وهي في كيفية تقدم الخاص على العام وأنه من باب الحكومة أو من باب الورود؟ فإن بنينا على أن الأصل اللفظي هو أصالة عدم القرينة يكون الخاص حاكماً على العام لأن أصالة عدم القرينة موضوعها الشك أو عدم العلم بالقرينة ومع وجود المخصص يرتفع الشك تعبدية فيرتفع موضوع أصالة عدم القرينة تعبدية وهذا هو الحكومة.

وإن بنينا على كون الأصل اللفظي هو أحد الأصول الوجودية كأصالة الظهور يكون الخاص وارداً على العام لأن أصالة العموم موضوعها عدم الحجة على التخصيص، فمع وجود الحجة على التخصيص يرتفع موضوع أصالة العموم ارتفاعاً حقيقياً بواسطة التعبد.

أقول: وفي هذه الثمرة نظر واضح لأن أصالة العموم كأصالة القرينة كلاهما متوقفتان على الشك وعدم العلم بالقرينة ولا مجال لتخيل توقف الأصول الوجودية على عدم الحجة، وذلك لوضوح أن كلاهما من الأصول العقلائية فلا معنى لتوقفهما أو أحدهما على عدم الحجة، فإن الحجية من الشؤون التعبدية الشارعية وهي لا دخالة لها بتاتا في بناءات العقلاء.

النقطة الرابعة: في بيان موضع النزاع الصواب، وتحرير ذلك أن نقول أنه لا يخفى أن الشك في ظهور الألفاظ له أسباب:

السبب الأول: احتمال أن يكون مراده الجدي مغاير لظاهر الكلام، وإنما عبر بالكلام لغرض آخر كالخوف والتقية وغيرهما.

السبب الثاني: أن يكون مراده غير ظواهر الألفاظ وقد عبر عن مراده بهذه الألفاظ التي لا تدل عليه إما عمدا بسبب احتمال أن له طريق خاص في التعابير غير الطريق العقلاني، وإما غفلة كأن يريد أن ينطق بلفظ فنطق بغيره.

السبب الثالث: أن يكون مراده غير ظواهر ألفاظه بسبب اعتماده في بيان مراده على قرائن كان يريد نصبها لكنه غفل عنها أو نصب غيرها سهواً، أو نصبها لكننا نحن السامعون لم نلتفت إليها، أو نصبها وسمعها السامع لكننا نحن الغائبون لم نسمعها من الناقل أو لم ينقلها إلينا.

إذا عرفت هذه الإحتمالات الثلاثة، فنقول:

أما الإحتمال الأول فلا ريب أنه خارج عن محل البحث ضرورة أن الشك فيه ليس مسبباً عن احتمال وجود قرائن، والمرجع في هذا الشك المسبب عن الإحتمال الأول هو أصالة الجد فقط، وهي المشتهرة بين المتأخرين بأصالة الجهة، ولا يبعد أن هذه الأصالة ترجع إلى أصالة الظهور، فإن هذا المعنى (الجد) هو أحد جوانب أصالة الظهور، فإن الظاهر من حال المتكلم عند العقلاء أن يكون في صدد بيان مراده الجدي.

أما الإحتمال الثاني فكذلك لا ريب أنه خارج عن محل البحث ضرورة أن الشك فيه ليس مسبباً عن احتمال وجود قرائن، كما لا ريب أن المرجع في هذا الشك المسبب عن الإحتمال الثاني هو أصالة الظهور بمعنى أن الظاهر من المتكلم أن يكون مراده مطابق لما نطق به.

نعم يمكن إنشاء نزاع جديد يشبه النزاع الذي نحن فيه بأن يقال أن هذه أصالة الظهور هنا ترجع إلى أصالة عدم الغفلة أو أصالة عدم الاستعمال بغير الطريقة المعهودة.

٣ - أصالة عدم القرينة:

ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى أن الأصول الوجودية - مثل

أما الإحتمال الثالث فهو محل البحث الذي يمكن أن يحتمل فيه رجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة.

النقطة الخامسة والأخيرة: أن الذين اختلفوا في المقام أعني الشيخ الأعظم والآخوند وغيرهما (رضوان الله تعالى عليهم أجمعين) لم يأتونا بأدلة حاسمة في المقام، بل كل واحد منهم كان ينطق برأيه الشريف ويدعي أن هذا هو بناء العقلاء، ولهذا بقي هذا النزاع يتأرجح بين المتأخرين، والإنصاف أن هذا النزاع هو تكلف وتحميل الأمور فوق طاقتها لأنني أعتقد أن العقلاء لا يدور في خلدهم هذه المعاني الدقيقة ولا تخطر في بالهم لا تفصيلا ولا إجمالا ولا في مرتكزاتهم العميقة بل لا قدرة عندهم للتمييز بين أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة.

وتوضيح ذلك أن من البديهي أن مفاد أصالة الظهور عند العقلاء هو تثبيت المعنى الظاهر واعتباره أنه المعنى المراد للمتكلم جزما، وهذا المعنى يوازيه إسقاط كل احتمال يخالفه ويستلزم نفي القرينة وغير ذلك مما ينافي الظهور.

وفي المقابل فلا ريب أن إسقاط كافة الإحتمالات المنافية للظهور ومنها نفي القرينة يستلزم تثبيت الظهور.

ومن ثم فالعقلاء يرون هذه المعاني كلها ويلتزمون بها، ولا يمكنهم التمييز أبدا هل أنهم أدركوا الأول وانطلقوا منه إلى الثاني أو بالعكس أدركوا الثاني وانطلقوا منه إلى الأول، بل لعلمهم قد يختلف بعضهم عن بعض في النظر إلى الأمور، وإن كنت أرى أن النظرة الأقرب إلى أذهان العقلاء هي تثبيت الظهور وهو يستتبع نفي المعاني الأخرى.

قوله (ره): (ذهب الشيخ الأعظم في رسائله...).

أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق ونحوها التي هي كلها أنواع لأصالة الظهور - ترجع كلها إلى أصالة عدم القرينة، بمعنى أن أصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز، وأصالة العموم إلى أصالة عدم المخصص... وهكذا. والظاهر أن غرضه من الرجوع: أن حجية أصالة الظهور إنما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة.

وذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك، أي إنه يرى أن أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور. يعني أن العقلاء ليس لهم إلا بناء واحد وهو البناء على أصالة الظهور، وهو نفسه بناء على أصالة عدم القرينة، لا أنه هناك بناءان عندهم بناء على أصالة عدم القرينة وبناء آخر على أصالة الظهور والبناء الثاني بعد البناء الأول ومتوقف عليه، ولا أن البناء على أصالة الظهور مرجع حجته ومعناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة.

أقول: الحق إن الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم ولا وكما أفاده صاحب الكفاية، فإنه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح أن يقال له: (أصالة عدم القرينة)، فضلاً عن أن يكون

أقول: قال الشيخ الأنصاري في فرائده: كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة.

قوله (ره): (ولا كما أفاده صاحب الكفاية..).

أقول: فالمصنف (ره) رفض كلام الشيخ والآخوند معا، أما كلام الشيخ فاعترض عليه من جهتين: الأولى: إنكاره وجود أصالة الظهور، والمصنف يعتقد بوجود أصالة الظهور.

هو المرجع لأصالة الظهور أو أن أصالة الظهور هي المرجع له .

بيان ذلك : إنه عند الحاجة إلى إجراء أصالة الظهور لا بد أن يحتمل أن المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه . وهذا الاحتمال لا يخرج عن إحدى صورتين لا ثالثة لهما :

(الأولى) أن يحتمل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصلة ولا منفصلة . وهذا الاحتمال إما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الإيهام ، أو احتمال الخطأ ، أو احتمال قصد الهزل ، أو لغير ذلك - فإنه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه ، فيكون حجة عليه ، ويكون حجة له أيضاً على الآخرين . ولا تسمع منه دعوى الغفلة ونحوها ، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة ونحوها ، وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء ، أي إن الظهور هو الحجة عندهم - كالنص - بإلغاء كل تلك الاحتمالات .

ومن الواضح أنه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع ، لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى

والثانية: ادعائه وجود أصالة عدم القرينة، والمصنف يرفض وجود أصالة عدم القرينة.

أما كلام الآخوند فاعترض عليه من الجهة الثانية فقط.

قوله (ره): (من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة).

أقول: لو علمنا عدم نصب المتكلم للقرينة وشككنا في مراده بسبب احتمال أن يكون أراد نصب القرينة لكنه غفل عنها، فهل نتمسك هنا بأصالة عدم القرينة المغفول عنها كما ذكرناه، أم نتمسك بأصالة عدم الغفلة عن نصب القرينة كما ذكره المصنف (ره) تبعا لجماعة وجهان كلاهما محتمل.

قوله (ره): (سالبة بانتفاء الموضوع...).

