میراث حوزهٔ اصفهان

دفتر چهارم

به اهتمام

محمدجواد نورمحمدی

مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان

سرشناسه :نورمحمّدی. محمّد جواد. ۱۳۴۷ ـ گردآورنده
عنوان ونام پدیدار :میراث حوزه اصفهان / به اهتمام محمّد جواد نورمحمّدی ؛[برای]مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان.
مشخصات نشر :اصفهان ـ مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، ۱۳۸۶
فرست :(مجموعه منشورات ؛ ۲)
شابک :۳۰۰۰۰۰ریال:ج ۱:۹ ـ ۹ ـ ۹۲۹۷۴ ـ ۹۶۴؛ج ۲:۴ ـ ۰ ـ ۹۶۰۸ ـ ۹۶۴؛۳۰۰۰۰۰ریال:
ج۳:۳۹۶۴ ـ ۸ ـ ۹۶۱۰؛ ۳۰۰۰۰۰ ریال: ج ۴: ۸ ـ ۲ ـ ۹۶۵۶۷ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی:فیپا
یادداشت :جلد سوم گردآوری محمد جواد نورمحمدی است.
یادداشت :جلد چهارم گردآوری محمد جواد نورمحمدی است.
یادداشت :ج ۳ و ۴ (چاپ اول: ۱۳۸۶) (فیپا)
موضوع :اسلام ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع : ادب فارسی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع :اصول فقه ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع : فقه جعفری ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
شناسه افزوده :حوزه علمیه اصفهان. مرکز تحقیقات رایانه‌ای .
رده بندی کنگره : ۹ م ۳ س / BP ۱۱
رده بندی دیویی : ۰۲ / ۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی :۳۵۱۷۲ ـ ۸۳م

■ میراث حوزهٔ اصفهان / ج ٤

● به اهتمام : محمّدجواد نورمحمّدی
● پژوهش : بخش احیاء تراث مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه اصفهان
● ناشر : انتشارات مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزهٔ علمیه اصفهان
● چاپ و لیتوگرافی : اعتماد
● صحافی : یاس
● نوبت چاپ : اول / زمستان ۱۳۸۶
● شمارگان : ۱۰۰۰
● بها : ۵۰۰۰۰ ریال

مرکز پخش: اصفهان ـ خیابان شهید مطهری ـ ابتدای خیابان اردیبهشت
مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان
تلفن: ۵ـ۲۳۴۳۶۱۰ـ۰۳۱۱ E-mail:info@hozeh.org
دورنگار: ۲۳۴۴۶۱۰ـ۰۳۱۱ WWW.hozeh.org

رساله حجية الأخبار و الإجماع

محمد بن عبدالفتاح تنکابنی (فاضل سراب) ۱۱۲۴ قمری

تصحیح و تحقیق: مهدی رضوی

بسم الله الرحمن الرحیم

محمّد بن عبدالفتاح تنکابنی مازندرانی معروف به «فاضل سراب» از جمله چهره‌های شاخص و علمای مبرّز شیعه است که حیات خود را از سالهای قریب به نیمه قرن یازدهم هجری (احتمالا ۱۰۴۰) در سراب، یکی از محلات رامسر، آغاز نمود.

وی تحصیلات ابتدایی را در زادگاه خویش گذرانیده و برای طی مدارج عالیه وکسب فیض از محضر عالمان بنام آن دوران به سمت اصفهان که در آن روزگار از حوزه‌ای ممتاز برخوردار بود رهسپار گردید.

او در این شهر نزد اساتید بزرگواری چون محقق خراسانی، آقا حسین خوانساری، ملّا محمّد تقی مجلسی و ملا رجب علی تبریزی اصفهانی حاضر و از محضر آنان علومی چون فقه و اصول و حکمت را آموخته و به مقام استادی نائل گردید و از آن پس به تدریس و تألیف اشتغال ورزید.

در بیان علو مرتبه این عالم جلیل باید گفت: چنان که مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی‌ﷺ در مقدمه جامع الرواة ذکر کرده‌اند[۱]، بعد از تألیف کتاب جامع الرواة شاه سلیمان صفوی دستور به کتابت نسخه‌ای از آن کتاب را برای خود صادر می‌کند و قبل از آن که کاتب شروع به نوشتن نماید، مؤلف جمعی از علمای زمان را به حجره خویش دعوت نموده و از آنان می‌خواهد که هر یك مقداری از خطبه کتاب را تألیف نمایند که این عالمان به ترتیب زیر شروع به نوشتن می‌کنند:

علّامه مجلسی؛ «بسم الله الرحمن الرحیم»، آقا جمال خوانساری؛ «الحمد لله»، سید علاءالدین گلستانه؛ «الذی»، سید میرزا رحیم عقیلی؛ «زیّن قلوبنا»، شیخ جعفر قاضی کمره‌ای؛ «بمعرفة الثقات»، آقا رضی خوانساری؛ «والعدول» و ملّا محمّد سراب تنکابنی؛ «و الاثبات و الأعیان» و غیرهم.

از این نقل مرحوم بروجردی‌ﷺ به خوبی روشن می‌شود که رتبه فاضل سراب نزد عالمان بزرگ شیعه تا چه اندازه بوده است.

مشایخ اجازه

مرحوم فاضل سراب از دست عده‌ای از مشاهیر علمای عصر خود اجازه نقل روایت دریافت نموده که از جمله آن مشایخ می‌توان عالمان زیر را برشمرد:

۱ ـ علّامه ملّا محمّدباقر سبزواری (متوفای ۱۰۹۰ ق) که فاضل سراب در سال ۱۰۸۱ از وی اجازه دریافت نموده است.[۲]

۲ ـ ملّا محمّد علی بن احمد استرآبادی (متوفای ۱۰۹۴ ق).

۳ ـ شیخ علی مشهدی معروف به شیخ علی صغیر (متوفای ۱۱۰۱ ق).

۴ ـ علّامه ملّا محمّدباقر مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ ق).[۳]

۱ـ جامع الرواة، ج ۱، ص ۴.
۲ـ الذریعه، ج ۱، ص ۱۶۰، رقم ۷۹۶.
۳ـ الذریعه، ج ۱۱، ص ۳۰۹، رقم ۱۸۴۶.

شاگردان و مجازین

از جمله شاگردان مرحوم فاضل سراب بزرگان زیر را می‌توان نام برد:

۱ ـ ملّا محمّد صادق، فرزند بزرگ فاضل سراب که خود از علمای برجسته بوده است. وی در سال ۱۰۸۲ در اصفهان متولّد شده و مدارج عالیه را نزد پدر خود و ملّا محمّدباقر مجلسی گذراند. ایشان در سال ۱۱۳۴ رحلت نمود.

۲ ـ شیخ محمّدرضا، فرزند دیگر فاضل سراب که او نیز از فضلای عصر خود بوده است ایشان دوازده سال پس از پدر خود زنده بود و سرانجام در سال ۱۱۳۶ بدرود حیات گفت.

۳ ـ ملّا محمّد شفیع لاهیجی، داماد فاضل سراب[1].

۴ ـ سیّد محمّد صادق بن محمّدباقر حسینی.[2]

۵ ـ شیخ زین‌الدین بن عین علی خوانساری[3].

۶ ـ شیخ محمّد بن حبیب گیلانی.

۷ ـ محمّد صادق نیشابوری.

۸ ـ ملّا محمّد جعفر کرمانی خراسانی اصفهانی.

۹ ـ میر محمّد حسین خاتون‌آبادی.[4]

۱۰ ـ محمّد بن ابی‌تراب حسینی.

۱۱ ـ میر محمّد اشرف عاملی.

۱۲ ـ سیّد محمّد تنکابنی.

۱ـ الذریعه، ج ۱، ص ۲۴۱، رقم ۱۲۷۴.

۲ـ تلامذة العلامة المجلسي، ص ۶۶.

۳ـ همان.

۴ـ روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۰۷.

۱۳ ـ محمّد نصیر بن مولی حسن تنکابنی.

۱۴ ـ ملّا عبدالباقی سبزواری.

۱۵ ـ ملّا سلیمان سخت سری تنکابنی.

۱۶ ـ ملّا شریف سخت سری تنکابنی.

۱۷ ـ ملّا محمّد طالب بن محمّد حسین مازندرانی امیر کلاهی.

۱۸ ـ علّامه ملّا محمّدباقر مجلسی.[1]

۱۹ ـ محمّدباقر گلستانه.

۲۰ ـ محمّد باقر نیشابوری.[2]

۲۱ ـ ملّا محمّد اکمل اصفهانی، پدر آقا محمّد باقر بهبهانی.

۲۲ ـ ملّا محمّدباقر.

۲۳ ـ محمّدباقر بن سلطان محمود.

۲۴ ـ محمّد حسین مشهدی.

تألیفات

از این عالم فاضل تألیفات ارزشمندی در زمینه‌های مختلف به جای مانده است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱ ـ إثبات الباری در وجود؛ علم، قدرت، عدل و توحید حضرت باری تعالی.

۲ ـ اجسام هندسی به عربی.

۳ ـ اصول‌الدین و العقائد به عربی.

۱ـ بحارالأنوار، ج ۱۰۲، ص ۹۶.

۲ـ طبقات اعلام الشیعة، قرن ۱۲، ص ۲۷۶.

۴ـ پاسخ به شبهه قائلین به وحدت وجود.

۵ـ تفسیر آیةالکرسی به عربی.

۶ـ حاشیه بر شرح مطالع در منطق به عربی.

۷ـ حاشیه بر معالم الاصول.

۸ـ حاشیه بر زبدةالبیان مرحوم اردبیلی.

۹ـ حاشیه بر شرح لمعه شهید ثانی.

۱۰ـ حاشیه بر ذخیرة المعاد استادش محقق سبزواری.

۱۱ـ حاشیه بر آداب البحث قاضی عضدالدین لاهیجی در منطق.

۱۲ـ حجیة الأخبار و الاجماع در اصول؛ (رساله حاضر).

۱۳ـ حجیة الاجماع و خبر الواحد که غیر از رساله فوق‌الذکر است.

۱۴ـ حکم رؤیت هلال قبل از زوال به زبان عربی.

۱۵ـ الحرکة فی المعقولات در فلسفه.

۱۶ـ تحریر التوحید به عربی.

۱۷ـ سفینةالنجاة در اصول دین و عمدتا امامت به عربی.

۱۸ـ ضیاء القلوب در اصول دین و عمدتا امامت که ظاهرا ترجمه سفینةالنجاة است.

۱۹ـ الجمعة و القول بوجوبها العینی به عربی، در رد رساله ملّا عبدالله تونی.

۲۰ـ وجوب عینی نماز جمعه به فارسی.

۲۱ـ وجوب الصلاة الجمعة به فارسی، در رد رساله آقا جمال خوانساری.

۲۲ـ وجوب عینی نماز جمعه به فارسی، در رد رساله ملّا علی‌رضا تجلّی.

۲۳ ـ رساله‌ای در کلام به عربی.

۲۴ ـ رساله‌ای در نذر و تصدّق.

۲۵ ـ شبهة المیزان به عربی.

۲۶ ـ حرکت و زمان در فلسفه.

۲۷ ـ حل شبهة الجذر الأصمّ.

۲۸ ـ وقوع حرکت در «آن» در فلسفه.

۲۹ ـ فوائد لطیفة فی ابطال الحرکة.

۳۰ ـ مناسك حج.

این عالم جلیل در روز عید غدیر سال ۱۱۲۴ در اصفهان بدرود حیات گفته و در تخت پولاد اصفهان در تکیه‌ای که بعداً به نام تکیه سراب و یا جوییاری‌ها معروف گشت به خاك سپرده شد.

بر روی سنگ قبر وی چنین نگاشته شده است:

بسم الله الرحمن الرحیم

﴿کلّ من علیها فان﴾

قد ارتحل من دار الغرور عابراً، و انتقل إلی مرور مقابر السرّاء غابراً، المولی العالم العامل و الفاضل الکامل الجامع للمعقول و المنقول، و الراسخ فی الفروع و الاصول، الذي بلغ رتبة الاجتهاد، و صعد علیها مدارج تقویة الاعتقاد و أُقصیتها، الموفق المؤیّد ابن عبد الفتاح مولانا محمد حشر فی زمرة المتقین، و الحق بالشهداء و الصالحین.

و صار تاریخه قول الرضوان و جعل جنتی مثواه سنة ۱۱۲۴.

رساله حجية الاخبار و الاجماع

این اثر رساله‌ای است به زبان عربی که مؤلف گرامی آن را در رمضان المبارك سال ۱۱۰۵ هجری قمری به اتمام رسانیده است.

وی در این رساله ابتدا به اثبات حجیّت خبر واحد می‌پردازد و با طی طریقه‌ای میانه توضیح می‌دهد که به همان نحو که قول اخباریون مبنی بر حجیّت مطلق اخبار قولی است از سر افراط و باطل، قول به عدم حجیّت خبر واحد که منسوب به عدّه‌ای از فقها است نیز قولی است از روی تفریط و مردود.

مرحوم فاضل سراب در بخش دوم رساله به تحقیق در مسأله حجیّت اجماع پرداخته و ابراز می‌دارد که حجیّت اجماع منوط به دخول معصوم علیه السلام در میان مجمعین نیست، بلکه برای احراز حجیّت اجماع یقین به نشأت گرفتن اجماع از قول معصوم کافی است.

وی در ادامه به ذکر موارد متعددی می‌پردازد که در آن موارد ادعای اجماع شده و حال آن که حقیقتاً چنین اجماعی در بین نبوده است، و از همین رو صرف ادعای اجماع را غیر قابل اعتماد دانسته، مگر آن که به واسطه قرائنی اجماع بودن آنها محرز شود.

نسخ مورد اعتماد در تصحیح

نسخه‌هایی که در این تصحیح برآن اعتماد کرده‌ایم و محور تصحیح قرار گرفته دو نسخه ذیل است:

نسخهٔ «الف»: نسخهٔ شماره ۱۸۸۹/۴ کتابخانه ملی، که تاریخ کتابت آن سال ۱۱۲۱ هجری، سه سال قبل از فوت مؤلف می‌باشد. و کاتب آن مرحوم نورالدین محمّد شفیع می‌باشد.

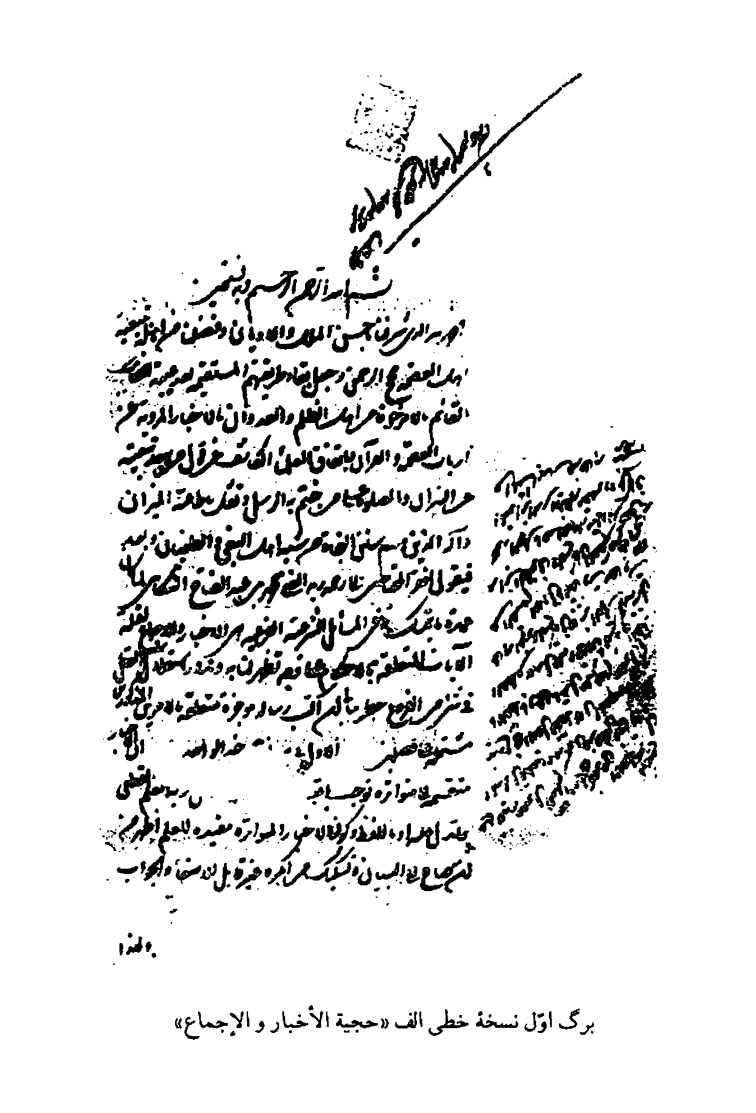
نسخه «ب»: که نسخه‌ای است عکسی از مجموعه آثار عکسی مجمع ذخائر اسلامی قم، به شماره ۱۳۸۰ و به خط میرحسین بن شاه رضا سنگیاره پشتی، که از نسخه کتابخانه مدرسه آیت‌الله خویی مشهد عکس برداری شده است.

در اینجا بر خود فرض می‌دانم که از محقّق ارجمند، آقای رحیم قاسمی که این دو نسخه را در اختیار این جانب قرار داده، و در جهت احیای آن این حقیر را یاری نمودند تشکر وافر کنم.

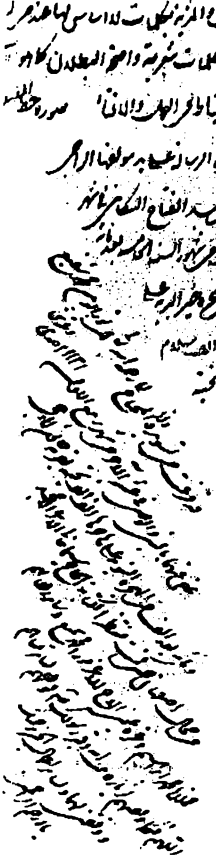
پنج‌شنبه ۱۸ صفرالمظفر ۱۴۲۸

مطابق با ۱۷ اسفند ۱۳۸۵

مهدی رضوی



برگ اوّل نسخهٔ خطی الف «حجیة الأخبار و الإجماع»



برگ آخر نسخهٔ خطی الف «حجیة الأخبار و الإجماع»

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي شرفنا بأحسن الملل والأديان وفضلنا من أهله بتبعة أهل العصمة
الذين وجب علينا طاعتهم المستفيضة بعد غيبة القائم بالأمر وفاة من أهل الظلم والبغي
بالأخبار المروية عن أرباب العصمة والقرآن وباتفاق العلماء الكاشف عن قول من
عن البرهان والصلوة على من ختم به الرسل وثقل باطاعته الميزان وآله الذين هم معدن النجاة
من شبه أهل البغي والطغيان فيقول أفقر المحتاجين إلى رحمة ربه الغني محمد بن عبد
الفتاح الشكابي لما كان عمدة ما يتمسك به في المسائل الشرعية الفرعية هي الأخبار و
الإجماع لتعلقها بالآيات المتعلقة بالأحكام على وجه يظهرها ويدور استقلال العقل
في شيء من الفروع خطر ببالي أن كنت رسالة موجزة متعلقة بالآيتين المذكورتين مشتملة
على فصلين في بيان حجية خبر الواحد اعلم أن الأخبار منقسمة
إلى متواترة توجب باعتبار كثرة الرواية في كل مرتبة العلم القطعي أو بالقطع
تدل عليه وكون الأخبار المتواترة مفيدة للعلم الضروري أن يحتاج إلى البيان لا يشك
من أنكره وغيره بل الإصغاء والجواب لهذا لم يحصل منه رجاء في القصور من الفضول
آحاد لم تبلغ مرتبة التواتر سواء كان الراوي واحدا في مرتبة واحدة أو في أكثر
أو متعددا في جميعها وخبر الواحد إما أن يكون محفوفا بقرائن يوجب معها العلم
أن لا يكون كذلك سواء كان مع قرينة أم لا وإمكان إفادة خبر الواحد المحفوف
بالقرائن العلم مع ظهوره لم يتعلق غرضنا بإثباته لأن ما نذكره من وجوب العمل بخبر
الواحد

برگ اوّل نسخهٔ خطی ب «حجیة الأخبار و الإجماع»

برگ آخر نسخهٔ خطی ب «حجیة الأخبار و الإجماع»

بسم الله الرّحمن الرّحيم

[المقدمة]

الحمد لله الّذي شرّفنا بأحسن الملل و الأديان، و فضّلنا من أهله بتبعيّة أهل العصمة حجج الرّحمن، و جعل بقاء طريقتهم المستقيمة بعد غيبة القائم بالأمر خوفاً من أهل الظلم و العدوان بالأخبار المروية عن أرباب العصمة و القرآن، و باتّفاق العلماء الكاشف عن قول من يبعد بتبعيّته عن النّيران. والسّلام على من ختم به الرّسل و ثقل بإطاعته الميزان، و آله الّذين هم سفن النّجاة من شُبه أهل البغي والطغيان.

و بعد، فيقول أفقر المحتاجين إلى رحمة ربّه الغنيّ، محمّد بن عبدالفتاح التنكابني: لمّا كان عمدة ما يتمسّك به في المسائل الشرعيّة الفرعيّة هي الأخبار و الإجماع، لقلّة الآيات المتعلّقة بالأحكام على وجه تظهر لنا به، و ندور إستقلال العقل في شيء من الفروع، خطر ببالي أن أكتب رسالة موجزة متعلّقة بالأمرين المذكورين، مشتملة على فصلين:

الفصل الأول

في بيان حجيّة خبر الواحد

اعلم أنّ الأخبار منقسمة إلى: متواترة توجب باعتبار كثرة الرّواية في كلّ مرتبة العلم القطعي بما تدلّ عليه أو باللّفظ؛ و كون الأخبار المتواترة مفيدة للعلم أظهر من أن يحتاج

إلى البيان، و تشكيك من أنكره غير قابل للإصغاء و الجواب، و لهذا لم‌نجعل مندرجاً في المقصود من الفصل

و آحاد لم‌تبلغ مرتبة التواتر؛ سواء كان الرّاوي واحداً في مرتبة واحدة أو في أكثر، أو متعدّداً في جميعها.

و خبر الواحد إمّا أن يكون محفوفاً بقرائن يوجب معها العلم، و إمّا أن لايكون كذلك؛ سواء كان مع قرينة أم لا.

و إمكان إفادة خبر الواحد المحفوف بالقرائن العلم مع ظهوره لم‌يتعلّق غرضنا بإثباته، لأنّ مانذكره من وجوب العمل بخبر الواحد يدلّ على وجوب العمل به في هذا القسم باندارجه في المدعي و بالأولويّة.

اختلف أهل الإسلام في جواز التعبّد بخبر الواحد و عدمه؛ و نسب الثّاني إلى إبن قبة[1] وجماعة من أهل الخلاف؛[2] و المشهور هو الأوّل.

و مع ظهور بطلان القول بعدم الجواز، مانذكره من الدّليل على وقوع التعبّد بأخبار الآحاد يدلّ على جوازه من غير حاجة إلى تجشّم بحث عليحدّة.

و اختلف القائلون بجواز التعبّد به في وقوعه و عدمه؛ و نسب الثّاني[3] إلى السيّد الجليل المرتضى[4] و ابن زهرة[5] و ابن البرّاج[6] و ابن إدريس؛[7] و المشهور المعتمد هو

۱ـ هو أبو جعفر محمّد بن عبدالرحمن بن قبة الرّازي من متكلّمي الإمامية، وكان معتزليّاً ثمّ تبصر. انظر رجال النجاشي، ص ۳۷۵. ۲ـ معارج الاصول للمحقّق الحلّي، ص ۱۴۱.

۳ـ معالم‌الدين و ملاذ المجتهدين، ص ۱۸۹.

۴ـ هو من أكابر علماء الشّيعة، له تصانيف كثيرة، وفضله ورفعته لاتحتاج إلى بيان. انظر الفهرست للطوسي، ص ۱۶۴.

۵ـ أبوالمكارم حمزة بن علي بن زهرة العلوي السيّد الجليل من أكابر علماء حلب، وله تصانيف منها قبس الأنوار و غنية النزوع. انظر معالم العلماء لابن شهر آشوب، ص ۸۲.

۶ـ عبدالعزيز بن نحرير بن عبدالعزيز ابن البراج كان قاضياً بطرابلس وله مصنفات في ←

الأوّل؛ و يدلّ عليه أمور:

[الدليل الاول على جوازالعمل بخبر الواحد]

الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ [مِّنْهُمْ] طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾،[1] لدلالتها على وجوب الحذر عند إنذار الطّائفة الّذين تفقّهوا في الدّين من أيّ فرقة كانت، كثيرة كانت أو قليلة، بدليل عموم «كلّ فرقة».

ولم يعتبر عدد التّواتر في الفرقة، لاندراج الثّلاثة في عموم الفرقة لو لم‌نقل بـإندراج الإثنين فيها. و إذا لم‌يعتبر عدد التّواتـر فـي «الفـرقة»، فـعدم اعـتباره فـي «الطّـائفة» بطريق أولى.

الدليل على وجوب الحذر أمران:

أحدهما: أنّه لايمكن حمل «لعلّهم يحذرون» على ظاهره الّذي هو التّرجي، لامتناعه في حقّه تعالى، فالمراد[2] منه الطّلب الّذي في معني الأمر الظّاهر في الوجوب.

و الاخرى: أنّ «لولا نفر» الى آخره الدّال على مذمّة عدم النّفير للتّفقه و الإنذار يدلّ على وجوب التّفقه و الإنذار وجوباً كفائيّاً، و وجوب الإنذار بغير وجـوب الحـذر فـي غاية البعد.

فإن قلت: يمنع من اندراج الثّلاثة في عموم «كلّ فرقة» هٰهنا ضمير الجميع «ليتفقّهوا» و «لينذروا» الظّاهر في الثّلاثة و مافوقها الرّاجع إلى الطّائفة؛

ـ الأصول والفروع. توفّي سنة ٤٨١ هجري.

٧ـ محمّد بن إدريس العجلي الحلّي كان شيخ الفقهاء بالحلّة، كثير التصانيف منها «السّرائـر». توفّي ٥٩٨ هجري. انظر رجال إبن داود، ص ٤٩٨.

١ـ التوبة / الآية ١٢٢.

٢ـ الظاهر من الحذر من الانذار العمل بمقتضاه. منه ﷺ.

قلت: إنّما نلزم لو رجع ضمير الجميع الى طائفة،[1] و أمّا إذا رجع إلى كلّ الطّائفة فلا؛ و لابعد في إرجاع ضمير الجميع إلى الطّائفة؛ ألا ترى إلى صحّة ضمير الجمع في قول من يقول: أمر الأمير بإرسال رجل واحد من كلّ قرية ليصلحوا بستانه. و مع ذلك لايعتبر الجمعية عدد التّواتر.

فإن قلت: و إن لم يعتبر في «طائفة» عدد التّواتر، لكن يمكن اعتبار عدده في الكلّ.

قلت: ظاهر أنّه يتحقّق الإنذار المطلوب من الآية بإنذار طائفة من فرقة ماعدا تلك الطّائفة من الفرقة، وان لم ينضم إلى تلك الطّائفه طائفة اخرى؛ و قد عرفت عدم اعتبار عدد التواتر في الطّائفة.

و يمكن أن يقال أيضاً: لو فرضنا اعتبار عدد التّواتر في الطّائفة ـ مع ظهور بطلانه ـ لكان يتحقّق إنذار الطّائفة بإنذار بعضهم بعض القوم و بعض آخر بعضاً من القوم، كما يتحقّق بإنذار كلّ الطّائفة كلّ واحد ممّا عدا هذه الطّائفة من القوم؛ و الظّاهر عدم التقييد.

لايقال: لايظهر من الآية حجيّة خبر الواحد، بل الظّاهر منها وجوب الحذر من إنذار من تفقّه، و مآله وجوب عمل المقلّد بفتوى المجتهد، لشيوع التفقّه في الإجتهاد، و هو خارج عمّا نحن فيه.

لأنّا نقول: تخصيص الآية بفتوى المجتهد في غاية البعد إن قيل بإحتماله، لأنّ إرادة الاجتهاد من التفقّه اصطلاح طار لم يظهر في زمان نزول الآية، و لم يشع الاجتهاد في ذلك الزّمان حتّى يفهم من لفظ التفقّه، بل الظّاهر أنّ من سمع رواية من[2] رسول‌الله ﷺ، بل من

۱ـ في ب: «الرّاجع إلى الطائفة المندرجه في الفرقه، فالفرقة زائدة عنها؛ قلت: إنّما نلزم لو رجع ضمير الجميع الى طايفة».

۲ـ إن سمع أحد من رسول‌الله ﷺ حكماً و مضى مدّة يحتمل بحسب العرف تغييره، فلايبعد لزوم التفتيش. و يحتمل أيضاً الاكتفاء به حتّى يظهر غيره.

و إن سمع من بعض الرّواة، فإن نقل منه ﷺ في وقت أمكن بحسب القانون نسخه، فمثل ←

أحد من الأئمّة عليهم السلام ـ لعدم الفرق بينهما في حجيّة قولهما فيه عند أهل الحقّ ـ يصدق عليه أنّه تفقّه في الدّين. و الظّاهر أنّ سماع آية واضحة الدّلالة أو حديث رسول الله صلى الله عليه وآله من أحد من الحجج عليهم السلام في مقام بيان الحكم مندرج في التفقّه أيضاً.

و إنّما قلنا: «في مقام بيان الحكم»، لأنّ سماع أحدهما في غير هذا المقام لا يندرج في التّفقه ما لم يعلم عدم كونه منسوخاً؛ فكلّ من روى رواية أو آية و كانت الآية أو الرّواية ـ إذا كانت نبويّة حال كونها مقارنة لما ذكرته ـ دالّة على وجوب شيء أو حرمته فقد أنذر السّامع؛ أمّا في الأوّل فعن الترك؛ و أمّا في الثّاني فعن الفعل؛

فظهر جواز العمل بخبر الواحد في الوجوب و الحرمة بالآية، فجوازه في غير هما بطريق اولى.

فإن قلت: يرد على الوجه الثّاني لوجوب الحذر أنّه لابعد في عدم وجوب الحذر مع وجوب الإنذار، كما أنّه يجب على واحد من الشاهدين أن يشهد و لايجب الحكم على الحاكم، و يجب على كلّ واحد من عدد التّواتر الإخبار بما طريقة العلم و لايجب على السّامع قبول خبره، و يجب على من خوّف بالقتل إن لم يدفع المال دفع المال و لايجوز من المخوّف الأخذ.

قلت: إذا وجب على أحد شيء بلاحاجة إلى ضميمة لغرض هو أن يفعل غيره فعلاً باختياره، فالظّاهر هو وجوب الفعل الاختياريّ على الغير إذا صدر عن الأحد الشّيء

ـ السابق في إحتمال الامرين. و إن نقل سماعه منه صلى الله عليه وآله في وقت لايحتمل النسخ، فيعمل به حتّى تجيء وقت احتمال النسخ، فيحتمل حينئذٍ الأمرين المذكورين.

و إن سمع من أحد من الائمة عليهم السلام نقل كلامه صلى الله عليه وآله فإن كان في مقام بيان الحكم فالحكم ظاهر. و إن لم يظهر من نقله عليه السلام كونه في مقام بيان الحكم فالظاهر استمرار الحكم، لبعد نقل الأئمة عليهم السلام كلامه صلى الله عليه وآله المنسوخ من غير بيان نسخه.

فالظاهر أنّ عمدة المنقول من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله من طرق... منقولة من طرق الائمة عليهم السلام، و قد عرفت الظاهر منه استمرار الحكم. منه عليه السلام.

