

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي تَرْجُومَةِ الْفَرِيدِ

نَافِلَةٍ

أَيُّهَا الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ الْمَكِّيَّةَةِ

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ الْمَكِّيَّةَةِ ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ الْمَكِّيَّةَةِ

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ الْمَكِّيَّةَةِ

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ الْمَكِّيَّةَةِ

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ الْمَكِّيَّةَةِ

بِحُجْرِ الْفَوَائِدِ
فِي
شَرْحِ الْفَرَائِدِ

بَحْرُ الْفَوَائِدِ

فِي

شَرْحِ الْفِرَائِدِ

تَأليف

آية الله العظمى السيد محمد حسين الطباطبائي

مركز تحقيقات كتابية قري، ملو
شماره ثبت: ٧٦٧٥
تاريخ ثبت:

١٣٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

مع مجمع المراسيل

للسيد الاعظم مرتضى الانصاري ١٢١٤ هـ / ١٢٨١ هـ

الجزء الثاني

تحقيقه وتدقيقه

لجنة التحصيل والترجمة العربية

بإشراف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي

مؤسسة التلاويح العربية

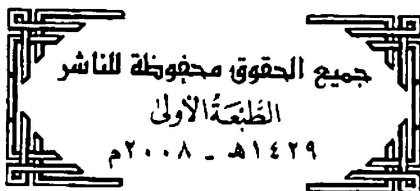
بيروت - لبنان

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net



THE ARABIC HISTORY

Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان طريق المطار - خلف غولدن بلازا تليفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email: info@dartourath.com www.dartourath.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وينبغي التنبيه على أمور

الأول: أنه ربما يتوهم بعض: «أن الخلاف»^(١) في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، إذ ليست آية متعلقة بالفروع أو الأصول إلا ورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها، مع أن جل آيات الأصول والفروع، بل كلها مما تعلق الحكم فيها بأمر مجملة لا يمكن العمل بها، إلا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار، انتهى*.

أقول: ولعله قصر نظره على الآيات الواردة في العبادات، فإن أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلا فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة، أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جداً.
مثل: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، «نِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ»،

(١) المتوهم الفاضل التراقي في المناهج ويرد عليه مضافاً إلى ما أفاده قدس سره في رده أن الانتفاع بالقرآن في باب التراجع من أعظم الفوائد، فكيف يقال بأن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، نعم الاستدلال بما ورد في باب العبادات على القول بالصحيح في ألفاظها لا يجوز قطعاً من غير فرق في ذلك بين ما ورد في باب الصلاة والزكاة والخمس والصيام، الذي ليس له ظهور يتمسك به حتى على القول بالأعم من حيث وروده في مقام الإهمال أو حكم آخر أو غيرها من أبواب الوضوء والغسل والتيمم، إلا أن يقال بالتفصيل في المسألة الأصولية وهو فاسد عند الأستاذ العلامة القائل بالصحيح فافهم.

﴿فَرِمَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾، ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾، ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾، ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنْتًا فَتَبَيَّنُوا﴾، ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ﴾، ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، ﴿عَبْدًا تَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾، ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾، وغير ذلك مما لا يحصى.

بل وفي العبادات أيضاً كثيرة مثل قوله إنما المشركون نجس^(١)، فلا يقربوا المسجد الحرام وآيات التيمم والوضوء والغسل.

وهذه العمومات وإن ورد فيها أخبار في الجملة، إلا أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ فلاحظ وتتبع.

الثاني: أنه إذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَظْهَرَ﴾، حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال، وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض، فلا يخلو إما أن نقول بتواتر القراءات كلها^(٢)، كما هو المشهور

(١) لا يخفى عليك أن الحكم بعدم جواز قرب أهل الكتاب متفرعاً على نجاستهم وكفرهم أو مطلق الكافر وإن لم يكن حكماً عبادياً، إلا أنه ينفع كثيراً في باب العبادات، كما ينفع في باب المعاملات بالمعنى الأعم أيضاً، ولعله المراد من التمسك بالآية في العبادات في كلامه قدس سره، فلا يتوجه عليه الإيراد المتوهم فافهم.

(٢) بالحرى أولاً أن نتكلم بعض الكلام في أصل مسألة تواتر القراءات، ثم نعبه بالكلام في حكم القراءتين المختلفتين على كل من تقديري القول بالتواتر وعدمه، فنقول: المشهور بين الأصحاب بل المدعى عليه الإجماع في روض الجنان لثاني الشهيدين وجامع المقاصد لثاني المحققين بعد اتفاقهم على تواتر

القرآن في الجملة هو تواتر القراءات السبع المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وأبو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وهو الذي صرح به في محكي التذكرة ونسب إلى الصدوق والسيد والشهيد في الذكرى والشيخ الطبرسي وألحق بالسبعة في محكي الذكرى أبو جعفر ويعقوب وخلف وخالف فيه علي بن طاوس في سعد السعود ونجم الأئمة والشيخ الرضي عند قول ابن الحاجب وإذا عطف المجرور أعيد الخافض وجمع ممن قارب عصرنا فذهبوا إلى عدم تواتر الثلاثة الأخيرة وقبل الخوض في المسألة لابد من رسم أمور بها يحرر محل النزاع والخلاف:

الأول: أن محل النزاع في تواتر القراءات ما إذا كانت جوهرية تختلف باختلافها المعنى أو أعم من ذلك والذي نسب إلى الأكثر كون الخلاف مختصاً بالاختلاف الجوهرى لا مطلق الاختلاف وإن لم يكن جوهرياً وهذا هو الظاهر، وأما اعتبار اختلاف المعنى في محل النزاع، كما ادّعاه بعض فلم يثبت لنا، بل ظاهرهم التعميم.

الثاني: أن المراد من تواتر القراءات من مشايخها هل تواترها عنهم أو عن النبي صلى الله عليه وآله عن الله تبارك وتعالى وجهان: ظاهر غير واحد، وصريح ثاني الشهيد في شرح الألفية الثاني بل ربما يقال، بل قيل بأنه لا معنى للاختلاف في تواتر القراءات عن مشايخها مع عدم تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله إذ هو المدار في ثبوت القرآنية قال في محكي شرح الألفية: «واعلم أنه ليس المراد أن كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات، فإن بعض ما نقل من السبعة شاذ فضلاً عن غيرهم كما حققه جماعة من أهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وإن ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضها على

بعض بحسب العريّة فيجب مراعاته نحو ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾، فإنّه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وإن كان كلّ منهما متواتراً بأن يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته، فإنّ ذلك لا يصحّ لفساد المعنى ونحوه في الفساد ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾، بالتشديد مع الرفع أو بالعكس، وقد نقل ابن الجوزي في الثّر عن أكثر القراء جواز ذلك أيضاً واختار ما ذكرنا، وأما اتّباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السّور فغير واجب قطعاً، بل ولا مستحبّ فإنّ الكلّ من عند الله نزل به الرّوح الأمين على قلب سيّد المرسلين تخفيفاً من الأثمة وتهويناً على أهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر أمر حادث غير معروف في الزّمن السّابق، بل كثير من الفضلاء أنكر ذلك خوفاً من التباس الأمر وتوهم أنّ المراد من السّبعة هي الأحرف التي ورد في النّقل أنّ القرآن أنزل عليها والأمر ليس كذلك، فالواجب القراءة بما تواتر انتهى المحكي من كلامه رفع في الخلد مقامه.

وظاهر بعض الميل إلى الأوّل واستشكل المحقّق القميّ قدّس سرّه في المقام كما يفصح عنه كلامه في القوانين حيث قال بعد جملة كلام له فيما يتعلّق بالمقام ما هذا لفظه أقول: «الظاهر أنّ مراد الأصحاب ممّن يدّعي تواتر السّبعة أو العشرة هو تواترها عن النّبي صلّى الله عليه وآله عن الله تعالى ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السّابق، نعم إن كان مرادهم تواترها عن الأئمة عليهم السلام بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها، فهذا هو الذي يمكن أن يدّعي معلوميّتها من الشّارع لأمرهم بقراءة القرآن، كما يقرأ النّاس وتقريرهم لأصحابهم على ذلك، وهذا لا يتنافى عدم علميّة صدورها عن النّبي صلّى الله عليه وآله ووقوع الزّيادة والنّقصان فيه والإذعان بذلك والسّكوت عمّا سواه أوفق بطريقة الاحتياط» انتهى كلامه رفع مقامه.

وقال السيد الجزائري فيما حكى عنه بعد منع التواتر وذكر موافقة السيد الأجل علي بن طائوس وجمع له ما هذا لفظه: «إنهم نصّوا على أنه كان لكلّ قارئ راويان يرويان قراءته، نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وأيضاً تواترها عنهم كيف تفيدوهم من آحاد المخالفين استبدوا بأرائهم كما تقدّم واستنادهم إلى النبي صلى الله عليه وآله إن ثبت فلا حجة فيه مع أنّ كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن أبي طالب أمير المؤمنين وأهل البيت عليهم السلام كذا، بل ربما قالوا في قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين» انتهى كلامه.

وهو وإن كان مردوداً بما ذكره ثاني قدس سرهما في روض الجنان بعد جملة كلام له في إثبات التواتر بقوله: «مع أنّ بعض محققي القراء من المتأخرين أفرد كتاباً في أسماء الرجال الذين نقلوها في كلّ طبقة وهم يزيّدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها إن شاء الله تعالى» انتهى.

إلا أنّ الغرض من إيراد التنبية على اختياره الوجه الأوّل في ظاهر كلامه والذي يقتضيه الإنصاف عدم حصول الجزم بتواتر القراءات السبعة فضلاً عن العشرة فضلاً عن غيرهم عن النبي صلى الله عليه وآله وإنما المسلّم حصول التواتر في الجملة، فإنّ ما ذكره السيد المتقدم ذكره من الموهنات ممّا ذكرناه ولم نذكره وإن لم يكن موهناً عند التأمل، فإنّ اختيار النبي صلى الله عليه وآله والأوصياء بعض القراءات في مقام القراءة من جهة أولويتها لا يتنفي سائر القراءات، إلا أنّه لا دليل هناك على تواترها فإنّ أقوى ما يتمسك به بعد دعوى الإجماع في كلام بعض المعتضدة بالشهرة بين المتأخرين على تواتر السبعة ما روي بطرق متعدّدة من أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فإنّه بعد الغض عن سنده وإن كان

مشهوراً، بل ادعى بعض العامة تواتره لا ظهور له في المدعى فإنهم اختلفوا في معناه على ما يقرب من أربعين قولاً قال ابن الأثير في محكي نهايته في الحديث: «نزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف أراد بالحرف اللّغة يعني على سبع لغات العرب أي أنّها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه على أنّه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله تعالى مالك يوم الدين وعبد الطّاغوت، وما يبيّن ذلك قول ابن مسعود إنّني قد سمعت القراءة فوجدتهم متقاربين، فاقروا كما علمتم إنّما هو كقول أحدكم هلمّ وتعال وأقبل وفيه أقوال غير ذلك وهذه أحسنها انتهى المحكي عنه، ومثله ما عن القاموس.

هذا مع أن الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّ الناس يقولون إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف فقال عليه السلام: «كذبوا أعداء الله ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد» وهو وإن كان بظاهره معارضاً لما رواه في الخصال عن الصادق عليه السلام أن الأحاديث يختلف عنكم قال فقال: «إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه»، إلا أنّه قد يجمع بينهما بحمل الأحرف في رواية الكليني على القراءات وفي رواية الخصال على البطون واللغات أو نحوهما، ويؤيد هذا الجمع جملة من الروايات الواردة في باب بطون القرآن واشتماله على سبعة أبطن مثل ما رواه عنه صلى الله عليه وآله: «أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف لكلّ آية منها ظهر وبطن، ولكلّ حرف مصدر ومطلع»، وفي رواية أخرى: «أنّ للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن» وإن كانا

ربما يستشهد لإرادة القراءات بما رواه عيسى بن عبد الله الهاشمي كما في محكي الخصال عن أبيه عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أتاني آت من الله فقال إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت يا رب وسع على أمتي فقال إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف»، إلا أنه مع ضعف السند غير واضح الدلالة على المراد هذا.

ثم لا يخفى عليك أن البحث في المسألة لا دخل له بالبحث في مسألة وقوع التحريف والتغيير بالزيادة والنقص في القرآن.

نعم ادعاء تواتر جميع ما في الدفتين ينافي وقوع الزيادة إلا أن ظاهرهم الاتفاق على عدمه وإن كان المحكي عن بعض الأخباريين كما سيحيى وقوعها فما في كلام بعض الأعلام من جعل النزاع في وقوع التحريف والتغيير موهنا للاتفاق على التواتر لا بد من أن يحمل على ذلك، وإلا كان منظورا فيه الثالث أن المستفاد من صريح كلام شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره وغير واحد وظاهر آخرين انعقاد الإجماع على جواز القراءة بالقراءات المختلفة وإن لم نقل بتواترها.

ولكن المستفاد من كلام ثاني الشهيدين رحمه الله وبعض آخر ابتناء المسألة على ثبوت التواتر فإنهما قد قرعا على ثبوت التواتر جواز القراءة وهو كما ترى ظاهر فيما استظهرناه من الابتناء كما لا يخفى وإن كان ضعيفاً.

ومن هنا لم يقع الاستدلال في كلام القائلين بالتواتر بما ورد مستفيضاً من الأمر بالقراءة كما يقرأ الناس على ما ستقف عليه في مسألة التحريف.

ثم إن جواز القراءة هل يلزم البناء على تواتر كل ما يجوز قراءته من القراءات المختلفة ظاهراً بمعنى إلحاقها بالتواتر حكماً فينبى على قرآنية كل واحدة من القراءات، فيكون حجة فعلية مستقلة ولو عند التعارض والاختلاف

في المعنى مثل الآيات المتواترة المتعارضة أو لا يلزمه وعلى الثاني هل قام دليل على البناء على ذلك من الخارج أم لا وعلى تقدير عدم الملازمة وعدم قيام الدليل على البناء من الخارج هل يكون المنقول بأخبار الآحاد في المقام كالمنقول بأخبار الآحاد في الأحكام في الحكم بحجته إذا جامع شرائطها من حيث الشأن، فيمكن إلحاق المتعارضين منها بالمتعارضين من الأخبار في الأحكام أو لا يكون كالمنقول بأخبار الآحاد في الأحكام، بمعنى عدم قيام دليل في المقام على حجة خبر الواحد فهي بمنزلة آية محكمة بخبر الواحد الظاهر عدم التلازم بين جواز القراءة والبناء على القرآنية بالنسبة إلى سائر الآثار والأحكام كما هو ظاهر ما ورد في جواز القراءة عند التأمل، كما أن الظاهر عدم قيام دليل من الخارج على ذلك، وأما الحكم بحجة المنقول بالآحاد من القراءات المختلفة كالأية المستقلة المنقولة بخبر الواحد فلا يبعد على تقدير عموم فيما دلّ على حجته كما ستقف على حقيقة القول فيه في محله.

ثم إن لحوق حكم المتعارضين من الأخبار في الأحكام للمتعارضين من القراءات المختلفة على القول بحجة النقل شأنًا في المقام فهو مطلب آخر ستقف عليه عن قريب، إذا عرفت ما تبين لك عليه من الأمور تمهيدًا فيقع الكلام في حكم ما يختلف من القراءات على كلٍّ من الأقوال والتقادير السابقة، فنقول إن الاختلاف في القراءة قد لا يوجب الاختلاف في المعنى كملك ومالك.

وقد يوجب الاختلاف فيه كقراءة التخفيف والتشديد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾، حيث إن ظاهر تخفيف الفعل حصوله من غير تحصيل، فيكون مقتضاه مفهومًا جواز المقاربة بعد حصول النقاء وقبل الغسل، وظاهر تشديده تحصيل المبدأ، فيكون مقتضاه منطوقاً عدم جواز المقاربة قبل الغسل وإن حصل النقاء وكقراءة الجر والنصب في قوله: ﴿وَأَرْجُلُكُمْ﴾، بناء على عموم

البحث لما يشمل المقام من الاختلاف في الهيئة والإعراب، هذا مع قطع النظر عما ثبت في مذهبنا من تعيين قراءة الجرّ من حيث العطف على الرؤوس ونحوهما من موارد الاختلاف في القراءة الموجب لاختلاف المعنى.

أما القسم الأول: فالكلام فيه إنما هو من حيث جواز القراءة المدلول عليه بالأخبار المدعى عليه الإجماع وإن كان الحكم به على الإطلاق حتّى بالنسبة إلى الشواذ والقراءات الغير العشرة التي لم يتعارف القراءة بها عند الناس لا يخلو عن إشكال، فالاحتياط لا ينبغي تركه في الصلّة وغيرها من مواضع وجوب القراءة، أو حرمة مسّ ما يكشف منها إذا كان الاختلاف مادياً أو غيرهما من آثار القرآن وأحكامه وإن كان ربما يقال بكون جواز القراءة ملازماً لسائر الأحكام.

ولمّا كان المقصود بالبحث شرح القول في القسم الثاني فنطوي بسط القول في حكم هذا القسم ونقتصر على هذا الإجمال.

وأما القسم الثاني: فإن كان بين القراءات المختلفة ما يكون نصّاً بحسب الدلالة أو أقوى دلالة وظهوراً بالنسبة إلى غيره، فلا إشكال في تعيين الأخذ به وصرف الآخر عن ظهوره على تقدير القول بحجّة كلّ قراءة ونقل شأننا كأخبار الآحاد في الأحكام فضلاً عن القول بلزوم البناء على قرآنية كلّ قراءة وإلحاقه بالتواتر أو القول بتواتر كلّ قراءة كما هو واضح.

نعم على القول بعدم دليل على حجّة النّقل في المقام على تقدير عدم التواتر موضوعاً وحكماً، كما هو الظاهر من حيث إن العمدّة في إثبات حجّته الإجماع بكلا قسميه قولاً وعملاً والأخبار المتواترة معنى وشيء منهما، لا يقضي بحجّة نقل غير السّنة بأقسامها لا ينبغي الارتياح في عدم الفرق بين النصّ والظاهر فضلاً عن الأظهر والظاهر، إذ لحوق حكم التعارض فرع حجّة المتعارضين،

ومن هنا يعلم أنه لا ينبغي الإشكال في عدم إجراء سائر أحكام التعارض من الرجوع إلى سائر المرجحات عند فقد المرجح من حيث الدلالة أو التخيير عند التعادل، نعم إذا علم بصدور بعضها إجمالاً، فلا محالة يؤخذ بالجامع المستفاد من المجموع ولو كان قضية سلبية هذا وإن لم يكن بينها ذو مزية بحسب الدلالة وكانت متساوية من جهتها، فإن قلنا بتواتر القراءات أو إلحاق كل واحد بالمتواتر والحكم بقرآنية الجميع، فلا إشكال في الحكم بالإجمال والوقف والرجوع إلى ما يكون متكفلاً لحكم مورد التعارض بالعموم أو الإطلاق إن كان موجوداً، وإلا فإلى الأصول العملية من غير فرق بين أن يكون هناك مرجح من غير جهة الدلالة، أو لم يكن هناك مرجح، إذ مرجع الترجيح من غير جهة الدلالة إلى الطرح كالتخيير ولو كان من جهة المضمون ولو إجمالاً وهو فيما تعين طرح أحد المتعارضين ولو من حيث جهة الصدور.

فإن شئت قلت: المرجع بعد تكافؤهما بحسب الدلالة في الفرضين القواعد المقررة في الشرع بالمعنى الأعم من الأصول اللفظية والعملية كل في مودده على ما هو التحقيق وعليه المحققون من عدم جريان التخيير بين أصالتي الحقيقة ولا معنى للرجوع إلى سائر المرجحات، أو التخيير من حيث طرح السند بعد فرض قطعيتهما، أو البناء على إلحاقهما بالمتواترين من حيث عدم تطرق الطرح من حيث السند فيهما وإن لم نقل بتواتر القراءات ولا إلحاق بالمعنى الذي عرفته، فإن لم نقل بشمول دليل نقل الواحد للنقل في المقام فقد عرفت حكمه، وإن قلنا بالشمول وحجية كل نقل شأننا فالمتعارضان في الفرض كالتعارضين من الروايات في الأحكام قابلان لأن يلحقهما حكمهما من الترجيح من غير جهة الدلالة فيما لو فرض هناك مرجح من سائر الجهات والتخيير من حيث الأخذ بالصدور فيما لم يكن هناك مرجح، فإن قلنا بوجود ما يقضي بالترجيح والتخيير

بين مطلق المتعارضين من الأدلة من غير فرق بين الروايات في الأحكام وغيرها، كما يظهر من دعوى العلامة قدس سره وغيره الإجماع على وجوب الأخذ بأقوى الدليلين مطلقاً فيحكم بالترجيح والتخير في المقام أيضاً في مورد وجود المزية وعدمها وإن لم نقل بعموم في دليل الترجيح والتخير لمطلق المتعارضين وأن غاية ما هناك قيام الدليل عليهما في المتعارضين من الروايات كالأخبار العلاجية فيحكم بالتوقف من حيث كونه مقتضى الأصل في تعارض ما كان مناط اعتباره الطريقتية، والرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما على تقدير وجوده والتخير العقلي على تقدير عدم وجوده كالتخير بين الاحتمالين في دوران الأمر بين المحظورين، كما أن مقتضى الأصل والقاعدة الحكم بالتخير العقلي مطلقاً على تقدير القول بالسببية في مناط الاعتبار بالتخير الذي يحكم به في مطلق المتراحمين من الواجبات وإن جوزنا التفكيك بين الترجيح والتخير في حكم المتعارضين من غير الروايات فيمكن الحكم بالترجيح عند وجود المرجح من غير جهة الدلالة دون التخير في المقام نظراً إلى عدم الدليل، فيحكم بالتوقف عند التعادل بالمعنى الذي عرفته، كما أنه إذا قلنا بحجية المتعارضين من حيث السببية في مورد ولم يقدّم هناك دليل على الترجيح بالمزية، فيحكم بالتخير وإن كان هناك مرجح.

هذا وقال المحقق القمي قدس سره في القوانين: «ثم إن ما توافقنا فيه القراءات فلا إشكال والمشهور في المختلفات التخير لعدم المرجح ويشكل الأمر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرون ويطهرون، فإن ثبت مرجح كما ثبت التخفيف هنا فيعمل عليه، ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية، وإلا تعين التخير في العمل، ثم قال بعد نقل كلام العلامة قدس سره في المنتهى في ترجيح قراءة عاصم من طريق أبي بكر بن عياش وأبي عمرو

بن العلاء مع نفيه الخلاف عن صحّة الصلّة بالقراءة المرجوحة مثل قراءة الحمزة والكسائي ما هذا لفظه لا عمل بالشّواذ لعدم ثبوت كونها قرآناً وذهب بعض العامة إلى أنّها كأخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مشكل، لأنّ إثبات السنّة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات فهل ينزّل منزلة الخبر، لأنّها رواية أم لا، لأنّها لم ينقل خبراً والقرآن لا يثبت إلاّ بالآحاد ويتفرّع عليه وجوب التّابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خير بأنّ قوله في أول كلامه لعدم المرجّح مشته المراد، فإنّه لم يعلم كون مراده نفي الذات ووجود المرجّح في القراءات المختلفة، كما يقتضيه الجمود على ظاهر اللفظ في بادي النّظر أو نفي العنوان والوصف أي نفي التّرجيح بالمزينة في المقام، ثمّ على تقدير الثّاني هل المراد نفي التّرجيح مطلقاً حتّى بقوة الدّلالة أو نفي التّرجيح بغيرها.

ثمّ إنّ كلامه أخيراً في الإشكال على ما حكاه عن بعض العامة في حكم الشّواذ مبنيّ على القول بحجّة نقل الواحد من حيث الخصوص، فإنّه قد يتأمل في شمول دليله لنقل الكتاب من حيث إنّ عمدته الإجماع بكلا قسميه المفقود في المقام والأخبار المتواترة ولا عموم لها لنقل غير السنّة.

وأما على ما بني عليه الأمر في حجّة خبر الواحد وغيره من الأدلّة من الظّن المطلق فلا معنى لإشكاله كما لا يخفى وممّا ذكرنا كلّ تعرف المراد ممّا أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره بقوله: «وعلى الثّاني، فإن ثبت جواز الاستدلال» إلى آخره، فإنّ مراده إلحاق كلّ قراءة بالمتواتر وفي جميع الأحكام والحكم بقرآنيّة جميعها وبقوله: «وإلا فلا بد من التّوقّف في محلّ التّعارض»

إلخ، فإن مراده فيما بني على شمول دليل نقل الواحد للنقل في المقام، وإلا فلا معنى للترديد بين صورة وجود المرجح وعدمه، فإنه لو بني على عدم الشمول لم يكن معنى لتأثير المرجح في المقام كما هو واضح، كما أن الأول من شقي الترديد لا بد أن يكون مبنياً على التفكيك بين الترجيح والتخير في حكم المتعارضين على ما عرفت الإشارة إليه، وإلا لم يكن معنى للتوقف في المقام إذا عرفت هذا فاستمع لما يتلى عليك في بيان حال المثال الذي أورده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب ولما اختلف فيه القراءة وتطبيق ما أفاده على الوجه الكلبي عليه فنقول قد يقال بوجود المرجح من حيث الدلالة لقراءة التشديد من حيث إن المنع المستفاد منها من المقاربة قبل الغسل بالمنطوق، والجواز المستفاد من قراءة التخفيف من جهة مفهوم الغاية وهو وإن كان قوياً بالنسبة إلى جملة من المفاهيم، إلا أنه ضعيف بالنسبة إلى المنطوق نوعاً، وقد يقال بوجوده لقراءة التخفيف من حيث إن قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن في مقام التأكيد لقوله تعالى قبله: ﴿فَاغْتَسِلُوا فِي الْمَجْجِصِ﴾، الظاهر في زمان التلبس بالدم فكأنه ورد لبيان ما يستفاد منه مفهوماً من انتفاء وجوب الاعتزال بعد ارتفاع الدم وحصول النقاء وإن كان الحدث باقياً وليس تأميساً لحكم آخر.

ثم على تقدير التكافؤ بينهما فالمرجع بعد الحكم بالإجمال في مورد التعارض على كل من الأحوال الثلاثة فيما اختلف فيه القراءة أي تواتره وإلحاقه به والبناء على حجته شأننا قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكُمْ خَزَنَتُ لَكُمْ فَاَنُؤُوا خَزَنَتُكُمْ أَمْ أَسْمِعُكُمْ﴾ بناء على كون كلمة أتي للزمان كما عن جماعة وإن كان بعيداً بالنظر إلى غالب موارد استعمال الكلمة فيصير المعنى أي زمان ستم، فإن الخارج من هذا العموم الزماني على وجه القطع واليقين هو زمان التلبس بالدم، فيبقى زمان النقاء قبل الاغتسال مشكوكاً من حيث ابتلاء ما يقتضي

خروجه بما ينفيه الموجب لإجمالها فيبقى العموم سليماً عن المخصّص نظراً إلى عدم سراية الإجمال في المخصّص المنفصل إلى بيان العام الظاهر في إرادة تمام الباقي سيّما في الإجمال الطّاري من جهة المعارضة وعلى تقدير عدم جواز التمسك بالعموم في المقام بتوهم سراية الإجمال، فلا مناص من الرجوع إلى عمومات الحلّة من حيث كون الشبهة حكميّة، ثمّ على تقدير الإغماض عنها، فلا بدّ من الرجوع إلى أصالة الحلّة التي هي الأصل في الأشياء ولا معنى لتوهم الرجوع إلى استصحاب الحرمة الثابتة قبل النّقاء على هذا التّقدير يقيناً لانقلاب الموضوع وارتفاعه قطعاً نظراً إلى ما فرضنا من ملاحظة الفعل بالنسبة إلى كلّ قطعة من الزّمان موضوعاً مستقلاً متعلّقاً لحكم مستقلّ، فليس المانع من الرجوع إليه العموم حيث إنّ المفروض إجماله، بل ارتفاع الموضوع فلا معنى للتمسك باستصحاب حكم الخاص في الفرض هذا على تقدير حمل كلمة أنّى على الزّمان.

وأما على تقدير حملها على المحلّ والمكان، فلا عموم للآية بالنسبة إلى الأزمنة بالمعنى الذي عرفته وإن استفيد منها عموم إلى الحكمة والإطلاق بمعنى استفادة دوام الحكم وعدم اختصاصه ببعض الأزمنة، فليس هنا عموم للآية يتمسك به بعد الحكم بحرمة المقاربة في زمان التلبّس بالذّم، بل يمكن منع العموم الزماني لعمومات الحلّة أيضاً، فلا مانع من إجراء استصحاب الحرمة مع قطع النّظر عن المناقشة في بقاء الموضوع وكون المرجع في إحرازه العرف وهو حاكم على أصالة الحلّة التي هي الأصل في الأشياء وهو نظير ما لو خرج فرد من العموم الأفرادي وكان المتيقّن خروجه في زمان بحيث كان بعده مشكوكاً، فإنّه يجري استصحاب حكم الخاص في الزّمان المشكوك من حيث عدم المانع منه، فإنّ المفروض عدم جواز التمسك بالعموم في المقام، حيث إنّ ليس الشك راجعاً إلى

خصوصاً في ما كان الاختلاف في المادة، وإما أن لا نقول كما هو مذهب جماعة.

فعلى الأول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بدّ من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر ومع التكافؤ لا بدّ من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما.

وعلى الثاني فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم، وإلا فلا بدّ من التوقف في محل التعارض والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح أو مطلقاً بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، إذ لم يثبت تواتر التخفيف أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى: (فأتوا حرثكم أنى شئتم) من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزماني.

الشك في التخصيص، ومن هنا حكم غير واحد باستصحاب الخيار فيما شك في فوريته من غير التفات إلى قوله: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، وإن خالف فيه المحقق الثاني نظراً إلى استفادة العموم الزماني من الآية، هذا وسنوضح تفصيل القول في ذلك في الجزء الثالث من التعليق إن شاء الله تعالى ومما ذكرنا كلّهُ يعرف المراد من قول شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره على الوجهين في كون المقام إلى آخره، فإنّه يحمل الوجه الأول في كلامه على القول بكون كلمة أتى للمكان بالتقريب الذي عرفته والوجه الثاني على كونها للزمان كما صرح به في الكتاب والتفريع على الوجه الأخير ليس من جهة اختصاص الحكم به، بل من جهة ثبوته له وإن ثبت للوجهين الأولين أيضاً نعم حقّ التحرير أن يقول بدل قوله، إذ لم يثبت تواتر التخفيف لفرض الإجماع وعدم قوة إحدى القراءتين على الأخرى فافهم.

الثالث: أن وقوع التحريف^(١) في القرآن على القول به لا يمنع من

(١) ينبغي التكلم أولاً في أصل وقوع التحريف والتغيير والتقيص والزيادة في القرآن بعض الكلام، ثم تعقبه بالكلام في قدح وقوع التغيير بالمعنى الأعم في حجة ظواهر آيات الأحكام وعدمه، فنقول إنه لا خلاف بين علماء الشيعة في أنه كان لأمير المؤمنين عليه وعلى أخيه الرسول الأمين وأولادهما المنتجبين ألف سلام وصلاة وتحية قرآن مخصوص جمعه بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد عرضه على الناس والمنحرفين وأعرضوا عنه قائلين إنه لا حاجة لنا فيه، فحجبه عنهم وأودعه ولده عليه السلام بتوارثه إمام عن إمام كسائر خصائص الإمامة والرسالة، وهو الآن عند الحجة وإمام العصر عجل الله فرجه يظهر للناس بعد ظهوره ويأمرهم بقراءته، وقد نطقت به الأخبار المستفيضة بل المتواترة معنى، كما أنه لا خلاف بينهم في مخالفته لما في أيدي الناس في الجملة ولو من حيث التأليف وترتيب السور والآيات، بل الكلمات والإلم يكن معنى لكونه من خصائصه عليه السلام، ويدل عليه مضافاً إلى وضوحه ما رواه الشيخ المفيد قدس سره في محكي إرشاده عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا قام قائم آل محمد صلى الله عليه وآله ضرب فساطيط لمن يعلم الناس القرآن على ما أنزله الله تعالى فأصعب ما يكون على من حفظه اليوم لأنه يخالف فيه التأليف» الخبر وغيره، كما أنهم لا ينكرون مخالفته لما في أيدي الناس من حيث اشتماله على وجوه التأويل والتزيل والتفسير والأحاديث القدسية، كما صرح به الصدوق والمفيد عن بعض أهل الإمامة والسيد الكاظمي الشارح للوافية وغيرهم قدس أسرارهم، قال الصدوق في محكي اعتقاداته: «إنه قد نزل من الوحي الذي ليس بقرآن ما لو جمع إلى القرآن لكان مبلغه مقدار سبع عشرة ألف آية، وذلك مثل قول جبرئيل للنبي صلى الله عليه وآله: (إن

.....

الله تعالى يقول لك دار خلقي مثل ما أداري)، ومثل قوله: (أتق شحاتاء الناس وعداوتهم)، ومثل قوله: (عش ما شئت فأنتك ميت وأحجب ما شئت فأنتك مفارقه واعمل ما شئت فأنتك ملاقيه وشرف المؤمن صلاته بالليل وعزّه كفّ الأذى عن الناس)، ومثل قول النبي صلى الله عليه وآله: (ما زال جبرئيل يوصيني بالسواك حتّى خفت أن أدرد أو أحفى)، (وما زال يوصيني بالجار حتّى ظننت أنّه سيورث)، (وما زال يوصيني بالمرأة حتّى ظننت أنّه لا يبنغي طلاقها)، (وما زال يوصيني بالمملوك حتّى ظننت أنّه سيضرب له أجلاً يعتق فيه)، ومثل قول جبرئيل للنبي صلى الله عليه وآله حين فرغ من غزوة الخندق: (يا محمّد إنّ الله تبارك وتعالى يأمرك أن لا تصلي العصر إلّا بيني قريضة)، ومثل قوله صلى الله عليه وآله: (أمرني بمداواة الناس كما أمرني بأداء الفرائض)، ومثل قوله صلى الله عليه وآله: (إنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن لا نتكلّم الناس إلّا بمقدار عقولهم)، ومثل قوله صلى الله عليه وآله: (إنّ جبرئيل أتاني من قبل ربّي يأمرني بما قرّرت به عيني وفرح به صدري وقلبي) قال: (إنّ الله تعالى يقول إنّ عليّاً أمير المؤمنين وقائد الفرّ المحجلين)، ومثل قوله صلى الله عليه وآله نزل عليّ جبرئيل فقال: (يا محمّد إنّ الله تبارك وتعالى قد زوج فاطمة عليّاً من فوق عرشه وأشهد على ذلك خيار ملائكته فزوجها منه نبي الأرض وأشهد على ذلك خيار أمتك)، ومثل هذا كثير كلّ وحى ليس بقرآن ولو كان قرآنًا لكان مقرونًا به وموصولًا إليه غير مفصول عنه، كما أنّ أمير المؤمنين عليه السلام جمعه فلمّا جاءهم به قال: (هذا كتاب ربكم كما أنزل على نبيكم لم يزد فيه حرف ولم ينقص منه حرف، فقالوا لا حاجة لنا فيه عندنا مثل الذي عندك فانصرف وهو يقول فنبذوه)، الآية انتهى كلامه قدّس سرّه.

وقوله: «قد نزل من الوحي إلى، آخره إشارة إلى ما رواه الكليني قدس

سره وغيره: (إن القرآن الذي جاء به جبرئيل سبع عشرة ألف آية، مع أن الموجود منه على المعروف ستة آلاف آية ومائتا آية وست وثلاثون آية فحملوا القرآن في هذا الخبر على تمام ما أوحى إليه صلى الله عليه وآله سواء كان مما أريد بالغاظه الإعجاز أو لا)، وقال قدس الله نفسه الزكية قبل ذلك: «اعتقادنا أن القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وآله هو ما بين الدفتين ليس أكثر من ذلك ومن نسب إلينا بالقول بأنه أكثر من ذلك فهو كاذب» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأما المفيد قدس سره وإن كان كلامه المحكي أولاً عن المسائل السرية ربما يستظهر منه وقوع التغير فيما نزل إعجازاً، إلا أن كلامه أخيراً صريح في حمل ما ورد في هذا الباب على التغير من حيث التأويل والتزيل والتفسير ناسباً له إلى جماعة من أهل الإمامة حيث قال علي ما حكى عنه: «وقال جماعة من أهل الإمامة إنه لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة لكن حذف ما كان مثبتاً في صحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله وذلك كان ثابتاً منزلاً وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى الذي هو القرآن المعجز، وقد يسمى تأويل القرآن قرآناً قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ فسمى تأويل القرآن قرآناً، وهذا ما ليس فيه بين أهل التفسير اختلاف» انتهى كلامه رفع مقامه.

وقال السيد الشارح للوافية في شرحه ما هذا لفظه المحكي: «وما جمعه أمير المؤمنين عليه السلام فإنما كان للذب عن مناصبهم التي ابتزوها منه والسر على فضائحهم التي عرفوها فيه، فقد جاء أنهم قالوا له دعه وقال إن قتلتموه فاقتلوني معه فإن فيه حقنا ووجوب طاعتنا، وقد قال صلى الله عليه وآله: (إنني تارك فيكم الثقلين لن يفترقا) فقال له الثاني لا حاجة لنا به خذ معك كيلاً

يفارقك، فإنهم لما فتحوه وجدوا فيه فضائح القوم وأسماء المنافقين وأعداء
الذين وأسرّوا التجوى إن قد جاءكم بما فيه فضائح المهاجرين والأنصار فردّوه
وأبوا أن يأخذوه، وذلك لما اشتمل عليه من التأويل والتفسير وقد كان عادة
منهم أن يكتبوا التأويل مع التّزويل، إلا أن ذلك كله كان في التّزويل والذي يدلّ
على ذلك قوله عليه السلام في جواب زنديق ولقد جنتم بالكتاب كملاً مشتملاً
على التأويل والتّزويل والمحكم والمتشابه والتّاسخ والمنسوخ، فإنّه صريح في
أنّ الذين جاءهم به ليس تنزيلاً كلّه ويؤيده ما اشتهر أنّ الذي جاءهم به كان
مشتملاً على جميع ما يحتاج إليه النّاس حتّى أرش الخدش، ومن المعلوم أنّ
صريح القرآن غير مشتمل على ذلك كلّه وأيّ غرض يدعوهم إلى إسقاط ما
يدلّ على الأحكام وسائر العلوم وهم أشدّ النّاس حاجة إلى ذلك إلى أن قال
عليّ أنّه لو اشتمل على ذلك صريحاً لم يبق لمحااجة الإمام وجه إلى آخر ما
أفاده بطوله وبالجملّة مخالفة ما عند الإمام عليه السلام لما في أيدي النّاس في
الجملّة ممّا لا ينكره أحد إنّما الكلام في مخالفة ما بين الدّفتين لما نزل إعجازاً
من جهة التّحريف والزّيادة والنقيصة في الجملّة فمن جمهور الأخباريين وجمع
من المحدّثين كالشيخ الجليل عليّ بن إبراهيم القمّي وتلمبذه ثقة الإسلام
الكليني وغيرهما قدّس الله أسرارهم حيث إنهم نقلوا الأخبار الدّالة على التّغيير
من غير قدح فيها سيّما بملاحظة عنوانهم وقوع التّغيير مطلقاً وعن بعضهم
وقوع التّحريف والنقيصة دون الزّيادة مدّعياً عدم النّزاع فيها وعن بعضهم كون
النّزاع في زيادة غير السّورة، بل الآية فإنّ زيادتهما مناص لكون ما بأيدينا
إعجازاً يقيناً مضافاً إلى منافاته لصريح القرآن والمشهور بين المجتهدين
والأصوليين، بل أكثر المحدّثين عدم وقوع التّغيير مطلقاً، بل ادّعى غير واحد
الإجماع على ذلك سيّما بالنّسبة إلى الزّيادة وعن المولى الفريد البهبهاني

وجماعة من المتأخرين نفى الزيادة، وأن النقيصة لو كانت واقعة فإنما هي في غير آيات الأحكام بل استظهر بعضهم وقوع النقيصة في غير آيات الأحكام وكان شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره يميل إلى هذا القول أي وقوع النقيصة في غير الأحكام ببعض الميل، فإن القرآن المنزل على ما صرح به في غير واحد من الأخبار أربعة أرباع ربيع في الأئمة عليهم السلام وربع في أعدائهم وربع في القصص والأمثال وربع في القضايا والأحكام والداعي للتغيير إنما هو في الربعين الأولين، وممن صرح بالإجماع على عدم التغيير علم الهدى قدس سره قال في جملة كلام له في تقريب عدم حدوث التغيير في القرآن المنزل للإعجاز ما هذا لفظه المحكي: (أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، فإن القرآن كان يحفظ ويدرس جميعه في ذلك الزمان حتى عيّن على جماعة من الصحابة في حفظهم له وأنه كان يعرض على النبي صلى الله عليه وآله ويتلى عليه وإن جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي صلى الله عليه وآله عدة ختمات، وكل ذلك يدل بأدنى تأمل على أنه كان مجموعاً مترتباً غير منشور ولا مبثوث) إلى آخر ما ذكره.

وقال شيخ الطائفة قدس سره في محكي تبيان: (أما الكلام في زيادته ونقصانه يعني القرآن فمما لا يليق به، لأن الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا)، كما نصره المرتضى قدس سره وهو الظاهر من الروايات غير أنه رويت روايات كثيرة من جهة العامة والخاصة بنقصان كثير من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع لكن طريقها الآحاد التي لا يوجب علماً، فالأولى الإعراض عنها وترك التّشاغل بها، لأنه يمكن تأويلها ولو صحّت لما كان ذلك طعننا على ما هو

موجود بين الدفتين، فإن ذلك معلوم صحته لا يعترضه أحد من الأمة ولا يدفعه ورواياتنا متناصرة بالبحث على قراءته والتمسك بما فيه ورد ما يرد من اختلاف الأخبار في الفروع إليه وعرضها عليه فما وافقه عمل عليه وما يخالفه يجتنب ولم يلفت إليه، وقد وردت عن النبي صلى الله عليه وآله رواية لا يدفعها أحد أنه قال: (إني مخلف فيكم الثقلين إن تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)، وهذا يدل على أنه موجود في كل عصر، لأنه لا يجوز أن يأمر الأمة بالتمسك بما لا يقدر على التمسك به كما أن أهل البيت ومن يجب اتباع قوله حاصل في كل وقت وإذا كان الموجود بيننا مجمعا على صحته فينبغي أن ينشغل بتفسيره وبيان معانيه وترك ما سواه انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

ثم إن لكل من الفريقين وجوها من الأخبار وغيرها يطول المقام بذكرها والنقص والإبرام فيها حتى أن النافين لحدوث التغيير استدكوا له بجملة من الآيات الممنوع دلالتها على المدعى في وجهه والأخبار الدالة بقواهرها على حدوث التغيير وإن كانت كثيرة، إلا أن أكثرها إلا ما شذ ضعيفة السند ويمكن دعوى تواترها، فلا يقدح ضعف السند فيها لكن الإنصاف عدم نصوصيتها فيما ذكره الأخباريون وقوة احتمال إرادة ما عرفته من وجوه المعاني فيها وفي جملة من الأخبار إشارة وتلويح، بل دلالة عليه عند التأمل ويحتمل قريبا حملها على تقدير عدم الصارف لها على وقوع النقص فيما ورد في ولاية الأئمة عليهم السلام ومسالب أعدائهم، فلا تعلق لها بآيات الأحكام حتى ينعم النظر في تنقيحها والكلام عليها وخبر الواحد في غير الفروع ليس بحجة حتى يلزم البحث عنها فلملأه إليه أشار الشيخ قدس سره من أنها أخبار آحاد لا يوجب علما مع أن المسلم من مذهبه حجة خبر الواحد في الفروع، بل على تقدير تسليم وقوع

النقيصة في آيات الأحكام لا يعلم بقدر النقص فيما بأيدينا من آيات الأحكام من حيث احتمال كون ما نقص مشتملاً على حكم مستقل لا دخل له بالأحكام المستفادة من ظواهر ما بأيدينا من الآيات، هذا وللسيد الفاضل نعمة الله المحدث هنا كلام طويل نورد بعضه، فإنه استدلّ على وقوع التغيير في القرآن المنزل للإعجاز في رسالته المحكيّة المسماة بمنبع الحياة بوجوده: (منها: الأخبار المستفيضة، بل المتواترة مثل ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا﴾، فقال قد سقط بينهما أكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾، قال: كيف تكون هذه الأمة خير أمة وقتلوا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ليس هكذا نزلت وإنما نزلت خير أمة أي الأئمة من أهل البيت عليهم السلام؛ ومنها: الأخبار المستفيضة في أن آية الغدير هكذا نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ إلى غير ذلك مما لو جمع لصار كتاباً كثير الحجم؛ ومنها: أن القرآن كان نزل منجماً على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا أربعة عشر رجلاً من الصحابة وكان رئيسهم أمير المؤمنين عليه السلام، وقد كانوا في الأغلب ما يكتبون إلا ما يتعلق بالأحكام وما يوحى إليه في المحافل والمجامع، وأما الذي كان يكتب ما ينزل في خلواته ومنازله فليس هو إلا أمير المؤمنين عليه السلام، لأنه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه أجمع من غيره من المصاحف، فلما مضى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى لقاء حبيبه وتفرقت الأهواء بعده جمع أمير المؤمنين عليه السلام القرآن كما أنزل وشدّ بردائه وأتى به إلى المسجد، فقال لهم: (هذا كتاب ربكم كما أنزل، فقال لعنه الله ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان، فقال عليه السلام لن تسروه

ولن يراه أحد حتى يظهر القائم عليه السلام)، إلى أن قال بعد جملة كلام له (وهذا القرآن كان عند الأئمة عليهم السلام يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الإسلام الكليني عطر الله مرقده بإسناده إلى سالم بن سلمة قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أسمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: (مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرؤها الناس حتى يقوم القائم عليه السلام، فإذا قام قرأ كتاب الله على حذو وأرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام)، وقد يوجه هذا الحديث الشريف وأمثاله مما دلّ على ثبوت شيء آخر نقص من هذا القرآن الذي في أيدينا بأن المراد، إما نقص المعنى وتغييره إلى ما ليس مراده تعالى أو نقص ما فسروا به يعني أنهم كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات وكان أصحابهم يتلفظون بها فممنوعهم عن ذلك، أو أن أصحابهم كانوا يفسرون الآيات بما سمعوا من أئمتهم لم يكن إظهاره صلاحاً لوقتهم فأمرهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم، لا أنه كان شيء في القرآن داخلاً فأخرجوه وهو بعيد، ثم قال وهذا الحديث وما بمعناه قد أظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل بأحكامه»، انتهى ما أردنا نقله من كلامه.

وقد عرفت أن المسألة بعد التسالم على العمل حسبما عرفت مرارا كونه من ضروريات دلالة الأخبار المتواترة حتى المانعة من التفسير معللة بأن علم الكتاب عند الأئمة عليهم السلام، وأنه ما ورثه الله غيرهم حرفاً الصريحة في أن العلم بباطنه الذي هو من توريث الله تعالى لا العلم بظواهره الواضحة عند كل أحد مختص بالأئمة عليهم السلام حيث إنه لم يذكر في خبر لها تعليل المنع بحدوث النقص، إذ النقص في القرآن ليست مسألة عملية يبحث عنها، وإنما هي مسألة علمية لا يترتب عليها فائدة أصلاً وقد أغرب بعض الأصحاب واحتمل أو استظهر سوق ما دلّ على

حجية الكتاب قولاً وفعلًا وتقريراً على التقيّة وهو كما ترى لا يحتمله الأخبار يقيناً حتّى المانعة من التفسير الواردة في ردّ المخالفين، ومثله في الضعف ما تحمله بعض آخر، فاحتمل حمل الأخبار الصريحة في حجية الكتاب على حجّيته في مرحلة الظاهر بمعنى كون التكليف الظاهري العمل بالكتاب حتّى يظهر القائم عليه السلام وهو أيضاً كما ترى، مع أنّه لا القائل بحجّيته ووجوب العمل به وعدم مانعيّة الأخبار الدالّة على حدوث التغيّر في الكتاب المنزل للإعجاز عن حجية ما بأيدينا، هذا وقد يوجد في بعض الكتب التمسك في المسألة بأصالة عدم التقيصة لنفي النقص فيما أنزل إعجازاً، كما أنّه قد يتمسك لنفي الزيادة بأصالة عدمها، وقد يعارض أصالة عدم التقيصة بأصالة عدم احتمال ما بأيدينا لتامام ما نزل تدريجاً وأصالة عدم الزيادة بأصالة عدم كون المشكوك قرآناً، وأنت خير بأنّ الأصلين مع الغضّ عن المعارضة المذكورة لا يفيدان على القول بنفي الأصول المثبتة لو كان النقص قادحاً وعلى تقدير عدم قدحه على تقدير العلم به لا معنى لجريان الأصل أيضاً كما لا يخفى....