نفيها بالأصل. فلا موقع إذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى أن هذا الأصل، ولا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور.

(الثانية) - أن يحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا - فإنه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، ولكن في الحقيقة أن معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدم - إنهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بإلغاء احتمال الخلاف: أي احتمال كان. ومن جملة الإحتمالات التي نلغى إن وجدت احتمال نصب القرينة. وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها من جهة إنه احتمال ملغى ومنفي لدى العقلاء.

أقول: لأن موضوع أصالة عدم القرينة هو احتمال وجود قرينة، فمع القطع بعدمها ينتفي الموضوع.

قوله (ره): (كالنص بإلغاء احتمال الخلاف..).

أقول: إلغاء احتمال الخلاف هو إسقاط سائر المعاني الأخرى المحتملة، فإذا قال المتكلم (جاء الأسد المفترس) جزم العقلاء بأن مراده هو الأسد المفترس وكل الإحتمال الأخرى المخالفة ساقطة لا يعتنى بها ومنها احتمال إرادته (الرجل الشجاع) أو (البحر).

قوله (ره): (احتمال نصب القرينة).

أقول: بل الإنصاف بعد التأمل أن العقلاء إنما يلتفتوا أولاً إلى المعاني المرادة أو غير المرادة ففي المثال المتقدم يفهموا الحقيقة وينفوا المجاز، نعم نفي المجاز يستلزم نفي احتمالات القرينة إن حصل توجه إليها.

فظهر لك أن الأمر الأولي عند العقلاء دائر بين أصالة الحقيقة وأصالة عدم التجوز، وأما أصالة عدم القرينة فهي أصالة ناتجة عن عدم التجوز.

وعليه، فالمنفي عند العقلاء هو الإحتمال، لا إن المنفي وجود القرينة الواقعية،

قوله (ره): (لا أن المنفي وجود القرينة..).

أقول: أي هنا أمران متغايران:

الأول: احتمال الذهن لوجود القرينة.

الثاني: الوجود الواقعي للقرينة.

فزعم المصنف (ره) أن العقلاء إنما يتعاملون مع الأول وهو الإحتمال فيسقطوه عن الاعتبار، وأما الثاني فلا يلتفتون له ولا يتعاملون معه أصلاً.

أقول: هذا التمييز بين احتمال وجود القرينة وبين وجود القرينة أمر في غاية الغرابة لأن الفرق بين نفي احتمال وجود القرينة وبين الجزم بنفي وجود القرينة إنما هو فرق من حيثية رؤية المفهوم الواحد فإن الصورة الذهنية تنفي نقيضها، بمعنى أن صورة (عدم الإحتمال) تتساوى في الذهن مع صورة (العلم بالعدم)، أي أن الموجود في الذهن شيء واحد يمكن أن نلاحظه من جهة فيكون صورة (عدم احتمال وجود القرينة)، ونلاحظه من جهة أخرى فيكون صورة (العلم بعدم وجود القرينة).

فما زعمه المصنف (ره) من أن العقلاء إنما يتعاملون مع احتمال وجود القرينة لا مع وجود القرينة عجيب لأن الفرق بين التعاملين إنما هو مجرد ملاحظة وتحيث ذهني.

وأظن - والله العالم - أن المصنف (ره) شط قلمه الشريف فعبر بالفاظ باطلة عند بيان مراده الصحيح، وإنما مراده هو أن العقلاء إنما يثبتون المعنى الظاهر وينفون الإحتمالات الأخرى المنافية للظاهر، وهذه الإحتمالات الأخرى هي المعاني الأخرى لا القرائن الدالة عليها، فالمنفي هو احتمالات المعاني لا القرائن، وكل عباراته الآتية عما قريب تشير إلى هذا المعنى الصحيح.

لأن القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل، بينما إن معنى أصالة عدم القرينة - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينة، لا البناء على نفي احتمالها، والبناء على نفي الإحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئاً آخر.

وإذا اتضح ذلك يكون واضحاً لدينا أنه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً أصل يقال له (أصالة عدم القرينة)، حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوعها إليه، سالبة بانتفاء الموضوع.

والخلاصة: إنه ليس لدى العقلاء إلا أصل واحد، هو أصالة الظهور، وليس لهم إلا بناء واحد، وهو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور: من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الإيهام، أو نصب القرينة على الخلاف أو غير ذلك. فكل هذه الاحتمالات - إن وجدت - ملغية في نظر العقلاء، وليس معنى إلغائها إلا اعتبار

فالحاصل أن مراده (احتمال المعاني الأخرى) ولكنه كتب (احتمال القرائن على المعاني الأخرى).

قوله (ره): (القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء...).

أقول: بل لها كل الأثر لأن وجود القرينة يستوجب أن يكون مراد المتكلم هو غير المعنى الظاهر، فالظاهر أن مراد المصنف: (القرينة الواقعية غير المحتملة لا أثر لها)، وهو معنى صحيح بديهي فإن ما لا يحتمله العقلاء ولم يدخل إلى ذهنهم لا يمكن أن يكون له أي أثر عندهم.

قوله (ره): (وهو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور...).

أقول: هذه العبارة إلى آخرها تنسجم مع ما اقترحناه من أن مراد المصنف (ره) إنما هو نفي احتمالات المعاني المنافية للمعنى الظاهر.

الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف. لا إنه هناك لدى العقلاء أصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة، كما ربما يتوهم، حتى يكون بعضها متقدماً على بعض، أو بعضها يساند بعضاً.

نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، وكذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة بأصالة عدمها... وهكذا في كل تلك الاحتمالات ولكن ليس ذلك إلا تعبيراً آخر عن أصالة الظهور. ولعل من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة. وحينئذ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحاً ولكان مآلهما واحداً، ولا خلاف..

٤ - حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام:

ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجية الظهور بالنسبة ..

قوله (ره): (حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام..).

أقول: هذا هو التفصيل الثاني في حجية الظهور، وتوضيحا لهذه المسألة لا بأس ببيان نقاط نذكرها بالتدرج:

النقطة الأولى: في شرح هذا التفصيل في حجية الظهور: وهو التفصيل بين المقصودين بالإفهام وبين غير المقصودين بالإفهام، فيكون الظهور حجة بالنسبة إلى الأشخاص الذين قصد المتكلم تفهيمهم بكلامه، وغير حجة بالنسبة إلى الأشخاص الذين لم يلتفت المتكلم إليهم ولم يقصد تفهيمهم بكلامه.

وأساس هذا التفصيل هو ما ذهب إليه المحقق القمي في قوانينه - ولعله هو أول من ذهب - إلى أن الظهور إنما يكون حجة بالنسبة المقصودين بالإفهام دون غيرهم، وقد صرح بهذه القاعدة في موارد كثيرة من كتابه نذكر منها:

قال: ومن جميع ذلك ظهر أن حجية ظواهر القرآن على وجوه
فبالنسبة إلى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة
إلى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن آخر علم
حجيته بالخصوص كأن نستنبط من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل
من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كأن نعتمد على
مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة أصالة عدم النقل وعدم
التخصيص والتقييد وغير ذلك فإن ذلك إنما يثبت حجيته وقت إنسداد باب
العلم بالاحكام الشرعية وإنحصار الامر في الرجوع إلى الظن ولما كان
الاخبار أيضا من باب الخطابات الشفاهية، فكون دلالتها على حجية
الكتاب معلوم الحجية إنما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرو حكمها
بالنسبة إلينا أيضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل حينئذ أيضا في
القسم الآخر.

وقال مرة ثانية: ثم إن هذا الكلام إذا نقل إلى غير المشافهين
المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فإن كان نقله بمعناه بمعنى أن مراده
الواقعي صار يقينا لهم و علموا أنه أراد ذلك لا غير فلا كلام فيه أيضا وإن
كان نقله بلفظه بمعنى أنه حصل لهم العلم بأن هذا هو لفظ الشارع
فلاشكال حينئذ في أن الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور
حجة عليهم أم لا نقول حينئذ ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل أن
يكون مما يقصد به بقاءه في الدهر والاستفادة منه كتأليفات المصنفين وقسم
لا يقصد به ذلك بل إنما قصد به تفهيم المخاطبين وإن كان غيرهم أيضا
مشاركون لهم في أصل الحكم فأما الكتاب كالعزيز فهو وإن كان يمكن أن
يكون من القسم الاول...إلى أن قال: ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا
لاحتمال أن يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات
الشفاهية منه...

ثم قال: وأما السنة المعلومة الصدور عنه ﷺ فيحتمل ضعيفا أن تكون مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر أن يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم إلى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه ﷺ بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية.

أقول: فحاصل ما ذكره القمي في المقام الكبير أن الكلام حجة بالنسبة إلى المقصودين بالتفهم دون غيرهم، ولذا شرع في النقاش الصغروي في تنقيح أننا مقصودين بالتفهم في الكتاب والسنة أم لا.