المذكور إن لم‌يجزم بوجوبه، و الظّاهر عدم وجوب الضّميمة في الإنذار بما ذكرته، و حينئذ لاينتقض بالمثالين الأوّلين لاحتياجهما إلى الضّميمة، و الثّالث خارج عن المناسبة لما نحن فيه، لأنّه ليس الغرض من دفع المال هو أخذه حتّى يلزم وجوبه على تقدير حقيّة المدّعى، بل الغرض منه محافظة النّفس عن الإتلاف ماأمكنت و هي واجبة. وإن شئت فقل: الغرض من دفع المال هو عدم قتل المخوّف و هو واجب.

و بالجملة، يجد العقل الفرق الظّاهر بين المطلوب هٰهنا و الصّورة الّتي نقض بها.

فإن قلت: مقتضي «لولا نفر» إلى آخره هو الوجوب الكفائي على كلّ فرقة، و لا يقول به أحد.

قلت: منع الدّليل من بقاء لفظ على ظاهره في أمر لا يصير سبباً لصرف اللّفظ عن ظاهره فيما لا دليل عليه.

واعترض بإمكان حمل التفقّه على التفقّه في أصول الدّين؛

و اجيب بما حاصله: أنّ العرف يدلّ على اختصاص التفقّه بالفروع.

و يمكن أن يقال أيضا: المتبادر من مذمّة عدم النفير الظّاهر من «لولا نفر» إلى آخره الحاجة إليه، لعدم استقلال عقل الرّعية فيه، و العلم بالاصول ليس كذلك.

و تخصيص المذمّة بجماعة لايقدرون على معرفة الأصول بعقولهم تخصيص بغير ضرورة.

و أيضا تخصيص المذمّة بعدم النّفير لتحصيل الاصول مع استقلال عقل غير المعصوم بكلّياتها، مثل الاحتياج إلى النّبي أو الإمام في جميع الأزمان، و إمكان حصول الخصوص بدون النفير في كثير من الأمكنة و البلدان، و ترك التّرغيب إلى النّفير لتحصيل الفروع مع عدم إستقلال العقل فيها إلّا في قليل من كليّاتها، مثل تعظيم المنعم، مع أنّه لايمكن الاكتفاء في شيء من الفروع لا وجه له.

فإن قلت: التفقّه في الاصول إنّما هو بتحصيلها بالبرهان، و إنذار الرّاجع إنّما هو ببيان

الدّليل و البرهان، و وجوب الحذر ظاهر حينئذ وإن لم‌يكن المنذر ثقة، فبعد التّقييد بالاصول يبقي الطّائفة على عمومها، بخلاف التّخصيص بالفروع، لاحتياج التّخصيص في الطّائفة، لعدم اعتبار خبر غير الثقة فيها لكون الاعتماد حينئذ بالأخبار فقط من غير مدخلية العقل و البرهان، و لزوم التّخصيص بمن لم‌يعلم بعقله أو ببيان آخر عند التّخصيص بالاصول معارض بمثله إذا خصّصت بالفروع، بلزوم التّخصيص بمن لم‌يعلم بسماعه من الشّارع أو غيره ممّن سمع منه بلا واسطة أو بواسطة.

قلت: ظاهر أنّ المذمّة بترك النّفير إنّما تعلّقت بالمؤمنين لترك أمر كان كونهم مكلّفين به ظاهراً لهم على ما هو مقتضي «لولا» في قوله تعالى: «فَلَوْ لاَ نَفَرَ» الى آخره؛ و كونهم مؤمنين على ما هو مقتضي صدر الآية ظاهر في كونهم عالمين بما هو معتبر في الإيمان. والقول باحتمال ظهور كونهم مكلّفين بالنّفير لتحصيل علم الاصول لهم، و كون المذمّة بترك هذا الأمر الظّاهر في غاية البعد؛[1] فالمذمّة إنّما هي لترك النّفير لتحصيل الفروع الظّاهر وجوبه عندهم، لكثرة المسائل الفرعيّة الّتي لا استقلال للعقل فيها.

و على تقدير عدم ظهور اختصاص ترك الفروع بالمذمّة هٰهنا لاأقل من اشتراكه مع ترك الاصول فيها. و تخصيص المذمّة المذكورة بالاصول لا وجه له؛

فيحصل من اندارج ترك الفروع في المذمّة المفهومة من الآية رعاية مقتضي ظاهر القرآن، و ظاهر أنّه لايليق جعل رعاية عموم الطّائفة معارضاً لرعاية ظاهر القرآن.

فإن قلت: قد ظهرت دلالة الآية على حجيّة خبر الواحد، فهل يدلّ على جواز تقليد المجتهد الّذي اجتمع فيه شرائط الفتوى أم لا؟

قلت: نعم، لأنّه يصدق عليه أنّه تفقّه. و ما ذكرته آنفا إنّما يدلّ على عدم اختصاصه به

١ـ لأنّ مايظهر من صدر الآية، و هو كونهم مؤمنين حينئذٍ، إنّما هو باعتبار كونهم عالمين بوجوب النفير لتحصيل علم الاصول، و التعبير بالإيمان باعتبار علمهم به من بعيد المجاز الّذي لايخفى بعده. منه ﷺ.

لاعلى عدم اندراجه فيه؛ كيف و هو حصل من الفقه ما حصله غير المجتهد مع زيادة، فإذا رتّب الإنذار على التّفقه فالأكمل فيه أولى به.

فان قلت: يلزم بظاهر الآيه صحّة طريقة الأخباريين الّذين لم‌يعتبروا في العمل بخبر الواحد القدرة على الجميع و بملاحظه دلالة القرآن و موافقة العامّة و غيرها ممّا هو مبيّن فى اصول الفقه.

قلت: لا استبعاد على قانون أهل الاجتهاد أيضاً، إذ يجوز زمان نزول الآية و سائر زمان رسول‌الله ﷺ لم‌يظهر نسخها أن يعمل بمقتضاها، و إن لم‌يكن من أهل الفضل و الكمال، بل لا وجه للاجتهاد فيما سمعه من ثقة سمعه منه ﷺ؛ نعم، لو اشتبه نسخ ماسمعه ينبغى التفتيش حتّى يظهر عليه الحال.

و الظّاهر أنّ الحاجة إلى الاجتهاد إنّما طرأت باعتبار اختلاط الرّوايات الكاذبة اللّاتى تعمّد بعض الرّواة في الكذب أو سهى بعضهم‌النّقل و الصّادقة بلا امتياز واضح، و من اختلاف العادات و الأمارت اللّاتى كانت في زمان رسول‌الله ﷺ، و الواردة تقيّة و غير تقيّة و غيرها مع عدم القدرة على عرض المشكل على المعصوم ﷺ.

و بالجملة، لا وجه للعمل بالرّوايات مع عدم رعاية شيء أصلاً مع تحقّق الامور المذكورة و غير المذكورة الّتي تختلف حالها؛ و ظاهر أنّ رعاية الامور الّتي يتقوّي بها كون مطلوب الشّارع شيئاً عند الاشتباه النّاشي من الأمور الطّارئة لازم بحسب العقل؛ و يتقوّى ببعض الرّوايات. و الجرأة على الحكم بجواز عمل كلّ من يفهم من رواية سمعها شيئاً بما فهمه من غير قدرة على عرضها على الكتاب و ملاحظة الرّواة و المعارضات و موافقة العامّة و مخالفتهم و غيرها بالآية الّتي وردت في زمان لم‌يكن الحاجة الّتي حدثت لا وجه لها.

[الدليل الثاني على جواز العمل بخبر الواحد]

الثّاني: قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَافَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[1].

وجه الدّلالة أنّ الله تعالى علّق و جوب التثبت على مجيء الفاسق بالنّبأ، فينتفي الوجوب بانتفائه على ما هو مقتضي مفهوم الشرط الّذي ثبتت حجيّته في الاصول. و إن شئت فقل: تعليق الحكم الّذي هو وجوب التثبّت بالمشتق الّذي هو الفاسق يدلّ على علّية مبدأ الاشتقاق، فينتفي وجوب التثبّت بانتفاء الفسق؛ و ليس هذا الانتفاء بالرّد لاستلزامه كون غير الفاسق أسوء حالا منه، فانتفاؤه إنّما هو بالقبول؛ و هو المطلوب.

قالوا بأنّ: سبب نزول الآية أنّ رسول‌الله ﷺ بعث وليد بن عقبة بن أبي معيط إلى بني المصطلق مصدّقا، فلمّا قرب إلى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع و أخبر رسول‌الله ﷺ بأنّهم إرتدّوا، فنزلت الآية؛[2] فالأمر بالتثبّت إنّما هو في هذه الواقعة.

ويمكن تأييده بأنّ التّعليل بقوله: «أن تصيبواء» الى آخره إنّما يجري فيها و ما هو من نوعها، لا في مطلق الخبر.

و فيه: أنّ خصوص السّبب لايدلّ على خصوص الحكم، بل مدار الاستدلال على ظاهر اللّفظ، و ظاهر تنكير «فاسقٌ» و «بنبأ» هو العموم، فكأنّه قال: أيّ فاسقٍ جاءكم بأيّ نبأ فتوقّفوا؛ كما ذكره صاحب الكشّاف.[3] و لو كان المقصود هو الخصوص لكان الظّاهر هو التّعريف.

و التّعليل لايدلّ على اختصاص التثبّت بهذه الواقعة و أمثالها، و لعّل التّعليل إنّما هو لكون قبول خبر الفاسق في عرضة المفسدة لا استلزامه لها. و هذا الاحتمال ليس بعيد؛ ألا

١ـ الحجرات /الآية ٦.
٢ـ أسباب النّزول، ص ٢٦١.
٣ـ الكشاف عن حقائق التنزيل، ج ٣، ص ٥٥٩.

ترى إلى صحّة قول من يقول: لايسافر رجل بلا دليل ان يضلّ عن الطّريق فيهلك، مع عدم استلزام سفره كذلك الضّلال و الهلاك، بل المتبادر من هذه العبارة هو كون سفره في عرضتهما.

و نقول أيضا: إمّا أن يراد بالفاسق الوليد، و بالنّبأ النّبأ الّذي نقل في سبب نزول الآية، و بالأمر بالتّثبت وجوبه في تلك الواقعة مع جريان التّعليل على ظاهره، و يفهم حكم نبأ مثل الوليد بمثل تلك الواقعة في سببه إصابة القوم بجريان التّعليل؛

و إمّا أن يراد بالفاسق و النّبأ مطلقهما، كما هو مقتضي التّنكير، ويحمل التّعليل على كون قبول خبر الفاسق في عرضة هذه المفسدة، كما ذكرته آنفا.

و الاحتمال الأوّل مع غاية بعده[1] يدلّ على قبول خبر الفاسق فيما لايكون فيه مثل تلك المفسده، لأنّ حاصل الآية حينئذٍ أنّه إن جاءكم مثل الوليد بمثل هذا النبأ الّذي يستلزم قبوله قتل النّفوس و نهب الأموال و سبى الزّراريّ فتثبّتوا خوف أن تصيبوا إلى آخره؛ و مفهومه عدم التّثبت في نبأ لايكون الجائي به مثل الوليد، أو يكون مثله لكن لايشمل على مثل هذه المفسدة؛ و هو إما بالرّد أو القبول؛

و لا وجه للأوّل؛

و الثّاني مع ظهور بطلانه و عدم قول أحد به يندرج في مدلوله المطلوب الّذي هو عدم وجوب التّثبت به عند مجيء غير الفاسق بالنّبأ.

۱ـ وجه غاية البعد، ظهور كون إرادة فاسق خاص و نبأ خاص من النكرتين في غاية البعد.
فان قلت: نزول الآية بعد إخبار وليد بما أخبره به، فإرادة الوليد والواقعة المذكورة من النكرتين في غاية البعد، كما ذكرت، لكن يحتمل أن يكون نزول الآية قبل إخبار وليد بما أخبر به، و حينئذٍ لابعد في كون الفاسق إشارة إلى وليد و النّبأ إشارة الى واقعة خاصّة. و وجّه بعد إرادة الخاصّتين من النّكرتين مع تأخّر نزول الآية عن الإخبار و عدم بعدها مع تقدّمه عليه كون المقام مقام العهد في الأوّل و عدمه في الثّاني.
قلت: مانقل من سبب النزول يدلّ على تأخّر النّزول عن الإخبار. منه.

و الإحتمال الثّاني يدلّ على المطلوب كما ذكرته.

فإن قلت: العمل بمفهوم هذه الآية الّذي هو جواز العمل بخبر العدل لايصحّ في المورد، لعدم جواز العمل بخبر العدل في الردّة، فكيف يستدلّ بهذا المفهوم على جواز العمل بخبر العدل مطلقاً؟ و يمكن أن يقال: و إن كان المناسب بحسب الظّاهر ذكر أحد أو ما هو بمنزلته بدل فاسق، لكن عدل عنه بسبب إرادة التعيير المترتّب على التّعبير بفاسق[1].

قلت: ما ذكر من عدم جواز العمل بالمفهوم في المورد لايدلّ على عدم جواز العمل به مطلقا، لأنّه كما لاتجوز تخصيص المطلق و العام بسبب عدم صدق أحدهما على فرد هو غير المورد بدليل يدلّ عليه لايبعد تخصيصهما بعدم صدق أحدهما على فرد هو المورد أيضا عند الدّليل الدّال عليه و إن لم يشع هذا التّخصيص شياع التّخصيص الأوّل.

و بالجملة، دلالة تنكير الفاسق و النّبأ على جواز العمل بخبر العادل أظهر من دلالة عدم جواز العمل بخبره في المورد بسبب مانع على عدم جواز العمل بخبره مطلقاً. و لو كان سبب العدول عن الظاهر إرادة التّعيير لكان الظّاهر بحسب عقولنا التّعريف، كما أومأت إليه سابقاً، مع منفعة اخرى هى عدم توهّم جريان حكم المفهوم الّذي نشأ من التّنكير؛ فترك التّعريف في فاسق بعد ترك أحد مثلاً، يدلّ على أنّ منفعة التّعبير بفاسق ليست هي التّعيير، فالمنفعة مخالفة المسكوت للمذكور لعدم ظهور منفعة غيرها؛

فظهر دلالة هذه الآية على المطلوب و إن كان الاكتفاء بها لو كانت منفردة مشكلاً.

[الدليل الثالث على جواز العمل بخبر الواحد]

الثالث: اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول‌الله ﷺ و بعده بحيث يحصل القطع بكونه حجّة شرعيّة في الأحكام.

١ـ لمّا أبطل السّائل إرادة المفهوم لعدم صحته من المورد فلايحكم بها في غيره نشأ السؤال بدلالة التعبير بالفاسق على ارادته و إلّا كان المناسب هو التعبير بلفظ يكون نسبته إلى الوليد مثل نسبته إلى غيره. فأجاب السّائل بأنّه يمكن أن يكون التعبير بالفاسق بمحض التعبير. منه ﷺ.

و لبيان هذا طريقان، أحدهما مشترك بين العامّة و الخاصّة، والثّاني مخصوص بأصحابنا الإماميّه، طاب ثراهم.

[التقرير الأوّل من الدليل الثالث]

و الطّريق الأوّل: هو عمل الصّحابة في زمانهﷺ بخبر الواحد و لم تنكر عليهم أحد، بل كان رسول‌اللهﷺ يأمر بالعمل بخبر الواحد؛ و يدلّ عليه أنّ رسول‌اللهﷺ كان يبعث رسله إلى القبائل ليعلّمهم الأحكام، و ظاهره عدم اعتبار التّواتر و رعايته و الّا لنقل إلينا؛ و كذلك لم تكن القرائن الموجبة للعلم مرعيّة في كل الرّوايات و الّا لنقل إلينا، لتوفّر الدّواعي و انتفاء الموانع.

و الدّليل على عمل الصّحابه بأخبار الآحاد على ما ذكره العلّامة﵀ أنّه: رجع أبوبكر في توريث الجدّة إلى خبر المغيرة بن شعبة؛[1] و قضي بين اثنين بقضية، فأخبره بلال أنّ النّبيّﷺ قضي بخلاف قضائه، فنقضه.[2]

و جعل عمر في الخنصر ستّة و في البنصر تسعة و في كلّ من الوسطى و السّبابة عشرة و في الإبهام خمسة عشر، فلمّا روى له كتاب عمر بن حزم في ذلك أنّ في كلّ إصبع عشرة رجع عن رأيه.[3]

و قال في المجوس: ماأدرى ما الّذي أصنع بهم، فقال له عبد الرّحمن بن عوف: إنّ رسول‌اللهﷺ قال سنّوا بهم سنة أهل الكتاب، فأخذ منهم الجزية و أقرّهم على دينهم.[4]

و رجع الجماعة إلى قول عايشة في الغسل عند التقاء الختانين،[5] و في الزّنا إلى خبر أبي سعيد.

۱ـ معارج الاصول، ص ۱۴۴؛ مبادى الوصول، ص ۲۰۵؛ المحصول، ج ۴، ص ۳۶۹.

۲ـ المحصول، ج ۴، ص ۳۶۹.

۳ـ السابق.

۴ـ المستصفى، ص ۱۱۸.

۵ـ مسند احمد، ج ۶، ص ۶۸.

و قال أنس: إنّي كنت أسقي أباعبيدة و أبا طلحة و ابيّ بن كعب شراباً إذ أتى آت فقال: حرّمت الخمر، فقال أبو طلحة: قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها، فقمت فكسرتها.[١]

و عمل أهل قبا[٢] في التحوّل [عن القبلة] بخبر الواحد[٣].[٤]

و قال العلّامة ـ طاب ثراه ـ بعد نقل هذه الأخبار و غيرها ممّا هو مذكور في كتابه:

«و الأخبار في ذلك كثيرة و إن لم تكن كلّ واحد منها متواتراً، لكنّ القدر المشترك بينها هو العمل بمقتضي الخبر ممتواتر.

وإذا ثبت أنّهم عملوا بمقتضي هذه الأخبار كان العمل مستنداً إليها، و الّا لوجب نقل مااستندوا إليه من خبر سمعوه عن النّبيّ ﷺ أو اجتهاد منهم».

إلى آخر ما ذكره.[٥]

وبالجملة، الأخبار الدّالة على العمل بخبر الواحد و عدم تخطئة السّامعين بالعمل و عدم تفتيش العامل عن القرائن المفيدة للعلم أكثر من أن يخفى على أحد ممّن لم يمنعه الشّبهة عن الإذعان بالواضحات.

١ـ صحيح مسلم، ج ٦، ص ٨٨. ٢ـ المستصفى، ص ١٠١.

٣ـ و عمل أهل قبا بخبر الواحد يدلّ على جواز النسخ به، و هو خلاف المشهور، لكن لابعد في العمل بخبر المعتمد فيه. و إن ثبت عدم الجواز فينبغي حمل العمل بهذا الخبر على كونه محفوفاً بقرينة تدلّ على الصدق، و حينئذٍ لايدلّ على المطلوب و لايضرّ. و كثير من الأخبار المذكورة و غير المذكورة ضعيفة في الدّلالة، مثل أحكام الخلفاء.

و كذا عدم عدّ عملهم مطعنا في زمانهم و بعده أيضاً ضعيف لعدم عموم الطعن في أغلاطهم.

و وجه عدم الضرر ظهور شيوع هذه الطريقة بين مطلق الصحابة بحيث لايمكن القول بخطأ الكل، أو بعد تعمّد البعض في الباطل تقيّة أو تقرّباً بالبعض و خطأ الباقي. و بإنضمام ما ذكر في إرسال رسول الله ﷺ إلى القبائل ليعلّمهم الأحكام يحصل القطع بجواز العمل بخبر المعتمد الخالي عن القرينة، و إن لم يحصل لنا العلم بخلوّ كثير من الأخبار عن القرينة. منه ﷺ.

٤ـ نهاية الوصول إلى علم الاصول، ج ٣، ص ٣٩٨.

٥ـ نفس المصدر، ص ٤٠٠.

فإن قلت: كون العمل بخبر الواحد له طريقان شايعان بين الصّحابة و إن كان متواتراً، لكن تواتر العمل بينهم لايدلّ على حجيّة قاطعة، فلعّل ذلك الاشتهار نشأ من عمل أبي بكر و عمر الّذي نشأ من اجتهادهما أو من دواعيهما؛ و عملهما بكثير من الأمور الّتي لا أساس لها صار سبباً لاشتهارها، لتبعيّة حجيّتهما و عدم قدرة أهل الحق على إنكارها، فلعلّ العمل بخبر الواحد منها!

قلت: أشدّ الامور بحسب الدّواعى الباطلة الّذي هو الخلافة انكر في زمان أبي بكر و ظهر عند أهل الحقّ بطلانه، وكذلك ظهرت الاجتهادات الرديّة الّتي صدرت من عمر في الامور المبتدعة الّتي ابتدعها، مثل المنع عن حجّ التّمتع[1] و عن «حيّ على خير العمل»[2] و غيرهما من الامور المبتدعة الّتي ابتدعها، و ظهر بطلانها و شاع بين أهل الحق ذكرها في مطاعنه؛ فلو كان العمل بخبر الواحد بلا مأخذ شرعيّ لكان كونه كذلك معروفاً في زمانه عند أهل الحق.

و لو فرض عدم شيوع كونه كذلك في زمانه باعتبار الخوف مع ظهور بطلانه، لكان يشيع بعده البتة، لكون جواز العمل بخبر الواحد و عدمه من أعظم الامور بحسب الدّواعيّ الشرعيّة، و الابتداع في أمثال تلك الامور لايحتمل الخفاء عند طالب طريق الحقّ السّاعي لتحصيله؛

فظهر بما ذكرته أن هذا الدّليل بانفراده يوجب القطع بجواز العمل بخبر الواحد، لو قطع النّظر عن ما ذكر سابقاً و ما نذكره بعد إن شاءالله تعالى.

فإن قلت: لانسلّم كون الطّريقة المستمرّة العمل بخبر الواحد، و لعلّ الرّاويّ في الأمثلة المذكورة و غير المذكورة الموافقة لها في كون المذكور من الرّاوي واحداً، كان المذكور منه متمّماً لما ظهر سابقاً، أو كان خبر الواحد في الأمثله المذكورة محفوفاً بالقرائن.

۱ـ مسند احمد، ج ۱، ص ۵۲ و ج ۳، ص ۳۲۵.

۲ـ الموطأ، ج ۱، ص ۷۲؛ كنزالعمال، ج ۸، ص ۳۵۵ و ۳۵۶.

و يؤيّد الاحتمال الأوّل ما اشتهر في الألسن و ذكر في الكتب من أن النّبيﷺ توقّف في خبر ذي‌اليدين إلى أن شهد له أبوبكر و عمر،[١] و ردّ أبوبكر خبر المغيرة في توريث الجدّ إلى أن أخبره محمّد بن مسلمة،[٢] و ردّ أبوبكر و عمر خبر عثمان فيما رواه من إذن رسول‌اللهﷺ في ردّ الحكم بن أبي العاص حين طالباه بمن يشهد معه بـه،[٣] وغـيرها من الأمثلة.

قلت: لا منافات بين الأمثلة المذكوره هنا و ما وافقها، و بين العمل بخبر الواحد المقابل للخبر المتواتر حتّى يصحّ ذكرها في سند المنع، بل الأمثلة المذكورة يدلّ على جواز العمل بخبر الواحد، فتؤيّد الأخبار المذكورة سابقاً، لكن هذا الكلام إنّما يتوجّه لو كان غرض السائل منع جواز العمل بخبر الواحد و يكون غرضه من الأمثلة ذكر السّند للمنع المذكور؛ و أمّا إذا كان غرضه أنّ الدّليل المذكور للعمل بخبر الواحد يدلّ على عدم اعتبار التعدّد فيه، و هذه الأمثلة تدلّ على اعتبار التعدّد فيه، فلااتّجاه لهذا الكلام أصلاً؛

فالجواب المعتمد أنّ الدّليل و إن دلّ على عدم اعتبار التعدّد، لكنّ الأمثلة المذكورة لايدلّ على اعتبار التعدّد في مطلق الرّواية، بل يمكن أن يكون رعاية التعدّد في بعض الأمثلة للاتّهام النّاشي من بعده بحسب العادة، والمثال الأوّل كذلك؛

أو اتهام الشّاهد بكونه صاحب غرض، و الثّالث كذلك، خصوصاً على قـانون أهـل السّنة، لأنّهم لايجوّزون شهادة قريب لقريب؛

أو اتّهامه بعدم ظهور كونه معتمداً في الرّواية عند سائل شاهد آخر، و لعلّ هذا يجرى في كثير من الأمثلة؛

١ـ مسند أحمد، ج ۴، ص ٧٧؛ مجمع‌الزوائد، ج ٢، ص ١٥٠.

٢ـ المغنى لعبدالله بن قدامه، ج ٧، ص ۵٢.

٣ـ الفصول في الاصول، ج ٣، ص ١٠٣؛ المحصول، ج ۴، ص ٣٧٨.

أو الاحتياط و الاستظهار في مواضع مناسبة يمكن بلا مشقة، و لعلّ هذا جار في أكثر الأمثلة.

و احتمال كون كلّ الأخبار المنقولة بطريق الآحاد محفوفة بقرائن موجبة للعلم معلوم البطلان.

و احتمال كون بعضها كذلك قويّ، لكن لا ينفعه.

و كون طريقة الأصحاب العمل بخبر واحد معتمد و إن لم يدلّ القرائن على حقيّته معلوم، كما أومأت اليه بعد نقد كلام العلّامة، طاب ثراه.

[التقرير الثّاني من الدليل الثالث]

الطريق الثاني: على ما ذكره بعض العلماء الكرام ﷺ مع تقريب منّي هو أنّ عمل الطّائفة المحقّة بخبر الواحد عند الاعتماد بالرّواة، و تدوين الأخبار و ضبطها و تصحيح رجالها و تضعيفهم من زمان رسول الله ﷺ إلى آخر زمان ظهور الائمّة ﷺ، و علم الأئمّة الهادين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ بذلك و عدم منعهم إيّاهم عن ذلك مع ظهور طريقتهم ﷺ حجّة واضحة دالّة على جواز العمل بخبر الواحد؛

كيف و لو كان العمل به ممنوعاً بحسب الشّرع لمنعوهم عن ذلك، و لشاع هذا المنع بحيث لم يخف على طالب الحقّ من هذه الطّائفة كونه ممنوعاً، و كان العامل ملوماً متّهماً بالعمل بما هو خارج عن قانون الشّرع، كما منعوا عن العمل بالقياس، و شاع هذا المنع بحيث من اتّهم به ردّوا قوله و أعرضوا عليه بكون طريقته خارجة عن قانون الشّريعة، بل كان الاحتياج إلى منع العمل بأخبار الآحاد أقوى، و ملامة العامل بها أحرى، لكون ما يجري فيه خبر الواحد أكثر ممّا يجري فيه القياس، و لاستمرار العمل بخبر الواحد في الأزمنة المتطاولة، ألا يلام من يعمل بطريق باطل في جميع زمان تميزه، و لا يسئل المعصوم عن جوازه و عدمه مع إمكان الاستعلام بأيسر وجه، و سؤالهم عمّا لا يكون

الحاجة إلى العلم به مثل الحاجة إلى العلم بهذا، بل الحاجة إلى الاستعلام هذا أشدّ من أكثر الأمور الّتي شاع السّؤال فيها؛

فالعمل بخبر الواحد و شيوعه بينهم في زمان الأئمّة عليهم السلام يدلّ دلالة واضحة على ظهور جواز العمل به بتقرير الائمّة، بحيث كان جواز العمل مندرجاً في الضّروريات المستغنية عن السؤال.

فإن قلت: لو كان العمل بخبر الواحد واقعاً في زمان الأئمّة عليهم السلام شايعاً فيه لم يخف على مثل السيّد المرتضى ـ طاب ثراه ـ مع عدم بُعده عن زمان ظهور الأئمّة عليهم السلام، و كيف يمكن خفاء هذا الأمر الواضح على مثل السيّد؟!

قلت: لو كان ثبوت أمر شرعيّ يستدلّ عليه بالخبر و جواز العمل به موقوفاً على حصول اليقين به بالأخبار المتواترة أو خبر الواحد المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم لكان هذا معلوماً لأصحاب الأئمّة الهادين و شايعاً بينهم، و لو كان هذا شايعاً ومعلوماً بينهم لكان معلوماً لنا أيضا لتوفّر الدّواعي؛ والتّالي باطل، فالمقدّم مثله؛ فالواقع هو العمل بأخبار الآحاد؛

فما ذكرته يدلّ على عدم توقّف ثبوت أمر شرعيّ على الخبر المتواتر مثلاً، و يتحقّق العمل بخبر الواحد.

ويمكن أن يكون إنكار من أنكر إنّما نشأ من شبهة دعته إليه، و خفاء الامور الواضحة على بعض العلماء باعتبار بعض الشّبه غير عزيز، و لو كان إنكارهم مستنداً إلى دليل قاطع، بل إلى مفيد ظنّ راجح لكان يظهر الشيخ ـ طاب ثراه ـ و لم ينكره، و على تقدير إنكاره لم يسند خلاف قوله إلى الإجماع، و هو أنكر طريقة المنكرين و أسند جواز العمل

بخبر الواحد إلى الاجماع[1]؛ و الحقّ معه، لأنّ ما ذكرته يدلّ على الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم[2].

و قال العلّامة ـ طاب ثراه ـ في النّهاية:

أمّا الاماميّة، فالأخباريون منهم لم‌يعوّلوا في اصول الدّين و فروعه إلّا إلى أخبار «المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام».

و الاصوليّون كأبي جعفر الطّوسي و غيره وافقوا على قبول خبر الواحد، و لم‌ينكر سوى المرتضى و أتباعه لشبهة حصلت لهم». انتهى[3].

أشار بلفظ «أتباعه» إلى أنّ هذا القول لم‌يظهر من أحد من الإماميّه قبل السيّد، و أنّه صار تبعيته و حسن الظنّ به سبب قول بعض من تأخّر عنه بما قال، و غفلتهم عن ضعف شبهة دعته إلى هذا القول.

[الدليل الرابع على جواز العمل بخبر الواحد]

نقول إنّ طرق القطع منتفية في أكثر المسائل الفرعيّة، فإمّا أن يكون التّكليف بهذه المسائل ساقطاً عنّا، و إمّا أن يكون مكلّفين بظنّ يحصل بها من أيّ شيء كان، أو بظنّ يحصل من سبب دون سبب.

۱ـ عدة‌الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸.

۲ـ فان قلت: حاصل الجواب هو المعارضة فالحق من كلام السّائل و المجيب غير ظاهر.
قلت: المعارضة ليست مثل دليل السّائل لأنّه إذا لاحظنا مقدماتها يعلم أنّ واحدة منها لم‌يستند إلى شبهة بل كلّها قطعي؛
وأما دليل السائل، فالملازمة فيه قابلة للمنع.
و بالجملة مقتضي المعارضة أمران: حقية المدعي و بطلان دليل السائل. و ظاهر أن بطلانه ليس إلّا ببطلان الملازمة. و إليه أشار بقوله: «انكار من انكر انما نشأ الى آخره». منه رحمه الله.

۳ـ نهاية الوصول إلى علم الاصول، ج ۳، ص ۴۰۳.

و الأوّل باطل بالضّرورة من الدّين.

و الثّاني بمعلوميّة عدم جواز العمل بالقياس و إن أفاد ظنّاً قويّاً؛

فالثّالث هو المتعيّن. و ليس هذا السّبب هو الكتاب و الإجماع الّذي ثبت حجيته منفردين، لعدم كفايتهما في المسائل الّتي ليس لنا طريق القطع إليها، بل عدم دلالتهما إلّا على قليل من تلك المسائل؛

و لا منضمّين مع الأمارات و الدّلائل العقليّة الظنيّة، لأنّه لو فرض كون هذه الضّميمة حجّة شرعيّة مع بعده نقول: لايدلّ هذه الثّلاثة أيضاً إلّا على قليل من تلك المسائل، و المسائل الباقيه الّتي لا دلالة عليها أضعاف مايدلّ عليه؛

فثبت جواز العمل بأخبار الآحاد الّتي اجتمع فيها شرائط جواز العمل.