نعم عن الشيخ محمد بن عليّ بن شهر آشوب المازندراني المعروف في كتاب المثالب أنّهم أسقطوا من القرآن تمام سورة الولاية ولا يبعد إرادة هذه السورة، ولكنك خير بأنّها ليست من القرآن المنزل إعجازاً قطعاً إذ يقدر كلّ عارف بلغة العرب أن يأتي بمثلها، مع أنّه قال سبحانه لئن اجتمعت الأنس والجنّ الآية، إذا عرفت بعض الكلام في أصل المسألة فاستمع لما يتلى عليك فيما لو علم بحصول التغيّر إجمالاً ولم يعلم تفصيلاً، فنقول إنّ التغيّر بقول مطلق قد يوجب اختلاف المعنى، وقد لا يوجهه سواء كان بالتحريف أو التبديل أو النقص أو الزيادة فالعلم بحصول التغيّر إجمالاً بأقسامه إذا كان أعمّ ممّا يوجهه وممّا لا يوجهه لا يوجب العلم إجمالاً بالتغيّر بالمعنى وإن فرض العلم بما يوجهه في

تمام الآيات، فلا يقدح أيضاً من حيث كون الشبهة غير محصورة وإن فرض العلم بما توجه مع فرض حصر الشبهة بأن فرضه الشبهة كثيرة في الكثير، فلا يقدح أيضاً لعدم انحصار طرف العلم في خصوص آيات الأحكام فلعل المصروف عن ظاهره مما لا يتعلّق بالأحكام الشرعية، فلا يوجب العلم بتنجز الخطاب حتّى توجب الإجمال في ظاهر آيات الأحكام، اللهم إلا أن يفرق في عدم قدح العلم الإجمالي مع عدم حصر الشبهة بين الأصول اللفظية والعملية أو يفرق فيما لا يوجب تنجز الخطاب بين الأصول اللفظية والعملية في عدم القدح، لكنّ الدّعويين في حيز المنع.

ومما ذكرنا كله يعرف المراد ممّا أفاده قدس سره في الكتاب في حكم العلم الإجمالي بحصول التّغيير وعدم قدحه في حجّة الظواهر ودعوى قدح العلم الإجمالي مع فرض العلم بما يوجب تغيير المعنى في خصوص آيات الأحكام نظراً إلى كون الشبهة غير محصورة، كما ترى فالأولى التمسك بأحد الوجوه المذكورة والمنع من قدح العلم بحصول التّحريف بالمعنى الأعمّ الشّامل للأقسام المذكورة كما يحمل عبارة الكتاب عليه لا ما يقابل الزيادة والنقص في ظواهر آيات الأحكام، هذا مضافاً إلى ما عرفت الإشارة إليه من أنّ التّغيير الحاصل على تقدير تسليمه إنّما هو قبل ورود الأخبار الكثيرة المتواترة من الأئمة عليهم السلام في باب حجّة ظاهر الكتاب فلو كان التّغيير قادحاً في حجّة الظواهر من حيث إيجابه لإجمالها لم يجز للشارع الأمر بأخذها والملازمة كبطلان التّالي ممّا لا خفاء فيها أصلاً كما لا يخفى، ومن هنا ادّعي غير واحد الاتفاق على وجوب العمل بالكتاب على جميع الأقوال في مسألة التّغيير وإن كان الأصل في المسألة قبل الإجماع عند بعض المدّعين ما دلّ على لزوم القراءة على ما يقرأ النّاس على ما عرفت كلامه.

التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك، مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة، مع أنه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية، التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب فافهم.

الرابع: قد يتوهم «أن وجوب العمل^(١) بظواهر الكتاب بالإجماع

(١) يستفاد هذا التوهم من المحقق القمي قدس سره وبعض من وافقه في القول بحجية الظن المطلق قال في القوانين بعد جملة كلام له في النقض والإبرام في الاستدلال على حجية ظواهر الكتاب بالإجماع ما هذا لفظه: «والحاصل أن الإجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب إن كان هو الإجماع المنقول والاستنباطي فيدخلان في عمومات آيات التحريم، ولا دليل على حجيتها سوى كونهما ظن المجتهد وإن كان هو الإجماع المحقق، فإن كان على الجملة فهو لا يجدي نفعاً وإن كان على كل الظواهر، فمع ما يرد عليه مما فصلناه فيه أنه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وأمثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بأن العمل على ظن الكتاب لا يجوز، فإنها عامة تشمل ذلك أيضاً، فالإجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموماً يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن وما يثبت وجوده عدمه فهو محال» انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خير بما في هذا التوهم من وجوه المناقشة.

أما أولاً: فلأن فرض قيام القاطع على حجية الظواهر أو غيرها يوجب خروج المعلوم حجتيته عن ظواهر الآيات الناهية موضوعاً إذا كان مفادها الحرمة التشريعية بأي معنى فرض للتشريع، فإن الحكم بحجية الظواهر مثلاً بعد قيام

الدليل القاطع على حجيتها والالتزام بكون مفادها حكم الله الظاهري ليس بافتراء وتشريع على الله تعالى وقولا بما لا يعلم، ومنه يظهر ما في كلام المحقق القمي قدس سره من لزوم استعمال كلمة الموصول في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، أو الضمير في معنيين من حيث إرادة العلم بحجيته ونفيه، ضرورة أن المنهي كل شيء لم يعلم به من غير فرق بين الأحكام الأصولية والفرعية الفقهية ولا يلزم هذا المعنى استعمال اللفظ في المعنيين أصلاً كما لا يخفى.

وأما ثانياً: فلاشك بعد تسليم لزوم التخصيص في الآيات الناهية عند الحكم بحجية أمانة غير علمية أو أصل من الأصول نقول إن محذور التخصيص إنما هو من حيث اقتضاء العموم عند الشك في التخصيص البناء على عدمه بحكم أهل اللسان، وهذا معنى أصالة العموم التي هي من الأصول اللفظية المعتبرة عند الشك في إرادة المتكلم، فإذا فرض قيام الإجماع على اعتبار ظواهر الكتاب، فيعلم بعدم إرادتها مما اقتضى بعمومه حرمة العمل بها من الآيات الناهية وغيرها، فلا يبقى شك في المراد منها حتى يتمسك بأصالة العموم فإن شئت قلت إن أصالة العموم غير جارية بنفسها في صورة العلم بالمراد من العام، وتوهم أن الدليل على التخصيص هو الإجماع المقتضي لحجية العمومات الناهية عن العمل بظواهر الكتاب ولا مرجح لجعل معقده غير الآيات الناهية عن ظواهر الكتاب، فإذا لم يمكن الجمع بين إرادتهما من الإجماع، فلا بد من الحكم بعدم قيام الإجماع للزوم المحال العقلي من قيامه، وليس هناك دليل آخر بالفرض على التخصيص حتى يجعل مخصصاً فاسد جداً، إذ لا نقول باختصاص الإجماع بغير الآيات الناهية، ولذا نعمل بها في غير ظواهر الكتاب مما لم يقم دليل قطعي على اعتباره، بل نقول بقيامه على اعتباره ونتيجة ذلك رفع اليد عن الآيات الناهية بالنسبة إلى خصوص ظواهر الكتاب نظراً إلى القطع بعدم الإرادة، هذا مضافاً إلى

مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره، لأن من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقاً حتى ظواهر الكتاب.

وفيه أن فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر، مع أن ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية أنفسها إلا أن يقال إنها لا تشمل أنفسها فتأمل.

وبإزاء هذا التوهم^(١) توهم أن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية

أنه لا معنى لصرف الإجماع إلى خصوص ظواهر الآيات الناهية وإبقائها على الظهور حتى بالنسبة إلى ظواهر الكتاب حتى تصير نتيجة الإجماع على حجية ظواهر الكتاب عدم الحجية كما لا يخفى.

وأما ثالثاً: فلأن إرادة العموم من الآيات الناهية حتى من ظواهر الكتاب توجب المنع عن العمل بأنفسها، فإنها من غير العلم وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وتوهم عدم شمولها لأنفسها كما عن شيخ شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره فيه ما لا يخفى، لأنه على تقدير التسليم إنما هو من جهة الفرق في مناط الحكم وعلة المنع.

(١) وقد أشار إليه في القوانين وأفسده بما لا يخلو عن المناقشة وهو بظاهره مما لا معنى له، لأن قيام القاطع على حجية ظن لا يوجب خروجه عن عنوان الظن، ضرورة استحالة انقلاب الموضوع مضافاً إلى استحالة تأثير المحمول المتفرع على الموضوع في عدمه، نعم لو كان الموضوع للحرمة عنوان التشريع كان قيام الدليل على اعتبار الظن مخرجاً له عن موضوع الحرمة على ما عرفت الإشارة إليه في الجواب الأول عن التوهم الأول والفرق بينهما في كمال الوضوح، فلا تغفل فلو اقتصر المتوهم في كلامه على الحكم بكون خروج الظواهر من باب التخصيص من دون ذكر التعليل لم يتوجه عليه شيء كما لا يخفى.

ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصيص، لأن وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم، وفيه ما لا يخفى.

وأما التفصيل الآخر:

فهو الذي يظهر من صاحب القوانين^(١) قدس سره في آخر مسألة حجية

(١) الأولى نقل كلامه في أول الاجتهاد والتقليد، فإنه قد أجمل الكلام في مسألة حجية ظاهر الكتاب وأوجزه قال قدس سره في مقام إثبات حجية ظن المجتهد من جهة دليل الانسداد بعد جملة كلام له على الاستدلال لحرمة العمل بالظن بظواهر ما دلّ من الكتاب عليه ما هذا لفظه: «فإن قلت السدليل عليه أنه ظاهر الكتاب مثلاً وهو حجة إجماعاً فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا محال، قلت المسلم من الإجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فإن حجية ظواهر الكتاب مسألة اجتهادية وانعقاد الإجماع عليها ممنوع لمخالفة الأخباريين اعتماداً على أخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشأنهم وإمكان إخراج تلك الأخبار عن ظاهرها لمعارضتها بأقوى منها لكنا نقول المسلم منه حجية ما هو متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم، لأن مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة أصالة الحقيقة والقرائن المجازية حجة إجماعاً، لأن الله تعالى أرسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه، وكما أن التفهيم يختلف باختلاف اللسان كذلك يختلف باختلاف الزمان وإن توافق اللسان فحجية متفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج إلى دليل آخر غير ما دلّ على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين، لمنع الإجماع عليه بالخصوص، ولا يمكن إثبات ذلك إلا بأحد وجهين الأول انحصار

السَّيْلُ إِلَى الْحُكْمِ فِي الْعَمَلِ بِتِلْكَ الظُّنُونِ، وَدَلَالَةِ اسْتِحَالَةِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يَطَاقُ عَلَيْهِ وَهُوَ مَا ذَكَرْنَاهُ، لِأَنَّ ذَلِكَ هُوَ مُقْتَضِي الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ الْمُقْتَضِي لِحُجَّةٍ مَا يَصِحُّ السَّيْلُ إِلَيْهِ مِنَ الظُّنُونِ مِنْ حَيْثُ هِيَ ظَنْ، لَا مِنْ حَيْثُ هِيَ أَنَّهُ ظَنْ خَاصٌّ، إِذِ الدَّلِيلُ الْقُطْعِي، لَا يَدُلُّ عَلَى حُجَّةٍ ظَنْ خَاصٍّ وَالْمَفْرُوضُ أَنَّ الْإِجْمَاعَ غَيْرَ مُسَلَّمٍ فِي الظَّنِّ الْحَاصِلِ لَغَيْرِ الْمُشَافِهِينَ، وَالثَّانِي أَنَّ الْكِتَابَ الْعَزِيزَ مِنْ قَبِيلِ تَأْلِيفِ الْمُصَنِّفِينَ الَّذِينَ يَقْصِدُونَ بِكُتَابِهِمْ بَقَاءَهُ أَبَدَ الدَّهْرِ لِيَفْهَمَ مِنْهُ الْمُتَأَمِّلُونَ فِيهِ بِكَرُورِ الْأَيَّامِ عَلَى مَقْدَارِ فَهْمِهِمْ وَيَعْمَلُونَ عَلَيْهِ وَكَذَلِكَ الْمَكَاتِيبُ وَالْمَرَاثِيلُ وَالْوَارِدَةُ مِنَ الْبِلَادِ الْبَعِيدَةِ سَيِّمًا مَعَ مُخَالَفَةِ لِسَانِ الْمَكْتُوبِ مَعَ الْمَكْتُوبِ إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا رَيْبَ فِي جَوَازِ الْعَمَلِ لِلْمُدْرَسِينَ فِي التَّأْلِيفَاتِ وَالْمُتَعَلِّمِينَ وَالْمُتَأَمِّلِينَ فِيهَا، وَحَمْلُهَا عَلَى مُقْتَضَى مَا يَفْهَمُونَ بِقَدْرِ طَاقَتِهِمْ وَلَا كَذَلِكَ الْمَكْتُوبِ إِلَيْهِمُ الْمَكَاتِيبُ، فَإِنَّهُ مَمْنُوعٌ سَيِّمًا فِيْمَا اشْتَمَلَ عَلَى الْأَحْكَامِ الْفُرْعِيَّةِ إِذِ الظَّاهِرُ مِنْهَا إِلْقَاءُ الْأَحْكَامِ بَيْنَ الْأُمَّةِ وَإِعْلَامُ الْمُخَاطَبِينَ بِالشَّرَائِعِ وَإِعْلَاؤُهَا بَيْنَهُمْ، وَذَلِكَ لَا يَنَافِي قَصْدَ عَمَلِ الْآتِينَ بَعْدَهُمْ وَلَوْ بَعْدَ أَلْفِ سَنَةٍ بِذَلِكَ، لِأَجْلِ حَصُولِ الطَّرِيقَةِ وَاسْتِقْرَارِ الشَّرِيعَةِ بِعَمَلِ الْحَاضِرِينَ وَمُزَاوَلَتِهِمْ وَنَقْلِهِمْ إِلَى خَلْفِهِمْ يَدَا عَنْ يَدٍ وَلَا يَنَافِي ذَلِكَ أَيْضًا تَعَلُّقَ الْفُرْضِ بِبَقَائِهِ أَبَدَ الدَّهْرِ لِحَصُولِ الْإِعْجَازِ وَسَائِرِ الْفَوَائِدِ، إِذْ ذَلِكَ يَحْصُلُ بِمُلَاحَظَةِ الْبَلَاغَةِ وَالْأَسْلُوبِ وَسَائِرِ الْحُكْمِ الْمُسْتَفَادِ مِنْهَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْأَحْكَامِ الْفُرْعِيَّةِ الَّتِي هِيَ قِطْرَةٌ مِنْ بَحَارِ فَوَائِدِهِ، إِلَى أَنْ قَالَ وَالْحَاصِلُ أَنَّ دَعْوَى الْعِلْمِ بِأَنَّ وَضْعَ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى وَضْعِ الْمُصَنِّفِينَ سَيِّمًا فِي الْأَحْكَامِ الْفُرْعِيَّةِ دَعْوَى لَا يَفِي بِإِبْتِهَاثِهَا بَيِّنَةٌ، أَنْتَهَى كَلَامُهُ رَفَعَ مَقَامَهُ.

وهو كما ترى مشبه المراد:

أما أولاً: فلائه لم يعلم المراد من الجواب الأول عن السؤال فإن قصر قيام

الإجماع على حجبة المراد من الكتاب لم يعلم له معنى محصل إذ المراد لا يمكن اتصافه بالحجبة وعدمها وإنما القابل للاتصاف بها ما هو طريق إليه وكاشف عنه، اللهم إلا أن يكون مراده تنزيل الإجماع على حجبة النصوص الكتابية في قبال الظواهر بملاحظة استناد المنع إلى مخالفة الأخباريين فإن مخالفتهم في الظواهر لا في النصوص على ما أفاده جماعة منهم.

وأما ثانياً: فلائه لم يعلم المراد من قوله والظن الحاصل للمخاطبين إلخ حيث إن قوله إجماعاً يحتمل أن يراد به الاستدلال بالإجماع، وكون المراد من قوله لأن الله أرسل رسولا إلخ الإشارة إلى سند المجمعين، فالمراد بالإجماع حينئذ معناه المصطلح ويحتمل أن يراد منه معناه اللغوي أي الاتفاق، فكأنه قال قولاً واحداً فيكون المراد من قوله لأن الله إلخ الاستدلال بحجبة الظن المستفاد من أصالة الحقيقة والقرائن في حق المشافهين وإن كان هذا التردد والاشتباه في كلامه غير قادح في أصل المطلب، نعم يرد عليه على كل تقدير أن الاستدلال بالآية الشريفة على حجبة الظن في حق من حيث الخصوص والاستناد إليها في إثبات ذلك استدلال بظاهر الكتاب ممن لا يكون مخاطباً به وهو غير جائز، اللهم إلا أن يقال بكونها نصاً في ذلك فتأمل.

وأما ثالثاً: فلائه لم يعلم المراد من قوله والمراد بلسان القوم إلخ من حيث إنه هل يسلم صدق العموم على غير المخاطبين من الموجودين في زمن الخطاب والموجودين بعده ويتشعب في الفرق في الحكم باختلاف الفهم وإن اتحد اللسان حتى يتوجه عليه بأن اختلاف الفهم قد يوجد بين المخاطبين في زمان واحد أيضاً أو في زمانين مع اعترافه بالحجبة من حيث الخصوص في الصورة الأولى، بل الثانية على تقدير شمول الخطاب كما أنه اعترف بها على تقدير تسليم كون الكتاب من قبيل تأليف المصنفين مع تصريحه باختلاف الفهم مع

تعدّد الزّمان واتّحاد اللّسان أو يمنع من صدقه على غيرهم حتّى يتوجّه عليه مضافاً إلى ظهور فسادِه بأنّه لا معنى إذا للحكم بالحجّة من حيث الخصوص على تقدير كون الكتاب من قبيل تأليف المصنّفين مع اختلاف الفهم، اللّهم إلّا أن يتشبّث على هذا التّقدير بذيل دليل آخر غير الآيّة من الإجماع وغيره.

هذا ثمّ إنّ المستفاد من كلامه الّذي نقلناه وإن كان التّفصيل الّذي نسب إليه شيخنا الأستاذ العلّامة، إلّا أن المستفاد منه صريحاً في الجواب عن السّؤال الّذي أورده على نفسه كما سيّجيء نقله المنع من حجّة ظواهر الكتاب في حقّ المعدومين وإن كان الكتاب من قبيل تأليف المصنّفين حيث قال سلّمنا أنّ الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنّفين لكن مقتضى ذلك أن يكون الظّنّ الحاصل منه حجّة من جهة أنّه ظنّ حاصل منه، والمفروض أنّ الظّنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست ظنوناً حاصلة منه فقط، إذ الظّنّ الحاصل من اللفظ إنّما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته أو مجازيه والاعتماد على أصل الحقيقة أو القرينة الظّاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك.

وأما الظّنّ الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسّوانح التي حصلت في الشّريعة فهو ظنّ حاصل للمجتهد بنفس الأمر بعد ملاحظة الأدلّة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظنّ حاصل من الكتاب إلى آخر ما أفاده قدس سره، وأنّ خير بأنّ هذا صريح في خلاف التّفصيل الّذي نسبته شيخنا قدس سره إليه والمستفاد منه كما ترى أنّ الّذي جزم به في مطاوي كلماته السّابقة من حجّة ظاهر ما كان من باب تأليف المصنّفين من حيث الخصوص إنّما هو بالنّسبة إلى غير الكتاب العزيز ممّا لا يحتاج في العمل بظاھرهِ إلى إعمال قواعد التّعارض والعلاج، وهذا وإن كان محلّاً للمناقشة والنّظر حيث إنّ إعمال العلاج بين المتعارضات من الأدلّة والفحص عن شروط العمل بها لا يوجب إجمال دلالتها

الكتاب، وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهية أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطابه موجهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذٍ لنا، إلا من باب الظن المطلق الثابت حجتيه عند انسداد باب العلم.

وخروج ظواهر ألفاظها عن مقتضى وضعها والقرينة، إلا أن يفرض العلم الإجمالي بالصرف عن الظاهر في بعض الآيات بالخصوص وهذا لا اختصاص له بزماننا، بل قد يتحقق بالنسبة إلى المشافهين مضافاً إلى أن عروض السوانح المسطورة لا يفرق فيها بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه مع اعترافه بالحجة من حيث الخصوص على القول الأول، إلا أنه صريح في رجوعه عما ذكره أولاً، أو كونه مبيّناً على الإغماض.

ثم إن الوجه فيما ذكره من التفصيل وعدم الحجية من حيث الخصوص في حق غير المقصود بالتفهم والخطاب هو كون الحجة بمقتضى إجماع أهل اللسان والعقلاء والعلماء الظهور المستند إلى اللفظ وكشفه عن المراد ولو بواسطة القرائن من دون أعمال أمور عارضة خارجة يوجب الظهور وطريقة اللفظ وكشفه عن المراد بنفسه إنما هو بالنسبة إلى المقصود بالتفهم ولو بعنوان العموم، وأما بالنسبة إلى غيره فلا طريقة للفظ في حقه، فلا ظهور هناك أصلاً فلو فرض حصول ظن بالمراد لا يكون مستنداً إلى اللفظ، فلا دليل على اعتباره من حيث الخصوص.

ويمكن توجيه هذا التفصيل^(١) بأن الظهور اللفظي ليس حجة، إلا من

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره في توجيه مرامه شرح ما لخصناه وأجملناه في بيانه، وحاصله أن مدرك اعتبار أصالة الحقيقة والظهور عند العقلاء وأهل اللسان واعتمادهم عليها في استكشاف المراد إنما هو قاعدة قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر مع إرادة خلافه من دون نصب دلالة يصرف عن الظهور وقرينة على إرادة خلافه في وقت الحاجة إذا لم يكن هناك مصلحة توجب تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومقتضى هذه القاعدة كما ترى وإن كان القطع بالمراد فيما علم عدم المصلحة في تأخير البيان، كما هو الغالب فيكون دلالة اللفظ بهذه الملاحظة قطعية وإن كانت بالنظر إلى اللفظ لو خلّي وطبعه ظنية.

ومن المعلوم ضرورة أن هذه القاعدة إنما تجري في حق من قصد إفهامه بالخطاب إذ نقض الغرض اللازم على تقدير تأخير البيان إنما هو في حقه لا مطلقاً فلو كان هناك بين المتكلم ومن قصد إفهامه ما يوجب تفهيم إرادة خلاف الظاهر من القرائن الحالية أو المقالية السابقة، فلا يلزم هناك نقض غرض وقبح على المتكلم بترك نصب ما يدلّ غيره على إرادة خلاف الظاهر من الخطاب كما هو واضح فالسبب في كون اللفظ ظاهراً في حق المقصود بالتفهم مع ما عرفت من اقتضاء القاعدة حصول القطع بالمراد إنما هو احتمال حصول الغفلة والسهو والاشتباه للمتكلم في كيفية الإفادة بحيث لا يقع الملقى إليه في خلاف مقصوده أو احتمال حصول الأمور المذكورة للملقى إليه الخطاب في الالتفات إلى ما اكتنف به في غير الخطابات الشرعية، وأما بالنسبة إليها فينحصر السبب في الثاني وهذه الأمور وإن كانت كثيرة الوجود في الإنسان حتى قيل إنها بمنزلة الطبيعة الثانية له إذا لم يكن معصوماً، إلا أن احتمالها في الإنسان الملتفت الغير الخارج عن المتعارف مرجوح في نفسه نظراً إلى غلبة خلافها فيه، ومن هنا اتفق

العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمالها في جميع الموارد والأمور حتى أنهم يكذبون من يدّعي أحدها إذا لم يكن له شاهد صدق، وأما احتمال تأخير البيان عمداً عن وقت الحاجة للمصلحة فيما يحتمل ذلك فهو على خلاف وضع الكلام للتفهم، ولذا لا يغنون به وبالجملّة اللازم على المتكلم إلقاء الكلام فيما يرجع إلى اختياره على وجه لا يقع الملقى إليه الذي قصد تفهمه به على خلاف مرامه ولو بالاعتماد على ما يكون صارفاً عن مقتضى الوضع مما يكون معهوداً بينهما لا غيره ممن لا يقصد تفهمه به فاحتمال اعتماد المتكلم بما يكون معهوداً لا واقع له في حق الغير فلا يكون لللفظ ظهور بالنسبة إليه ولو فرض حصول الظن بعدم القرائن رأساً من الخارج فلا دخل له بالظن المستند إلى اللفظ الذي قام الدليل على حجّيته بالخصوص، هذا ولكنك خير بأن ما أفاده في وجه التفصيل من حيث ابتناؤه على كون المدرك لأصالة الحقيقة عندهم منحصرأ في قاعدة القبح على ما عرفت مفصلاً بضميمة مرجوحية احتمال الغفلة من المتكلم والمخاطب غير نقي عن المناقشة كما صرح به شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره.

أما أولاً: فلمنع انحصار المدرك فيما ذكره لأن عدم اعتناء العقلاء وأهل اللسان بل العلماء باحتمال إرادة خلاف الظاهر مع عدم الشاهد عليه إنما هو من جهة أن الغرض من وضع الألفاظ تفهم المقاصد، إما بالوضع الأصلي أو بالوضع النوعي العارض بملاحظة القرائن فالتوقف باحتمال وجود الصّارف على خلاف الغرض المقصود من وضع الألفاظ ولا دخل له بقاعدة القبح هذا مع أن اعتماد المتكلم بالصّارف المعهود بينه وبين المخاطب لما كان قليلاً في الغاية، فلذا يكون احتمال موهونا كاحتمال الغفلة فيكون اللفظ بنفسه ظاهراً في المراد وكاشفاً ظنيّاً عنه بالنظر إلى ذاته ومن هنا اتفق العلماء، بل جميع العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة الصّارفة مطلقاً من غير فرق بين المخاطب وغيره كما يظهر من الأمثلة

باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه لو خلي وطبعه مفيداً للظن بالمراد.

فإذا كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود، كان إما لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، وإما لغفلة من المتكلم في إلقاء الكلام على وجه يفني بالمراد، ومعلوم أن احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء أقوالهم وأفعالهم.

وأما إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام فوقوعه في خلاف المقصود

المذكورة في كلام شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره.

وأما ثانياً: فلأن لازم ما ذكر من التوجيه تخصيص الحجية من حيث الخصوص بمن كان مشافها حاضراً في مجلس الخطاب وعدم اعتباره على هذا الوجه في حق غيره ممن كان غائباً أو معدوماً وإن فرض شمول الخطاب له أو كون الكلام في حقه من قبيل تأليف المصنفين، ضرورة عدم احتمال الغفلة عن القرينة في حقه، وإنما يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه من جهة احتمال وجود القرينة في زمان صدور الخطاب واختفائها عنه، فإن شئت قلت الظن الخاص إن كان الحاصل من المشافهة في مقابل احتمال الغفلة عن الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الموجود تدريجاً من الصّوارف، فلا يوجد موضوعه في حق غيره وإن قيل بشمول الخطاب له وإن كان الحاصل بالنظر إلى مقتضى الوضع مع الشك في وجود الصّارف فهو موجود في حق غيره من غير فرق بين القول بشمول الخطاب له وعدمه.

لا ينحصر سببه في الغفلة، فإننا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهرها واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد خفيت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلم أو منا، إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه مع أن عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض لكونه معصوماً، وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنها، بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن ألقى إليه الكلام.

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد، حتى لو فرضنا الفحص، فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها، إذ لا يحكم العادة ولو ظناً بأنها لو كانت لظفرنا بها، إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا.

بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها، مع أننا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة لكن القرائن الحالية، وما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص، ولو فرض حصول الظن من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلى الكلام كما نبهنا عليه في أول المبحث.

وبالجملة فظواهر الألفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة، لأن احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه ومتفق على عدم الاعتناء به في جميع الأمور دون ما إذا كان الاحتمال

مسبباً عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

ومن هنا ظهر: أن ما ذكرنا سابقاً من اتفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات لا ينفع في رد هذا التفصيل، إلا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجة من باب التبعد ودون إثباتها خرط القتاد.

ودعوى: «أن الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته». مردودة بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص إلى أكثر العمومات والإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام وليس، إلا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية أم كانت مقالية متصلة، لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار، أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى، أو غير ذلك.

فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا مع إمكان أن يقال إنه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص، نعم الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم، هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل.

ولكن الإنصاف: أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، فإن جميع ما دل من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجية الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد، لأن أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من

متكلم إلى مخاطب يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه، فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية، هذا حال أهل اللسان في الكلمات الواردة إليهم.

وأما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم إلى مخاطب سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين، ثم مست الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه، فإن العلماء لا يتأملون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصى إليه المقصود وكذا في الأقارير أم كان في الأحكام الكلية كالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير، فإنه لم يتأمل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها معتذراً بعدم الدليل على حجية أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب ومن قصد إفهامه.

ودعوى: «كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنفين» واضحة الفساد، مع أنها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز، فإنه أولى بأن يكون من هذا القبيل فترفع ثمرة التفصيل المذكور، لأنّ المفصل معترف بأن ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف

المؤلفين حجة بالخصوص، لا لدخوله في مطلق الظن، وإنما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه إلى مخاطب خاص بالنسبة إلى غيره.

والحاصل: أن القطع حاصل لكل متبع في طريقة فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعي الانفتاح وينكر العمل بأخبار الآحاد مدعياً كون معظم الفقه معلوماً بالإجماع والأخبار المتواترة.

ويدلّ على ذلك أيضاً سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمة الماضين عليه السلام، كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التي سمعوها من أئمتهم عليهم السلام لا يفرقون بينهما، إلا بالفحص وعدمه كما سيأتي.

والحاصل: أن الفرق في حجية أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام.

هذا كله مع أن التوجيه المذكور لذلك التفصيل لابتناؤه على الفرق بين أصالة عدم الغفلة والخطأ في فهم المراد، وبين مطلق أصالة عدم القرينة يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة وإن قلنا بشمول الخطاب للغائبين لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقاً.

فما ذكره من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين غير سديد، لأنّ الظن المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ عن ظن عدم الغفلة والخطأ، فلا يجري في حق الغائبين وإن قلنا بشمول الخطاب لهم، وإن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة

فهو جار في الغائبين وإن لم يشملهم، ومما يمكن أن يستدل به أيضاً^(١)

(١) دلالة الأخبار المتواترة المفيدة للقطع بحجية ظواهر الكتاب في قبال الأخباريين على حجية ظواهر الكتاب من حيث الخصوص في حق غير المشافهين بالكتاب، مما لا يخفى على أحد، فإن المخاطب بهذه الأخبار المتواترة المتأخر عن زمن الخطابات الكتابية لم يكن مشافها بالكتاب كأمثالنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز فيتم المدعى من قيام الدليل الخاص على حجية ظواهر الكتاب في حق غير المشافهة به، غاية الأمر توقف تسرية الحكم الأصولي الثابت بهذه الأخبار على وجه القطع في حق المخاطبين بها إلينا على انضمام دليل الاشتراك، كما هو الشأن في تسرية سائر الأحكام إلينا ومما ذكرنا من كون دلالة الأخبار المذكورة على حجية ظواهر الكتاب في قبال الأخباريين قطعية يظهر النظر في الجواب عن السؤال الذي أورده المحقق القمي قدس سره على نفسه في قانون الاجتهاد والتقليد، وما أفاده في آخر مسألة حجية ظاهر الكتاب من التقسيم قال في باب الاجتهاد بعد جملة كلام له: «فإن قلت أن أخبار الثقلين وما دلّ على عرض الأخبار على الكتاب يدلّ على أن الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول علمية تلك الأخبار صدوراً كما هو ظاهر بعضها، نمنع، أولاً: دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالأحكام الثابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في أكثرها، وكذلك ما دلّ على عرض الأخبار على الكتاب، وثانياً: بعد تسليم ذلك نقول إن دلالتها على التمسك بالألفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها على ظواهرها ظنية، إذ ذهب جماعة من الأخباريين إلى أن المراد التمسك بما فسرها الأئمة عليهم السلام بها والعرض على ما فسروه به وإن كان خلاف الظاهر، فحينئذ ننقل الكلام إلى هذه الأخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه حينئذ إنما يتم لو قلنا بالملم بأن تلك الأخبار أيضاً من قبيل تأليف المصنفين»

زيادة على ما مر من اشتراك أدلة حجية الظواهر من إجماعي العلماء وأهل اللسان ما ورد في الأخبار المتواترة معنى من الأمر بالرجوع إلى الكتاب، وعرض الأخبار عليه، فإن هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين فيتم المطلوب كما لا يخفى.

ومما ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي رحمه الله بعد ما ذكر من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص بقوله: «فإن قلت إن أخبار الثقلين تدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص».

إلى آخر ما أفاده قدس سره، وقد عرفت وجه النظر في الجواب الأول عن غير أخبار الثقلين، وأما ما أفاده في الجواب عنها مع أنه لا حاجة لنا في المقام بها فيتوجه عليه أن التمسك بالكلام الذي لا يكون قطعياً ظاهراً إن لم يكن نصاً في التمسك بظاهره وهذا بخلاف التمسك بالعترة عليهم السلام، فإن له معنى آخر.

هذا وأما حمل التمسك بالكتاب على التمسك به في الجملة من غير أن يكون له إطلاق يشمل التمسك بظواهره، فلا يأبى عن إرادة خصوص النصوص كما عليه جمع من أصحابنا الأخباريين ففيه ما لا يخفى، إذ ذلك إنما يصح فيما لو كثر النصوص في آيات الأحكام لا فيما قلّ وشدّ بحيث يعدّ حمل اللفظ عليه مستهجنًا عرفاً، ومما ذكرنا تعرف النظر فيما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره بقوله: «وأما خبر الثقلين فليس له ظهور» إلى آخره، كما أنك تعرف ممّا حكينا عن المحقق القمي قدس سره النظر فيما أورده شيخنا قدس سره عليه بقوله: «توضيح النظر» إلى آخره فإنه قدس سره تعرض في السؤال الذي أورده على نفسه لحال غير خبر الثقلين أيضاً، كما أنه أجاب عنهما بقوله: «قلت» إلخ والجواب الذي أورده وإن كان منظوراً فيه بما أفاده قدس سره وما عرفته، إلا أن الغرض عدم اقتصاره في كلامه بحال خصوص خبر الثقلين سؤالاً وجواباً.

فأجاب عنه بأن رواية الثقلين ظاهرة في ذلك لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمة عليهم السلام كما يقوله الأخباريون وحجية ظاهر رواية الثقلين بالنسبة إلينا مصادرة إذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها^٩.

وتوضيح النظر أن العمدية في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة الآمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب، وهذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الأئمة عليهم السلام، وليست ظاهرة في ذلك حتى يكون التمسك بظواهرها لغير المشافهين بها مصادرة.

وأما خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره إلا في وجوب إطاعتها وحرمة مخالفتها، وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة والمعصية فافهم.

ثم إن لصاحب المعالم رحمه الله في هذا المقام كلاماً^(١) يحتمل

(١) عدم جزمه قدس سره بإرادة صاحب لم من كلامه المحكي التفصيل الذي حكاه عن المحقق القمي قدس سره من حجية ظواهر الألفاظ من حيث الخصوص في حق من قصد إفهامه وإن لم يكن مخاطباً، كما في الناظر إلى الكتب المصنفة وعدم حجيتها من حيث الخصوص في حق من لم يقصد إفهامه بنفس الكلام وإن فرض توجه الخطاب بالنسبة إليه وإن كان الغالب فيما فرض توجه الخطاب إلى شخص إرادة تفهيمه بنفس الخطاب، ومن هنا أطلق القول بحجية الظواهر في حقه من حيث الخصوص من جهة احتمال إرادته تفصيلاً

التفصيل المتقدم لا بأس بالإشارة إليه قال في الدليل الرابع من أدلة حجية خبر الواحد بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الأحكام لفقد الإجماع والسنة المتواترة، ووضح كون أصل البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة ما لفظه: «لا يقال إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون وذلك بضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا، ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة، لا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل.

لأننا نقول أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مر أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وأن ثبوت حكمه في حق من تأخر إنما هو بالإجماع، وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل، وحيث أن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على إرادة خلافها، وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسانرها على الأمارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها، ومع قيام هذا الاحتمال ينفي القطع بالحكم ويستوي حيثئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر إلى

آخر غير التفصيل المذكور وهو حجية الظاهر في حق من خوطب به بالخصوص، وهو الذي يتوهم كون الخطاب قطعي الدلالة بالنسبة إليه بملاحظة مقدمة خارجية، وهي قاعدة القبح التي أشار إليها في المعالم مع كونه ظنيًا بملاحظة ذاته مع قطع النظر عن تلك الملاحظة وعدم حجتيه في حق غيره وإن كان مقصوداً بالتفهم فتدبر.

إناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجهاً إلينا، وقد تبين خلافه وظهور اختصاص الإجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن^{*}، انتهى كلامه.

ولا يخفى أن في كلامه قدس سره على إجماله واشتباه المراد منه، كما يظهر من المحشين مواقع النظر والتأمل^(١).

(١) فالأولى أولاً نقل جملة من عبارات الحواشي المتعلقة بالمقام حتى يعلم حقيقة ما أفاده من إجمال المراد، ثم تعقيقه ببيان مواقع النظر والتأمل، قال الفاضل الطبرسي قدس سره في تعليقه على قول المصنف في الجواب عن الاعتراض بقوله قدس سره: «لأننا نقول أحكام الكتاب كلها من قبيل المشافهة ما هذا لفظه أجاب عن المنع بتمهيد ثلاث مقدمات، أولها: أن أحكام الكتاب كلها من باب خطاب المشافهة، وثانيها: أن خطاب المشافهة يختص بالموجودين في زمانه وقد مر في البحث عن صيغ العموم، وثالثها: أن ثبوت حكمه في حقنا بالإجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف، إذا عرفت هذا فنقول بجواز أن يقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على خلافها قطعاً وصرف ظاهر الكتاب بالدلالة القطعية جائز اتفاقاً، ثم لاشتراك التكليف بيننا وبينهم يحتاج إلى معرف يعرفنا بأن تكليفهم على خلاف الظاهر والمعرف في بعض المواضع قطعي مثل الإجماع كما في آية الوضوء وفي بعضها بجواز أن يكون من الأمارات المفيدة للظن وخبر الواحد من جملتها، فيجوز أن يكون معرفاً لنا على ذلك وإن لم يجز أن يكون صارفاً للظاهر بنفسه ومع جواز ذلك ينتفي القطع بالحكم المستفاد من ظاهره، وبهذا التقرير لا يرد عليه أن جواز

هذا الاحتمال باق على تقدير عمومية خطاب المشافهة أيضاً، فلا وجه لتخصيصه بالموجودين، وذلك لأن الصّارف على تقدير الاختصاص غير الخبر والخبر علامة له وعلى تقدير العموم نفس الخبر لانتفاء غيره بالنظر إلينا، وجواز ذلك أوّل الكلام» انتهى كلامه قدّس سرّه.

وقال في تعليقه على قوله: «ويستوي حينئذ» إلى آخره ما هذا لفظه لما دفع بقوله فيحتمل ما ذكره المورد من أن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون دفع ما أورده ثانياً بعد التسليم من أن المستفاد من ظاهره ظنّ مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه إلى غيره، وتوضيح الدّفع أنّه إذا ثبت جواز حمل الظّاهر على خلافه عند معارضة الخبر إياه صار الظاهر ظنيّاً ويساوي غيره ممّا يفيد ظناً في إفادة الظن وفي إناطة التكليف به، وليس المراد أنّهما يتساويان من جميع الجهات الموجودة، فلا يرد أن هذا ينافي ما مرّ من أن الخبر أرجح منه، ووجه مساواتهما في ذلك أمران:

أحدهما: ابتناء الفرق والحكم بأن الظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب من قبيل الشهادة، فلا يعدل عنه إلى غيره ممّا يفيد الظنّ على كون الخطاب متوجّهاً إلينا إذ الصّارف حينئذ الخبر، وقد منعت ذلك ولكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية أن الخطاب ليس متوجّهاً إلينا، بل إلى الموجودين في زمانه ويجوز أن يقترب به ما يدلّهم على خلافه قطعاً والخبر حينئذ معروف لا صارف.

وثانيهما: أن الإجماع والضّرورة الدالّين على مشاركتنا لهم في التكليف بظاهر الكتاب كما يقتضيه المقدمة الثالثة مختصّان بظاهر غير معارض بالخبر الجامع للشّرائط الآتية المفيدة للظنّ الراجح بأنّ التكليف بخلاف الظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب، لأنّه لا إجماع ولا ضرورة على تلك المشاركة عند المعارضة فينتفي القطع به وينتفي كون الظنّ المستفاد منه من الشهادة أيضاً فليتأمل انتهى

كلامه رفع مقامه، وقال المدقق المحشّي في تعليقه على قوله: «فمن الجائز» إلى آخره ما هذا لفظه: «يمكن أن يقال دلالة حيثنذ على خلاف الظاهر معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن حيثنذ معلوماً والحاصل أنّه إن لم يقتصر بتلك الظواهر ما يدلّهم على إرادة خلاف الظاهر كان الظاهر معلوماً وإن اقترن ما يدلّهم على خلاف الظاهر كان خلاف الظاهر معلوماً، إلا أن يقال مراده أنّهم كانوا يجوزون فيما لم يقتصر به الصّارف بحسب الظاهر أن يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فينتفي القطع بإرادة الظاهر لقيام هذا الاحتمال» فتأمّل في عبارته انتهى كلامه رفع مقامه،

ومرجع الضمير في قوله إنّهم كانوا يجوزون المعدومون الموجودون بعد زمن الخطاب لا الموجودون في زمانه، وهذا وإن كان ياباه كلام المحشّي، إلا أنّه لا بد من أن يحمل عليه، ضرورة أنّ المجوّز في كلام المصنف من تأخّر عن زمن الخطابات الكتابية فتدبر.

وقال في تعليقه على قوله: «فيحتمل الاعتماد في تعريفنا» إلى آخره ما هذا لفظه: «لا يخفى أنّه على هذا لا حاجة إلى دعوى اختصاص أحكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب وإن كان كلّها من قبيل خطاب المشافهة، إذ على تقدير عموم الخطاب أيضاً يكفي أن يقال مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع والأولى جعل هذا جواباً آخر بعد التّنزّل عن ذلك»، فتأمّل انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خير بأن مراد صاحب المعالم تفريع انتفاء مجموع الأمرين أي قطعية ظواهر الكتاب وكونها من الظنون الخاصة على الاحتمال المزبور، كما يظهر من قوله: «لابتناء الفرق» إلخ، وأصل المطلب وإن لم يكن مستقيماً، إلا أنّه لا دخل له بوضوح المراد، وقال في تعليقه على قوله: «ولظهور اختصاص الإجماع» إلى

آخره ما هذا لفظه، الظاهر أنه عطف على قوله: «لابتناء الفرق فيكون دليلاً آخر على تساوي ما يستفاد من ظاهر الكتاب وغيره» انتهى كلامه.

وهو موافق لما أفاده الفاضل الطبرسي في شرح مراده، وقد قيل في بيان المراد إن قوله: «ولظهور اختصاص الإجماع» إلى آخره دفع لما يتوهم توجهه من التمسك بالإجماع والضرورة الدالين على المشاركة على حجية الظواهر من حيث الخصوص أو على ثبوت الحكم المستفاد منها في حق الموجودين بعد زمن الخطاب من غير نظر إلى ذلك.

هذا ثم إنه يورد على ما أفاده في لم بوجوه:

أحدها: أن مبني حجة الأمانة من باب الظن المطلق ومن جهة دليل الانسداد ليس على انسداد باب العلم والظن الخاص في جميع الأحكام، بل في أغلبها بل في كثير منها فالاعتراض بقوله: «لا يقال» إلى آخره غير متوجه على الاستدلال، ضرورة أن قطعية الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب أو كونه مظنوناً بالظن الخاص مع عدم تحمله لبيان أكثر الأحكام وعدم وفائه بها لا يوجبان انفتاح باب العلم في أكثر الأحكام بحيث لا يكون هناك مانع من الرجوع إلى الأصول في مجاريها ومواردها من جهة رفع العلم الإجمالي الكلي بإعمال الأدلة العلمية، أو الظنية بالظن الخاص في تشخيص الأحكام الإلزامية الإجمالية، غاية ما هناك عدم اعتبار الأمارات المطلقة في مورد وجود ظاهر الكتاب على هذا التقدير لانفتاح باب العلم الشخصي بالفرض، فلا معنى للرجوع إلى الظن المطلق المنوط بالانسداد نعم فيما يكون الانسداد حكمة لاعتباره حكم باعتباره مطلقاً، كما ستقف على تفصيل القول فيه، هذا ويمكن التفصي عنه بأن مبني اعتبار الظن المطلق وإن لم يكن على انسداد باب العلم والظن الخاص في جميع الفقه، وبعبارة أخرى في تمام غير الضروري من الأحكام الدينية، إلا أنه قدس سره لما

قرر الدليل على هذا الوجه بحيث يستنتج منه حجة الخبر حتى في مورد وجود ظاهر الكتاب، فلا محالة يتوجه عليه السؤال المذكور، ومن هنا اعتبر فقد السنة المتواترة والإجماع بقول مطلق وفي جميع الأحكام.

ثانيها: أن ظاهره تسليم قطعية ظاهر الكتاب في حق المشافهين الموجودين في زمن الخطاب والموجودين بعده على تقدير شمول الخطاب لهم، مع أنها ممنوعة في حق المخاطبين الموجودين في زمن الخطاب فضلاً عن غيرهم ضرورة أن قاعدة قبح تأخير القرينة على تقدير تسليمها وعدم المناقشة فيها بأن المصلحة قد تقتضي تأخير القرينة عن وقت الحاجة أيضاً، إنما تنفي احتمال تعمد المتكلم في ترك نصب القرينة لا سائر الاحتمالات الموجبة لزوال القطع بإرادة الظاهر كاحتمال الغفلة والسهو ولو من المخاطب في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام من القرائن الصارفة أو احتمال اختفاء القرينة الصارفة الموجودة في زمان الخطاب عنا على تقدير شمول الخطاب لنا، ضرورة أن شمول الخطاب لا يوجب نفي احتمال اختفاء القرينة الصارفة.

ثالثها: أنه لا معنى في مقام الجواب عن السؤال للحكم بأن أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة حتى مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، إلى غير ذلك، وقد اعترف في مقام تعريف الخطاب الشفاهي وبيان المراد منه في مسألة الخطاب الشفاهي بما ينافي كلامه في المقام.

رابعها: أن ابتناء حجة ظاهر الكتاب من حيث الخصوص على شمول الخطاب لنا ممنوع، إذ قد عرفت فساده مشروحاً وإن إمكان اقتران الظواهر بالقرائن واختفائها عنا من جهة العوارض، وتجويز ذلك، لا فرق فيه بين القول بشمول الخطاب لنا وعدمه كما أن عدم الاعتناء بهذا الاحتمال والتجوز لا فرق

فيه في حكم العرف والعقلاء والعلماء بين القولين، فتفريع التسوية على ذلك مما لا معنى له.

خامسها: أنه لم يعلم معنى محصل لقوله فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائر مواضع القرائن على الأمارات مع عدم توجه الخطاب إلينا، اللهم إلا أن يكون مراده الاحتمال المتفرع على احتمال حجية الأمارات فتدبر.

سادسها: أنه لم يعلم معنى محصل لقوله ومع قيام هذا الاحتمال إلخ إن كان المشار إليه الاحتمال المستفاد من قوله فيحتمل الاعتماد إذ انتفاء القطعية، بل الظن الخاص مستند إلى عدم توجه الخطاب إلينا كما يظهر من قوله لا ابتناء الفرق على كون الخطاب إلخ، نعم لو كان المشار إليه الاحتمال المستفاد من قوله ومن الجائز أن يقترن إلى آخره كان لما ذكره وجه بناء على ما زعمه من عدم قيام الدليل على عدم الاعتناء باحتمال وجود الصارف في حق غير المخاطب.