النقطة الثانية: أن هذا التفصيل هو تفصيل عظيم الأثر فإنه أحد الطرق إلى تشييد مذهب انسداد باب العلم.

توضيحه أنه مع القول بعدم حجية الظهور لغير المقصودين بالإفهام وأن الكتاب والسنة هما بالنسبة إلينا من هذا القبيل، فنتيجة هذا القول أن ظهورات الكتاب وكافة الأخبار التي بأيدينا هي غير حجة علينا ولا يجوز لنا العمل بها حتى لو قلنا بحجية خبر الواحد.

وينتج من عدم حجية ظهورات الكتاب والسنة انسداد باب العلمي لأن الشطر الأعظم من باب العلمي هو في هذه الظهورات، ومع سقوطها عن الحجية لا يبقى بأيدينا إلا الشيء اليسير من النصوص القطعية الدلالة الذي لا يمنع من تطبيق مقدمات الإنسداد.

والمحقق القمي قد التزم بانسداد باب العلم إستنادا إلى هذه المسألة مع ذهابه إلى قيام الدليل على حجية خبر الواحد.

النقطة الثالثة: أن تحرير الكلام في هذا التفصيل يكون في مقامين:

المقام الأول: في النظر إلى هذا التفصيل كبرويا.

المقام الثاني: في النظر إلى هذا التفصيل صغرويا بمعنى أننا هل نكون

مقصودين أم غير مقصودين بالإفهام بالنسبة إلى الكتاب والسنة، ومدى تأثير هذا التفصيل على حجية الكتاب والسنة.

وقد وقع الكلام في كلا المقامين:

النقطة الرابعة: في المقام الأول: فنذكر دليل التفصيل وحاصله أن المقصود بالإفهام يتحقق الظهور عنده، بخلاف غيره فإنه لا يتحقق الظهور عنده، فنحتاج إلى بيان أمرين:

الأول: سر تحقق الظهور عند المقصود بالإفهام.

الثاني: سر عدم تحقق الظهور عند غير المقصود بالإفهام.

أما بيان الأمر الأول: فالسر في تحقق الظهور عند المقصود بالإفهام هو أن احتمال وجود قرينة على الخلاف غير واصله إليه هو احتمال ساقط عنده إذ يرى العقلاء سقوطه.

والسبب في بناء العقلاء على سقوط هذا الإحتمال هنا هو بناؤهم على أن (الواجب على المتكلم بيان كل ما له دخالة في الدلالة على مراده بيانا كاملا)، ومن ثم إخفاء المتكلم عمدا لبعض ما له دخالة في الدلالة ساقط لمخالفته لهذا الواجب، والإخفاء غفلة أو عدم التفات السامع غفلة أيضا احتمالا لانساقطان لأصالة عدم الغفلة.

أما بيان الأمر الثاني فالسر في عدم تحقق الظهور عند غير المقصود بالإفهام هو أن احتمال خفاء القرينة المخالفة عنده هو احتمال غير ساقط إذ لا يرى العقلاء سقوطه.

والسبب في عدم بناء العقلاء على سقوط هذا الإحتمال هنا هو أن احتمال اعتماد المتكلم عمدا على قرينة كانت موجودة بينه وبين المقصود بالإفهام فقط ولا يعرفها غيرهما هو أمر جائز في الإستعمال وواقع في الإستعمالات العقلانية، ولا ينافي لا قانون وجوب البيان، ولا قانون عدم

الغفلة، فهو بالتالي احتمال معتد به لا يوجد بناء عقلائي ينفيه.

والحاصل أن قانون (وجوب البيان) يجري بحق المقصود بالإفهام فيستوجب إسقاط احتمال وجود قرينة مخالفة غير واصله إليه، ولا يجري بحق غير المقصود بالإفهام فلا يستوجب سقوط هذا الإحتمال.

وقد يحاول الإجابة عن هذا الدليل بأجوبة:

الجواب الأول: وهو أن (أصالة عدم القرينة) أو أصالة (إسقاط الإحتمال المخالف للظهور) هو أصل عام يجري دائما سواء وجب البيان أم لا.

وهذا الجواب كأنه يتوقف على أن هذا الأصل تعبدي لا يتوقف على أي بناء عقلائي، وهذا ما لا يوجد أي دليل يدل عليه، بل هذه الأصول كلها أصول عقلائية أنتجتها بناءات وتبريرات عقلائية.

الجواب الثاني: ما يظهر من كلمات الشيخ الأعظم (قدس سره) وهو دعوى إجماع العلماء على العمل بالظهور مطلقا، قال: وأما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية، كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين، ثم مست الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه، فإن العلماء لا يتأملون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصى إليه المفقود، وكذا في الأقارير. أم كان في الأحكام الكلية، كالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير، فإنه لم يتأمل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجية أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب ومن قصد إفهامه، والحاصل: أن القطع حاصل لكل متبع في طريقة فقهاء المسلمين، بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد،

بل يعمل بها من يدعي الانفتاح وينكر العمل بأخبار الآحاد، مدعيا كون معظم الفقه معلوما بالإجماع والأخبار المتواترة.

أقول: والإجماع حاصل متحقق إلا أن الظاهر أن عملهم هذا هو من باب بناء العقلاء، فإن عملهم بالظواهر هو من حيث أنهم عقلاء، فحجية هذا الدليل لا تزيد على دليل بناء العقلاء.

الجواب الثالث: وهو أيضا ذكره الشيخ الأعظم وهو الإستدلال بسيرة المتشرعة، قال: ويدل على ذلك أيضا: سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمة الماضين عليهم السلام كما يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم عليهم السلام، لا يفرقون بينهما إلا بالفحص وعدمه.

أقول: والسيرة هذه حاصلة متحققة إلا أن الظاهر أن عمل المتشرعة وأصحاب الأئمة عليهم السلام إنما هو من باب بناء العقلاء، فإن عملهم بالظواهر هو من حيث أنهم عقلاء، فحجية هذا الدليل لا تزيد على دليل بناء العقلاء.

الجواب الرابع: أن هذا الإحتمال أي (احتمال وجود القرينة المخالفة الخاصة بالمقصود بالإفهام) هو احتمال نادر قليل الحصول في مقابل الأعم الأغلب الذي من عدم وجود مثل هذا القرائن، فيسقط هذا الإحتمال.

ومثل هذا الجواب أن يقال أن الظهور بمنزلة المقتضي للدلالة على المانع والإحتمال (إحتمال وجود القرينة المخالفة الخاصة بالمقصود بالإفهام) هو بمنزلة المانع، فمع الشك فيه نعمل بالمقتضي.

وهذان الجوابان بهذا المقدار غير كافيان لأنهما يعتمدان فاسدتين، فالأول يعتمد على قاعدة الأعم الأغلب وهي قاعدة غير ثابتة، والثاني يعتمد على قاعدة المقتضي وعدم المانع، وهي أيضا قاعدة غير ثابتة.

نعم تتميم هذين الجوابين بأن نقول أن العقلاء هنا قد عملوا بإحدى هاتين القاعدتين في هذا المورد، وقامت سيرتهم الثابتة على الأخذ بهذه القاعدة في هذا المورد، وقد أمضاها الشارع بعدم ردعه عنها، فيتم حجيتها في هذا المورد بخصوصه.

الجواب الخامس: هو أننا نجزم بعد المراجعة إلى العقلاء أن العقلاء يعتدون بالظهور مطلقا سواء كان للمقصود بالإفهام وغيره، وأنهم لا يعتدون باحتمال وجود القرينة المخالفة الخاصة بالمقصود بالإفهام، فهو احتمال ساقط عندهم مطلقا، وعلى هذا قامت سيرتهم القطعية، وفي هذه السيرة العقلائية التي لم يردع عنها الشارع الكفاية للدلالة على الحجية سواء فهمنا أو لم نفهم السر في إسقاطهم لهذا الإحتمال.

وهذه السيرة العقلائية ثابتة لا مرأى فيها، ويكفي في بيانها عبارة الشيخ: أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب، يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها، ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه، فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث، فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منه، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية.

النقطة الخامسة: في المقام الثاني الصغروي: فقد زعم المحقق القمي أن ما كان من قبيل الرسائل والمصنفات فهو يكون مقصودا به تفهيم الغائبين أبد الدهر، وما كان من قبيل الخطابات الشفهية وشبهه فالمقصود به تفهيم المخاطب، وعلى هذا الأساس استنتج أمرين:

الأمر الأول: أن الكتاب العزيز يمكن أن يكون من قبيل المصنفات إلا

أن ذلك غير ثابت ثبوتا علميا لاحتمال أن يكون من قسم الخطابات.

الأمر الثاني: أن الأخبار يمكن أن تكون من قبيل المصنفات ولكن الاظهر أنه ليس منها بل مما يراد بها منها تفهيم المخاطبين.