قال الفاضل المحقّق صاحب المعالم ـ طاب ثراه ـ ما حاصله أنّ باب العلم القطعيّ منسدّ في كثير من المسائل الشرعيّة، فيجب أن يكون طريقه الظنّ، والعقل يحكم بقبح العمل بالظّن الضّعيف مع إمكان القويّ، و ظاهر أنّ كثيراً من الأخبار يحصل بها ظنّ لايحصل بغيرها.[1] انتهي مضمون ماأردت نقله.

و فيه نظر، لأنّه قد يحصل من القياس في بعض المواضع ظنّ أقوى من الظّن الّذي يحصل من رواية معتبرة، و على ما ذكره يجب العمل بالقياس حينئذٍ، و الظّاهر أنّه لايقول به. و لو فرض القول به في خصوص هذه الصّورة يبطل بأخبار كثيرة لايمكن تخصيصها بغير هذه الصورة.

أفاد بعض الأفاضل المحقّقين ـ زيد توفيقاته ـ ما حاصله: أنّه كما يحكم العقل السليم بوجوب الحذر عن المخوّفات القطعيّة يحكم بوجوبه عن المخوّفات الظنيّة عند انتفاء طرق القطع؛ فما يدلّ دليل ظنيّ على وجوبه أو على حرمته و انسدّ طريق القطع إلى أحدهما يجب فعل الأوّل و ترك الثّاني بمقتضي العقل، لحصول ظنّ الخوف من ترك الأوّل

١ـ معالم الدّين و ملاذ المجتهدين، ص ١٩٢.

و فعل الثّاني، كما هو مقتضي الوجوب و الحرمة، الايلام الواقع في بلية بترك أمر أو بفعل أمر يظنّ انجراره إليها، أو تختصّ الملامة بوقوع بليّة دنيويّة. فلايلام بفعل أمر مثلاً يظنّ انجراره إلى بليّة هي أشدّ منها و أدوم مع قدرته على اجتناب هذا الفعل؟ و هل يصحّ معذرته عن التشنيع بإلقاء نفسه إلى بليّة ظنيّة أنّه إنّما يجب الاجتناب عن الفعل الّذي يعلم انجراره إلى البليّة، و أمّا عند ظنّ انجراره فلا؛

فظهر أنّ وجوب العمل بالظنّ في الواجب و الحرام ممّا يحكم به العقل، إلّا أن تبيّن الشّارع عدم وجوبه أو عدم جوازه، مثل بيانه عدم جواز العمل بالقياس، فلعلّ وجه المنع استنباط العلّة الّتي هي سبب الحكم و كونها علّة بدون مدخليّة المحلّ استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط فيه أكثر، و إن حصل ظنّ للنّاظر البصير بقانون القياس، فوجب على الشّارع منع العمل به مطلقاً.

و أمّا ما لم يمنع، فيجب العمل بالظن بحسب حكم العقل.

إذا عرفت ما ذكرته يمكن أنّ يقال مراد صاحب المعالم من جواز العمل بالظنّ عند انسداد طريق القطع إنّما هو في غير القياس، لظهور كون المنع من العمل به بمنزلة ضروريّات المذهب المغنية عن الإخراج؛ و موارد المنع عن تبعية الظّنون خارجة عمّا نحن فيه كما يظهر بالتتبع؛ فلانطيل الكلام بذكر التفصيل.

اعلم أنّه لاينبغي ترك الاحتياط و الاغترار[1] بالأمارات الضّعيفة، كما هو شعار كثير من المخالفين.

فإن قلت: ما ذكرته من انتفاء تكليفنا بتحصيل العلم و انتفاء طريق العلم في أكثر الأحكام الشرعيّة، هل هو مخصوص زماننا و كان القدماء قائلين بوجوب تحصيل العلم

۱ـ في الف: «عدم الاغترار».

لانفتاح طريق العلم لهم، أو كانوا قائلين بجواز العمل بظاهر القرآن و الإجماع المنقول بخبر الواحد[١] و بوجوب القطع ممّا يستنبط من الأخبار، أو كان زمان القدماء مثل زمان السيّد و أمثال زمانه أيضاً مثل زماننا؟

قلت: يمكن أن يكون في زمانه بعض المسائل الّتي لم يظهر لنا مأخذ قطعيّ على وجه يمكن تحصيل المأخذ القطعيّ بظهور بعض الأخبار الّتي تعاضد البعض، أو ظهور قرائن يعاضد الأخبار الموجودة في زمانه و انتفاؤهما في زماننا؛

و أما كون كلّ الأحكام في زمانه كذلك، أو كون الأحكام يستدلّ عليها بالأخبار كذلك، فهو معلوم البطلان، لأنّه لو كان اعتقاد القدماء وجوب تحصيل العلم في الأحكام الشرعيّة مطلقاً، أو فيما لايندرج في ظواهر الآيات و الإجماع المنقول بخبر الواحد، وكان تحصيل العلم في جميع الأحكام على تقدير، أو فيما لايندرج في الأمرين المذكورين على تقدير آخر ممكناً لكان الواجب اتّفاق الأحكام المستنبطة من الأخبار؛ فلو فرض وقوع الاختلاف في الجملة لوجب عدم الوفور و الكثرة فيه لعدم مناسبة الاختلاف بين طائفة واحدة في مسائل كثيرة مستنبطة من الأخبار مع وجود الأخبار القاطعة فيها؛ و أكثر اختلافات القدماء إنّما نشأ من اختلاف الأخبار و الاختلاف في فهم مفادها. و تجويز استناد الاختلاف إلى التّهاون في المدرك مع وجود القاطع قدح في كلّهم أو جلّهم. و كيف يجوز المتأمّل وجود الرّوايات القاطعه في زمان السيّد و الشيخ ـ طاب ثراهما ـ مع غاية الاختلاف بينهما، بل في فتاوى أحدهما في تأليفين، وكذا في فتاوى من عاصرهما و من تقدّم عليهما؟!

لايقال: قال السيّد و ابن إدريس بعدم جواز العمل بأخبار الآحاد الخالية عن القرائن

١ـ ذكر الاجماع المنقول بخبر الواحد إنّما هو بمحض الاحتمال و الّا سيظهر في مبحث الإجماع عدم حجيته من خبر الواحد. منه ﷺ.

مع اختلافات كثيرة بينهما، فما تقول في جواب هـذه الاخـتلافات نـقول فـي جـواب الاختلافات بين السيّد و الشّيخ و غير الشّيخ.

لأنّا نقول: عدم قولهما بجواز العمل بأخبار الآحاد الخالية عن القرائن لايستلزم عدم عملهما بها؛ فلعلّ السيّد عمل برواية يظنّ كونها محفوفة بقرائن تفيد العلم بما أفتى بـه، وابن إدريس برواية منافية لها بزعمهما كذلك؛

أو زعم أحدهما رواية كذلك و الآخر لم يتفطّن بتلك الأمازعمهما ضعيفة غير مفيدة للعلم؛ أو زعما أنّ إجماعاً يدلّ على خلافها؛

أو زعم أحدهما إجماعاً على أمر و الآخر اجماعاً على خلافه؛

أو زعم أحدهما ظاهراً يدلّ عـلى أمـر و الآخـر أمـراً آخـر زعـمه حـجّة شـرعيّة على خلافه.

و بالجملة، الاختلافات الكثيرة الّتي تحقّقت في فتاويهما يدلّ دلالة ظاهرة على عدم تحقّق الرّوايات القاطعة على فتاويهما.

فإن قلت: يمكن أن يكون الأخبار الّتي يصلح الاحتجاج بها هي الأخبار المتواترة أو المحفوف بالقرائن، وكان منشأ الاختلافات غفلة بعضهم عن بعض الأخبار المتواترة أو عن بعض القرائـن أو عـن المـدارك الّـتي اطّـلع عـليها الآخـر، كـما ذكـرت بـعنوان الاحتمال هٰهنا.

قلت: ظاهر للمتتبع أنّ أكثر اختلافاتهم إنّما نشأت من الأخبار الآحاد الخالية عـن القرائن أو من القول بالإجماع الّذي لا دليل على حجيّته، كما سيظهر لك انشاء الله تعالى ـ ولو فرض بعد ظهور ضعف كثير من الإجماعات الّتي بينته عدم جـواز العـمل بـاخبار الآحاد لخلا الأحكام الكثيرة الحاجة الّتي لايجوز خلوّها عن المأخذ.

اعلم، أنّ صاحب المعالم ـ طاب ثراه ـ نقل عن الشيخ ﷺ دعوى الاتّفاق على العـمل

بخبر الواحد؛[١] و عن المرتضىﷺ في جواب المسائل التبانيات: إنّ أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد؛ و إنّ ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضّرورة؛ قال: لأنا نعلم علما ضروريّا لايدخله في مثله ريب و لا شكّ أنّ علماء الشّيعة الإماميّه يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لايجوز العمل بها في الشّريعة و لا التعويل عليها، و أنّها ليست حجّة و لا دلالة. و قد ملأوا الطّوامير و سطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك و النقض على مخالفيهم فيه.[٢]

و نقل أيضا أنّه[٣] قال في المسألة الّتي أفردها في البحث عن العمل بخبر الواحد في جواب المسائل التبانيات: إنّ العلم الضروريّ حاصل لكلّ مخالف للإماميّة أو موافق، فإنّهم لايعملون في الشّريعة بخبر لايوجب العلم[٤].

و نقل عن تكلّم السيّد في الذّريعة على التعلّق بعمل الصحابة و التابعين، بأنّ الإماميّه تدفع ذلك و تقول: إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصّحابة المتأمرون، الّذين يحتشم التّصريح بخلافهم و الخروج عن جملتهم، فإمساك النّكير عليهم لايدلّ على الرّضاء بما فعلوه، لأنّ الشّرط في دلالة الإمساك على الرّضاء أن لايكون له وجه سوى الرّضاء تقيّة خوف و ماأشبه ذلك.[٥] انتهى.

أقول: كلام السيّد ـ طاب ثراه ـ صريح في إنكار جواز العمل باخبار الآحاد. و قوله: «إن أصحابنا لايعملون بخبر الواحد»، و قوله: «لا شكّ أنّ علماء الإماميّة يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لايجوز» إلى آخره، ظاهر في دعوى الاتّفاق على المنع من العمل بأخبار الآحاد، لظهور الجمع المضاف في العموم.

١ـ معالم‌الدين و ملاذ المجتهدين، ص ١٩١.

٢ـ معالم‌الدين و ملاذ المجتهدين، ص ١٩٣؛ رسائل المرتضى، ج ١، ص ٢٤.

٣ـ ضمير أنّه للسيّد نفسه. حاصل الكلام أنّه أحال بيان أنّ العلم الضروري حاصل إلى ما ذكره من جواب المسائل التبانيات. منهﷺ.

٤ـ معالم‌الدين و ملاذ المجتهدين، ص ١٩٥.

٥ـ الذريعة، ج ٢، ص ٥٣٧؛ معالم‌الدين و ملاذ المجتهدين، ص ١٩٥.

و على تقدير عدم إرادة الاتفاق، فلاشكّ في الدّلالة على غاية اشتهار المنع بين الاصحاب.

و قوله ﷺ: «و قد ملأوا الطّوامير و سطروا الأساطير» إلى آخره، يدلّ على إشتمال تصانيف كثيرة موجودة في زمانه معلومة له على هذا المدّعى؛

و كيف يجتمع هذا مع مانقلته عن العلّامة ﷺ من أنه لم ينكر، يعني: قبول خبر الواحد، سوى المرتضى و أتباعه؟! و كيف يجتمع مع مانقل عن الشّيخ؟!

و قال صاحب المعالم بعد استدلاله على حجيّة خبر الواحد و نقل كلام العلّامة و السيّد ﷺ: «و بقى الكلام في التّدافع الواقع بين ما عزاه إلى الأصحاب و بين ما حكيناه عن العلّامة في النّهاية، فإنّه عجيب».[1]

فجمع أوّلا بما حاصله نسبة المنع عن العمل بأخبار الآحاد إلى أوائل المتكلّمين من الإمامية، و نسبة العمل بها و مخالفة السيّد إلى الفقهاء؛

ثم قال:

«و الإنصاف أنّه لم يتّضح من حالهم المخالفة له أيضاً، إذ كانت أخبار الأصحاب حينئذٍ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين ﷺ، و استفادة الأحكام منهم، و كانت القرائن المعاضدة لها متيسّرة، كما أشار إليه السيّد، و لم يعلم انّهم اعتمدوا على الخبر المجرّد ليظهر مخالفتهم لرأية فيه.

و قد تفطّن المحقّق ﷺ من كلام الشّيخ بما نقلناه بعد أن ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا: أنّه عمل بخبر الواحد إذا كان عدلاً في الطّائفة المحقّة. و أورد احتجاج القوم من الجانبين، فقال: و ذهب شيخنا أبوجعفر ﷺ إلى العمل بالخبر العدل من رواة أصحابنا، لكن لفظه و إن كان مطلقاً، فعند التحقيق يتبين أنّه لايعمل بالخبر مطلقا، بل بهذه الأخبار الّتي رويت عن الأئمّة ﷺ و دوّنها الأصحاب، لا أنّ كلّ خبر يرويه إماميّ يجب العمل به.

هذا الّذي تبيّن لي في كلامه. و يدّعى إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار،

۱ـ معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص ۱۹۷.

حتّى لو رواها غير إماميّ و كان الخبر سليما عن المعارض و اشتهر نقله في هذه الكتب الدّائرة بين الأصحاب عمل به.[١]

ثمّ أخذ في نقل احتجاج الشّيخ بما حكيناه سابقاً من أنّ قديم الأصحاب و حديثهم إلى آخر ما ذكر هناك، و زاد في تقريبه ما لا حاجة لنا إلى ذكره.

و ما فهمه المحقّق ﷺ من كلام الشيخ هو الّذي ينبغي أن يعتمد عليه لا ما نسبه العلّامة إليه».[٢] انتهى.

أقول: عدم القول بوجوب رعاية القرينة المفيدة للعلم في زمان الصّحابة و الأئمّة ﷺ معلوم بما ذكرته في الدّليل الثّالث، و هذا هو المعتمد في الاحتجاج؛ و عدم وجوب رعاية القرينة المذكورة عند كثير من الفقهاء الّذين كانوا قبل السيّد أيضا ظاهر، لأنّه لو كان اعتقادهم وجوب رعاية القرينة المفيدة للعلم في أخبار الآحاد لنقل إلينا ألبتة، لتوفّر الدّواعي و انتفاء الموانع؛ فعدم النقل يدلّ على عدم الوجوب عندهم.

و ما ذكر من كون القرائن متيسّرة، إن كان المراد تيسّرها في كلّ أخبار الآحاد الّتي عملوا بها، فهو غير ظاهر؛

و إن كان المراد تيسّرها في بعضها، فلاينفعه.

و على تقدير فرض تيسّرها في الكلّ ـ مع ظهور البطلان ـ ما ذكرته يدلّ على عملهم بأخبار الآحاد الّتي لم يفتشوا فيها عن القرائن المفيدة للعلم، بحيث يوجب العلم بعدم الحاجة إلى التّفتيش عن القرائن عندهم؛

فظهر أنّ الإنصاف يشهد على أنّ حالهم يدلّ على مخالفتهم للسيّد، و قرب العهد لايوجب القرينة؛ ألا ترى إلى كثرة المخالفة في المسائل الشرعيّة بين العلماء الّذين قرب عهدهم بزمان الأئمّة ﷺ، بحيث يوجب العلم بأنّ القطع كان منتفياً في كثير منها؟

و ما نسب إلى المحقّق فكلامه المنقول برىء منه، لأنّ قوله: «فعند التّحقيق» إلى آخره،

١ـ معارج الاصول، ص ١٤٧.

٢ـ معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص ١٩٨.

يدلّ على أنّ الشّيخ لايعمل مطلق الأخبار، بل يراعي في العمل بها الرّواة عن الأئمّة ـ صلوات الله عليهم ـ و تدوين الأصحاب، لا بمحض رواية إماميّ؛ و ظاهر أنّ هذه الأمارة ليست ممّا تفيد العلم، و كذلك الأمارة الّتي ذكرها بقوله: «حتّى لو رواها غير إماميّ» إلى آخره، يظهر ضعف ما فهم صاحب المعالم من كلام المحقّق.

و على تقدير إرادة المحقّق من هذا الكلام ما فهمه صاحب المعالم من كلامه لا ينفعه إذا دلّ كلام الشيخ على خلاف فهمه، فننقل كلامه حتّى يظهر لك حقيقة الحال.

قال ـ طاب ثراه ـ في العدّة:

«فأمّا ما اخترته من المذهب هو أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، و كان ذلك مرويّاً عن النّبيﷺ أو عن أحد من الأئمّةعليهم السلام، و كان ممّن لا يطعن في روايته و يكون سديداً في نقله، و لم تكن هناك قرينة تدلّ على صحّة ماتضمّنه الخبر ـ لأنّه إذا كان هناك قرينة تدلّ على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة ـ و كان ذلك موجباً للعلم ـ و نحن نذكر القرائن فيما بعد ـ جاز العمل به.

والّذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّة، فإنّي وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار الّتي رووها في تصانيفهم و دوّنوها في اصولهم، لايتناكرون ذلك و لايتدافعونه، حتّى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف و أصل مشهور و كان راويه ثقة لاينكر حديثه سكتوا و سلّموا الأمر في ذلك و قبلوا قوله. و هذه عادتهم و سجيّتهم عن عهد النّبيﷺ و بعده إلى زمان الصّادق، جعفر بن محمّدعليه السلام الّذي انتشر عنه العلم و كثرت الرّواية من جهته؛

فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جايزاً لما أجمعوا على ذلك و لأنكروه، لأنّ إجماعهم لا يكون إلّا عن معصوم[1] لايجوز عليه الغلط و السّهو.

و الّذي يكشف عن ذلك أنّه لمّا كان العمل بالقياس محظوراً في الشّريعة عندهم

۱ـ في ألف: «لأن إجماعهم فيه معصوم».

لم يعملوا به أصلاً، و إذا شذّ واحد منهم و عمل به في بعض المسائل أو استعمله على وجه المحاجّة لخصمه و إن لم يعلم اعتقاده به، تركوا قوله و أنكروا عليه و تَبَرَّءُوا من قوله، حتّى أنّهم يتركون تصانيف من وصفناه و رواياته لمّا كان عاملاً بالقياس، فلو كان العمل بالخبر الواحد يجرى هذا المجرى لوجب أيضاً فيه مثل ذلك و قد علمنا خلافه.

فان قيل: كيف تدّعون إجماع الفرقة المحقّة في العمل بخبر الواحد، و المعلوم من حالها أنّها لاترى العمل بخبر الواحد، كما أنّ المعلوم من حالها أنّها لاترى العمل بالقياس، فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر.

قيل لهم: إنّ المعلوم من حالها الّذي لاينكر و لايدفع أنّهم لايرون العمل بخبر الواحد الّذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد و تختصّ بطريقه؛ فأمّا مايكون راويه منهم و طريقه أصحابهم، فقد بيّنّا أنّ المعلوم خلاف ذلك، و بيّنّا الفرق بين ذلك و بين القياس أيضاً؛ و أنّه لو كان معلوماً حظر العمل بخبر الواحد أيضاً لجرى مجري العلم بحظر القياس، و قد علم خلاف ذلك.

فإن قيل: أليس شيوخكم لاتزال تناظرون خصومهم في أنّ الخبر الواحد لايعمل به و يدفعونهم عن صحّة ذلك، حتّى أنّ منهم من يقول: «لايجوز ذلك عقلاً»، و منهم من يقول: «لايجوز ذلك، لأنّ السمع لم يرد به»، و ما رأينا أحداً تكلّم في جواز ذلك و صنّف فيه كتاباً و لا أملى فيه مسألة، فكيف تدّعون أنتم خلاف ذلك؟

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الأحاد انّما كلّموا من خالفهم في الاعتقاد و دفعوهم عن وجوب العمل بمايروونه من الأخبار المتضمّنة للأحكام الّتي يروون خلافها، و ذلك صحيح على ما قدمناه، و لم نجدهم اختلفوا فيما بينهم و أنكر بعضهم على بعض العمل بمايروونه إلا مسائل دلّ الدليل الموجب للعلم على عدم صحّتها، فإذا خالفوهم بها أنكروا عليهم لمكان الأدلّة الموجبة للعلم و الأخبار المتواترة بخلافه.

فأمّا من أحال ذلك عقلا، فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله، و بيّنّا أنّ ذلك جائز، فمن أنكر كان محجوجاً بذلك.

على أنّ الّذين اشير إليهم في السّؤال أقوالهم متميزة من بين أقوال الطّائفة المحقّة، و قد علمنا أنّهم لم يكونوا أئمّة معصومين، و كلّ قول علم قائله و عرف نسبه و تميّز من بين أقاويل سائر الفرقه المحقّة لم يعتد بذلك القول، لأنّ قول الطّائفة إنّما يكون حجّة لأنّ فيهم معصوماً، فإذا كان القول صادراً عن غير معصوم علم أنّ قول المعصوم داخل في باقى الأقول و وجب المصير إليه، على ما نبيّنه في باب الإجماع.

فإن قيل: إذا كان العقل يجوّز العمل بخبر الواحد و الشّرع قد ورد به، فما الّذي حملكم على الفرق بين مايرويه الطّائفة المحقّة و بين مايرويه أصحاب الحديث من العامّة عن النّبيّ ﷺ؟ و هلّا عملتم بالجميع، أو منعتم من الكلّ؟

قيل: العمل بخبر الواحد إذا كان دليلاً شرعيّاً عندنا فينبغي أن نستعمله بحسب ما قرّرته الشّريعة، و الشّرع قرّر العمل بما ترويه طائفة مخصوصة، فليس لنا أن نتعدّي إلى غيرها، كما أنّه ليس لنا أن نتعدي من رواية العدل إلى رواية الفاسق. و إن كان العقل مجوّزاً لذلك، اجمع على أن من شرط العمل بخبر الواحد أن يكون روايه عدلا بلاخلاف؛

و كلّ من اشير إليه ممّن خالف الحق لم يثبت عدالته، بل ثبت فسقه؛ فلأجل ذلك لم يجز العمل بخبره».

انتهى ماأردت نقله هٰهنا.[1]

و يدلّ على ما ذكرته من دلالة كلام الشّيخ على خلاف ما فهمه صاحب المعالم ﷺ من كلام المحقّق ما ذكره الشّيخ بقوله: «خبر الواحد إذا كان وارداً» إلى آخره، لأنّ جواب هذا الشّرط هو «جاز العمل»، و قوله: «و لم تكن هناك قرينة تدلّ على صحّة ما تضمّنه الخبر» إلى آخره، من جملة الامور الّتي اعتبرها في العمل بخبر الواحد؛ و علّل هذا القول

۱ـ عدة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۶.

بخروجه عن المقصود الّذي هو العمل بخبر الواحد الّذي لايوجب العلم بقوله: «لأنّه إذا كان هناك قرينة» إلى آخره؛ فهذا الكلام صريح في قوله بالعمل بخبر الواحد الّذي لا قرينة على حقيّة ما تضمّنه الخبر قرينة توجب العلم بها.

و يؤيّد ما ذكرته، بل يدلّ عليه قوله: «والّذي يدلّ على ذلك» إلى قوله: «و قبلوا قوله»، لأنّ كون الأخبار في تصانيف الفرقة المحقّة و تدوينها في اصولهم و كون راويها ثقة لاينكر حديثه لايوجب العلم.

و يدلّ عليه الاستدلال الّذي ذكره بقوله: «فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جايزاً» إلى آخره، لأنّ مراده لو كان العمل بالاخبار الموجبة لليقين باعتبار القرائن لما كان محتاجاً إلى هذا الدّليل، لأنّه إذا حصل علم قطعيّ بقول المعصوم لا معني للتّوقف فيه حتّى يحتاج إلى الاستدلال، و لو نبّه على المدّعي لم يكن التّنبيه ما ذكره، بل ماأشرت إليه.

و أيضاً أيّ وجه لأوّل كلامه الّذي نقلته و هو قوله: «فامّا ما اخترته من المذهب» إلى آخره، مع قطع النّظر عن مقتضي الشّرط و الجزاء الّذي ذكرته أوّلا، لأنّ نسبة الاختيار إلى نفسه إنّما يناسب المسألة النّظرية، و وجوب العمل بما يوجب القطع لايوجب الاستدلال. و على تقدير الحاجة إليه الاستدلال لايدلّ عليه.

و يدلّ عليه أيضاً ما ذكره في السّؤال الأوّل؛ فإن توهّم ما ذكره بقوله: «و المعلوم من حالها أنّها لاترى العمل بخبر الواحد»، إنّما يصحّ لو جعل محل النّزاع العمل بخبر الواحد الخالى عن القرينة الموجبة للعلم، و إلّا فلامعني للتوهّم أصلا.

وكذلك ما ذكره في جوابه، لأنّ محل النزّاع لو كان خبر الواحد المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم لم يكن بين رواية العامّة و الخاصّة فرق، لأنّ مايرويه المخالف إن كان مع القرينه الموجبة للعلم يجب العمل به؛ و مايرويه غيره لايجوز العمل به عند خلوه عن القرينة المذكوره حينئذ؛ فما ذكره في الجواب أيضاً يدلّ على أنّ محل النزاع إنّما هو خبر الواحد الخالى عن القرينة المذكورة.

و يدلّ عليه أيضا السّؤال الثّاني، لأنّ استمرار منازعة شيوخ الإماميّه في عدم جواز العمل بخبر الواحد المحفوف بالقرينة المذكوره لا معني له، سواء كان الراويّ إماميّاً أو مخالفاً.

و أيضا أيّ معني لقوله: «حتّى أنّ منهم من يقول لايجوز ذلك عقلاً»، و أيّ عقل لايجوز العمل بالخبر الواحد المحفوف بالقرائن المذكورة؟!

و يدلّ عليه أيضاً قوله: «و لم نجدهم اختلفوا فيما بينهم و أنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه إلا مسائل دلّ الدّليل» إلى آخره، لأنّ هذا الكلام يدلّ على عدم الخلاف، فيدلّ الكلام على أنّ مايرويه بعضهم يعمل به إن لم يدلّ الدّليل على خلافه. فإمّا أن يراد من عموم «ما» في «بما يرويه» خبر الواحد المحفوف بالقرينة الموجبة للعلم، أو الخالى عنها. و الاحتمال الأوّل مندفع بقوله: «دلّ الدليل الموجب للعلم على عدم صحّتها»، لامتناع تحقّق موجب العلم في المتقابلين. و الثّاني هو المطلوب.

و يدلّ السّؤال الثّالث و جوابه أيضاً على ما ذكرته و لاتحتاج إلى البيان.

اعلم، أنّ الظّاهر من قول الشّيخ ﷺ: «فإن قيل كيف تدّعون إجماع الفرقة المحقّة» إلى آخره، هو الإشارة إلى ما ذكره السّيد ﷺ و من وافقه في المنع عن العمل بخبر الواحد، لكن ما ذكره من الجواب لايصحّ في جواب كلام السيّد، لأنّ حاصل الجواب هو الفرق بين خبر الواحد الّذي يرويه المخالف والموافق، و أنّ الّذي منعه المانع هو الأول و الّذي أثبته المثبت هو الثّاني؛ و ظاهر كلام السيّد، بل صريحه أنّ المنع من العمل بخبر الواحد إنّما هو لعدم إفادة العلم و عدم جواز العمل بما لايفيد العلم، و حينئذٍ لايختصّ المنع برواية المخالف.

و يدلّ على ما ذكرته ما ذكره صاحب المعالم بقوله:

«و قال (يعني السيّد) في المسألة الّتي أفردها في البحث عن العمل بخبر الواحد: إنّه تبيّن في جواب المسائل التبانيات، أنّ العلم الضّرورى حاصل لكلّ مخالف للإماميّة أو

موافق بأنّهم لايعملون في الشّريعة بخبر لايوجب العلم، و أنّ ذلك قد صار شعاراً لهم يعرفون به، كما أنّ نفي القياس في الشّريعة من شعارهم الّذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم».[1]

فالجواب المطابق هو المنع من اعتبار العلم في جواز العمل بخبر الواحد، لجواز العمل به في بعض الصّور و إن لم يحصل العلم بمقتضاه، لكن لمّا كان السّائل هو المجيب حمل السؤال على معني يناسبه ما ذكره في الجواب، فيحمل السؤال على ظاهره الّذي هو دعوى معلوميّة عدم عمل الفرقة المحقّة بخبر الواحد مطلقاً، سواء كانت راويه من الطّائفة المحقّة أم لا، مثل معلومية عدم عملهم بالقياس، فأجاب بأنّ معلومية عدم عملهم بخبر الواحد ليست مطلقة، بل إنّما هي في خبر الواحد الّذي تختصّ بطريقة المخالفين و كانت راويه منهم.

و بجوابه عمّا أجاب عنه يظهر الجواب عمّا ذكره السيّد من أنّهم لايعملون بخبر لايوجب العلم، لأنّه ظهر من كلام الشيخ جواز العمل بخبر يكون بطريقة الأصحاب وكانت راويه منهم، و ظاهر أنّ هذا لايوجب العلم، فظهر منه عدم[2] اشتراط العلم في جواز العمل.

و بالجملة، توهّم عدم منافاة ما ذكره الشيخ ﷺ لما ذكره السيّد ﷺ من اعتبار العلم في العمل بالأخبار من التوهّمات الّتي ينشأ من عدم التأمّل في كلام الشّيخ. و مع كفاية بعض ما ذكرته من أنّ الشيخ ﷺ لايعتبر العلم في العمل بخبر الواحد، و ما لم ننقله من كلامه الّذي يدلّ على هذا المدّعي في غاية الكثرة المغنية عن الذّكر نقول:

قال الشيخ ـ طاب ثراه ـ في مبحث القرائن الموجبة للعلم الّتي بها يعمل بخبر الواحد:

١ـ معالم الدّين و ملاذ المجتهدين، ص ١٩٥.

٢ـ في «الف» اختراط العلم.

«فأمّا إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب و روى مع ذلك عن الائمّة عليهم السلام نظر فيما يرويه؛ فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم مايخالفه وجب إطراح خبره.

و إن لم‌يكن هناك مايوجب إطراح خبره، و يكون هناك مايوافقه وجب العمل به.

و إن لم‌يكن من الفرقة المحقّة خبر يوافق ذلك و لايخالفه، و لايعرف لهم قول فيه وجب أيضاً العمل به، لما روى عن الصّادق عليه السلام أنّه قال: «إذا نزّلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا إلى ما رووه عن عليّ عليه السلام فاعملوا به».[1]

و لأجل ماقلناه عملت الطّائفة بما رواه حفص بن غياث[2] و غياث بن كلوب[3] و نوح بن دراج[4] و السّكوني[5] و غيرهم من العامّة عن ائمّتنا: و لم‌ينكروه و لم‌يكن عندهم خلافه».[6]

أقول: صرّح في قوله: «و إن لم‌يكن هناك» إلى آخره، بوجوب العمل بخبر مخالف لم‌يكن من الفرقة المحقّة خبر يوافقه و لايخالفه و لايعرف لهم قول فيه؛ و ظاهر أنّه لايمكن توهم حصول العلم من مثل هذا الخبر.

فإن قلت: قد ظهر من قول الشّيخ ما ذكرته، فهل يصحّ الاستدلال بخبر المخالف في الصورة المذكورة؟

قلت: لا، لأنّه لم‌يظهر لنا اعتبار هذا الخبر، فليس حجّة علينا. و بمحض استدلال الشيخ به لايظهر الاعتبار.

۱ـ وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص ۹۱.