سابعها: أنه لا معنى لما ذكره أخيراً بقوله ولظهور اختصاص الإجماع إلخ، أما أولاً فلاّن الظاهر منه على ما استظهره بعض المحشّين كونه دليلاً مستقلاً على عدم حجية الظواهر في حقنا من حيث الخصوص.

فيرد عليه أنه إن كان قيام الإجماع على الاشتراك مثبتاً لحجية الظواهر في حقنا من حيث الخصوص ومانعاً من الرجوع إلى الخبر الواحد الذي في مقابلها، فلا بد من أن يجعل عدمه جزءاً للدليل على المدعى، كما لا يخفى وإن لم يكن مثبتاً لحجية الظواهر من حيث الخصوص؛ فلا معنى لجعل عدمه دليلاً على عدم حجيتها كذلك.

وأما ثانياً: فلاّنه لا وجه لما ذكره من المنع أصلاً إذ عدم عمل العلماء بالظواهر عند قيام الخبر على الخلاف إنما هو من جهة ذهابهم إلى حجية الخبر

من حيث الخصوص، لا أنهم يرفعون اليد عنها مع فرض عدم ثبوت الحجية، كما هو المفروض في كلامه.

هذا كله مع أن الذي يقتضيه التحقيق في المقام عدم جواز التمسك بدليل الاشتراك أصلاً، إذ مفاده إثبات الكبرى الكلية من غير أن يكون له نظر وتعلق بإثبات الصغريات وأن تكليف الحاضرين أي شيء، فلا بد في الإنتاج من التماس دليل آخر علمي أو ظني خاص أو مطلق يتشخص به تكليف الحاضرين حتى ينضم إلى الكبرى الكلية المذكورة، فلا يمكن التمسك بها لإثبات تكليفنا بالحكم المستفاد من ظاهر الكتاب، إلا بعد إثبات حجية الظواهر لتشخيص تكليف الحاضرين، وإثبات حجيتها بها دور ظاهر ودعوى قيام الإجماع والضرورة على الاشتراك في خصوص الأحكام المستفادة من ظاهر الكتاب من غير جهة قيامهما على اشتراك جميع المكلفين في جميع الأحكام، كما ترى مع أن الدعوى المذكورة على تقدير تماميتها يضّر المستدلّ جزماً هذا على تقدير جعل قوله ولظهور اختصاص الإجماع إلخ دليلاً مستقلاً على المدعى ولو جعل دفعا لما يتوهم من الاستدلال به على الحجية من حيث الخصوص الناشئ من كلامه وثبوت حكمه في حق من تأخر إلخ لم يتوجه عليه بعض ما أوردناه على التقدير الأول، وإن كان خلاف ظاهر العبارة على ما عرفت وإن كان ربما يؤيده عدم ظهور المعطوف عليه على التقدير الأول فتأمل.

فبيّن ممّا ذكرنا كلّ أن الفرق المستفاد من كلامه معللاً بما أفاده سواء كان موافقاً لما أفاده في القوانين أو مخالفاً له لا محصل له، نعم الفرق بين الحاضرين في مجلس الخطاب المخاطبين به والغائبين الموجودين أو المعدومين سواء قلنا بشمول الخطاب لهم أو عدم شموله سواء في الخطابات الكتابية التي اختلفوا في شمولها لغير الحاضرين أو الخطابات النبوية أو الصادرة من الأئمة عليهم السلام

ثم إنك قد عرفت أن مناط الحجية^(١) والاعتبار في دلالة الألفاظ هو

التي اتفقوا على عدم شمولها لغير الحاضرين عدم اعتبار الفحص في العمل بالظواهر في حق الحاضرين، واعتباره في الجملة في حق الغائبين مع ثبوت حجية الظواهر في حقهم من حيث الخصوص، ضرورة عدم منافاة الفحص عن المعارض للحجية إن لم يكن مثبتاً للحجية كما لا يخفى.

(١) تحقيق القول في المقام بحيث يرتفع به غواشي الأوهام والحجاب عن وجه المرام يقتضي بسطاً في الكلام.

فقول: بعون الملك العلّام ودلالة أهل الذّكر عليهم الصلاة والسّلام أنّه لا إشكال، بل لا خلاف من أحد في أنّ الأصل في الاستعمال بعد العلم بالوضع وامتياز المعنى الحقيقي عن المجازي حمل اللفظ على معناه الحقيقي عند الدّوران بينه وبين الحمل على المعنى المجازي في الجملة، فيحكم بكون المعنى الحقيقي هو المقصود بالإفادة المطلوب إفهامه من اللفظ، إلّا أن يكون هناك قرينة صارفة قاضية بحمل اللفظ على المعنى المجازي وأن الغرض إفادته بمعونة القرينة وهو الذي عرفت سابقاً جريان السّيرة عليه في كلّ عصر وزمان وأنّ عليه مبني المخاطبة وهو المدار في التّفهيم بالكلام من لدن زمان آدم عليه السلام إلى الآن في كافة اللغات وجميع الاصطلاحات ولولاه بطل حكمة جعل الألفاظ والغرض من تفهيم المرادات والمقاصد بها، كما لا يخفى، نعم هنا كلام في أنّ القاعدة المذكورة هل هي من القواعد الوضعيّة المقرّرة من الواضع بتعيينه ووضعه بحيث يكون من مقتضيات الوضع نظير دلالة اللفظ على تصوّر المعنى، فيكون دلالة اللفظ على الإرادة كتصوّر المعنى من اللفظ من مقتضيات الوضع أو أنّها من الأغراض المقصودة للواضع من الوضع من غير أن يكون مستنداً إلى الوضع بالمعنى الذي عرفته، فالوضع إنّما هو لتصوّر المعنى، وأمّا الحكم بإرادته،

فإنما هو شيء آخر يتبع الوضع، إذ بعد دلالة الألفاظ على المعاني يكون استعمالها في مقام البيان والتفهم مع شعور المتكلم وعدم غفلته وذهوله شاهداً على إرادتها من حيث إن الغرض من وضع الألفاظ التفهم وهذا وإن كان هو الحقّ وعليه المحققون، إلا أنه كلام آخر لا تعلق له بما هو المقصود بالبيان من كون الاستعمال دليلاً في الجملة بالاتفاق عند الدوران على إرادة المعنى الحقيقي ومثله الكلام في الحمل على إرادة المعنى المجازي عند اقتران اللفظ بالقرينة العامة الصارفة والمعينة، وقد عرفت الكلام في ذلك كله والخلاف عن خالف فيه في ظواهر الكتاب أو مطلق الظواهر بالنسبة إلى غير المخاطب بالكلام أو غير المقصود بالتفهم منه إنما المقصود بالبحث في المقام هو أن الأصل المذكور هل يناط بنفس وضع اللفظ من غير اعتبار كشف وظن في ذلك ولو نوعاً، فيكون المناط على التعبد، كما ربما يوهمه كلام من أدرج الأصل المذكور في الاستصحاب وجعله من أقسامه مع قوله باعتباره من باب التعبد المطلق أو المقيّد أو يناط بالكشف والظهور النوعي الغير المنفك عن الوضع مطلقاً ولو قام هناك ما يوجب الظن الشخصي بالخلاف بشرط عدم اعتباره، كما يظهر من غير واحد، أو بشرط عدم قيام الظن الشخصي على الخلاف مطلقاً، أو بشرط حصوله من أمانة لم يقدّم دليل قطعي على عدم اعتباره بالخصوص، كما نسب إلى بعض أو يناط بحصول الظن الشخصي من نفس اللفظ، فلا يصح البناء عليه بعد انتفاء المظنة بالمراد إذا استند إلى ما لم يقدّم دليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس وشبهه كما اختاره بعض أفاضل المتأخرين أو مطلقاً، كما اختاره سيّد مشايخنا في محكي المناهل، أو إذا استند إلى وجود حجة شرعية في المسألة على ما حكاه الأستاذ العلامة قدّس سرّه، وبعض المحققين عن بعض أفاضل المتأخرين كما لا يصح البناء عليه إذا حصل الظن الشخصي بالمراد من

غير جهة نفس اللفظ كفهم الراوي أو مذهبه أو استناد المشهور أو فهم الأكثر إلى غير ذلك أو يناط بحصول الظن الشخصي بالمراد مطلقاً ولو حصل بمعونة الأمور الخارجيّة، كما في الأمثلة المذكورة، كما عليه بعض المتأخرين، أو يناط بالظهور العرفي من اللفظ بحيث يحمل عليه عند العرف من جهة دلالة عندهم وحكايته عنه في أنظارهم، ولا يعتبر فيه الظن بالمراد مطلقاً مع فرض حكاية اللفظ وظهوره، كما أنه لا يضره مع الفرض المزبور قيام الظن الغير المعتبر بأي وجه كان على الخلاف، كما أنه لا يكفي مجرد الكشف النوعي بالنظر إلى نفس الوضع فهو برزخ بين جميع المراتب فقد يوجد مع الظن الشخصي بالخلاف وقد لا يوجد مع الشك في المراد، بل مع بعض مراتب الظن مع تأمل فيه، وضابطه أن احتمال إرادة خلاف الظاهر إن كان مستنداً إلى ما احتفّ اللفظ والكلام به من حال أو مقال يصلح أن يكون قرينة قد اعتمد عليه المتكلم في إرادة خلاف الظاهر، فلا يحمل عليه وإن لم يحصل الظن بإرادة خلاف الظاهر من حيث إجمال اللفظ في الفرض وعدم ظهوره عند العرف وحكايته عن المعنى.

ومن هنا توقّف المشهور في بعض مراتب المجاز المشهور والعام المتعقّب بضمير يرجع إلى بعض أفراده والجمل المتعقّبة بالاستثناء إلى غير ذلك من حيث عدم ظهور اللفظ، وإلا لم يقدّم هناك دليل تعبدي من الشارح يقضي بوجوب التوقف عليهم مع ظهور اللفظ في المعنى وإن كان مستنداً إلى أمر خارج عن الكلام غير مقترن به فيحمل عليه وإن حصل منه الظن بإرادة خلاف الظاهر من حيث وجود المناط المزبور وظهور اللفظ في المراد عند العرف وحكايته عنه وإن كان هذا الأمر المنفصل ممّا قام الدليل على اعتباره ووجوب تصديقه من حيث السند مع إجمال دلالاته، كما إذا ورد في السّنة المتواترة مثلاً عام وورد فيها أيضاً دليل مجمل مردّد بحسب الدلالة بين فرد من العام وغيره مثل أكرم العلماء ولا تكرم

زيداً مع اشتراك زيد بين عالم وجاهل فإنه لا إشكال في عدم سراية الإجمال من الدليل المنفصل إلى بيان العام.

نعم هنا كلام في عكس ذلك وسراية بيان العام إلى إجمال الدليل المنفصل ورفع إجماله والحكم في المثال بأن المراد من قوله لا تكرم زيداً زيد الجاهل، وإلزام التخصيص في العموم من غير دليل على التخصيص، كما استقره شيخنا قدس سره في الكتاب لا تعلق له بالمقصود بالبحث في المقام وجوه، بل أقوال أقربها عند جمع من المحققين بل الأكثر وعند شيخنا قدس الله أسرارهم الأخير ولما كان المرجع في المقام بناء أهل اللسان والعرف، وليس مما يرجع فيه إلى التعبد من الشارع على ما عرفت مراراً فكل فريق وقائل يستند إلى بناء أهل اللسان والعرف في إثبات ما اختاره من الطريقة والمسلك ولا شبهة في كون بنائهم على ما عرفته أخيراً، بل قد عرفت أنه مما اختاره الأكثر باعتقادنا بل المشهور، وأما ما يتراءى من التأمل في الأخذ بالخبر المخالف للمشهور أو طرحه ولو كان صحيحاً في كلماتهم فليس من جهة مصادمة الشهرة لدلالة الخبر، بل من جهة مصادمتها لسنده وصدوره من حيث عدم دليل عندهم على وجوب تصديق الخبر المخالف للمشهور من جهة أن العمدة في المسألة الإجماع قولاً وعملاً وليس منعقداً على الخبر المخالف لفتوى المشهور، وهذا معنى الوهن بالشهرة وإن هو إلا مثل جبر ضعف الخبر بالشهرة، فإن مرادهم من ذلك جبر ضعفه من حيث السند لا جبر ضعفه من حيث الدلالة كما لا يخفى.

وأما التمسك في المقام بأخبار الاستصحاب كما عن بعض فسيجيء في محله ووضح ضعفه.

الظهور العرفي وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتتفة بالكلام، فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظن الغير المعبر على خلافه وعدمه، لأن ما ذكرنا من الحجة على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة.

وما ربما يظهر من العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور، أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور بناء على أن ما دل من الدليل على حجية الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور، ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة الصدور إذا عارضها الشهرة.

فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر لا عمومه أو إطلاقه.

فلا يتأملون في عمومه إذا كانت الشهرة على التخصيص.

نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تغد الظن، أو إذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها.

لكن الإنصاف أنه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان، ولذا عد بعض الأخباريين كالأصوليين استصحاب حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاستصحابات المجمع عليها، وهذا وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح^(١) إلا بالتوجيه، إلا أن الغرض من

(١) ما أفاده من عدم رجوع الأصل المذكور إلى الاستصحاب، إلا بالتوجيه

الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعية.

وربما فصل بعض من المعاصرين تفصيلاً^(١) يرجع حاصله إلى: «أن الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي، فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة وإن كان الشك في أصل وجود الصارف، أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً فيعمل على أصالة الحقيقة»^٢.

أمر واضح لاسترة فيه أصلاً، ضرورة أن ثبوت الحكم المستفاد من العموم لما يشك في تخصيص العام بالنسبة إليه مشكوك من أول الأمر فليس هنا متيقن سابق بالنسبة إلى الحكم حتى يتصور فيه الاستصحاب الذي هو بمعنى الحكم ببقاء ما كان، كما أن العموم بمعنى الظهور أمر وجداني لا واقعي يتوهم جريان الاستصحاب فيه، فلا مناص إرجاع استصحاب حكم العموم أو العموم مثلاً في كلماتهم على تقدير إرادة المعنى المصطلح الحقيقي إلى استصحاب عدم القرينة على التخصيص، وبالجمله نحن نصدق من ادعى الإجماع من الأصوليين والأخباريين على كون الأصل المذكور فيما يخبرون به عن حس أي كون الأصل المذكور متفقاً عليه بين الكل ولا نصدهم فيما يخبرون به عن حدس واجتهاد من كون عنوان الأصل المذكور الاستصحاب.

(١) قال قدس سره في تعليقه على المعالم بعد جملة كلام له في مناط أصالة الحقيقة ونقل الخلاف فيه ما هذا لفظه: «قلت: والذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال بالفرق بين ما يكون باعثاً على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف اللفظ إليه في متفاهم الناس وما يكون مانعاً من دلالة العبارة بملاحظة العرف وباعثاً على عدم انصراف اللفظ إليه بحسب المتعارف

في المخاطبة وإن لم يكن ظاهراً في خلافه صارفاً إليه عن ظاهره وقد ينزل عليه ما حكيناه عن بعض أفاضل المتأخرين من المنع عن هذا الأصل المذكور، إلا مع الظن بمقتضاه وما حكيناه عن بعض الجماعة من البناء على الأخذ به، إلا مع قيام الدليل على خلافه ولو فرض إجراؤهم له في غير المحل المذكور فهو من الاشتباه في موردته كما يتفق كثيراً في سائر الموارد من نظائره وفي طي كلمات الأصحاب شواهد على التّزليل المذكور فيرتفع الخلاف في المعنى، وكيف كان ففي الصّورة الأولى يصح الاستناد إلى ظاهر العبارة حتّى يثبت المخرج ومجرّد الشك في حصوله أو الظن الغير المعبر لا يكفي فيه فلو شك في ورود مخصّص على العام أو ظنّ حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام ويدلّ عليه عمل العلماء خلفاً عن سلف بالعمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور حتّى يثبت المخرج بطريق شرعي، كيف ومن المسلّمات بينهم حجّة استصحاب العموم حتّى يثبت التّخصيص واستصحاب الظاهر حتّى يثبت التّأويل ولم يخالف فيه أحد من القائلين بحجّة الاستصحاب في الأحكام والمنكرين له قد حكوا الإجماع عليه من الكلّ كما سيجيء الإشارة إليه في محله إن شاء الله تعالى، والحاصل أنّه بعد قيام الحجّة ودلائلها على شيء لا بدّ من الأخذ بمقتضاها والوقوف عليها حتّى يقوم حجّة أخرى قاضية بالخروج عن ظاهرها وترك ما يستفاد منها، والظاهر أنّ ذلك طريقة جارية بالنسبة إلى التكاليف الصّادرة في العبادات من المولى لعبده والوالد لولده والحاكم لرعيته، بل وكذا الحال في غير التكاليف من سائر المخاطبات الواقعة بينهم، وأمّا الثّانية فلا حجّة فيها للاستناد إلى ظاهر الوضع إذ الحجّة في المخاطبات العرفيّة إنّما هو ظاهر العبادة على حسب المفهوم في العرف والعادة، فإذا قام هناك ما يرجّح الحمل على المجاز بأن يرجّحه على الحقيقة،

بل بأن يجعل ذلك مساوياً للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم العرفي لتعادل الاحتمالين وإن كان الظهور الحاصل في أحدهما وضعياً وفي الآخر عارضياً، فيلزم التوقف عن الحكم بأحدهما حتى ينهض شاهد آخر يرجح الحمل على أحد الوجهين، إذ ليس انفهام المعنى من اللفظ مبنياً على التعمد وإنما هو من جهة الظهور والدلالة العرفية على المراد والمفروض انتفاؤها في المقام، ومن هنا ذهب جماعة إلى التوقف في المجاز المشهور فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة أو المجاز إلا بعد قيام القرينة على إرادة أحد المعنيين منهم المصنف في ظاهر كلامه في الكتاب كما سيجيء إن شاء الله تعالى، وقد خالف فيه جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة وآخرون فحملوه مع الإطلاق على المجاز والأظهر بمقتضى ما بيناه التفصيل والقول بكل من الأقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة، فإن لم تكن باللغة إلى حد يعادل الظهور الحاصل من ملاحظتها ظهور الحقيقة تعين الحمل على الحقيقة وإلا فإن كان معادلاً للحقيقة في الرجحان لزم التوقف، فلا يحمل اللفظ على أحد المعنيين، إلا لقرينة دالة عليه وإن كانت ملاحظة الاشتهار مرجحة للحمل على المجاز بأن كان الظهور الحاصل منها غالباً على الظهور الحاصل من الوضع كان المتعين حملة على المجاز، ويجري ما ذكرناه من التفصيل بالنسبة إلى سائر القرائن القائمة في المقام مما ينضم إلى ظاهر الكلام، فإنه قد يقرب المعنى المجازي إلى الفهم من غير أن يبلغ به في الظهور إلى درجة الحقيقة فتعين معها الحمل على الحقيقة أيضاً، وإن ضعف فيها الظهور الحاصل من قبلها أو يجعله مساوياً لإرادة الحقيقة أو غالباً عليها فيتوقف في الأول، ولا يحمل اللفظ على الحقيقة مع عدم كون القرينة صارفة عنها إلى غيرها وإن صرفه عن الحمل عليها وجعلت إرادة المجاز مكافئة لإرادتها، فدار

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشك في الصارف لا في حجية الظهور اللفظي، ومرجه إلى تعيين الظهور العرفي وتمييزه عن موارد الإجمال، فإن اللفظ في القسم الأول يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف.

ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده والجمال المتعددة المتعقبة للاستثناء والأمر والنهي الواردين في مظان المحظر أو الإيجاب إلى غير ذلك، مما احتف اللفظ بحال أو مقال

الأمر بين إرادته وإرادتها وتعين حملة على المجاز في الأخير لبناء المخاطبات على الظنون الحاصلة من العبارات سواء كانت حاصلة بملاحظة الأوضاع، أو انضمام القرائن على اختلاف مراتبها في الوضوح والخفاء، إذ لا يعتبر في القرينة أن يكون مفيدة للقطع بالمراد فظهر بما قرّرناه أنه لا وجه لاعتبار حصول الظن بالفعل بما هو مقصود المتكلم في الواقع إلى أن قال هذا كله مع العلم بوجود الشواهد المفروضة المتقاربة لتأدية العبارة أو العلم بانتفائها أو الظن بأحد الجانبين، أما لو لم يعلم بمقارنة القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولو لم يحصل ظن بأحد الجانبين فهل يحكم بأصالة الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظن بالمراد وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع، أو لا بدّ من التوقف لعدم العلم أو الظن بانفهام المعنى المفروض من العبارة حين التأدية وبدالاتها عليه بحسب العبادة حتى يستصحب البناء عليه كما في الغرض المتقدم وجهان: أوجههما الأول» انتهى ما أردنا حكايته من كلامه قدس سره، وهو وإن لم يخلو عن بعض المناقشات مثل أجزاء استصحاب الظهور ونحوه، إلا أن الغرض من نقله بطوله وبألفاظه تصديق الناظر فيه ما استفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره منه.

يصلح لكونه صارفاً ولم يتوقف أحد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصاً له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام، ولذا لو قال المولى أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى أنه لا تكرم زيداً واشترك زيد بين عالم وجاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي.

وبإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف وهو: «أن احتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أمانة غير معتبرة، فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة ومثل له بما إذا ورد في السنة المتواترة عام وورد فيها أيضاً خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع، قال فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تبعداً، ثم قال ولا يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تبعداً، فإن أكثر المحققين توقفوا في ما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجع»، انتهى.

ووجه ضعفه يظهر مما ذكر فإن التوقف في ظاهر خطاب، لأجل إجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضاً مما لم يعهد من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل في أحد الخطابين على المبين في الخطاب الآخر.

وأما قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجع فعلم فساد ما ذكرنا في التفصيل المتقدم، من أن الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلم في إرادة خلاف الحقيقة لا يعد من الظواهر، بل من المجملات وكذلك المتعقب بلفظ يصلح

للمصارفة كالعام المتعقب بالضمير وشبهه مما تقدم.

وأما القسم الثاني: وهو الظن الذي^(١) يعمل لتشخيص الظواهر

كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلاني كلفظ الصعيد، أو صيغة افعِل، أو أن

(١) لا يخفى عليك أن ظهور اللفظ في المعنى قد يكون مستنداً إلى الوضع الشخصي المحقق في الحقائق حسبما عرفت وجهه، وقد يكون مستنداً إلى الوضع النوعي الترخيصي المتحقق في المجازات بأقسامها، ولعله المراد بالانفهام العرفي في كلام شيخنا قدس سره من حيث إن العرف يفهم المعنى ولو بمعونة القرينة العامة أو الخاصة، وقد يكون مستنداً إلى كثرة الاستعمال كما في المطلق فيما أريد الفرد من الخارج أو الشيوع أو غير ذلك من الأمور الغير الرجعة إلى الوضع أو القرينة بالمعنى الموجود في المجازات، فإن ظهور المطلق في إرادة بعض أفرادها بأحد أسباب الظهور الغير الرجعة إلى قيام القرينة على استعمال المطلق في الفرد غير راجع إلى أحد من القسمين المتقدمين كما لا يخفى.

ثم إن الظهور المذكور إن كان متحققاً بأحد أسبابه الثابتة اليقينية، فلا كلام ولا خلاف في اعتباره وطريقته من حيث الخصوص من غير ابتائه على مطلق الظن على ما عرفت تفصيل القول فيه وإن لم يكن متحققاً ثابتاً، فإن كان هنا ما يقتضي ثبوته مما قام الدليل القطعي على اعتباره من حيث الخصوص سواء اقتضى الوضع الشخصي الموجود في الحقائق أو الوضع النوعي الموجود في المجازات، فلا كلام في اعتباره وخروجه عن محل البحث في المقام وإن لم يكن متحققاً على الوجه المزبور فيقع الكلام في أن الظن بالأوضاع بالمعنى الأعم مطلقاً أو في الجملة هل قام دليل على اعتباره مع قطع النظر عن حجية الظن المطلق في الأحكام أم لا، فبالحري صرف الكلام أولاً إلى بيان ما لا كلام

في اعتباره في تشخيص الأوضاع ممّا هو خارج عن محلّ البحث ثمّ تعقيبه بالكلام فيما هو المقصود بالبحث فنقول الوضع إن كان معلوماً بأيّ سبب كان سواء كان بتصريح الواضع أو التواتر أو الآحاد المحفوفة بالقرائن أو الاستقراء القطعي أو المسلميّة بين أهل اللغة أو التردّد بالقرائن أو غير ذلك، فلا كلام فيه لما عرفت مراراً من كون اعتبار العلم ذاتياً وإن لم يكن معلوماً، فلا خلاف في اعتبار جملة من الأمور في إثباته:

منها: أصالة الحقيقة مع فرض وحدة المستعمل فيه، فإنّه لا كلام ولا خلاف في كونها دليلاً على الوضع، فإنّهم وإن خالفوا السيّد في جعل الاستعمال بقول مطلق دليلاً على الوضع، إلّا أنّهم اتفقوا في كونه دليلاً على الوضع في الفرض وتفصيل القول فيه في محله.

ومنها: أصالة الحقيقة مع تعدّد المستعمل فيه في الجملة، فإنّه لا خلاف أيضاً في كونها دليلاً على الوضع وتفصيل القول فيه في محله.

ومنها: انتفاء المناسبة المصححة للتجوّز بين مستعملات اللفظ، فإنّه شاهد على تعلّق الوضع بالنسبة إلى الجميع ومنها أصل العدم ويثبت به تارة مبدأ الوضع فيما إذا ثبت الوضع عندنا في الجملة، وأخرى بقاؤه فيما شكّ فيه ولا كلام فيه، ومن هنا ذكرنا أنّ الأصل مع المنكرين للحقيقة الشرعيّة.

ومنها: تبادل المعنى وسبقه إلى الذهن من نفس اللفظ من غير توسط القرائن الخاصّة أو العامّة أو الشبوع أو كثرة الاستعمال أو أكملية بعض الأفراد سواء كان في الألفاظ البسيطة أو المركّبة أو الهياث، فإنّه لا كلام في كونه دليلاً على الوضع، كما أنّ تبادل الغير دليل على المجاز كالتبّادر بواسطة القرينة فإنّه أيضاً دليل على المجازيّة وتفصيل القول فيه يطلب من محله.

ومنها: عدم صحّة السلب عنه حال الإطلاق ولا كلام فيه في الجملة وإن كان

فيه أبحاث بحسب شقوقه وأنظار في أصله مذكورة في محله كصحّة السلب التي جعلوها دليلاً على المجاز.

ومنها: الاطراد، فإنّه دليل على الوضع كما أنّ عدمه دليل على المجاز ولا كلام في ذلك وإن كان هناك مناقشات عليه، فإنّها لا تنافي مسلّمة أصل المطلب ألا ترى ما وقع بينهم في التبادر من المناقشات من لزوم الدور وغيره مع اتفاق الكلّ على جعله دليلاً على الوضع، إذا عرفت ذلك فاستمع لما يتلى عليك فيما وقع الخلاف في اعتباره في إثبات الوضع به ممّا هو مقصود بالبحث في مقامين: أحدهما: فيما قيل باعتباره بالخصوص في المقام.

ثانيهما: فيما ذكره بعض من حجّة مطلق الظنّ في اللغات مع قطع النظر عن حجّة مطلق الظنّ في الأحكام والكلام في الأوّل قد يقع في قول اللغوي، وقد يقع في غيره، ممّا قيل باعتباره بالخصوص، وجعله دليلاً على الوضع الشخصي الموجود في الحقائق كصحّة التقسيم وحسن الاستفهام والاستثناء، بل مطلق التخصيص والاستقراء الناقص، بل مطلق الاستعمال على مذهب السيّد إلى غير ذلك والذي يقصد بالبحث في الجملة في المقام الأوّل هو التكلم في اعتبار قول اللغوي ونقله في تشخيص الأوضاع من حيث الخصوص لا غيره، ممّا قيل باعتباره، فإنّ القول به ضعيف مدركاً وقائلاً في أكثرها، بل قد يقال إنّ مرجع النزاع فيها إلى الصغرى من حيث إنّ المثبت يدعي كونها أمانة على الوضع وكاشفاً عنه ظناً والنافي يدعي كونها أعمّ من الوضع فليس كاشفاً عنه، فالنزاع فيها يرجع إلى الصغرى مع التسالم على كون مطلق الظنّ حجّة في إثبات اللغات حقيقة وإعماضاً، فلا تعلق للبحث فيها بما هو المقصود في المقام فتأمل.

وأما قول اللغوي فالبحث فيه إنّما هو من حيث قول اللغوي مع قطع النظر عن

اجتماع شروط الشهادة فيه من العدد والعدالة، وإلا فلا كلام في خروجه عن محل الكلام على ما استظهره شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب بناء على ما حكى الإجماع عليه جماعة من الأعلام من اعتبار البيّنة في الموضوعات مطلقاً، إلا فيما قضى الدليل الخاص على اعتبار أزيد من العدلين وفيه الكلام في اعتباره من حيث الخصوص لا ينافي اعتبار إفادته الظن الشخصي بالوضع، كما في جملة من نظائره كما لا يخفى، وإن أوهم كلام بعض المحققين ابتناء القول بحجّيته على اعتبار مطلق الظن في اللغات، فيخرج عما هو المقصود بالبحث، كما أنّه لا ينافي انسداد باب العلم في غالب موارد على تقدير التسليم وملاحظته من غير أن يجعل علّة لجعله واعتباره كما يكون الأمر كذلك في كثير من الظنون الخاصّة كظواهر الألفاظ ونحوها، ولذا يحكم باعتبارها مع التمكن من تحصيل العلم في مورد العمل بها وهذا هو الفرق بين جعل الانسداد حكمة وعلّة يدور الحكم بالحجّة مدارها.

ثم إن البحث في اعتبار قول اللّغوي من حيث الخصوص إنّما هو فيما وقع اللفظ موضوعاً للأحكام الشرعية في الكتاب والسنة، وأمّا إذا وقع في خطبة أو رواية غير متعلّقة ببيان الأحكام ونحوها فيمكن القول بخروجه عن محلّ الكلام كما لا ياباه كلام شيخنا قدس سره في الكتاب ويستفاد من كلام غيره أيضاً، إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المشهور بينهم اعتباره من حيث الخصوص، بل ادّعى عليه الإجماع بل الاتفاق قولاً وعملاً غير واحد وذهب التراقي في المناهج إلى القول بعدم اعتباره من حيث الخصوص وهو الذي اختاره شيخنا قدس سره في الكتاب قال بعض المحققين في تعليقه على المعالم بعد عدّه من المثبتات للأوضاع نقل المتواتر والآحاد وحكمه باعتبار الأوّل ما هذا لفظه: «وبدلّ على حجّية الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات مع عدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق

القطع في كثير منها، فلا مناص عن الأخذ بالظن فيها، وجريان الطريقة من الأوائل والأواخر على الاعتماد على نقل النقلة والرجوع إلى الكتب المعتمدة المعدة لذلك من غير نكير فكان إجماعاً من الكل والقول بعدم إفادة كلامهم للظن لاحتمال ابتناؤه على بعض الأصول الفاسدة كالقياس في اللغة أو عدم التخرج عن الكذب لبعض الأغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب، وفساد مذهب أكثرهم فاسد بشهادة الوجدان والدواعي عن التخرج عن الكذب قائمة غالباً لو لا قيام الدواعي الإلهية.

نعم لو فرض عدم إفادته للظن بقيام بعض الشواهد على خلافه فلا معول عليه وربما يناقش في حجية الظن في المقام لأصالة عدمها وعدم وضوح شمول أدلة خبر الواحد لمثله وضعفه ظاهر مما عرفت مضافاً إلى أن حجية أخبار الآحاد في الأحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشدة الاهتمام في معرفتها يشير إلى حجييتها في الأوضاع بطريق أولى» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وهو كما ترى مشتمل على التمسك بانسداد باب العلم باللغات وغيره مما يقضي بحجيته من حيث الخصوص والجمع بينهما كما ترى، اللهم إلا أن يكون غرضه إثبات حجيته بقول مطلق من غير تفصيل بين الوجهين فتدبر.

وقال أخوه المحقق في فصوله فيما يتعلّق بالمقام ما هذا لفظه: «يعرف كل من الحقيقة والمجاز بعلامات ودلائل منها نص أهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض ومما يوجب الريب في نقله كالتمسك بما لا دلالة فيه على دعواه مع الاقتصار عليه، وكذا الخبر بكل اصطلاح إذا أخبر كذلك، وهذا مما لا يعرف فيه خلاف إلى أن قال بعد بيان حكم التعارض.

ثم التعميل على النقل مقصور على الألفاظ التي لا طريق إلى معرفة

حفاظتها ومجازاتها إلا بالنقل، وأما ما يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع إلى العرف وتتبع موارد استعماله حيث يعلم أو يظن عدم النقل، فلا سبيل فيه إلى التعويل فيه على النقل ومن هذا الباب أكثر مباحث الألفاظ المقررة في هذا الفن كمباحث الأمر والنهي والعام والخاص، ولهذا تراهم يستندون في تلك المباحث إلى غير النقل والسر في ذلك أن التعويل على النقل من قبيل التقليد وهو محظور عند التمكن من الاجتهاد، ولأن الظن الحاصل منه أضعف من الظن الحاصل من غيره كالتبادر وعدم صحة السلب بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن أقوى الآمارتين إلى أضعفهما وهو باطل، انتهى كلامه رفع مقامه.

فكأنه ذهب إلى كون حجة قول اللغوي من الظن الخاص المقيّد بعدم طريق المعرفة للرّاجع إليه ويحتمل ضعفاً أن يكون مبنى كلامه على كون حجّيته من باب دليل الانسداد والظن المطلق، إلا أن الترجيح المذكور في كلامه لا يجامعه، وقال الفاضل النراقي في المناهج بعد ذكر الاختلاف في حجّية نقل اللّغوي واختياره عدم حجّيته مطلقاً لا من باب حجّية مطلق الظن في اللغات ولا من باب حجّيته من حيث الخصوص ما هذا لفظه: «وثانيهما: الإجماع على حجّية خبر الواحد في اللغات، فإن المفسرين والمحدثين والأصوليين والفقهاء والأدباء على كثرتهم واختلاف فنونهم لم يزلوا في تعيين المعاني يستندون إلى اللغويين ويراجعون الكتب المدوّنة في هذا الشأن قد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتّى أنّهم في مقام التخاصم إذا استند أحدهم إلى نصّ لغوي ألزم به خصمه أو عارضه بما يقابله ولم يقل هذا خبر واحد ويكفيك في ذلك اعتناء، والأمثال بجمع اللغة وتدوينها وضبطها حتّى صنفوا فيها كتباً مشهورة وما ذلك إلا ليكون مرجعاً للعلماء، والغرض الأصلي شرح القرآن

والحديث على ما صرحوا به في مفتاح كتبهم وبيانهم لفضيلة علم اللغة وكل ذلك إنما يتأتى على حجية خبر الواحد في اللغة، فيكون حجة وإلا لزم بطلان هذا العلم إعياء المدوّتين فيه، مع أن تدوينه قد حصل في المائة الثانية في زمان الصادقين عليه السلام وشاع في الثالثة ولم ينقل من أحد من الأئمة عليهم السلام إنكاره انتهى كلامه رفع مقامه.

وممن ادعى الإجماع على ذلك علم الهدى قدس سره على ما حكاه في الكتاب بل مقتضى ما حكى عنه اتفاق المسلمين عليه وبالف في ذلك الفاضل السبزواري حيث ادعى اتفاق العقلاء عليه في كل عصر وزمان، وهذا والذي يقتضيه الأصول عدم اعتبار قول اللغوي من حيث الخصوص بالمعنى الذي عرفته والمناقشة في جريان أصالة عدم حجية الظن في المقام، كما ترى وليس للقاتل بحجة إلا عموم ما دلّ على حجية خبر الواحد بل فحواء بالتقريب الذي عرفته في كلام بعضهم والإجماع المدعى عليه بالتقريبات المختلفة التي عرفتها. أما الأول: فهو مبني على ثبوت عموم لما دلّ على حجية خبر الواحد بحيث يشمل المقام وهو ممنوع كما ستقف على تفصيل القول فيه وعلى تقدير العموم فلا شبهة في لزوم تخصيصه بمقتضى منطوق آية النبأ بغير الفاسق ولم يلتزم القاتل به بهذا التخصيص، وإلا فيلزم عليه القول بعدم اعتبار أقوال المعروفين من اللغويين، هذا مع إمكان أن يقال إن أخبارهم راجع إلى الاجتهاد والخبر الحدسي، وستقف أنه ليس هنا ما يقتضي بحجية الخبر الحدسي الغير الراجع إلى الحسن على تقدير العموم، اللهم إلا أن يقال إن أخبارهم يرجع إلى الحسن من حيث إنهم يستنبطون المعنى الموضوع له من استعمال أهل اللغة واللسان مجرداً عن القرينة، بل من أطراد الاستعمال المذكور وكثرته وهو من لوازم الوضع وآثاره الغير المنفكة عنه، والأمر وإن كان كذلك في الجملة إلا أنه ليس دائماً،

كما لا يخفى والمائز غير موجود فتدبر، هذا كله مع أن شأن اللغوي وديده على ذكر المستعمل فيه والمعنى أعم من أن يكون موضوعاً له وليس غرضه متعلقاً ببيان خصوص الوضع والمميز غير موجود غالباً وأما التمسك بالفحوى فهو كما ترى، غاية الأمر وجود مجرد الأولوية الاعتبارية على تقدير التسليم مع أنها غير مسلمة، لأن المعتبر في قياس الأولوية إحراز المناط ظناً وأولوية وجوده وأكديته في الفرع وهما في حيز المنع مع أن المعتبر في الأصل عند الأكثر أمور لا يعتبرونها في الفرع وفي الفرع عند القائل به الظن الشخصي في موارد وهو غير معتبر عند الأكثر في الأصل فتدبر.

وأما الثاني: فهو في الجملة مسلم، إلا أنه على إطلاقه بحيث ينفع الخصم ممنوع توضيح ذلك أن الرجوع إليهم قد يكون من جهة حصول العلم بالمستعمل فيه من قولهم من جهة القرائن أو إرسالهم له إرسال المسلمات كما هو الغالب، وقد يكون من جهة عدم الاهتمام بشأن المطلوب، كما إذا أريد تفسير خطبة أو رواية غير متعلقة بالأحكام، وأما الرجوع إلى واحد منهم بقول مطلق في الأحكام ولو مع حصول الظن فليس اتفاقاً ودعواه في حيز المنع كدعوى الإجماع القولي على ذلك، هذا مع أن عدم العلم بعنوان الرجوع إليهم يكفي في الحكم بالمنع والرجوع إلى أصالة عدم الحجية وليس على النافي إثبات العنوان، كما لا يخفى ومنه يظهر النظر فيما أفاده الفاضل السبزواري، فإن الرجوع إلى أهل الخبرة في الجملة مع عدم العلم بالجملة لا يجدي شيئاً ودعوى أن الرجوع إليهم من حيث إنهم أهل الخبرة من غير اعتبار أمر آخر كما ترى، كيف وظاهرهم الاتفاق على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه في الرجال بل بعضهم اعتبر التعدد وبعضهم بنى اعتبار التعدد على كون التعديل شهادة أو رواية بل ظاهرهم الاتفاق على اعتبار التعدد مضافاً إلى اعتبار العدالة في مسألة التقويم وأشباهاها،

فكيف يدعى مع ذلك أن عنوان المرجع نفس كونهم أهل الخبرة، ولقد أفاد الفاضل التراقي قدس سره في رد الإجماع المدعى في المقام بقوله وفيه منع الإجماع، وما استدلل به عليه من استناد العلماء واعتنائهم إلى جمع اللغات وبيان المعاني في الكتب لا يثبت، فإن استناد العلماء بمجرد قول واحد من دون قرينة ممنوعة ولو سلم فاستنادهم بحيث يثبت الإجماع غير ثابت ولو سلم ففي مقام التكليف غير مسلم مضافاً إلى أن قول الخصم بمجرد الاستناد إلى قول واحد غير معلوم، وأما الاعتناء إلى الجمع والتأليف فهو لم يقع إلا من بعض علماء العامة ولم يتعرض من أصحابنا له، إلا أقل قليل وعدم إنكار الباقي لا يفيد تخصيص فائدته بالأخبار والكتاب، بل يفيد في الإشعار والتواريخ والمثل والمحاورات التي لا بأس بالعمل بالظن فيها وكم جمع من كتاب غير مفيد لم ينكر على صاحبه، مع أن الغرض قد لا يكون العمل بالظن في التكاليفات ككتب لغات الفرس إلى آخر ما ذكره، ونعم ما أفاد من أن الغرض من ثبت الكتب قد يكون مطلباً آخر غير العمل بمجرد التثبت، إذ قد يكون الغرض ترتب وضوح المطلب ولو بعد الاعتضاد أو انضمام القرائن، هذا مع أن كون غرض صاحب الكتاب ذلك لا يوجب بمجرد لزوم العمل بكتابه وترتيب التكاليف والأحكام الشرعية عليه هذا بعض الكلام في المقام الأول.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو حجية مطلق الظن الشخصي واعتباره في اللغات والأوضاع بقول مطلق فيدخل فيه قول اللغوي المفيد للظن، فملخصه أن صريح غير واحد من المتأخرين، بل بعض المتقدمين القول بحجية مطلق الظن في اللغات والأوضاع مع القول بعدم حجية مطلق الظن في الأحكام وصريح جماعة إنكار الحجة على هذا القول على ما عرفت من كونه محل البحث والإنكار وهو الأقوى، لأصالة عدم الحجة، لأنها الأصل في مطلق غير العلم ولا

مخرج عنها، إلا ما تمسك به القائل بالحجية وهو ضعيف كما ستقف عليه بعد إيراده هذا، وأما التمسك بالأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك للمختار بتقريب أن الوضع المشكوك مسبوق بالعدم، فلا ينتقض الأمر العدمي المتيقن بالشك، كما في كلام بعض الأفاضل ممن تأخر فهو ضعيف عندنا من حيث إن مبنى التعبد على ترتيب المحمولات الشرعية للمستصحب بلا واسطة وجعلها في مرحلة الظاهر إذا كان المستصحب من الموضوعات، فلا يشمل الموضوعات اللغوية إثباتاً ونفيّاً كما ستقف على تفصيل القول فيه في محله، نعم بعد الحكم بعدم اعتبار الظن في مرحلة الظاهر يرجع إلى الأصول بالنسبة إلى الآثار كما هو الشأن في جميع ما يحكم بعدم حجية الظن القائم عليه موضوعاً كان أو حكماً شرعياً هذا وأما القائلون بالحجية، فقد تمسكوا بوجوه الأول الإجماع على اعتبار الظن في اللغات ذكره غير واحد من الأصوليين ويشهد له كون اختلافهم في جملة من الأمور التي اختلفوا في حجيتها كالتقسيم وحسن الاستفهام وغيرهما راجعاً إلى النزاع في الصغرى بل اختيار القائلين بالقياس عدم اعتباره في المقام من حيث عدم حصول الظن بالمناط، وكون اللغات توقيفية أول شاهد على كون أصل حجية الظن مسلماً عندهم، ومن هنا اتفقوا على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات اللغوية وحكموا بعد تبادل المعنى في العرف بالأحق بكونه معنى أصلياً سابقاً للفظ من جهة أصالة عدم النقل وتعدد الوضع الراجعة إلى الظن بوحدة المعنى، ومن هنا اتفقوا على أن الأصل مع المنكرين للحقيقة الشرعية، وفيه أنه إن أريد من الإجماع على اعتبار الظن في اللغات الإجماع عليه في الجملة فهو مسلم لا نزاع فيه أصلاً، لكنه لا يجدي الخصم وإن أريد الإجماع عليه مطلقاً فهو في حيز المنع ألا ترى اختلافهم في حجية الاستقراء الظني والشبهة ونحوهما مما يعد في المسألة الثاني أن عادة العقلاء جرت على اعتبار

الظن فيما ينتظم به أمورهم حيث لا طريق إلى العلم، لأن أرباب العلوم النقلية يعتمدون على الأمارات الظنية ألا ترى أن النحاة واللغويين يعتمدون على استعمال أهل اللسان نظماً ونثراً كأشعار مثل إمري القيس وأهل المعاني على أمور اعتبارية والأصوليين على كثرة الاستعمال وغلبته والتجار على المكاتب إلى غير ذلك وهذه الطريقة مما أمضاه الشارع، وإلا لنهاى عن سلوكها في الشرعيات، وفيه أنه لم يعلم معنى محصل لهذا الاستدلال، فإنه إن كان الغرض منه كون العادة جارية على العمل بالأمارات الظنية في الجملة على أنحاء مختلفة متشعبة فيعملون بالظن بالمراد إذا حصل من اللفظ دون الخارج إذا لم يكن مستنداً إلى القرينة المعبرة، وهكذا فهذا لا يجدي شيئاً، إذ لم يذهب أحد من علماء الإسلام إلى إنكار العمل بالظن رأساً وإن كان الغرض منه كون العادة من العقلاء والشارع جارية على الأمارات الظنية مطلقاً وفي جميع الأمور بأي شيء قامت وفي أي مسألة كانت فهو مخالف للحسن والوجدان في العاديات أو الشرعيات ألا ترى إلى نفي الشارع لاعتبار الظن في باب النجاسة، وفي اعتبار البيئة العادلة وما بمنزلتها في المرافعات إلى غير ذلك، وإلى عدم اعتناء العقلاء بمطلق الظن في الأمور الخطيرة إذا لم يستند إلى أخبار من يعتمد عليه من أهل الخبرة إلى غير ذلك.

هذا مضافاً إلى أن نهي الشارع من العمل بالأمارات، بل مطلق غير العلم في الكتاب والسنة مما شاع وذاع وبلغ كل أحد وقرع سمع كل جاهل فضلاً عن العلماء الثالث الإجماع على اعتبار الظن في الموضوعات من كل أحد، فإن المجتهدين ذهبوا إلى العمل بالظن في الأحكام وموضوعاتها والأخباريين منعوا من العمل عليه في الأحكام ووافقوا المجتهدين في العمل عليه في الموضوعات، وفيه أنه إن أريد مما ذكر ذهاب المجتهدين إلى العمل بالظن مطلقاً في الأحكام والموضوعات واتفاقهم عليه، وذهاب

.....

الأخباريين إلى المنع عنه في الأحكام مطلقاً وإثبات العمل عليه في الموضوعات كذلك فهو افتراء على الفريقين، إذ ما من أحد من العلماء إلا أنه يعمل بالظن في الجملة في الأحكام ولو كان ظواهر الألفاظ في الموضوعات ولو كان مثل البينة وأصالة الصحة والقرعة ونحوها وترك العمل به في الجملة في الأحكام والموضوعات وإن أريد منه إثبات القضية المهمة، فقد عرفت أنه لا يجدي نفعاً في إثبات المدعى الرابع دليل الانسداد الذي تمسك به غير واحد ممن ذهب إلى حجية الظن في المقام مطلقاً تصريحاً وتلويحاً، بل هو العمدة في كلماتهم في إثبات المطلوب وله بيانات في كلماتهم أوضحها أنه لا ريب ولا إشكال ولا خلاف في أن الطريق الوافي المتكفل لبيان أغلب الأحكام، بل كلها تفصيلاً، إلا ما شذّ ونדר غير الضروريات الدينية الكتاب والسنة القولية وموضوع الأحكام الشرعية فيهما الألفاظ واللغات والدال على الحكم فيهما أيضاً الألفاظ مادة وهيئة كما أنه لا ريب في انسداد طريق العلم إلى حقائق الألفاظ ومعانيها الوضعية غالباً لانحصاره في تصريح الواضح الذي ليس له عين وأثر ولا التواتر من جانبه والاستقراء القطعي المفقودين في غالب اللغات وانسداد طريق الظن الخاص الكافي بأغلب اللغات إذ ليس الموجود بأيدينا من ذلك، إلا قول اللغوي الذي عرفت الكلام فيه، وأنه ليس دليل على حجية بالخصوص وعلى تقدير تسليم وجود الطريق العلمي إلى غالب اللغات أو الظن المعبر بالخصوص على سبيل الإجمال بمعنى ثبوتها لبيان الموضوع والمفهوم في الجملة يمنع من قيامها على بيان معاني الألفاظ بكنهها وحقيقتها تفصيلاً بحيث لا يبقى شك في المصاديق من جهة الشبهة المفهومية، إذ غاية ما هناك في الألفاظ التي ادّعي وضوح مفاهيمها ثبوت قدر متيقن لها يعلم بصدقه في كثير من الموارد وله أفراد واضحة ظاهرة حتى في مثل لفظ الماء الذي ذكروا كون معناه من أوضح المفاهيم

العرفية، فإنه كثيراً ما يقع الشك في صدقه من جهة عدم الإحاطة بكنه مفهومه وحقيقته كما هو واضح وهكذا الأمر في سائر الألفاظ التي تكون واضحة المعنى، بل يقال في بيان معانيها كونها معروفة ويكتفون بذلك فكيف حال غيرها من الألفاظ، ومن هنا ذكر شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب بعد منع الانسداد: «ولكن الإنصاف أن موارد الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن تحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ الوطن والمفازة والتمر والفاكهة والكتز والمعدن والغوص وغير ذلك من متعلقات الأحكام مما لا يحصى» انتهى ما أفاده في تقريب الانسداد في المقام.