. أقول: يرد عليه أمور:

الأمر الأول: أن التفصيل المتقدم لا يؤدي وحده إلى استنتاج هذين الأمرين بل يتوقف أيضا على مقدمة أخرى، وهي: أن الظهور لا يتحقق إلا بعد الجزم بأن المخاطب هو مقصود بالإفهام، فالمخاطب الذي يشك في أنه مقصود أو غير مقصود بالإفهام يكون حكمه حكم غير المقصود، أي أن العقلاء هنا بمنزلة من يطبق قاعدة عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

والإنصاف أن هذه القاعدة هي أردأ من التفصيل كثيرا فإن التفصيل بحد ذاته له وجه ما، وأما اشتراط تحقق الظهور بالجزم بكونه مقصودا بالتفهم لا وجه له أبدا.

ومن ثم فمع احتمالية كون الكتاب والسنة من قبيل التصنيفات فهي تكون ظاهرة لنا وكأننا مقصودون بالإفهام، أي كأننا بمنزلة من يطبق قاعدة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياء، فإن خروج غير المقصود بالإفهام من عموم الظهور أشبه بالمخصص للبي.

الأمر الثاني: أننا لا نسلم الصغرى في خصوص الكتاب الكريم، وحاصله أننا نجزم أن المقصود بالإفهام من خطابات الكتاب الكريم هو جميع الناس من جميع الأصناف من الحاضرين والغائبين إلى أن تقوم الساعة.

والسر في ذلك أنه كتاب إلهي بل خاتمة كتب الله تعالى أنزله الله تعالى لهداية البشر جميعا كما صرحت عدة آيات، وما كان هذا شأنه

يستحيل أن يقصد به مخاطب محدد، فلا محالة يكون المقصود بالافهام منها جميع البشر.

وقد ورد أنه يجري كما يجري الليل والنهار وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا، ولا يمكن القول بأن المقصود بالافهام من خطاباتة هو الحاضرين في مجلس التخاطب دون غيرهم حيث أنه لا يناسب مكانة القرآن وعظم شأنه وأنه هدى للعالمين، وإليك بعض الأخبار:

١ - الخبر الذي رواه النعماني عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: للقرآن تأويل يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، فإذا جاء تأويل شيء منه وقع، فمنه ما قد جاء، ومنه ما لم يجر.

٢ - الخبر الذي رواه العياشي في الرعد عن عبد الرحيم القصير قال، قال له الباقر عليه السلام في حديث: إن القرآن حي لا يموت، والآية حية لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الاقوام ماتوا فمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضين، وقال عبد الرحيم: قال أبو عبد الله عليه السلام ان القرآن حي لم يمت، وأنه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، و يجري على آخرنا كما يجري على أولنا.

٣ - الخبر: لو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره مادامت السماوات والارض.

٤ - ما ورد في خطبة أمير المؤمنين عليه السلام: ثم أنزل عليه الكتاب نورا لا تطفأ مصابيحها، وسراجا لا يخبو توقده.

الأمر الثالث: أننا لا نسلم الصغرى في الأخبار الشريفة، بل نحن

مقصودون بالإفهام، وذلك لأن الأخبار الشريفة نقلت يدا بيد من سامع إلى ناقل، ومن ناقل إلى سامع، إلى أن انتهت إلى مصنفي جوامع الأخبار قدس الله أسرارهم الذين صنفوها لكافة الناظرين إلى صفحات كتبهم، وعليه فالراوي الأول كان مقصودا بالإفهام أو بحكمه فنقله للرواية للراوي الثاني، وهذا يستوجب - بمقتضى الوثاقة والأمانة في النقل - التنبيه على كافة القرائن التي لها دخالة في الدلالة، وهكذا كان الراوي الثاني مقصودا بالإفهام أو بحكمه وكذا يكون نقله للرواية للراوي الثالث يستوجب التنبيه على كافة القرائن، وهكذا ننقل الكلام إلى تمام وسائط الرواية إلى أن تنتهي إلى مصنفي الجوامع قدس الله أسرارهم.

ومن ثم فنحن مقصودون بالأفهام بهذه الأخبار التي نقلها شيوخ الجوامع فلا بد من تنبيههم على كافة القرائن فيكون حالنا في الأخذ بتلك الظهورات والاعتماد فيه على أصالة عدم القرينة بعينها هي حال الراوي الأول الذي ينقل عن الإمام عليه السلام.

الأمر الرابع: أنه حتى مع التسليم بالكبرى والصغرى أي بعدم ظهور الكلام لغير المقصود بالإفهام، وأنا نحن غير مقصودين بالإفهام من الأخبار الشريفة، فإن هذا لا يجري في الأخبار الشريفة لمقدمتين:

الأولى: أن سبب افتراض عدم الظهور هو وجود احتمال خفاء القرائن بسبب احتمال أن يكون بين المتكلم وبين المخاطبين قرائن خاصة.

المقدمة الثانية: أن هذا الإحتمال لا يجري في أئمتنا عليهم السلام إذ ليس بينهم وبين المخاطبين تلك الخلطة أو الخصوصيات التي نحتمل معها اختصاص مخاطبيهم بقرائن تؤثر على ظهور كلامهم وتستوجب تبديله، بل نحن نظمئن أو نشق بعدم وجود أي قرائن خاصة خفيت علينا وإنما كان كلامهم معهم على حد كلامهم مع سائر الناس.

ومن هاتين المقدمتين ينتج أن أخبارنا لا يحتمل فيها خفاء قرائن

إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام. ومثل لغير المقصودين بالإفهام أهل زماننا وأمثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنة، نظراً إلى أن الكتاب العزيز ليست خطابه موجهة لغير المشافهين، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها إفهام كل قارئ لها. وأما السنة فبالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها إلا إفهام السائلين دون سواهم.

أقول: إن هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين، وخلاصة ما ينبغي مناقشته به أن يقال: إن هذا كلام مجمل غير واضح، فما الغرض من نفي حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟

١ - إن كان الغرض أن الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة إلى هذا الشخص فهو أمر يكذبه الوجدان.

خاصة وعلى هذا الأساس تبقى أخبارنا الشريفة ظاهرة - حتى مع تسليمنا بالكبرى والصغرى - لخصوصية في خطابات أئمتنا ومخاطبيهم.

قوله (ره): (ومثل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا وأمثالهم...).

أقول: قد عرفت من كلام المحقق القمي المتقدم أنه لم يجزم بذلك بل ظن بأننا من المقصودين بالإفهام إلا أنه لما لم يثبت قطعاً أننا من المقصودين بالإفهام فقد ألحقنا حكماً بحكم غير المقصودين بالإفهام.

قوله (ره): (لا يقصد منها إلا إفهام السائلين دون سواهم...).

أقول: وكذلك عرفت من كلام المحقق القمي أنه لم يجزم بذلك، بل احتمال ضعيفاً أننا من المقصودين بالإفهام فألحقنا بحكم غير المقصودين بالإفهام.

قوله (ره): (لا ظهور ذاتي له...).

أقول: الظاهر من المحقق القمي أن هذا الإحتمال لم يحتمله القمي

٢ - وإن كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه - دعوى أنه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك، قال الشيخ الأنصاري في مقام رده: «إنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر: بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد».

٣ - وإن كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه أيضاً - إنه لما كان من الجائز عقلاً أن يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة ولا معروفة إلا لدى من قصد إفهامه، فهو احتمال لا ينفيه العقل، لأنه

أصلاً، بل الظهور الذاتي للكلام بالنسبة إلى الجميع المقصودين بالإفهام وغيرهم أوضح وأظهر من أن يمكن المناقشة فيه.

وحاصل تمام كلام المصنف (ره) أن كلام القمي يحتمل فيه ثلاثة احتمالات:

الأول: أن المراد أنه لا ظهور ذاتي له.

الثاني: أن العقلاء لا يسقطون احتمال الخلاف.

الثالث: أن العقل لا يحكم بسقوط احتمال الخلاف.

ثم تصدى المصنف (ره) لابطال الإحتمالات الثلاثة.

والإنصاف أن تحمیل كلام القمي لهذه الاحتمالات الثلاثة هو تحميلة ما لا يحمل بل هو كالنص في الإحتمال الثاني، وأما الأول والثالث فهما معنيان غريبان عن ذهن القمي ولا مجال لاحتمالهما.

قوله (ره): (ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة..)

أقول: هذا هو الإحتمال الثاني وهو مراد القمي، وقد عرفت بطلانه، ويكفي في بطلانه أدنى تأمل في معاملات العقلاء.

قوله (ره): (احتمال لا ينفيه العقل...).

لا يقبح من الحكيم ولا يلزم نقض غرضه إذا نصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالإفهام. ومثل هذه القرينة الخفية على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالإفهام أن يعثر عليها بعد الفحص.