۲ـ حفص بن غياث بن طلق بن معاوية القاضي، كان عامياً ثقة، له روايات عن الصادقين عليهما السلام.

۳ـ غياث بن فيهس البجلّي، كان عامياً ثقة، له روايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

۴ـ نوح بن دراج مولى النخع من أصحاب الصادق عليه السلام و من رواة أحاديثه. قال الخوئي: إنّ الرجل شيعي صحيح الاعتقاد و كان يفتي و يقضي بالحق، و لكنه مع ذلك فقد عدّه الشيخ في كتاب العدّة من العامة.

۵ـ اسماعيل بن أبي زياد السكوني، و يعرف أيضاً بالشعيري، من أصحاب الصادقين عليهما السلام. عدّه الشيخ و العلامة من العامة.

۶ـ عدة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۸.

و على تقدير تسليم اعتباره لايدلّ على جواز العمل بخبر مخالف و احد في الصّورة المذكورة، كما يظهر من كلام الشيخ، فلعلّ صيغة الجمع في قوله ﷺ: «إلى ما رووه» إشارة إلى اعتبار الكثرة الّتي يحصل بها الظنّ حينئذٍ.

فإن قلت: هل يجوز العمل برواية المذكورين ههنا بما ذكره ﷺ من عمل الطائفه برواياتهم؟.

قلت: لا، لأنّ ظاهر الطّائفة و إن كان هو الاتّفاق، خصوصاً مع قوله: «و لم يكن عندهم خلافه»، لكن يدلّ كلامه على أنّ مأخذ الحكم بجواز العمل برواياتهم هو الرّواية المذكورة الّتي لم يظهر اعتبارها و لا دلالتها على المقصود؛ فإذا ظهر ضعف مأخذ الاتفاق فلا حجيّة فيه، كما يظهر في مبحث الإجماع ـ إن شاء الله تعالى ـ و مع ذلك يدلّ تفريعه بقوله: «و لأجل ماقلناه» على كون عملهم برواياتهم في الصّورة المذكورة لا مطلقاً.

و يؤيّد هذا الاحتمال عموم ما ذكره بقوله: «و غيرهم من العامّة»، و إن كان العمل بقولهم في الصّورة المذكورة أيضاً ضعيفاً بما عرفته.

فإن قلت: قد ظهر بما ذكرته عدم إمكان الجمع بين كلام السيّد و الشيخ ﷺ، و أنّ الحق مع الشيخ في قوله بالعمل بخبر الواحد و اشتهار العمل به بين الصحابة و أصحاب الائمّة و الفقهاء، فأيّ وجه لمثل هذا الغلط الّذي نسب إلى السيّد ﷺ؟

قلت: بعد التأمّل فيما ذكرته ظهر بطلان كلام السيّد ﷺ على و جه لاينبغي الرّيب فيه؛ و عدم العلم بما دعاه إلى هذه السهو لايضرّنا. و مع ذلك نذكر بعنوان الاحتمال مايضعف به الاستبعاد في الجملة، و هو أنّ الظاهر من السّؤالين الأوّلين الّذين نقلتهما من عدّة الشيخ ـ طاب ثراه ـ أنّهما إشارتان إلى قول السيّد ﷺ، و في جواب السّؤالين ذكر مايمكن أن يكون منشأ لشبهة السيّد و من وافقه، و هو أنّ الطّائفة المحقّة أنكروا جواز العمل بروايات العامّة.

و يمكن تقريب هذا بأنّ العامّة عدّوا روايات عائشة مع علمهم بأنّها خرجت على من

يدور الحقّ معه و نسبت إليه دم عثمان مع علمها ببرائته عنه صحيحة، وكذا روايات سمرة بن جندب الّذي اختلق الرّواية عن رسول‌الله ﷺ بأمر معاوية بعد ماأخذ أربعمأة ألف درهم أنّه اشتملت على مذمة عظيمة نازلة في شأن عليّ، و أنّه اخرى مشتملة على مدح عظيم نازلة في شأن قاتله،[1] و كذلك روايات غيرهما من المعروفين بالكذب؛ فلعلّ إنكار أهل الحقّ حجّية أخبار الآحاد و قولهم بعدم الحجّية إنّما كان في أخبارهم الّتي لم يراعوا فيها شرائط جواز العمل بها!

فلعلّ الاستدلالات الّتي أشار إليها السيّد ـ طاب ثراه ـ بقوله: «و قد ملأوا الطّوامير» إلى آخره، إنّما كانت متعلّقة بأخبار الأحاد الّتي لم يستجمع شرائط جواز العمل بها على ما هو طريقة العامة! فظنّ ـ طاب ثراه ـ أنّها متعلّقة بجواز العمل بأخبار الآحاد مطلقاً؛ و أمثال هذا السّهو غير مسدود عن السيّد ـ طاب ثراه ـ.

و بالجملة، عدم صحّة كلام السيّد في العمل بخبر الواحد ثابت بما ذكره، سواء كان منشأه ما ذكرته أو غيره ممّا لا علم لنا به.

فان قلت: الدّليلان الأوّلان ضعيفان في أمثال هذا المقام، لاشتراكهما في عدم إفادة القطع و عدم كفاية الظنّ في الاصول، و اختصاص الثّاني بضعف دلالة المفهوم.

قلت: بعد ثبوت جواز العمل بظاهر القرآن تخصيصه بمسائل جزئيّة فرعيّة لا وجه له، بل يدلّ على جواز العمل به، كما يدلّ على جواز العمل في القاعدة الكليّة المتعلقة بامور الشرعيّة الفرعيّة، و الاصول الّتي يصحّ الاكتفاء بالأدلّة الظنيّة مطلقاً إنّما هي الاصول[2] لا الفقه، فربّ مسائل من اصول الفقه يستدلّون عليها بالإجماع و الأدلة الظنيّة و ليس لنا طريق غير الظنّ، مثل الدّليل على كون صيغة الأمر و النّهى للوجوب والحرمة أو غيرهما،

۱ـ شرح نهج‌البلاغة لابن أبي‌الحديد، ج ۴، ص ۷۳.

۲ـ في «الف»: «اصول‌الدين».

و لاوجه للبحث عن الأدلّة المذكورة في مواضعها بكون الدّلالة ظنيّة، كما يعلمه المتدبّر.

نعم، يشتمل اصول الفقه على مسائل لايظهر كفاية الظنّ فيها و ما نحن فيها ليس منها؛ فإذا دلّ رواية يرويها الثّقات الإثنى عشريّة عن أبان بن عثمان مثلاً عن الصّادق عليه السلام على شيء، ففتش المجتهد في الآيات المتعلّقة بالأحكام و الرّوايات الدالّة عليها و لم يجد فيها معارضاً لها، فقال: أمر الله تعالى بالتثبّت عند مجيء الفاسق بنبأ فتثبتنا، فوجدنا أثر الاعتماد على هذه الرّواية بتوثيق المعتمد رواتها و إن لم يكن كلّها على المذهب الحقّ، بل عدم منع ناووسيّه أبان عن توثيقه يدلّ على الاعتماد التامّ برواياته عند الموثّق المعتمد، و لم نر معارضاً يدلّ على خلاف مدلولها، فيجب العمل بمقتضاها؛ فهل يليق أن يقول القائل بوجوب العمل بظاهر القرآن: إنّه لايجوز التّمسك هٰهنا بظاهر هذه الآية، لكونها دالّة على قاعدة كليّة ظنيّة، و هذه المسألة مندرجة فيها؛ و ضعف دلالة المفهوم غير مسلّم. و مايدلّ على جواز العمل بالقرآن و الأخبار المعتمدة يدلّ على جواز العمل بظاهرها؛ و كما يكون المنطوق ظاهراً من اللّفظ كذلك كثير من المفهومات، و لا دليل على اعتبار مرتبة من مراتب الظّهور الّتي لايندرج المفهوم فيها؛ و لو اعتبر هذه المرتبة من الدّلالة لخرج كثير من مراتب المنطوق أيضاً عن الاعتبار و لايقولون به و لا وجه له أيضاً.

[تنبيهات]

و ههنا فوائد ينبغي التّنبيه عليها.

[في الرواية الصحيحة]

الأولى: أنّه إذا كانت الرّواية صحيحة ـ و هي مايكون كلّ واحد من سلسلة الرّواة ثقة صحيح العقيدة ـ يجب العمل بها في الجمله البتّة. و إنّما الإشكال في صورة وحدة المعدّل، فهل يعتبر في عدّ أحد ثقة إن لم يكن ممّن علم بهذا الوصف و لم يكن مشتهراً به

شهرة مغنية عن الحاجة إلى التّوثيق مثل الصّدوق ﷺ تعدّد المعدّل و الموثّق أم لا[1]؟ الحقّ هو الثّاني، لجريان الدّليل الثّاني، و هو ظاهر.

و الرّابع، لأنّه لو اعتبر التّعدد في المعدّل في كلّ واحد السّلسلة لخلا أكثر الأحكام الّتي لايجوز العقل خلوها عن الأدلّة، كما يظهر لمن تتبّع.

و ظاهر الأوّل، لأصالة عدم اعتبار الزّائد في قبول الإنذار و الحذر.

و الثّالث، لبعد اعتبار تعدّد المعدّل في من لم يعلم بالعدالة و لم يشتهر بها، و عدم ظهوره من زمان رسول‌الله ﷺ إلى آخر أيّام ظهور الأئمّة ﷺ، أو ظهوره و عدم نقله في الأزمنة المتطاولة.

و بناء اعتبار التعدد في المعدّل و عدمه على كون التّعديل شهادة أو رواية كما يظهر من كلام كثير من الاصوليين ضعيف، لخروجه عن الرّواية الاصطلاحيّة، و عدم اعتبار العلم الّذي يعتبر في كثير من أفراد الشّهادة و تسميته بالرّواية و إن لم يكن اصطلاحية، أو بالشّهادة و القول بعدم اعتبار العلم في كثير منها و يكون هذا منه لاتصير سبباً لجريان أحكام المسمّى فيه.

[في الرواية الحسنة]

الثّاني: أنّه إذا كانت الرّواية حسنة ـ و هي ماتكون الرّواة مثل الأولى في العقيدة لكن لم يعمّ التّوثيق كلّ واحد من أفراد سلسلة ـ سواء كان انتفاؤه في مرتبة واحدة أو أزيد،

۱ـ تفسير المعدّل بالموثّق إشارة إلى أنّ العدالة المعتبرة في الرّواة إنّما هي بمعني كون الراوي ثقة، لا العدالة المعتبرة في الامام و الشهادة و إن كان عبارات كثير من الاصوليين دالة على إرادة المعني الأخير.

وإنما اخترنا المعني الأول لكفايته في المقام و عدم الدليل على المعني الثاني، كما يظهر لمن تدبّر. منه ﷺ.

لكن كان كلّ من انتفى التّوثيق عنه ممدوحاً ـ أو موثقة ـ و هي ماتكون سلسلة الرّواة مثل الاولى في كونهم من فرق أهل الإسلام ثقات، لكن لم يعمّ صحّة العقيدة أفراد السّلسلة، سواء كان انتفاؤها في مرتبة أو أزيد ـ يجب العمل بها كما يظهر لك بالتأمّل في الأدلّة الأربعة من غير حاجة إلى التّفصيل.

[الحسنة والموثّقة أيّهما يقدّم؟]

الثالث: أنّ صنف الرّواية الصّحيحة أعلا شأناً و أرفع منزلة و مكاناً من الأخيرتين، و هو ظاهر؛

فهل المزية بين الأخيرتين للحسنة أو الموثّقة؟ ففيها إشكال، لاختصاص راوي كلّ من الرّوايتين الّذي به تصير الرّواية حسنة و موثقة بمزيّة على الآخر.

و الأقوى تقدّم الموثّقة، لأنّ الاعتماد الّذي يحصل بصنف التوثيق أزيد من الاعتماد الّذي يحصل بصنف المدح المقارن لصحّة العقيدة.

و هذا التّرتيب إنّما هو بحسب الأصناف كما أومأت إليه، لا بحسب كلّ فرد من أفراد صنف على كلّ فرد من أفراد صنف آخر؛

فينبغي التّأمل في المعدّل و مرتبة التّوثيق و وحدته و تعدده، و كذلك في المدائح و المادحين، فربّ مؤخّر بحسب أصل الصنف يصير مقدّماً بحسب الخصوصيات الّتي يظهر للمتأمّل.

[في الرواية المجهولة]

الرّابع: أنّه إذا كانت الرّواية مجهولة ـ و هي ماتكون مرتبة واحدة من السّلسلة أو أزيد منها مجهول الحال ـ لا يصحّ الحكم بجواز العمل بها، لفقد الدّليل على جواز العمل بها.

لا يقال: يدلّ على جواز العمل بها أمران:

أوّلهما: الدّليل الثّاني، لأنّ الأمر بالتبيّن إنّما هو على تقدير فسق الرّاوي، و هذا الفسق ليس فسقاً واقعيّاً و إن لم‌نعلم به و إلّا لزم التّكلف بما لايطاق، فتعيّن أن يكون المراد بالفسق فسقاً معلوماً لنا، فالأمر بالتثبّت معلوم بالفسق المعلوم، ففي مجهول الحال ينتفي الأمر بالتبيّن بانتفاء الفسق المعلوم، فليس انتفاء الأمر المعلوم بالتثبّت بالردّ فهو بالقبول و هو المطلوب.

و ثانيهما: أصالة عدم الفسق.

لأنّا نقول: إذا علّق أمر بشيء فالظاهر أنّ المراد ما هو مدلول ذلك الشّيء بحسب الواقع، فإذا قيل زيد صالح أو فاسق أو شاعر أو كاتب فالمراد اتّصافه بالصّفة المذكورة بحسب نفس الأمر لا بحسب معتقد المخاطب، وإلّا انتفي من الكلام الّذي لا قرينة على إرادة إفادة معني الخبر المتعارف إفادة معني الخبر، و انحصر الإفادة حينئذٍ في إفاده لازم معنى الخبر.

و أيضاً، لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب، لصحّ للمخاطب الجزم بكذب المتكلّم بمحض عدم اعتقاده بما أخبر به.

و أيضاً، ليس إثبات المتكلّم تحقّق صلاح زيد مثلاً في نفس الأمر إثباتاً لما أخبر به، لأنّه حينئذ بمنزلة أن يقول: «أقم الدّليل على أنّي معتقد بصلاح زيد»؛ و بطلان اللّوازم أظهر من أن يحتاج إلى بيان.

فظهر أنّ المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الأمر؛ فلمّا علّق الأمر بالتبيّن بالفسق يجب التبيّن في من يجوز كونه فاسقاً بحسب نفس الأمر مع عدم صارف شرعيّ عنه حتّى يظهر عدم فسقه بأمارة شرعيّة، أو يظهر جواز العمل بروايته بأمارة تتقوّى بها؛ فإن لم‌يظهر أحد الأمرين فلاتجوز العمل بها، و لايلزم حينئذ التّكليف بما لايطاق الّذي توهّم.

و أصالة عدم الفسق غير مسلّم، فلعلّ الفسق تأييد لهذا الاحتمال، فالأصل عدم العدالة.

و مع قطع النّظر عن ذلك بناء العمل على مثل هذا الأصل لادليل عليه[١].

[في الرواية الضعيفة]

الخامس: أنّه إذا كانت الرّواية ضعيفة ـ و هي مايكون راوي مرتبة واحدة أو أزيد مقدوحاً، سواء كانت باعتبار فساد العقيدة من غير توثيق، أو كونه منسوباً إلى كذب، أو نقص آخر بلا معارض أقوى ـ لايجوز العمل بها بانفرادها.

و الغرض من تقييد الانفراد أنّ الظّاهر جواز العمل بها إذا انضم إليها قرائن يحصل الظّن بمقتضاها لآية التبيّن و الدّليل الرّابع.

إذا ضعّف مجهول راوياً مجهولاً و لم يكن لتضعيفه معارض فالظّاهر جريان حكم الضّعيف فيه على تقدير الفرق بين المجهول والضّعيف، لأنّه على تقدير جواز العمل برواية المجهول فهي في أدنى مراتب جواز العمل بها، فالظّاهر أنها تتنزّل عن هذه المرتبة بأدنى صارف. و الأمران اللّذان صارا سببين لظنّ جواز العمل برواية المجهول جاريان في المضعّف، فالعمل بالوجهين في الرّواة و عدمه في المضعّف ليس له وجه يرتضى به العقل السّليم، بل إن قيل يضعّف الرّواية على تقدير تضعيف الضّعيف أيضاً بلا معارض فليس بعيداً.

[في الّذين لم يوثّقا في كتب الرجال]

السّادس: أنّ عثمان بن عيسى[٢] و على بن أبي‌حمزة[٣] و إن لم يوثّقا في كتب الرّجال

١ـ حاصل الجواب أنّ الخبر حقيقة في الاتّصاف النفس الأمريّة، و أشرت إليه بقولي: «لأنّا نقول» إلى قولي: «فلما علّق»، و... للخبر عن التكليف بما لايطاق على تقدير الحمل على المعني الحقيقي و هو لايلزم. و إليه أشرت بقولي: «فلمّا علّق الأمر بالتبيّن». منه ﷺ.

٢ـ عثمان بن عيسى أبوعمر العامريّ كان شيخ الواقفة و من المستبدّين بمال موسى بن جعفر ﷺ ثمّ تاب. انظر رجال النجاشيّ، ص ٣٠٠.

←

لكن ذكرهما الشيخ في ضمن كلام يظنّ كونهما ثقتين، لأنّه قال في ذيل كلام ذكر عمل الطّائفة بما رواه حفص بن غياث إلى آخره، و قد نقلته سابقاً:

«و أمّا إذا كان الرّاويّ من فرق الشّيعه، مثل الفطحيّة و النّاووسيّة والواقفيّة و غيرهم نظر فيما يروونه؛ فإن كان هناك قرينة تعضده أو خبر آخر من جهة الموثوق بهم وجب العمل به.

و إن كان هناك خبر يخالفه من طريق الموثوقين وجب إطراح مااختصّوا بروايته والعمل برواية الثقّة.

و إن كان ما رووه ليس هناك مايخالفه و لايعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب إيضاً العمل به إذا كان متحرّجاً في روايته موثوقاً به في أمانته، و إن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد.

و لأجل ماقلناه عملت الطّائفة بأخبار الفطيّحة، مثل عبدالله بن بكير[1] و غيره، و أخبار الواقفيّة، مثل سماعة بن مهران[2] و عليّ بن أبي حمزة و عثمان بن عيسى، و من بعد هؤلاء بما رواه بنوفضّال و الطّاطريّون و غيرهم في ما لم يكن عندهم فيه خلاف».[3]

و الظّاهر أنّه لايصحّ الحكم بثقتهما بمعني الاعتماد على روايتهما، لأنّه ذكر شرطاً في وجوب العمل برواية أمثالهما بقوله: «و إن كان ما رووه ليس هناك مايخالفه و لايعرف من الطّائفه العمل بخلافه»؛

فلعلّ الشّرط المذكور مجوّز للعمل بروايتهما عند الطائفة و إن لم يكونا ثقتين عندهم؛ فلمّا رأى الشّيخ عملهم بروايتهما في بعض الصّور ظنّ كونهما ثقتين عندهم، فذكرهما في ذيل قوله: «موثوقاً به في أمانته»؛

← ۳ـ عليّ بن أبي حمزة البطائنيّ من عمد الواقفة، و قد صنف كتباً منها كتاب الصلاة و الزكوة. انظر رجال نجاشيّ، ص ۲۴۹.

۱ـ عبدالله بن بكير بن أعين بن سنسن. قال الشيخ: فطحيّ المذهب إلّا أنه ثقة. انظر الفهرست، ص ۱۷۳.

۲ـ سماعة بن مهران مولى حضرموت كوفيّ له كتابٌ واقفي. انظر رجال الطوسي، ص ۳۳۷.

۳ـ عدّة الاصول، ج ۱، ص ۱۵۰.

و هذا إن كان خلاف الظّاهر، لكنّ القول بكون أبي حمزة مع قول ثقة و هو على بن الحسن بن فضّال بكونه كذّابا،[١] و عثمان بن عيسى مع نسبة تعمّد الكذب إليه[٢] ثقتين لايخلو من إشكال.

و ظنّ عدم قدح تعمّد الكذب في عثمان لنسبة التّوبة إليه ضعيف، لعدم ظهور اختصاص الرّواية بزمان التّوبة، و عدم معلومية شيء من الرّواية المنقولة عنه أنها نقلت عنه في زمان تعمّد الكذب أو التّوبة.

و نقول أيضاً: ذكر الشيخ قبل ذلك بأوراق في جواب الاعتراض على العمل بخبر الواحد الّذي رواته أصحاب العقائد الفاسدة من فرق الشّيعة الّتي ذكرها هناك قوله:

«فأمّا الفرق الّذين أشاروا إليهم من الواقفيّة و الفطحيّة و غير ذلك جوابان:

أحدهما: أنّ مايرويه هؤلاء يجوز العمل به إذا كانوا ثقات في النقل و إن كانوا مخطئين في اعتقاد، إذا علم من اعتقادهم تمسّكهم بالدّين و تحرّجهم من الكذب و وضع الأحاديث.

و هذه كانت طريقة جماعة عاصروا الأئمّة، نحو عبدالله بن بكير و سماعة بن مهران، و نحو بني فضّال من المتأخرين عنهم و بنى سماعة و من شاكلهم؛

فإذا علمنا أنّ هؤلاء الّذين أشرنا إليهم كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك و كانوا ثقات في النّقل فما كان طريقه هؤلاء جاز العمل به.

والجواب الثّاني: أنّ جميع مايرويه هؤلاء إن اختصوا بروايته لاتعمل به، و إنّما يعمل به إذا انضاف إلى روايتهم رواية من هو على الطّريقة المستقيمة و الاعتقاد الصّحيح، فحينئذٍ يجوز العمل به.

فأمّا إذا انفرد فلايجوز ذلك فيه على حال.

و على هذا يسقط الاعتراض».[٣]

١ـ رجال الكشي، الجزء الخامس، ص ٤٠٣.

٢ـ اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٨٦٠. ٣ـ عدّة الاصول، ج ١، ص ١٣٤.

و كيف يعلم تمسّك عثمان بالدّين و تحرّجه من الكذب مع قول جماعة بأن الدّاعيّ على اختراع مذهب الواقفيّة هو أموال الكاظمﷺ الّتي كانت في أيدي جماعة منهم عثمان، و شهادة الحال على صدق الجماعة.

و أيضاً في الجواب الثّاني صرّح بأنّه لايعمل برواية هؤلاء إلّا اذا انضاف إليها رواية أهل الحقّ؛ فإن كان مراده ﷺ من قوله: «عملت الطّائفة بأخبار الفطحيّة» إلى آخر مانقلته آنفاً من عملهم بها إذا انضاف إليها رواية أهل الحقّ، فليس هذا عملاً برواياتهم.

و إن كان المراد عملهم بها من غير اعتبار الضّميمة، فبين كلاميه المنقولين تنافٍ لايمكن الجمع بحيث يحصل الوثوق بكون عثمان أو ابن أبي حمزة ثقة.

[في الرجال الّذين لهم حالتين]

السّابع: أنّه إن كان لرجل حال استقامة و حال انحراف و كان راوياً في الحالين فلايجوز الاعتماد على روايته، لعدم انضباط التّاريخ؛ فلعلّ مراد الشّيخ من «الطّائفة» في قوله:

«فأمّا مايرويه الغلاة و المتّهمون و المضعّفون و غير هؤلاء، فما يختصّ الغلاة بروايته فإن كانوا ممّن عرف لهم حال استقامة و حال غلوّ عمل بما رووه في حال الاستقامة و تركوا ما رووه في حال خطأهم؛

فلأجل ذلك عملت الطّائفة بما رواه أبو الخطاب محمّد بن أبي زينب[1] في حال استقامته و تركوا ما رواه في حال تخليطه، و كذلك القول في أحمد بن هلال العبرتائيّ[2] و ابن أبي العزاقر[3] و غير هؤلاء؛

فأمّا مايروونه في حال تخليطهم فلايجوز العمل به على كلّ حال».[4]

۱ـ هو من الغالين الملعونين. انظر رجال الطوسي، ص ۲۹۶.

۲ـ كان غاليا متّهما في الدّين. انظر الفهرست للطوسي، ص ۸۳.

۳ـ له كتب وروايات وكان مستقيم الطريقه لم‌تغير، وظهرت منه مقالات منكرة إلى أن أخذه السّلطان فقتله وصلبه ببغداد. انظر رجال ابن داوود، ص ۵۰۸.

۴ـ عدةالاصول، ج ۱، ص ۱۵۱.

هم الطّائفة الّذين انضبط عندهم كون روايات الجماعة في حال الاستقامة عن كونها في حال الخطاء و أمّا الأزمان الّتي لم‌ينضبط برواية حال الاستقامة عن رواية حال الخطاء فيجب ترك الكلّ.

و مع ذلك فيه نظر واضح، لأنّ خطأ مثل أبي الخطّاب لم‌يكن بعنوان السّهو و الغفلة، بل دعته الأهواء الفاسدة إلى تعمّد الكذب؛ والظّاهر أنّ المدّة الّتي لم‌يظهر منه الكفر لم‌يكن بريئاً من غاية الشّقاوة، لكن جعل إخفاء المعصية و إظهار الطّاعة وسيلتين لما أراد من الرّياسة و إضلال الجماعة، فكيف يمكن الاعتماد على روايته و رواية أمثاله في وقت من الأوقات؟ و أيضاً كيف يمكن غفلة الطّائفة عن هذا؟

فلعلّ مراده بعمل الطّائفة ليس عمل كلّهم، بل تحقّق العمل برواياتهم في الطّائفة و إن كان بعيداً بحسب اللّفظ، لكن القول بما يقتضيه ظاهر اللّفظ في غاية البعد عن الصّواب. و هذا يؤيّد ضعف القول بكون عثمان بن عيسى و على بن أبي حمزه ثقتين.

الفصل الثاني في الإجماع

قد يطلق الإجماع لغة على العزم، و على الاتفاق.

و هو في الاصطلاح: اتّفاق خاصّ يدلّ على حقيّة متعلّقه.

و اختلف في تفسيره، فقال بعضهم: هو اتّفاق أهل الحلّ و العقد من أمّة محمّدﷺ في عصر من الأعصار على شيء. و قال بعضهم: هو اتّفاق الصحابة. و قال بعضهم: هو اتّفاق أهل المدينة.

و الصّحيح على قانون العامّة هو التّفسير الأوّل، و لا وجه لغيره ممّا ذكر أو لم‌يذكر، لكون مايدلّ على حجّية غير المعني الأوّل ضعيفاً على أصلهم.

و اختلف أيضاً في إمكان اتّفاق الأمّة على أمر؛ و على تقدير الإمكان في حجيته.

و ليس لي غرض في بسط القول في أمثال هذه الأمور الّتي ليس لها انتفاع يعتدّ به.

والإجماع الّذي هو حجّة عند الإماميّة الإثنى عشريّة و يصحّ أن يتمسّك به في إثبات شيء هو اتّفاق جمع من أمة محمّدﷺ على أمر بحيث يظهر منه أنّ هذا الاتفاق إنّما نشأ من قول المعصوم الّذي علم قصده، أو من تقريره الموجب للعلم بكون هذا الأمر على وفق قصده و معتقدهﷺ. و لايشترط أن يكون أحد المتّفقين الّذين علمنا قولهم معصوماً مع عدم علمنا به بخصوصه، كما يؤمى إليه قول من يقول باشتراط تحقّق مجهول النّسب في المجمعين.

و هنا مسائل:

[في امكان الاتفاق عند ظهور الأئمّةﷺ]

الأولى: أنّه يمكن الاتّفاق الكاشف عن قول المعصوم في زمان ظهور أحدهمﷺ، لأنّه إذا قال أحد من كمّل أصحاب الأئمّةﷺ قولاً في مسألة بتوفّر الدّواعيّ على علمها، و لم يستدلّ عليها بدليل عقليّ أو دليل استنباطيّ، و لايتوهّم جريان أحدهما فيها، و لم يظهر ببيان الأئمّةﷺ[1] يحصل ظنّ باستفادته من المعصومﷺ؛ و إذا ضمّ إليه قول كامل آخر يتقوّى به الظنّ، و هكذا، حتّى يمكن أن ينتهى إلى العلم بكونه منهﷺ في بعض المراتب البتة؛ فإذا انتهى إلى العلم بكونه منه فهو الإجماع المعتبر عندنا؛

و كذلك الأزمان الّتي تقرب في زمان ظهورهم؛ و أمّا الأزمان الّتي تبعد عن زمان ظهورهم فلايكشف عن قولهم، و إن فرض المجمعون أضعاف ما فرض أوّلاً.

و إنّما قيدنا المسألة بـ«توفّر الدّواعي على علمها»، لأنّها إن لم يكن كذلك فربما يجوز العقل المساهلة في القول بها من غير أن يستند إلى المعصوم بعنوان القطع؛

۱ـ إنما قال: «و لم يظهر ببيان الائمةﷺ»، لأنّ الاستدلال بالدليل العقليّ لاينافي بيان الأئمّةﷺ. فإن لم يتمّ الدليل العقليّ رجع إلى قولهمﷺ، فلو فرض عدم تمام الدليل العقليّ على عينية صفاته تعالى رجع إلى بيان الائمةﷺ. منهﷺ.

و بـ«عدم الإستدلال عليها بدليل العقل مثلاً» أو «عدم توهّم جريانه فيه»، لأنّـه إن استدل عليها بدليل العقل مثلاًأو توهّم جريانه فيها، فربما كان منشأ الاتّفاق الدّليل العقليّ فقط، فيجب التأمّل في الدّليل المذكور و غير المذكور الّذي في عرضة الذكر. فـإن تـمّ فالقبول؛ و إلّا فلايقبل بمحض الاتّفاق، لعدم كشف هذا الاتّفاق عن قول المعصوم عليه السلام.

فإن شئت زيادة التّوضيح فانظر إلى مايتلى عليك، و هو أنّه:

اختلف الاصوليّون في وجوب مقدّمة الواجب مطلقاً؛ فبعضهم قال بوجوبها مـطلقاً، شرطاًكانت أو سبباً أو غيرهما؛ و قال بعضهم بوجوبها في السّبب فقط دون غيره. و نقل صاحب المعالم استدلال المفصّل في وجوب الـسبب:

«إنّه ليس محلّ خلاف يعرف، بل ادّعي بعضهم الإجماع و أنّ القدرة غير حاصلة مع المسبّبات، فيبعد تعلّق التّكليف بها وحدها، بل قد قيل: إنّ الوجوب في الحقيقة لايتعلّق بالمسبّبات لعدم القدرة بها؛ أمّا بدون الأسباب فلامتناعها؛ و أمّا معها فلكونها حينئذٍ لازمه لايمكن تركها؛

فحيثما يرد أمر متعلّق ظاهراً بمسبّب فهو بالحقيقة متعلّق بالسبب، فالواجب حقيقة هو و إن كان في الظّاهر وسيلة له».[1]

انتهى ماأردت نقله.

أقول: إنّ القائل بوجوب المقدّمة إمّا أن يقول بوجوبها بـالذّات و القـصد، كـوجوب ذي المقدّمة؛

و إمّا أن يقول بوجوبها بمعني حكم العقل باستحقاق تاركها المذمّة و المـلامة و إن لم‌يكن وجوبها بالذّات، سواء بقى إلى زمان ذي المقدمة، أو لم‌يبق إلى ذلك الزّمان؛

و إمّا أن يقول بوجوبها بوجه ما، بمعني أنّ المأمور إذا رأى أمراً مطلقاً متعلّقاً به و علم أنّ امتثاله له لايمكن إلّا بإتيان شيء مايجب بوجه ما إتيانه به و إن لم‌يكـن مـقصوداً

١ـ معالم‌الدّين و ملاذ المجتهدين، ص ٦١

بالذّات و واجبا بالأصالة، و لايحكم العقل بترتّب الإثم بمحض ترك المقدّمة إن لم يبق المكلّف إلى زمان ذي المقدّمة.