والرجوع إلى الأصول في موارد الانسداد موجب لطرح المعلوم بالإجمال والتكاليف المتعلقة بتلك الموضوعات الاستنباطية كثير لكثرة التكاليف الثابتة إجمالاً في موارد الالتزام بالاحتياط في جميع احتمالات التكليف المتعلقة بها موجب للوقوع في الحرج الشديد والعسر الأكيد، فيدور الأمر بين الأخذ بالظن في تشخيص معاني الألفاظ المنسدة فيها باب العلم أو غيره من الشك والوهم والعقل يحكم حكماً ضرورياً بتعين الأخذ بالظن في كل ما دار الأمر بين الأخذ بالظن وغيره فينتج هذه الكبرى العقلية الكلية المنضمة إلى المقدمات المذكورة اعتبار مطلق الظن في اللغات على ما ستقف عليه من كون حاصل مقدمات الانسداد في كل مورد تمت إطلاق النتيجة وعمومها لا إهمالها على ما زعمه بعض، وهذا كما ترى نظير دليل الانسداد الذي تمسك به غير واحد، لإثبات حجية الأخبار بالخصوص من حيث ثبوت العلم الإجمالي بصدور أكثرها عن الإمام عليه السلام، كما ستقف عليه في محله فمرجع هذا الدليل في الحقيقة إلى الحاجة بإعمال الظن في الموضوعات اللغوية وأنه لولاه لانسداد باب الاستنباط

ولزم الهرج في الفقه هذا وفيه:

أولاً: المنع من انسداد باب العلم والظن الخاص في غالب اللغات، لأن أكثر موارد اللغات معلوم من الرجوع إلى تسالم أهل اللغة والعرف العام وأغلب الهيئات ثابت باتفاق أهل العربية والاستقراء القطعي أو التبادر بضميمة أصالة عدم النقل إلى غير ذلك، ومن هنا ذكر شيخنا في الكتاب: «ولا يتوهم أن طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام لاندفاع ذلك»، إلى آخر ما ذكره في بيان المنع ووجه عدم الحاجة وما يبقى من اللغات الغير اثباتية ليس في الكثرة بحدّ يوجب الرجوع إلى الأصول فيها الوقوع في المخالفة القطعية الكثيرة المانعة من الرجوع إلى الأصل، ومن هنا قال شيخنا في الكتاب بعد إثبات الانسداد بالنسبة إلى كثير من اللغات عقيب ما عرفت حكايته من العبارة أولاً وإن لم يكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً.

وثانياً: المنع من إيجاب الانسداد الغالب في اللغات على تقدير تسليمه سقوط الأصل عن الجريان والاعتبار، لأن مجرد دوران موضوع التكليف بين الأمرين لا يوجب حصول المخالفة القطعية العملية من الرجوع إلى الأصل وإنما يوجه فيما كان الأمران متباينين وكان الحكم المتعلق به من الحكم الإلزامي لا ما إذا كانا من الأقل والأكثر، بمعنى وجود القدر المتيقّن له من حيث الصدق بحيث احتمل كون معنى اللفظ منطبقاً عليه ضرورة عدم حصول العلم بالمخالفة من الرجوع إلى الأصل في المقدار الزائد والأفراد المشكوكة أو كان الحكم المتعلق بالموضوع المرّد مطلقاً من الحكم الغير الإلزامي، كما هو واضح، ولا يتوهم أن هذا إنما يصح بالنسبة إلى موضوع واحد مرّد كان له قدر متيقّن لا موضوعات عديدة كثيرة، فإن كثرة الموضوعات المرّدة توجب العلم الإجمالي

بمخالفة التكليف المتعلق بها على تقدير الرجوع إلى الأصل في الأفراد المشكوكة لفساد التوهم المزبور بأن مجرد ضم المجهولات بعضها ببعض لا يؤثر في حصول العلم وعلى هذا المعنى يمكن أن تنزل العبارة المذكورة لشيخنا قدس سره وهو قوله وإن لم يكن الكثرة إلخ وإن كان الأظهر حملها على ما ذكرنا أولاً في معناها.

وثالثاً: أن الانسداد المفروض إنما يلاحظ مع فرض انفتاح باب العلم أو الظن الخاص في الأحكام لا مع فرض انسداده، وإلا لم يكن معنى لجعل الانسداد في اللغات دليلاً لحجية مطلق الظن فيها، إذ مع جريان دليل الانسداد في الأحكام يحكم بحجية مطلق الظن المتعلق بها سواء حصل من الظن بالوضع أو غيره فالكلام إنما هو في حجية الظن في اللغات مع قطع النظر عن حجيته في على ما عرفت الكلام فيه في أول المسألة، فإذا فرض انفتاح باب العلم والظن الخاص في الأحكام، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في المسائل المشكوكة لقلتها وإن كان عدم العلم بها مستندا إلى انسداد باب العلم في اللغات كما لا يخفى.

فإن قلت: انسداد باب العلم باللغات ليس من حيث هو دليلاً على حجية مطلق الظن فيها بل من حيث إيجابه لانسداد باب العلم في الأحكام، ضرورة عدم اقتضائه لذلك من دون الملاحظة المسطورة.

فالمدعى أن عدم حجية الظن في اللغات موجب لسد باب استنباط الأحكام من الكتاب والسنة القولية، والفرق بينه وبين إجراء دليل الانسداد في الأحكام ابتداء وبالذات من غير استناده إلى انسداد باب العلم باللغات واضح إذ مقتضى الأول ونتيجته حجية مطلق الظن في خصوص اللغات ومقتضى الثاني ونتيجته حجية مطلق الظن في الأحكام من أي شيء حصل.

فإن شئت قلت: نفرض جميع جهات الأخبار كالأيات قطعية أو مظنونة بالظن

المركب الفلاني كالجملة الشرطية، ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلاني وأن الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر في مجرد رفع الحظر دون الإلزام، والظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوي، أو الانفهام العرفي، والأوفق بالقواعد عدم حجية الظن هنا، لأن الثابت المتيقن هي حجية الظواهر.

وأما حجية الظن في أن هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها في إثبات جزئي من هذه المسألة وهي حجية قول اللغويين في الأوضاع فإن المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب موارد، فإن الظاهر أن حكمه اعتبار أكثر الظنون الخاصة

الخاص غير ألفاظها فيصير الانسداد في الألفاظ موجباً للانسداد في الأحكام، فإذا فرض سائر الجهات ثابتة ومفروغا عنها فلا محالة يكون معنى حجية الظن في الأحكام المنسدة فيها باب العلم حجية الظن في اللغات، كما أن معنى حجية الظن في اللغات يكون حجية الظن في الأحكام.

قلت: الحجة بعد انسداد باب العلم في الأحكام ولو كان من جهة انسداد باب العلم في اللغات بالمعنى المزبور هو الظن بالحكم الشرعي لا الظن بالوضع كيفما اتفق، والنسبة عموم من وجه كما هو واضح فالنتيجة على تقدير تسليم المقدمات ليست حجية مطلق الظن باللغة من حيث إنه ظن بها كما هو المدعى بل الظن بالحكم الشرعي من حيث إنه ظن به وإن كان الانسداد فيه مسبباً عن الانسداد في اللغات، هذا وانتظر لتمة الكلام فيما نوردته على الدليل الانسداد الذي أقاموه على حجية الأخبار من حيث الخصوص عند تعرض شيخنا قدس سره له في الكتاب.

كأصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها انسداد باب العلم في غالب مواردنا من العرفيات والشرعيات.

والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعية، وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

وكيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحد على أحد.

وقد حكى عن السيد في بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين.

قال الفاضل السبزواري فيما حكى عنه في هذا المقام ما هذا لفظه: «صحة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اخص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان» انتهى.

وفيه أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقاً، ألا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها، هذا مع أنه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي، كما اعترف به المستدل في بعض كلماته، فلا ينفع في تشخيص الظواهر.

فالإنصاف أن الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة،

إما في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند أهل اللغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من إرسال جماعة لها إرسال المسلمات، وإما في مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي، كما إذا أريد تفسير خطبة أو رواية، لا تتعلق بتكليف شرعي، وأما في مقام انسد فيه طريق العلم، ولا بدّ من العمل فيعمل بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول أهل اللغة.

ولا يتوهم: أن طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام.

لاندفاع ذلك: بأن أكثر مواد اللغات إلا ما شذّ وندر كلفظ الصعيد ونحوه معلوم من العرف واللغة، كما لا يخفى والمتبع في الهيئات هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي واتفاق أهل العربية أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة، فإنه قد يثبت به الوضع الأصلي الموجود في الحقائق، كما في صيغة افعّل أو الجملة الشرطية أو الوصفية.

ومن هنا يتمسكون في إثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة في حديث لي الواجد ونحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان، وقد يثبت به الوضع بالمعنى الأعم الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقامية كما يدعى أن الأمر عقيب الحظر بنفسه مجردا عن القرينة يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب والإلزام واحتمال كونه لأجل قرينة خاصة يدفع بالأصل، فيثبت به كونه لأجل القرينة العامة وهي الوقوع في مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة افعّل بواسطة القرينة الكلية.

وبالجملة فالحاجة إلى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة مواردها، لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة.

نعم سيجيء أن كل من عمل بالظن في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالحكم الناشئ من الظن بقول اللغوي، لكنه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات، بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام، فإنه يوجب الرجوع إلى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة وإن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات، وسيوضح هذا زيادة على هذا إن شاء الله هذا.

ولكن الإنصاف: أن مورد الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها، وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ الوطن والمفازة والتمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص، وغير ذلك من متعلقات الأحكام مما لا يحصى، وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً، ولعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كاف في المطلب فتأمل^(١).

(١) لا يخفى عليك أن الاستدلال بالانسداد على حجية خصوص قول اللغوي من دون أن يقتضي حجية مطلق الظن في اللغات مبني على دعوى اختصاص جريان المقدمات في خصوص مورد أقوال اللغويين، كما أن الغرض من التمسك بالإجماعات إثبات حجته ولو كانت مشروطة بحصول الظن من قول اللغوي فيوافق الإجماع المدعى على حجية قول اللغوي، فلا يورد بأن مفاد دليل الانسداد حجية قول اللغوي من حيث كونه ظناً باللغة ومفاد الإجماعات المنقولة حجته من حيث هو فتأمل.

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل: الإجماع المنقول^(١)

بخبر الواحد

عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظراً إلى أنه من أفراد

ثم إن الوجه في احتمال كفاية المجموع هو ما ستقف عليه في مسألة حجبة الإجماع المنقول من أنه قد يكون نقل الإجماع من حيث نقل السبب أو المسبب حجة بناء على وجود ما يقتضي بعمومه حجة خبر العادل مطلقاً في المحسوسات نظراً إلى أن الإجماعات المنقولة مع اعتضاد بعضها ببعض لو لم يكن راجعة إلى نقل لازم قول الإمام عليه السلام عادة مستقلاً، فلا محالة يكون راجعة إلى نقل جزء سبب قوله عليه السلام، والجزء الآخر الذي حصلناه هو الحكم العقلي بملاحظة الانسداد الغير المنتج لحجة قول اللغوي مستقلاً والوجه في أمره قدس سره بالتأمل المشعر بتطرق المناقشة فيما أفاده من احتمال الاكتفاء بالمجموع هو المنع من رجوع النقل المذكور إلى نقل تمام السبب أو جزئه مع شيوع الخلاف في المسألة، وعدم عنوان المسألة في كلمات جماعة من الأعلام، فيكون الناقل راجعاً إلى الحدس في أصل تحصيل الإجماع هذا مع أن انضمام الانسداد الغير المنتج لشيء إلى اتفاق الآراء الغير المستقل في السببية كيف يوجب تمام السببية فتدبر.

(١) لا يخفى عليك أن نقل الإجماع كنقل السنة قد يكون بالمتواتر، وقد يكون بالآحاد وعلى الثاني قد يكون بالواحد المحفوف بما يوجب القطع بصدقه بالمعنى الأعم من المقرون والمعتضد، وقد يكون بالواحد الظني والكلام إنما هو في القسم الأخير.

وأما الأول فلا معنى للتكلم فيهما بعد الفراغ عن إفادة الإجماع للقطع بالسند

أو بالدليل الظني المعتبر عند الكل، نعم قد يقع الكلام كما عن الشيخ البهائي في هامش الزبدة في أصل تحقق التواتر في المقام من حيث إن المعتبر في التواتر بانفاقهم رجوع المخبرين إلى الحسن فيما يخبرون عنه بمعنى كون المخبر به أمراً حسياً، والمخبر عن الإجماع لا يرجع إلى الحسن من حيث إن مبنى الإجماع على اتفاق آراء المجمعين في المسألة المجمع عليها وتحصيلها موقوف على الاستنباط وإعمال القوة النظرية وهي كما ترى شبهة واضحة الدفع، فإن فهم المطالب والآراء من العبارات الواضحة يرجع إلى الإحساس جداً، والمعتبر في التواتر ليس أمراً يتنافى ذلك وإن كان ظاهر الحسن في بادي النظر ربما يتنافى لكن التأمل الصادق يشهد بأن المراد منه ما يشمل المقام قطعاً، نعم قد يكون مبنى النقل على استنباط الآراء بإعمال المقدمات الاجتهادية كما ستقف عليه، لكنه لا دخل له بمنع إمكان التواتر في نقل الإجماع.

ومما ذكرنا في تحرير محل البحث ومرجع النزاع يظهر دخول المسألة في المسائل الأصولية التي يبحث فيها عن عوارض الأدلة بعد الفراغ عن ثبوت دليتيها، كما هو أحد الوجهين، بل القولين فيكون المسائل الباحثة فيها عن حجية الأدلة كحجية الكتاب والإجماع داخلة في المبادي التصديقية، ضرورة أن مرجع الكلام في المسألة إلى البحث عن ثبوت ما فرغ عن حجية بنقل الواحد كما ثبت بالتواتر لا في أصل حجية الإجماع فمرجع البحث في المسألة إلى البحث عن عوارض الإجماع المفروغ حجته من حيث كونه كاشفاً عن السنة كما عليه الخاصة أو من حيث كونه عنواناً مستقلاً وفي قبال سائر الأدلة كما عليه العامة فتدبر.

ثم إنه لم يوجد عنوان للمسألة في كلام أكثر المتقدمين، بل لم نر التمسك بنقل الإجماع في كتبهم الفقهية الاستدلالية وإنما عنوانها المتأخرون واستدل غير واحد منهم به في المسائل الفقهية وأول من عنوان المسألة واختار حجته العلامة

قدّس سرّه في محكي النهاية من غير أن ينقل القول بها من أحد ممّن سبقه وإن كان ظاهر ذيل كلامه التردّد فيها، بل الميل إلى عدم الحجّية حيث قال إنّ الظهور في المسألة للمعرض من الجانبين، وأمّا المحقّق الذي يكون لسان المتقدّمين فعباراته أصولاً وفروعاً تنادي، بأنّه لا يقول بحجّيته وقد صرّح في مواضع كثيرة بأنّ الإجماع إنّما يكون حجّة على من عرفه ووقف عليه خاصّة، بل قال بعض أعلام المحقّقين من المتأخّرين أنّه لو قيل بعد التأمّل وإمعان النّظر فيما ذكرنا إنّ الأصحاب متفقون على عدم حجّيته على الوجه المتعارف في الأعصار المتأخّرة لكان قولاً حقّاً، ودعوى صادقاً فمراد شيخنا الأستاذ العلامة من لفظ الكثير كثير المتعرّضين للمسألة وصريح غير واحد منهم الفاضل النراقي في المناهج عدم حجّيته، ولما كان مبنى القول بحجّية شمول دليل حجّية خبر الواحد له من حيث كونه من أفراد، كما ستقف عليه، فلا محالة يتفرّع على حجّية خبر الواحد، كما أنّ مبنى القول بعدم حجّية الأصل بضميمة عدم شمول ما قضى بحجّية الخبر من حيث الخصوص له، فالنزاع في المسألة على تقدير ثبوت حجّية خبر الواحد في الجملة لا مطلقاً، إذ لم يتوهم القول بحجّيته ممّن نفى حجّية خبر الواحد مطلقاً.

نعم لا يتوقّف التكلّم في المسألة على إثبات تلك المسألة وحصول الفراغ منها، بل يكفي تقدير الثبوت ضرورة أنّ التكلّم في الشرطيّة لا يتوقّف على الفراغ عن وجود الشرط، كما أنّ صدقها الواقعي لا يتوقّف على صدقه فيصحّ التكلّم في المسألة ممّن ذهب إلى عدم حجّية الخبر كما لا يخفى هذا، والذي يقتضيه النّظر وفاقاً لشيخنا قدّس سرّه وغير واحد عدم حجّية نقل الإجماع من حيث الخصوص لعدم ما يقتضيهما ممّا يكون تامّاً عندنا وإن كان بعض ما استدلّوا به على حجّية الخبر من حيث الخصوص على تقدير تماميّة قاضياً بحجّيته أيضاً، إلّا أنّ أكثر ما أقاموه

على حجته مما يكون تاماً لا يقضي بحجية الإجماع المنقول وبعض ما لا يكون تاماً لا يقتضيها أيضاً على تقدير التامة واقتضاء ما لا يكون تاماً حتى في مسألة حجية الخبر لا يفيد شيئاً، إلا في المسألة الفرضية توضيح ذلك أنهم استدلوا بحجية خبر الواحد من حيث الخصوص في الجملة بالأدلة الأربعة الإجماع بقسميه قولاً وعملاً والعقل والسنة الثابتة بالأخبار المتواترة التي ستمر عليك والكتاب.

أمّا الأول: فانتفاؤه في المقام أوضح من أن يحتاج إلى البيان، ضرورة اعتراف المثبتين بكون المسألة خلاقية وأنه لم يعهد دعوى الإجماع في المسائل الفرعية في أزمنة الأئمة عليهم السلام حتى يدعى الإجماع عملاً على العمل بها. وأما الثاني: فلأن القاضي منه بحجية الخبر من حيث الخصوص هو الانسداد الذي ادّعوه في خصوص موارد الأخبار من حيث العلم الإجمالي بصدور أكثرها من النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لا ما يقتضي حجية الظن مطلقاً عند التحقيق كقبح ترجيح المرجوح على الرجح أو وجوب دفع الضرر المظنون ونحوهما وإن ذكره غير واحد لإثبات حجية الخبر من حيث الخصوص، ومن المعلوم انتفاؤه في المقام أيضاً ودعوى العلم الإجمالي بمطابقة أكثر الإجماعات المنقولة للواقع كما ترى.

وأما الثالث: فاختصاصه بالروايات المتعارفة المنتهية إلى الأئمة عليهم السلام المقابلة لنقل الإجماعات أوضح من أن يحتاج إلى البيان كما ستقف عليه في محله. وأما الرابع: وهو الكتاب، فأكثر الآيات التي استدلوا بها على حجية الخبر كآية النفر والسؤال والكتمان وإن اقتضت اعتبار نقل الإجماع أيضاً، إلا أن دلالتها في كمال الضعف والاستدلال بها في غاية الوهن والسقوط، ومن هنا لم يقع الاستدلال بها في كلام الأكثرين فلم يبق ممّا يصلح للاستدلال به في المقام إلا آية النبي التي هي العمدة عندهم في مسألة حجية الخبر عند القائلين بها وإن

فيشمله أدلته، والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته، فنقول: إن ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أن الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند، لأن مدعي الإجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الإمام عليه السلام بلا واسطة، ويدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام ويلحقه ما يلحقه من الأحكام.

والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الإجماع المنقول وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين^(١):

الأمر الأول: إن الأدلة الخاصة التي أقاموها على حجية خبر العادل لا تدل إلا على حجية الإخبار عن حس، لأن العمدية من تلك الأدلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام، ومعلوم عدم شمولها، إلا للرواية المصطلحة، وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات.

كانت دلالتها ضعيفة عندنا، كما ستقف عليه عن قريب والدليل عند القائلين بالحجية في المقام وهي لا يقتضي حجية نقل الإجماع إلا في بعض أقسامه الغير الموجود فيما بأيدينا كما ستقف عليه.

(١) لا يخفى عليك أن الأمر الأول راجع إلى بيان مقدار مدلول ما دلّ على حجية الخبر والثاني راجع إلى بيان حال نقل الإجماع، وأنه من أفراد الكلية المستفادة من أدلة حجية الخبر أم لا، فالتكلم في الأول راجع إلى التكلم في الكبرى وفي الثاني إلى التكلم في الصغرى، وقد عرفت حال غير آية النبأ مما يستدل به على حجية الخبر، وأنه لا يستفاد منه كلية ينفع المقام أصلاً، بل لا يستفاد منه حجية مطلق الخبر الحسي فضلاً عن الحدسي فقله قدس سره لا تدل، إلا على حجية الأخبار عن حس إنما هو بالنظر إلى مجموع ما أقاموه على حجية الخبر التي منها آية النبأ، أو منبني على الإهمال لا الإطلاق.

اللهم إلا أن يدعى أن المناط^(١) في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم، ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السلام، ولذا يجوز النقل بالمعنى.

فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام عليه السلام ولو بلفظ آخر، والمفروض أن حكاية الإجماع أيضاً حكاية حكم

(١) مجرد جعل المناط نقل الكاشف مضافاً إلى ما أفاده شيخنا قدس سره من المقتضي، وأن الحاصل عليه حجية مطلق الظن بالحكم الصادر من الإمام عليه السلام، بل مطلق الظن بالحكم الشرعي على التحقيق من حيث إن الأخذ بالحكم الصادر عن الإمام عليه السلام إنما هو من حيث كونه حكماً شرعياً إلهياً، ضرورة أن الصدور عن الإمام عليه السلام ليس له موضوعية قطعاً لا يجدي إذا احتل دخل الحسن فيما يرجع إليه الناقل بناء على إرادة الناقل الإجماع الدخولي كما عليه القدماء حسبما ستقف عليه، ضرورة أنه لا يمكن الاطلاع عليه عن حسن لأحد من علمائنا الحاكين للإجماع كما تقف عليه فتدبر ومنه يظهر فساد التقريب بحجية النقل بالمعنى، كما أنه يظهر ممّا ذكرنا النظر فيما أفاده قدس سره بقوله كما عمل بفتاوى علي بن بابويه، فإن عمل الفقهاء بها عند إعواز التصوص ليس من جهة بنائهم على الكلية المذكورة والمناط الذي ادّعي، وإلا وجب عليهم العمل بمطلق الظن في الحكم الشرعي بل من جهة ما رأوا من رجوع فتاواه إلى النقل بالمعنى دائماً كما يظهر من تصريح العاملين بها، فكيف يظن كون الجهة استفادة المناط المذكور من الأخبار المتواترة التي استدّلوا بها على حجية الخبر في الجملة والظاهر أن مراده قدس سره من قوله كما عمل بفتاوى علي بن بابويه ليس التقريب للمناط المتوهم، بل لأصل العمل بفتوى الفقيه في الجملة من غير استناد إلى المناط المذكور.

صادر عن المعصوم عليه السلام بهذه العبارة التي هي معقد الإجماع، أو بعبارة أخرى وجب العمل به.

لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجية الشهرة بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها، كما عمل بفتاوى علي بن بابويه قدس سره لتزليل فتواه منزلة روايته بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الإمام عليه السلام وسيجيء توضيح الحال إن شاء الله.

وأما الآيات فالعمدة فيها من حيث وضوح الحملات هي آية للنبا

وهي إنما تدلّ على وجوب قبول خبر العادل^(١) دون خبر الفاسق

(١) دلالتها على ما ذكر بحيث كان هو المدلول لها ليس إلا سواء على مفهوم الشرط أو الوصف بالتقريب الذي يأتي بيانه في مسألة حجية الأخبار مبنية على نفي الوساطة بين الفاسق والعادل وإن لم يكن المدعى موقوفاً عليه، كما هو واضح، ثم إن ما أفاده قدس سره من أن المنفي بالآية على تقدير المفهوم الاعتناء باحتمال تعمّد الكذب في خبر العادل والتوقف في العمل به من الجهة المذكورة، لا الاعتناء بجميع الاحتمالات حتى احتمال السهو والخطأ والتوقف من جهتها حتى يرجع إلى تنزيل خبره منزل خبر المعصوم ومعاملة المعصوم مع العادل أمر واضح لا ستره فيه بعد أدنى تأمل في الآية، وتعليل وجوب التبين في خبر الفاسق فيها وإن كان أمراً معقولاً في نفسه لا يحيله عقل، بل وقع في الشرعيات كما في الرجوع إلى المفتي ونحوه مما يجب البناء فيه على تصويب المخبر في اعتقاده.

ثم إن منشأ الظهور الذي أفاده قدس سره بقوله والظاهر منه إلى آخره الراجع

إلى الوجهين:

أحدهما: دلالة الآية عليه من حيث إناطة الحكم فيها بالفسق والعدالة حين الإخبار ولو على مفهوم الشرط كما هو المسلّم عندهم، إذ لم يحتمل أحد اعتبار العدالة في جميع موارد اعتباره اعتبار حين التحمل.

ثانيهما: دلالة التعليل المذكور فيها عليه ممّا لا يرتاب فيه إمّا لدلالة الآية على كفاية وجود فسق المخبر حين خبره في الردّ وإن كان عدلاً حين التحمل والعمل وكفاية عدالته حين الإخبار وإن كان فاسقاً حين التحمل والعمل، فهي من جهة تعليق الحكم على المشتق الظاهر في تلبّسه بالمبدأ حين الأخبار والنّبأ، مضافاً إلى كونه أمراً مسلماً مفروغاً عنه عندهم على ما عرفت الإشارة إليه من كونه اتفاقاً في جميع موارد اعتبار العدالة إلّا في باب الإفتاء، حيث إنّ المعتبر فيه العدالة حين العمل لا حين الإفتاء وإن اشترك مع غيره في عدم الاعتبار حين التحمل والترجيح والاستنباط وإلى دلالة الأخبار عليه كالواردة في كسب بني فضال وغيرها فتأمل.

وأما استلزام ذلك لظهور الآية فيما أفاده فهو ظاهر، حيث إنّ الخطأ في الاعتقاد ينشأ غالباً من التحمل وصيرورة الفاسق حين التحمل عادلاً، لا حين الإخبار، لا يرفع خطائه في حدسه واعتقاده، فلا فرق بين الفاسق والعدل حين الإخبار من جهة احتمال الخطأ في الاعتقاد حين التحمل وإنما الفرق بينهما من حيث مزيد احتمال التعمد في الكذب في الأوّل دون الثاني، حيث إنّ مرجوح في الثاني دون الأوّل.

نعم ما أفاده مبنيّ على دلالة الآية على اعتبار العدالة من حيث الطريقيّة مع قطع النظر عن التعليل، وإلّا لم يكن وجهاً آخر في قبال التعليل كما لا يخفى. وأما دلالة التعليل فهي من جهة استقلال العقل بقبح التعليل بالعلة المشتركة

والظاهر منها بقرينة التفصيل بين العادل حين الأخبار والفاسق، وبقرينة تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً، لأن الفاسق لا رادع له عن الكذب هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته وعدم خطائه في حدسه، لأن الفسق والعدالة حين الإخبار لا يصلح مناطاً لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة إلى حدسه، وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلما من ذلك أن المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق، لأن هذا هو الذي يصلح لإناطته بالفسق والعدالة حين الأخبار ومنه تبين عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل.

الراجع إلى نفي العلية عن العلة بعد فرض اشتراكهما في احتمال الخطأ من جهة الحدس والاعتقاد.

وهذا كما ترى لا ينافي تطرق احتمال التعبد في خبر العادل أيضاً حتى يقال بعدم الفرق بينه وبين خبر الفاسق من هذه الجهة فمرجع ما ذكر عند التأمل إلى دلالة الآية بالنظر إلى التعليل على عدم حجية خبر الواحد رأساً عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، كما سيأتي بيانه مشروحاً عند البحث عن حجية خبر الواحد.

والكلام في المسألة على ما عرفت على تقدير دلالة الآية على حجية خبر العادل، فإن الفرق بينه وبين خبر الفاسق إنما هو في مرتبة الاحتمال وكونه ضعيفاً في خبر العادل بالنظر إلى ملكة العدالة الرادعة عن التعمد في الكذب دون خبر الفاسق، فيجب التبين وتحصيل الاطمئنان من الخارج.

فإن قلت: إن مجرد دلالة الآية على ما ذكر^(١) لا يوجب قبول الخبر بقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر وإن لم يعتمد الكذب، فيجب التبين في خبر العادل أيضاً لاحتمال خطائه وسهوه وهو خلاف الآية المفصلة بين العادل والفاسق، غاية الأمر وجوبه في خبر الفاسق من جهتين وفي العادل من جهة واحدة.

قلت إذا ثبت^(٢) بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينفي

(١) حاصل ما أفاده قدس سره من السؤال أن الاستدلال بالآية في المقام إنما هو بعد البناء على دلالتها على حجية خبر العادل التي يرجع إلى البناء على صدقه فيما يخبر عنه وكون خبره مطابقاً للواقع ولأزم هذا المعنى كما ترى عدم الاعتناء بجميع الاحتمالات المتطرفة في خبره الملازمة على تقدير المطابقة، لعدم مطابقة الخبر للواقع، هذا مضافاً إلى إطلاق عدم وجوب التبين في جانب المفهوم.

(٢) لا يخفى عليك أن ملخص الجواب عن السؤال المذكور يرجع إلى أنه بعد البناء على إناطة الحكم في الآية منطقاً ومفهوماً على الفسق والعدالة من حيث الطريقتين على ما عرفت سيما بملاحظة التعليل المذكور فيها، فلا محالة يحكم بكون الآية مسوقة لبيان قبول خبر العادل وتصديقه وعدم الاعتناء بكل احتمال في خبره يكون للعدالة دخل في ضعفه لا القبول من جميع الجهات والحيثيات ونفي الاعتناء بتمام الاحتمالات، كيف وهذا لا يجامع ابتناء الآية على الطريقتين والتفكيك بحسب الاحتمالات في مرحلة الظاهر ونفي بعضها دون آخر أمر معقول، فالتبين الخارجي ليس شرطاً في العمل بخبر العادل من حيث ما للعدالة دخل في ضعفه وإن كان شرطاً فيه من جهة الاحتمال الذي يتطرق في خبر العادل والفاسق على نهج واحد، ولا يلزم من نفي بعض الاحتمالات بالآية

الشَّرِيفَةُ دون بعض اللَّغْوِيَةِ أيضاً، فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ هُنَاكَ مَا يَقْضِي بِهِ نَفْيُ سَائِرِ
الْإِخْبَارِ عَنْ الْأُمُورِ الْمَحْسُوسَةِ عَنْ حَسٍّ أَوْ عَنْ الْأُمُورِ الْغَيْرِ الْمَحْسُوسَةِ الْمُسْتَنْدَةِ
إِلَى الْمُبَادِي وَاللَّوْازِمِ وَالْآثَارِ الْحَسِّيَّةِ عَنْ حَسٍّ، كَمَا فِي الْإِخْبَارِ عَنِ الْمَلَكَاتِ
لِمُشَاهَدَةِ لَوَازِمِهَا وَآثَارِهَا حَيْثُ إِنَّ الْعُقُلَاءَ وَالْعُلَمَاءَ مُطَبِّقُونَ عَلَى عَدَمِ الْإِعْتِنَاءِ
بِاحْتِمَالِ الْخَطَاةِ وَالسَّهْوِ فِي الْإِخْبَارِ الْحَسِّيِّ عَنْ هَذِهِ الْأُمُورِ، فَتَنْفَعُ الْآيَةُ النَّافِيَةُ
لِاحْتِمَالِ التَّعَمُّدِ فِي الْكُذْبِ عَنْ خَيْرِ الْعَادِلِ إِذَا كَانَ الْمَخْبِرُ بِالْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ
عَادِلًا، فَأَمَّا تَنْزَلُ الْآيَةِ عَلَى الْإِخْبَارِ عَنْ هَذِهِ الْأُمُورِ كَمَا رُبَّمَا يَسْتَظْهَرُ مِنْ عِبَارَةِ
الْكِتَابِ، وَأَمَّا لَا تَنْزَلُ عَلَيْهِ وَتَنْفَعُ فِي الْإِخْبَارِ عَنْهَا عَلَى مَا هُوَ التَّحْقِيقُ وَلَا يَأْبَاهُ
الْكِتَابُ أَيْضًا فَتَأْمَلْ.

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ لَا يُمْكِنُ الِاسْتِدْلَالُ بِهَا عَلَى نَفْيِ سَائِرِ الْإِحْتِمَالَاتِ نَعَمْ فِيمَا
فَرَضَ انْتِفَاءُ سَائِرِ الْإِحْتِمَالَاتِ فِيهِ بِحُكْمِ الْقَطْعِ الْحَاصِلِ مِنَ الْأُمُورِ الْحَدِثِيَّةِ
يَسْتَدِلُّ بِالْآيَةِ الشَّرِيفَةِ عَلَى نَفْيِ احْتِمَالِ تَعَمُّدِ الْكُذْبِ فِي مَرَحَلَةِ الظَّاهِرِ إِذَا أَخْبَرَ بِهِ
الْعَادِلُ، فَعَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ تَنْزَلُ الْآيَةُ عَلَى مَا فَرَضَ انْتِفَاءُ سَائِرِ الْإِحْتِمَالَاتِ فِيهِ وَلَوْ
بِحُكْمِ الشَّرْعِ الْكَاشِفِ عَنْهُ بِنَاءَ الْعُقُلَاءِ وَالْعُلَمَاءِ عَلَى الْعَمَلِ بِأَصَالَةِ عَدَمِ السَّهْوِ
وَالْخَطَاةِ وَلَيْسَ فِي هَذَا كَمَا تَرَى تَقْيِيدَ وَتَخْصِصَ فِي الْآيَةِ أَصْلًا لَا مَنْطُوقًا وَلَا
مَفْهُومًا، بَلْ هُوَ تَقْيِيدٌ وَتَخْصِصٌ مَعَ أَنَّهُ لَوْ سَلِمَ كَوْنُهُ تَقْيِيدًا وَتَخْصِصًا فَالْقَرِينَةُ
عَلَيْهِمَا نَفْسُ الْآيَةِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهَا مَسْوُوقَةٌ عَلَى مَا عُرِفَتْ لِعَدَمِ الْإِعْتِنَاءِ بِمَا لِلْعَدَالَةِ
دَخَلَ فِي تَضَعِيفِهِ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ دُونَ مُطْلَقِ الْإِحْتِمَالِ، وَمِمَّا ذَكَرْنَا كُلَّهُ يَظْهَرُ فُسَادُ
الْتِمَسُّكِ بِإِطْلَاقِ الْمَفْهُومِ عَلَى مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ فِي تَوْضِيحِ السُّؤَالِ، ضَرُورَةُ أَنَّهُ لَا إِطْلَاقَ
لِلْآيَةِ مَنْطُوقًا وَمَفْهُومًا لِنَفْيِ غَيْرِ احْتِمَالِ التَّعَمُّدِ أَصْلًا وَلَا ظَهْوَرِ لَهَا فِي ذَلِكَ جُزْمًا.

احتمال خطائه وغفلته واشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحس، وهذا أصل عليه إطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد.

نعم لو كان المخبر ممن يكثر^(١) عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبره لعدم جريان أصالة عدم الخطأ والاشتباه، ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط وإن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الإجماع.

(١) الاستدراك الذي أفاده ممّا لا بدّ منه على ما أفاده في المراد من الآية على ما عرفت توضيحه، فإنّ حاصله يرجع إلى عدم الجدوى للآية فيما لم يحكم فيه بنفي سائر الاحتمالات من غير فرق بين الإخبار عن الحسيّات والحدسيّات، كما هو المستظهر من جميع ما دلّ على اعتبار إخبار العادل من حيث الطّريقيّة سواء كان في الأحكام أو الموضوعات، ولازم ذلك اشتراط الضّبط في الراوي والشّاهد وانحصار فائدتها فيما انتفي ولو ظاهراً من جهة عدم جريان أصالة عدم التّسبب والخطأ في إخباره عن الأمور الحسيّة، كما أنّ لازمه اعتبار إخبار العادل عن الأمور الغير الحسيّة لمشاهدته لوازمها وآثارها كالإخبار عن الملكات، كما أنّ لازمه عدم اعتبار إخبار العادل عن الأمور الحسيّة إذا علم استناده إلى الحدس، فاعتبارهم للضّبط في الراوي والشّاهد كحكمهم بعدم اعتبار الشّهادة المستندة إلى الحدس إنّما هو من جهة عدم ما يقضي بنفي جميع الاحتمالات في الراوي والشّاهد، وعدم جريان أصالة عدم الخطأ في حق غير الضّابط والشّهادة الحدسيّة، لا من جهة دليل خاصّ خارجيّ مخصّص للآية وغيرها ممّا دلّ على حجّة رواية العادل وشهادته كما توهم، أو استظهار الحسّ من لفظ الشّهادة كما زعم حتّى يناقش بمنع أخذ الحسّ في مفهوم الشّهادة بأنّه لا شبهة في كون استعمالها حقيقة في الشّهادة بالتّوحيد والرّسالة ونحوهما مع عدم كونها من الأمور الحسيّة، مع أنّ الحكم ليس متعلّقاً على لفظ الشّهادة في

جميع أدلة اعتبار خبر العدل في الموضوعات بل على لفظ اليّنة في بعضها، نعم قد يستظهر من بعض أخبارها مثل قوله صلى الله عليه وآله: «إذا رأيت مثل هذا فاشهد»، وإلا فدفع اعتبار الحسن واشترطه في حجّيتها، لكنّه أيضاً لا يخلو عن مناقشة مذكورة في محلّها غير مختفية على المتأمل، فلا حاجة إلى الدليل من الخارج بعد قصور دليل الاعتبار وكون الأصل المسلّم عندهم عدم اعتبار مشكوك الاعتبار.

نعم لو كان المعتبر في مقام نظر العادل وترجيحه ورأيه واعتقاده بحيث كان اعتبار خبره من حيث كونه طريقاً إلى اعتقاده المعتبر بالفرض ولو كان من جهة كون اعتقاده أقرب إلى الواقع من اعتقاد من أمر بالرجوع إليه لم يكن معنى لاعتبار الحسن أصلاً، كما في الفتوى والحاصل أنّ الفرق ظاهر بين كون المعتبر إخبار العادل عن الواقع من حيث كونه طريقاً إليه وبين كون المعتبر اعتقاده بالواقع ولو كان بملاحظة الطريقيّة من غير فرق بين الموضوعات والأحكام فكُلّما كان مفاده اعتبار خبر العادل من الحيثية الأولى فمفاده عدم الاعتناء بخصوص احتمال تعمّد كذبه في الإخبار، لا البناء على تصويبه في اعتقاده ونظره وكُلّما كان مفاده اعتبار خبره من حيث كشفه عن اعتقاده المعتبر في الحقيقة، فالمستفاد منه البناء على تصويبه في اعتقاده في مرحلة الظاهر ولو من جهة كون اعتقاده طريقاً، والمستفاد من الآية وأمثالها، ممّا دلّ على حجّية خبر العادل في الأحكام والموضوعات من حيث كشفه عن الواقع هو الوجه الأوّل، والمستفاد لما دلّ على رجوع العامي إلى المجتهد في الأحكام الشرعيّة هو الوجه الثاني، ومن هنا لم يستدلّ أحد من الأصحاب على وجوب التقليد بآية النّبيا واستدلّوا عليه بآيتي التّفر والسؤال بالتّقرّب الذي سيأتي بيانه في محله.

إلا أن المنصف يشهد بأن اعتبار هذا في جميع موارد ليس لدليل خارجي مخصص لعموم آية النيا ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمد الكذب لا تصويبه وعدم تخطئته أو غفلته.

ويؤيد ما ذكرنا أنه لم يستدل أحد من العلماء على حجية فتوى الفقيه على العامي بآية النيا مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال.

والظاهر أن ما ذكرنا من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم، بل أطبقوا عليه كما في الرياض من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحس وإن علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر من أن الشهادة من الشهود وهو الحضور، فالحس مأخوذ في مفهومها.

والحاصل أنه لا ينبغي الإشكال في أن الإخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة، إلا على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعية، وأن الآية ليست عامة لكل خبر ودعوى خرج ما خرج.

فإن قلت: فعلى هذا^(١) إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمد الكذب

(١) هذا السؤال متوجه على التقريب الذي بنى عليه الأمر في المراد من الآية وكون المقصود منها اشتراط التبين الخارجي عن حال خبر الفاسق من حيث احتمال التعمد في الكذب من جهة عدم ما يوجب مرجوحته من الداخل بخلاف خبر العادل الموجود فيه ما يوجب مرجوحته الاحتمال المذكور مع مساواتهما من جهة سائر الاحتمالات، فإذا فرض إخبار الفاسق عن الموضوعات عن حسن بعنوان الشهادة مع القطع بعدم تعمد الكذب، فاللزم على ما ذكر

فيه تقبل شهادته فيه، لأنَّ احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض واحتمال غفلته وخطائه منفي بالأصل المجمع عليه، مع أن شهادته مردودة إجماعاً.
قلت: ليس المراد ^(١) ممَّا ذكرنا عدم قابلية العدالة والفسق لإناطة الحكم بهما وجوداً وعدمًا تعبدًا، كما في الشهادة والفتوى ونحوهما، بل المراد أن

قبوله لفرض انتفاء احتمال التعمد وانتفاء سائر الاحتمالات شرعاً بالأصول العقلانيّة المعتمدة شرعاً، بل هو أولى من شهادة العادل مع عدم القطع بانتفاء احتمال التعمد، وهكذا الأمر في غير الشهادة ممَّا حكم فيه شرعاً بإلغاء خبر الفاسق مطلقاً ولو مع القطع بعدم تعمده للكذب فيما يجري فيه أصالة عدم الخطاء والسهو لا مثل الفتوى ونحوها.

(١) ملخص الجواب عن السؤال المذكور أن اعتبار العدالة في الشرع على أنحاء وأقسام، فإنّه قد يكون اعتبارها بعنوان الطريقيّة المحضة الذي عرفت تفصيل القول فيه في طي بيان المراد من الآية الشريفة، وقد يكون بعنوان الموضوعيّة المحضة، كما في بعض المواضع، وقد يكون بعنوان الأمرين ويلاحظ فيه الجهتان فما كان من الأوّل يحكم بقيام الفاسق مقام العادل عند القطع بعدم عصيانه إذا كان هناك أصل شرعي أو عقلي يقتضي مطابقة خبره وفعله للواقع من سائر الجهات، ومن هنا لا نضايق من القول بجواز توصية الفاسق وتوليته وقيوميّته إذا فرض القطع بعدم خيائه بل يجوز العمل له واقعاً وإن لم نعلم بعدم خيائه فيما كان بانياً على إحراز الواقع بينه وبين ربّه وإن كنّا نمنعه عن التعدي فيما لم يعلم بحاله، وما كان من أحد الأخيرين لا يحكم فيه بقيام الفاسق مقام العادل والتسوية بينهما في صورة القطع بعدم عصيان الفاسق، ضرورة أن العدالة قابلة، لأن يعتبر بكل واحد من العناوين المذكورة ومن هنا قام الإجماع ودلّت الأخبار على اعتبارها في الشاهد الملحوظ فيه جهة الموضوعيّة غاية الأمر

عدم دلالة الآية، إلا على اعتبارها بعنوان الطريفة، فإن كان الغرض من السؤال إبطال ما ذكرنا في المراد من الآية بما ذكره من عدم قبول شهادة الفاسق، فلا توجه له أصلاً، لأنه إنما يتوجه على تقدير إرادة نفي قابلية الموضوعية عن العدالة لا على تقدير عدم دلالة الآية، اللهم إلا أن يقال إنهم استدكوا على اعتبار العدالة في الشاهد وعدم قبول شهادة الفاسق بالآية الشريفة والجواب المذكور إنما يستقيم فيما لو كان الدليل على اعتبار العدالة في الشاهد غير الآية وليس الأمر كذلك ألا ترى أنهم تكلفوا في المفهوم وجعلوا القول في طرف المفهوم تارة مهمة لكي يصح الاستدلال بها في البينة، وأخرى مطلقة من حيث إن كل واحد من الشاهدين في الموضوعات لا يجب التبين في خبره ومن هنا أمر قدر بالتأمل في الجواب وإن أمكن التأمل فيه بأن غرضهم الاستدلال بالآية في الجملة ولا ينافي ذلك اعتبارهم للعدالة بعنوان الموضوعية من دليل آخر، هذا كله مع أن اعتبار الموضوعية يمنع من التعدي إلى خبر الفاسق وإن لوحظ الطريفة في اعتبار العدالة أيضاً فكأنهم فهموا اعتبار الأمرين، ومن هنا ذهب غير واحد إلى عدم اعتبار خبر الفاسق في الأحكام الشرعية مطلقاً وهذا وإن كان مخالفاً لما يقتضيه التحقيق في معنى الآية، إلا أنه بناء عليه أيضاً يبقى توهم التعميم في الآية لنفي جميع الاحتمالات، حيث إن الطريفة الموجودة في الآية القابلة للملاحظة ليست إلا مرجوحية التعمد بالنظر إلى ملكة العدالة فتدبر.

ثم إنه قد ظهر مما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في تقريب عدم العموم للآية لكل خير ضعف ما أفاده بعض أفاضل المتأخرين في فصوله لإثبات عموم الآية بعد التمسك لحكم نقل الإجماع وحجته بجملة مما دل على حجية الروايات بدعوى شمولها للتقل عن المعصوم عليه السلام ولو بالالتزام والحدس حيث قال ما هذا لفظه: «ومنها آية النبأ فهي وإن كانت عندنا غير مساعدة على

قبول خبر الواحد، إلا أن جماعة ذهبوا إلى دلالتها عليه بالمفهوم وعلى تقديره يتناول المقام أيضاً، فإن ناقل الإجماع منبئ عن قول المعصوم عليه السلام، فيجب قبوله واعتراض بأن النبأ وما يرادفه كالخبر إنما يطلق على نقل ما استند إدراكه إلى الحسن كالسمع والمشاهدة وبهذا فارق الفتوى، فإنها عبارة عن نقل ما استند إدراكه إلى الدليل والحجة إلى أن قال وضعفه ظاهر، لأنه إن أريد أن النبأ لا يطلق إلا على الأشياء التي من شأنها أن تدرك بالحسن وإن أدركه المخبر بطريق الحدس وشبهه فهذا لا ينافي المقصود، فإن المخبر عنه هنا قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره وهو أمر من شأنه أن يدرك بالحسن وإن كان طريق الناقل إليه الحدس وإن أريد أنه لا يطلق النبأ، إلا على ما كان علم المخبر به بطريق الحسن فواضح الفساد للقطع بأن من أخبر عن إلهام أو وحى أو مزاولة بعض العلوم كالنجوم بعدة منبئاً ومخبراً قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾، ولا ريب أن إخباره عليه السلام لم يكن عن حسن ومثله قوله تعالى في غير موضع: إلى آخر ما ذكره من الاستشهاد بالآيات التي أطلق النبأ فيها على المعنى الأعم.

نم قال: «وكذا الكلام فيما دلّ على حجة خبر الواحد من الأخبار لما عرفت من شمول الخبر ومرادفاته لنقل الإجماع» انتهى كلامه رفع مقامه وقد عرفت أن الوجه في عدم العموم ليس عدم إطلاق النبأ على النبأ الحدسي، بل عدم دلالة الآية إلا على نفي احتمال التعمد في الكذب عن العادل في مرحلة الظاهر، هذا كله مع أن الإطلاق الذي ادّعاه أعم من الحقيقة والحقيقة أيضاً لا يوجب جواز التمسك، إذ ربما يكون الظاهر من المطلق بعض أفراد عند الإطلاق وأضعف من التمسك بالآية التمسك بالأخبار في المقام، مع أنك قد عرفت سابقاً وضوح اختصاصها بالروايات المقابلة لنقل الإجماع.

الآية المذكورة لا تدل إلا على مانعية الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة فلا يدل على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطائه بأصالة عدم الخطأ المختصة بالأخبار الحسية، فالآية لا تدل أيضاً على اشتراط العدالة ومانعية الفسق في صورة العلم بعدم تعمد الكذب، بل لا بد له من دليل آخر.