فهو كلام صحيح في نفسه إلا أنه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضر بحجية الظهور ببناء العقلاء.

وتوضيح ذلك: إن الذي يقوم حجية الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء لا نفي احتمالها بحكم العقل، ولا ملازمة بينهما، أي إنه إذا كان احتمال القرينة لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجية الظهور. بل الأمر أكثر من أن يقال له إنه لا ملازمة بينهما، فإن الظهور لا يكون ظهوراً إلا إذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفي بحكم العقل، وإلا لو كان احتمالها منفيّاً بحكم العقل كان الكلام نصاً لا ظاهراً.

أقول: عدم نفي العقل للقرائن أمر واضح كالشمس في بطن النهار وكالنار على المنار، وأي دخالة للعقل في إثبات أو نفي القرائن، فلا أدري من هو الذي فسر كلام القمي بهذا التفسير.

ثم لو سلمنا أن مجرد عدم نفي العقل للقرائن يستوجب عدم الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام لوجب أيضاً عدم الظهور بالنسبة إلى المقصودين أيضاً، بل لوجب طي قضية الظهورات كلياً ضرورة أن العقل لا ينفي القرائن في أي موضع من المواضع.

قوله (ره): (لو كان احتمالها منفيّاً بحكم العقل كان الكلام نصاً...).

أقول: وهنا اعترف المصنف (ره) أن كل ظهور ليس فيه نفي العقل لاحتمال القرائن ضرورة أنه مع نفي العقل لها ينقلب الكلام نصاً، ومع هذا الإقرار الصريح فكيف يمكن توهم أن يكون مراد القمي هو أن عدم نفي العقل للقرينة يستلزم عدم حجية الظهور.

وعلى نحو العموم نقول: لا يكون الكلام ظاهراً ليس بنص قطعي في المقصود إلا إذا كان مقترناً باحتمال عقلي أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمدته للإيهام لحكمة، أو نصبه لقرينة تخفى على الغير أو لا تخفى. ثم لا يكون الظاهر حجة إلا إذا كان البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الإعتناء بها في مقام العمل بالظاهر.

وعليه فالنفي الإدعائي للإحتمالات هو المقوم لحجية الظهور، لا نفي الإحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقق المحتمل، فإنه إذا كانت الإحتمالات مستحيلة التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذ أيضاً لا نحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الإحتمالات.

وإذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف أن هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له، فإنه أكثر ما يثبت به أن نصب القرينة الخفية بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لأنه لا يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلاً. ولكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذا الإحتمال، سواء أمكن أن يعثر على هذه القرينة بعد الفحص - لو كانت - أم لا يمكن.

٤ - ثم على تقدير تسليم الفرق في حجية الظهور بين المقصود بالإفهام وبين غيره، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز والسنة:

قوله (ره): (في انطباق ذلك على واقعنا...).

أقول: هذا شروع في النقاش الصغروي.

أما (الكتاب العزيز) فإنه من المعلوم لنا أن التكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين. وبمقتضى عمومها يجب ألا تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا شك في أن المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

وأما (السنة)، فإن الأحاديث الحاكية لها على الأكثر تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين، وقلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على أسئلة خاصة. وإذا قصد ذلك فإن التكليف فيها لا بد أن يعم غير السائل بقاعدة الإشتراك.

قوله (ره): (التكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين...).

أقول: وهذا العلم جاء من العلم القطعي بأن القرآن الكريم كتاب الله تعالى - بل خاتمة الكتب - إلى سائر خلقه إلى يوم القيامة. موارد المعينة التي يمكن أن يكون فيها قرائن وتختص بالمشافهين.

قوله (ره): (وقلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين..).

أقول: لم يوضح المصنف (ره) إلى ما يرمي إليه في هذه العبارات، وإن كنت أستظهر أنه يريد بيان ما بيناه في الأمر الرابع من دعوى الوثوق بعدم وجود قرائن خاصة إلا أن المصنف (ره) لم ينطق بهذا الدليل على نحو العموم بل على نحو الأكثرية المعلومة، بحيث أنه يوجد بعض الأخبار المعينة بسبب بعض ما فيها من خصوصيات بحيث قد تكون فاقدة لهذه الخصوصية أي لدعوى الوثوق بعدم وجود قرائن خاصة.

قوله (ره): (يعم غير السائل بقاعدة الإشتراك...).

أقول: ظاهره أنه حتى في الموارد التي يكون الإمام بصدد تفهيم المشافهين يمكننا أن نستفيد منها تعميم الحكم إلى غير المشافهين بقاعدة الإشتراك.

ومقتضى الأمانة في النقل وعدم الخيانة من الراوي المفروض فيه ذلك أن ينبه على كل قرينة دخيلة في الظهور، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

وهذا خلط عجيب بين مسألتنا ومسألة قاعدة الإشتراك، والفرق بين المسألتين ظاهر غير خفي، وتوضيحه:

أن مسألتنا في أصل حجية ظهور الرواية فإما أن نقول بحجيتها أو نقول عدم حجيتها:

فعلى الثاني (القول بعدم حجيتها) سقطت الرواية من رأس ولم يجز العمل بها أبدا ضرورة انهدام ظهورها، وإنما يعمل بالدليل بعد تمام صدوره ودلالته وجهته؟.

وعلى الأول (القول بحجيتها) عملنا بظاهرها، وحينئذ ننظر أن ظاهرها هل هو عموم الحكم للمشافهين والغائبين أم مختص بالمشافهين: فعلى الأول لم نحتج إلى قاعدة الإشتراك لأن الإشتراك قد دل عليه نفس دليل الحكم.

وعلى الثاني كانت الرواية دالة على الحكم للمشافهين، فالعمل بظهورها يؤدي إلى إثبات الحكم للمشافهين فقط، ومن ثم فنحتاج إلى قاعدة الإشتراك لتعميم الحكم إلى كافة المسلمين المشافهين والغائبين.

فظهر لك أن قاعدة الإشتراك إنما نحتاج إليها على بعض الإحتمالات بعد الإلتزام بحجية ظهور الرواية.

قوله (ره): (ومقتضى الأمانة في النقل...).

أقول: هذا إشارة إلى ما بيناه في الأمر الثالث من أننا مقصودون بالإفهام بالروايات، لأن كل ناقل ينقل للسامع المقصود بالإفهام.

تنبيه ملحق: لا بأس بالتنبيه على مسألة قد تكون من ملحقات هذه

المسألة، وحاصلها الإعتراض بأن الأخبار الشريفة التي بأيدينا لا ظهور لها، وتوضيح هذا الإعتراض يكون ببيان ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: ان الاخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لم تصل إلينا كما صدرت عنهم عليهم السلام بل وصلت إلينا مقطعة قطعاً قطعاً، فإن الرواة قطعوا الأخبار ونقلوا كل جزء منها في الباب المخصص لها.

المقدمة الثانية: أن تقطيع الأخبار الشريفة يؤدي إلى احتمال وجود قرائن على خلاف ظهور الكلام المقطع وقد خفيت علينا بسبب التقطيع.

المقدمة الثالثة: أن هذا الإحتمال يستوجب انهدام ظهور الكلام ظهور مع هذا الاحتمال لأن الكلام لا يستقر ظهوره إلا بعد تمامه بحيث لا يحتمل أن يكون له بقية تكون قرينة عليه.

فينتج من هذه المقدمات الثلاثة أن الأخبار لا ظهور لها بعين السبب الذي قلنا لأجله أنه لا ظهور للكلام بالنسبة الى غير المقصود بالإفهام، أعني بسبب وجود احتمال وجود قرينة على خلاف ظهور الكلام وهذا الإحتمال لا ينفيه قانون وجوب التبيين.

أقول: لا يخفى أن المقدمة الأولى صحيحة متفق عليها، وإنما الكلام في الثانية والثالثة بل يمكن الجزم بطلانهما وتوضيحه:

أما الثانية فلأن تقطيع الأخبار إنما يستوجب خفاء القرائن إذا كان المقطع ضعيفاً جاهلاً بأسلوب الكلام وتأثير القرائن، أو كان متساهلاً في النقل بحيث ينقل ما يستوجب تغيير المعنى، إذ يحتمل حينئذ كون التقطيع موجبا لانفصال القرينة عن ذيلها.

ولكن هذين الأمرين منتفیان قطعاً فإن تقطيع الأخبار جرى على يد أفراد البشر وآحاد الفقهاء وأورع الأتقياء وأحوطهم للدين أضراب الكليني (ره)، وهؤلاء لا يحتمل فيهم إلا الصواب، فإذا نقلوا رواية بلا قرينة نظمّن أو نقطع بعدمها.