و الاحتمال الأوّل ظاهر البطلان، غير محتاج إلى التكلّم فيه.

و أمّا على الاحتمالين الأخيرين فالحقّ وجوبها من غير تفصيل.

أمّا على تقدير أوّلهما، فلظهور عدم الفرق بين مقدّمة و مقدّمة في حكم العقل بقباحة تركها و استحقاق التّارك المذمّة به.

و أمّا على الثّاني، فلأنّه على تقدير عدم وجوبها بوجه ما لابالذّات و لابالعرض، كما هو المفروض، لامفسدة في تركها أصلاً، و إذا تركها خرج عن وسع المكلّف الإتيان بذي‌المقدّمة و لاتكليف إلّا وسعه.

و بما ذكرته ظهر لك ضعف القول بالتّفصيل، لأنّه على الاحتمال الأوّل لايجب المقدّمة، و على الأخيرتين تجب مطلقاً من غير تفصيل.

و إذا عرفت هذا فاعلم أنّ وجوب السّبب من مقدّمة الواجب ليس مسألة توقيفيّة لايتوهّم جريان دليل العقل فيها، و ليس يظهر كثرة السؤال و التّفتيش عنه بين أصحاب المعصومين عليهم السلام و كثرة بناء المسائل عليه حتّى يظهر من عدم انتشار المنع عن البناء تصديقهم عليهم السلام إيّاهم في هذا البناء، أو يحصل العلم بكون هذا البناء على وفق قصدهم و معتقدهم عليهم السلام، بل استدلّوا عليه بما استدلّوا؛

فإن تمّ دلالة هذا الاستدلال أو استدلال آخر على هذا المدّعي فيجب القبول؛ و إن تمّ دليل آخر على خلافه فالإنكار؛ و إلّا فالتّوقف.

فظهر أنّ حصول الاتّفاق بين الأصوليين أو الفقهاء على مثل هذا لايكشف عن قول المعصوم عليه السلام، فحينئذٍ خرج الإجماع الّذي ادّعى بعضهم في هذه المسألة عن درجة الاعتبار، فيجب النظر في الاستدلال؛

فما ذكره في الاستدلال بقوله: «فيبعد تعلّق التّكليف بها وحدها» ممنوع، بل تمنع

تعلّقه بها وحدها إن أراد بوحدة تعلّق التّكليف بالمسبّبات أن لايتعلّق بالأسباب مطلقاً لابالذّات و لابالعرض، لكن لااختصاص لهذا البعد و الامتناع بالمسبّبات، بل سائر ذوي المقدّمات أيضاً كذلك.

و إن أراد بوحدة تعلّق التّكليف بالمسبّبات أن لايتعلّق بالأسباب بالذّات و القصد، فلابعد فيها، كما لابعد في سائر ذوي المقدّمات. و على هذا فقس، و لاتغتر بمحض دعوي الإجماع في الكتب الاصوليّه و الفقهيّه.

و ليس غرضي أنّه لايمكن العلم بتحقّق الإجماع في المسألة الّتي استدلوا عليها بدليل عقليّ، بل الغرض أنّه كلّ ما جوّز كون المستند هو الدّليل العقليّ مثلاً و كون الاتّفاق ناشئاً منه فلاحجّية فيه. و أمّا إذا حصل العلم بقول المعصوم بها بما يكشف عنه كشفاً يقينيّاً فهو إجماع و حجّة، و ضمّ دليل عقلي لايضربه، و إن لم يكن تامّاً. و قد أو مأت اليه آنفاً.

[في شرطية دخول مجهول النسب و عدمه]

المسألة الثّانية: أنّ دخول مجهول النّسب ليس شرطاً في العلم بتحقّق الإجماع المعتبر عندنا، وقال كثير من العلماء الاماميّة ﷺ باعتباره. قال الشّيخ ـ طاب ثراه ـ في العدّة:

«و إذا كان المعتبر في باب كونهم حجّة قول الإمام المعصوم فالطّريق إلى معرفة قوله شيئان:

أحدهما: السّماع منه والمشاهدة لقوله.

و الثّاني: النّقل عنه بما يوجب العلم، فيعلم بذلك قوله.

هذا إذا تعيّن لنا قول الإمام. و إذا لم يتعيّن لنا قول الإمام و لاينقل عنه نقلاً يوجب العلم و يكون قوله في جملة أقوال الأمّة غير متميّز عنها فإنّه يحتاج إلى أن ينظر في أحوال المختلفين، فكلّ من خالف ممّن يعرف نسبه و يعلم منشأه و يعرف أنّه ليس بالإمام الّذي دلّ الدّليل على عصمته و كونه حجّة وجب إطراح قوله و لايعتد به؛ و يعتبر أقوال الّذين

لايعرف نسبهم، لجواز أن يكون كلّ واحد منهم الإمام الّذي هو الحجّة، و يعتبر أقوالهم في باب كونهم حجّة».[۱]

ثمّ قال ما حاصله: عدم اعتبار قول من علم كونه مخالفاً في الاصول، و رعاية قول من جوّز كون إظهار المخالفة للتّقية مع أقوال المظهرين للحقّ، ليصّح لنا العلم بدخول قول المعصوم في جملة أقوالهم.

و قال صاحب المعالم:

«فائدة الإجماع تعدم عندنا إذا علم الإمام بعينه؛

نعم، نتصوّر وجودها حيث لايعلم بعينه و لكن يعلم كونه في جملة المجمعين. و لابدّ في ذلك من وجود من لايعلم أصله و نسبه في جملتهم، إذ مع علم أصل الكلّ و نسبهم يقطع بخروجه عنهم.

و من ههنا يتّجه أن يقال: إنّ المدار في الحجّية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة إلى اشتراط اتّفاق جميع المجتهدين أو أكثرهم، لاسيّما معروفي الأصل والنّسب».[۲] انتهى.

اعلم أنّ مراد الشّيخ من الّذين لايعرف نسبهم في قوله: «و يعتبر أقوال الّذين لايعرف» ليس كلّ من لايعرف نسبه، سواء كان من أهل الاستدلال و الاجتهاد أو العموم، لظهور تعذّر هذا الاعتبار، بل المراد هو أهل الاستدلال و العلم. و مع ظهور ذلك يدلّ بعض كلماته أيضاً علي ذلك.

و مع ذلك نقول: فهل يعتبر أقوال هؤلاء العلماء في زمان الأئمّة أو زمان الغيبة؟

فعلى الأوّل نقول: هل تعلم أنّ مؤمناً يعرف بكونه مكلّفاً بوجوب إطاعة الإمام و التّمسك بقوله لم يعرف الإمام المشتهر بغاية الكمال عند جميع الطّوائف، و علم قوله أو

۱ـ عدة الاصول، ج ۲، ص ۶۲۸.

۲ـ معالم الدّين و ملاذ المجتهدين، ص ۱۷۳.

اعتقاده بأن فتّش أقوال العلماء الّذين لم‌يعرف نسبهم، و سمع من كلّ واحد منهم قولاً واحداً في مسألة، أو سمع من بعضهم قولاً و علم من سكوت الباقين كون سكوتهم بمحض موافقة من سكت لمن أنطق في الاعتقاد الّذي ظهر من القول، و علم بكون الإمام أحدهم؟ أو تظنّ أنّ الواقفيّ الثقة مثلاً اطلع على أقوال المستدلّين الّذين لم‌يعرف نسبهم و علم بأن أحد أئمّة أهل البيت عليهم السلام فيهم و لم‌يعرفه بخصوصه مع اشتهاره الّذي يعرفه، فنقل أحدهما هذا المعني الغريب بلفظ الإجماع، من غير بيان كيفيّة حصول العلم؛ أو بيّنها لمن نقل إليه و اكتفي الواسطة بلفظ الإجماع، و لم‌ينقل أحد أنّ هذا الأمر الغريب حصل لزرارة في أوائل سنه أو لبكير، أو لأحد ممّن هو مذكور في الألسن و معروف بين علماء الرجّال، أو حصل لأحد معاصري الجواد عليه السلام مثلاً و كان رجلا صدوقا؟

بل هل تظنّ بوقوع هذا الأمر الغريب و تعبيره بلفظ الإجماع و عدم نقل الواقعة الغريب و المطّلع عليها؟

بل نقول: هل شك فيه، و الظّاهر عدم تحقّق الشّك فيه للمتأمّل بعد ملاحظة ما ذكرته؟

و على تقدير فرض تحقّق هذا الأمر الغريب إنّما يكون في غاية النّدرة، فكيف يحصل لنا العلم، بل الظنّ مع كثرة دعوي الفقهاء رحمهم الله الإجماع بتحقّقه في خصوص واقعة، و يكون هذه الواقعة متعلّق هذا الأمر الغريب، و هذا من بعيد الظّن!

و على الثّانيّ توهّم العلم و غيره من تفتيش المستدلّين الّذين لم‌يعرف نسبهم أبعد.

فإن قلت: قال الشّيخ رحمه الله في ذيل الكلام المنقول عنه:

«و إن لم‌يكن على أحد الأقوال دليل (يعني: من الكتاب و السّنة المقطوع بها) يوجب العلم ننظر في أحوال المختلفين، فكلّ من عرّفناه بعينه و نسبه قائلاً بقول و الباقون قائلين بالقول الآخر لم‌نعتبر قول من عرفناه، لأنّا نعلم أنّه ليس فيهم قول الإمام المعصوم عليه السلام الّذي قوله حجّة.

فإن كان في الفريقين أقوام لايعرف أعيانهم و لاأنسابهم و هم مع ذلك مختلفون كانت المسألة من باب مانكون فيها مخيّرين بأيّ القولين شئنا أخذنا، و يجري ذلك مجري الخبرين المتعارضين الّذين لاترجيح لأحدهما على الآخر على ماتقدّم».

و استدل على التّخيير هٰهنا بقوله:

«و إنّما قلنا ذلك لأنّه لو كان الحقّ في أحدهما لوجب أن يكون ممّا يمكن الوصول إليه، فلمّا لم يكن دلّ على أنّه من باب التّخيير.

و متى فرضنا أن يكون الحقّ في واحد من الأقوال و لم يكن هناك مايتميّز القول عن غيره فلايجوز للإمام المعصوم حينئذٍ الاستتار، و وجب عليه أن يظهر و يبيّن الحقّ في تلك المسألة، أو نعلم بعض ثقاته الّذي يسكن إليهم الحقّ من تلك الأقوال حتّى يؤدّي ذلك إلى الامّة، و يقترن بقوله علم معجز يدلّ على صدقه، لأنّه متى لم يكن كذلك لم يحسن التّكليف. و في علمنا ببقاء التّكليف و عدم ظهوره أو ظهور من يجرى مجراه دليل على أنّ ذلك لم يتّفق».[1] انتهي.

فظهر منه تحقّق الإجماع في زمان الغيبة و عدم بعده.

قلت: لو تمّ هذا الاستدلال لزم حقيّة إجماع المعروفين بالنّسب أيضاً، و هو لايقول به؛ ولزم التّخيير عند اختلاف المعروفين بالنسب أيضاً.

فإن قلت: عند اختلاف الطّائفتين المعروفين بالنّسب بحسب تبعيّة الدّليل التّام على أحد القولين إن كان له و ظهر، و التّوقف على تقدير عدم أحدهما.

قلت: مع كون التّوقف خلاف مقتضي دليل الشّيخ، ماتقول في قولي الطّائفيتن المعروفتين بالنّسب نقول في الطّائفتين اللّتين لم نعرف بنسبها.

و أيضاً، إن أراد بقوله: «لو كان الحقّ في أحدهما لوجب أن يكون ممّا يمكن الوصول

۱ـ عدّة الاصول، ج ۲، ص ۶۳۰.

اليه» أنّه لو كان في أحدهما لوجب أن يمكن أن يصل كلّ أهل الاستدلال و التميّز إليه، فهو ممنوع.

و على تقدير التسليم، عدم وصول إحدى الطائفتين لا يدلّ على عدم إمكان وصولها إليه.

و على تقدير الدلالة نقول: الحقّ إمّا مشروعيّة الجمعة أو عدمها مثلاً، فلم لم يصل إمّا المثبت أو المنكر إلى الحقّ؟

و إن أراد أنّه لو كان الحقّ في أحدهما لوجب أن يمكن أن يصل إليه أحد، فبطلان اللّازم[1] ممنوع.

و أيضاً، هذا الدّليل مع ضعفه إنّما يجرى إذا لم يكن الاختلاف بقول إحدي الطّائفتين بما يقابل ما قاله الآخر، مثل مشروعيّة الجمعة في زمان الغيبة و عدمها، و إلّا فكيف يمكن الجمع، و القول بامتناع كون القولين الّذين قال بكلّ واحد منهما طائفة مجهولة النّسب متقابلين! و إنّما يكونان كذلك إذا لم يشتمل شيء من الطّائفتين أو أحدهما على مجهول النّسب.

و المثال الّذي ذكرته كذلك في غاية الضّعف؛ كيف و الدّليل الّذي ذكره جار في الطّائفتين اللّتين عرف نسبهما أيضاً كما ذكرته.

و أيضاً قوله: «و متى فرضنا أن يكون الحقّ في واحد من الأقوال» إلى آخره، في غاية الضعف، لأنّا لانسلّم عدم جواز الاستتار و وجوب إظهار الحقّ، فلعلّ بعض الموانع مثل التّقية و غيرها ممّا لاإطلاع عليه يمنعه عن الظهور أو الإظهار.

و نقول: القول بحجّية خبر الواحد و عدمها متقابلان، فأحدهما باطل قطعاً، فأيّ ثقة من ثقات الإمام عليه السلام أعلم القائلين بها بحقيقة الحال و أثبت صدق مقالة بالمعجز؟

١ـ في «ب»: «فبطلان التالي ممنوع».

و بالجملة، عدم بيان الاختلافات الّتي في زمان الغيبة على وجه يظهر حقيّة قول أحد القائلين بالمتقابلين و خطأ قول القائل بمقابل آخر أكثر من أن يخفى على من له أدنى تتّبع في المسائل الشرعيّة؛ و ضعف كلام صاحب المعالمﷺ و من وافقه لايحتاج إلى البيان.

و إذا عرفت ضعف اعتبار مجهول النّسب في الإجماع، فاعلم أنّ اتّفاق القدماء في مسألة توقيفيّة لايتوهّم استنباطها من الدّلائل العقلية يوجب العلم بكونها مأخوذة من المعصوم.

فإن شئت فافرض أنّ أحداً سأل المعصوم إرث البنت مع العصبة فأجاب بانقسامه بينهما، فنقل السّائل إلى كامل من شيعته فقال: أعطاك جواب الندوة و قال باختصاص البنت بالإرث، فنقل إلى مثله من الشّيعة ماسمعه منهﷺ فقال ماقال الأوّل، ففي بعض مراتب التّكرير يحصل له اليقين بصدقهم، و كون ما أفتى به بعنوان التّقية.

و إن شئت فافرض نفسك هذا السّائل، و زرارة و بريد و عبدالملك و محمّد بن مسلم قائلين باختصاص البنت بالإرث بلا توقف، فانظر هل تعلم صدقهم في الفتوى و إن لم ينقلوا لك ماسمعوا منهﷺ أم لا؟ و ظاهر أنّك لاتقدر على تجويز خطأ مثلهم في مثل هذه المسألة الّتي لاطريق للعقل فيه أصلاً، بل تحكم بكون ماسمعته منهﷺ صادراً عنه بعنوان التّقية و بكون قولهم مأخوذاً منهﷺ.

فظهر بما ذكرته أنّ اتّفاق الكلّ ليس ضروراً في بعض الصّور، كما أنّه لامدخل لدخول مجهول النّسب لامتناع اتّفاقهم على الباطل، و إلّا لوجب على الإمام إظهار خطأهم.

و بعد ماعرفت ضعف كلام الشيخ لايحتاج الى بيان ضعف هذا الكلام.

[في جواز احداث القول الثالث و عدمه]

المسألة الثالثة: أنّه هل يجوز إحداث قول ثالث أو فوقه إذا اختلف أهل عصر على قولين أو أزيد لايتجاوزون القولين على الأوّل و المرتبة الزّائدة على الثّاني؟

ففيه خلاف بين العامّة و ذكر له أمثلة، مثل أن يطأ المشترى البكر ثمّ يجد بها عيباً، فقيل: الوطى يمنع من الرّد، و قيل برد مع أرش النّقصان، فالقول بردّها مجّاناً قول ثالث؛ و مثل فسخ النّكاح بعيوب مخصوصة، فقيل: يفسخ بكلّها، و قيل: لايفسخ بشيء منها، فالقول بفسخه ببعضها دون بعض قول ثالث. و مثل أمثلة اخرى لاغرض في نقلها.

و نسب المنع إلى الأكثر، و التّجويز إلى الأقلّ، و قال بعضهم بالتّفصيل، بأنّ الثالث إن رفع شيئاً متّفقاً عليه فلايجوز؛ و إن لم يرفع فيجوز.

و الأوّل: مثل مسألة البكر للإتّفاق على أنّها لاترد مجاناً.

و الثّاني: كمسألة فسخ النّكاح ببعض العيوب، لأنّه وافق في كلّ مسألة مذهباً.

و قال العلّامة ـ طاب ثراه ـ في النّهاية:

«كلّ مسألة اشتملت على موضوع كلّي على الإطلاق و الحكم فيها إمّا بالإيجاب الكلّي أو السّلب الكلّي أو الإيجاب في البعض و السّلب في الباقي؛ فإذا اختلف أهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثّلاثة، بأن يقول بعضهم بالإيجاب الكلّيّ و الباقون بالسّلب الكلّيّ، أو بالاقتسام أو قال بعضهم بالسّلب الكليّ و الباقون بالاقتسام، فهل يجوز لمن بعدهم أن يقولوا بالثّالث؟

منعه الجمهور و الإماميّه ـ أيّدهم الله ـ و جوّزه أهل الظّاهر و بعض الحنفيّة، و نقل بعضهم عن بعض الشّيعة جوازه و هو غلط.

و حجّتهم في ذلك ظاهرة، لأنّ الأمّة إذا اختلفت على قولين فالحقّ واحد منهما، و هو الّذي اشتمل على قول المعصوم، فيكون الثّاني باطلاً؛ فالثّالث أولى بالبطلان».[1] انتهى.

و فيه نظر، لأنّه إذا فرض قول طائفة بالايجاب الكلّي و الأخرى بالسّلب الكلّي، و إن احتمل أن يكون مأخذ كلّ واحد من الإيجاب الكلّي و السلب الكلّي رواية أو روايات

١ـ نهايةالوصول إلى علم الاصول، ج ٣، ص ١٩٣.

تدلّ على مدّعي كلّ واحد من الطّائفتين بالّتمام، و لا يوجد من المأخذ الشّرعيّة مايدلّ على غير الكليّة مع توفّر الدّواعي بالمسائل، فيحصل العلم بعدم خروج قول المعصوم عليه السلام عن قول الطائفتين، لكن يحتمل أن يكون الموجبة الكليّة الّتي قالت بها طائفة مشتملة على مسائل يدلّ على كلّ واحد من المسائل المندرجة في الكليّة رواية مثلاً، فحكم الطّائفة بالكليّة لا برواية دالّة على الكليّة، بل بروايات تدلّ على مسألة من المسائل المندرجة في الكليّة؛ و كذلك السّالبة الكليّة الّتي قالت بها طائفة أخرى، فحينئذٍ كما يمكن صدق إحدى الطّائفتين في الكليّة الّتي قالت يمكن كذب كلّ منهما في الكليّة و صدقهما في بعض المسائل المندرجة فيها.

و لعلّ القائل بالاقتسام تأمّل في أدلة كلّ واحدة من الطّائفتين و فطن بحقيقة ماأصاب كلّ واحدة من الطّائفتين فيه و خطأ مازلنا فيه، فاختار من قول كلّ واحد من الطّائفتين ماأصابت فيه، فكان المصيب المحض حينئذٍ، و هو القائل بالاقتسام الّذي هو القائل الثّالث.

و كذلك إذا فرض إحدي الطّائفتين قائلة بالموجبة الكليّة و اخرى بالاقتسام، فكما يمكن أن يكون الرّوايات و المآخذ الواردة في المسائل المتوّفرة الدّواعي منحصرة في الدّالة على الموجبة الكليّة الّتي قالت بها طائفة الدّالة على الاقتسام الّذي قالت به اخرى، و حينئذٍ يمكن العلم بعدم خروج قول المعصوم عن أحدهما، فكذلك يمكن أن يكون الرّوايات المختلفة بالإيجاب و السّلب واردة في كلّ مسألة من المسائل المندرجة في الكليّة، فرجّح إحدي الطّائفتين الرّوايات الدّالة على الإيجاب فرجّح الإيجاب الكلّي، و الاخرى بعض الرّوايات الدالّة على الإيجاب والبعض الدّالة على السّلب، فيمكن خطأ كلّ واحدة من الطّائفتين بحقيّة كلّ الرّوايات الدّالة على السّلب، أو بعض الرّوايات الدالّة على الإيجاب و البعض الدالّة على السّلب على الوجه المخالف للاقتسام الّذي قالت به الطّائفة القائلة بالإقتسام.

و قس على ذلك إذا كان القولان سالبة كليّة و الاقتسام، و القول الثّالث هو الموجبة الكليّة أو الاقتسام على وجه مخالف للاقتسام الّذي قالت به إحدى الطّائفتين.

فإن قلت: ماتصنع باتّفاق الشّيعة على المنع الّذي يظهر من تكذيب العلّامة ﷺ نسبة الجواز إلى بعض الشّيعة.

قلت: يمكن صدق البعض في النّسبة إلى البعض و عدم إطلاع العلّامة ﷺ بقول ذلك البعض، خصوصاً مع منافات القول المنسوب إلى البعض لأصل الشّيعة الّذي هو عدم خروج قول المعصوم عن القولين و ظهورها عند الشّيعة عنده ﷺ، كما أشار إليه بقوله: «و حجّتهم في ذلك ظاهرة». و مثل هذه الغفلة غير بعيد عن العلماء الكرام ﷺ.

و أيضاً، لايدلّ اتفاق الشّيعة الّذي يظهر من كلام العلّامة على الإجماع الّذي هو حجّة عندهم، و هو الّذي علم دخول المعصوم فيه. و ظهور الدّليل عندهم على ما ذكروا ﷺ لايدلّ على حكمه دخول المعصوم في القول الّذي هو مقتضي الدّليل، لأنّ الظّهور لايدلّ على القطع. و على تقدير حكمه و غيره أيضاً بالإجماع الّذي هو حجّة عند الشّيعة ليس حجّة علينا بظهور ضعف ما لهذا الحكم، و قد عرفت في المسألة الأولى ضعف الاتّفاق الّذي ينشأ من أمثال هذه الأدلّة.

و اعلم أنّ القول بالتّفصيل الّذي نسب إلى بعضهم خارج عن محلّ النزاع، لأنّ بطلان الردّ مجّاناً إنّما هو لكونه خلاف الإجماع في نفسه، و كونه قولاً ثالثاً لامدخل له في البطلان.

قال صاحب المعالم ﷺ بعد نقل الأقوال الثّلاثه:

«و المتجّه على اصولنا المنع مطلقاً، لأنّ الإمام ﷺ في أحدى الطّائفتين فرضا قطعاً، فالحقّ مع واحدة منهما و الاخرى على خلافه، و إذا كانت الثّانية بهذه الصفة فالثّالثة بطريق أولى. و هكذا القول فيما زاد».[1]

١ـ معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص ١٧٨.

و قد عرفت بما ذكرته آنفاً ضعف القطع بكون الإمام في إحدى الطّائفتين، لاحتمال كونه مع الثّالث، فلاتغترّ بدعوى القطع بعد ظهور ضعف المأخذ.

[في جواز الفصل بين المسألتين اذا لم يفصل الامّة و عدمه]

المسألة الرّابعة: في جواز الفصل بين مسألتين إذا لم يفصل الامّة بينهما و عدمه.

قال العلّامة ﷺ: «فهل لمن بعدهم الفصل بين المسألتين؟

و تحقيقه أنّ الامّة إن نصّوا على عدم الفصل بينهما فإنّه لايجوز الفصل، سواء حكموا بعدمه في كلّ شيء أو في بعض الأحكام؛ و أقسامه ثلاثة:

أن تحكم الامّة بحكم واحد فيهما بالتّحليل أو الحرمة؛

أو أن يحكم البعض فيهما بالتحريم و الآخر بالتّحليل؛

و أو أن لاينقل إلينا منهم حكم فيهما؛

ففي هذه الصّور إذا دلّ دليل على حكم في إحديهما كان في الاخرى كذلك.

و إن لم ينصّوا على عدم الفرق، لكن لم يكن فيهم من فرّق بينهما، فإن علم اتّحاد طريق الحكم فيهما جرى مجرى النّص على عدم الفرق.

مثاله: من ورث العمّة ورث الخالة، و من منع إحديهما منع الاخرى، لاتّحادهما في الطّريقة، و هي حكم ذوي الأرحام، فهذا لايسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما إلّا أنّه متأخر عن سائر الإجماعات لضعفه.

و إن لم يعلم اتّحاد الطّريقة، فالحقّ جواز الفرق لمن بعدهم عملاً بالأصل السّالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه أو علّته؛ و لأنّ منع المخالفة يستلزم أنّ من قلّد مجتهداً في حكم أن يوافقه في كلّ حكم ذهب إليه، و هو ظاهر البطلان»[1]. انتهى.

۱ـ نهاية الوصول إلى علم الاصول، ج ۳، ص ۱۹۸.

و فيه نظر، لأنّ القسم الأوّل من الأقسام الثّلاثة ضعيف، لأنّ صحته موقوفة على كون الإمامﷺ داخلاً في هذا الحكم الّذي هو القول بعدم الفصل بين المسألتين، أو العلم بانحصار مأخذ المسألتين فيما يدلّ على اشتراكهما في الحكم.

و الأوّل بعيد، لأنّ المتعارف الشّائع من أحكام الائمّةﷺ بيان حكم مسألة مسألة، لابيان عدم الفرق بينهما.

والثاني أيضاً غير ظاهر في جميع المسائل المنصوصة من الائمّة بعدم الفرق.

فظهر ممّا ذكرته أنّه ما لم يحصل العلم بقولهﷺ بعدم الفرق أو بانحصار مأخذ المسألتين فيما يدلّ على الاشتراك لايمكن الحكم بعدم جواز الفصل.

و القسم الثاني أظهر ضعفاً يظهر ممّا ذكرته في المسألة الثّالثة.

و توضيحه أنّه إن كان مستند تحريم المسألتين رواية عامّة شاملة لهما و كذلك مستند التّحليل، و لايكون للتّحريم في إحديهما بخصوصها و للتّحليل في الأخرى مأخذ، و لايكون المسألتان ممّا يندر الاحتياج إليهما فالحكم هو ما ذكرهﷺ.

و أمّا إن دلّ رواية مثلاً على الحرمة في إحديهما والاخرى على الحلّيّة فيهما، و دلّ رواية اخرى على الحرمة في اخرى واخرى على الحلّيّة فيهما، فكما يمكن صدق مرجّح روايتي التّحريم أو مرجّح روايتي التّحليل، كذلك يمكن خطأ كلّ واحد منهما في ترجيح إحديهما و كون القائل بالفصل هو المصيب.

و القسم الثّالث الّذي لم ينقل إلينا حكم الامّة يحتمل أن يكون الحكم الغير المنقول هو الأوّل أو الثّاني، فيرد على كلّ واحد من الاحتمالين ماينا سبه.

و يدلّ قولهﷺ: «إلّا أنّه متأخّر عن سائر الإجماعات لضعفه» بعد قوله: «لايسوغ خلافهم فيه» على عدم اعتباره العلم في حجّية الإجماع. و لعلّ وجه تأخر هذا الإجماع عن سائر الإجماعات و ضعفه أنّ وجه استنباط الإجماع على عدم الفرق هٰهنا إنّما هو استنباط دخول المعصوم فيه من اتّحاد الطريق بحسب علمنا! فلعلّ لأحدهما أو لكلّ

واحد منهما طريقاً لم يظهر لنا يدلّ على الفرق! و لا يبعد أن يكون وجه ظهور بعض التّشويشات في الإجماعات الّتي ادّعاها ﷺ هو عدم اعتباره العلم في حجيّة الإجماع.

قال العلّامة ـ طاب ثراه ـ في الإجماع إذا عارضه قول الرّسول ﷺ:

«اعلم أنّه يمتنع تناقض الأدلّة، و كلّ من الإجماع و قول الرّسول ﷺ دليل قطعيّ، فإن علم أنّ قصد الرّسول ﷺ لكلامه ظاهره و كذا أهل الإجماع و تنافيا، امتنع ذلك.

و إن علم أنّ أحدهما أراد الظّاهر و جهلنا الآخر قدّم ما علم ظاهره و تأوّلنا الآخر، لأنّه أولى من حذفه.

و إن لم يعلم أنّ واحد منهما أراد ظاهره، فإن كان أحدهما أخصّ خصّصنا به الآخر جمعاً بين الدّليلين، و إلّا تعارضا، لأنّا نقطع أنّ النّبي ﷺ و الامّة أراد أحدهما بالكلام غير ظاهره، لكنّا جهلنا تعيينه، فتساقطا و وجب الرّجوع إلى غير هما»[1].

اعلم أنّ مراده من الأدلّة في قوله: «يمتنع تناقض الأدلّة» هو الأدلّة القطعيّة، لظهور جواز تناقض الادلّة الظنيّة، و لقوله: «و كلّ من الإجماع و قول الرّسول ﷺ دليل قطعيّ»، فبين ظاهر ما ذكره ههنا و مانقلته عنه آنفاً تناف.

و يمكن أن يقال: إنّ مراده من الإجماع ههنا ليس مطلق الإجماع، لظهور تقدم قول الرّسول إذا كان قطعيّاً، كما هو المفروض ههنا على الإجماع الظنّي، بل مراده هو الإجماع القطعيّ. و لعلّه اكتفى بالقرينة عن التّصريح بإرادة خصوص هذا القسم! فلعلّه قال: «وكلّ من الإجماع الّذي فرضنا معارضته مع قول الرّسول ﷺ و قول الرسول ﷺ قطعيّ»! و هذا التّوجيه و إن كان بعيداً، لكن مثل هذا التّنافي و الغفلة عنه من مثله ﷺ أبعد.

واعلم أنّه ليس مراده ﷺ بكون أحدهما أخصّ في قوله: «فإن كان أحدهما أخصّ خصّصنا به الآخر» هو دلالته على جريان الحكم فيما صدق عليه الآخر من الأفراد الّتي

۱ـ نهاية الوصول إلى علم الاصول، ج ۳، ص ۲۸۰.

هي بعض العامّ، و إلّا ليس هو باعثاً على تخصيص العامّ، بل هو دلالته عليه مع نفي الحكم عن الغير؛ فمعني «في سائمة الغنم زكاة» ليس هو وجوب الزّكاة فيها، بل هو منع نفي وجوب الزّكاة في المعلوفه، فيخصّص به مثل في جميع الغنم زكاة، بأنّ المراد من جميع الغنم، جميع الغنم السّائمة.

إذا عرفت هذا فإعلم أنّ الخاصّ إن كان إجماعاً إنّما يحمل على ما هو ظاهر فيه، لا على ما هو قاطع، و هو ثبوت الحكم فيما صدق عليه من الأفراد و نفى الحكم عن الغير، و يخصّص به قول الرّسولﷺ الّذي ظاهر في العموم.