الأمر الثاني: أن الإجماع في مصطلح الخاصة^(١) بل العامة الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم هو اتفاق جميع العلماء في عصر كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين.

(١) لما توقّف تحقيق حال نقل الإجماع من حيث دخوله في الكلية المستفادة من آية النبأ وخروجه عنها على معرفة حقيقة الإجماع وبيان المراد منه ووجه حجّيته، فأورد قدّس سرّه الكلام فيه وفي وجه حجّيته، فنقول اقتفاء لأثره إن الإجماع في اللغة أطلق على معنيين أحدهما العزم، ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق، ومنه قولك أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه وذكر غير واحد أنه نقل من المعنى الثاني الذي هو مطلق الاتفاق في اصطلاحهم إلى اتفاق خاص نقلاً من العام إلى الخاص، كما هو الشائع في باب النقل ويظهر من المحقّق قدّس سرّه فيما يأتي من كلامه أنه مأخوذ من المعنى الأول، حيث إنّه قال في ردّ بعض الأصحاب: «إن المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ، فإن الإجماع مأخوذ من قولهم أجمع على كذا إذا عزم عليه»، هذا ويمكن أن يقال أن مراده أخذ العزم فيه مضافاً إلى الاتفاق كما أن مرادهم من الاتفاق الخاص هو الاتفاق بحسب الآراء مع الخصوصيات الأخر التي ستمرّ عليك، فالعزم والقصد مأخوذ فيه على كلّ تقدير فتدبر.

ثمّ إنّه قد اختلفت كلمات الخاصّة والعامة في المعنى الاصطلاحي اختلافاً

يرجع إلى اعتبار خصوص العلماء في المجمعين وما يرادفه كأهل الحل والعقد أو مطلق الأمة وإلى اعتبار الأمر الديني في متعلقه وعدمه وإلى اعتبار العصر الواحد وعدمه وإلى اعتبار اتفاق الجميع كما هو صريح العامة وأكثر الخاصة أو الأعم منه، ومن الجماعة الخاصة كما اختاره غير واحد من المتأخرين كما ستقف عليه.

ثم إن هذا إنما هو في لفظ الإجماع بقول مطلق، وأما الإجماع المضاف إلى جماعة خاصة كإجماع الصحابة والتابعين أو أهل المدينة أو أهل البيت ونحوها، فمعلوم أنه لا يراد منه في كلماتهم المعنى المراد من الإجماع بقول مطلق، ونحن نورد جملة من كلماتهم في هذا الباب حتى يعلم صدق ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره من استقرار اصطلاح الفريقين على اعتبار اتفاق الكل في الإجماع الاصطلاحي الذي هو الأصل للعامة باعتبار أنه أصل مستقل في قبال الأدلة الثلاثة عندهم دون الخاصة كما ستعرف، أو باعتبار كونه دليلاً على مذهبهم في أمر الخلافة وهم الأصل له من حيث إنهم ابتدءوا في عنوانه والتمسك به وتأسيسه، كما ستعرف من السيد علم الهدى قدس سره وغيره في قبال غير واحد من المتأخرين الذين زعموا أنه في الاصطلاح هو مطلق الاتفاق الكاشف من غير أخذ اتفاق الكل فيه، فنقول إنه عرفه الغزالي على ما حكى عنه: بـ «أنه اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله على أمر من الأمور الدينية»، وعن فخر الرازي: «أنه اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله على أمر من الأمور الدينية، وعن الحاجبي: «أنه اجتماع المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر» إلى غير ذلك من كلماتهم الصريحة في أخذ اتفاق الكل في تعريفه وإن اختلفت من الحيثيات والاعتبارات التي عرفت الإشارة إليها والجمع بينها وإن أمكن بما يرفع الاختلاف كما صنعه غير واحد، إلا أننا لسنا في صدد ذلك وأما الخاصة

فأكثر كلماتهم ينادي بأعلى صوتها بأخذ اتفاق الكلّ في حقيقة الإجماع في مقام تعريف الإجماع وغيره ويكفي في ذلك ما حكاه في الكتاب عن العلامة في التهذيب وغيره في غيره واعتذارهم عن المخالف بانقراض عصره ودعواهم عدم الاعتداد بقول الميت من حيث انعقاد الإجماع على خلافه ميتاً لا حياً والمدارك المذكورة في كلماتهم لحجّيته من الدخول واللطف وغيرها ممّا سيأتي الإشارة إليه، وأصرح من جميع ذلك في اتحاد معنى الإجماع عند الفريقين ما حكى عن السيّد قدس سرّه في دفع السؤال عن نفسه بعد الحكم بـ «أنّ الوجه في حجّية الإجماع كشفه عن دخول الإمام عليه السلام بأنّه إذا كان كذلك فما الفائدة في ضمّ قول الغير وما الوجه في جعله دليلاً مستقلاًّ في قبال الأدلّة الثلاثة بعد رجوعه إلى السنة، بأنّا لسنا بآدين بالحكم بحجّية الإجماع حتّى يرد كونه لغوّاً، وإنّما بدأ بذلك المخالفون وعرضوا علينا فلم نجد بدأً من موافقتهم عليه لعدم تحقق الإجماع الذي هو حجة عندهم في كلّ عصر، إلّا بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين سواء اعتبر إجماع الأئمة أو المؤمنين أو العلماء فوافقتهم في أصل الحكم لكونه حقّاً في نفسه وإن خالفناهم في علّته ودليله» انتهى ما حكى عنه.

نعم تسامحهم في لفظ الإجماع على غير معناه المعروف حتّى اتفاق الاثنين مع كون أحدهما المعصوم عليه السلام من جهة الاشتراك في الثمرة ووجه الحجّية كما صرح به في الكتاب ممّا لا ينكر أترى كون الإطلاق حقيقة في اتفاق الاثنين حاشاك ثمّ حاشاك، ومن هنا قال في المعالم إنّ الاطلاع على الإجماع في أمثال زماننا من غير جهة النقل غير ممكن، بل مستقف في الكتاب على أنّ المراد من الإجماع بقول مطلق في السنة ناقلية من الخاصّة من الطّبقة الوسطى ليس خصوص اتفاق أهل عصر واحد، بل يعتبرون موافقة أهالي الأعصار المتقدّمة، إلّا من لا يعتدّ بقوله، ومع ذلك كلّ فقد رأينا من المتأخّرين

ما يخالف ذلك وأن اصطلاح الخاصة في الإجماع غير اصطلاح العامة قال في القوانين ما هذا لفظه: «واختلفت العامة في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكره وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة.

ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة:

أما الأول: فهو أنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة على أمر ديني في عصر من الأعصار إلى أن قال.

وأما الثاني: فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم عليه السلام فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد يتخلف عنه انتهى ما أردنا نقله.

وقال في الفصول بعد جملة كلام له في تعاريف القوم نقضاً وإبراماً ما هذا لفظه: «فالصواب أن يعرف الإجماع على قول من يعتبر دخول المعصوم عليه السلام في المتفقين على وجه لا يعرف نسيباً بأنه اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعية على حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم عليه السلام فيهم لا على التعيين ولو في الجملة، أو اتفاق جماعة على حكم ديني يقطع بأن المعصوم عليه السلام أحدهم لا على التعيين مطلقاً»، إلى أن قال بعد جملة كلام له: «ولو عرّف الإجماع بأنه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام على حكم ديني كان أخصر وأجمع انتهى كلامه رفع مقامه وقد ذكر بعض المتأخرين ممن قارب عصرنا في مناهجه أن حقيقة الإجماع بحسب الأقوال المختلفة في مدرك اعتباره يختلف بحسب الاصطلاح، وأنه يقارب عرف السيد والعامة في الإجماع واتحاد موردهما غالباً وإن اختلفوا في وجه الحجية، ثم قال بعد جملة كلام له وهذا هو السر في تفسير المتأخرين بأن الاتفاق الخاص الذي هو الإجماع عند الخاصة مغاير له عند العامة وتعريفهم له

تارة بعرف العامة وأخرى بعرف الخاصة انتهى كلامه، والذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال إن الالتزام بتغاير الاصطلاح بين العامة والخاصة بقول مطلق، كما عرفت عن القوانين، أو بحسب الأقوال المختلفة في مدركة، كما عرفت عن هذا القاضل كما ترى، فإن تغاير الاصطلاح في لفظ واحد عند الفرق المختلفة وإن لم يكن أمراً بعيداً منكراً بل واقع كثيراً، إلا أن الكلام في وقوعه في المقام، نعم الإنصاف تغاير الإرادة بحسب الاختلاف في المدرك، فإن المراد من الإجماع عند الشيخ المبني على قاعدة اللطف غيره عند السيد وموافقيه المبني على الدخول وعند المتأخرين المبني على الحدس وإن لم يرجع إلى المجاز في الكلمة من حيث الادعاء والتزيل، بل إطلاق الإجماع على اتفاق علماء الخاصة مع أنهم بعض علماء الأمة مبني على الادعاء والتزيل والمسامحة وعلى تقدير المجازية أيضاً، لا يلزم تغاير الاصطلاح هذا بعض الكلام في معنى الإجماع.

وأما وجه حجته، فلا إشكال في اختلاف طريقة الفريقين فيه كما ينادي بذلك كلماتهم والمعروف بين العامة في وجه أحد الأمرين:

أحدهما: كونه كاشفاً قطعياً عن الواقع.

ثانيهما: كونه دليلاً تعدياً.

وعلى كل تقدير يكون في قبال الأدلة الثلاثة، ولا غرض لنا في المقام في شرح القول في هذه الطريقة، مع أنه على تقدير فائدة في نقلهم للإجماع من الأمة وغيره يكون مراد الناقل منه ظاهراً والمعروف بين الخاصة في وجهه أحد وجوه:

أحدها: كونه متضمناً للسنة بحيث يكون دلالة عليها بالتضمن وهو الذي اختاره السيد وجماعة ممن سلكوا طريقته، بل هو الظاهر من أكثر المتقدمين إلى زمان صاحب المعالم، ومن هنا قال العلامة قدس سره في وجه حجته: «إن الأمة

إذا قال بقول فقد قال المعصوم عليه السلام به لأنه من الأمة بل سيدها ورئيسها والخطاء مأمون عليه، وقد ذكروا أنه لا يضر على هذه الطريقة مخالفة معلوم النسب ممن يعلم كونه غير الإمام عليه السلام وخروجه عن المجمعين بخلاف مجهول النسب بحيث احتمل كونه إماماً، والمراد من عدم قبح خروج معلوم النسب وإن كان أكثر من واحد عدم قدحه في حجية أقوال غيره من حيث اشتغالها على مناط حجية الإجماع لا في التسمية، فإنه قاذح فيه لا محالة إلا على وجه أشرنا إليه سابقاً من الادعاء والتزويل بناء على عدم كونه مجازاً في الكلمة وإن كان خلاف الظاهر.

ثانيها: قاعدة اللطف وقد اختار هذه الطريقة والوجه الشيخ وجماعة منهم المحقق الداماد بل ربما يستظهر من كلام السيد المحكي في العدة في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ أيضاً بل ربما استظهر من كل من قال بقبح مطلق المخالف في تحقق الإجماع كالفخر وغيره ولو كان معلوم النسب، وقد أكثر في العدة من القول ربما هو صريح في اختياره هذه الطريقة وأنه لا يجوز انفراده عليه السلام بالقول في المسألة مع عدم دليل عليه من كتاب أو سنة مقطوع بها، وإلا وجب عليه الظهور والدلالة على ذلك ولو بإعلام بعض ثقائه بشرط أن يكون معه معجزة تدل على صدقه ويكفي لك في ذلك ملاحظة ما حكاه شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب عنها، نعم هنا كلام في انحصار طريقته في الوجه المذكور أو مشاركته مع السيد قدس سره في الوجه المتقدم واختصاصه وانفراده بهذا الوجه فالذي جزم به شيخنا قدس سره نظراً إلى صراحة كلامه في مواضع الأول، وقد تكرر في كلامه الحكم بعدم قاذح فيما اختاره السيد من عدم وجوب الردع على الإمام على تقدير اتفاق أئمة على الباطل لو لا التسالم على الاستدلال بالإجماع في الأحكام، وصريح المحقق

القميّ قدّس سرّه في القوانين الثاني حيث قال ما هذا لفظه: «وثانيهما ما اختار الشيخ رحمه الله في هدّته بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة» انتهى كلامه رفع مقامه.

والذي يخطر ببالي أنّه لم يلاحظ ما حكاه الأستاذ العلامة عن العدة ممّا هو صريح في انحصار طريقه وليس فيها ما يدلّ على مشاركته للسيد في الطريقة السابقة، نعم فيها ما يتوهم منه في بادي النظر ذلك ممّا سيجيء نقله في الكتاب مفصلاً في مسألة حجّة خبر الواحد في مقام الاستدلال عليها بالإجماع حيث قال بعد إثبات الإجماع على العمل بالأخبار: «قلو لا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك، لأنّ إجماعهم فيه معصوم عليه السلام لا يجوز عليه الغلط والسهو» انتهى كلامه.

وأنت خير بآته لا يمكن رفع اليد عن صراحة كلماته بمجرد ظهور الظرف في بادي النظر في الدخول والاشتغال كما لا يخفى.

ثمّ إنّ لازم هذه الطريقة عدم قدح مخالفة المخالف مطلقاً سواء كان معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم إمامته إذا لم يكن معه برهان يدلّ على حجّة فتواه، كما أنّ لازمها عدم كشف الإجماع واتّفاق الكلّ إذا كان هناك آية أو سنّة قطعيّة على خلاف المجمعين وإن لم يفهموا دلالتهما على الخلاف.

ثالثها: الحدس القطعي يكون ما اتّفقوا عليه وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم بدأً بيد، فإنّ اتّفاقهم في بعض المسائل مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل وتشتّت آراؤهم فيها كما هو المشاهد بالعيان يكشف عن أنّ الداعي لهم فيما اتّفقوا عليه هو رأي صاحب عصرهم ووليّ أمرهم كما يكون الأمر كذلك في اتّفاق تابعي سائر أولي الآراء والمذاهب، وهذا وإن كان واضح الوقوع في زمان الحضور من حيث إنّ حصول العلم من اتّفاق خواص أصحاب الأئمة عليهم

السلام ممن لا يصدر، إلا عن رأيهم على أمر ديني بقول الإمام عليه السلام كالضروري بحيث لا يجوز إنكاره إلا أن حصوله في زمان الغيبة أيضاً ممّا لا ينبغي إنكاره وإن كنت في ريب من ذلك، فلاحظ ما وصل إلى حدّ الضرورة من الدين أو المذهب من صاحب الشرع وحصل العلم الضروري برأيه لجمع الرعية مع كونه في بلاد الإسلام، فإنك لا ترتاب في إمكان حصول العلم النظري من تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم على الفتوى، بل التحقيق ما ذكره بعض المحققين من المتأخرين من مسبوقة جميع الضروريات بالإجماعات عند العلماء وكيف كان حصول العلم بقول الإمام من الاتفاق بحكم الحدس القطعي في الجملة ممّا لا ينبغي التأمّل فيه وإن أظن في القوانين وغيره بما لا يحتاج إليه، بل ربما يخلّ بالمقصود ومن هنا ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المحققين من المتأخرين ولا يشترط فيها حصول الاتفاق من أهل عصر واحد بل ربما لا يفيد أصلاً مع مخالفة من تقدمهم كما أنه يقدح فيه مخالفة معلوم النسب إذا كان ممن يعتد بقوله فضلاً عن مجهول النسب.

وهذه الطرق الثلاثة هي المعروفة بينهم، وهنا طريق رابع سلّكه بعض المتأخرين من كشف الإجماع عن رأي الإمام عليه السلام من باب التقرير، والفرق بينه وبين الطريقة الثالثة واضح، حيث إنّه يشترط في كشفه على هذه الطريقة اجتماع جميع شروط التقرير بخلافه على الطريقة الثالثة. هذا

ثم إنّه ذكر بعض الأعلام ممن تأخّر وتبعه بعض الأفاضل أنّه قد يكون الإجماع دليلاً قطعياً فيما إذا كشف بحكم أحد الأمور المتقدمة عن رأي الإمام عليه السلام، وقد يكون دليلاً ظنيّاً فيما كان المنكشف ظنيّاً وإن كان الكاشف وكشفه قطعياً، فإنّه كثيراً ما يستكشف من الإجماع عن وجود دليل ظني معتبر عند جميع المتّقين في المسألة المختلفين في غالب مدارك الأحكام فيحصل

العلم بأن السبب في اتفاقهم في المسألة الخاصة وجود ما هو معتبر عند جميعهم حتى إذا وقفنا عليه وجدناه تاماً من جميع الجهات والحيثيات.

هذا ولبعض أفاضل مقاربي عصرنا كلام في طرق الإجماع أنهاها إلى اثني عشرة فيما صنفه في الموسوعة والمضايقة لا بد من إيراد قال قدس سره بعد جملة كلام له متعلق بالمقام ما هذا لفظه: «وينحصر ذلك في وجوه:

الأول: أن يستكشف عادة رأي الإمام عليه السلام لكونه المتبوع المطاع من اتفاق الأصحاب والأنباع ويعلم ذلك بالاطلاع على ما عليه الإمامية أو علماؤهم قولاً وفعلًا والتصفح لأصولهم ومصنفاتهم قديماً وحديثاً حتى يعرف ما هم عليه من قديم زمان الدهر بلا ريبه واشتباه، ويعلم أنه مذهبهم بحيث لا يعرف لهم سواء فيقطع عند ذلك أنهم أخذوه بدأً عن يد عن رئيسهم وقدوتهم في أحكامهم ولم يخترعوه من تلقاء أنفسهم بمقتضى أهوائهم وأفهامهم ومتى علم ذلك وبدأ ما هنا لك وانكشف قول أحد الأئمة عليهم السلام ممن كان له أقوال معروفة تبعه علم أقوال سائر الأئمة عليهم السلام أيضاً حتى الإمام الغائب المستور عجل الله فرجه وسهل مخرجه، وكذا قول النبي صلى الله عليه وآله أيضاً لاتحاد مقالة الجميع إلا أن معرفة قول بعضهم ابتداءً من جهة المتابعة المحكوم بها بمقتضى العادة ومعرفة قول الباقيين من جهة الأصول القطعية العقلية والشرعية الثابتة بعد البناء على حكم العادة ولا فرق فيما ذكر بين أن يتفرد الإمامية أو علماؤهم بالحكم أو يشاركونهم فيه سائر الأئمة أو بعضهم، وربما يستغنى على هذا الوجه في برهته من الأعصار وجملة من الأحكام عن الوقوف على أقوال الجميع بالاطلاع على ما يحصل منه الاستكشاف المذكور وإن وقع الخلاف في الحكم من بعضهم ممن ليس بإمامهم أو لم يحصل الاستقصاء لآراء جميعهم.

الثاني: أن يستكشف عقلاً قول الإمام الغائب صلوات الله عليه وعلى آبائه من وجود مجهول النسب في المجمعين واحداً كان أو أكثر متحدي الرأي ونفي الإمامة عمّن عداه، فإنه يلزم حينئذ اختصاصها به فيكون قوله حجة لا محالة وهذا الوجه إنما يتصور حيث استقصي أقوال جميع العلماء أو علماء العصر بقول مطلق ووجد فيها قول متميز معلوم لغير معلوم أو أقوال كذلك أو علم دخول قول الإمام عليه السلام في جملة أقوال الأئمة غير متميز منها واستقصي أقوال الذين لم يعرف نسبهم للعلم بعدم خروجه منهم أو علم قوله إجمالاً في جملة أقوال غير المعروفين بالحدس المقتضي للعلم الإجمالي باتفاق الجميع من جهة النظر في الأدلة ونحوها أو قياس الغائب على الشاهد والمجهول على المعلوم أو التضايف والتسامع الوارد من كل ناحية بالنسبة إلى جميع علماء الأئمة أو الإمامية بحيث يتناول الخلف الحجة أو عدم نقل الخلاف الدال على اتفاق الكل أو ما استفيد من جملة من ذلك أو الجميع، إلا أنه لا وجه لاعتبار جهالة الاسم والنسب في جملة من هذه الصور مع ما فيه من إساءة الأدب، إلا على ضرب من التأويل لا يخفى على من تأمل ويلحق بهذا الوجه أن يحصل استكشاف قول أحد الأئمة عليهم السلام من وجدان مجهول الصفة أو الإمامة في المجمعين الذين أحدهم الإمام يقيناً وإن علم نسب الجميع، وهذا قد يتفق قبل تعيين الإمام عليه السلام مع العلم بوجوده في العصر أو البلد أو المجلس أو الجماعة المعينة أو يحصل الاستكشاف من تواتر النقل عن أهل بلد أو عصر هو فيهم وإن لم يعلم قوله بعينه مع العلم بشخصه.

الثالث: أن يستكشف عقلاً رأي الإمام من اتفاق من عداه من علماء الطائفة المحقة الموجودة في عصره خاصة أو مع غيرهم من العلماء على حكم

واستقراء مذهبهم عليه مع عدم ردعه لهم ابتداء ولا ردهم عنه بعد وقوعه بأحد الوجوه الظاهرة أو الخفية أو الممكنة في حقه، فإن ذلك يكشف بقاعدة اللطف الموجبة لنصبه وعصمته عن صحة ذلك الحكم واقعاً وحقيقة، كيلا يلزم سقوط التكليف في ذلك بما أتى به النبي صلى الله عليه وآله واستقر في شريعته أو بغيره أيضاً، لزوال منشئه أو حكمه أو ثبوته بما لا طريق للعلماء وغيرهم إلى معرفته، مع عدم تقصير كثير في النظر وسائر ما يتعلق به وعجزهم عن رفع أسباب خفائه وحكم الأئمة عليهم السلام وعلماء الإمامية بعدلتهم وإجراء أحكامها عليهم أو يلزم إخلال الإمام المعصوم عليه السلام بأعظم ما وجب عليه ونصب لأجله مع تمكنه من فعله وإمكان تمكين الله له من قبله تعطيل دين الإمامية من أصله ولا يتوقف حجبة هذا الوجه بناء على ما قرّر على حجبة الإجماع حتى يلزم الدور كما توهم،

الرابع: أن يستكشف ما ذكر لا من جهة قاعدة اللطف وملاحظة منصب الإمامة ولوازمه، بل من جهة أنه يجب الأمر بالمعروف وتعليمه وإنكار المنكر وتبيينه والردع عنه على كل متمكن من ذلك عالم بما هو الواقع والحكمة، فكيف يخل المعصوم عليه السلام به مع علمه بأعمال الأمة ولا سيما الإمامية ووقوفه على أحوالهم وأقوالهم المتعلقة بالشريعة فسكوته عما اتفق الإمامية أو علماءهم عليه تقرير لهم عليه وهو حجة مطلقاً كقوله في حضوره وغيبته، وإنما لم يجعل هنا وفيما سبق من السنة لكونه منوطاً بالاتفاق ومستخرجاً بالنظر والاستنباط لا معلوماً بالمشاهدة والعيان، كما في التقرير المعروف وإن تساوى في الحجبة.

الخامس: هو أحد الوجهين الآخرين، إلا أنه يعتبر الكشف عن الحكم الواصلي الذي هو أعم من الواقعي الأولي والظاهري الذي هو واقعي ثانوي،

ويقرّر الدليل بما يناسبه.

السادس: أن يستكشف عادة وجود الحجّة العلميّة القاطعة للعدر الموافقة قطعاً لرأي الإمام عليه السلام من اتفاق علمائنا الأعلام المرتقين في العلم والعمل إلى أعلى مقام على حكم من الأحكام، فإنّ تتبّع كتبهم وأسفارهم والنظر في أحوالهم وأطوارهم وملاحظة دقائق أنظارهم وتباين أفكارهم وشدة محافظتهم على مخالطة أئمتهم وهداتهم وكثرة اختلاف مسالكهم ومداركهم لمعرفة أحكامهم يكشف بالحدس الصائب والذهن الثاقب عن أنّهم لم يتفقوا، إلاّ عن حجة قطعيّة بيّنة حاسمة للشبه قاطعة للإعلام وهي حجة مطلقاً وإن علمت على سبيل الإجمال وربما يستكشف بهذا الطريق كون المدرك خبراً قطعياً واصلاً إليهم من الأئمة عليهم السلام، لا مطلق الحجّة العلميّة، ولعلّ ذلك يصحّ قولهم بأنّ حجّة الإجماع لكشفه عن قول المعصوم عليه السلام، أو للبناء على ما هو الغالب أو لغير ذلك والعبرة في هذا الوجه بحصول اتفاق يكشف عادة عمّا ذكروا توارد الظنون الموجب لذلك كما في المتواتر وتختلف هذا كثيراً باختلاف المسائل المجمع عليها والنظر إلى الشواهد والمنافيات، كما هو ظاهر مستبين.

السابع: أن يستكشف ممّا ذكر عن وجود الدليل المعتبر الذي لو وقفنا عليه كما وقفوا لحكمنا بما حكموا به ولم نتخطه وهو حجة أيضاً كالتفصيلي وإن لم يكن موجبا للقطع بالحكم الأوّلي الواقعي، فيكون الإجماع بهذا الاعتبار من الأدلة المعتبرة الغير المفيدة للعلم، إلاّ في بعض المواضع، كما هو الثامن أن يستكشف عادة عن وجود نصّ قاطع أو قطعيّ موجود غير سليم من القدرح في الظاهر من اتفاق جماعة من فضلاء أصحاب الأئمة عليهم السلام وأضرابهم ممّن لا يعتمد، إلاّ على النصّ القطعي كزرارة وابن مسلم وأشباههما

والصدوقين وأمثالهما على الحكم بشيء لم يظهر فيه نصّ عندنا أو الإفتاء برواية لم تثبت صحتها أو ثبت ضعف سندها الموجود عندنا أو ترجيح رواية على أخرى لم يتيّن وجه رجحانها عليها، فإنّ اتفاق هؤلاء إذا سلم من خلاف يعادله يكشف في الأوّل عن وجود نصّ معتمد معلوم لديهم في ذلك وإن لم نقف عليه، كما تقدّم في أحوال والد الصدوق الإشارة إليه وفي الثاني عن اطلاعهم على ما يوجب عن صحة الخبر وخلوّه عن شوائب القدح وفي الثالث عن وجود ذلك فيما رجحوه وعملوا به فقط ومتى استكشف ما ذكر في أحد الأعصار أو الأعوام علم أيضاً أنّه رأي الإمام الغائب أو أحد آبائه البررة الكرام عليهم السّلام التاسع وهو يخالف ما سبق في الكاشف وهو أن يستكشف قول الإمام عليه السلام أو رأيه أو غيرهما ممّا مرّ من تتبّع السّر المستمرة للأئمة أو الإماميّة في الأعصار والأمصّر المتناولة بدأً عن يد بلا تحاش وإنكار، فإنّها يكشف عن اتفاق العلماء الكاشف عمّا تقدّم أو عن سنّة متّبعة ثابتة بأحد وجوهها المعتمدة عن النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام حيث لم يثبت عنهم أو عن العلماء خلاف ذلك وهذه يندرج في طرق الإجماع باعتبار الوجه الأوّل الذي لا يفارق الثاني غالباً وكثيراً ما لا يصلح، إلاّ للتأييد لعدم كشفها على سبيل القطع عمّا ذكرنا ولذلك لم يعدّها حجة مستقلة بنفسها مع كثرة استنادهم إليها العاشر وهو أيضاً كالسابق أن يستكشف قول الإمام عليه السلام أو رأيه من تتبّع جملة من الأخبار المروية في الكتب المعتمدة، فإنّها إذا وجدت متوافقة في حكم وخلت عن المعارض المصادم ولم يقف على رادّ لها يعتد به علم من ذلك قبول العلماء أو معظمهم لها واتفاقهم على العمل بمضمونها، وربما يعلم ذلك مع اتّحاد الخبر أيضاً، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك في حديث نوم النبي صلى الله عليه وآله عن الصلّة،

ثم يحصل من المجموع القطع بقول المعصوم عليه السلام أو الظن المعتبر به أيضاً الحادي عشر وهو أيضاً كسابقه أن يستكشف قول الإمام عليه السلام أو رأيه أو غيرهما مما مضى من تتبع قواعد العلماء في الفقه أو الأصول وإن لم ينصوا كلاً أو بعضاً على الحكم بالخصوص وينزل إجماعهم على القاعدة العامة منزلة إجماعهم على أفرادها الخاصة، وما وقفنا عليه وجوداً وعدماً منزلة ما وقفوا عليه جميعاً أو يجعل فائدة إجماعهم مختصة في ذلك الحكم بنا بحسب مقتضى حالنا ومبلغ علمنا، وقد قرروا نظير ذلك في القياسين اللذين عليهما مبنى الاجتهاد والتقليد، وهذا الوجه على أي حال إن صح فأنما يجدي في مقام الاستدلال لا نقل الأقوال ويلحق بهذه الوجوه وجه آخر يتم به العدد وهو الثاني عشر ويختص كالثاني غالباً بالإمام الثاني عشر صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وهو أن يحصل لبعض الأولياء العلم بقوله عليه السلام بعينه بأحد الوجوه الغير المنافية لامتناع رؤيته في غيبته ولم يكن مأموراً بإخفائه وكتمائه أو كان مأموراً بإعلامه بحيث لا ينكشف حقيقة أمره، فيبرزه في مقام الاستدلال بصورة الإجماع خوفاً من التكذيب والإذاعة والضياح وربما يكون العلم بقول الإمام كما ذكر هو الأصل في كثير من الزيارات والأعمال المعروفة التي لا يوجد لها مستند ظاهراً ويحتمل أن يكون منشؤها ذلك، فيكون كإحدى الكيفيات المعروفة لاستخارة بالسبحة والدعاء العلوي المصري والدعاء الذي سمعه ابن طاوس في السرداب الشريف وما نقله راوي قصة الجزيرة الخضراء المعروفة وغيرها، ويلزم في دعوى الإجماع على هذا الوجه وقوع اتفاق مصحح لما يختار من الكلام لترويج المرام، فيندرج في الإجماع المنقول بالنسبة إلى غير مدعيه ظاهراً وفي السنة واقعاً كما لا يخفى وربما يجعل قولاً مجهول القائل، كيلا يضيع الحق ويرتفع من أهله ويتوهم انقضاء

الإجماع على خلافه فيعتمر عليه من دون تصريح بدليله حيث لم يكن في سائر الأدلة الموجودة ما ينهض بإثباته بناء على إمكان ذلك، كما هو المختار ولعلّ ما نقل عن بعض المشايخ من كثرة الميل إلى الأقوال المجهولة القائل وتقويتها بحسب الإمكان لاحتمال كونها أقوال الإمام عليه السلام، وقد ألقاها بين العلماء لئلا يجمعوا على الخطأ مبني على ما ذكر إذ لا يتصور للإلقاء طريق غير ذلك وقد ذكر شيخنا البهائي في الحبل المتين في كيفية الفصل الارتعاسي ونقل عن صاحب الثقلين سماعاً ما يقتضي الموافقة لبعض المشايخ فيما ذكر وإن كان ظاهراً من الأقوال المجهولة القائل « انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدس سره، وحكي ما أفاده قدس سره في الوجه الأخير عن بعض الأعلام من السادة الأجلة من أنه يتفق في زمان الغيبة الوصول إلى خدمة الإمام واستعلام بعض الأحكام والآداب عنه وإعلانه بعبارة الإجماع خوفاً من التكذيب وعدم القبول، والغالب فيه الآداب والأدعية والزيارات ونحوها، ثم إن إنكار كشف الإجماع عن رأي الإمام الغائب عجل الله فرجه رأساً وبجميع الوجوه والطرق كما عن غير واحد من أصحابنا الأخباريين وإن كان خلاف الإنصاف، إلا أن أكثرها غير نقيّة عن الإيراد والإشكال في زمان الغيبة، فإن الإجماع الدخولي لا ريب في اعتباره، بل لا يعقل الكلام فيه بعد الفراغ عن حجّة السنّة، بل إمكان تحقّقه في الجملة ووضوح اندفاع ما أوردوا عليه من الإيرادات، إلا أن تحقّقه في زماننا هذا وأشباهه محلّ منع، ومن هنا قال في المعالم إن الاطلاع على الإجماع في زماننا هذا وأشباهه من غير جهة النّقل غير ممكن بل أقول: الاطلاع على الإجماع الدخولي من جهة النّقل بالتواتر أو القرائن المفيدة للعلم أيضاً لا يخلو عن منع، لأن الكلام إنّما هو في ناقل الإجماع، لأن النّقلة لم يعاصر الأنثى ومن عاصرهم لم يدع الإجماع في المسائل وإن كانوا من أهل الفتوى واللّطفي

.....

الذي اختاره الشيخ قدس سره وجماعة وإن لم يفرق فيه بين زماني الغيبة والحضور كما هو ظاهر، إلا أن الحكم والمصالح المقتضية لغيبة الإمام عليه السلام هي التي تقتضي رفع إيجاب إظهار الحق والردع عن الباطل عنه كما أن إظهار الحق والردع عن الباطل ليس واجباً مطلقاً عليه في زمان الحضور أيضاً ولا ينافي ذلك وجوب وجوده من جهة توقّف وجود الموجودات الخلقيّة في جميع العوالم عليه، ومن هنا قالوا وجوده لطيف وتصرفه لطف آخر وقال عجّل الله فرجه وسلام الله عليه وعلى آبائه الطاهرين في ردّ من زعم أنّه لا فائدة في وجود الإمام الغائب عليه السلام بعد فرض عدم تصرفه في مرحلة الظاهر في العوالم الإمكانية، وأمّا الانتفاع بي في غيبتك كالانتفاع بالشمس إذا غابتها السحاب) فانظر إلى حضرته الجليلة كيف أوضح ارتباط العوالم الإمكانية بشمس تلك الولاية وافتقارها إليها والاقتراب بالحدوثي والبقائي من إشراقاتها النورية بأوضح بيان، وبالجملّة هذه الطريفة محلّ مناقشة من وجوه عديدة مذكورة في مسألة الإجماع المحقّق والغرض في المقام التّعرض للمطلب بعنوان الإجمال والإشارة مقدّمة لما هو المقصود بالبحث والكلام من اتّضاح حال نقل الإجماع من حيث دخوله في أيّ قسم من أقسام الخبر بعد الفراغ عن بيان أحكامها في الأمر الأول.

وأما الوجه الرابع: الذي اختاره بعض المتأخّرين وركن إليه، فلا يتمّ إلاّ بضمّ الوجه الثّالث إليه حتّى يحرز به مذهب خواص أصحاب الأئمة عليهم السلام ورأيهم في المسألة، ثمّ يثبت وجود سائر شروط التّقرير المحتاج إلى كلفة مع تطرّق المنع إليها ومع تماميّته بنفسه لا حاجة إلى هذا التّجشّم أصلاً،

وأما الوجه الثّالث: الذي ركن إليه أكثر المحقّقين من المتأخّرين وأوضحوا القول فيه غاية الأيضاح، فلا ينبغي الارتياب في تماميّته كما هو الوجه في

تحصيل العلم بآراء سائر الرؤساء في سائر المطالب من العلم باتفاق تابعيهم على ما عرفت الكلام فيه عند بيان هذا الوجه، بل أقول: إمعان النظر في كلمات أكثر العلماء قاض باستنادهم إلى هذه الطريقة في مقام دعوى الإجماع في المسائل، كما يشهد به المتأمل المنصف حتى من كان ظاهره الوجه الأول، فإن تحصيله بالحق غير ممكن عادة لمدعي الإجماع في أمثال زماننا وتحصيله بالحدس القطعي أيضاً لا معنى له لعدم طريق إليه إلا إجماع العلماء الكاشف عن تلقيهم عنهم عليهم السلام فيرجع الأمر بالأخيرة إلى العادة.

وأما سائر الوجوه المذكورة في كلام بعض مشايخ الأعلام فتطرق المنع والمناقشة إليها ظاهر سيما في جعل الإجماع كاشفاً عن الحكم الظاهري والدليل الظني المعتبر عند الكل بحيث لو وقفنا عليه لحكمنا بتماميته من جميع الجهات، لأن تمسك كل فريق إلى ما لا نراه تاماً من جهة أو جهات مما لا تحيله عقل ولا عادة، كيف وقد وقع ذلك في اتفاق القدماء القائلين بوجوب الترح ونحوه، ثم إنني قد وقفت بعد تحرير المقام على النسق الذي عرفت على كلام لبعض أفاضل المتأخرين في وجه كشف الإجماع عن قول الإمام عليه السلام بحكم العادة القطعية يرجع حاصله إلى أن من إفتاء كل واحد من العلماء يحصل الظن، إما بالحكم الواقعي المستلزم للظن بحكم الإمام عليه السلام بعد العلم الإجمالي بصدور حكم الواقعة عنه عليه السلام أو بالحكم الصادر عنه ابتداء من حيث إن همتهم مصروفة في إدراك الحكم الصادر عنه عليه السلام ومن جودة أنظارهم وقوة أفكارهم وشدة ملكاتهم يحصل الظن من إفتاء كل واحد لا محالة ومن تراكم الظن وكثرته يحصل القطع بقول الإمام عليه السلام، وهذا الوجه وإن ذكره في تقريب إثبات الطريقة المعروفة بين المتأخرين، إلا أنه كما ترى منظور فيه من حيث إن خطأ الأنظار في المسائل العلمية النظرية وإن توافقت وتراكت

قال في التهذيب: «الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله».

وقال صاحب غاية البادي في شرح المبادي الذي هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامة قدس سره: «الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله على وجه يشتمل على قول المعصوم» انتهى.

وقال في المعالم: «الإجماع في الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة» انتهى.

وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الإجماع وغيره من المقامات، كما تراهم يعتدرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره.

ثم إنه لما كان وجه حجية الإجماع عند الإمامية اشتماله على قول الإمام عليه السلام كانت الحجية دائرة مدار وجوده عليه السلام في كل جماعة هو أحدهم، ولذا قال السيد المرتضى: «إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان قول الإمام في أقوالها، فإجماعها حجة وإن خلاف الواحد والاثنين إذا كان الإمام أحدهما قطعاً أو تجويزاً يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقيين وإن كثروا وإن الإجماع بعد

لا تحيله عادة أصلاً، غاية ما هناك حصول الظن أو القوي منه، فالحق في تقريب بيان طريقة المتأخرين ما عرفت الإشارة إليه في طي كلماتنا السابقة.

الخلاف كالمبتدأ في الحجية*، انتهى.

وقال المحقق في المعبر بعد إناطة حجية الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام: «إنه لو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة*»، انتهى.

وقال العلامة رحمه الله بعد قوله: «إن الإجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم، وكل جماعة قلت أو كثرت كان قول الإمام عليه السلام في جملة أقوالها فإجماعها حجة لأجله لا لأجل الإجماع» انتهى.

هذا ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته إجماعاً في الاصطلاح، كما أنه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح، وأما ما اشتهر بينهم من أنه لا يقدح خروج معلوم النسب واحداً أو أكثر، فالمراد أنه لا يقدح في حجية اتفاق الباقي، لا في تسميته إجماعاً، كما علم من فرض المحقق قدس سره الإمام عليه السلام في اثنين.

نعم ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته إجماعاً في الاصطلاح حيث تراهم يدعون الإجماع في مسألة، ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية.

نعم يمكن أن يقال إنهم قد تسامحوا^(١) في إطلاق الإجماع على اتفاق

(١) الالتزام بتسامحهم في إطلاق لفظ الإجماع مما لا مناص عنه، بل قد عرفت ذهاب جمع ممن قارب عصرنا إلى كونه حقيقة في هذا المعنى

الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها لوجود مناط الحجية فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً، وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصة عمّا وافق اصطلاح العامة إلى ما يعمّ اتفاق طائفة من الإمامية، كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال، بل الإطلاق لفظ الإجماع بقول مطلق على إجماع الإمامية فقط، مع أنهم بعض الأمة لا كلهم ليس إلا، لأجل المسامحة من جهة أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية.

وعلى أي تقدير فظاهر إطلاقهم^(١) إرادة دخول قول الإمام عليه السلام

المسامحيّ عند المتأخرين، وكونه مختلفي الحقيقة عند القدماء والمتأخرين، نعم هنا كلام في أن إطلاقه على هذا المعنى المسامحيّ هل هو مجاز في الكلمة أو لا، وإنما التصرف في أمر عقلي.

(١) لا خفاء فيما أفاده من كون الظاهر من لفظ الإجماع عند عدم القرينة وعند الإطلاق إرادة دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين على ما أثبت من كونه حقيقة في اتفاق الكلّ المشتمل على الرئيس حسبما عرفت، فإن إطلاقه على غيره مسامحة ولو لم يكن مجازاً في الكلمة خلاف الظاهر، فيكون الإخبار عن الإجماع إخباراً عن السّنة عند من قال بكون الوجه في حجية الإجماع اشتماله على قول المعصوم عليه السلام، كما أن الظاهر منه عند الإطلاق على مذهب الشّيخ قدّس سرّه والمتأخرين إرادة المعنى المسامحيّ الغير الاصطلاحي، فلا يكون إخبار عن الإجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام تضمّناً على تقدير عدم الانضمام.

وأما إذا انضمّ المنكشف إلى الكاشف وأطلق اللفظ على المجموع، فإنّه على مذهب المتأخرين لا يخرج عن المسامحي كما هو ظاهر وأما على مذهب

في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالة عليه بالتضمن، فيكون الإخبار عن الإجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام، وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيد ومن تأخر عنهم.

وأما اتفاق من عدا الإمام عليه السلام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام عليه السلام بقاعدة اللطف، كما عن الشيخ رحمه الله أو التقرير، كما عن بعض المتأخرين أو بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً، إلا أن ينضم قول الإمام عليه السلام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء إلى أقوالهم فيسمى المجموع إجماعاً بناء على ما تقدم من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة مشتمل على قول الإمام عليه السلام إجماعاً وإن خرج عنه الكثير أو الأكثر، فالدليل في الحقيقة هو اتفاق من عدا الإمام عليه السلام والمدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام نظير كلام الإمام عليه السلام ومعناه.

الشيخ قدس سره فإنه وإن تسامح في الانضمام، إلا أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي، وعلى كل تقدير يرجع الإخبار عن الإجماع على تقدير الانضمام إلى الإخبار عن قول الإمام عليه السلام غاية ما هناك لزوم تسامح في الانضمام على مذهب الشيخ، ولزوم تسامح من حيث الانضمام في المعنى المسامحي، وهذا هو المراد من قوله قدس سره ففي إطلاق لفظ الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة من حيث إن بعض الجماعة لم يكن داخلاً فيهم حقيقة وإنما ادعى دخوله، فإنه إنما يتصور على مذهب المتأخرين ورجوع الإخبار عن قول الإمام إلى حكم العقل أو العادة على مذهب الشيخ والمتأخرين.

فالنكتة في التعبير عن الدليل بالإجماع مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الإمام عليه السلام الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه، وتسمية المجموع دليلاً هو التحفظ على ما جرت سيرة أهل الفن من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين أعني الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة، وحاصل المسامحتين إطلاق الإجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطوهم، وعدم وصولهم إلى حكم الإمام عليه السلام.

والإطلاق على تعريفات الفريقين واستدلالات الخاصة وأكثر العامة على حجية الإجماع يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح، وبنائه على المسامحة لتزليل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه، كما عرفت من السيد والفاضلين قدست أسرارهم من أن كل جماعة قلت أو كثرت علم دخول قول الإمام عليه السلام فيهم فإجماعهم حجة.

ويكفيك في هذا ما سيجيء من المحقق الثاني في تعليق الشرائع: «من دعوى الإجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الإجماع»، مضافاً إلى ما عرفت من إطباق الفريقين على تعريف الإجماع باتفاق الكل.

ثم إن المسامحة من الجهة الأولى أو الثانية في إطلاق لفظ الإجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها، لأن العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل، نعم لو كان نقل الإجماع المصطلح^(١) حجة عند

(١) ترتّب التدليس على النقل المسامحي إنما هو إذا كان الكتاب المنقول

الكل كان إخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليساً، أما لو لم يكن نقل الإجماع حجة، أو كان نقل مطلق الدليل القطعي حجة لم يلزم تدليس أصلاً.

ويظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث إنه بعد أن ذكر أن حجة الإجماع إنما هي لاشتماله على قول المعصوم واستنهض بكلام المحقق الذي تقدم واستجوده قال: «والمعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل وتساهلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الأصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جلية ولا دليل لهم على الحجية يعتمد به»، انتهى.

وقد عرفت أن مساهلتهم وتسامحهم في محله بعد ما كان مناط حجة الإجماع الاصطلاحي موجوداً في اتفاق جماعة من الأصحاب، وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الإجماع، لما عرفت من التحفظ على عناوين الأدلة المعروفة بين الفريقين.

فيه الإجماع مرجعاً للعلماء بحيث يعلم عادة وقوف من يذهب إلى اختصاص الحجية بنقل الإجماع الاصطلاحي على النقل المزبور، واعتماده عليه مستقلاً من دون فحص وتبني في سائر كتب الفتاوى حتى يظهر له كون بناء النقل المزبور على المسامحة، وأتى لمدعي التدليس لإثبات ذلك، وأي عالم يعتمد على نقل الإجماع بمجرد من دون فحص سيما مع شيوع الخلاف في مدرك الإجماع وطرق استكشاف قول الإمام عليه السلام عن أقوال العلماء.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول إن الحاكي للاتفاق، قد ينقل الإجماع بقول مطلق، أو مضافاً إلى المسلمين، أو الشيعة، أو أهل الحق، أو غير ذلك، ممّا يمكن أن يراد به دخول الإمام عليه السلام في المجمعين، وقد ينقله مضافاً إلى من عدا الإمام عليه السلام كقوله أجمع علماؤنا، أو أصحابنا، أو فقهاؤنا، أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام، فإنّ ظاهر ذلك من عدا الإمام عليه السلام وإن كان إرادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي لكنه مرجوح فإن أضاف الإجماع^(١) إلى من عدا الإمام عليه السلام، فلا إشكال

ثم إن صريح كلام صاحب المعالم شيع القول بطريقة المتأخرين، وذهب جماعة ممّن عاصره وتقدّم عليه إلى هذه الطريقة، وقوله ولا دليل لهم على الحجّة إشارة إلى عدم كون هذه الطريقة مرضيّة عنده في الاستكشاف عن قول الإمام عليه السلام، وقد عرفت أنّ الطريق للاستكشاف منحصر فيها في زماننا هذا وأشباهه وأن طريقة اللّطف غير كاشفة من وجوه وأن الدخول لا يتصور، إلّا في زمان الحضور، كما اعترف به قدّس سرّه على ما عرفت سابقاً.

(١) بعد الفراغ عن بيان مقدار مدلول أدلّة حجّة الخبر وحقيقة الإجماع وإطلاقه على غير حقيقته في كلماتهم، واختلاف التّعابير من حيث الظهور في إرادة المعنى الحقيقي المصطلح أراد التّعرض لحال الإجماعات المنقولة في كلماتهم من حيث انطباق الكلّيّة المستفادة من آية النّبيا على زعم القائل بدلائنها على حجّة الخبر عليها، وعدمه والكلام في خصوصيات الأمثلة من حيث دخولها في أحد شقّي التّرديد الذي أفاده ممّا لا ينبغي صدورها عن أهل العلم، كما أنّه لا ريب في أنّ مراده قدّس سرّه بقرينة تصريحه بعد ذلك من نفي الإشكال في عدم الحجّة من حيث نقل السّنة وقول الإمام عليه السلام تضمّناً، كما هو الوجه عند أكثر القائلين بحجّيته لا مطلقاً كما لا يخفى.

في عدم حجية نقله، لأنّه لم ينقل حجة وإن فرض حصول العلم للنقل بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام من جهة هذا الاتفاق، إلا أنه إنما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم وهو قول الإمام عليه السلام حتى يدخل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد.

نعم لو فرض أن السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الإمام عليه السلام، أو وجود دليل ظني معتبر حتى بالنسبة إلينا أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل والانتقال منه إلى لازمه، لكن سيجيء بيان الإشكال في تحقق ذلك^(١).

وفي حكم الإجماع المضاف^(٢) إلى من عدا الإمام عليه السلام الإجماع

(١) من حيث إنّ القدر الذي يمكن تحصيله بالحسّ من الأقوال للنقل لا يلزم عادة لقول الإمام عليه السلام والذي يكون ملازماً لقول الإمام عليه السلام لا يحصل بالحسّ للنقل، فلا فائدة فيه لما عرفت سابقاً من أنّ الذي دلّ عليه آية النّبيا هو حجية نقل السّنة عن حسّ أو نقل ما يلزمه، كذلك ولو كانت الملازمة عادية من حيث إنّ المدار في باب الطّرق والأمارات غيره في باب الأصول، فلا يمنع كون ترتب السّنة على المخبر به عادياً عن القول بحجّيته بالنسبة إلى إثبات السّنة، كما يمنع ذلك في الأصول على ما ستقف عليه مشروحاً في محلّه.