٥ - حجية ظواهر الكتاب:

وأما المقدمة الثالثة فقد عرفت أن هذا الإحتمال - على فرض وجوده - هو احتمال ساقط كما ذكرنا مثل ذلك تماما في ظهور الكلام بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، ودليل سقوطه هو بناء العقلاء على عدم العناية به، وأدنى مراجعة إلى سيرة العقلاء تجدهم لا يبالون بهذا الإحتمال، وهذا البناء العقلاء كاف في إثبات حجية هذه الظهورات حتى لو لم نعلم الحيثية التي اعتمد عليها العقلاء في إسقاطهم لهذا الإحتمال.

قوله (ره): (حجية ظواهر الكتاب).

أقول: هذا شروع في التفصيل الثالث في حجية الظواهر، وهو التفصيل الذي تبناه الإخباريون حيث زعموا أن ظواهر السنة حجة، وأن ظواهر القرآن غير حجة.

وظاهر كلمات المناقشين في ظواهر القرآن أنهم ناقشوا تارة في الصغرى بمعنى أنهم ناقشوا في تحقق الظهور في القرآن، وناقشوا تارة أخرى في الكبرى أي في حجية ظهور القرآن بعد التسليم بوجوده، وبعبارة أخرى أنهم قد استدلوا للقول بعدم حجية ظواهر القرآن بدليلين:

الدليل الأول: وهو دليل صغروي أي دليل يدعي عدم تحقق ظهور للقرآن، وهذا الدليل يمكن توجيهه بوجوه كلها فاسدة ويكفي في فسادها ما دل على لزوم العمل بالقرآن وترجيح موافقه ورمي مخالفه، وإليك هذه الوجوه:

الوجه الأول: أنا نعلم بكثرة طرو التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك مما يسقطها عن الظهور.

ويفسده أمران:

الأول: النقض عليه بظواهر السنة، فإنها كالأيات نعلم بكثرة طرو التخصيص وأخواته عليها ومع ذلك لم يدع أحد سقوط العمل بها.

الثاني: الحل بأن كثرة طرو التخصيص وأخواته إما أن يدعي إسقاطه الظهور كلياً أو معلقاً على دفع احتمال طرو التخصيص وشبهه.

أما الأول فيكذبه الوجدان، وأما الثاني فهو الصحيح ولا يقتضي سقوط الظهور كلياً بل يكون معلقاً على الفحص وإثبات عدم احتمال طرو التخصيص وشبهه.

الوجه الثاني: أن الفاظ القرآن من قبيل الرموز التي هي كنايةات لا يعرفها إلا من خوطب بها. ويفسده أمران:

الأول: أنها دعوى لا مستند لها، بل المشاهد بالوجدان أن ألفاظ القرآن لها معان يفهمها الخاص والعام.

الثاني: أن النقل الثابت دل على أن القرآن بيان لعموم الناس، ولهم الرجوع إليه، كما دل على ذلك الآيات والأخبار الآمرة بالرجوع إلى الكتاب، وعرض الأخبار عليه، وتقديم موافقه عند تعارض الخبرين.

الوجه الثالث: أن القرآن مشتمل على معان غامضة ومضامين شامخة، على نحو لا يصل إليه فكر البشر إلا الراسخون في العلم، وهم الائمة المعصومون عليهم السلام.

ويفسده أنه وإن كان صحيحاً إلا أن شموخ المعاني لا يدل على عدم ظهور الظاهر منه، بل يدل على أن كلما ارتقى عقل الناظر فيه كلما ارتقى أخذه من معانيه.

الدليل الثاني: وهو دليل كبروي، وحاصله الإستدلال على عدم حجية الظواهر القرآنية بعد الإعتراف بظهورها، وهذا الدليل هو الأخبار الدالة على حرمة تفسير القرآن، والقول بالرأي في القرآن، وهذه الأخبار كثيرة صحيحة بل متواترة كما صرح الشيخ الأنصاري حيث قال في فرائده: الأخبار المتواترة

المدعى ظهورها في المنع عن ذلك: مثل النبوي ﷺ: من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار.

ثم نقل دعوى تواترها عن صاحب الوسائل فقال: ادعى في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر.

ونقل بعض الأعظم أن مقدار الأحاديث التي رواها في الوسائل في هذا الباب يبلغ مائتان وخمسون حديثاً.

أقول: لا ريب أن هذه الأخبار صحيحة ومتواترة كما ذكره الشيخ فلا حاجة إلى تحشدها، وقد أجيب عن هذا الدليل بجوابين:

الجواب الأول: أن هذه الأخبار لا تدل على عدم العمل بظواهر القرآن بل تدل على حرمة التفسير والقول بالرأي، وبين العمل بالظواهر والعمل بالرأي والتفسير فرق كبير، فالأخذ بظاهر القرآن لا يكون قائلاً برأيه بالقرآن.

وتوضيح ذلك أن التفسير من الإسفار هو كشف القناع، وبيان المعنى، فلا يكون التفسير إلا حيث القناع والغموض لا حيث الظهور والبيان.

وأما الرأي فلا يكون رأياً للبشر إلا إذا كان من اقتراحاته ومن عندياته، وأما إذا كانا منقاداً لظاهر القرآن فلا يكون رأياً، ألا ترى أننا أجمعنا كلنا أن من انقاد إلى ظاهر كلام أئمتنا عليهم السلام لا يكون ذا رأي بل يكون مسلماً لهم مستسلماً لرأيهم.

ومما ذكرناه ظهر أن المنهي عنه في الروايات أمرين:

١ - تفسير الغامض من آيات القرآن الكريم، فكل قول في هذه الآيات هو تفسير بالرأي حيث لا يكون فيه المفسر منقاداً للقرآن، وهذا ما يرشد إليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل: إنما

هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه.

٢ - تفسير القرآن بخلاف ظاهره، فهذا أسوأ من التفسير بالرأي لأنه إعراض عن النص بالرأي.

تنبيه: من المواضع التي يكثر فيها ابتلاء الناظرين في الآيات الظاهرة أنهم يتعدون عن الظهور إلى بعض التطبيقات أو التفاصيل المعتادة والمتعارف عليها بين الناس، بتخيل اتحاد النظر الإلهي والعرفي إلى مصاديق المفاهيم، وهذا خيال خبال من أعظم الخلل.

فإن الذي يجوز أخذه من القرآن الكريم هو المفاهيم الظاهرة منه، ويجب الوقوف عند هذا الحد، ولا يجوز التعدي عنه إلى التطبيقات المتعارفة إذ نحن لا نعلم أن تطبيقات المولى للمفاهيم هي على حد تطبيقات سائر العباد، بل نعلم اختلافهما في موارد كثيرة بل ربما تكون هي الموارد الأكثر والأغلب.

فمثلاً قال تعالى: ﴿اشكر لي ولوالديك﴾ فظاهر هذه الآية الكريمة وجوب الشكر لله تعالى وللوالدين، وهذا المفهوم يجوز أخذه من القرآن لأنه ظاهره، وأما تطبيقه فلا نعلمه إذ لا نعلم من هم مصاديق (الوالدان) وإن كنا نعلم انطباقه على الأبوين لأنهما والدان قد أولدا الولد، إلا أن من أنكر انطباقه على الإمام فقد أفرط اعتماداً على الاستعمالات السائدة والإنصرافات المتعارفة وإلا فإن التوليد ليس موضوعاً في اللغة لخصوص ولادة النسب، ومن ثم فكل والد يجب شكره.

ومثلاً آخر قوله تعالى: ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾ فإن الآية الكريمة في حسن التزين عند المسجد، وهذا المفهوم يجوز أخذه من القرآن لأنه ظاهره، وأما تطبيق الزينة على اللباس الجميل فهذا إفراط وتعدي لأنه اعتماد على الإنصرافات والاستعمالات العرفية ضرورة أن الزينة في اللغة غير موضوعة لذلك بل موضوعة لما يوجب الزين، وهذا أمر يختلف باختلاف

المواضع فتزين المرأة لزوجها بأن تمشط شعرها وتحمر خدها وتكحل عينها وتخفي عيبها وتظهر مفاتها، وتزين الفارس لقائده بلبس الدرع وامتشاق السيف ورفع الهامة والعض على النواجذ والإستيحاش إلى الشهادة، والتزين لله تعالى يكون بالخشوع والخضوع والسكينة والوقار والإعراض عن الدنيا والإقبال عليه تعالى شأنه وعزت آلاؤه.

وهكذا فيجب على الناظر في القرآن أن ينتبه إلى ترك الخلط بين المعاني وتطبيقاتها المستندة إلى الاستعمالات السائدة، فإن الإعتداد عليها هو تعدي واستناد إلى ما لم يثبت جواز الإستناد إليه.

ولعل إلى هذه الدقيقة أشارت تنبيهات الأئمة عليهم السلام للناس بوجوب الرجوع إليهم في تفسير القرآن فإنهم العالمون بالحيثيات الحقيقية للمفاهيم وهم العارفون بالنظر الإلهي لتطبيقاتها على مصاديقها.