و إن كان الخاص هو قول الرّسولﷺ فيثبت به الحكم فيما يصدق عليه من الأفراد و نفيه عن الغير، فيخصّص به الإجماع الّذي فرض ظهوره في العموم؛ فهذا الإجماع إمّا أن يتحقّق في معني ظاهر في العموم، أو في الخصوص بلا تحقّق الإجماع في خصوص اللّفظ و خصوص المعني أو تحقق في خصوص اللفظ بأن قال بلفظ عامّ أو خاصّ جماعة من العلماء، بحيث ظهر دخول المعصوم في القائلين بهذا اللّفظ الّذي ليس صريحاً المقصود. والظّاهر عدم ثبوت تحقّق مثل هذا الإجماع المبهم في المراد، سواء فرض هذا المبهم المعني أو اللّفظ، خصوصاً على القول باعتبار العلم في الإجماع؛ فما ذكره ههنا محض الاحتمال العقليّ الّذي لم يظهر انتفاعه.

و الإجماع الظنّيّ الّذي نقلت عنه ـ طاب ثراه ـ لم يظهر دليل على حجيته إلّا الدليل الرابع على تقريره الأخير. و بعد تأمّل كثرة الاختلال في دعوى الإجماع الّتي ظاهرهم القطع فيها، حصول الظنّ لنا فيما هو ظنّي لهم في غاية الإشكال.

[فتوى الاصحاب بلا مخالف هل هو اجماع أولا؟]

المسألة الخامسة: أنّه إذا أفتي جماعة من الأصحاب و لم يعلم لهم مخالف، هل هو إجماع أو لا؟

نقل عن الشّهيد ﷺ:

«أنّه ليس إجماعاً قطعاً، و خصوصاً مع علم العين، للجزم بعدم دخول المعصوم حينئذٍ. و مع عدم علم العين لايعلم أنّ الباقي موافقون؛ و لايكفي عدم علم خلافهم، فإن الإجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف.

و هل هو حجّة مع عدم متمسّك ظاهر من حجّة نقلية أو عقلية؟

الظاهر ذلك، لأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم، و لايلزم من عدم الظّفر بالدّليل عدم الدّليل».[1] انتهى.

و فيه مواضع نظر:

أوّلها: قوله: «ليس إجماعاً قطعاً»، لأنّ إفتاء الأصحاب مع عدم العلم بالخلاف لايفيد العلم بدخول المعصوم ﷺ، إذا لم يكونوا في زمان الأئمّة ﷺ و مايقترب زمانهم.

و أمّا إذا كانت الجماعة من كمّل أصحاب الأئمّة ﷺ أو كمّل المطّلعين على خصوصيّات أحوالهم باعتبار قرب الزّمان، و كانت المسألة توقيفيّة لايتوهّم فيها المأخذ الاستنباطيّة الضّعيفة، فيمكن حصول العلم بكونها مأخوذة منه ﷺ، و لايعتبر في الإجماع على طريقة الإمامية ﷺ أزيد من هذا.

ثانيها: في قوله: «و خصوصاً» إلى قوله: «و حينئذٍ»، لأنّ عدم العلم بالعين سبب العلم بعدم كونهم معصومين، و لايتوقّف الإجماع على كون أحد المعيّنين معصوماً، بل يكفي العلم بكون الفتوى مأخوذة منه ﷺ؛ و هذا العلم قد يحصل بفتوى المعروفين بالنسب، كما أومأت إليه أواخر المسألة الثانية في إرث البنت.

ثالثها: قوله: «و عدم علم العين» إلى قوله: «لا عدم علم الخلاف»، لأنّ مراده بعدم علم العين، عدم العلم بالكلّ، و إن كان البعض معلوماً بالعين بقرينة المقابلة؛ فمرادهم بعدم علم العين في مسألة الإجماع هو دخول مجهول النّسب، لاكون الكلّ مجهول النّسب، كما

۱ـ ذكري الشيعة في أحكام الشريعة، ج ۱، ص ۵۱.

يعرفه النّاظر في كلامهم؛ فإذا كان الجماعة المعروفون الّذين هم بعض المفتين أجلّاء من كمّل أصحاب الأئمّة ﷺ، والمسألة على النحو الّذي ذكرته، قد يحصل العلم بأخذها من المعصوم، كما ذكرته في المسألة المذكورة؛ و عدم العلم بوفاق الباقي لايضر. و الإجماع الّذي هو معتبر عندنا ليس هو الوفاق و لامشروطاً به.

رابعها: ظاهر قوله: «و هل هو حجّة مع عدم متمسّك ظاهر من جهة نقلية أو عقلية؟»، لأنّ ظاهر تقييد «مع عدم» إلى آخره، هو حجيّة الإجماع مع متمسّك ظاهر، و ليس كذلك، بل الحجّية حينئذٍ هي المتمسّك الظّاهر لاالإجماع.

و خامسها: قوله: «الظّاهر ذلك» إلى آخره، بما ذكره صاحب المعالم﵀ بقوله: «و هذا الكلام عندي ضعيف، لأنّ العدالة إنّما يؤمن معها تعمّد الإفتاء بغير مايظنّ بالإجتهاد دليلاً، و ليس الخطأ بمأمون على الظّنون»[1].

المسألة السادسة: أنّه هل المشهور تلحق بالمجمع عليه في الحجيّة أم لا؟

قال صاحب المعالم:

«حكى فيها أيضاً (يعني: الشّهيد﵀ في الذّكري) عن بعض الأصحاب إلحاق المشهور بالمجمع عليه، و استقربه إن كان مراد قائله اللّحوق في الحجيّة، لا في كونه إجماعاً؛ واحتجّ له بمثل ماقاله في الفتوى الّتي لايعلم لها مخالف، و بقوّة الظنّ في جانب الشّهرة، سواء كان اشتهاراً في الرّواية بأن يكثر تدوينها أو الفتوى.

و يضعّف بنحو ما ذكرناه في الفتوى، و بأنّ الشهرة الّتي يحصل معها قوّة الظنّ هي الحاصلة قبل زمن الشّيخ﵀ لا الواقعة بعده؛ و أكثر مايوجد مشتهراً في كلام الأصحاب حدث بعد زمن الشّيخ﵀ كما نبّه عليه والدي﵀ في كتاب «الرّعاية» الّذي ألّفه في دراية

١ـ معالم‌الدين و ملاذ المجتهدين، ص ١٧۶.

الحديث مبنيّاً لوجهه، و هو أنّ أكثر الفقهاء الّذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبّعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه و حسن ظنّهم به. فلمّا جاء المتأخّرون وجدوا أحكاماً مشهوراً قد عمل بها الشّيخ ﷺ و متابعوه، فحسبوها شهرة بين العلماء، و ما دروا أنّ مرجعها إلى الشّيخ ﷺ و أنّ الشهرة إنّما حصلت بمتابعته.

قال الوالد ـ قدّس الله نفسه ـ: «و ممّن اطّلع على الّذي بيّنته و تحقّقته من غير تقليد الشّيخ الفاضل المحقّق، سديدالدّين محمود الحمّصيّ،[1] و السيّد رضيالدّين ابن طاووس، و جماعة.

قال:

«قال السيّد في كتابه المسمّى بالبهجة لثمرة المهجة: أخبرني جدّي الصّالح ورّام بن أبي فراس[2] ـ قدّس الله روحه ـ: أنّ الحمّصيّ حدّثه أنّه لم يبق للإماميّة مفتٍ على التّحقيق، بل كلّهم حاكٍ. و قال السيّد عقيب ذلك: و الآن قد ظهر أنّ الّذي يفتي به و يجاب، على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدّمين».[3] انتهى.

أقول: يظهر من قول صاحب المعالم ﷺ: «بأنّ الشّهرة الّتي يحصل معها قوة» إلى آخره، أنّ الشهرة الّتي يحصل معه قوة الظنّ حجّة، و عدم حجيّة الشهرة بين المتأخرين إنّما هو لعدم حصول الظنّ بها، و هو ضعيف، لعدم الدّليل على حجيّة هذا الظنّ، لأنّ شيئاً من الدّلائل الّتي استدللنا بها على حجيّة خبر الواحد ليس جارياً في حجيّة هذا الظنّ.

أمّا الأوّل: فلعدم ظهور اندراج تحصيل هذا الظّن في التفقّه في الدّين حتّى تجري الآية الأولى في حجّيته.

۱ـ الشيخ الجليل السّديد محمود بن عليّ بن الحسن الحمّصي الرّازي، المتكلّم المتبحّر، صاحب كتاب «المنقذ من التّقليد و المرشد إلى التّوحيد» المعروف بالتّعليق العراقي. أنظر أمل‌الآمل، ج ۲، ص ۳۱۶.

۲ـ أبوالحسن ورام بن أبي فراس من أولاد مالك بن الحارث الأشتر النخعي، و هو جدّ السيّد رضيالدّين على بن طاووس لامّه، عالم فقيه بحلّة، له كتاب «تنبيه الخواطر و نزهة النواظر». انظر الفهرست لمنتجب الدّين، ص ۱۲۹. ۳ـ معالم‌الدين و ملاذ المجتهدين، ص ۱۷۷.

و لا الثّاني: لعدم ظهور اندراجه في النّباء حتّى يستنبط من الأمر بالتبيّن عند مجيء الفاسق به قبول هذه الشّهرة عند مجيء العادل به.

و لا الثّالث: لعدم اشتهار العمل بمثل هذه الشّهرة في زمان المعصومين عليهم السلام حتّى يظهر من عدم المنع التجويز، بل لم يظهر العمل بمثل هذه الشّهرة في زمانهم عليهم السلام أصلاً.

و لا الرّابع: لعدم لزوم العمل بهذا الظّن من الدّليل الرّابع، و لامطلق الظّن حتّى يندرج هذا الظّن فيه.

و يمكن أن يقال: قد قرّر صاحب المعالم ـ طاب ثراه ـ الدّليل الرّابع على حجيّة خبر الواحد على وجه يظهر منه وجوب العمل بالظّنّ عند انتفاء طريق القطع، و وجوب العمل بالظنّ الحاصل من الشهرة الّتي تفيد الظنّ يندرج في عموم وجوب العمل بالظّنّ عند فقد القطع حيث قال:

«الرّابع: أنّ باب العلم القطعيّ بالأحكام الشرعيّة الّتي لم يعلم بالضّرورة من الدّين أو من مذهب أهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسدّ قطعاً، إذ الموجود من أدلّتها لايفيد غير الظّنّ، لفقد السّنة المتواترة، و انقطاع طريق الإطّلاع على الإجماع من غير جهة النّقل بخبر الواحد، و وضوح كون أصالة البرائة لاتفيد غير الظنّ، و كون الكتاب ظنّي الدّلالة؛ و إذا تحقّق انسداد باب العلم في حكم شرعيّ كان التكليف فيه بالظنّ قطعاً؛ والعقل قاضٍ بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة يتفاوت بالقوّة و الضّعف، فالعدول عن القويّ منها إلى الضّعيف قبيح؛ و لاريب أنّ كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظنّ ما لايحصل بشيء من سائر الأدلّة، فيجب تقديم العمل بها»،[1]

لأنّ هذا الكلام و إن كان مذكوراً في إثبات حجيّة الخبر الواحد، لكن يدلّ على حجيّة مفيد الظّن عند انسداد طريق مفيد العلم.

و قوله رحمه الله: «و بأنّ الشّهرة الّتي يحصل معها قوّة الظّنّ هي الحاصلة قبل زمن الشّيخ رحمه الله»

١ـ معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص ١٩٢.

يدلّ على حصول الظنّ القويّ من هذه الشّهرة، فهو أجدر بالعمل من الخبر الواحد الّذي يحصل به ظنّ أضعف من هذا الظّن، و إن كان هذا الخبر أيضاً مستجمعاً لشرائط جواز العمل به.

و قال صاحب المعالم أيضاً بعد نقل كلام السيّد المرتضى ـ طاب ثراه ـ في منع العمل بخبر الواحد و جوابه عن دليل السيّد:

«و قد أورد السيّد على نفسه في بعض كلامه سؤالاً هذا لفظه: «فإن قيل: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد فعلى أيّ شيء تعوّلون في الفقه كلّه؟»[1]

و أجاب بما حاصله: أنّ معظم الفقه يعلم بالضّرورة من مذاهب أئمّتنا فيه بالأخبار المتواترة. و ما لم يتحقّق ذلك فيه ـ و لعلّه الأقل ـ يعوّل فيه على إجماع الإماميّة.

و ذكر كلاماً طويلاً في بيان حكم ما يقع في الاختلاف بينهم، و محصوله: أنّه: إذا أمكن تحصيل القطع بأحد الأقوال من طرق ذكرها تعيّن العمل به، و إلّا كنّا مخيّرين بين الأقوال المختلفة، لفقد دليل التعيين.

و لاريب أنّ ما ادّعاه من علم معظم الفقه بالضّرورة و بإجماع الإماميّة أمر ممتنع في هذا الزّمان وأشباهه، فالتّكليف بها بتحصيل العلم غير جائز، و الاكتفاء بالظّنّ فيما يتعذّر فيه العلم لاشكّ فيه و لانزاع؛ و قد ذكره في غير موضع من كلامه أيضا؛ فيستوى حينئذٍ الأخبار و غيرها من الأدلّة المفيدة للظّنّ في الصّلاحية لإثبات الأحكام الشّرعيّة، كما حقّقناه».[2] انتهى.

و هذا الكلام أيضاً يدلّ على جواز العمل بالظنّ عند انسداد مايفيد العلم، و استواء الامور المفيدة للظّن في جواز بناء العمل عليه. و يجري هذا الدليل بحسب الظاهر في جواز العمل بالقياس الّذي يفيد الظّن، كما ذكرته عند تقرير الدّليل الرّابع على حجيّة خبر الواحد. و يندفع بما ذكرته هناك.

اعلم أنّ أكثر الإجماعات الّتي ادعوها لايفيد الظنّ إذا خلى من القرائن، كما سيظهر

۱ـ رسائل المرتضى، ج ۳، ص ۳۱۲. ۲ـ معالم‌الدين و ملاذ المجتهدين، ص ۱۹۶.

لك، فالشّهرة أولى بعدم الإفادة. و ليس غرضى من هذا الكلام الحكم الكلّي بعدم الإفادة، بل ندور الإفادة، فلايصح الاعتماد بمحض دعوي الشّهرة. و بعد ثبوتها يجب التتّبع في المأخذ، فان كانت ضعيفة فلااعتداد بالشّهرة الّتي نشأت منها؛ و إن كانت قويّة فالعمدة هي المأخذ، و إن كان للشّهرة نوع تأييد لها.

و إن كانت الشّهرة في الامور التوقيفيّة الّتي لايظهر لها مأخذ و يبعد كون منشأها غير قولهم عليهم السلام أو ما هو في حكم قولهم، فلايبعد حصول الظّن بكون مأخذها الحجّة الشرعيّة. و بعد حصول الظنّ لاينبغي ترك الاحتياط؛

فظهر ممّا ذكرته ضعف إطلاق القول بإفادة الشّهرة بين القدماء الظنّ.

[هل الظن بتحقق الاجماع حجّة أم لا؟]

المسألة السّابعة: أنّه إذا ظنّ أحد من أهل الاستدلال بعد بذل جهده تحقّق الإجماع الّذي هو حجّة بالأمارات المفيدة للظّن بتحقّقه هل هو حجّة أم لا؟

تقرير الأخير من الرّابع يدلّ على الأوّل، و لايبعد اندارجه في التّفقه، لكن الحكم بالاندراج لايخلو من إشكال.

[هل الاجماع حجة بالنسبة إلى من نقل إليه أم لا؟]

المسألة الثّامنة: أنّه هل الإجماع القطعيّ بدخول المعصوم عند المدّعي المنقول بخبر الواحد حجّة بالنّسبة إلى من نقل إليه بواسطة أو وسائط مع نقل النّاقل دعوي مستنبط الإجماع القطع به إذا لم يكن النقل متواتراً و لامحفوفاً بقرائن يفيد العلم أو لا؟

الحقّ هو الأوّل؛ و يدلّ عليه الآية الاولى، لاندراج العلم بهذا الإجماع في التّفقه و نقله في الإنذار، فيجب الحذر بما ذكرته في بيان دلالتها على حجيّة خبر الواحد.

و الآية الثانية أيضاً، لاندارجه في النّبأ، فبالأمر بالتبيّن عند مجيء الفاسق يظهر جواز العمل بالاجماع عند مجيء العادل من غير حاجة إلى التبيّن؛ و عند مجيء الفاسق إن كان مقتضي التبيّن العمل به.

و الدّليل الرّابع أيضاً على التّقريرين:

أمّا الأوّل، فلأنّه ثبت به جواز العمل بأخبار الآحاد، و الظّاهر عدم الفرق بين نقل لفظ المعصوم بخصوصه، و بين نقل العلم بقوله بشيء أو بتقريره الّذي يظهر منه اعتقاده عليه السلام به، و إن لم ينقل منه عليه السلام في ذلك لفظ.

و أمّا الأخير، فلأنّه يفيد الظنّ بمقتضاه.

و لا يدلّ عليه الدّليل الثّالث على شيء من التّقريرين:

أمّا الأوّل، فلعدم ظهور عمل الصّحابة في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله بالإجماع المنقول بخبر الواحد، بل بالإجماع مطلقاً؛ و لا كون طريق الصّحابة بعده صلى الله عليه وآله العمل بالإجماع المنقول بخبر الواحد على وجه يظهر به جواز العمل به.

و أمّا الطّريقة الثانية، فلعدم ظهور شيوع نقل الإجماع المنقول بخبر الواحد، والعمل به في زمان الأئمّة عليهم السلام بحيث يظهر من عدم ظهور منعهم تجويزهم؛ لكن عدم جريانه غير ضارّ بعد جريان الآيتين والدّليل الرّابع؛

فظهر أنّ جواز العمل بخبر الواحد أظهر بحسب الدّليل من جواز العمل بالإجماع المنقول بالآحاد، و إن كان مدّعي الإجماع يدّعي القطع به، فالقول بالتّساوي ضعيف.

[في إدّعاء الثقة الاجماع اذا لم يشهد القرائن على الحقيّة]

المسألة التّاسعه: أنّه إذا ادّعي ثقة إجماعاً على مسألة و لم يشهد القرائن على الحقيّة هل يجب الاعتماد عليه بمحض الدّعوي، كرواية الثّقة قولاً عن المعصوم، أم لا يجوز الاعتماد عليه ما لم يظهر حقيّة الدّعوي؟

الظاهر عدم جواز الاعتماد عليه إذا لم يشهد الأمارة على الحقيّة، لأنّه كما يحتمل كون الإجماع الخالي عن قرينة الحقيّة قطعيّاً يحتمل عدم كونه قطعيّاً بوجهين:

أحدهما: اعتبار بعض العلماء الكرام ﷺ الاجماع الظنّي، كما ظهر ممّا نقلته عن العلّامة ﷺ في المسألة الرّابعة.

ثانيهما: استنباط بعضهم الإجماع من الدّلائل السّخيفة الّتي لايفيد العلم، بل لايبعد القول بعدم إفادة بعضها الظنّ أيضاً.

و يؤيّده أنّ الشّيخ ﷺ ذكر في «الخلاف» في مبحث الجمعة[1] دليلاً يدلّ على اشتراط الإمام في انعقادها على تقدير تمامه، و استنبط منه الإجماع على عدم انعقادها بالرّعية مع سخافة الدّليل، و قوله في هذا الكتاب بلا فاصلة كثيرة بانعقادها؛

و أنّ المحقّق ﷺ في المعتبر[2] استنبط الإجماع على ما استنبطه الشّيخ ﷺ عليه بمثل دليله مع تجويزه الجمعة في زمان الغيبة في هذا الكتاب.

و لايمكن توجيه كلام و احد منهما على وجه يخرج عن التّشويش الّذي يصير سبب الاتّهام بأنّها يعتبران الدّلائل الضّعيفة في استنباط الإجماع.

و يؤيّد احتمال كون الإجماع غير قطعي ما ذكر الشهيد ﷺ [من] إلحاق بعض الأصحاب المشهور بالمجمع عليه، و حكمه بلحوقه في الحجيّة لإفادة الظّن.[3]

فإذا كان مدار الحجيّة هو إفادة الظّنّ عنده، فالإجماع الظّني حجّة عنده.

و كذلك يظهر من قول صاحب المعالم ﷺ حجيّة الشّهرة الّتي كانت قبل زمان الشّيخ ﷺ، كما عرفتها في المسألة السّادسة.

و يؤيده دعوى العلّامة ﷺ الاتّفاق، و صاحب المعالم ﷺ القطع في حجيّة الإجماع المركّب بدليل ضعيف، كما ظهر في المسألة الثّالثة؛

و دعوى البعض الإجماع على وجوب السّبب في مقدّمة الواجب، مع عدم ظهور

١ـ الخلاف، ج ١، ص ٦٢٦. ٢ـ المعتبر في شرح المختصر، ج ٢، ص ٢٨١.

٣ـ ذكري الشيعة في أحكام الشريعة، ج ١، ص ٥١.

طريق استنباطه عن كلام المعصوم عليه السلام أو تقريره، بل المظنون عدم الاستنباط من أحدهما، و عدم اختصاص الدّليل بالسبب، كما ظهر في المسألة الأولى.

و ليس غرضي عدم الاعتبار بنقل الإجماع مطلقاً، بل غرضي عدم الاعتماد بمحض الدّعوي إذا لم يشهد القرائن على الصّدق.

فإن قلت: لاوجه لذكر عدّ صاحب المعالم و الشّهيد رحمهما الله الشّهرة و الإجماع الظّني حجّة، لأنّهما ليسا مستنبطين للإجماع، بل هما ناقلان للإجماع الّذي ادعاه الغير، فالمعتبر فيهما كونهما ثقتين في النقل لاضابطين في الاستنباط.

و يؤيّده ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله بقوله:

«الحقّ امتناع الاطّلاع عادة على حصول الإجماع في زماننا هذا و ما ضاهاه من غير جهة النّقل، إذ لاسبيل إلى العلم بقول الإمام، كيف و هو موقوف، على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم، و يكون قوله مستوراً بين أقوالهم، و هذا ممّا يقطع بانتفائه؛ فكلّ إجماع يدّعى في كلام الأصحاب ممّا يقرب عن عصر الشّيخ رحمه الله إلى زماننا هذا و ليس مستنداً إلى نقل متواتر أو أحاديث يعتبر أو مع القرائن المفيدة للعلم، فلابدّ من أن يراد به ما ذكره الشهيد رحمه الله من الشّهرة.

و أمّا الزّمان السابق على ما ذكرناه، المقارب لعصر ظهور الأئمّة عليهم السلام و إمكان العلم بأقوالهم، فيمكن فيه حصول الإجماع و العلم به بطريق التتّبع».[1]

وجه التّاييد أنّ كلامه صريح في امتناع الاطّلاع على الإجماع في أمثال زماننا من غير جهة النقل.

قلت: يحصل من عدّهما الشّهرة و الإجماع الظّني حجّة تقوية ما ظهر من غيره الّذي هو احتمال اعتماد السّابقين بمثل هذا الظنّ الّذي لاحجيّة فيه، فلاوثوق على كون

۱ـ معالم الدّين و ملاذ المجتهدين، ص ۱۷۵.

الإجماع قطعيّاً عند المدّعي بمحض الاطّلاع على الدّعوى؛ فذكر كلام أمثالهما إنّما هو لتقوية الاحتمال لا لإثبات الاعتماد على الظنّ و الاستدلال. و أشار إليه بـ«هذا» في قوله: «و هذا ممّا يقطع بانتفائه» إمّا وجود المجتهدين المجهولين أو دخول الإمام في جملتهم.

و يرد على الأوّل: أنّه يدلّ هذا الكلام على أنّ سبب عدم الاطّلاع على الإجماع في أمثال هذا الزّمان إنّما هو عدم تحقّق المجتهدين المجهولين، فلو كان المجتهدون المجهولون متحقّقين لتحقّق الإجماع الّذي علم بدخول المعصوم؛ و لاوجه لهذا، إلّا أنّ مراده بالمجتهدين إمّا المجهولين عند الكلّ، أو عند البعض.

فإن كان المراد المجهولين عند الكلّ، فكما لم يتحقّق المجهولون بهذا المعني في هذا الزّمان لم يكونوا متحقّقين عند ظهور الائمّة عليهم السلام.

و إن كان عند البعض، فكما كان تحقّقهم في زمان ظهور الائمّة عليهم السلام ممكناً، يمكن تحقّقهم في هذا الزّمان. و الظّاهر أنّ حكم زمان الغيبة الصّغرى حكم الغيبة الكبرى في هذا الباب.

فينبغي حمل كلامه على الثّاني. و يؤيّده قوله: «إمكان العلم بأقوالهم»، لأنّه لو كان المراد هو الاحتمال الأوّل، لكان المناسب أن يقول بدله: «و إمكان العلم بتحقّق المجتهدين».

و تؤكّد ما ذكرته بنقل ما نقله صاحب المعالم رحمه الله و ذكره هو، و هو ماقال بقوله:

«قال المحقّق في المعتبر: و أمّا الإجماع فعندنا حجّة بانضمام المعصوم، فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجّة، و لو حصل في إثنين لكان قولهما حجّة؛ لاباعتبار اتّفاقهما، بل باعتبار قوله. فلاتغترّ إذاً بمن يتحكّم، فيدّعى الإجماع باتّفاق الخمسة و العشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقين إلّا مع العلم القطعيّ بدخول الإمام في الجملة. هذا كلامه و هو في غاية الجودة.

و العجب من غفلة جمع من الأصحاب من هذا الأصل، و تساهلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة، كما حكاه ﷺ، حتّى جعلوه عبارة عن مجرد اتّفاق الجماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الّذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جليّة، و لادليل على الحجيّة معتدّ به.

و ما اعتذر به عنهم الشهيد ﷺ في الذّكرى من تسميتهم المشهور إجماعاً، أو بعدم الظّفر حين دعوى الإجماع بالمخالف، أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته دعوى الإجماع و إن بعد، أو إرادتهم الإجماع عن روايته بمعني تدوينه في كتبهم منسوباً إلى الأئمة ﷺ، لايخفى عليك ما فيه، فإنّ تسمية الشّهرة إجماعاً لاتدفع المناقشة الّتي ذكرناها، و هي العدول عن المعني المصطلح المتقرّر في الاصول من غير إقامة قرينة على ذلك. هذا مع ما فيه من الضعف، لانتفاء الدّليل على حجيّة مثله، كما سنذكره.

و أمّا عدم الظّفر بالمخالف عند دعوى الإجماع، فأوضح حالاً في الفساد من أن يبيّن. و قريب منه تأويل الخلاف، فإنّا نراه في مواضع لايكاد ينالها يد التّأويل.

و بالجملة فالاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع أخفّ من ارتكاب الاعتذار؛ و لعلّ هذا منها! والله أعلم». [1] انتهى كلامه ﷺ.

قوله: «كما سنذكره» إشارة الى ما نقلته في المسألة السّادسة، فارجع إليه.

فإن قلت: قد اعتبر المحقّق العلم القطعيّ بدخول المعصوم، كما يدلّ عليه قوله: «إلاّ مع العلم القطعيّ بدخول الإمام في الجملة» الّذي نقل ههنا، و ساهل في استنباط الإجماع و اجتهد فيه، كما نقل آنفاً، فإذا عرى دعواه الإجماع عن القرينة يجب حمله على الإجماع القطعيّ حملاً لكلام العادل على أصله مهما أمكن.

قلت: بعد ظهور المساهلة في استنباط الإجماع و الاجتهاد فيه لايبقى الوثوق على

۱ـ معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص ۱۷۴.

عدم المساهلة ما لم يظهر كون المأخذ قطعيّاً، و يكون مثل سائر اجتهاداته الّتي لا يكون حجّة، لو لم نقل بكونه أضعف منها باعتبار عدم وقوع الاجتهاد في الإجماع في محله.

فإن شئت توضيح المقام، فاستمع مايتلى عليك.

اعلم أنّ الأصحاب ﷺ ادّعوا الإجماع في كثير من المسائل الاختلافية،

منها: ماقال زين الملّة و الدّين في ذيل قول المحقّق: «الخطبتان بعد الصّلوة»:

«اختلف الأصحاب في وجوب الخطبتين هنا، فذهب جماعة إلى الوجوب تأسّيا بالنّبي ﷺ و الأئمّة ﷺ؛ و الأكثر على الاستحباب، بل ادّعي المصنّف في المعتبر عليه الإجماع»[١].

و قال في ذيل قول المحقّق: «و في الغراب روايتان، و قيل: يحرم الأبقع و الكبير الّذي يسكن الجبال؛ و يحلّ الزّاغ، و هي غراب الزّرع، و الغداف، و هو أصغر منه يميل إلى الغبرة ما هو»:

«اختلف الأصحاب في حلّ الغراب بأنواعه بسبب اختلاف الرّوايات، فذهب الشيخ ﷺ في الخلاف[٢] إلى تحريم الجميع، محتجّاً بالأخبار و إجماع الفرقة؛ و تبعه عليه جماعة منهم العلّامة ﷺ في المختلف،[٣] و ولده فخر الدّين ﷺ في الشّرح؛[٤]

و كرهه مطلقا الشّيخ ﷺ في النّهاية[٥] و كتابي الحديث،[٦] و القاضي ﷺ[٧]، و المصنّف ﷺ في النّافع؛[٨]

و فصّل آخرون: منهم الشّيخ ﷺ في المبسوط[٩] على الظّاهر منه، و ابن إدريس ﷺ[١٠]،

١ـ مسالك الأفهام، ج ١، ص ٢٥٥.
٢ـ الخلاف، ج ٦، ص ٨٥.
٣ـ مختلف الشّيعة، ج ٨، ص ٢٨٧.
٤ـ إيضاح الفوائد، ج ٤، ص ١٢٦.
٥ـ النّهاية، ص ٥٧٧.
٦ـ تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ١٨؛ استبصار، ج ٤، ص ٦٦.
٧ـ المهذّب، ج ٢، ص ٤٢٩.
٨ـ المختصر النّافع، ص ٢٥٢.
٩ـ المبسوط، ج ٦، ص ٢٨١.
١٠ـ السرائر، ج ٣، ص ١٠٣.

و العلّامة[1] في أحد قوليه: فحرّموا الأسود الكبير، و أحلّوا الزّاغ و الغداف، و هو الأغبر الرّمادي».[2]

و قال في ذيل قول المحقّق: «أمّا ما ليس له فلس في الأصل، كالجرى، ففيه روايتان، أشهرهما التّحريم؛ و كذا الزّمار والمارماهى و الزّهو، لكن أشهر الرّوايتين هناالكراهة»:

«و ذهب الشّيخ في كتابي[3] الأخبار إلى إباحة ما عدا الجرى».

و قال بعد كلامٍ:

«المصنّف اختار في هذه الثّلاثة الكراهة، و هو مذهب الشّيخ في النّهاية،[4] و تلميذه القاضي[5]» إلى قوله:

«و قد أغرب الشيخ في النّهاية في حكم المارماهي، ففي باب المكاسب[6] جعله من المكاسب المحظورة، كالجري و غيره من السّمك الّذي لايحلّ أكله.

و في باب الأطعمه[7] جعله مكروهاً، كما نقلناه هنا عنه.

و في باب الحدود قال: "يعزّر آكل الجري والمارماهي و غير ذلك من المحرّمات، فإن عاد أدّب ثانية، فإن استحلّ شيئاً من ذلك وجب عليه القتل".[8]

و أعجب ما فيه، مع اختلاف الفتوى، حكمه بقتل مستحلّ المارماهي، فإنّ كلّ من خالفنا من العلماء مجمعون على حلّه، و أصحابنا مختلفون فيه، كما عرفت، حتّى هو من القائلين بحلّه في النّهاية[9] و التّهذيب[10] و الاستبصار.[11]

۱ـ إرشاد الاذهان، ج ۲، ص ۱۱۰؛ تحريرالأحكام، ج ۲، ص ۱۶۰.