(٢) مراده قدّس سرّه من الإلحاق الحكمي من حيث عدم نقل السّنة وإن حكم بأولويّته منه من حيث نقل السّبب كما أنّ الحكم بالأضعفيّة في قوله، وأضعف ممّا ذكر إلى آخره مبنيّ على هذه الملاحظة وإن قيل بدلالة هذه العبارات أو بعضها وإن لم يكن من نقل الإجماع يقيناً على نقل السّبب وإن كان هنا وهم من بعض من لا خبرة له أنّ نقل لازم السّنة أينما وجد نقل للسّنة التّزاماً وإن لم يكن نقلاً لها بالتضمّن هذا.

المطلق المذكور في مقابل الخلاف، كما يقال خرق الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعاً، وإنما اختلفوا في خرق الطير، أو يقال إن محل الخلاف هو كذا، وإما كذا فحكمه كذا إجماعاً، فإن معناه في مثل هذا كونه قولاً واحداً.

وأضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف، وأنه ظاهر الأصحاب، أو قضية المذهب وشبه ذلك.

وإن أطلق الإجماع^(١) أو أضافه على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدم ولو مسامحة لتزليل وجود المخالف منزلة العدم، لعدم قدحه في الحجية، فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنة أعني حكم الإمام عليه السلام، لما عرفت من أن الإجماع الاصطلاحي متضمن لقول الإمام عليه السلام، فيدخل في الخبر والحديث.

إلا أن مستند علم الحاكم بقول الإمام عليه السلام أهدأ أمور:

أحدها الحسن: كما إذا سمع الحكم من الإمام عليه السلام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم، فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السلام.

(١) لا يخفى عليك أن إرادة المعنى المصطلح مما ذكر قد يحتاج إلى مسامحة كما يكون الأمر، كذلك على طريقة المتقدمين المبينة على دخول القول في ما كان هناك مخالف علم عدم قدح مخالفته مع العلم بوجود الإمام في المجمعين من حيث تتزيل الخارج منزلة عدمه أو طريقة الشيخ وأتباعه المبينة على اللطف من حيث ضم المنكشف إلى الكاشف والخارج إلى الداخل، وقد يحتاج إلى مسامحتين، كما في طريقة المتأخرين على ما عرفت الإشارة إليه في قوله السابق وفي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة.

وهذا في غاية القلة^(١)، بل نعلم جزماً أنه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع كالشيخين والسيدين وغيرهما، ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الردّ على السيد حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف، بأنّه لو لا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام للمجمعين.

الثاني قاعدة اللطف: على ما ذكره الشيخ في العدة وحكى القول به عن غيره من المتقدمين.

(١) قد عرفت أنّه لا يمكن تحقّقه، إلّا في زمان الحضور بل الكلام في وجود الطريق إليه في زماننا هذا وأشباهه من الحدس أو النّقل كما أثبتّه في المعالم، فإنّه علم أنّ نقلة الإجماع في الكتب لم يقفوا على الإجماع الاصطلاحي ولا طريق من العادة إليه في زمان الحضور وإن كان هناك إجماع من الأصحاب في زمان الغيبة، فإن غاية ما هناك كشفه عن اتفاق أصحاب الأئمة عليهم السلام الكاشف عن تلقي الحكم عنهم عليهم السلام. وأين هذا من الإجماع الدّخولي.

ومن هنا التجى الشيخ قدّس سرّه كما صرّح به في مواضع من كتبه إلى طريقة اللّطف، فإذا علم استناد الحاكي إلى هذه الطريقة، فلا معنى لتصديقه ومن قد يغلب على الظنّ كون مبنى الإجماعات المنقولة في كلمات المتقدمين القائلين بهذه الطريقة على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة على الحدس المذكور في كلمات المتأخّرين وأنّ قولهم بهذه الطريقة إنّما هو من جهة عرض العامّة الإجماع الاصطلاحي عليهم، الّذي يشتمل على قول المعصوم عليه السلام، لا محالة فلم يجدوا بداً من قبوله كما ذكره السيّد قدّس سرّه، إلّا أن يكون مبنى تمام الإجماعات الّتي يستندون إليها في المسائل على هذه الطريقة.

ولا يخفى أن الاستناد إليه غير صحيح^(١) على ما ذكر في محله، فإذا

(١) قد عرفت الإشارة إلى عدم صحته وأن الذي يجب من باب اللطف على الحكيم تعالى إرسال الرسل وتبليغ الأحكام على النحو المتعارف بحيث لو لا تقصير المقصرين لبلغ الحكم إلى كل مكلف حتى المخدرات في الحجال، وكذا يجب عليه نصب الحافظ للأحكام لصونها من الضياع والاختفاء بعد بيان الرسول صلى الله عليه وآله لها إذا كان محفوظاً من شر الأشرار، فإذا كان هناك مانع من ظهور الإمام عجل الله فرجه وإرشاده المكلفين، فلا يلزم خلاف لطف على الحكيم تعالى ألا ترى أن أكثر الأنمة عليهم السلام في أزمنة ظهورهم وحياتهم لم يكونوا يتصرفون كمال التصرف من جهة التقية والمصالح الظاهرة والخفية، فكذا الإمام الغائب عن أنظارنا عليه السلام من جهة الموانع والجهات الظاهرة والخفية لا يجب عليه التصرف الظاهري وإن كان فيوضاتها الغيبية والظاهرة فائضة علينا، بل على كل موجود.

هذا مع أن وجود الكتاب والسنة المتكفلين للحكم الذي أجمعوا على خلافه كيف يكون كافياً وقاطعاً للعذر مع خطاء المجمعين، هذا مع أن خطاء الكل والبعض كيف يكون فارقاً بين وجوب اللطف إلى غير ذلك من وجوه عدم صحة هذه الطريقة المذكورة في مسألة الإجماع المحقق، فإذا علم استناد الحاكي لقول الإمام عليه السلام المستكشف من الاتفاق أو الحاكي للاتفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام المنضم إلى أقوال المجمعين مسامحة إلى هذه الطريقة فلا وجه للاعتماد على حكايته من جهة نقل السنة، وأما الاعتماد على الحكاية من جهة نقل السبب فهو أمر آخر سيجيء الكلام فيه، وقد تقدم أن الإجماعات المحكية في كلام الشيخ قدس سره مبنية على هذه الطريقة مع أن مشاركته للمتقدمين في الطريقة المتقدمة على تقدير التسليم لا يجدي نفعاً أصلاً

علم استناد الحاكي إليه فلا وجه للاعتماد على حكايته، والمفروض أن إجماعات الشيخ كلّها مستندة إلى هذه القاعدة لما عرفت من كلامه المتقدم عن العدة، وستعرف منها ومن غيرها من كتبه.

فدعوى مشاركته للسيد قدس سره في استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبع أقوال الأمة واختصاصه بطريق آخر مبني على وجوب قاعدة اللطف غير ثابتة، وإن ادعاها بعض فإنّه قدس سره قال في العدة في حكم ما إذا اختلفت الإمامية على قولين: «يكون أحد القولين قول الإمام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلهم على خلافه إنه متى اتفق ذلك، فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور، ولا الدلالة على ذلك، لأن الموجود من الدليل كاف في إزاحة التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور، أو إظهار من يبين الحق في تلك المسألة إلى أن قال وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي أخيراً أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام والأقوال الأخر كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأننا إذا كنا نحن السبب في استناره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون، قد فاتنا من قبل أنفسنا ولو أزلنا سبب الاستنار لظهر وانتفعنا به وأدى إلينا الحق الذي كان عنده.

لما عرفت من فساد الاستناد إليها في الاستكشاف أيضاً، فأمر إجماعاته مردّد بين أمرين لا جدوى فيهما مع أنّه على تقدير الجدوى في أحدهما لا معين له في كلامه حتّى يحمل عليه، فالمقالة الصّادرة عن بعض المتأخّرين في مستند إجماعاته لا يجدي شيئاً على تقدير تسليمها إغماضاً عن الكلمات المحكية في الكتاب للشيخ الصّريحة في خلافها.

قال وهذا عندي غير صحيح لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأننا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها، إلا بالاعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراداً بالقول وأنه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع*، انتهى كلامه.

وذكر في موضع آخر من العدة: «أن هذه الطريقة يعني طريقة السيد المتقدمة غير مرضية عندي، لأنها تؤدي إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفة أصلاً لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفاً لها ومع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده*»، انتهى.

وأصرح من ذلك في انحصار طريق الإجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف ما حكى عن بعض أنه:

«حكاه عن كتاب التهذيب [التمهيد] للشيخ أن سيدنا المرتضى قدس سره كان يذكر كثيراً أنه لا يمتنع أن يكون هنا أمور كثيرة غير واصله إلينا علمها مودع عند الإمام عليه السلام وإن كتبها الناقلون، ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق إلى أن قال:

وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في أصول الفقه، وقلنا هذا الجواب صحيح لو لا ما نستدل في أكثر الأحكام على صحته بإجماع الفرقة فمتى جوزنا أن يكون قول الإمام عليه السلام خلافاً لقولهم، ولا يجب ظهوره جاز لقائل أن يقول ما أنكرتم أن يكون قول الإمام عليه السلام خارجاً عن قول من تظاهر بالإمامة، ومع هذا لا يجب عليه الظهور، لأنهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم

* عدة الأصول: ص ٢٤٧.

* عدة الأصول: ص ٢٥٣.

أصلاً*، انتهى.

فإن صريح هذا الكلام أن القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالإجماع، ولا قادح فيها سوى ذلك، ولذا صرح في كتاب الغيبة بأنها قوية تقتضيها الأصول فلو كان لمعرفة الإجماع وجواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب إظهار الحق عليه لم يبق ما يقدر في طريقة السيد، لاعتراف الشيخ بصحتها لو لا كونها مانعة عن الاستدلال بالإجماع.

ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل^(١) من اشترط في تحقق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني.

(١) ما أفاده قدس سره من ظهور الاستناد إلى قاعدة اللطف من كل من اشترط في تحقق الإجماع اتفاق جميع علماء العصر وقدر المخالف في حجته ولو كان واحداً، بل قدح عدم موافقته ولو كان متردداً كما يظهر من الفخر مما حكى عنه في الكتاب كما هو ظاهر كلام المشتري، بل صريحه عند التأمل لا في تحقق موضوعه بحسب الاصطلاح أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً، فإن من المسلمات عندهم عدم قدح مخالفة معلوم النسب في الحجية على طريقة المتقدمين والمتأخرين فيتعين أن يكون مبناه على قاعدة اللطف، فإنه وإن لم يستفد من كلام الشيخ قدس سره منع مطلق المخالفة عن وجوب الردع، إلا أن صريح غير واحد مثل المحقق الداماد على ما هو مقتضى كلامه المحكي في الكتاب وغيره أن الذي يقتضي اللطف موافقة رأي بعض العلماء في كل عصر لرأي الإمام عليه السلام، فإذا كان هناك مخالف لا يحكم من جهة قاعدة اللطف بحقية ما اتفق عليه الباكون.

قال في الإيضاح في مسألة^(١) ما يدخل في المبيع: «إن من عادة المجتهد إذا تغير اجتهاده إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً لم يبطل ذكر الحكم الأول، بل يذكر ما أدى إليه اجتهاده، ثانياً في موضع آخر لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول على خلافه وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما وأنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول، بل معارض لدليله مساو له»، انتهى.

وقد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف.

(١) مراده كما هو واضح عدم إبطال ذكر الحكم الأول على التقديرين، كما أن قوله لبيان عدم انعقاد بإجماع أهل عصر الاجتهاد الأول تعليل لعدم إبطال ذكر الحكم الأول، وفيه دلالة واضحة على أن خلاف الفقيه الواحد لأهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع في هذا العصر على خلافه، فإذا رأينا فتوى فقيه في مسألة في عصر يعلم عدم تحقق الإجماع على خلافها، كما أنه يعلم من عدوله عدم انعقاد الإجماع على طبقها وقوله وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما إلخ تعليل لذكر التردد، مع أنه لا فائدة فيه في بادي النظر، كما أن الفائدة ظاهرة لذكر الحكم الثاني إذا كان على خلاف الحكم الأول، ولذا لم يذكر نكته لذكره، وفيه دلالة واضحة على قدح عدم موافقة فقيه واحد في انعقاد الإجماع فضلاً عن مخالفته وكذا فيما حكاه عن الشهيد في الذكرى وعن ثاني المحققين في حاشيته على الشرائع دلالة واضحة على قدح مخالفة الفقيه الواحد في انعقاد الإجماع واعتباره لا في مجرد انعقاد الإجماع الاصطلاحي، وإلا لم يكن فيه دلالة على بطلان قول الميت فتدبر، بل ظاهرهما عند التأمل نسبة ذلك إلى الأصحاب.

وظاهره الانطباق على هذه الطريقة كما لا يخفى.

وقال في الذكرى: «ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بأنه لا قول للميت، ولهذا ينعقد الإجماع على خلافه ميتاً».*

واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرائع على:

«أنه لا قول للميت بالإجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتداداً بقوله واعتباراً بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور إليه ولا يعتد به» انتهى.

وحكي عن بعض أنه حكي عن المحقق الداماد أنه قدس سره قال في بعض كلام له في تفسير النعمة الباطنة:

«إن من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن يكون مستنداً لحجية إجماع أهل الحل والعقد من العلماء على حكم من الأحكام إجماعاً بسيطاً في أحكامهم الإجماعية وحجية إجماعهم المركب في أحكامهم الخلافية، فإنه عجل الله فرجه لا يتفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي إمام عصره وصاحب أمره ويطابق قوله قوله وإن لم يكن ممن نعلمه بعينه ونعرفه بشخصه» انتهى.

وكانه لأجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى إلى توجيه الإجماعات التي ادعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بإرادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم، ولو جامع الإجماع وجود الخلاف، ولو من معلوم النسب لم يكن داع إلى

التوجيهات المذكورة مع بعدها^(١) أو أكثرها.

الثالث: من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدعي الإجماع الحدس وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له الحدس^(٢) الضروري من مبادي محسوسة

(١) سيجيء ذكر الوجوهات وبيان بعدها والمقصود في المقام بيان قدح المخالفة في انعقاد الإجماع عند الشهيد، بل عند غيره بزعم الشهيد الداعي له إلى صرف كلام مدعي الإجماع مع وجود المخالف إلى غير ظاهره، والقول بأن المقصود قدح المخالفة في تحقق الإجماع الاصطلاحي كما ترى.

(٢) المراد من هذا الوجه أن يحصل له العلم بمقالة المعصوم عليه السلام من فتاوى من كان آرائهم من اللوازم العادية لرأي الإمام عليه السلام بحيث يعلم أن توافقه في المسألة النظرية لا يكون عادة، إلا من جهة متابعة رأي الإمام عليه السلام الواصل إليهم بدأ بيد فهو الداعي على اتفاقهم في المسألة مع شدة اختلافهم في أكثر المسائل، وتباين أنظارهم وأفكارهم.

فلا بد أن يكون طريق الناقل إليها الوجدان والتبني والاطلاع الحسي وأن يكون تلك الفتاوى بحيث لو اطلع عليها غير الناقل لحصل العلم الضروري له من طريق الحدس بمقالة المعصوم عليه السلام بأن حصل له العلم بمقالة المعصوم عليه السلام من وجدان فتاوى جميع أهل الفتوى ممن عاصره وتقدم عليه كثرة المفتين.

فإنه لا إشكال في كون هذه المرتبة والدرجة سبباً للعلم بمقالة المعصوم عليه السلام لكل من وقف بها واطلع عليها.

بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس، فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول الإمام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أيضاً.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد آخر وسيجيء جملة، إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار من الإمام عليه السلام لا يخلو من الأمور الثلاثة المتقدمة وهي السماع عن الإمام مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله من قاعدة اللطف وحصول العلم من الحدس وظهر لك أن الأول هنا غير متحقق عادة لأحد من علمائنا المدعين للإجماع، وأن الثاني ليس طريقاً للعلم، فلا يسمع دعوى من استند إليه، فلم يبق مما يصلح أن يكون المستند في الإجماعات المتداولة على السنة ناقلها إلا الحدس، وعرفت أن الحدس قد يستند إلى مبادي محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الإمام عليه السلام نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة، ونظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة أو إلى مبادي محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الإمام عليه السلام من دون ملازمة عادية، وقد يستند إلى اجتهادات وأنظار.

وحيث لا دليل^(١) على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من

(١) قد عرفت فيما سبق في الأمر الأول أن الدليل الصالح، لأن يستدل به في

الحدس، بل ولا المستند إلى الوجه الثاني ولم يكن هناك ما يعلم به كون الأخبار مستنداً إلى القسم الأول من الحدس وجب التوقف في العمل بنقل الإجماع كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة.

فإن قلت: ظاهر لفظ الإجماع اتفاق الكل فإذا أخبر الشخص بالإجماع، فقد أخبر باتفاق الكل، ومن المعلوم أن حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري فحدس المخبر مستند إلى مبادي محسوسة ملزومة لمطابقة قول الإمام عليه السلام عادة، فإما أن يجعل الحجة نفس^(١) ما استفاده من الاتفاق نظير الإخبار بالعدالة، وإما أن يجعل الحجة إخباره

غير الروايات على تقدير تسليم دلالة على حجة خبر الواحد آية النبأ، كما أنك عرفت أن مدلولها الاعتناء باحتمال التعمد في الكذب عن خبر العادل لا نفي الاعتناء بجميع الاحتمالات والبناء على تصويبه فينحصر مدلولها في نفي سائر الاحتمالات عنه بالأصول العقلانية الغير الجارية، إلا في الإخبار عن الأمور الحسية مع ضبط المخبر أو عمّا يلزمها عادة كالإخبار عن الملكات المستند إلى مشاهدة لوازمها وآثارها، فإن علم أن حكايته لمقالة المعصوم عليه السلام مستندة إلى مشاهدة ما يلزمها عادة كالقسم الأول، فلا ريب في اعتبارها سواء كان باعتبار المستكشف المنضم إلى الكاشف، كما هو المفروض ومحل الكلام أو باعتبار الكاشف نظراً إلى ما عرفت من أن مدار الحجية في الطرق أوسع من الأصول وإن لم يعلم بذلك سواء علم باستاده إلى ما يلزمه من القسمين الأخيرين أو لم يعلم الحال، فلا إشكال في الحكم بعدم حجتيه نظراً إلى أصالة عدم الحجية في المشكوك.

(١) لا يخفى عليك ما في التعبير المذكور من المسامحة، فالأولى أن يقال

بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام ويكون نفس المخبر به حيثئذ محسوساً نظير إخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة أو الشجاعة عادة.

وقد أشار إلى الوجهين بعض السادة الأجلة في شرحه على الوافية: «فإنه قدس سره لما اعترض على نفسه بأن المعتبر من الأخبار ما استند إلى إحدى الحواس والمخبر بالإجماع إنما رجع إلى بذل الجهد ومجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه.

أجاب عن ذلك بأن المخبر هنا أيضاً يرجع إلى السمع فيما يخبر عن العلماء وإن جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر كوجوب اللطف وغيره.

ثم أورد بأن المدار في حجية الإجماع على مقالة المعصوم عليه السلام، فالإخبار إنما هو بها ولا يرجع إلى سمع.

فأجاب عن ذلك أولاً بأن مدار الحجية وإن كان ذلك، لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم عليه السلام معلوم لكل أحد لا يحتاج فيه إلى النقل، وإنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته ورجوعه في حكاية الاتفاق إلى الحس والسمع كان الاتفاق معلوماً ومتى ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم للملازمة المعلومة لكل أحد.

بدل ذلك، فإما أن يجعل الحجّة إخباره لمقالة المعصوم عليه السلام المستكشفة على تقدير انضمامها إلى الكاشف، ووقوع الإخبار بالمجموع على ما هو المفروض ومنه يعرف الوجه فيما أفاده السيّد الشّارح للوافية بقوله على أنّ التحقيق في الجواب هو الوجه الأوّل إلى آخره، فإنّ إرجاع الإخبار بالفتاوى إلى الإخبار بمقالة المعصوم عليه السلام يحتاج إلى ملاحظة زائدة لا حاجة إليها بعد فرض اعتبار الإخبار بنفس الاتفاق فيما كان ملازماً لقول الإمام عليه السلام.

وثانياً: أن الرجوع في حكاية الإجماع إلى نقل مقالة المعصوم لرجوع الناقل في ذلك إلى الحس باعتبار أن الاتفاق من آثارها ولا كلام في اعتبار مثل ذلك كما في الإخبار بالإيمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات، وإنما لا يرجع إلى الأخبار في العقلات المحضة، فإنه لا يعول عليها وإن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدركوا.

ثم أورد على ذلك بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد، لأنه وإن لم يرجع إلى الحس في نفس الأحكام، إلا أنه رجع في لوازمها وآثارها إليه وهي أدلتها السمعية فيكون رواية فلم لا يقبل إذا جاء به الثقة.

وأجاب بأنه إنما يكفي الرجوع إلى الحس في الآثار إذا كانت الآثار مستلزمة له عادة وبالجمله إذا أفادت اليقين كما في آثار الملكات وآثار مقالة الرئيس وهي مقالة رعيته وهذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم.

ثم قال علي أن التحقيق في الجواب عن السؤال الأول هو الوجه الأول وعليه، فلا أثر لهذا السؤال انتهى.

قلت: إن الظاهر^(١) من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد لا جميع الأعصار

(١) لما استند في السؤال إلى ظهور لفظ الإجماع بحسب الاصطلاح في اتفاق الكل على ما اعترف به شيخنا قدس سره فيما تقدم من كلامه أجاب عنه بما تقدم من كونه حقيقة بالاتفاق في إجماع أهل عصر واحد لا جميع الأعصار فليس ظاهراً في معنى يلزم مقالة المعصوم عليه السلام، فهذا لا ينافي ما استظهره فيما سيجيء من كلامه من ظهوره في اتفاق جميع علماء الأعصار أو

كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم، ومن المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام عليه

أكثرهم إلا من شذَّ كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين والشَّهيدَيْن قدس الله أسرارهم، فإنَّ هذا الاستظهار مستند إلى أمر خارج عن نفس اللَّفْظ هذا كَلَّه مضافاً إلى وجود الصَّارف القطعي عن إرادة المعنى الاصطلاحي على ما عرفت من الإجماعات المتداولة في السَّتهم للعلم بعدم اطلّاع المدَّعي عليه بطريق الحسن والسَّماع، اللهمَّ إلا على طريق المسامحة من حيث ضمَّ المستكشف بحكم العادة إلى الكاشف، مع أنَّه على تقدير عدم وجود الصَّارف، لا يحتاج اندراجه في الكليَّة الاستفادة من آية النَّبَا إلى تكلف إثبات الملازمة بين اتِّفاق الكلِّ ومقالة المعصوم عليه السلام حتَّى يتوجَّه عليه المنع بما أفاده في السَّؤال، فلعلَّ السَّؤال المذكور مبنيٌّ على الأخذ بظهور اللَّفْظ بعد رفع اليد عنه بقدر ما قام القاطع على عدم إرادته من الإخبار عن مقالة المعصوم عليه السلام تضمَّنَّا على ما هو ظاهر معناه الاصطلاحي، ثمَّ إنَّ ما أفاده من عدم التَّلازم بين اتِّفاق الكلِّ في عصر ومقالة المعصوم عليه السلام أمر ظاهر لا سترة فيه سواء كان أهل العصر قليلين يمكن الاطلاع على آرائهم من طريق الحسن والسَّماع أو كثيرين يتعسَّر الاطلاع على آرائهم من طريق السَّماع، فالَّذي يلزم مقالة المعصوم عليه السلام وهو اتِّفاق جميع أهل عصره وأهالي الأعصار السَّابقة يعلم عادة عدم تحصيل المدَّعي له من طريق الحسن والَّذي يمكن تحصيله من طريق الحسن كاتِّفاق أهل عصره أو هو مع آراء المعروفين من أهالي الأعصار السَّابقة لا يلزم عادة لمقالة المعصوم عليه السلام، ثمَّ على تقدير إمكان تحصيل ما يلزم مقالة المعصوم عليه السلام لمدَّعي الإجماع لم يكن هناك ما يعينه، فالمرجع أصالة عدم الحجِّيَّة على ما عرفت.

السلام، ولذا قد يتخلف لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم أو أكثرهم، نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام كما قرر في محله مع أن علماء العصر إذا كثروا، كما في الأعصار السابقة يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حساً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر، إلا إذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الإحاطة بآرائهم في المسألة، فيدعي الإجماع، إلا أن مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم عليه السلام، فالمحسوس المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقق للنقل والممكن التحقق له غير مستلزم عادة.

وكيف كان فإذا ادعى الناقل الإجماع خصوصاً إذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم، إلا من شذ كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين والشهيدان انحصر محمله في وجوه أحدها أن يراد^(١) به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى من أهل عصره أو مطلقاً.

الثاني: أن يراد^(٢) إجماع الكل ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من

(١) لا يخفى عليك أن اتفاق المعروفين إذا أريد به اتفاق أهل عصره وسائر الأعصار المتقدمة، لا يمكن تحصيله عادة من طريق الحسن وإن سلم التلازم بينه وبين مقالة المعصوم عليه السلام، لأن كل معروف ليس له كتاب معروف بأيدي الفقهاء مع أن تحصيل فتوى فقيه في بعض كتبه إذا كان له كتب متعددة في الفتوى لم يعلم حال جميعها ولو من جهة فقد بعضها لا يجدي في نسبة الفتوى إليه.

(٢) المراد إجماع الكل في جميع الأعصار لا في خصوص عصر المدعي، ومن المعلوم ضرورة عدم التلازم بين اتفاق أهل عصر وبين اتفاق أهل غيره من

أهل عصره، وهذه الاستفادة ليست ضرورية وإن كانت قد تحصل، لأن اتفاق أهل عصره فضلاً عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم ومن قبلهم خصوصاً بعد ملاحظة التخلف في كثير من الموارد لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة، نعم هي أمانة ظنية على ذلك، لأن الغالب في الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم، وقد يحصل العلم بضميمة أمارات أخر لكن الكلام في كون الاتفاق مستنداً إلى الحس أو إلى حدس لازم عادة للحس.

والحق بذلك ما إذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم كما ذكره في أوائل المعتبر حيث قال: «ومن المقلدة من لو طالبت به بدليل المسألة ادعى الإجماع لوجوده في كتب الثلاثة قدست أسرارهم وهو جهل إن لم يكن تجاهلاً».

الأعصار فضلاً عن اتفاق المعروفين منه وإن كانت الغلبة مسلّمة، إلا أنها لا يجدي في المقام أصلاً، كما لا يخفى وأوهن منه في طريق تحصيل اتفاق الكل في جميع الأعصار فتاوى جمع من المعروفين من جهة حسن الظن بهم وكونهم رؤساء المذهب مثل ما حكاها في المعتبر على ما في الكتاب، فإنّ تعليل الإجماع بوجوده في كتب الثلاثة لا معنى له، إلا بجعله طريقاً إلى اتفاق غيرهم من العلماء، ومن هنا سمّاها في المعتبر مقلداً ورماء بالجهل واحتمل في حقّه التجاهل من حيث وضوح فساد التلازم الذي زعمه وجعله مدركا وطريقاً لتحصيل اتفاق الكل.

فإن في توصيف المدعي بكونه مقلداً، مع أننا نعلم أنه لا يدعى الإجماع، إلا عن علم إشارة إلى استناده في دعواه إلى حسن الظن بهم وإن جزمه في غير محله.

الثالث: أن يستفيد^(١) اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتفاقهم على مسألة أصولية نقلية، أو عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة وغير ذلك من الأمور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها، مع فرض عدم المعارض القول بالحكم المعين في المسألة.

ومن المعلوم أن نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلا من مقدمتين أثبتهما المدعي بجتهاده إحداهما كون ذلك الأمر المتفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لو لا المانع، والثانية انتفاء المانع والمعارض، ومن المعلوم أن الاستناد إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

ثم إن الظاهر^(٢) أن الإجماعات المتعارضة من شخص واحد، أو من

(١) الفرق بين هذا الوجه وسابقه لا يكاد أن يخفى فإن مبنى الوجهين السابقين على الحسن فقط، كما هو مبنى الوجه الأول أو على انضمام الاجتهاد والحدس إلى الحسن، كما هو مبنى الوجه الثاني ومبنى هذا الوجه على الاجتهاد والحدس في تحصيل الاتفاق فقط من دون ضم مقدمة حسية.

(٢) لا يخفى عليك أن ابتناء الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو من متقاربي العصر لا يتعين أن يكون على الوجه الثالث، إذ من

معاصرين، أو متقاربي العصرين، ورجوع المدعي عن الفتوى التي ادعي الإجماع فيها، ودعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي، وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي، بل في زمانه بل في ما قبله كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه.

ولا بأس بذكر بعض موارد صرح المدعي بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك.

فمن ذلك ما وجه به المحقق دعوى المرتضى والمفيد: «أن من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المانعات، قال وأما قول السائل كيف أضاف المفيد والسيد ذلك إلى مذهبنا، ولا نص فيه، فالجواب أما علم الهدى^(١)، فإنه ذكر في الخلاف أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا، لأن من

المحتمل أن يكون مبني بعضها على أحد الوجهين السابقين كالإجماعين المتعارضين من متبايدي العصر، اللهم إلا أن يراد مجموع المتعارضين ولو بابتناء أحدهما على ذلك فتدبر.

(١) استدل في محكي الخلاف بعد ترجيح جواز التطهير بغير الماء من

المانعات بوجهين:

أحدهما: الإجماع.

وثانيهما: أن الغرض من التطهير بالماء إزالة العين، فإذا حصلت بغير الماء فقد حصل المقصود من التطهير بالماء وذكر في تقريب الإجماع ما حكاه المحقق قدس سره عنه وهو صريح في أن مبني الإجماع الذي ادعاه على أصالة البراءة عن وجوب استعمال الماء في التطهير تعيناً أو عن منع استعمال غير الماء في التطهير لا على متبوع الفتاوى، وإلا لم يدع الإجماع على الجواز، بل على المنع

أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات، ثم قال وأما المقيد فإنه ادعى في مسائل الخلاف أن ذلك مروي عن الأئمة انتهى.

فظهر من ذلك أن نسبة السيد قدس سره الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل.

ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف حيث إنه ذكر: «فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل بأنه يسقط القود وتكون الدية من بيت المال، قال دليلنا إجماع الفرقة فإنهم رَوَوْا أن ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين»، انتهى*.

مع أن الأصل الجاري في المقام ليس أصالة البراءة والجواز، لا من جهة أن الشك في الأمر الوضعي وهو الشك في بقاء النجاسة ومقتضى الاستصحاب المسلم في الشك في الرافع الحكم بقائها حتى يقال إن السيد من النافين للاستصحاب مطلقاً، بل أصالة المنع من جهة قاعدة الاشتغال الجارية عند الشك في وجود الشرط المفروغ شرطيته الجارية عند السيد أيضاً، هذا مضافاً إلى حصر المطهر في الماء بمقتضى بعض الآيات وجملة من الأخبار، وبالجمله الكلام ليس في أن المقام مقام جريان أصالة البراءة أو أصالة المنع، بل في تعليل انعقاد الإجماع بأصالة البراءة وإلا فالتمسك بالأصل في المقام فاسد من وجوه كالتمسك بالوجه الثاني في كلامه كما لا يخفى، فاستناد ادعاء الإجماع في المسألة إلى الأصل كاستناد ادعائه إلى وجود الرواية في مسائل الخلاف على ما في الكتاب عن معتبر المحقق.

فعلل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب، و قال بعد ذلك ^(١):
 «فيما إذا تعددت الشهود فيمن أعتقه المريض وعين كل غير ما عينه
 الآخر ولم يف الثلث بالجميع إنه يخرج السابق بالقرعة، قال دليلنا إجماع
 الفرقة وأخبارهم، فإنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعة»^{*}،
 انتهى.

ومن هذا القبيل ما عن المفيد ^(٢) في فصوله حيث إنه سئل عن الدليل
 على أن المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة فقال: «الدلالة على
 ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وإجماع
 المسلمين، ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق مرتان ثم بين

(١) لا يخفى عليك أن مبنى الإجماع الذي ادّعاه في هذا الفرع أيضاً ليس
 على التّبع والوجدان، بل على الكليّة المستنبطة من الروايات فهو من الإجماع
 على القاعدة فتدبر.

(٢) المراد من الثاني ما أفاده بقوله أو اتفاقهم على مسألة أصوليّة إلى آخره
 كما يشهد به تكرير كلمة الاتفاق وغيره وإن كان في الفرق بين المعطوف
 والمعطوف عليه غموض، ثم إن المراد من المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد هي
 التي يقع عليها ثلاث طلاقات بلفظ واحد أو الأعمّ منها ومما يقع عليها ثلاث
 طلاقات بصيغ متعدّدة قبل تخلّل الرجوع، فإن المعروف من مذهب العامة وقوع
 الثلاث في الصّورتين، فقد ادّعي الإجماع على عدم وقوع الثلاث من جهة
 الإجماع الذي ادّعاه في المسألة الأصوليّة بعد ضمّ مقدّمة اجتهاديّة إليها وهي أن
 وقوع الثلاث مخالف الكتاب والسنة.

وجه الدلالة ومن السنة قوله صلى الله عليه وآله: (كل ما لم يكن على أمرنا هذا فهو رد)، (وقال: ما وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافقه فاطرحوه)، وقد بينا أن المرة لا تكون المرتين أبداً وأن الواحدة لا تكون ثلاثاً فأوجب السنة إبطال طلاق الثلاث، وأما إجماع الأمة فهو مطبقون على أن ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل، وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة فحصل الإجماع على إبطاله^{*}، انتهى.

وحكي عن الحلبي في السرائر الاستدلال بمثل هذا.

ومن ذلك الإجماع الذي ادعاه الحلبي على المضايقة في قضاء الفوائت في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال: «أطبقت عليه الإمامية خلفاً عن سلف وعصراً بعد عصر وأجمعت على العمل به، ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فإن ابني بابويه والأشعرين كسعيد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نواذر الحكمة والقميين أجمع كعلي بن إبراهيم بن هاشم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بأخبار المضايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس الأحاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودع أخبار المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف إذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه» انتهى.

ولا يخفى أن إخباره بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد من وجوه:

أحدها: دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به وهذا وإن كان غالباً، إلا

أنه لا يوجب القطع لمشاهدة التخلف كثيراً.

الثاني: تمامية دلالة تلك الأخبار عند أولئك على الوجوب، إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تأكد الاستحباب.

الثالث: كون رواية تلك الروايات موثوقاً بهم عند أولئك، لأن وثوق الحلبي بالرواية لا يدل على وثوق أولئك، مع أن الحلبي لا يرى^(١) جواز

(١) لا يخفى عليك صراحة مواضع من كلام الحلبي قدس سره في كون أخبار المضايقة غير قطعية الصدور، نعم قد يتوجه على شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره، أن ما أفاده من الاعتراض إنما يستقيم فيما لو أراد الحلبي استكشاف الحكم الواقعي من فتاوى العاملين بأخبار المضايقة التي فرضت كونها أخبار آحاد حتى يستكشف منه حكم الإمام عليه السلام على ما يستفاد من ظاهر كلامه في المقام بناء على ما عرفت من أنه أحد الوجوه والطرق في باب الإجماع على طريقة الحدس أو استكشاف رأي الإمام عليه السلام بناء على إرادته من الواقع على وجه الحدس، وأما لو كان مبني كلامه على طريقة الدخول، كما هو الظاهر من كلامه فالمقصود ليس إلا استكشاف فتاوى الأصحاب المتضمنة لقول الإمام عليه السلام ولو كانت مستندة إلى أخبار الآحاد إذ لم يشترط أحد بناء على الدخول كون مدرك فتوى المجمعين في المسألة صحيحاً عند مدعي الإجماع، وإلا لا بد من العلم بالمدرک ولم يشترطه أحد نعم على طريقة المتأخرين ربما يقدر العلم باستناد المجمعين في المسألة إلى ما نراه فاسداً، وبمثل ذلك يتوجه على ما أفاده قدس سره من الاعتراض بقوله: «وإن المفتي إذا علم استناده إلى آخره مع أن عدم تمامية المدرك عنده من جهة الدلالة أو المعارضة لا يلزم تماميته عند الحلبي المستكشف من الفتاوى الإجماع في المسألة» فتدبر، نعم ما أفاده من الاعتراضات الثلاثة عليه قبل ذلك مما لا محيص عنه.

العمل بأخبار الآحاد وإن كانوا ثقات والمفتي إذا استند فتواه إلى خبر واحد، لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع خصوصاً لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد.

وبالجملة فكيف يمكن أن يقال إن مثل هذا الإجماع إخبار عن قول الإمام فيدخل في الخبر الواحد مع أنه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلّي مع وضوح فساد بعضها، فإن كثيراً ممن ذكر أخبار المضايقة، قد ذكر أخبار الموسعة أيضاً وأن المفتي إذا علم استناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهة الدلالة أو المعارضة، لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الإمام.

وأوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلّي من الإجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشئة على الزوج ورده المحقق بأن أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك، فإن الظاهر أن الحلّي^(١) إنما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة بإطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج متخيلاً أن الحكم معلق على الزوجة من حيث هي زوجة ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة أو وجوب الإنفاق، فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الإخبار بالاتفاق الكاشف

(١) ما استظهره قدّس سرّه من استناد الحلّي في نسبة الفتاوى إلى العلماء إلى تدوينهم لما دلّ من الأخبار على وجوب فطرة الزوجة على الزوج بتوهم أنهم أفتوا بإطلاق هذه الأخبار من غير تفطن لكون الحكم معلقاً عندهم على أحد الأمرين العيلولة ولو لم يكن مطبوعة أو وجوب الإنفاق ولو لم يكن عيلاً له صحيح، إلا أنه يحتمل استناده في ذلك إلى فتوى من أطلق في باب الزكاة وجوب فطرتها على الزوج من غير تأمل في أن الحكم معلق على أحد الأمرين، كما يظهر من مطاوي كلماتهم فتدبر.

عن قول الإمام عليه السلام ويقال إنها سنة محكمة.

وما أبعد ما بين ما استند إليه الحلي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكمة حيث قال: «إن الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراد الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الإجماع على ذلك الفرد، لأن المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد، لأن الإجماع مأخوذ من قولهم أجمع على كذا إذا عزم عليه فلا يدخل في الإجماع على الحكم، إلا من علم منه القصد إليه كما أنا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وإن كانوا قائلين به» انتهى كلامه، وهو في غاية المتانة^(١) لكنك عرفت^(٢) ما

(١) ما أفاده المحقق قدس سره من التّقرّب في كمال الظهور والمتانة إلا أن أصل كلامه مشتبه المراد في بادي النّظر فإنّ الظّاهر منه بعد التأمّل التّام أن مراده من الاتفاق على لفظ مطلق تعبير المفتين في المسألة عن موضوع القضية أو محمولها بلفظ مطلق شامل لما وقع الخلاف فيه من جزئيات هذه القضية المطلقة، فبعد العلم بالخلاف في بعض الجزئيات، لا يجوز استناد الفتوى في الجزئي الذي وقع فيه الخلاف إلى من لم يعلم مذهبه فيه من جهة تعبيره باللفظ المطلق فمشاهدة الخلاف ممّن عبر باللفظ المطلق بمنزلة الموهن لظهور لفظ المطلق، كيف واعتبار العلم بالمراد بقول مطلق في نسبة الفتوى توجب سدّ باب اعتبار ظواهر الألفاظ كما لا يخفى.

(٢) حقّ التّحرير في المقام أن يحوّر بدل هذا القول لكنك عرفت ما وقع من الجماعة من المسامحة في مقام دعوى الإجماع المبتنية على تنبّع الفتاوى في المسألة التي يدعى فيها الإجماع فإنّ تحصيل الفتاوى في المسألة من جهة الاجتهادات والمقدّمات النّظرية الحدسية ليس فيه مسامحة في لفظ الإجماع

باستعماله في غير معناه المصطلح، نعم ظاهر النسبة الوجدان في الكتب، لا التحصيل عن اجتهاد لكنه ليس ارتكاب خلاف الظاهر في لفظ الإجماع والمسامحة في اللفظ التي عرفناها من مطاوي كلماته قدس سره، إذ هي استعمال لفظ الإجماع الموضوع لاتفاق الكل المتضمن لقول الإمام عليه السلام في غيره وهو اتفاق من يكشف بحكم قاعدة اللطف أو الحدس عن رأيه عليه السلام، كما ذكره في المعالم أيضاً حاكياً له عن المحقق قدس سرهما في المعتبر، فإنه حكى عن المعتبر أنه قال: «وأما الإجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم عليه السلام فلو خلي المائة من فقهاءنا عن قوله عليه السلام لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قوله عليه السلام حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله عليه السلام، فلا تغتر إذن بمن يحكم فيدعي الإجماع باتفاق الخمسة أو العشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقيين إلا مع العلم القطعي بدخول الإمام عليه السلام في الجملة، هذا كلامه وهو في غاية الجودة» انتهى كلامه، ثم قال: «والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل وتساهلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة، كما حكاه رحمه الله حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الأصحاب إلى آخر ما تقدّم نقله سابقاً في الكتاب».

ثم قال: «وما اعتذر به عنهم الشهيد رحمه الله في الذكري من تسميتهم المشهور إجماعاً أو لعدم الظفر حين دعوى الإجماع بالمخالف أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وإن بعد أو إرادتهم الإجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوباً إلى الأئمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه»، ثم ذكر القدح في الاحتمالات التي حكاه عن الشهيد قدس سره إلى أن قال: «وبالجملة الاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع أخف من ارتكاب الاعتذار، ولعلّ هذا الموضع منها» انتهى كلامه رفع في الخلط مقامه.

وقع من جماعة من المسامحة في إطلاق لفظ الإجماع، وقد حكي في المعالم عن الشهيد: «أنه أول كثيراً من الإجماعات لأجل مشاهدة المخالف في مواردنا بإرادة الشهرة أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافي الإجماع أو بإرادة الإجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث»، انتهى.

وعن المحدث المجلسي قدس سره في كتاب الصلاة من البحار بعد ذكر معنى الإجماع ووجه حجته عند الأصحاب: «أنهم لما رجعوا إلى الفقه كأنهم نسوا ما ذكروه في الأصول، ثم أخذ في الطعن على إجماعاتهم إلى أن قال فيغلب على الظن أن مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول» انتهى.

والتحقيق أنه لا حاجة إلى ارتكاب التأويل في لفظ الإجماع بما ذكره الشهيد ولا إلى ما ذكره المحدث المذكور قدس سرهما من تغاير مصطلحهم في الفروع والأصول، بل الحق أن دعواهم للإجماع في الفروع مبني على استكشاف الآراء ورأي الإمام عليه السلام، إما من حسن الظن بجماعة من السلف أو من أمور تستلزم باجتهادهم إفتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الإمام عليه السلام أيضاً وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ الإجماع حتى يحتاج إلى القرينة ولا تدليس، لأن دعوى الإجماع ليس لأجل اعتماد الغير عليه وجعله دليلاً يستريح إليه في المسألة نعم قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى إلى العلماء الظاهرة في وجدانها في كلماتهم، لكنه يندفع بأدنى تتبع في الفقه ليظهر أن مبنى ذلك على استنباط

المذهب، لا على وجدانه مأثوراً، والحاصل أن المتبع في الإجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيرة باستناد دعوى الناقلين للإجماع خصوصاً إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار، كما هو الغالب في إجماعات المتأخرين إلى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم على الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلى لازمه مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل واعتقاده.

وعلى هذا ينزل الإجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر أو تقارب العصرين وعدم المبالاة كثيراً بإجماع الغير والخروج عنه للدليل، وكذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف، فإن ما ذكرنا في مبنى الإجماع من أصح المحامل لهذه الأمور المنافية لبناء دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة.

وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة بعد بيان تعسر العلم بالإجماع: «أن مرادهم بالإجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في أكثرها لا يكون محمولاً على معناه الظاهر، بل إما يرجع إلى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن والأمارات التي اعتبرها إلى أن المعصوم عليه السلام موافق في هذا الحكم أو مرادهم الشهرة أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة أو غير ذلك من المعاني المحتملة»^{*}.

ثم قال بعد كلام له: «والذي ظهر لي»^(١) من تتبع كلام المتأخرين

(١) لا يخفى عليك أن هذا الكلام بظاهره موافق لما أفاده شيخنا قدس سره في مبنى دعوى الإجماع من حيث إن المدعي بعد وجدان الاتفاق من أصحاب

أنهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف، فإذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا إنه إجماعي، ثم إذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد إلى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها*، انتهى.

وحاصل الكلام من أول ما ذكرنا إلى هنا أن الناقل للإجماع إن احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام الذي هو داخل في المجمعين، فلا إشكال في حجيته وفي إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا يشترط في حجيته معرفة الإمام تفصيلاً حين السماع منه، لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه وأن المدعي للإجماع لا يدعيه على هذا الوجه.

وبعد هذا فإن احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين والمفروض أن الظاهر من كلامه هو اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، فالظاهر حجية خبره للمنقول إليه سواء جعلنا المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الأمور المحسوسة المستلزمة، ضرورة لأمر حدسي وهو قول الإمام أو جعلنا المناط^(١) تعلق خبره بالمتكشف وهو قول الإمام لما عرفت من أن الخبر الحدسي المستند إلى

الكتب الموجودة عنده يحصل له الحدس باتفاق الكل فيدعي الإجماع.

(١) لا يخفى عليك أن المراد من تعلق خبره بالمتكشف إنما هو بضمه إلى الكاشف عنه حدساً فيخبر عنه مسامحة نظير الإيجاز بالملكات لمشاهدة آثارها الكاشفة عنها، كما عرفت تفصيل القول فيه.

إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسي في وجوب القبول، وقد تقدم الوجهان في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية.

لكنك قد عرفت سابقاً القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصاً إذا أراد الناقل اتفاق علماء جميع الأعصار، نعم لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم أمكن دعوى اتفاقهم عن حس، لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، نعم يكشف عن موافقة بناء على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت عندنا وعند الأكثر.

ثم إذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المشتكين في الأقطار الذي يكشف عادة عن موافقة الإمام عليه السلام، إلّا إلى الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدمة التي مرجعها إلى حسن الظن، أو الملازمات الاجتهادية، فلا عبرة بنقله لأن الإخبار بقول الإمام عليه السلام حدسي غير مستند إلى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستندة إلى الآثار الحسية والإخبار بالاتفاق أيضاً حدسي.

نعم يبقى هنا^(١) شيء وهو أن هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد

(١) المراد من حجة خبر الحاكي بالنسبة إلى النسبة المحتمل رجوعه فيها إلى الحسن والوجدان في الكتب في قبال الاجتهاد والنظر في تحصيل الفتاوى هو الأخذ بظاهر النسبة المقتضي لرجوع الحاكي إلى الوجدان والإحساس في الكتب والبناء على ذلك، لا الزائد على ذلك بمعنى جعل الحكاية حجة شرعية في المسألة بالمعنى المبحوث عنه في المقام كيف وهو خلاف صريح كلماته كما لا يخفى كما أن المراد من قوله قدس سره بعد ذلك فنقل الإجماع غالباً، إلّا ما شذّ حجة إلى آخره هو كونه طريقاً بالنسبة إلى صدور الفتوى منهم من حيث رجوع الناقل إلى الحسن بالنظر إلى ظاهر النسبة، كما يفصح عنه صريح كلامه

في المقام لا كونه حجة شرعية في المسألة، فإن كان هذا المقدار من الفتاوى التي بني على كون إخبار العادل بها عن حسنٍ على تقدير تحققه ملازماً لرأي المعصوم عليه السلام بضميمة ما حصله من الأقوال والأمارات بني على اعتباره بالنسبة إليه ورتب ملزوم المجموع في مرحلة الظاهر عليه وهو قول المعصوم عليه السلام، كما هو المفروض، إذ لا فرق في حجة خبر العادل على تقدير العموم بين تعلقه بتمام السبب الكاشف عنه أو بجزئه إذا التأمل والتوقف في ترتيب المسبب في صورة العلم بوجود بعض أجزاء السبب والشك في الجزء الآخر إنما هو من جهة الشك في وجود السبب الناشئ عن الشك في وجود هذا المشكوك، فإذا أخبر به العادل وحكم الشارع بتصديقه وعدم الاعتناء باحتمال كذبه كان هذا في معنى الحكم بترتيب المسبب عليه في مرحلة الظاهر، كما هو ظاهر وليس هذا المعنى مختصاً بالجزء بل يجري في غيره مما يعتبر في تحقق المطلوب كالشرط مثلاً فيما فرض وجود ذات المشروط في محلّ وشك في ترتب الآثار من جهة الشك في وجود الشرط، بل لا يختص بالأدلة والأمارات ويجري في الأصول أيضاً فإنه كثيراً ما يجري الاستصحاب في وجود الأجزاء والشرائط فيما فرض الشك في بقاء جزء على صفة الجزئية، أو في بقاء شرط من الشروط مع فرض العلم بتحقيق سائر ما يعتبر في تحقق المركب أو المشروط، ضرورة عدم اختصاص الاستصحاب الموضوعي بالشك في بقاء تمام الموضوع لا من جهة الشك في جزء أو شرط منه أو جريانه في الموضوع مع كون الشك فيه مسبباً عن الشك في الجزء والشرط كما توهم على ما سيجيء تفصيله في محله إن شاء الله تعالى فالمراد من قوله قدس سره بعد ذلك.