وبهذه الدقيقة عينها ثبت إجرام المجرمين الذين قالوا لنبيهم: حسبنا كتاب الله، والذين نحوا منحاهم فتركوا أئمتهم وطبقوا معاني القرآن كما شاءوا، فأنى تكون المعاني القرآنية حسبهم إذا أقروا أنهم يجهلون تطبيقاتها، وأما إذا زعموا أنهم يعرفون تطبيقاتها فهم أحد رجلين:

إما كذاب مفتر يزعم أنه قد أطلعه الله تعالى على سره ونظره.

وإما متكبر جبار يزعم أن الله تعالى شأنه لا يمكن أن يختلف نظره عن نظره.

الجواب الثاني: أن هذه الأخبار لو سلم دلالتها فهي معارضة بآيات وأخبار أكثر منها تدل على لزوم التمسك بظاهر القرآن، مثل الآيات المتقدمة التي نقلنا بعضها، ومثل خبر الثقلين المتواتر (إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله تعالى وعترتي أهل بيتي)، والأخبار الدالة على التمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الأخبار عليه.

نسب إلى جماعة من الإخباريين القول بعدم حجية ظواهر الكتاب العزيز، وأكدوا: أنه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليه السلام.

أقول: إن القائلين بحجية ظواهر الكتاب:

١ - لا يقصدون حجية كل ما في الكتاب، وفيه آيات محكمات

وهذه الأخبار صحيحة متواترة صريحة الدلالة على لزوم التمسك بالقرآن الكريم، والقدر المتيقن منه هو الظواهر فإن الآيات التي هي من قسم النصوص التي لا يحتمل في دلالتها الإحتمالات هي آيات قليلة أو معدومة ولا سيما في أبواب الفقه والعمل.

قوله (ره): (نسب إلى جماعة من الأخباريين...).

أقول: لا أدري لماذا تشكك المصنف (ره) إذ الظاهر أن هذا القول قد قاله الإخباريون حتماً، قال شيخنا الأعظم: ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

وقال الشيخ يوسف البحراني في حقائقه: في الكتاب العزيز، ولا خلاف بين أصحابنا الأصوليين في العمل به في الأحكام الشرعية والاعتماد عليه حتى صنف جملة منهم كتباً في الآيات المتعلقة بالأحكام الفقهية وهي خمسمائة آية عندهم. وأما الأخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين افراط وتفريط، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتى مثل قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ إلا بتفسير من أصحاب العصمة (صلوات الله عليهم) ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لأهل البيت عليه السلام في تأويل مشكلاته وحل مبهمات.

وقال الحر العاملي في تعليقه له على كتابه الوسائل: قد وردت أحاديث متواترة تزيد على مائتين وعشرين حديثاً قد جمعتها في محل آخر،

وأخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي. ولكن التمييز بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر، إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم.

٢ - لا يقصدون - أيضاً - بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور في الكتاب والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينة المجاز...

دالة على عدم جواز ورود استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسيره من كلام الائمة عليهم السلام، والتفحص عن احوالها، والقطع بأنها محكمة أو متشابهة، ناسخة أو منسوخة عامة أو خاصة، الى غير ذلك، أو ورود ما يوافقها من احاديثهم الثابتة، وانه يجب العمل بالكتاب والسنة، وقد تقدم ذلك في حديث عبيدة السلماني، لكن إذا كان ظاهر اية لا يوافقها حديث، ولا يعلم انها ناسخة أو منسوخة، محكمة أو متشابهة، لم يجز الجزم بظاهرها، ولا جزم بمخالفتها، بغير نص بل يجب الاحتياط لما ياتي ان شاء الله تعالى، ولا يخفى ندور الفرض لكثرة النصوص في ايات الاحكام، والاستدلال بها منهم عليهم السلام، وورد ما يوافقها أو يخصصها.

قوله (ره): (بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها...).

أقول: المتشابه مجمل، والمجمل ضد للظاهر، ولم يقل أحد بحجيته، هذا مع أن النهي عن تفسير المتشابه من ضروريات الدين لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾.

قوله (ره): (بالعمل به من دون فحص كامل...).

أقول: إن قاعدة وجوب الفحص هي قاعدة أخرى منسجمة تماماً مع قاعدة حجية الظواهر سواء في الكتاب أو الأخبار، وبعبارة أخرى: الأخذ

٣ - لا يقصدون - أيضاً - إنه يصح لكل أحد أن يأخذ بظواهره وإن لم تكن له سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق بمضمون آياته. فالعامي وشبه العامي ليس له أن يدعي فهم ظواهر الكتاب والأخذ بها.

وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن الكريم، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العالية والأمور العلمية وهو يتوخى الدقة في

بظواهر القرآن لا يعني أبدا صحة العمل به قبل الفحص عند الأئمة المعصومين، فإن الأخذ بظواهر القرآن الكريم لا يزيد عن الأخذ بظواهر الحديث النبوي الصحيح فإن الأخذ به لا يعني أبدا الأخذ به دون مراجعة الأئمة المعصومين عليهم السلام الذين هم تراجمة الوحي والرسالة، كما أنه لا يجوز الأخذ بحديث الأئمة المعصومين عليهم السلام قبل فحص أقوالهم الأخرى، وهذا مطلب ثابت محرر في محله وحاصله عدم جواز العمل بعمومات الحديث وإطلاقاته إلا بعد الفحص التام عن بقية المخصصات والمقيدات، بل ومعارضاته ومفسراته.

فمن هذا الباب الواضح كان مبدأ عدم جواز الأخذ بظاهر الآية الكريمة إلا بعد الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام لمعرفة عدم وجود الناسخ أو المخصص أو المقيد أو المفسر، ولهذا ورد الذم الشديد للعاملين بظواهر القرآن دون الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام، وهذا ذم منسجم مع قاعدة وجوب العمل بظهور القرآن، تماما كما أن ذم العمل بالخبر قبل الفحص عن الآيات وبقية الأخبار منسجم مع قاعدة وجوب العمل بظهور السنة.

قوله (ره): (فالعامي وشبه العامي ليس له أن يدعي فهم ظواهر...).

أقول: حاصله أن الأخذ من القرآن الكريم هو من خصوصيات المجتهد، وهكذا الحال في الأخذ من الأخبار الشريفة، وهذا قانون قد اشتهر وشاع بين الخاص والعام حتى تسالم عموم الناس على ترك النظر في كتاب الله تعالى والأحاديث الشريفة.

التعبير. ألا ترى أن لكل علم أهلاً يرجع إليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم، وأن له أصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات. مع أن هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجري على قوانين الكلام وأصول اللغة، ولكن لا يكفي للعامي أن يرجع إليها ليكون عالماً بها يحتاج بها أو يحتج بها عليه بغير تلمذة على أحد أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام. وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجة في نفسها، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها.

وعلى هذا، فالقرآن الكريم إذ نقول إنه حجة على العباد، فليس معنى ذلك أن ظواهره كلها هي حجة بالنسبة إلى كل أحد حتى بالنسبة إلى من لم يتزود بشيء من العلم والمعرفة.



وحينئذ نقول لمن ينكر حجية ظواهر الكتاب: ماذا تعني من هذا الإنكار؟

١ - إن كنت تعني هذا المعنى الذي تقدم ذكره، وهو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع بالأخذ بها من كل أحد - فهو كلام صحيح. وهو أمر طبيعي في كل كلام عال رفيع، وفي كل مؤلف في المعارف العالية. ولكن قلنا: إنه ليس معنى ذلك أن ظواهره مطلقاً ليست بحجة بالنسبة إلى كل أحد.

وهذا قانون فاسد بل الصواب عكسه أي أنه من استطاع أن يأخذ من القرآن الكريم والأخبار الشريفة فهو مجتهد - بمعنى أن كل من تمكن من فهم الآية وتمكن من الفحص عن المخصص وشبهه فهو له الأخذ بظواهره، وهذا الظاهر حجة عليه، وهو مجتهد.

٢ - وإن كنت تعني الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام، على وجه لا يجوز التعرض لظواهر القرآن والأخذ بها مطلقاً فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم، حتى بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقريئة أو ما يصلح لنسخه - فإنه أمر لا يثبت ما ذكره له من أدلة.

كيف، وقد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة عليه، بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم، كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، ووردت عنهم أخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزراعة لما قال له: «من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟» فقال عليه السلام: (لمكان الباء) ويقصد الباء من قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾. فعرف زراة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة

قوله (ره): (ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن...).

أقول: هذه الأخبار بحد ذاتها تتكفل لثلاثة أمور:

١ - رد دعوى عدم ظهور القرآن، إذ لو كان غير ظاهر لما أمكن الرجوع إليه.

٢ - رد دعوى عدم حجية ظهور القرآن، إذ لو لم يكن حجة لما جاز الرجوع إليه.

٣ - تشييد القول بلزوم العمل بظاهر القرآن، كما عرفت إذ لما بطل عدم الحجية ثبتت الحجية.