۲ـ مسالك الأفهام، ج ۱۲، ص ۳۸.

۳ـ تهذيب‌الأحكام، ج ۹، ص ۵؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۵۹.

۴ـ النّهاية، ص ۵۷۶.

۵ـ المهذّب، ج ۲، ص ۴۳۸.

۶ـ النهاية، ص ۳۶۴ و ۷۱۳.

۷ـ النّهاية، ص ۵۷۶.

۸ـ النّهاية، ص ۳۶۴ و ۷۱۳.

۹ـ النّهاية، ص ۵۷۶.

۱۰ـ تهذيب‌الأحكام، ج ۹، ص ۵.

۱۱ـ الاستبصار، ج ۴، ص ۵۹.

و مستحلّ المحرّم يقتل إذا استحلّ ماأجمع المسلمون على تحريمه، بل لايكفي ذلك حتّى يكون قد علم تحريمه من دين الإسلام ضرورة، كالخمر و الميتة. و أين هذا ممّا أكثر المسلمين على حلّه حتّى الشّيخ؟!»[١]

و قال في ذيل قول المحقّق: «و لو شرط عوده إليه عند حاجته صحّ الشّرط و بطل الوقف» إلى آخر.

«البحث ههنا في موضعين:

الأوّل: في صحة هذا الشّرط؛ و فيه قولان:

أحدهما: و اختاره المعظم، بل ادّعي المرتضى[٢] عليه الاجماع، صحّة العقد والشّرط»، إلى آخره.

«و ثانيهما: البطلان ذهب إليه الشّيخ في أحد قوليه،[٣] و ابن إدريس،[٤] و المصنّف في النّافع».[٥]

و ذكر بعده الدّليل عليه و الكلام على الأدلّة السّابقة؛ ثم قال:

«و العجب أنّ ابن إدريس إدّعي الإجماع على البطلان مع تصريح المرتضى بالإجماع على خلافه، و وافقه المفيد[٦] و الشّيخ في النّهاية[٧] و ابن البرّاج[٨] و سلّار[٩] و غيرهم ممّن سبقه».[١٠]

و قال في ذيل قول المحقّق: «أمّا لو شرط نقله عن الموقوف عليهم إلى من سيوجد لم يجز، و يبطل»:

١ـ مسالك الأفهام، ج ١٢، ص ١٤.
٢ـ الانتصار، ص ٢٢٦.
٣ـ راجع لقوله بالبطلان المبسوط ج ٢، ص ٨١ و ج ٣، ص ٣٠٠؛ و لقوله بالصّحة النّهاية، ص ٥٩٥.
٤ـ السرائر، ج ٣، ص ١٥٥.
٥ـ المختصر النّافع، ص ١٥٦.
٦ـ المقنعة، ص ٦٥٢.
٧ـ النهاية، ص ٥٩٥.
٨ـ المهذّب، ج ٢، ص ٩٣.
٩ـ المراسم، ص ١٩٧.
١٠ـ مسالك الأفهام، ج ٥، ص ٣٦٤.

هذا المشهور، بل إدّعي الشّيخ ﷺ الإجماع.[1] و علّله بما علّله؛ ثم قال: و في القواعد[2] استشكل الحكم بالبطلان. و ذكر وجه الإشكال؛ ثم قال: و قد ادّعى في التذكرة[3] على صحته الإجماع».[4]

و قال في ذيل قول المحقّق: «و إذا قبضت الهبة، فإن كانت للأبوين لم يكن للواهب الرّجوع إجماعاً. و كذا إن كان ذا رحم غيرهما. و فيه خلاف»:

«يفهم من قوله: «و فيه» خلاف أنّ الإجماع متحقّق في هبة الولد للوالدين خاصّة، فيدخل في الخلاف العكس، و هو هبتهما للولد. و في المختلف[5] عكس، فجعل الإجماع على لزوم هبة الأب ولده، و مع ذلك لم يذكر الامّ فيه.

و الظّاهر أنّ الاتّفاق حاصل على الأمرين إلاّ من المرتضى ﷺ في الانتصار،[6] فإنّه جعلها جائزة مطلقاً ما لم يعوّض عنها، و إن قصد بها التقرّب، و كأنّهم لم يعتدّوا بخلافه لشذوذه؛ و العجب مع ذلك أنّه ادّعي إجماع الإماميّة عليه مع ظهور الإجماع على خلافه».[7]

و قال في ذيل قول المحقّق: «لو أوصى له بأبيه فقبل الوصية و هو مريض عتق عليه من أصل المال إجماعاً منا، لأنّه إنّما يعتبر من الثّلث ما يخرجه عن منكه، فههنا لم يخرجه، بل بالقبول ملكه و انعتق عليه تبعا لملكه» بعد ما تكلّم بما تكلّم:

«و أمّا ما ادّعاه المصنّف في الإجماع على الحكم فبالنّظر إلى من تقدّمه من أصحابنا، و كأنّه لم يظهر له مخالف قبله، و إلاّ فالمسألة محتملة.

و العامّة مختلفون في حكمها؛ فذهب بعضهم[8] إلى اعتبار خروجه من الثّلث

۱ـ المبسوط، ج ۳، ص ۳۰۰.
۲ـ قواعدالأحكام، ج ۱، ص ۲۶۷.
۳ـ تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۴۳۴.
۴ـ مسالك الأفهام، ج ۵، ص ۳۶۹.
۵ـ مختلف الشيّعة، ص ۴۸۴.
۶ـ الإنتصار، ص ۲۲۱.
۷ـ مسالك الأفهام، ج ۶، ص ۳۰.
۸ـ روضة الطالبين للنووي، ج ۵، ص ۱۸۶.

كالعتق إختياراً، و قوّاه العلّامة ﷺ في التّحرير[١] استناداً إلى اختيار السّبب كاختيار المسبّب، فمتى كان الأوّل مقدوراً فالثّاني كذلك؛ و هو قول بعض المتكلّمين. و حينئذٍ فلايلزم من كون العتق قهريّاً خروجه من الأصل، و إنّما يلزم ذلك لو لم‌يكن مستنداً إلى اختيار المريض في التملّك؛ والأقوى ما اختاره المصنّف.

و لايقدح دعوى الإجماع في فتوى العلّامة ﷺ بخلافه، لأنّ الحق أنّ إجماع أصحابنا إنّما يكون حجّة مع تحقّق دخول المعصوم في جملة قولهم، فإن حجيّته إنّما هي باعتبار قوله عندهم، و دخول قوله في قولهم في مثل هذه المسألة النّظريّة غير معلوم. و قد نبّه المصنّف ﷺ في أوائل المعتبر على ذلك، فقال: إنّ حجيّة الإجماع لايتحقّق إلّا مع العلم القطعيّ بدخول قول المعصوم في المجمعين، و نهى عن الاغترار بمن يتحكّم و يدّعى خلاف ذلك.[٢]

و هذا عند الانصاف عين الحقّ، فإن إدخال قول شخص غائب لانعرف قوله في قول جماعة معروفين بمجرّد اتّفاقهم على ذلك القول بدون العلم بموافقته لهم تحكّم بارد.

و بهذا يظهر جواز مخالفة الفقيه المتأخّر لغيره من المتقدّمين في كثير من المسائل الّتي ادّعوا فيها الإجماع إذا قام عنده الدّليل على مايقتضي خلافهم، و قد اتّفق لهم ذلك كثيراً، لكن زلة المتقدّم مسامحة عند النّاس دون المتأخر».[٣] انتهى.

قد ذكرت مضمون أكثر ما ذكره ﷺ ههنا سابقاً مع بعض مزيد، لعدم اطّلاعي على قوله حين قلت ماقلت، و بعد ما اطّلعت على ما ذكره نقلته للتّأييد.

و أشار ﷺ بسلب الظّهور في قوله: «و كأنّه لم‌يظهر له مخالف قبله» إلى أنّ المسألة الّتي مأخذها تلك الأدلّة لايمكن الحكم بكونها إجماعيّة بالمعني الّذي هو معتبر عند الأصحاب، و غاية مايمكن عدم ظهور المخالف. و صرّح بما أشار بهذه العبارة ثانياً بقوله:

١ـ تحريرالأحكام، ج ١، ص ٣٠٩.
٢ـ المعتبر في شرح المختصر، ج ١، ص ٣١.
٣ـ مسالك الأفهام، ج ٦، ص ٢٢٧.

«و لا يقدح دعوى الإجماع في فتوى العلّامة بخلافه» إلى آخره، رعاية للتّدريج فيما يمنعه العادة و الشّهرة عن سرعة الإذعان.

و أمّا توصيفه جماعة بمعروفين، فإشارة إلى ما اعتبروه من دخول مجهول النّسب في الجماعة لتحقّق الإجماع، و قد عرفت ضعفه.

و قال في ذيل قول المحقّق: «و لو كان أجنبيّاً فله الرّجوع مادامت العين باقية، فإن تلفت فلارجوع»:

«و ليس الخلاف في هذه الصّورة إلّا مع المرتضى حيث جوّزها مطلقاً ما لم يعوّض. و حجّتنا النّص، و عذره عدم قبول مثله.

و ادّعي في التّذكرة[1] أنّ الحكم باللّزوم مع التّلف إجماعيّ، و هو في مقابله دعوي المرتضى.[2]

و نقل في مسألة استقلال الكبير في النّكاح و عدمه الاستدلال على الأوّل بالآيات أوّلاً، و الرّوايات ثانياً، و قال:

«الثّالث الإجماع؛ و قد ادّعاه المرتضى على هذا القول، و الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة كما قرّر في الأصول، فكيف بمثل المرتضى؟!

ثمّ قال عند وصول نوبة الجواب إلى الثّالث:

«و أمّا دعوي الإجماع فواقعة في معركة النّزاع؛ و يكفي في فسادها بالنّسبة إلى السّابقين على المرتضى مخالفة الصّدوق و المفيد و ابن أبي عقيل من أهل الفتوى. و أمّا أهل الحديث، فستعرف أنّ الصّحيح منه دالّ على خلافه، فكيف ينسب اليهم القول بخلافه»؟[3]

و قال بعد نقل المحقّق: «أمّا إذا عضلها الولىّ، و هو أن لايزوّجها من كفوّ مع رغبتها، فإنّه يجوز لها أن تزوّج نفسها و لو كرها إجماعاً»، و بعد نقل مذهب العامّة بأنّ

۱ـ تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۴۱۹. ۲ـ مسالك الأفهام، ج ۶، ص ۳۲.

۳ـ مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۱۲۴ ـ ۱۲۸.

أكثرهم يقولون بسلب عبارتها في النّكاح، و بأنّ الحاكم يزوّجها، و عن بعضهم بأنّه يجوز لها تولى العقد حينئذٍ:

«و اختلف كلام العلّامة في التّذكرة[١]، فتارة جوّز لها الاستقلال و نقله عن جميع علمائنا مصرّحاً بعدم اشتراط مراجعة الحاكم؛

و تارة اشترط إذنه و إثبات العضل عنده. و إلّا لم يكن لها التّزويج كما يقوله العامّة».[٢]

و قال في ذيل قول المحقّق: «و كذا لو جنّ الأب أو اغمى عليه. و لو زال المانع عادت الولاية»، بعد كلام ذكره:

«و في معناهما السّكر المؤدّي إلى ذهاب العقل. و لو لم يؤدّ إليه فلامانع منه، إذ الفسق غير مانع من الولاية عندنا، و قد ادّعي عليه في التّذكرة[٣] الإجماع، و إن وقع الإختلاف في منعه في ولاية المال».

و ذكر وجه الفرق بينهما ممنوع؛ ثمّ قال: و مع ذلك فقال في التّذكرة: "إنّ السّكران مع بقاء تميزه ليس له التّزويج في الحال"[٤]»[٥].

و قال في شرح قول المحقّق عند بيان مواضع سقوط استبراء الأمة:

الخامس: أن ينتقل إليه و هي حامل فسقط إستبراؤها.

و مفهوم كلامه هنا جواز وطيها مطلقاً على كراهيّة، و هو الّذي اختاره الشّيخ في الخلاف[٦] و كتابي الأخبار،[٧] مدعياً عليه الإجماع، مع أنّه اختار في النّهاية[٨] التّحريم قبل مضى أربعة أشهر و عشرة أيام».[٩]

١ـ تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ٥٣٩.
٢ـ مسالك الأفهام، ج ٧، ص ١٤٢.
٣ـ تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ٥٩٩.
٤ـ التذكرة، ج ٢، ص ٦٠٠.
٥ـ مسالك الأفهام، ج ٧، ص ١٦٨.
٦ـ الخلاف، ج ٢، ص ٣١٦.
٧ـ تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ١٧٦؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٣٦٢.
٨ـ النهاية، ص ٤٩٦.
٩ـ مسالك الأفهام، ج ٨، ص ٨٥.

و قال:

«قد اختلف كلام الشّيخ في هذه المسألة (و مراده بهذه المسألة صحّة اعتاق القاتل عمداً أو خطأ في الكفّارة) اختلافاً فاحشاً، لأنّه في الخلاف[1] يمنع من صحّة عتق الجانى عمداً، و جوّز عتقه إذا كان الجناية خطأ؛ و استدلّ عليه بإجماع الفرقة.

و عكس في المبسوط[2] وقال: "الّذي يقتضيه مذهبنا أنّه إن كان عامداً نفذ العتق، لأنّ القود لا يبطل بكونه حرّاً؛ و إن كان خطأ لا ينفذ، لأنّه يتعلّق برقبته، و السيّد بالخيار بين أن يفديه أو يسلّمه».[3]

و قال ﷺ في ذيل قول المحقّق ﷺ: «لا تدفع الكفّارة إلى الطّفل، لأنّه لا أهليّة له؛ و يدفع إلى وليّه»:

«قال الشّيخ ﷺ في الخلاف:[4] يجوز دفعه إلى الطّفل، محتجّاً بالإجماع، و عموم قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[5] مع أنّه في المبسوط[6] قال: لا تدفع الكفّاره إلى الصّغير، لأنّه لا يصحّ منه القبض، لكن تدفع إلى وليّه ليصرفه مع مصالحه».[7]

و قال في ذيل قول المحقّق ﷺ: «و هل يشترط تجريد الإيلاء عن الشّرط؟ للشّيخ ﷺ قولان: أظهرهما اشتراطه»:

«و احتجّ في الخلاف[8] عليه بإجماع الفرقة، مع أنّه قال في المبسوط[9] بوقوعه متعلّقا بالشّرط و الصّفة».[10]

۱ـ الخلاف، ج ۴، ص ۵۴۶.
۲ـ المبسوط، ج ۵، ص ۱۶۴.
۳ـ مسالك الأفهام، ج ۱۰، ص ۵۵.
۴ـ الخلاف، ج ۴، ص ۵۶۴.
۵ـ سورة المجادلة / آية ۴.
۶ـ المبسوط، ج ۵، ص ۱۷۸.
۷ـ مسالك الأفهام، ج ۱۰، ص ۱۱۴.
۸ـ الخلاف، ج ۷، ص ۵۱۷.
۹ـ المبسوط، ج ۵، ص ۱۱۷.
۱۰ـ مسالك الأفهام، ج ۱۰، ص ۱۲۹.

و قال في ذيل قول المحقّق: «و يصحّ لعان الأخرس إذا كان له إشارة معقولة»:

«و استدلّ عليه الشّيخ ﷺ[١] بعموم الآية و إجماع الفرقة و أخبارهم. و خالف ذلك ابن إدريس ﷺ[٢]، فقال: لاأقدم على أنّ الأخرس المذكور يصحّ لعانه، لأنّ أحداً من أصحابنا غير من ذكرنا ـ و عنى به الشّيخ ﷺ في المبسوط[٣] و الخلاف[٤] حيث أجازه ـ لم يوردها في كتابه، و لاوقفت على خبر بذلك، و الإجماع عليه؛ و القائل بهذا غير معلوم».[٥]

و قال في ذيل قول المحقّق: «و لو ورث شقصاً ممّن ينعتق عليه، قال في الخلاف: يقوم؛ و هو بعيد»:

«قال الشّيخ ﷺ: يسرى و إن ملكه بغير اختياره كالإرث؛ محتجّاً بالإجماع و الأخبار،[٦] مع أنّه في المبسوط[٧] ذهب إلى قول الأوّل».[٨]

و هو القول بأنّ السّراية مشروط بوقوع العتق بالاختيار.

و قال في شرح قول المحقّق ﷺ: «و لو حدث الجب لم يفسخ به، و فيه قول آخر»:

«إذا تجدد الجب بعد العقد، سواء كان قبل الوطي أم بعده، هل يجوز للمرأة الفسخ به، كما لو سبق على العقد؟

اختلف كلام الأصحاب، فذهب الشّيخ ﷺ في المبسوط[٩] و ابن البرّاج[١٠] و جماعة إلى ثبوت الخيار به متى وجد.

و استدلّ عليه في المبسوط بالإجماع و عموم الأخبار، مع أنّه في موضع آخر

١ـ الخلاف، ج ٢، ص ٢٨١.
٢ـ السرائر، ج ٢، ص ٧٠١.
٣ـ المبسوط، ج ٥، ص ١٨٧.
٤ـ الخلاف، ج ٣، ص ١٢٨.
٥ـ مسالك الأفهام، ج ١٠، ص ٢٠٢.
٦ـ الخلاف، ج ٢، ص ٦٥١.
٧ـ المبسوط، ج ٦، ص ٦٨.
٨ـ مسالك الأفهام، ج ١٠، ص ٣٣٩.
٩ـ المبسوط، ج ٤، ص ٢٦٤.
١٠ـ المهذّب، ج ٢، ص ٢٣٥.

من المبسوط[۱] قال: و عندنا لايرد الرجّل من عيب يحدث به إلّا الجنون، و هذا يشعر بدعوى الإتّفاق عليه، و هو غريب. و كذا ذهب في الخلاف[۲] إلى عدم الخيار بالحادث؛ و هو مذهب إبن أدريس».[۳]

قال الشّارح في شرح قول المحقّق: «و لاتقدير في المهر» إلى آخره:

«لاخلاف في أنّ المهر لايتقدر له في جانب القلّة إلّا بأقل مايتموّل.

و أمّا في جانب الكثرة، فالأشهر بينهم عدم تقديره أيضاً، فيصحّ العقد على مايتّفقان عليه من غير تقدير؛

و به صرّح المتقدّمون و المتأخّرون ما عدا السيّد المرتضى، فإنّه ذهب في الانتصار[۴] إلى أنّه لايجوز تجاوز مهر السّنة، و هو خمسمأة درهم قدرها خمسون ديناراً، فمن زاد يرد عنه إليه. و نسب هذا القول إلى ظاهر إبن جنيد،[۵] و ليس كذلك».

و بيّن أنّ كلام ابن جنيد ليس كذلك، و ذكر حجّة الأصحاب؛ ثمّ قال:

و احتجّ السيّد المرتضى[۶] على مذهبه بإجماع الطّائفة؛ و هو عجيب، فإنّه لايعلم له موافق فضلاً عن أنّ يكون ممّا يدّعى فيه الإجماع. و قد اتّفق له ذلك في الانتصار في مسائل كثيرة ادّعي فيه الإجماع و ليس له موافق، ذكرنا جملة منها في بعض الرّسائل».[۷]

و قال المحقّق ـ طاب ثراه ـ: «و هل تجب العقيقة؟ قيل: نعم. و الوجه الاستحباب».

و قال الشّارح المحقّق ـ قدس الله روحه ـ:

«القول بالوجوب للمرتضى[۸] و ابن الجنيد[۹]. و احتجّ عليه السيّد في الانتصار بإجماع الإماميّة، و ابن الجنيد بالأخبار الدالّة على الوجوب».

۱ـ المبسوط، ج ۴، ص ۲۵۲.
۲ـ الخلاف، ج ۴، ص ۳۴۹.
۳ـ مسالك الأفهام، ج ۸، ص ۱۰۷.
۴ـ الانتصار، ص ۱۲۴.
۵ـ انظر جامع المقاصد، ج ۱۳، ص ۳۳۸.
۶ـ الانتصار، ص ۱۲۵.
۷ـ مسالك الأفهام، ج ۸، ص ۱۶۶.
۸ـ الانتصار، ص ۱۹۱.
۹ـ حكاه العلّامه في المختلف، ص ۵۷۶.

و ذكر الرّوايات دليل الاستحباب؛ ثمّ قال:

«و أمّا احتجاج السيّد بالإجماع فلايخفى حاله».

و نقل قول العلّامة باستدلال السيّد بالرّوايات الّتي ذكره و أنكر استدلاله بالأخبار؛ ثمّ قال:

«و إنّما أوجبها لما توهّمه من إجماع الإماميّة عليه، كما أشار إليه في الانتصار، و جعل الإجماع مستنده في أكثر مسائله، و إن كان في تحقّق الإجماع نظر، إلّا أنّه رأى ذلك حسب مااتّفق له».[1]

قال الشّارح المحقّق:

«لو رضع بعض العدد من إمرأة و أكملته في اخرى»، لم تنشر الحرمة مطلقاً؛ نسبه في التّذكرة[2] إلى علمائنا أجمع، و استدلّ بقول الباقر»، إلى آخره.

و بعد نقل الرّواية قال:

«قد عرفت ما في سندها من الإشكال؛ و لعلّ التّعويل على الإجماع المدّعي أولى على ما فيه».[3]

قوله: «على ما فيه» يحتمل أن يكون إشاره إلى أنّ الإجماع المنسوب إلى علمائنا ليس صريحاً في دخول المعصوم حتّى يكون إشارة إلى أنّ الإجماع المنسوب حجّة.

أو إشارة إلى أنّ قوله: «و استدلّ بقول الباقر» إشارة إلى أنّ هذا الإجماع ليس ممّا إستدلّ به على المدعى، و مع عدم استدلاله عليه لايمكن الحكم بكونه حجّة عنده؛ فلعلّه ذكره للتّأييد؛

أو إشارة إلى أن ذكره التّشويش من الإجماعات المنقوله يضعّف الاعتماد عليها إذا لم ينضم إليها قرينة الصّدق.

١ـ مسالك الأفهام، ج ٨، ص ٤٠٧.
٢ـ تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ٦٢٠.
٣ـ مسالك الأفهام، ج ٧، ص ٢٢٦.

و الغرض من نقله هٰهنا مع عدم ظهور كون الاحتمالين الأوليين من الاحتمالات المذكورة مناسبين للمقام أن يظهر عدم صراحة أمثال هذه العبارة في إرادة الإجماع الّذي هو حجّة عند الأصحاب، إذا لم يستدلّ به على المدّعي.

و قال في ذيل قول المحقّق: «و أن يرميها خذفاً»:

«المشهور استحبابه، و أنّه وضع الحصاة على بطن إبهام اليد اليمنى و دفعها بظهر السّبابة، و أوجبه جماعة، منهم ابن إدريس﵀[1] بهذا المعني، و المرتضى،[2] لكن جعل الدّفع بظهر الوسطى مدعيّاً الإجماع. و العمل على المشهور».[3]

و نقل في شرح قول المحقّق: «و لا يشترط ذكر موضع التّسليم على الأشبه» أقوالا ثلاثة:

أحدها: عدمه مطلقاً، كما أختاره المصنّف و الشّيخ في النّهاية،[4] و العلّامة في التّحرير،[5] و الإرشاد،[6] و جماعة﵀».

إلى أن قال: «بل ادّعي ابن إدريس[7] الإجماع عليه؛ و هو دعوي في محل النّزاع.

و ثانيها: اشتراطه مطلقاً؛ اختاره الشّيخ﵀ في الخلاف،[8] و تبعه عليه جماعة،[9] و استقربه الشّهيد.

و ثالثها: التّفصيل. فإن كان في حمله مؤنة وجب تعيين محلّه، و إلّا فلا. اختاره الشّيخ﵀ في المبسوط».[10]

و قال المحقّق: «و تقبل شهادة النّساء على النّساء، فيما يقبل فيه شهادة النّساء

۱ـ السرائر، ج ۱، ص ۵۹۰.
۲ـ الانتصار، ص ۱۰۵.
۳ـ مسالك الأفهام، ج ۲، ص ۲۹۴.
۴ـ النهايه، ص ۳۹۵.
۵ـ تحرير الأحكام، ج ۱، ص ۱۹۶.
۶ـ ارشاد الأذهان، ج ۱، ص ۳۷۲.
۷ـ السرائر، ج ۲، ص ۳۱۷.
۸ـ الخلاف، ج ۲، ص ۲۰۲.
۹ـ منهم المحقّق الكركي في جامع المقاصد، ج ۴، ص ۲۳۸.
۱۰ـ مسالك الأفهام، ج ۳، ص ۴۲۱.

منفردات، كالعيوب الباطنة و الاستهلال و الوصيّة. و فيه تردد، أشبه المنع».

و قال الشّارح:

«اختلف الأصحاب في جواز شهادة النّساء فرعاً في موضع يجوز شهادتهن أصلاً على قولين:

أحدهما: الجواز. ذهب إليه الشّيخ في الخلاف[١] محتجّاً بالاجماع و الأخبار، و قوّاه في المبسوط،[٢] لكنّه جعل الآخر أجود؛[٣] و ابن الجنيد[٤] و العلّامة في المختلف[٥].

و ذكر الاستدلال و قال:

«و الثّاني: المنع. ذهب إليه الشّيخ في موضع من المبسوط، و ابن إدريس،[٦] و العلّامة في غير المختلف،[٧] و المصنّف هنا، و تردّد في النّافع،[٨] و كذا العلّامة الإرشاد[٩]».[١٠]

قال زين الملّة والدّين بعد أن قال: لاخلاف في أن الأيمان في العمد خمسون يميناً:

«و أما الخطاء ففيه قولان:

المساواة. ذهب إليه من الأصحاب المفيد[١١] و سلّار[١٢] و ابن الجنيد[١٣] و جماعة[١٤] آخرون، بل ادعّي عليه ابن إدريس إجماع المسلمين».

و قال بعد كلام:

١ـ الخلاف، ج ٦، ص ٣١٦.
٢ـ المبسوط، ج ٨، ص ٢٣٣.
٣ـ نسخة «الاحوط».
٤ـ أنظر إيضاح الفوائد، ج ٤، ص ٤٤٧.
٥ـ مختلف الشيعة، ص ٧٢٤.
٦ـ السرائر، ج ٢، ص ١٢٨.
٧ـ قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٢٤٢؛ تحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢١٦.
٨ـ المختصر النّافع، ص ٢٩٠.
٩ـ ارشاد الأذهان، ج ٢، ص ١٦٥.
١٠ـ مسالك الأفهام، ج ١٤، ص ٢٨٣.
١١ـ المقنعة، ص ٧٣٦.
١٢ـ المراسم، ص ٢٣٢.
١٣ـ انظر المختلف، ص ٧٨٨.
١٤ـ قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٦؛ ايضاح الفوائد، ج ٤، ص ٦١٥؛ اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ١٧٧.

«ذهب الشّيخ[1] و أتباعه[2] و المصنّف و العلّامة[3] في أحد قوليه إلى أنّها فيه خمسة و عشرون».[4]

و قال في صورة تعدد المدّعي عليه:

«و إن توجّهت اليمين على المدّعي عليهم، ففي اشتراط حلف كلّ واحد منهم العدد المعتبر، أو الإكتفاء بحلف الجميع للعدد قولان: للشّيخ أوّلهما في المبسوط،[5] و ثانيهما في الخلاف،[6] محتجّا بإجماع الفرقة و أخبارهم، و أصالة براءة الذّمة من الزّائد».[7]

و قال في ذيل قول المحقّق: «و ديّة ولد الزّنا إذا أظهر الإسلام ديّة المسلم. و قيل: ديّة الذميّ. و في مستند ذلك ضعف»:

«القول الأوّل مذهب الأكثر، و هم القائلون بإسلامه، لأنّه مسلم، فيدخل تحت عموم المسلمين».

و القول الثّاني للمرتضى[8] مدعياً عليه الإجماع.[9]

و قال زين الملّة والدّين في دية الخصيتين:

«فالأكثر و منهم المفيد،[10] و الشيخ في المبسوط،[11] و النّهاية،[12] و أتباعه،[13] و ابن إدريس،[14] و المصنّف، و المتأخّرون[15] إلى التّسوية بينهما، و أنّ في كلّ واحد

۱ـ النهاية، ص ۷۴۰؛ الخلاف ج ۵، ص ۳۰۸.

۲ـ المهذب، ج ۲، ص ۵۰۰؛ الوسيلة، ص ۴۶۰.

۳ـ المختلف، ص ۷۸۸.

۴ـ مسالك الأفهام، ج ۱۵، ص ۲۰۴.

۵ـ المبسوط، ج ۷، ص ۲۲۲.

۶ـ الخلاف، ج ۵، ص ۳۱۴.

۷ـ مسالك الأفهام، ج ۱۵، ص ۲۰۴ ـ ۲۰۷.

۸ـ الانتصار، ص ۲۷۳.

۹ـ مسالك الأفهام، ج ۱۵، ص ۳۲۳.

۱۰ـ المقنعة، ص ۷۵۵.

۱۱ـ المبسوط، ج ۷، ص ۱۵۲.

۱۲ـ النهاية، ص ۷۶۹.

۱۳ـ غنية النزوع، ص ۴۱۸؛ اصباح الشريعة، ص ۵۰۷.

۱۴ـ السرائر، ج ۳، ص ۳۹۳.

۱۵ـ ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۲۴۰؛ قواعدالأحكام، ج ۲، ص ۳۲۹؛ اللمعة الدمشقية، ج ۲، ←

منهما نصف الدّية للخبر العام. و ذهب الشيخ ﷺ الخلاف[١] محتجّاً بالإجماع و الأخبار، و سلّار ﷺ[٢] و القاضي في المهذّب ﷺ،[٣] و هو في الكامل مع الفريق الأوّل، و العلّامة ﷺ في المختلف،[٤] إلى أنّ في اليمنى الثّلث و في اليسري الثّلثين».[٥]

و قال:

«إنّ دخول الآباء و الأولاد في العقل هو المشهور بين الأصحاب،[٦] بل احتجّ عليه في الخلاف بإجماعنا. و نقل عنه القول بخلاف ماادّعي عليه الإجماع في النّهاية».[٧]

و قال ﷺ:

«اختلف الأصحاب في حقّ الشّفعة هل هو على الفور أو التّراخي؟

فذهب جماعة من المتقدّمين[٨] و منهم الشّيخ ﷺ[٩] وأتباعه،[١٠] و أكثر المتأخرين[١١] إلى الأوّل.

و ذهب المرتضى ﷺ[١٢] و ابن الجنيد ﷺ[١٣] و عليّ بن بابويه ﷺ و أبوالصّلاح ﷺ[١٤] و ابن إدريس ﷺ[١٥] إلى الثّاني».

و نقل المستند الأوّلين، ثمّ قال:

←ص ١٨٤؛ المقتصر، ص ٤٥٥.

١ـ الخلاف، ج ٥، ص ٢٥٩.

٢ـ المراسم، ص ٢٤٤.

٣ـ المهذب، ج ٢، ص ٤٨١.

٤ـ المختلف، ص ٨٠٨.

٥ـ مسالك الأفهام، ج ١٥، ص ٤٣٤.

٦ـ في المصدر: «ما اختاره الشيخ ﷺ من عدم دخولهما في العقل هو المشهور بين الأصحاب».

٧ـ مسالك الأفهام، ج ١٥، ص ٥١٠.

٨ـ المقنعة، ص ٦١٨؛ المؤتلف و المختلف، ج ١، ص ٦٣٠.

٩ـ المبسوط، ج ٣، ص ١٠٨؛ الخلاف، ج ٣، ص ٤٣٠؛ النهاية، ص ٤٢٤.

١٠ـ المهذب، ج ١، ص ٤٥٨.

١١ـ الجامع للشرائع، ص ٢٧٨؛ إيضاح الفوائد، ج ٢، ص ٢٩٠.