وبالجملة فمعنى حجة خبر العادل وجوب ترتيب إلى آخره أعم من الدلالة الاستقلالية الابتدائية، كما إذا كانت الفتاوى المحكية عن حسنٍ بأنفسها ملازمة

الناقل فيها إلى الحس يكون خبره حجة فيها، لأن ظاهر الحكاية محمول على الوجدان، إلا إذا قام هناك صارف والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان والحس في نسبة الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم.

وأما استناد نسبة الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفة في الفتاوى إلى الوجدان في كتبهم بعد التسع فأمر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل.

وما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الإجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده حال التأليف، فليس عليه شاهد بل الشاهد على خلافه وعلى تقديره فهو ظن لا يقدح في العمل بظاهر النسبة فإن نسبة الأمر الحسي إلى شخص ظاهر في إحساس الغير إياه من ذلك الشخص، وحينئذ فنقل الإجماع غالباً، إلا ما شذ حجة بالنسبة إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى.

ولا يقدح في ذلك أنا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الإجماع، إذ من المحتمل إرادة الناقل ما عدا المخالف فتبع كتب من عداه ونسب الفتوى إليهم، بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفاً، فلا حاجة إلى حمل كلامه على من عدا المخالف.

وهذا المضمون المخبر به عن حس وإن لم يكن مستلزماً بنفسه عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، إلا أنه قد يستلزمه بانضمام أمارات أخرى يحصلها المتتبع أو بانضمام أقوال المتأخرين من دعوى المسألة الإجماع.

لقول الإمام عليه السلام والدلالة الثانوية بملاحظة وجود سائر الأجزاء مثلاً، كما إذا كانت الفتاوى المحكية بانضمام ما حصلها المحكي له سبباً للعلم برأي الإمام عليه السلام.

مثلاً إذا ادعى الشيخ قدس سره الإجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة، فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه مستندة إلى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى، وإن كان بإيراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها، فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجة في مسألة فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم، بل سمعناها منهم وفتواهم وإن لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الإمام عليه السلام، إلا أنا إذا ضمنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى وضم إلى ذلك أمارات آخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الإمام عليه السلام وبعض هذا المجموع وهو اتفاق أهل الفتاوى المأثورة عنهم وإن لم يثبت لنا بالوجدان، إلا أن المخبر قد أخبر به عن حس فيكون حجة كالمحسوس لنا.

وكما أن مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الإمام عليه السلام إذا أخبر به العادل عن حس قبل منه وعمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حس.

وتوضيحه بالمثال الخارجي أن نقول إن خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الإخبار يستلزم عادة ثبوت المخبر به في الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر ألف عادل بموت زيد وحضور دفنه فيكون خبره بإخبار الجماعة بموت زيد حجة فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد، وكذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء وحصلنا أخبار الباقي بالسمع

نعم لو كانت الفتاوى المنقولة إجمالاً بلفظ الإجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها، أو بضميمة أمارات آخر مستلزمة عادة

للقطع بقول الإمام عليه السلام، وإن كانت قد تفيده لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدًا، لأن معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة أمور أخرى، فلو أخبر العادل بإخبار عشرين بموت زيد وفرضنا أن إخبارهم قد يوجب العلم، وقد لا يوجب لم يكن خبره حجة بالنسبة إلى موت زيد، إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته.

وبالجملة فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقة أو تضمناً أو التزاماً عقلياً أو عادياً أو شرعياً دون ما يقارنه أحياناً. ثم إن ما ذكرنا لا يختص بنقل الإجماع، بل يجري في نقل الاتفاق وشبهه ويجري في نقل الشهرة، ونقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً.

ثم إنه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات والأقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الإمام عليه السلام لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تاماً من جهة الدلالة، وفقد المعارض كان هذا المقدار أيضاً كافياً في إثبات المسألة الفقهية، بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للإجماع إجمالاً مستلزماً لوجود دليل معتبر فيستقل الإجماع المنقول بالحجية بعد إثبات حجية خبر العادل في المحسوسات، إلا إذا منعنا كما تقدم سابقاً عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تاماً وإن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلا أن ذلك شيء قد يتفق ولا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به إليه.

ألا ترى أن إخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به لكن لا ملازمة عادية

بينهما بخلاف إخبار ألف عادل محتاط في الأخبار.

وبالجملة يوجد في الخبر مرتبة مستلزم عادة تحقق المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحياناً قد لا يوجهه وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم، وإلا لم يتخلف.

ثم إنه قد نبه على ما ذكرنا^(١) من فائدة نقل الإجماع بعض المحققين في كلام طويل له وما ذكرنا وإن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكن الأولى نقل عبارته بعينها، فلعل الناظر يحصل منه غير ما حصلنا، فإننا قد مررنا على العبارة مروراً ولا يبعد أن يكون قد اختفى علينا بعض ما له.

دخل في مطلبه قال قدس سره في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في الموسوعة والمضائق ما هذا لفظه^(٢): «وليعلم أن المحقق في ذلك هو أن الإجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح، أو بسائر الألفاظ على كثرتها إذا لم يكن مبتتياً على دخول المعصوم بعينه، أو ما في حكمه في المجمعين، فهو إنما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم، أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتمد به وحصول الانكشاف للمنقول إليه والتمسك به بعد البناء على قبوله

(١) مراده قدس سره من هذا الكلام كما هو صريحه عند التأمل هو التنبيه على الفائدة التي استدركها بقوله: (نعم بقي هنا شيء) إلى آخره، وإلا فكلامه قدس سره مخالف لما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة في تحرير المسألة من وجوه وإن توافقاً في الجملة، كما سننبه عليه.

(٢) لا يخفى عليك أن اللفظ المحكي في الكتاب للرسالة وإن كان ظاهره كونه لها ولكشف القناع، والمراد من قوله: (أو ما في حكمه هو الدخول القولي لا الشخصي).

لا باعتبار ما انكشف^(١) منه لناقله بحسب ادعائه.

فهنا مقامان:

الأول: حجته بالاعتبار الأول وهي مبتنية من جهتي الثبوت والإثبات^(٢) على مقدمات الأولى دلالة اللفظ على السبب، وهذه لا بد من اعتبارها وهي متحققة ظاهراً^(٣) في الألفاظ المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف، وقد يشبه الحال^(٤) إذا كان النقل بلفظ الإجماع في مقام الاستدلال، لكن من

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره مخالف لما أفاده شيخنا قدس سره من عدم الفرق في الحجية فيما تعلق نقله بالسبب الملازم لقول المعصوم عليه السلام بين جعل الحجة نقله الكاشف عن السنة عن حسن أو المنكشف من حيث ضمه إلى الكاشف.

(٢) الفرق بين الجهتين إنما هو بحسب الاعتبار، وإلا فليس هنا أمران.

(٣) ما أفاده مخالف أيضاً لما أفاده شيخنا قدس سره فيما تقدم من عدم دلالة اللفظ على السبب من حيث كون الإجماع حقيقة في اتفاق الكل في عصر واحد لا جميع الأعصار، فاتحاد معنى الإجماع عند الفريقين الذي استشهد به لا يقتضي، إلا إرادة اتفاق الكل في عصر واحد عند الإطلاق ومن المعلوم عدم ملازمته لقول المعصوم عليه السلام على ما عرفت تفصيل القول فيه، نعم اتفاق الكل في جميع الأعصار يلزم لقول الإمام عليه السلام، كما لا يبعد إرادته من كلامه نظراً إلى قوله: (وربما بالغوا في أمره) إلى آخره، إلا أنك قد عرفت الكلام في إمكان تحصيله من طريق الحسن والوجدان.

(٤) من حيث توهم أن الوجه في دعوى الإجماع ليس تحصيل الفتاوى في نفس المسألة، بل من جهة حصول العلم بقول الإمام عليه السلام فيها من طريق المكاشفة أو السماع الغير المتعارف فيدعي الإجماع حتى يقبل منه، وهذا بخلاف

المعلوم أن مبناه ومبنى غيره ليس على الكشف الذي يدعيه جهال الصوفية، ولا على الوجه الأخير الذي إن وجد في الأحكام ففي غاية الندرة، مع أنه على تقدير بناء الناقل عليه وثبوت واقعا كاف في الحجية.

فإذا انتفى الأمران تعين سائر الأسباب المقررة وأظهرها غالباً عند الإطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع، أو الظن المعتد به على اتفاق الكل في نفس الحكم.

ولذا صرح جماعة منهم باتحاد معنى الإجماع عند الفريقين وجعلوه مقابلاً للشهرة وربما بالغوا في أمرها بأنها كادت تكون إجماعاً ونحو ذلك وربما قالوا إن كان هذا مذهب، فلأنّ فالمسألة إجماعية وإذا لوحظت القرائن^(١) الخارجية من جهة العبارة والمسألة والنقطة واختلف الحال في ذلك فيؤخذ بما هو المتيقن أو الظاهر، وكيف كان فحيث دلّ اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعبر كان معتبراً وإلا فلا.

الثانية: حجية نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه وذلك لأنه ليس^(٢) إلا كنقل فتاوى العلماء وأقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلديهم

نقل الإجماع في مقام نقل الخلاف، فإنه لا يتطرق فيه هذه الاحتمالات والمراد من الوجه الأخير هو الثاني عشر الذي أضافه إلى وجوه الإجماع وقد عرفته سابقاً.

(١) الترديد بين الأخذ بما هو متيقن أو الظاهر لا ينافي كون الراجح هو الأخذ بالظاهر من حيث اقتضاء اللفظ فلا يتوجه عليه كون الترديد بين الأمرين منافياً لما قرره من الأخذ بظاهر اللفظ، فالغرض في المقام مجرد بيان الوجهين لا تحقيق الحق.

(٢) من المعلوم أن نقل السبب من حيث هو ليس نقلاً للسنة حتى يشمل ما

دلّ على حجّية نقل السّنة، فلا بدّ للقائل باعتباره من إقامة الدليل عليه فقد استدلّ على اعتباره بوجوه:

أحدها: جريان سيرة الخلف والسلف على الاعتماد بالأخبار الآحاد في أمثال المقام ممّا كان الثقل فيه على سبيل التفصيل أو الإجمال.

ثانيها: ما دلّ من الكتاب والسّنة على حجّية خبر الثقة العدل بقول مطلق.

ثالثها: ما اقتضى كفاية مطلق الظن وحجّيته فيما لا غنى عن معرفته، وهو دليل الانسداد المعروف بينهم.

ومن المعلوم عدم الغنى من معرفة الإجماع، فيلزم حجّية نقل العادل له هذا ملخص ما ذكره من الوجوه وأنت خبير بما فيها، أمّا الوجه الأوّل فلاّنه إن أريد بما جرى عليه السيرة كلّ ما له تعلّق بالحكم الشرعي في الجملة أو الأعمّ منه، وممّا ليس له تعلّق به كما هو صريح كلامه بحيث يشمل المقام، فيدعي السيرة في خصوص المقام أيضاً ففيه منع ظاهر سواء أريد سيرة العلماء فقط، كما هو ظاهره أو هي مع سيرة العوام وإن أريد به أمثال المقام في الجملة من غير أن يدعي جريانها في خصوص المقام، ففيه أنّه لا تفيد شيئاً على تقدير التسليم، إذ اعتبار الخبر في غير المقام لا يلازم اعتباره في المقام، وإلّا لم يكن معنى للتكلم فيه، كما هو واضح وكأنّه أريد التمسك بها في المقام بملاحظة تنقيح المناط وهو كما ترى وأمّا الوجه الثاني، فلاّلك قد عرفت أن ما يسلم دلّالته على العموم على تقدير تسليم دلّالته على حجّية الخبر هي آية النّبيا، وقد عرفت عدم دلالتها على حجّية نقل الاتفاق، إلّا فيما كان ملازماً لقول الإمام عليه السلام، وأمّا الوجه الثالث، فلاّنه لا كلام في اندراج نقل الإجماع فيما أفاد الظنّ بالحكم ولو من جهة الظنّ بالسّنة تحت الدليل العقلي المقتضي لحجّية مطلق الظن على تقدير تمامية مقدّماته، لكنّه لا تعلّق له بالمقصود بالبحث في المقام من حجّية نقل

وغيرهم ورواية ما عدا قول المعصوم ونحوه من سائر ما تضمنه الأخبار كالأسئلة التي تعرف منها أجوبته والأقوال والأفعال التي يعرف منها تقريره ونحوها مما تعلق بها، وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الأسانيد وغيرها، وكنقل الشهرة واتفاق سائر أولي الآراء والمذاهب وذوي الفتوى أو جماعة منهم وغير ذلك.

وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الآحاد في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الإجمال أو التفصيل، وما تعلق بالشرعيات أو غيرها، حتى أنهم كثيراً ما ينقلون شيئاً مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاستناد إليه لحصول الوثوق به وإن لم يصل إلى مرتبة العلم، فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضاً لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالنقل كما هو المفروض.

وليس شيء من ذلك من الأصول^(١) حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر

الإجماع من باب الظن، نعم من كان مقصوده إثبات الملازمة بين حجية الخبر ونقل الإجماع بقول مطلق بأي عنوان ثبت حجية الخبر لا بد له من تحرير المقام على ما حرره قدس سره.

(١) ما أفاده قدس سره من عدم كون شيء مما حكم بحجية الخبر فيه من المسائل الأصولية الفقهية من حيث فرض قيام الخبر فيه على الموضوعات وإن تعلق بها الأحكام، وفساد القول باختصاص الحجية بالمسائل الفقهية، كما ستقف على بعض الكلام فيه مما لا خفاء فيه أصلاً، نعم الكلام في حجية الخبر في بعض ما ذكره كنقل الإجماع في المقام بحث في المسألة الأصولية على تقدير، لكنه لا تعلق له بما أفاده كما هو واضح.

الواحد مع أن هذا الوهم فاسد من أصله كما قرر في محله، ولا من الأمور المتجددة^(١) التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام والصحابة، ولا مما يندر اختصاص^(٢) معرفته ببعض دون بعض، مع أن هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به لما ذكر.

وبدل عليه مع ذلك ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق، وما اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق إليه غيره غالباً.

إذ من المعلوم شدة الحاجة إلى معرفة أقوال علماء الفريقين وآراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من الأخبار والأقوال والموافق للعامة أو أكثرهم والمخالف لهم والثقة والأوثق والأورع والأفقه وكمعرفة اللغات وشواهدا المتنورة والمنظومة وقواعد العربية التي عليها يبنى استنباط المطالب الشرعية وفهم معاني الأقارير والوصايا وسائر العقود والإيقاعات المشتبهة، وغير ذلك مما لا يخفى على المتأمل.

ولا طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلك غالباً سوى النقل الغير الموجب

(١) لا يخفى عليك احتمال القدح أو الجزم به على تقدير كون المذكورات من الأمور المتجددة إنما هو فيما إذا أريد إثبات الحجية بالسيرة، لا غيرها من الأدلة اللفظية أو العقلية فتدبر.

(٢) الموجود في نسخ الكتاب وفي نسخة عندي من الرسالة للمحقق المتقدم ذكره، هذا الذي عرفت نقله وهو إما غلط من الناسخ أو سهو من قلم المحقق المذكور قدس سره وحق العبارة أن يقول ولا مما يختص معرفته ببعض والأمر في ذلك سهل بعد وضوح المراد.

للعلم والرجوع إلى الكتب المصححة ظاهراً وسائر الأمارات الظنية، فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمداً عليها فيما نحن فيه ولا سيما إذا كان الناقل من الأفاضل الأعلام والأجلاء الكرام، كما هو الغالب، بل هو أولى بالقبول^(١) والاعتماد من أخبار الآحاد في نفس الأحكام، ولذا بنى على المسامحة فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها كما لا يخفى.

الثالثة: حصول استكشاف^(٢) الحججة المعتبرة من ذلك السبب ووجهه أن

(١) ما أفاده إشارة إلى ما زعمه بعض من أن اعتبار الظن في الموضوعات أولى من اعتباره في الأحكام من حيث إن اهتمام الشارع بشأنها بمقتضى منعه عن العمل بالظن فيها دون الموضوعات، فإذا فرض حجية الخبر في الأحكام فيحكم بحجيته في الموضوعات التي منها المقام من باب الأولوية، وهو كما ترى لا محصل له عند التأمل مضافاً إلى عدم دليل على اعتبار الأولوية الاعتبارية بل هي أوهن بمراتب من نقل الإجماع ودعوى رجوعها إلى مفهوم الموافقة، وفحوى الخطاب كما ترى.

(٢) غرضه قدس سره من استكشاف الحججة المعتبرة أعم من أن يكون المنقول تمام السبب الكاشف أو جزئه كما يفصح عنه كلامه بعد ذلك، ثم إنه لما يختلف الحال من حيث تعلق النقل بتمام السبب أو بعضه، كما أن الأمر في البعض يختلف بحسب مراتب الأبعاد من جهة حال الناقلين واللفظ والمساءلة والكتاب وزمان النقل وغير ذلك من الخصوصيات، فلا بد أن يلاحظ المنقول إليه جميعها ويأخذ بما يقتضي النقل بعد ملاحظتها فيما كان الاقتضاء واضحاً، فإذا التبس الأمر عليه فيأخذ بظاهر اللفظ، أو بما هو المتيقن إرادته من اللفظ على الوجهين اللذين تقدما وإن كان الراجع الأول.

السبب المنقول بعد حجته كالمحصل فيما يستكشف منه والاعتماد عليه وقوله وإن كان من الأدلة الظنية باعتبار ظنية أصله، ولذا كانت النتيجة في الشكل الأول تابعة في الضرورية والنظرية والعلمية والظنية وغيرها لأخص مقدماته مع بداهة إنتاجه.

فينبغي حينئذ أن يراعى حال الناقل حين نقله من جهة ضبطه وتورعه في النقل وبضاعته في العلم ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب والأقوال واستقصائه، لما تشتت منها ووصله إلى وقائعها، فإن أحوال العلماء مختلف فيها اختلافاً فاحشاً، وكذلك حال الكتب المنقول فيها الإجماع، فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق، ورب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق، ومثله الحال في آحاد المسائل، فإنها تختلف أيضاً في ذلك وكذا حال لفظه بحسب وضوح دلالاته على السبب وخفائها وحال ما يدل عليه من جهة متعلقه وزمان نقله لاختلاف الحكم بذلك كما هو ظاهر، ويراعى أيضاً وقوع دعوى الإجماع في مقام ذكر الأقوال أو الاحتجاج، فإن بينهما تفاوتاً من بعض الجهات، وربما كان الأولى بالاعتماد بناء على اعتبار السبب كما لا يخفى، فإذا وقع التباس فيما يقتضيه ويتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر أخذ بما هو المتيقن أو الظاهر.

ثم ليلحظ مع ذلك^(١) ما يمكن معرفته من الأقوال على وجه العلم

(١) لزوم ملاحظة سائر الأقوال والأمارات الموجودة في المسألة التي ادّعي فيها الإجماع، فيما كان المنقول جزء السبب لا خفاء فيه، وأما لزوم ملاحظة ما كان النقل كاشفاً عنه ظناً على وجه الإجمال فيما كان تمام السبب أو جزؤه، كما ربما يستظهر من كلامه قدس سره سيما قوله: (وربما يستغني المتتبع بما ذكر)

واليقين، إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الإجمال دون المعلوم على التفصيل، مع أنه لو كان المنقول معلوماً لما اكتفي به في الاستكشاف عن ملاحظة سائر الأقوال التي لها دخل فيه فكيف إذا لم يكن كذلك.

ويلحظ أيضاً سائر ما له تعلق في الاستكشاف بحسب ما يعتمد من تلك الأسباب، كما هو مقتضى الاجتهاد سواء كان من الأمور المعلومّة أو المظنونة، ومن الأقوال المتقدمة على النقل أو المتأخرة أو المقارنة وربما يستغني المتتبع بما ذكر عن الرجوع إلى كلام ناقل الإجماع، لاستظهاره عدم مزية عليه في التبع والنظر.

وربما كان الأمر بالعكس وأنه إن تفرد بشيء كان نادراً لا يعتد به فعليه أن يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه سواء تأخر عن الناقل أم عاصره وسواء أدى فكره إلى الموافقة له أو المخالفة، كما هو الشأن في معرفة سائر الأدلة وغيرها مما تعلق بالمسألة، فليس الإجماع إلّا كأحدها.

فالمقتضي للرجوع إلى النقل هو مظنة وصول الناقل إلى ما لم يصل هو إليه من جهة السبب أو احتمال ذلك، فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب ما استظهر من حاله ونقله وزمانه ويصلح كلامه مؤيداً فيما عداه مع الموافقة لكشفه عن توافق النسخ وتقويته للنظر.

إلى آخره فلا معنى له إلّا إذا ادّعي كون نقل الإجماع ظناً خاصاً مقيداً بالعجز عن تحصيل العلم بالمنقول أو ظناً مطلقاً، فيكون اعتباره مشروطاً بالعجز نعم مقتضى الاجتهاد الفحص عن معارضات الأدلة لا الفحص عن صدقها وكذبها، اللهم إلّا أن يقال إن الفحص عن المعارضات بالنسبة إلى خصوص نقل الإجماع يوجب الاطلاع العلمي على حال نقل الإجماع غالباً، ومن هنا قد يستغني المتتبع من الرجوع إلى النقل لاستظهاره عدم مزية الناقل عليه.

فإذا لوحظ جميع ما ذكر وعرف الموافق والمخالف إن وجد فليفرض المظنون منه كالمعلوم لثبوت حجته بالدليل العلمي ولو بوسائط.

ثم لينظر فإن حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجة ظنية حيث كان متوقفاً على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب أو كان المنكشف غير الدليل القاطع وإلا فلا، وإذا تعدد ناقل الإجماع أو النقل، فإن توافق الجميع لوحظ كل ما علم على ما فصل وأخذ بالاحاصل وإن تخالف لوحظ جميع ما ذكر وأخذ فيما اختلف^(١) فيه النقل بالأرجح بحسب حال الناقل وزمانه ووجود المعاضد وعدمه وقلته وكثرته.

ثم ليعمل بما هو المحصل ويحكم على تقدير حجته بأنه دليل ظني واحد وإن توافق النقل وتعدد الناقل.

وليس ما ذكرناه مختصاً بنقل الإجماع المتضمن لنقل الأقوال إجمالاً، بل يجري في نقلها تفصيلاً أيضاً، وكذلك في نقل سائر الأشياء التي يتنى عليها معرفة الأحكام والحكم فيما إذا وجد المنقول موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشترك بين الجميع كما هو ظاهر.

قد اتضح بما بيناه^(٢) وجه ما جرت عليه طريقة معظم الأصحاب: «من

(١) ليس المراد من الأخذ بالأرجح الأخذ به وترجيحه على النقل المخالف بعد الفراق عن حجة المتخالفين، كما هو الشأن في باب تعارض الأدلة، ضرورة أنه قد لا يكون المرجوح في المقام كافياً في الاستكشاف ولو فرض سلامته عن المعارض الراجح، بل المراد الأخذ به بالنسبة إلى ما يدل اللفظ عليه من نقل الفتاوى إجمالاً وإن لم يكن كاشفاً مستقلاً في الاستكشاف.

(٢) ويشهد له مضافاً إلى التبع في كلماتهم كما سيأتي الإشارة إلى جملة منها دعوى الإجماع من ابن زهرة والمرتضى والشيخ وابن إدريس وغيرهم في كثيرة

من المسائل وعدم اعتناء معاصريهم، بل المتأخرين منهم بالإجماعات المنقولة في كلماتهم، بل ربما يطعنون على إجماعاتهم مثل الشيخ الحمصي الذي أثنى عليه غير واحد من الأعلام من معاصرية، وإِنَّه قد طعن على إجماعات ابن إدريس بل على كتابه بما هو معروف ومثل القاضيين، فقد أكثر من الطعن على ابن إدريس في دعوى الإجماع والتواتر بالتغليب والتشحيط وقلة التَّبَع والتَّحْصِيل وغيرها ممَّا لا يليق ذكره، ومثل الشهيد الثاني حيث نقل عن ابن إدريس دعوى الإجماع على خبر في حكم الكفر وردها بأنها دعوى خالية من البرهان، بل البرهان قائم على خلافها إلى أن قال:

«وإنما يتم من ضابط ناقد للأحاديث، لا من مثل هذا الفاضل» انتهى كلامه قدس سره، ومثل بعض المحققين من المتأخرين حيث طعن عليه:

«بأنه قد اضطرب كلامه في أمر الإجماع فمرة يدعيه فيما شدَّ القائل به، ولا يتعرَّض للمخالف ومرة يتعرَّض له، وهو مثل المفيد أو المرتضى والشيخ أو غيرهم من الأفاضل، ويعتذر بمعلومية نسبه أو عدم قصده الفتوى مع أنه مقتضى كلامه.

وربما يدعي إجماع المسلمين فيما ذكر وقد يستند إلى عدم العلم بالمخالف ويحتج بالإجماع لذلك، ويظهر من كثير من عباراته أنَّ عمدة ما يعتمد في نقل الإجماع هو دليل الحكم، فإذا وجده بحسب ما أدَّى إليه نظره سارع إلى دعوى الإجماع وإن قلَّ القائل به وجد المخالف لزعمه أنَّه قول الإمام عليه السلام.

ومن المعلوم أنَّه لا يجوز الاعتماد على مثل هذا النقل وربما يدعي الإجماع على حكم ويحتج به، ثمَّ يقوِّي خلافه بلا فصل ويعتذر بأنَّنا راجعنا أقوال أصحابنا فرأيناها مختلفة مع علمه بالمخالف ونسبه وعدم قدحه في اتفاق الباقيين بزعمه، كما اعترف به مراراً، فإذا كان هذا حاله فغيره أولى برذمه ادِّعاه ولو أردنا أن نستقصي موارد دعواه الإجماع والتواتر.

ورد من بعده من العلماء وعدم اعتنائهم بها لاحتجنا إلى تأليف رسالة مفردة» انتهى كلامه، ومثل المحقق في أحكام البشر في مسألة ادعى ابن زهرة الإجماع فيها، فإنه قد طعن عليه بأن من المقلدة من لو طالبته بدليل ذلك لادعى الإجماع لوجوده في الكتب الثلاثة وهو غلط وجهالة إن لم يكن تجاهلاً، بل الطاعن على إجماعاته أكثر من الطاعن على إجماعات ابن إدريس، ومثل ابن إدريس والفاضلين وغيرهم، فإنهم طعنوا على إجماعات الشيخ ولا سيما ما وجد منها في الخلاف، فإنه أكثر فيه دعوى الإجماع فيما شاع فيه الخلاف، ولذا لم يعبأ بها من عاصره وكثير ممن تأخر عنه.

وقد جمع ثاني الشهيد أربعين مسألة معظمها من الخلاف، وذكر أنه ادعى الشيخ فيها الإجماع في كتاب، مع أن نفسه خالف فيها في موضع آخر منه أو في غيره مع التصريح بمنع الإجماع أو بدونه، وقال أيضاً في رسالته في صلاة الجمعة وأما ما اتفق لكثير من الأصحاب خصوصاً للمرتضى في الانتصار والشيخ في الخلاف مع أنهما إماماً الطائفة ومقتدياً بهم من دعوى الإجماع في مسائل كثيرة مع اختصاصهما بذلك القول من بين الأصحاب أو شذوذ الموافق لهما فهو كثير لا يقتضي الحال ذكره، ثم ذكر تسعاً منها وقال:

«إلى غير ذلك من المواضع، ومثل ابن طاوس، فإنه قد طعن على إجماعات المرتضى ومثل العلامة، فإنه كثيراً ما يطعن على إجماعات المرتضى وغيره من المتقدمين، وقال إنني لأعجب مما صدر منه من المسامحة في دعوى الإجماع الذي صنفه للرد على المخالفين، وما كان ينبغي مثل ذلك لمثله ومثل العلامة المجلسي في كتاب الصلاة من البحار فإنه قد طعن على إجماعاتهم بعد ما بين معنى الإجماع ووجه حجتيه عند الأصحاب بأنهم لما رجعوا إلى الفروع كأنهم نسوا ما أسسوه في الأصول، فادعوا الإجماع في أكثر المسائل سواء ظهر الاختلاف فيها أم لا وافق الروايات المنقولة فيها أم لا حتى إن السيد وأضرابه

كثيراً ما يدعون الإجماع فيما يتفردون به أو يوافقهم عليه قليل من أتباعهم. وقد يختار هذا المدعي للإجماع قولاً آخر في كتابه الآخر وكثيراً ما يدعي أحدهم الإجماع على مسألة ويدعي الآخر الإجماع على خلافه فيغلب على الظن أن مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول انتهى كلامه رفع مقامه، وقال أيضاً في مقام الطعن على إجماعات القدماء في محكي مرآة العقول: «مع غاية تبخره واطلاعه على كثير من أصول القدماء وكتبهم بأن الإفتاء لم يكن شائعاً في زمان الكليني وما قبله، بل كان مدارهم على نقل الأخبار وكانت تصانيفهم مقصودة على جمعها وروايتها، ولهذا يتعسر، بل يتعذر الاطلاع على الخبر المجمع عليه بينهم بطريق الإفتاء ويتعسر معرفة المشهور على هذا الوجه أيضاً» انتهى كلامه رفع مقامه، وقد حكى عن الورع المحقق وغيره الطعن على إجماعاتهم في جملة من المسائل.

هذا وأما كلماتهم الدالة على عدم اعتنائهم بنقل الإجماع فأكثر من أن تحصى: فمنها: ما حكى عن العلامة في مسألة الاكتفاء في صوم شهر رمضان بنية واحدة لكل الشهر من نقله دعوى الإجماع عليه عن الشيخ والمرضى، بل عن المفيد كما عن محكي المختلف وعزاء العلامة نفسه إلى الأصحاب ولم ينقل في المسألة خلافاً، ومع ذلك أفنى في بعض كتبه بخلافه ومال إليه في آخر لعلّة عقليّة لا تصادم الإجماع أصلاً ورد الإجماع بعدم الثبوت، وقال: «إن ما ذكره أصحابنا في الاحتجاج على الحكم قياس محض لا نقول به لعدم النص على الفرع وعلى علته».

ونقل أيضاً في كفارة وطى الحائض عن الشيخ والمرضى الإجماع على الوجوب، وكذا عن ابن زهرة وابن إدريس واختار الاستحباب ورد الإجماع به «أنا لم نتحققه»، مع أنه لم ينقل الخلاف إلا عن الشيخ في خصوص النهاية، وقد

حكى عنه في سائر كتبه المتأخرة عنها الوجوب ودعوى الإجماع عليه إلى غير ذلك من كلماته الصريحة في ذلك يقف عليها الرّاجع إلى كتبه.

نعم المحكيّ عنه في التذكرة والمنتهى الاستدلال بنقل الإجماع في خصوص مسألة التكفير في الصلّاة، مع أنّ كتبه مشحونة من الاستدلال بما يترأى كونه من الاعتبارات والاستحسانات العقلية، فيحتمل كون ذكره نقل الإجماع فيهما في تلك المسألة وفي محكي المختلف في مسائل من باب مجرد التأييد والاعتضاد، وإلا كيف يجامع ما عرفت من ردّه نقل الإجماع بعدم الثبوت الصريح في عدم حجّيته فهل ترى هذا النحو من السلوك في الأخبار وهل يجامع حجّيته مع هذا الذي صرّحوا به حاشاً ثم حاشاً.

ومنها: ما عن الفخر، فإنّه وإن كان يوجد في تعليق الإرشاد تمسّكه بنقل الإجماع في جملة من المسائل المعدودة كنجاسة غسالة الحمام وفساد الصوم بالحقنة بالمائع وردّ الوديعة الممزوجة بالمغصوب إلى المودع وعدم قبول شهادة الولد على والده إلى غير ذلك، إلّا أنّ موارد اعتراضه على من نقل الإجماع أكثر بمراتب، فلا بدّ أن يحمل كلامه في موارد التمسك على ما يجامع هذه الموارد الكثيرة التي صرّح فيها بعدم اعتباره.

ومنها: ما عن السيّد عميد الدّين ابن أخت العلامة وتلميذه، فإنّه وإن اختار في الأصول تبعاً لشيخه حجّية نقل الإجماع، وذكر ما يقتضي كون الاطلاع على الإجماع مستحيلاً عادة، إلّا أنّ أكثر كلماته في الفقه ينادي بالإعراض عن هذا القول وإن وجد منه التمسك على وجه التأييد والاعتضاد لا الاعتماد في مسائل قليلة. ومنها: ما عن الشهيد فإنّه وإن اختار في الأصول أيضاً ما اختاره شيخه وأستاذه عميد الدّين من اعتباره واحتجّ به في جملة من الفروع، إلّا أنّه أعرض عنه في فروع آخر وصرّح بأنّ حجّيته في حقّ من عرفه، كما في الدروس فإنّه ذكر في

مسألة شهادة الولد على والده أن الأكثر على عدم قبولها وأن الشيخ نقل فيه الإجماع، ثم ذكر فتوى المرتضى قدس سره بالقبول وقال: «وهو قوي والإجماع حجة على من عرفه».

مع أنه في اللّمة مال إلى المنع، بل عن غاية المراد بعد نقل الشهرة على المنع قال ربما كان إجماعاً وحكي نقل الإجماع عليه عن المرتضى في الموصليات وعن الشيخ وابن إدريس ونقل عن الاستبصار والفقيه وجود خبر فيه، ومع ذلك لم يعتمد عليه وجعله حجة على من عرفه، فإذا لم يعتمد على هذا النّقل فكيف يعتمد على سائر الإجماعات المنقولة وعن الذّكري بعد نقل قول المرتضى قدس سره بوجوب التّكبير في العيدين واستدلّاه عليه بالأمر في الآية وبالإجماع قال: «وأجيب بأن الأمر قد يرد للندب فيثبت مع اعتضاده بدليل آخر والإجماع حجة على من عرفه» واختار في سائر كتبه النّدب أيضاً، ولم يعأ بنقل الإجماع في المسألة.

مع أن المعروف من مذهبه كما سيأتي نقله التمسك بالشّهرة فهو أوهن منها عنده.

ومنها: ما عن الفاضل السيوري الشّيخ الأجل المقداد في كتبه والشّيخ أحمد بن فهد أبي العباس الحلّي قدس سره والشّيخ الفاضل الصّيمري قدس سره، فإنّه وإن وجد في كتبهم التمسك بنقل الإجماع أحياناً وفي بعض المسائل إلا أن مواضع تمسّكهم في جنب موارد إعراضهم كنسبة القطرة إلى البحر فيكشف ذلك عن أن تمسّكهم به في مواضعه إنّما هو من باب مجرد التأييد والاعتضاد للدليل الموجود عندهم فيها كتمسّكهم كثيراً بالاعتبارات الظنّية والاستحسانات العقليّة، مع أن المعلوم من مذهبهم عدم حجّيتها.

ومنها: ما عن المحقّق الكرّكي في جامع المقاصد وغيره من كتبه، فإنّه وإن تمسّك به في بعض المسائل تأييداً، إلا أنّه أعرض عنه في أكثر المسائل معللاً

بوجود المخالف وهي كثيرة جداً.

ومنها: ما يشاهد من ثاني الشَّهيدِين وولده وسطه وأتباعهم الذين سلكوا مسالكهم، فإن من راجع كتبهم يحصل له العلم بعدم اعتنائهم بنقل الإجماع وإعراضهم عنه بمجرد وجود المخالف ولو كان متأخراً عن ناقله، فلا تغتر إذا بما اختاره جمع ممن قارب عصرنا من المشايخ الأعلام من التمسك بنقل الإجماعات في كثير من المسائل حتى الإجماعات الموهونة وتشيدهم أمره حتى إنهم جعلوه بمنزلة الخبر الصحيح، إذا عرفت ذلك فلنصرف العنان إلى نقل كلام الشيخ المحقق التستري في المقام الثاني من المقامين اللذين ذكرهما وهو عدم حجّة نقل الإجماع باعتبار المنكشف وإن كان محصل كلامه باعتبار نقل الكاشف أيضاً يرجع إلى عدم حجّته بالمعنى المعروف حقيقة حسبما عرفته سابقاً، قال قدس سره: «المقام الثاني عدم حجّته بالاعتبار الثاني وهو ما انكشف للناقل من السبب بادعائه، والكلام فيه حيث ظهر منه ادعاء العلم بقول المعصوم عليه السلام أو رأيه ونحوه على وجه التعلّق وهذا إمّا لتصريحه به أو لتعبيره بما يقتضيه من جهة الاصطلاح كلفظ الإجماع أو من جهة دعوى الاتفاق في مقام الاحتجاج وهو ممن لا يعتمد عليه بنفسه أو لكونه يعتدّ بالملازمة بينه وبين الكشف، أمّا إذا لم يظهر منه ذلك فلا شبهة في عدم حجّته بهذا الاعتبار وأولى منه ما إذا أظهر خلافه، كما إذا ادّعى الاتفاق ونحوه على حكم في غير مقام الاستدلال وخالفه، كما تقدّم عن العلامة أو صرح بمنع الملازمة ونحوه ما إذا علّق دعوى الإجماع ونحوه على ما لم يعلم هو عند النقل بثبوته ولا سيما إذا لم يكن عليه مبنى الكشف، بل مجرد الاتفاق واحتمل وجود نظائره ممّا يقدح في ذلك فيما لم نقف عليه من كتب الأصحاب وفتاواهم التي يتعذّر حصرها وضبطها والعلم بها، وذلك كما إذا علّق دعواه على كون مراد فلان كذا أو عدوله إلى كذا أو تأخر

تصنيف كتابه فلان عن كذا أو صحة طريق فلان في الإجماع أو دعوى الكشف أو نحو ذلك مما علقها عليه ولم يعلم به وإن ظهر لنا ثبوته أو الاستغناء عنه وهذا خارج في الحقيقة غالباً من الإجماع المنقول المبحوث عنه كما هو ظاهر، ثم إذا ظهر منه ادعاء ما ذكر فإن عبر بما يقتضي دخول المعصوم عليه السلام بعينه أو ما في حكمه في المجمعين، فإن علم أو استظهر كون ذلك باعتبار دعوى الكشف من أحد الوجوه المتقدمة الغير المقتضية لذلك دخل في محل النزاع، وكذا إذا شك في ذلك، لأنه مع تعدد الاحتمالات وتساويها يؤخذ بأدناها وإن علم أو استظهر كون ذلك باعتبار دعوى الإطلاع على قوله أو فعله عليه السلام بعينه أو نحوه، فإن صدر ذلك ممن يحتمل في حقه اللقاء والسمع ولو بما مر في الوجه الثاني عشر بناء على جواز تصديق مدعيه دخل بهذا في باب السنة والخبر وكان حجة مع وثاقة ناقله بهذا الاعتبار، كما هو الشأن في سائر ما رواه الثقات الذين يحتمل في حقهم ما ذكر وإن لم يصرحوا به وإن صدر ممن لا يحتمل في حقه ذلك دخل في الأخبار المرسلة المتعلقة بما يتوقف على السماع أو المشاهدة مع عدم تحققهما للمخبر، فكان كما يوجد في كتب الفريقين من نسبة بعض الأحوال إلى أحد الأئمة عليهم السلام خصوصاً أو عموماً في ضمن النقل عن الصحابة أو التابعين أو أهل بلد فيه أحدهم حيث لم يظهر من القرائن فقد من عداه خاصة، فيجري عليه حكم ما قرّر في الأخبار وطرقها وما ورد فيما رواه العامة عن علي عليه السلام حيث كان الناقل منهم لا حكم نقل سائر آحاد الأقوال، فإنه يتسامح في معرفتها من وجوه شتى، كما أشرنا إليه سابقاً لأنه لا يعتد بمعرفتها الاحتجاج بها على وجه الاستدلال لمعرفة الأحكام وأصول الشريعة كسائر الأدلة ولم يقع فيها من الاختلال الذي يتعذر أو يتعسر غالباً إدراكه ويختلف

.....

الأنظار فيه ما وقع في أخبار الأئمة عليهم السلام، ومن ثم فرق بينهما فيما ذكر وقد وقع نظيره في الشهادات والأقارير أيضاً فاعتبر في بعضها من التعيين، والتفصيل ما لم يعتبر في أخرى، وأما ما صدر من كثير من أعظم الأصحاب وغيرهم من الاعتماد على بعض المراسيل، فليس ذلك باعتبار قطع المرسل بصدق الخبر، كما يظهر من بعض من لا يعتد به مع شهادة الأمارات بخلاف ذلك، بل لاستظهار عدم إرساله، إلا عن ثقة يعتمد على خبره أو من شهدت القرائن الخاصة برجحان صدقه، كما بين مفصلاً في محله وإذا علم أو استظهر من الناقل دعوى العلم بقول المعصوم عليه السلام أو غيره مما سبق بطريق الكشف الناشئ عن أحد الوجوه المتقدمة الغير المقتضية للعلم بقوله عليه السلام بعينه أو ما في حكمه وهذا هو الذي نقينا حجته في حق غيره، والدليل عليه أنه أخذ ذلك من مقدمتين الأولى أن الحكم، قد تحقق فيه اتفاق العلماء أو علماء العصر أو علماء فيهم مجهول النسب أو غير ذلك من أسباب الكشف وهذه وجدانية يجوز فيها تصديقه والتعويل على خبره المستند إلى الحسن ولو باعتبار أسبابه وآثاره مع عدم ظهور خلافه؛ كما سبق ولا يعول فيها على قطعه المستند إلى حدسه الذي هو حكم عقلي يختصّ اعتباره بنفسه مع احتمال قبوله بالنسبة إلى قول غير المعصوم عليه السلام أيضاً لما مرّ من التسامح في أمره، والثانية أن كل ما كان كذلك فهو موافق لقول المعصوم عليه السلام أو رأيه أو مقتضى الدليل القاطع أو المعتبر مطلقاً أو الحكم الظاهري الذي هو مناط التكليف، وهذه من المسائل الأصولية النظرية التي لا يجوز للفقهاء أن يعتمد فيها على غيره ولا سيما مع معركة الآراء ومختلف الأهواء وإن وافق رأيه فيها رأي ما قبل الإجماع فهو من باب توافق الرأيين لا من التقليد الممنوع منه بلا ريب، ومن ثم بنى كل منهم في الأصول والفروع على ما أدى

إليه نظره الثاقب كما هو طريقتهم في سائر المطالب وإذا لم يجز للفقهاء أن يعتمد فيها على غيره لم يجز له ذلك في النتيجة المأخوذة منها المعدودة من جزئياتها، وذلك لوجهين إجماليّ وتفصيليّ:

أما الأول: فهو أنّها فرعها ومن جزئياتها ويجري فيها من الحكم بالصواب والخطأ ما يجري فيها في الحكم ويوافقها فيه ضرورة ولذلك لو قال الفقيه إنّ الحكم متفق عليه بين مجتهدي العصر وكلّ ما كان كذلك فهو حقّ على رأي الشيخ أو على رأي العامة فالحكم حقّ كان باطلاً، بل إنّما يكون حقّاً على أحد الرأيين خاصّة، فالحكم في الإجماع المنقول أيضاً ذلك، بل هو أولى به ولو قال الراوي في إثبات فورّة شيء إنّ النبي صلى الله عليه وآله أمر به والأمر للفور لم يعتمد إلا على إخباره بصدور الأمر منه، لأنّه أمر وجدانيّ إلا إذا أخبر أيضاً بمصادفة الأمر لوضع أو قرينة وجدانيّة مقتضيين للفورّة فيعتمد عليه فيهما أيضاً لما ذكر ولهذا صرح الشيخ والمرنضى والعلامة وغيرهم من محققي الخاصّة والعامة بأنّه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي وصرّحوا أيضاً بأنّه لا يتعيّن معنى المجمل بحمل الراوي له على أحد احتمليه إلى أن قال.

وأما الثاني: فيبنى على توطئة مقدّمة وهي أنّ أدلّة الأحكام منحصرة عند جميع فرق الإسلام على اختلافهم في عددها وشروطها في أمور: منها: نقلية معروفة لا تعرف، إلاّ بالسّماع أو المشاهدة والنقل المسموع المنتهي إليهما.

ومنها: عقلية معلومة منقسمة إلى مطلقة ومقيّدة بعدم المنافي الراجع لحكمها من النّقل وإلى مستقلّة ومع السّمع.

وقد اتفقوا على أنّ الأولى حجة على من وقف عليها أولاً ومن يلقه إليه

.....