فإن معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب. وحينئذٍ ننقل الكلام إلى نفس أخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد أن يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة، ومن دون فحص عن القرائن واطلاع على كل ما له في مضامينها؟

بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها أعظم لأن سندها يحتاج إلى تصحيح وتنقيح وفحص، ولأن جملة منها منقول بالمعنى، وما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم وتعبيره ولا مراداته. ولا يحرز في أكثرها أن النقل كان لنص الألفاظ.



وأما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي، مثل النبوي المشهور: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» - فالجواب عنه أن التفسير غير الأخذ بالظاهر والأخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً. على أن مقتضى الجمع بينها وبين تلك الأخبار المجوزة للأخذ بالكتاب والرجوع إليه حمل التفسير بالرأي - إذا سلمنا أنه يشمل الأخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالأخذ به بالإجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بأن فيه ناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً.

مع أنه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها إلا

قوله (ره): (واما ما ورد من النهي عن تفسير بالرأي).

أقول: هذا شروع في مناقشة إلى الدليل الكبروي أي الأخبار الدالة على عدم حجية الأخذ بظواهر القرآن.

أهل الذكر. وفيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس. ولا يزال تنكشف له من الأسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف ما يوجب الدهشة ويحقق إعجازه من هذه الناحية.

والتحقيق إن في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهوراً وخفاءً، وليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة إلى أكثر الناس، وكذلك كل كلام، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للإحتجاج به عند أهله. بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل أحد، وظهور آخر يحتاج إلى تأمل وبصيرة فيخفى على كثير من الناس.

ولنضرب لذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾. فإن هذه الآية الكريمة ظاهرة في أن الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد ﷺ بإعطائه الكوثر. وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد. ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من (الكوثر) فقليل المراد به نهر في الجنة وقيل: المراد القرآن والنبوة. وقيل: المراد به ابنته فاطمة عليها السلام. وقيل غير ذلك. ولكن من يدقق في السورة يجد أن فيها قرينة على المراد منه، وهي الآية التي بعدها ﴿إِنْ شِئْنَاكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ والأبتر: الذي لا عقب له، فإنه بمقتضى المقابلة يفهم منها أن المراد الإنعام عليه بكثرة العقب والذرية. وكلمة (الكوثر) لا تأبى عن ذلك، فإن (فوع) تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة. والكثرة: نماء العدد. فيكون المعنى: إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَثِيرَ من الذرية والنسل. وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهور يصح الإحتجاج به

قوله (ره): (قرينة على المراد منه...).

أقول: بل الإنصاف أن هذه القرينة وأمثالها لا يجوز التعويل عليها في التفسير، نعم يمكن أن تكون سبباً لتقوية هذا الإحتمال.

ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر. وحينئذٍ ينكشف صحة تفسير كلمة (الكوثر) بفاطمة لانحصار ذريته الكثيرة من طريقها، لا على أن تكون الكلمة من أسمائها.

قوله (ره): (ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر...).

أقول: بل الإنصاف أنه لا يمكن دعوى الظهور المستقل عن تفسيرهم عليه السلام، فلولا ما ورد عنهم لما جاز هذا التفسير.

تم هذا الجزء بيد أقل العباد محمود بن علي الشهابي العاملي في ضيعته من ضياع بلاد عاملة، يوم السبت أول شهر صفر من سنة ألف وأربعمائة وتسعة وعشرين، ولله الحمد والشكر وله المنة والفضل أولا وآخرا وظاهر وباطنا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

تم الجزء السادس بحمد الله تعالى شأنه

ويليه الجزء السابع

فهرس

٥	أ - أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز
٥	تمهيد
٦	(الآية الأولى) - آية النبأ
٧	آية النبأ - مفهوم الوصف
١١	تفسير آية النبأ
١٥	معنى التبين في آية النبأ
١٧	تقابل الجهل والعلم
١٩	مفهوم الشرط في آية النبأ
٢٤	(الآية الثانية) - آية النفر
٢٥	أركان دلالة آية النفر على حجية الخير
٢٩	مناقشة تحقق أركان دلالة آية النفر
٣١	مناقشة تحقق أركان دلالة آية النفر
٤٣	دلالة آية النفر على حجية الفتوى
٤٤	(تنبيه)
٤٦	(الآية الثالثة) - آية حرمة الكتمان
٥٢	ب - دليل حجية خبر الواحد من السنة
٥٣	أقسام التواتر
٥٤	الطائفة الأولى: أخبار العلاج

- الطائفة الثانية: أخبار الإرجاع إلى آحاد ٥٦
- الطائفة الثالثة: أخبار الإرجاع إلى الرواة ٦٠
- الطائفة الرابعة: أخبار الحث على الرواية ٧٠
- الطائفة الخامسة: أخبار ذم الكذب عليهم ٧٧
- ج - دليل حجية خبر الواحد من الإجماع ٨٣
- دعوى الشيخ إجماع الطائفة على العمل بخبر
الواحد ٨٥
- طرق التعامل مع إجماعي الشيخ والسيد ٨٩
- الجمع بين إجماعي الشيخ والسيد ٩١
- تأييد دعوى الشيخ ١٠٣
- د - دليل حجية الخبر الواحد من بناء العقلاء ١٠٨
- صلاحية الآيات الناهية للردع عن بناء العقلاء ١١٣
- جواب الأصفهاني على آيات الردع ١١٧
- جواب النائيني على آيات الردع ١١٩
- عدم أهلية الآيات للردع ١٢١

الباب الثالث

الإجماع

- الإجماع ١٢٧
- تعريف الإجماع ١٢٩
- الإجماع عند الإمامية ١٣٣
- الفرق بين الإجماع وبناء العقلاء ١٣٥
- السبب الحقيقي لتعلق العامة بالإجماع ١٣٧
- الآيات الدالة على حجية الإجماع ١٣٩

- ١٤٣ الأخبار الدالة على حجية الإجماع
- ١٤٧ تأويل أخبار لا تجتمع أمتي على الخطأ
- ١٤٩ أسانيد حديث لا تخلو الأرض من حجة
- ١٥٣ دليل العقل على حجية الإجماع
- ١٥٧ الإجماع وبيعة أبي بكر الصديق
- ١٥٩ الإجماع عند الإمامية
- ١٦١ الفرق بين الخبر والإجماع
- ١٦٣ التسامح في استعمال كلمة الإجماع
- ١٦٥ الإجماع الحسي
- ١٦٩ الإجماع على قاعدة اللطف
- ١٧١ بيان قاعدة اللطف
- ١٧٣ مناقشة قاعدة اللطف
- ١٧٩ الإجماع الحدسي
- ١٨١ الإجماع التقريري
- ١٨٣ إبطال قيمة الإجماع
- ١٨٧ وجه حجية الإجماع المنقول
- ١٨٩ الإجماع المنقول
- ١٩٣ نقل الإجماع هل هو نقل للخبر الحسي
- ١٩٥ الفرق بين الخبر الحسي والحدسي
- ٢٠٩ أقسام الإجماع المنقول

الدليل العقلي

٢١٣	الدليل العقلي
٢١٩	العقل وملاكات الأحكام
٢٢٣	وجه حجية العقل
٢٢٥	التعامل ما دل على ترك العقل
٢٣١	حكم العقل في المستقلات
٢٣٣	عموم دعوة العقل لسائر العقلاء

الباب الخامس

حجية الظواهر

٢٣٧	تمهيدات
٢٣٧	حجية الظواهر مسألة أصولية
٢٣٩	تقسيم اللفظ إلى الظاهر وغيره
٢٤٣	تقدم ظهور القرينة على ظهور ذيلها
٢٥٤	(طرق إثبات الظواهر)
٢٥٧	(حجية قول اللغوي)
٢٥١	دعوى الإجماع على حجية قول اللغوي
٢٥٣	دليل بناء العقلاء على حجية قول اللغوي
٢٥٩	(الظهور التصوري والتصديقي)
٢٦١	(وجه حجية الظهور)
٢٦٣	دليل بناء العقلاء على حجية الظهور
٢٦٦	١ - اشتراط الظن الفعلي بالوفاق
٢٧١	٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف

- ٢٧٥ تحليل بناء العقلاء على العمل بالظواهر
- ٢٦٨ ٣ - أصالة عدم القرينة
- ٢٨٤ ٤ - حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام
- ٢٨٧ دليل التفصيل بين المقصودين وغيرهم
- ٢٨٩ الردود على دليل التفصيل
- ٣٠١ ٥ - حجية ظواهر الكتاب
- ٣٠٣ أدلة عدم ظواهر الكتاب
- ٣٠٥ مناقشة الأخبار الناهية عن تفسير الكتاب
- ٣٠٧ حدود القول بحجية ظواهر الكتاب
- ٣١١ إثبات حجية ظواهر الكتاب