١٢ـ الانتصار، ص ٢١٩.

١٣ـ انظر المختلف، ص ٤٠٥.

١٤ـ الكافي في الفقه، ص ٣٦١.

١٥ـ السرائر، ج ٢، ص ٣٨٨.

«ادّعي المرتضى[1] الإجماع على التّراخي، كدعوي الشّيخ الإجماع على ضده».

و قال بعد كلام:

«و دعوي الإجماع من الجانبين تحكمّ ظاهر. و هذا ممّا يوشك بفساد هذه الدّعاوي و عدم الوثوق بها في موضع الاشتباه، لكثرة المجازفة الواقعة فيها».[2]

و نقل في جواز تملك لقطة الحرم و عدمه أقوالاً كثيرة، ثمّ قال:

«في التّذكرة[3] ادّعي إجماع علمائنا على عدم جواز تملك لقطة الحرم و أطلق. و لايخفى فساد دعوى الإجماع، فقد عرفت أنّه[4] والمصنّف و جماعة[5] جوّزوا تملّك القليل، و أبوالصّلاح[6] جوز تملّك الكثير. و النّظر إلى عدم قدحه في الإجماع قد تكرّر القول فيه».[7]

و قال المحقّق في شروط حجب الإخوة الامّ عن الثّلث: «و أن لايكونوا كفرة و لارقّاً. و هل يحجب القاتل؟ فيه تردد، و الظّاهر أنّه لايحجب».

و قال الشّيخ بعد دعوي الإجماع على عدم حجب الأوّلين:

«و أما القاتل فالمشهور أنّه مثلهما في عدم الحجب، بل ادّعي الشّيخ[8] الإجماع».

و قال بعد كلام:

«الإجماع ممنوع، فإنّ الصّدوقين[9] و ابن أبي عقيل قالوا يحجب القاتل».[10]

نقل زين الملّة والدّين في ميراث الخنثى ما حاصله: أنّه إن بال بأحدهما فقط أو كان أحدهما سابقاً إن بال بهما فهو الأصل بالاتفاق.

۱ـ الانتصار، ص ۲۲۰.
۲ـ مسالك الأفهام، ج ۱۲، ص ۳۶۰.
۳ـ التذكرة، ج ۲، ص ۲۵۶.
۴ـ تحرير الأحكام، ج ۲، ص ۱۲۶.
۵ـ الدروس الشرعية، ج ۳، ص ۸۶.
۶ـ الكافي في الفقه، ص ۳۵۰.
۷ـ مسالك الأفهام، ج ۱۲، ص ۵۱۵.
۸ـ الخلاف، ج ۴، ص ۳۲.
۹ـ الفقيه، ص ۲۳۴.
۱۰ـ مسالك الأفهام، ج ۱۳، ص ۷۸.

فإن اتّفقا في الإبتداء، فالأكثر على أنّ المنقطع أخيراً هو الأصليّ.

و شذّ قول ابن البرّاج،[١] فإنّه اعتبر السّبق في الإنقطاع كالإبتداء.

و قال:

«ذهب جماعة منهم الصّدوق ﷺ و ابن الجنيد ﷺ[٢] و المرتضى ﷺ[٣] إلى عدم اعتبار الإنقطاع أخيراً؛ ثمّ اختلفوا بعد ذلك، فذهب الشّيخ ﷺ في الخلاف بعد أن اعتبر الانقطاع إلى القرعة، و احتجّ عليها بإجماع الفرقة و أخبارهم؛ و عنى بالأخبار ما ورد[٤] عنهم ﷺ: «أنّها لكلّ أمر مشتبه»[٥]، و هذا منه. و ذهب في المبسوط[٦] و النّهاية[٧] و الإيجاز،[٨] و تبعه أكثر المتأخرين، إلى أنّه يعطى نصف نصيب اثنى».

و نقل الدّليل على ذلك؛ ثمّ قال:

«و ذهب المرتضى ﷺ و المفيد ﷺ في كتاب الاعلام و ابن إدريس ﷺ،[٩] مدعين الإجماع، إلى الرّجوع إلى عدّ الأضلاع، فإن اختلف عدد الأضلاع فذكر، و إن تساويا فانثى».[١٠]

و قال:

«و لو أقام بعد إحلافه بينة بالحقّ ففي سماعها أقوال:

أحدها، و هو الأشهر: عدم سماعها مطلقاً».

و علّله بما علّله، ثمّ قال:

١ـ المهذّب، ص ١٧١.
٢ـ انظر المختلف، ص ٧٤٥.
٣ـ الانتصار، ص ٣٠٦.
٤ـ الفقيه، ج ٣، ص ٥٢؛ الوسائل، ج ١٨، ص ١٨٩.
٥ـ انظر وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٨٧، باب ١٣ من ابواب كيفية الحكم.
٦ـ المبسوط، ج ٤، ص ١١٤.
٧ـ النهاية، ص ٦٧٧.
٨ـ الرسائل العشر، ص ٢٧٥.
٩ـ السرائر، ج ٣، ص ٢٨٠.
١٠ـ مسالك الأفهام، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

«و ادّعي الشّيخ ﷺ في الخلاف الإجماع».[۱]

و قال بعد كلام:

«للشّيخ في المبسوط[۲] قول آخر بسماعها مطلقاً، ذكره في «فصل فيما على القاضي والشّهود» و فصّل في موضع آخر[۳] بسماعه مع عدم علمه أو نسيانه، و هو خيرة ابن ادريس ﷺ. و قال المفيد ﷺ: يسمع[۴] إلّا مع اشتراط سقوطها».[۵]

و قال في الإصرار على النّكول بعد قول الحاكم: «إن أحلفت و إلّا جعلتك ناكلاً»:

«ففي حكمه قولان:

أحدهما، و هو الّذي اختاره المصنّف ﷺ و قبله الصّدوقان ﷺ[۶] و الشّيخان ﷺ[۷] و الأتباع[۸] و منهم القاضي ﷺ في الكامل:[۹] أنّه يقضي عليه بمجرد نكوله»؛ للرّوايات الّتي ذكرها.

«و الثّاني: أنّه يرد اليمين. ذهب إليه في المبسوط[۱۰] و الخلاف،[۱۱] و القاضي ﷺ في المهذّب،[۱۲] و ابن الجنيد ﷺ[۱۳] و ابن إدريس ﷺ،[۱۴] و العلّامة ﷺ[۱۵] في أكثر كتبه، و سائر المتأخرين»؛[۱۶] للرّوايات الّتي ذكرها؛

۱ـ الخلاف، ج ۶، ص ۲۹۳.
۲ـ المبسوط، ج ۸، ص ۱۵۸.
۳ـ المبسوط، ج ۸، ص ۲۱۰.
۴ـ المقنعة، ص ۷۳۳.
۵ـ مسالك الأفهام، ج ۱۳، ص ۴۵۰.
۶ـ المقنع، ص ۳۹۶.
۷ـ المقنعة، ص ۷۲۴؛ النهاية، ص ۳۴۰.
۸ـ غنية النزوع، ص ۶۹۵.
۹ـ انظر مختلف الشيعة، ص ۶۹۵.
۱۰ـ المبسوط، ج ۸، ص ۱۵۹.
۱۱ـ الخلاف، ج ۶، ص ۲۹۰.
۱۲ـ المهذب، ج ۲، ص ۵۸۵.
۱۳ـ انظر مختلف الشيعة، ص ۶۹۵.
۱۴ـ السرائر، ج ۲، ص ۱۶۵.
۱۵ـ مختلف الشيعة، ص ۶۹۵؛ قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۲۰۹؛ تحرير الأحكام، ج ۲، ص ۱۸۶.
۱۶ـ ايضاح الفوائد، ج ۴، ص ۳۳۱؛ الدروس الشرعية، ج ۲، ص ۸۹؛ كشف الرموز، ج ۲، ص ۵۰۱.

ثم قال:

«و لأنّ الشّيخ ﷺ في الخلاف[١] ادّعي عليه الإجماع، و المنقول منه بخبر الواحد حجّة.[٢]

و قال في ذيل قول المحقّق: «أقلّ ما يعطي الفقير ما يجب في النّصاب الأوّل» إلى آخره:

«المشهور أنّ هذا التّقدير على سبيل الاستحباب دون الوجوب، بل ادّعي عليه في التذّكرة[٣] الإجماع، مع أنّه نقل الوجوب في المختلف[٤] عن جماعة منّا.[٥]

قال المحقّق ﷺ: «لو حملت الدّابة و الشّجرة أو المملوك بعد الارتهان، كان الحمل رهناً كالأصل». و قال الشارح: ﷺ في فوائد الرّهن و زوائده المتجددة بعد الرهن:

«إنّه إن كانت منفصلة كالثّمرة و الولد، أو يقبل الانفصال كالشّعر و الثمرة [قبل الجذاذ]، ففي دخولها قولان:

أحدهما، و هو المشهور، بل ادّعي ابن إدريس ﷺ[٦] الإجماع و قبله المرتضى ﷺ:[٧] ما اختاره المصنّف، و هو دخولها فيه.

و الثاني: عدم الدّخول. ذهب إليه الشّيخ ﷺ،[٨] و تبعه العلّامة ﷺ[٩] و ولده ﷺ[١٠] و المحقّق الشّيخ علي ﷺ[١١]».[١٢]

و قال:

«إذا شرطا (يعني الشّريكين) تساوي الرّبح مع تفاوت المالين، أو تفاوته مع تساويها، فللأصحاب أقوال:

١ـ الخلاف، ج ۶، ص ٢٩٢.
٢ـ مسالك الأفهام، ج ١٣، ص ٤٥٣.
٣ـ تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٢٤٤.
٤ـ مختلف الشيعة، ص ١٨۶.
٥ـ مسالك الأفهام، ج ١، ص ٤٣١.
۶ـ السرائر، ج ٢، ص ٤٢٤.
٧ـ الانتصار، ص ٢٣٠.
٨ـ المبسوط، ج ٢، ص ٢٣٧؛ الخلاف، ج ٣، ص ٢٥١.
٩ـ قواعد الاحكام، ج ١، ص ١۶٤.
١٠ـ ايضاح الفوائد، ج ٢، ص ٣۶.
١١ـ جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٣٢.
١٢ـ مسالك الأفهام، ج ٤، ص ٥٩.

أحدها: الصّحة. ذهب إليه المرتضى[۱] مدعيا عليه الإجماع، و تبعه جماعة، منهم العلّامة[۲].

و الثّاني: البطلان. ذهب اليه الشّيخ[۳] و ابن إدريس[۴] و المصنّف و جماعة آخرون.[۵]

و الثّالث: قول أبي الصّلاح[۶] بصحة الشّركة دون الشّرط».[۷]

و نقل في انعقاد النّذر المبتدأ بغير شرط قولان:

«أحدهما: نعم؛ و هو اختيار الأكثر، بل ادّعي الشّيخ[۸] عليه الإجماع.

و الثّاني: العدم؛ ذهب إليه المرتضى[۹] مدعياً الإجماع».[۱۰]

و قال في ذيل قول المحقّق: «و الإعتبار في حل الصّيد بالمرسل لاالمعلّم؛ فإن كان المرسل مسلماً فقتل حلّ، و لو كان المعلّم مجوسيّاً أو وثنياً»:

«و هذا مذهب الأكثر، بل ادّعي عليه في الخلاف[۱۱] إجماع الفرقة. و قال في المبسوط:[۱۲] لايحلّ مقتول ما علّمه المجوسيّ، محتجّاً بقوله تعالى: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ﴾[۱۳].»[۱۴]

و قال:

۱ـ الانتصار، ص ۲۲۸.
۲ـ مختلف الشيعة، ص ۴۷۹.
۳ـ المبسوط، ج ۲، ص ۳۴۹؛ الخلاف، ج ۳، ص ۳۳۲.
۴ـ السرائر، ج ۲، ص ۴۰۰.
۵ـ منهم ابن البراج في جواهر الفقه، ص ۷۳ و المحقّق الكركي في جامع المقاصد، ج ۸، ص ۲۵.
۶ـ الكافي في الفقه، ص ۳۴۳.
۷ـ مسالك الأفهام، ج ۴، ص ۳۱۲.
۸ـ الخلاف، ج ۲، ص ۵۸۲.
۹ـ الانتصار، ص ۳۶۱.
۱۰ـ مسالك الأفهام، ج ۱۱، ص ۳۱۴.
۱۱ـ الخلاف، ج ۲، ص ۵۲۰.
۱۲ـ المبسوط، ج ۶، ص ۲۲۶.
۱۳ـ سورهٔ مباركهٔ مائده / آيهٔ ۴.
۱۴ـ مسالك الأفهام، ج ۱۱، ص ۴۳۰.

«جواز الاستصباح بالدّهن النّجس بالعرض موضع وفاق، لكن هل يختصّ بكونه تحت السّماء أم يجوز تحت الظّلال؟

المشهور بين الأصحاب الأوّل، بل ادّعي ابن إدريس[1] الإجماع».

و نقل بعده الرّوايات الدالّة على الجواز من غير تقييد، ثم قال:

«و من ثمّ ذهب الشّيخ في المبسوط[2] إلى الجواز الاستصباح به تحت الظّلال على كراهة. و كذا إطلاق إبن الجنيد[3] جواز الاستصباح به».[4]

اعلم أنّ ما نقلته هنا قليل من المواضع الّتي يظهر منها مساهلتهم، اكتفيت بها خوفاً من الاطناب الّذي لايناسب سياق الرّسالة و لكفاية المنقول للمتأمّل؛ و أنّه لايمكن في أكثرها التّأويل بالشّهرة و غيرها ممّا ذكروه. و مايمكن التّأويل به بأحدهما إن ذكروه في مقام الاستدلال لزعمهم حجيّته، فحكم الإمكان حكم عدمه، لعدم الدّليل على حجيّته؛ و مع هذا لايبقي الوثوق بالإجماع الّذي ادّعوه، و لم تشهد القرينة على تحقّقه بالمعني الّذي هو حجّة في الواقع و إن كان حجّة في الواقع، و علينا أن نعلم حقيقة الحال.

فإن قالوا بحجية الشّهرة المطلقة و غيرهما ممّا لاحجيّة فيه، و عبّروا عن واحد منهما بلفظ الإجماع بلا إقامة قرينة على ماأرادوا به، أو جوّز قولهم بحجيّة واحد منهما و تعبيرهم عنه بالإجماع، فلايظهر كون الإجماع الّذي ادّعوه ما هو؛ هل هو الّذي علم دخول المعصوم فيه الّذي هو الحجّة عند أهل الحقّ، أو هو الشّهرة الّتي زعم بعضهم بحجيّتها، أو الّذي استنبط من الامور الّتي ظنّوا دلالتها عليه، و ظنّوا كفاية الإجماع المظنون في الحجيّة[5] والّذي استنبط من أمر لايفيد القطع، و حصل الغفلة من عدم كون

١ـ السرائر، ج ٣، ص ١٢١.
٢ـ المبسوط، ج ٦، ص ٢٨٣.
٣ـ انظر مختلف الشيعة، ص ٦٨٥.
٤ـ مسالك الأفهام، ج ١٢، ص ٨٣.
٥ـ فإن قلت: لفظ «و ظنّوا كفاية الاجماع المظنون في الحجيّة» يدلّ على عدم الحجيّة، مع أنّ التقرير الأخير من الدليل الّذي يدل على حجيّة خبر الواحد يدل على الحجيّة. ←

دلالته قطيعة لقلّة التأمّل و قوّة الشّبهة عند المتأمّل فينبغي التأمّل التّامّ فيما ادّعي فيه الإجماع، و احتاج الى التّأمل بعدم ظهور الخلاف؛ فإن كان استدلالياً و جوّز حصول الاتفاق به، فينبغي النّظر إلى الاستدلال، و الحكم بما يقتضيه لابالإجماع المنقول، كما ذكرته سابقاً.

و إن كان توقيفيّاً لاطريق للعقل فيه، فإن ظهر مساهلة النّاقل و قوله بحجيّة الشّهرة أو بحجيّة الإجماع الظنّي، أو قوله بحجيّة الإجماع المنقول بخبر الواحد بلا ملاحظة أنّ المنقول منه الّذي ادّعي الإجماع ما هو رأيه في أمر الإجماع، أو لم يظهر من النّاقل المساهلة و ما ذكر بعدها، لكن لم يظهر منه خلافهما فلايجوز الإعتماد بمجرد نقله؛

نعم، إن علم كون المنقول منه الإجماع راعياً لجميع الشّرائط الّتي يجب رعايتها في العلم بتحقّق الإجماع و حجيّته، فيجوز النقل عنه في مقام الاحتجاج و بناء الأمر عليه، لكنّ العلم به في غاية الإشكال، لأنّه قد ظهر لك بما نقلته منه مساهلة السّيد و الشيخ و ابن إدريس و المحقّق و العلّامة ﷺ، و انتشار حجيّة الإجماع المنقول بخبر الواحد و شهرتها بين الاصوليين و الفقهاء، فلايبعد قول من تأخّر عنهم بالإجماع بمحض قول من تقدّم عليه به.

و يؤيّده قول زين الملّة و الدّين ﷺ: «و لأنّ الشيخ ﷺ في الخلاف ادّعي عليه الإجماع، و الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة»،[1] كما نقلت عنه في الرّابع و الثّلاثين من المواضع الّتي نقلت الإجماعات المشوّشة، مع أنّه علم مساهلة الشّيخ ﷺ في نقل الإجماع، و تعجّب منها مرّات عرفت بعضها.

حقلت: إنّما يدل على الحجيّة بالنسبة إليه، لاكونه مثل الخبر حجّة على مجتهد آخر، بل حكم الإجماع الظنّي بالنسبة إلى أحد حكم سائر اجتهاداته. ولن نقل بكونه أضعف من سائر اجتهاداته؛ فإن لم يظهر مأخذه لنا فليس حجّة علينا. وإن ظهر المأخذ وكان الاحتجاج به صحيحاً فهو الحجّة، لااستنباط مجتهد آخر. منه ﷺ.

۱ـ مسالك الأفهام، ج ۱۳، ص ۴۵۷.

فإن قلت: قد ظهر ممّا ذكرته في أوّل الرّسالة، أنّ دلالة كلّ واحد من الأخبار و الإجماع على الأحكام أكثر عن غيرهما من أدلّة الشرعيّة، و ما ذكرته من التشويشات الّتي ظهرت في دعوي الإجماع ظهر كون الأحكام المأخوذة من الإجماع على وجه شرعيّ في غاية القلّة.

قلت: مرادنا ممّا ذكرته هناك هو كثرة مااستدلّ بالإجماع بالنّسبة إلى مااستدلّ بغير الأخبار من الأدلّة الشّرعيّه، و هي كذلك، و لم يكن مرادنا هناك كثرة ما تمّ الاستدلال به. و مثل هذا الإجمال و إيهام خلاف الواقع أوّلا ليس بمنكر إذا بيّن حقيقة الحال في موضعه.

فإن قلت: إذا تعارض الإجماع المنقول بخبر واحد معتمد في النّقل من غير انضمام قرينة مع رواية واحد كذلك، أيّهما يقدّم؟

قلت: الخبر، لأنّ الدّليل الدالّ على حجيّة خبر كذلك لايدلّ على حجيّة إجماع كذلك، كما ظهر لك، فلاحجيّة في مثل هذا الإجماع بلا فرض المعارضة، فكيف معها؟!

و على تقدير القول بحجيّة مثل هذا الإجماع فليس قوّته مثل قوّة هذا الخبر، لاحتمال الاجتهاد في أصل الإجماع، و إن كان مستنبط الإجماع محترّزاً عن تعمّد الكذب و معتمّداً في النقل،[1] بخلاف الرّواية، إذ لايجرى الاجتهاد فيها.

١ـ مثل أنه صرف عمره في الأخبار و الآثار، و أحفظ من الأخبار كذا ألفاً باللفظ أو لم يرتبط بكلام غيرهم عليهم السلام إلا ما له معاونة في فهم كلامهم، مثل علم العربية و اللّغة؛ و بعضهم يعترفون بالاحتياج إلى المنطق أيضاً، و يستدلون بارتباطهم بالأخبار مع عدم ارتباطهم بشيء من الكتب النحوية مثلاً، و يضمّون إلى هذه الكلمات أنه من أحق بالاتباع من لايعمل إلا بكلام المعصوم، أم من يجعل مناط العمل بالاصول و العلم بأحوال الرجال و الكلام، و يستنكرون بعدم علمهم بها، و يظنون أنّ من سعى في تحصيل مرتبة أمكن له فهم بعض الأحكام من القرآن و الجمع بين المتنافيين على وجه يليق و يحسن و قوة الروايات و تتبع أحوال الرواة و الدلالة و وضعها بهما و باحتمال التقية بالأمارات ضيع وقته و ترك تبعية مايجب تبعيته. منه قدس سره.

و فرض الاعتماد في النّقل لايدفع احتمال الاجتهاد في استنباط الإجماع، كما ظهر لك ممّا سمعته.

فإن قلت: احتمال الاجتهاد و إن كان جارياً في دعوي الإجماع، لكن احتمال الغلط في النّقل في غاية البعد فيه لو قيل به، لشيوع نقل الإجماع عن كتاب مدّعي الإجماع، و عدم ظهور نقل الإجماع عن معتمد من غير أن يكون في كتابه، بخلاف الأخبار، لجريان النّقل بحسب الألسن الّذي يجري فيه من الاشتباه في الألفاظ الّذي يتغيّر به المعني، وكثرة الوسائط الّذي لاتتعارف في الإجماع، فالضّعف في الإجماع بأمر واحد و في الأخبار بأمرين.

قلت: احتمال الاجتهاد في الإجماع لمّا كان احتمالاً ظاهراً واقعاً في كثير من الموارد الّتي عرفت بعضها، و طرق الغلط في الاجتهاد كثيرة جداً يربو و يزيد على الاحتمالين المذكورين، لو فرض معها أمثالها.

أيّها اللّبيب! إيّاك أن تجترئ بما ذكرته و ما لم أذكره على أن لاتعدّ العلماء المذكورين و غيرهم عظماء، و أن تنسي حقوهم العظيمه و مساعيهم الجميلة، كما هو دأب جماعة تتبّعوا ألفاظ الأخبار و الآثار، و لم يذوقوا من طعم العلم و حلاوته كثيراً و قليلاً، و لم يبلغوا إلى قرب مرتبة يتميّز لهم أهل العلم من المدّعين، بل يحكم كثير منهم برجحان جهّال ينسبون إلى العلم بمحض دعوي الكمال و المزيّة بكلمات لاأساس لها عند من له أدنى تميّز، خصوصاً إذا انضمّ إلى كلماتهم كلمات شعريّة واضحة البطلان، كما هو دأب كثير منهم؛

و أن تجترئ على ترك الاحتياط في العمل و الإفتاء.

قد تمّت هذه الرّسالة على يد مؤلّفها الرّاجي إلى رحمة ربّه الغني، محمّد بن عبدالفتّاح التنكابني، في شهر رمضان المبارك من شهور السّنة الخامسة بعد مأة و ألف من هجرة خير البريّة، على هاجرها ألف سلام و تحيّة.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱ ـ اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی، تحقیق سیّد مهدی رجایی، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۴ ق.

۲ ـ ارشاد الأذهان، علّامه حلّی، تحقیق فارس حسّون، مؤسسهٔ نشر اسلامی قم، ۱۴۱۰ ق.

۳ ـ أسباب النزول، واحدی نیشابوری، مؤسسه حلبی قاهره، ۱۹۶۸ م.

۴ ـ الاستبصار، شیخ طوسی تحقیق سیّد حسن موسوی، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳ ش.

۵ ـ الانتصار، سیّد مرتضی، مؤسسهٔ نشر اسلامی قم، ۱۴۱۵.

۶ ـ الجامع للشرایع، یحیی بن سعید حلّی، مطبعه علمیّه قم، ۱۴۰۵ ق.

۷ ـ الخلاف، شیخ طوسی مؤسسهٔ نشر اسلامی قم، ۱۴۰۷.

۸ ـ الدروس الشرعیة، شهید اوّل، مؤسسهٔ نشر اسلامی قم، ۱۴۱۲ ق.

۹ ـ الذریعة، آقا بزرگ تهرانی، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۳ ق.

۱۰ ـ الذریعة، سیّد مرتضی، تحقیق ابوالقاسم گرجی، ۱۳۴۶ ش.

۱۱ ـ الرسائل العشر، شیخ طوسی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعه مدرسین قم.

۱۲ ـ الرسائل، سیّد مرتضی، تحقیق سیّد احمد حسینی و سیّد مهدی رجائی، دارالقرآن الکریم قم، ۱۴۰۵ ق.

۱۳ ـ السرائر، ابن ادریس حلّی، مؤسسهٔ نشر اسلامی قم، ۱۴۱۰ ق.

۱۴ ـ الفصول فی الاصول، احمد بن علی رازی جصاص، تحقیق عجیل جاسم نمشی، ۱۴۰۵ ق.

۱۵ ـ الفهرست، شیخ طوسی تحقیق جواد قیّومی، مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ ق.

۱۶ ـ الفهرست، شیخ منتجب‌الدین علی بن بابویه رازی، تحقیق سیّد جلال‌الدین محدث ارموی، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۶ ش.

۱۷ ـ الکافي في الفقه، ابو الصلاح حلبی، تحقیق رضا استادی. اصفهان، کتابخانهٔ امیرالمؤمنین، ۱۴۰۳ ق.

۱۸ ـ الکشاف عن حقایق التنزیل، ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری، کتابخانهٔ مصطفی بابی مصر، ۱۳۸۵ ق.

۱۹ ـ المبسوط، شیخ طوسی، تحقیق سیّد محمّد تقی کشفی، کتابخانه مرتضویه، ۱۳۸۷ ق.

۲۰ ـ المحصول، فخرالدین محمّد بن عمر رازی، تحقیق طه جابر فیاض علوانی، مؤسسهٔ رسالت بیروت، ۱۴۱۲.

۲۱ ـ المختصر النّافع فی فقه الإمامیّة، للمحقّق الحلّي، مؤسسهٔ بعثت تهران، ۱۴۱۰ ق.

۲۲ ـ المراسم العلویة، سلّار بن عبدالعزیز، تحقیق سیّد محسن حسینی، معاونت فرهنگی مجمع جهانی اهل‌البیت قم، ۱۴۱۴.

۲۳ ـ المستصفی، أبوحامد غزالی، تحقیق محمّد عبدالسلام عبد شافی، دارالکتب العلمیة بیروت، ۱۴۱۷ ق.

۲۴ ـ المعتبر في شرح المختصر، محقّق حلّی، مؤسسة سیّدالشهداء قم، ۱۳۶۴ ش.

۲۵ ـ المغني، عبدالله بن قدامه، دارالکتاب العربي بیروت.

۲۶ ـ المقنع، شیخ صدوق، مؤسسهٔ امام هادی، ۱۴۱۵ ق.

۲۷ ـ المقنعه، شیخ المفید، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۰ ق.

۲۸ ـ الموطّأ، مالك بن انس، تحقیق محمّد فؤاد عبدالباقي، دار احیاء التراث العربي، بیروت، ۱۴۰۶ ق.

۲۹ ـ المهذّب، قاضی ابن براج، اعداد مؤسسهٔ سیّدالشهداء، ۱۴۰۶ ق.

۳۰ ـ النهایة، شیخ طوسی، انتشارات قدس محمّدی قم.

۳۱ ـ ایضاح الفوائد، فخرالمحققّین، تحقیق اشتهاردی، موسوی و بروجردی، مطبعة علمیّة قم، ۱۳۸۷ ق.
۳۲ ـ بحارالأنوار، علّامه مجلسی، مؤسسهٔ وفاء بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۳۳ ـ تحریرالأحکام، علّامه حلّی، تحقیق شیخ ابراهیم بهادری، اعتماد قم، ۱۴۲۰.
۳۴ ـ تذکرةالفقهاء، علّامه حلّی، مؤسسهٔ آل البیت قم، ۱۴۱۴.
۳۵ ـ تلامذة العلّامة المجلسي والمجازون منه، سیّد احمد حسینی، کتابخانه آیت‌الله مرعشی قم، ۱۴۱۰ ق.
۳۶ ـ تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، تحقیق سیّد حسن موسوی، تهران، دارالکتب اسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
۳۷ ـ جامع الرّواة، محمّدعلی اردبیلی مکتبه محمّدی.
۳۸ ـ جامع المقاصد، محقّق کرکی، قم، مؤسسهٔ آل البیت، ۱۴۰۸ ق.
۳۹ ـ جواهر الفقه، قاضی ابن البراج، تحقیق ابراهیم بهادری، مؤسسهٔ نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۱ ق.
۴۰ ـ ذکری الشیعة في أحکام الشریعة، شهید اوّل، مؤسسهٔ آل البیت قم، ۱۴۱۹ ق.
۴۱ ـ رجال ابن داود، إبن داود حلّی، تحقیق سیّد محمّد صادق آل بحرالعلوم، ۱۳۹۲ ق.
۴۲ ـ رجال طوسی، شیخ طوسی تحقیق جواد قیّومی، ۱۴۱۵ ق.
۴۳ ـ رجال نجاشی، احمد بن علی نجاشی، مؤسسهٔ نشر اسلامی قم، ۱۴۱۶ ق.
۴۴ ـ روضات الجنّات في أحوال العلماء و السادات، سیّد محمّدباقر خوانساری، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، اسماعیلیان قم، ۱۳۹۰ ق.
۴۵ ـ روضة الطالبین، محیی‌الدین نووی، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، دارالکتب العلمیّه بیروت.
۴۶ ـ شرح نهج‌البلاغه، ابن ابی‌الحدید، تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربی، ۱۳۷۸ ق.
۴۷ ـ صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، دارالفکر، بیروت.

۴۸ ـ طبقات اعلام الشیعة، آغا بزرگ طهرانی، علی نقی منزوی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۴۹ ـ عدة الاصول، شیخ طوسی، تحقیق محمّدرضا انصاری قمی، ستاره قم، ۱۴۱۷ ق.
۵۰ ـ غنیة النزوع، ابن زهره حلبی، تحقیق ابراهیم بهادری، مؤسسهٔ امام صادق قم، ۱۴۱۷ ق.
۵۱ ـ قواعدالأحکام، علّامه حلّی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۳ ق.
۵۲ ـ کشف‌الرموز، محقق آبی، تحقیق علی پناه اشتهاردی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۸ ق.
۵۳ ـ کنزالعمّال، علاءالدین علی متّقی هندی، تحقیق بکری حیانی، مؤسسهٔ رسالت بیروت، ۱۴۰۹ ق.
۵۴ ـ مبادی الوصول، علّامه حلّی تحقیق عبدالحسین محمّدعلی بقال، ۱۴۰۴ ق.
۵۵ ـ مختلف الشیعة، علّامه حلّی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۳ ق.
۵۶ ـ مسالك‌الأفهام، شهید ثانی، مؤسسهٔ معارف اسلامی قم، ۱۴۱۳ ق.
۵۷ ـ مسند، احمد بن حنبل، دار صادر بیروت.
۵۸ ـ معارج الاصول، محقّق حلّی، اعداد محمّدحسین رضوی، مؤسسهٔ آل البیت، ۱۴۰۳ ق.
۵۹ ـ معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین، جمال‌الدین حسن بن شهید ثانی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعهٔ مدرسین قم.
۶۰ ـ معالم العلماء، محمّدعلی بن شهر آشوب، مطبعه حیدریه نجف، طبع ثانی، ۱۳۸۰ ق.
۶۱ ـ من لایحضره الفقیه، شیخ الصدوق، تصحیح علی‌اکبر غفاری، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعه مدرسین قم.
۶۲ ـ نهایةالوصول إلی علم الاصول، علّامه حلّی، تحقیق ابراهیم بهادری، مؤسسهٔ امام صادق قم، ۱۴۲۷ ق.