بالواسطة من طريق التواتر ونحوه مما يوجب العلم واختلفوا فيما بلغ منها من طريق الآحاد، وانفقوا أيضاً على أن الثانية حجة على من أدركها بعقله إذا كان من ذوي الإدراك لمثلها ومن أهله ما لم يبين له خطأه إلى أن قال ثم لا ريب أن حجة ما عبروا عنه بالخبر والرواية ونحوهما من أحكامه إنما هي لكونه حاكياً لما هو الدليل المقرر بالأصالة وهو السنة النبوية وغيرها وإذا تعلّق بما ليس بدليل لم يكن من أدلة نفس الأحكام، وإن كان قد يقبل ويعول عليه فيما يتعلّق بها أو بغيرها لمقاصد أخرى، وقد أطبق جميع فرق المسلمين بل وسائر الملّيين على أنه ليس من جملة الأدلة ما يختلج في ضمانر آحاد النّفات أو العلماء ويحكم به عقولهم، فإنّه وإن وجب عليهم الاعتقاد به والعمل بمقتضاه، كما وجب نحوه أيضاً على سائر النّاس فيما أدركته عقولهم، إلاّ أنّه ليس حجة على غيرهم من العلماء، بل فائدة مقصورة على أنفسهم وعلى مقلّديهم حيث وجب تقليدهم عليهم، ولقد نادى المصنّفون منهم بذلك في كتبهم وضرورة العقل أيضاً تشهد بذلك إذ يستحيل على الله تعالى أن يجعل الأحكام الشرعية المحكمة المنزلة في كتبه المكرومة المبنية على الحكم الباهرة والمصالح الخفية والظاهرة منوطة بعقائد النّاس وأهوائهم مع عدم عصمتهم وشدة اختلافهم واضطراب آرائهم» إلى أن قال بعد جملة كلام له في الاستشهاد لما ذكره: «إذا تمهّد ذلك، فاعلم أن الوجه في حجة الإجماع المنقول باعتبار المنكشف والتعميل على النتيجة المتقدمة لا يخلو من أمور متقاربة الأوّل أن الإجماع الكاشف من الحجج المنصوبة لمعرفة أحكام الشريعة له وجود في الخارج ونفس الأمر كالسنة، فكما وجب العمل بالمعلوم منه بالتّحصيل أو التواتر، فكذا بالمظنون منه بنقل الثقة لاقتضاء انسداد باب العلم وغيره من أدلة حجة خبر الواحد ذلك كما قرّر في محلّه، وفيه أنّه إنّما يستقيم باعتبار السنة عندنا في

نقل نفس الاتفاق المأخوذ في صغرى القياس، وقد بينا جواز الاكتفاء في معرفته بنقل الثقة مع مراعات ما مرّ مفصلاً ولا يستقيم في نفس النتيجة التي هي كالكبرى من الأحكام الذهنية والاعتقادات العقلية التي يختصّ حجتها بمدركها ومقلّديه إلى أن قال الثاني أنّ الناقل الثقة ادعى حصول العلم له من الإجماع بطريق الانكشاف رأي الإمام عليه السلام أو غيره ممّا يجب العمل به، فيجب التعميل عليه، كما يجب فيما يدعي العلم به بالسماع أو المشاهدة، لأنّ المنشأ أمور محسوسة له حصل منها العلم بما هو حجة وهو المناط ولا دخل لطريقه ولا يختلف الحكم باختلافه، فالمستند تنقيح المناط المشترك بين الأمرين وفساد ذلك ظاهر ممّا بيناه سابقاً مع أن التعميل على العلم المذكور الذي هو المقيس ليس لنصّ إلى أن قال الثالث أنّ انسداد باب العلم يقتضي جواز العمل بالظنّ مطلقاً فيجوز العمل بالإجماع المنقول لحصول الظنّ من ذلك مع وثاقة الناقل وخروج بعض الظنون بالإجماع لا يقتضي خروجه لمكان الخلاف: وفيه أولاً أنّ الخلاف المعتبر به هنا إنّما هو باعتبار نقل الكاشف لا المنكشف كما سبق إلى أن قال بعد ذكر أجوبة وخامساً أنّ الحقّ التحقيق بالاتباع والتحقيق، هو أنّ دليل انسداد باب العلم على ما قرّرناه في محله لا يقتضي، إلّا جواز العمل بالظنّ في طريق الوصول إلى الأدلة السمعية المقررة واستنباط الأحكام منها فيقوم الظنّ الخاص من نقل الآحاد على وجه السماع أو المشاهدة، كما هو الممهود المتعارف الذي عليه جرت عادة النقلة واستقامت الطريقة مقام القطع الحاصل من السماع أو المشاهدة والتواتر المستند إليهما والعلم بوجود العمل بخبر الثقة الإمامي تعبداً لحكمة لا يجب أطرادها وبقوم الظنّ الحاصل من معاني الألفاظ وأمارات الحقيقة والمجاز ووجوه الجمع والترجيح وشواهد الجرح والتعديل مقام القطع بها، فلا يعبأ

بمطلق الظن في طريق الوصول، كما في قول الراوي أَظُنُّ أَنَّ الإمام عليه السلام قال كذا أو فعل كذا أو أَتَ فلاتاً روى عنه كذا أو نحو ذلك ممّا وقع فيه الالتباس في الأصل من جهة نفس الصدور أو ما صدر أو من صدر منه وإن حصل الظن للراوي أو لغيره اعتماداً على ظنّه، فكيف يوجب العمل بالظن بقول مطلق ويجعل طريقاً مستقلاً لمعرفة الأحكام مع أن الأخبار المتواترة التي عليها مدار عمل الشيعة إلى ظهور الخلف الحجّة عليه السلام صريحة الدلالة على أَنَّ المدرك بعد دليل العقل القاطع الذي لا يزول ولا يختلف باختلاف الأزمنة والذهور وبه تعرف الضرورة والنظر حجة كلّ متمول وحقيقة كلّ ماثور منحصر في الكتاب الذي هو كلام الله اللفظي المسموع المعروف والسنة النبوية صلى الله عليه وآله والإمامية التي هي القول المسموع من النبي صلى الله عليه وآله أو خلفائه وفعلهم وتقريرهم المعلومان بالمشاهدة وما يستفاد منها من الأدلة التي وجب العمل بها وإن لم يحصل منها الظن بالحكم، وتعدّ عند القدماء من الطرق العلمية لذلك ولأمر آخر ليس هذا موضع بيانه وهذا الحصر وقع عن أمر إلهي وعلم ضروري بما حدث لدى الشيعة في زمن حضور من مضى من الأنمة عليهم السلام وما يحدث في غيبة من بقي منهم عليهم السلام من الخلل والمفاسد في معرفة الأحكام وانسداد باب العلم بأكثراها في أزمنة السلف فضلاً عن الخلف لأمر ليس هنا موضع ذكرها وبينائها في الرسالة وغيرها وقد قضت الضرورة أيضاً بأن الطريق إلى الأحكام بعد البعثة هو النبي صلى الله عليه وآله وبعده خلفاؤه صلوات الله عليهم، فالواجب أخذ الأحكام التوقيفية منهم عليهم السلام فينحصر مدركها في الكتاب والسنة ويجب على جميع الناس الرجوع إليهما في جميع الأزمنة، إذ لا موجب لرفع ذلك أصلاً، فإنّه لا نبي بعد نبينا صلى الله عليه وآله ولا وصي له

غير الأئمة عليهم السلام ولا آثار باقية منهم بحيث يمكن التمسك بها سوى الكتاب والسنة المعروفين والطريقة المستمرة المتداولة المأخوذة عنهم غالباً ومرجعها من النقل أيضاً إلى الأمرين خاصة، فالعبرة في انفتاح باب العلم وعدمه بهما لا بنفس الأحكام، فلا وجه لجعل الانسداد سبباً لفتح باب دليل آخر غيرهما على أنه لو لا ما ذكرنا لكان الاختصار عليهما ترجيحاً للرأجح المقرر الذي يرتفع به الضرورة، وكان مدار عمل الشيعة في أزمنة الأئمة عليهم السلام مع تحقق الانسداد في معظمها بالنسبة إلى أكثرهم فلا يكون ترجيحاً بلا مرجح، كما أخذ في مقدمات دليل الانسداد على ما بين في محله فلا يلزم القول بحجية الظن بقول مطلق، مع أنه مما لم يقل به أحد من علماء الأئمة على ما صرح به المرتضى في بحث أخبار الآحاد من الذريعة، انتهى ما أردنا نقله من كلامه رفع في الخلد مقامه.

وأنت خير بآئه فيما كان نقل الكاشف حجة مستقلة من غير حاجة إلى ضم أقوال وأمارات آخر من حيث كون المنقول لازماً عادياً لقول الإمام عليه السلام يكون نقل المنكشف من هذا الكاشف بالاعتبار الذي عرفته في مطاوي كلماتنا السابقة حجة بناء على دلالة الآية على حجية الخبر في الحسيات، أو ما يرجع إليها حسبما عرفت مفصلاً إذا الانتقال من اللازم الحسي إلى ملزومه بمنزلة إحساس الملزوم، ولا دخل له بالرأي والاجتهاد والنظر حتى يمنع من الأخذ به في حق المجتهد كما أنه على تقدير عدم ثبوت المفهوم للآية لا يقول بحجية شيء منهما، نعم فيما كان المنقول على تقدير تحققه غير كاشف في الكشف من حيث عدم ثبوت الملازمة بينه وبين قول الإمام عليه السلام عندنا وإن كانت ثابتة باعتقاد الناقل كان النقل مقيداً من حيث نقل جزء السبب فيما لو انضم إليه الجزء الآخر بسبب الكشف ولم يكن مقيداً بالنسبة إلى المنكشف باعتقاد الناقل

من حيث إن إخباره بالنسبة إلى المنكشف، لا يرجع إلى الحسن من جهة عدم الملازمة العادية بالفرض بين المنقول وقول الإمام عليه السلام واقعاً وإن اعتقدها الناقل ويمكن تنزيل كلام الشيخ المحقق المتقدم ذكره في التفصيل الذي ذكره على ما استدركتاه أخيراً والإنصاف أن في كلماته التي عرفتها شواهد للتنزيل المذكور وإن كان ربما يترأى منه في بادي النظر إطلاق القول بالتفصيل ومما ذكرنا على سبيل الإجمال تعرف مواضع النظر في كلماته قدس سره وتقدر على تميزها عن مواضع الصحة منها.

نعم ما أفاده أخيراً في الجواب الخامس من اختصاص نتيجة دليل الانسداد بالظن في تشخيص طريق الأحكام لا في أنفسها منظور فيه نتكلم فيه مفصلاً عند التكلم في تنبيهات دليل الانسداد تبعاً لشيخنا الأستاذ العلامة قدس سره تذييب قد تعرض غير واحد ممن تعرض للإجماع المنقول أنه يدخل فيه ما يدخل الخبر من الأقسام ويلحقه ما يلحقه من الأحكام قال في المعالم: «وبالجملة فحكم الإجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الأحكام الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وإن سبق إلى كثير من الأوهام خلاف ذلك، فإنه ناش عن قلة التأمل وحسبنا فقد يقع التعارض بين إجماعين متقولين وبين إجماع وخبر فيحتاج إلى النظر في وجوه الترجيح بتقدير أن يكون هناك شيء منها، وإلا حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الإجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن إلى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الإجماع وسيأتي بيان أن قلة الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجيح، ويندفع بأن هذا الوجه وإن اقتضى ترجيح الإجماع على الخبر، إلا أنه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الإجماع من المتصدين لنقله بالنسبة إلى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح إلى

عدم الاستدلال بالإجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال غالباً ورده بعدم الثبوت أو بوجودان الخلاف ونحوهما، فإنه المتجه على ما قلنا ولا سيما فيما شاع فيه النزاع والجدال، إذ عرفت فيه الأقوال أو كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الإجماع لقلة المتعرض لها، إلا على بعض الوجوه التي لا يعتد بها أو كان الناقل ممن لا يعتد بنقله لمعاصرته أو قصور باعه أو غيرها مما يأتي بيانه. فالاحتياج إليه مختص بقليل من المسائل بالنسبة إلى قليل من العلماء ونادر من النقلة الأفاضل^٥، انتهى كلامه رفع مقامه.

لكنك خير بأن هذه الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة، لأن القدر الثابت من الاتفاق بإخبار الناقل المستند إلى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام وإن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن أن يحصل العلم بصدور مضمونه، لكن ليس علة تامة لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم، وقد لا يوجب وليس أيضاً

وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه أو يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه، انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خير بأن حكم التعارض من حيث الترجيح أو التخيير إن كان على طبق الأصل فلا إشكال في جريانه في تعارض الإجماعين المنقولين أو نقل الإجماع والخبر، وإلا ففسيرية حكم تعارض الخبرين إليهما لا دليل عليه أصلاً، إذ مورد أخبار العلاج ترجيحاً وتخييراً تعارض الخبرين والروايتين اللهم، إلا أن يكون هناك إجماع على التسمية كما يظهر من العلامة قدس سره، فإنه ادعى الإجماع على أن الأخذ بأقوى الدليلين واجب هذا وسيأتي تفصيل القول في ذلك في الجزء الرابع من التعليقة إن شاء الله.

مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة إلينا، لأن استناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة. ألا ترى أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البشر بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك، مع عدم الظفر بما يعارضها وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به لقصور سنده، أو لكونه من الآحاد عنده، أو لقصور دلالاته، أو لمعارضته لأخبار النجاسة وترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة، فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الأمور المختلفة المذكورة.

وبالجملة فالإنصاف بعد التأمل وترك المسامحة بإبراز المظنون بصورة القطع، كما هو متعارف محصلي عصرنا أن اتفاق من يمكن تحصيل فتاوينهم على أمر، كما لا يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام، كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة أو من جهات شتى، فلم يبق في المقام إلا أن يحصل المجتهد أمارات أخر من أقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له والمنقول إليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبداً القطع في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول الإمام أو وجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع إلى حكم الإمام بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل لكنه أيضاً مبني على كون مجموع المنقول من الأقوال والمحصل من الأمارات ملزوماً عادياً لقول الإمام عليه السلام أو وجود الدليل المعتبر، وإلا، فلا معنى لتزليل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجية خبر الواحد كما عرفت سابقاً.

ومن ذلك ظهر أن ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلاً في مسألة حجية الإجماع المنقول ولا قولاً بحجتيه في الجملة من حيث إنه إجماع منقول،

وإنما يرجع محصله إلى أن الحاكي للإجماع يصدق فيما يخبره عن حس، فإن فرض كون ما يخبره عن حسه ملازماً بنفسه أو بضميمة أمارات آخر لصدور الحكم الواقعي أو مدلول الدليل المعبر عند الكل كانت حكايته حجة لعموم أدلة حجية الخبر في المحسوسات، وإلا فلا، وهذا يقول به كل من يقول بحجية الخبر الواحد في الجملة، وقد اعترف بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى آحاد العلماء.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول^(١) وإن نقل

(١) لا يخفى عليك أن هنا سؤالاً على ما أفاده في حكم نقل المتواتر يجري مثله فيما أفاده في نقل الإجماع أيضاً من التفصيل في الحكم باعتباره من حيث نقل الكاشف أو المنكشف بناء على دلالة الآية على حجية خبر العادل في المحسوسات بين كون المنقول عن حس لازماً لقول الإمام عليه السلام حتى في نظرنا أو الدليل المعبر وبين عدم كونه لازماً لأحدهما في نفس الأمر وإن اعتقد الناقل الملازمة فأوجب له القطع بأحدهما، فيكون معتبراً في الأول دون الثاني وكذلك الأمر في نقل التواتر في الخبر حيث إنه يصدق فيما لو أوجب العدد الذي أخبر به العلم بثبوت المخبر به لكل من أطلع عليه دون ما لم يكن كذلك وهو أن التواتر على ما صرحوا به صفة في الخبر يوجب العلم بصدق المخبرين من جهة نفس كثرتهم من دون ضم شيء آخر، وإلا لم يكن الخبر متواتراً، ضرورة أنه ليس كل خبر علمي بمتواتر في الاصطلاح وليس هذا مما يختلف فيه أحد من الخاصة والعامة فإذا أخبر أحد بالتواتر في خبر فقد أخبر بأخبار جماعة كثيرة يمنع عادة خطاؤهم وتواطؤهم على الكذب وإن فرض كون عدد موجباً للعلم لأحد دون الآخر، فلا يكون الموجب نفس العدد، وإلا لم يتخلف فإذا فرض كون الموجب نفس العدد كما هو المفروض، فلا بد أن يكون كذلك

التواتر في خبر لا يثبت حجيته ولو قلنا بحجية خبر الواحد، لأن التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة تفيد العلم للسامع ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات وليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الأمر عادة تحقق المخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع وقبول هذا الخبر لا يجدي شيئاً، لأن المفروض أن تحقق

في حق كل أحد وكذلك نقل الإجماع على طريقة المتأخرين، فإن المفروض كون الموجب للعلم بقول الإمام عليه السلام للنقل نفس كثرة الفتاوى من دون ضم شيء آخر، فإن الإجماع عند المتأخرين القائلين بالحدس إنما هو هذا المعنى، لا مطلق اتفاق جماعة أوجب العلم بقول الإمام عليه السلام من جهة انضمام أمور آخر هذا، وقد يجاب عن هذا السؤال في الموضعين بأن الكلام ليس في مفهوم التواتر والإجماع، فإنه أمر مسلم مفروغ عنه ليس فيه خلاف لأحد كما ذكر في السؤال وإنما الكلام في تطبيق هذا المفهوم على الصغريات، ضرورة أن المتواتر ليس عدداً معيناً محصوراً كالآلاف مثلاً حتى رجع الإخبار به دائماً إلى الإخبار بالآلف وكذلك الإجماع ليس اتفاق جماعة معينة مشخصة من حيث العدد حتى يرجع نقله إلى نقل اتفاق ذاك العدد المعين، فيمكن أن يكون عدد موجبا وسببا للعلم باعتقاد شخص من جهة نفس كثرته فلا يتخلف عنده وفي اعتقاده عن العلم دائماً ولا يكون كذلك واقعا وفي نظر غيره، فيكون إيجابه العلم في نظره مع عدم كونه سبباً له في نفس الأمر من جهة انضمام أمور مركوزة في النفس في نفس الأمر مع غفلة الناقل عنه أو اعتقاده عدمه، وإلا لم يمكن التخلف، كما ذكر في السؤال فكما توجب الأمور المركوزة في بعض الأحيان منع حصول العلم عما يكون مقتضياً له كما في التواتر في حق من كان ذهنه مسبقاً بشبهة، كذلك قد توجب العلم بمعنى السببية الناقصة باعتبار الانضمام إلى الخبر.

مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل. نعم لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لأخبار الجماعة كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد وحضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق الملزوم وهو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد، إلا أن لازم من يعتمد على الإجماع المنقول وإن كان إخبار الناقل مستنداً إلى حدس غير مستند إلى المبادئ المحسوسة المستلزمة للمخبر به هو القول بحجية التواتر المنقول.

لكن ليعلم أن معنى قبول نقل التواتر مثل الأخبار بتواتر موت زيد مثلاً يتصور على وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره أعني موت زيد نظير حجية الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدعى عليها الإجماع وهذا هو الذي ذكرنا أن الشرط في قبول خبر الواحد فيه كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلقه.

الثاني: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب على ذلك الخبر آثار المتواتر وأحكامه الشرعية، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.

ثم أحكام التواتر منها ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص، ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص.

ولا ينبغي الإشكال في أن مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأول وأول وجهي الثاني كما لا ينبغي الإشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص.

ومن هنا يعلم أن الحكم بوجوب القراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعياً قرأه النبي صلى الله عليه وآله، فلا إشكال في جواز الاعتماد على إخبار الشهيد قدس سره بتواتر القراءات الثلاث أعني قراءة أبي جعفر وأخويه يعقوب وخلف لكن بالشرط المتقدم وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً عادة لتحقيق القرآنية.

وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون شرط إن كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة، فإنه قد ثبت تواتر ملك القراءات عند الشهيد بأخباره وإن كان الحكم معلقاً على القرآن المتواتر عند القارئ أو مجتهد، فلا يجدي إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات.

وإلى أحد الأولين^(١) نظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات مستنداً إلى أن الشهيد والعلامة قدس سرهما قد ادعياً تواترها، وأن هذا لا يقصر عن نقل الإجماع وإلى الثالث نظر صاحب المدارك وشيخه المقدس الأردبيلي قدس سرهما حيث اعترضاً على المحقق والشهيد، بأن هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة، ولا يخلو

(١) اعتبار الشرط الذي اعتبره قدس سره في الأول من كون العدد الذي أخبر به الشهيد قدس سره موجباً وسبباً في العادة لتعلم بقراءة النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله بتلك القراءات وصدق المخبرين عنها لم يعلم من كلام ثاني المحققين أو الشهيدين، بل ظاهرهما عدم اعتباره عند التأمل في كلامهما اللهم، إلا أن يكون مراده قدس سره من الأول كون الحكم مترتباً على ما قرأه النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله فيصدق الشهيد في دعوى التواتر مطلقاً، كما في نقل الإجماع إغماضاً عما هو الحق الذي عرفت تفصيل القول فيه من عدم قيام الدليل على حجية خبر العادل فيما لا يرجع إلى الحسن.

نظرهما عن نظر^(١) فتدبر والحمد لله وصلى الله على محمد وآله ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

ومن جملة الظنون التي توهم حميتها بالخصوص

الشهرة^(١) في الفتوى

الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بخلاف أم لم يعرف الخلاف والوافق من غيرهم.

(١) من حيث إن الذي قضى به الدليل جواز القراءة بما قرأه النبي صلى الله عليه وآله من غير اعتبار التواتر فيه.

ومن هنا ادعى غير واحد الإجماع على جواز القراءة بجميع القراءات المختلفة مع اختلافهم في تواترها حسبما عرفت تفصيل القول فيه، ودعوى كون القراءة ملازمة للتواتر كما عن بعض لم يقم عليها دليل، إلا توهم توفر الدواعي على النقل، فاعتبار التواتر في كلام من اعتبره إنما هو من حيث الطريقتة لا الموضوعية.

(١) الكلام في الشهرة قد يقع في بيان حقيقتها وموضوعها وما هو المراد منها في كلماتهم.

وقد يقع في حكمها من حيث الحجية بالخصوص من جهة قيام دليل خاص عليها بعنوانها الخاص من غير نظر إلى كونها من جزئيات مطلق الظن، فإنه ليس مقصودا بالبحث في المقام، أما الكلام فيها من الجهة الأولى، فملخصه أن الشهرة بحسب اللغة والعرف بمعنى البروز والظهور ومنه شهر فلان سيفه وسيف شاهر وقولهم لا يلبس الرجل بالشهرة إلى غير ذلك من الاستعمالات وفي كلماتهم قد يضاف إلى الفتوى بقول مطلق وقد يضاف إلى فتوى القدماء، وقد يضاف إلى

فتوى المتأخرين وقد يضاف إلى أصحاب الحديث.

وقد يضاف إلى الرواية كما أنك عرفت في بحث الإجماع أنه قد يطلق وقد يضاف إلى الصحابة أو إلى أهل المدينة أو إلى الخاصة أو إلى العامة أو فقهاء أهل البيت إلى غير ذلك من الإضافات، والكلام إنما هو في الإطلاق الأول إلى الشهرة في الفتوى بقول مطلق، ولا كلام في اعتبار فتوى جلّ المعروفين بها، وإنما يختلف بحسب الأزمنة فإنها في زمان العلامة مثلاً يتحقّق بفتوى جلّ المعروفين من أهل الفتوى إلى زمانه وفي زماننا يعتبر فتوى المعروفين من زمانه إلى زماننا أيضاً وهكذا، كما أنه لا كلام في أنه يعتبر فيها عدم موافقة الكلّ، وإلا لم يكن شهرة بل يدخل في الإجماع إنما الكلام في أنه يعتبر فيها العلم بمخالفة بعض المعروفين أو يعتبر فيها عدم العلم بالموافقة وإن لم يعلم بالمخالفة صريح شيخنا قدس سره الثاني، وعلى كلّ تقدير الظاهر اعتبار عدم حصول العلم من الفتاوى بقول المعصوم عليه السلام وإلا خرجت عن الشهرة ودخلت في الإجماع.

ومن هنا قالوا إنه لا يقدح خروج معلوم النسب في الإجماع، نعم هنا احتمال آخر ضعيف وهو دخول فتوى الجلّ للعلم بقول المعصوم عليه السلام مع مخالفة الباقيين في الشهرة موضوعاً ولحوقها بالإجماع حكماً فتدبر.

فالشهرة وإن لم تكن مقابلة للإجماع بحسب اللغة والعرف العام المطابق لها، إلا أنها مقابلة له في العرف الخاص وإن افرقا في الاصطلاح من جهة أخرى غير اعتبار حصول العلم من الإجماع واعتبار عدمه في الشهرة، حيث إنّ المعتبر في الإجماع اتفاق الكلّ في عصر واحد والمعتبر في الشهرة اعتبار اتفاق الجلّ الذي لا يتحقّق في عصر إلا باعتبار الإضافة الخارجة عن محلّ البحث.

وكيف كان قد يستند بعض المشتقات من هذه الكلمة إلى العلماء فيقال ذهب المشهور أو قال المشهور أو نحوهما، وأنت خير بأنّ هذا الإسناد لا يخلو عن تكلف

بأن يقال إن المراد ذهاب من يتحقق من قولهم الشهرة في المسألة أو نحو ذلك هذا بعض الكلام في موضوع الشهرة.

وأما الكلام فيها من الجهة الثانية إلى حكمها من حيث الحجية بالخصوص وعدمها فملخصه أن المستفاد من كلماتهم في حكمها قولاً أو احتمالاً وجوه:

أحدها: ما نسب اختياره إلى الشهيد قدس سره في الذكرى وإلى بعض الأصوليين من أصحابنا المتأخرين في رسالته التي أفردها في الشهرة من كونها حجة بالخصوص، بل يظهر من محكي الشهيد قدس سره ذهاب بعض من تقدم عليه إلى هذا القول، فإنه قال في محكي الذكرى وألحق بعض الأصحاب المشهور بالمجمع عليه وهو قريب إن أراد الإلحاق في الحجية لا في كونه إجماعاً.

ثم استدلل له بوجهين:

أحدهما: أن عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم ثانيهما حصول قوة الظن في جانب الشهرة، ثم قال سواء كان اشتهاً في الرواية بأن يكثر تدوينها أو في الفتوى.

ثانيها: ما ذهب إليه الأكثر، بل نقلت الشهرة عليه من عدم حجيتها بالخصوص. ثم إن القائلين بهذا الوجه، منهم من يذهب إلى عدم حجيتها رأساً ويقاؤها تحت أصالة حرمة العمل بالظن وغير العلم وهم الأكثرون، منهم من جهة ذهابهم إلى حجية الظنون الخاصة الكافية في الفقه بانضمام الأدلة العلمية، ومنهم من يذهب إلى حجيتها من حيث الظن المطلق الخارج عن محل البحث.

ثالثها: ما يقال من عدم حجيتها بالخصوص وكونها كالقياس المحرّم عند الشيعة.

ثم إن الأصل في المسألة لما كان عدم الحجية على ما عرفت من أنه الأصل الأولي في كل ما لم يقم دليل على اعتباره، فلا محالة لا يحتاج القول الثاني إلى

الاستدلال أصلاً لكونه على طبق الأصل، فالمحتاج إلى الاستدلال الوجهان الآخران فما ارتكبه بعض الأفاضل ممن قارب عصرنا في رسالته المعمولة في المسألة من الاستدلال على عدم الحجية بحكم العقل من حيث إن حجتيتها مستلزمة لعدمها، فإن المشهور عدم حجة الشهرة وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال مما لا يحتاج إليه أصلاً حتى نتكلم في الجواب عنه تارة بأن الشهرة القائمة على عدم حجة الشهرة قائمة في المسألة الأصولية والشهرة التي ذهبوا إلى حجتيتها هي الشهرة في المسألة الفرعية، فلا يستلزم من حجتيتها عدم حجتيتها وأخرى بأن مرجع الشهرة القائمة على عدم حجة الشهرة إلى عدم وجدان المشهور دليلاً على حجتيتها فحكموا بعدمها من حيث الأصل فلا كشف في هذه الشهرة أصلاً فهي نظير بينة النفي المستندة إلى الأصل، ومن هنا حكموا بعدم حجتيتها من حيث عدم كشفها عن شيء.

فملخص قول المشهور أنهم لم يجدوا دليلاً على حجة الشهرة، فلا يعقل جعله أمانة على عدم الحجية، إلا أن يجعل عدم وجدانهم أمانة على عدم الوجود فتدبر، أما الوجه الأول الذي اختاره الشهيد قدس سره وبعض آخر فيستدل له بوجوه:

أحدها: ما استدل به الشهيد فيما عرفت من كلامه من أن عدالتهم يمنع من الإقدام على الإفتاء بغير علم ومراده من العلم هو العلم بالحكم بالمعنى الأعم من الحكم الواقعي والظاهري، كما قيل في وجه تعريف الفقه بالعلم بالأحكام مع كون أكثر مداركه ظنية، وأنت خير بأن هذا الوجه لا محصل له أصلاً إذ العلم باستناد المشهور إلى ما لا نراه دليلاً أو إلى ما لا يفيد العلم بالواقع في نظرنا أو إلى ما يحتمل الخطأ في حقهم ليس أمراً يستحيله عقل أو عادة غاية ما هناك الظن بإصابتهم للواقع ما لم يكن هناك ما يوجب الوهن في إفتائهم فيرجع الأمر بالآخرة

إلى دعوى كون الشهرة من الأمارات الظنية، ولا كلام لنا فيه أصلاً وإن منعه في المعالم في الشهرة الحاصلة بعد زمان الشيخ قدس سره، وإنما الكلام والبحث في المقام في الكبرى أي حجية الظن الحاصل منها بالخصوص.

ثانيها: ما يستفاد من كلامه قدس سره أيضاً من قوة الظن في جانب الشهرة، وهذا كما ترى يرجع أيضاً إلى بيان الصغرى والاستدلال بها وكبرائها إماماً مبنية على حجية مطلق الظن القوي بدليل الانسداد، كما يستفاد من المعالم من كون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن القوي على ما سيأتي الكلام فيه وهو خارج عن محل البحث إذ ليس الكلام في حجية الشهرة على تقدير القول بحجية مطلق الظن، وإما مبنية على ما زعمه بعض من دلالة ما دلّ على حجية خبر العادل على حجية الشهرة بالأولوية من حيث كون الظن الحاصل منها أقوى من الظن الحاصل من الخبر وسيأتي الكلام في فساد هذا الدليل عن قريب.

ثالثها: ما دلّ من أخبار العلاج على الترجيح بالشهرة من حيث الرواية مثل مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة وتقريب الاستدلال بكلّ منهما من وجهين: أحدهما: جعل الموصول في قوله ما اشتهر وفي قوله، فإنّ المجمع عليه بناء على كون اللام موصولاً أعمّ من الرواية والفتوى.

ثانيهما: جعل الموصول خصوص الرواية وجعل العلة في تقديمها الاشتهار من حيث إنّه اشتهار بالمعنى الأعمّ من شهرة الرواية والفتوى لا بمعنى كونها علة للترجيح فقط حتّى يقال إنّ غاية ما تدلّ عليه الروايتان على هذا التقريب كون الشهرة من حيث الفتوى مرجحة لا حجة مستقلة، والفرق بينهما ظاهر ولا ملازمة بحسب القول بين الأمرين حتّى يستدلّ بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر، بل بمعنى كون الترجيح بها من حيث كونها مرجحاً، غاية الأمر عدم صلاحية الشهرة من حيث الرواية لجعلها حجة مستقلة، لكنّه لا يصلح لمنع هذا المعنى في الشهرة

من حيث الفتوى هذا ولكنك خبير بظهور فساد كلا التقريرين بحيث لا يحتاج إلى البيان، ضرورة فساد جعل الموصول في الروايتين للأعم من الرواية وأوضح منه فساداً الوجه الثاني بالتقريب الذي عرفته.

رابعها: ما استدلل به بعضهم من فحوى ما دلّ على حجية خبر الواحد من حيث إن الخبر حجة من حيث إفادته للظن لا السببية المحضة والظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر، فما دلّ على حجيته تدلّ على حجيته بالفحوى.

وهذا نظير استدلال ثاني الشهيدين على طريقة الشيعاء الظني وحجيته في القاضي المنصوب بكون الظن الحاصل منه أقوى من شهادة العدلين.

وفيه أيضاً ما لا يخفى من الوهن والفساد، ضرورة أن المناط في حجية الخبر إن كان الظن من حيث هو من غير مدخلة الخبر أصلاً، فيكون مدلول دليله حجية مطلق الظن من غير فرق بين الضعيف والقوي وهو خروج عن محل البحث مضافاً إلى وضوح فساده وإن كان المناط في حجيته الظن الحاصل من السبب الخاص على ما هو معنى الظن الخاص، فكيف يمكن التعدي من دليله إلى غيره.

فإن قلت: الظاهر من الدليل وإن كان ذلك، إلا أن المظنون إناطة الحكم بالظن من حيث هو فإذا فرض وجود الفرد الأقوى في الشهرة فيحكم بمقتضى الأولوية بكونها حجة.

قلت إذا فرض ظهور الدليل في نفي المناط المزبور فكيف يجوز الاعتماد على هذا الظن القياسي المعارض للظهور اللفظي سلمنا لكن ينول الأمر بعد التنبأ والتي إلى التمسك في حجية الشهرة بالأولوية الظنية التي استشكل في أمرها وخروجها عن القياس المحرّم غير واحد من أهل الظنون المطلقة حتى المحقق القمي قدس سره في القوانين وإن تمسك بها بعض أهل الظنون الخاصة في بعض

الموارد مثل ثاني الشهيدين فيما عرفت منه وصاحب المعالم في مطهرة الاستحالة للمتجسّسات، لكن بزعم كونها من الفحوى والدلالة اللفظية كما زعمه المتوهم في المقام أيضاً وإن كان ظاهر الفساد لظهور الفرق بين الفحوى التي يرجع إلى ظهور اللفظ في مناط الحكم والأولوية الاعتبارية التي يرجع إلى تخريج المناط ظناً من غير أن يكون في اللفظ دلالة عليه، ومن هنا يعرف الوجه في كونها أو هن بمراتب من الشهرة التي ذهب إلى حجبتها بعض أهل الظنون الخاصة وقال بحجبتها كلّ من قال بحجية مطلق الظن.

وهذا بخلاف الأولوية التي منع منها غير واحد من أهل الظنون المطلقة، كما أنك عرفت فساد تسميته الأولوية في المقام بالفحوى.

مع أنه لا دلالة فيما دلّ على حجية الخبر على إناطة الحكم بالظن أصلاً وكون إثبات الحجية له من حيث كونه ظناً ضعيفاً بحيث يكون الفرع وهو الظن القوي مقصوداً بالكلام.

هذا مع أنّ في قوة الظن في جانب الشهرة بالنسبة إلى خبر العادل الواقعي المخبر عن حسن كلاماً.

ومن هنا جعل في المعالم عند الاستدلال بدليل الانسداد لحجية الخبر خبر العادل أقوى الظنون، مع أنه لو أريد القوة النوعية، فلا تجديده ولو أريد القوة الشخصية فتتبع الموارد الشخصية، فلا يكون دليلاً على حجية الشهرة من حيث هي وبقول مطلق.

وأما الوجه الثالث: وهو كون الشهرة ممّا قام دليل على عدم حجبتها بالخصوص، فيستدلّ له بالإجماع الذي قام على عدم حجية الفتوى بالنسبة إلى أهل الفتوى ومن له ملكة استنباط الأحكام من الأدلة من حيث إنه لا فرق في معقد الإجماع بين فتوى واحد أو أكثر ما لم يبلغ حدّ الإجماع ودعوى كون

ثم إنَّ المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصة، وإلا فالقول بحجيتها من حيث إفادة المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد.

ثم إنَّ منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران أحدهما ما يظهر من

الإجماع من جهة عدم حصول الكشف الظني من فتوى فقيه بالنسبة إلى فقيه آخر فاسدة جداً، ضرورة عدم الفرق في معقد الإجماع بين الصورتين، وإلا فلازمهم عدم المنع فيما لو حصل الظن من فتوى فقيه واحد وهو كما ترى.

وأما ما ترى من عملهم بفتاوى ابن بابويه عند إعواز النصوص، فإنما هو من جهة علمهم بعدم تعديه من متون الروايات، فمرجع فتواه في المسألة إلى نقل الرواية ولو بالمعنى وأين هذا من العمل بالرأي والترجيحات وفيه أن دعوى انعقاد الإجماع على حرمة العمل بالشهرة، وكونها ملحقة بالقياس في الشريعة يكذبها فتوى الشهيد رحمه الله وغيره من أهل الظنون الخاصة وجميع أهل الظنون المطلقة على حجيتها، فكيف يدعي مع ذهاب هؤلاء إلى حجيتها للإجماع على عدم الحجية، ومن هنا ذكرنا سابقاً أن ذهاب المشهور إلى عدم حجيتها إنما هو من جهة عدم دليل عندهم على الحجية، لا من جهة الدليل على عدم الحجية.

ثم إنَّ البحث عن المسألة ليس بحثاً عن المسألة الأصولية ولا عن مبادي علم الأصول بناء على كون موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة، فيكون البحث في المقام نظير البحث عن حجية مطلق الظن الغير الراجع إلى البحث عن المسائل والمبادي.

ودعوى رجوع البحث في المقام إلى البحث عن دلالة الأخبار على حجية الشهرة، كما أن البحث عن حجية مطلق الظن إلى البحث عن حكم العقل، فيدخل في البحث عن المسائل أو المبادي فاسدة جداً وإلا لدخل البحث عن كل حكم فرعي في البحث عن المسألة الأصولية فتدبر، ولعله يساعدنا التوفيق ونتكلم في توضيح

بعض من أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجيته بمفهوم الموافقة، لأنه ربما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل. وهذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجه حجية الشيعاء الظني بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.

ووجه الضعف أن الأولوية الظنية أوهن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها، مع أن الأولوية ممنوعة رأساً للظن بل العلم بأن المناط والعلة في حجية الأصل ليس مجرد إفادة الظن وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾.

القول فيما يتعلّق بهذا الباب في مطاوي كلماتنا الآتية إن شاء الله تعالى وإذا أحطت بوجوه المسألة علمت أن الحق هو الوجه الثاني الذي نسب إلى المشهور، ومن هنا قال ثاني الشهيدين: «إن مخالفة الأصحاب مشكل وموافقتهم من غير دليل أشكل»، ومما ذكرنا في أمر الشهرة يعلم الكلام في عدم الخلاف، وأوهن منه عدم ظهور الخلاف، فإنه قد قيل بحجيتهما مثل الشهيد قدس سره متمسكاً بالوجه الأول الذي عرفت منه في الشهرة ويظهر من غيره من أهل الظنون الخاصة في بعض الموارد، إلا أنه لا وجه لها إلا بعض ما عرفت ضعفه. ثم إنه لم يعلم معنى محصل لما أفاده الشهيد من التعميم بقوله المتقدم سواء كان اشتهاً في الرواية أو في الفتوى فإن حجية الشهرة في الرواية ممّا لا يتوهمه أحد فراجع إلى كلامه لعلك تنظر على حقيقة مراده.

الأمر الثاني: دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة على ذلك ففي الأولى:

قال زرارة قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل قال خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، قلت يا سيدي إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقوله أعدلهما^{*} الخبر.

بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان أو فتوى أو أن إناطة الحكم بالاشتهار تدل على اعتبار الشهرة في نفسها، وإن لم تكن في الرواية.

وفي المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال عليه السلام:

«ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه وإنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيه فيجتنب وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم» إلى آخر الرواية^{*}.

٥ عوالى اللئالي: ج ٤، ص ١٣٣.

٥ وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١١٤.

بناءً على أن المراد بالمجمع عليه في الموضوعين هو المشهور بقريئة إطلاق المشهور عليه في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور.

فيكون في التعليل بقوله: (فإن المجمع عليه) إلخ دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به وإن كان مورد التعليل الشهرة في الرواية.

ومما يؤيد إرادة الشهرة من الإجماع أن المراد لو كان الإجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه، مع أن الإمام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب.

ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن أما الأولى فيرد عليها مضافاً إلى ضعفها، حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمنحدث البحراني أن المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور، ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أي المسجلين أحب إليك، فقلت ما كان الاجتماع فيه أكثر لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين فقلت: ما كان أكبر.

والحاصل أن دعوى العموم في المقام بغير الرواية مما لا يظن بأدنى التفات، مع أن الشهرة الفتوائية مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة.

فقوله: (يا سيدي إنهما معا مشهوران مأثوران)، أوضح شاهد على أن المراد بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة بكون الرواية مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه، وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به.

ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة وأنه لا تنافي بين إطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتى تصرف أحدهما عن ظاهره بقريئة الآخر، فإن إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنما هو إطلاق حادث مختص

المقصد الثاني: في الظن (الإجماع المنقول بخبر الواحد) ----- ٢٠٣

بالأصوليين، وإلا فالمشهور هو الواضح المعروف ومنه شهر فلان سيفه وسيف شاهر، فالمراد أنه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها أحد منهم ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ ولا يعرفها الباقي فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة والمشهور لا يشارك الشاذ في معرفة الرواية الشاذة، ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله، وإلا فلا معنى للاستشهاد بحديث التلث.

ومما يضحك الثكلى في هذا المقام توجيه قوله هما معاً مشهوران بإمكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى، وفي عصر آخر على خلافها، كما قد يتفق بين القدماء والمتأخرين فتدبر

ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص^(١) من أصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد في الجملة عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً

(١) لا يخفى عليك أن المراد بخبر الواحد في كلماتهم بقول مطلق ما يقابل المتواتر المفيد للعلم بالمخبر به من كثرة المخبرين، فيعمّ جميع الأخبار الغير المفيدة للعلم ذاتاً من الأقسام الأربعة المعروفة وغيرها، بل المستفيض وغيره، فيعمّ ما يفيد العلم من جهة القرينة الخارجيّة، كما أنه يشمل ما يطابق القرائن الأربع أعني الأدلة الأربعة وإن كان محلّ البحث والكلام غير ما يفيد العلم بل غير ما اقترن بإحدى القرائن الأربع وإن لم يوجب الاقتران العلم حسبما تقف على تفصيل القول فيه، فما يستفاد من كلام غير واحد من أن البحث في مطلق ما لا يفيد العلم من خبر الواحد وإن وافق الكتاب والسنة، كما ترى ويكفيك في هذا تخصيص الشيخ في العدة النزاع في المسألة بغير صورة وجود إحدى القرائن

اعلم أن إثبات الحكم الشرعي^(١) بالأخبار المروية عن الحجج عليهم السلام موقوف على مقدمات ثلاث:

الأربع، كما أن المراد منه في المقام خصوص ما يحكي السنة من النبوة والإمامية بأقسامها الثلاثة وإن كان المراد منه بقول مطلق ما يقابل المتواتر وإن لم يكن حاكياً عن السنة.

ثم إن القول بالحجية في الجملة في محلّ البحث في قبال القول بالنفي والإنكار مطلقاً وإن كان إجماعياً على ما سيأتي بيانه إلا أن من المعلوم أنه لا يجدي، إلا فيما اتفق جميع الفرق على حجّيته من أقسام الخبر، بمعنى كونه ثابتاً على جميع الأقوال ومن هنا يستدل بهذا الإجماع على بطلان القول بالإنكار مطلقاً فتدبر.

(١) ما أفاده قدس سره من توقّف إثبات الحكم الشرعي بالأخبار الحاكية للسنة القولية على إحراز أمور ثلاثة الصدور ووجهه وعنوانه.

والمراد من القول الصادر، وتوقّف تشخيص المراد في الغالب أولاً على تشخيص الأوضاع بالمعنى الأعم من الأوضاع الشخصية الموجودة في الحقائق والنوعية الترخيصية الموجودة في المجازات.

وثانياً على تشخيص إرادة مقتضاها أو غيرها، وأن هذه الأمور لو لم يكن قطعياً، فلا بد من إحرازها بالطريق الظني المعبر وإن عقدت مسألة حجّية أخبار الآحاد لإثبات الصدور بها لا وجهه وتشخيص المراد بعد الفراغ عن الصدور، فإن التكلم فيهما خارج عن مسألتنا هذه وإن كان الأول ثابتاً بالأصل العقلاني المسلّم الثابت في كلام كل متكلم، وعليه اتفاق العلماء في جميع الأبواب من الأقاير وغيرها.

والثاني أيضاً ثابت بقسميه في الجملة على ما عرفت تفصيل القول فيه ممّا لا

الأولى: كون الكلام صادراً عن الحجة.

الثانية: كون صدوره لبيان حكم الله لا على وجه آخر من تقية وغيرها.

الثالثة: ثبوت دلالتها على الحكم المدعى، وهذا يتوقف، أولاً على تعيين أوضاع ألفاظ الرواية، وثانياً على تعيين المراد منها، وأن المراد مقتضى وضعها، أو غيره، فهذه أمور أربعة.

وقد أشرنا إلى كون الجهة الثانية من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة

إشكال فيه أصلاً، كما أنه لا إشكال في أن إثبات الحكم بالأخبار الحاكية للسنة الفعلية أو التقريرية يتوقف على إحراز الصدور في القسمين وعنوان الفعل في القسم الأول ووجه التقرير وعنوان ما أني به في محضر الإمام عليه السلام في القسم الثاني ولا أصل لإحراز الأول في الأول وإحراز الأمرين في الثاني، كما هو واضح نعم التكلم من حيث الصدور فيما يحكى عن أحدهما داخل في مسألتنا هذه، فمرجع الكلام في المسألة إلى أنه هل يثبت السنة بقول مطلق بخبر الواحد أو لا يثبت، إلا بما يفيد العلم بالصدور من تواتر أو قرينة، والغرض مما أفاده قدس سره بيان جهة البحث وتحرير محل الكلام في المسألة والإشارة إلى حكم الجهة الخارجة في الجملة.

نعم قد يناقش فيما أفاده قدس سره اللطيف بأن إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج المعصومين عليهم السلام الحاكية للسنة، كما يتوقف على إحراز الأمور الثلاثة المنحلة إلى الأربعة، كذلك يتوقف على إحراز عدم المعارض ولو بالأصل فيما شك فيه وكان جارياً أو معالجته بأحد أسباب العلاج فيما كان المعارض موجوداً هذا ولكن يمكن الذب عن المناقشة المذكورة بأن الغرض ليس بيان جميع ما يتوقف عليه إثبات الحكم الشرعي ولو من جهة دفع المانع عما اقتضاه الدليل الشرعي، بل بيان ما يتوقف عليه دلالة الدليل بالنظر إلى أصل اقتضائه للحكم الشرعي فتدبر.

وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي وإلى أن الجهة الأولى منها لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون الخاصة وإن لم نستبعد الحجة أخيراً.

وأما المقدمة الثانية فهي أيضاً ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي وهي حجة لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعي لا لبيان خلاف مقصوده من تقية أو خوف، ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه إذا لم يكن كلامه محفوفاً بأماراته.

أما المقدمة الأولى:

فهي التي عقد لها مسألة حجية أخبار الآحاد

فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة أعني قول الحجة أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت، إلا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومن هنا يتضح^(١) دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة ولا

(١) اتضح دخول المسألة في مسائل العلم من جهة ما أفاده في تحرير جهة البحث في المسألة، وكونها راجعة إلى البحث عن الحكم بثبوت السنة المفروغ عن حجيتها بتوسط إخبار الواحد بها، لا عن حجية السنة حتى تبني دخولها في مسائل العلم على كون موضوع العلم ذوات الأدلة على ما زعمه بعض الأفاضل ممن قارب عصرنا، فالبحث عن حجيتها بحث عن عوارضها، إذ على القول بكون الموضوع الأدلة الأربعة بعنوان دليليتها على ما زعمه المحقق القمي قدس سره يكون البحث عن حجيتها بحثاً عن المبادي التصديقية كالبحث عن حجية الكتاب والإجماع وحكم العقل ولا عن حجية خبر من حيث هو حتى يخرج عن المسائل

حاجة إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليلة الدليل بحث عن أحوال الدليل.

ثم اعلم أن أصل وجوب العمل^(١) بالأخبار المدونة في الكتب المعروفة

على كلّ تقدير وعن المبادي على بعض التقادير أيضاً، ولما كان البحث عن ثبوت السّنة المفروغ اعتبارها بحثاً عن عوارضها ومحملاتها بعد الفراغ عنها، فلا محالة يدخل في مسائل العلم وتوهم أن البحث في المسألة يرجع إلى البحث عن وجود السّنة فيدخل في المبادي على كلّ تقدير فاسد، فإنّ الخبر ليس واسطة للثبوت حتّى يتوهم ما ذكر، بل واسطة للإثبات في مرحلة الظاهر، ضرورة أن وجود السّنة واقعاً، لا يتوقف على الإخبار بها فضلاً عن حجّيته فتدبر.

(١) هذا الكلام منه قدس سرّه أيضاً يرجع إلى تحرير محلّ الكلام في المسألة، فنقول إنّه لا كلام في أن ما في الكتب في الجملة مرجع العلماء في الأحكام على اختلاف مذاهبهم في العمل بأخبار الآحاد، فإنّ المنكرين لحجّيتها يرجعون إليها ويعملون بجملة منها لدعوى التواتر أو الاحتفاف بالقرينة والقائلين بحجّيتها من حيث الخصوص على اختلاف مذاهبهم يرجع كلّ فريق منهم إلى ما يراده جامعاً للشّرائط والقائلين بالظن المطلق يرجعون إلى ما يحصل الظن منه بالحكم الشرعي، أو ما يظنّ حجّيته أو كليهما على اختلاف مذاهبهم في نتيجة دليل الانسداد، وقد عرفت أن الإجماع، بل الضّرورة على هذا الأمر المجمل مضافاً إلى عدم رجوعه إلى المعنى الاصطلاحي لا يفيد شيئاً، كما أنّه لا كلام في فساد دعوى قطعية جميعه، كما عن غير واحد من متأخري الأخباريين أو جلّه كما عن بعضهم، كما أنّه لا كلام في صحّة دعوى قطعية بعضها بالتواتر أو الاحتفاف بالقرينة، نعم هنا كلام بين السيّد وأتباعه والمشهور في قطعية كثير منها، لكنّه خارج عن البحث في المسألة.

مما أجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروري المذهب.
وإنما الخلاف في مقامين:

أحدهما: كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة.

فقد ذهب شاذمة من متأخري الأخباريين فيما نسب إليهم إلى كونها قطعية الصدور، وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه، إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه، وقد كتبنا في سالف الزمان في ردّ هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكره وبيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمي القاصر.

الثاني: أنها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا.

فالمحكى عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس قدس الله أسرارهم المنع.

وربما نسب إلى المفيد قدس سره حيث حكى عنه في المعارج أنه قال: «إن خبر الواحد القاطع للمعذر هو الذي يفتن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل»، وربما ينسب إلى الشيخ، كما سيجيء عند نقل كلامه وكذا إلى المحقق بل إلى ابن بابويه، بل في الوافية أنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة وهو عجيب.

وأما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة أن المعتبر منها كل ما في الكتب الأربعة، كما يحكى عن بعض الأخباريين أيضاً وتبهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور أو أن المعتبر بعضها وأن المناط في الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر من كلام المحقق،

أو عدالة الراوي، أو وثاقته، أو مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي، أو غير ذلك من التفصيلات في الأخبار.

والمقصود هنا بيان إثبات حجته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلبي، ولنذكر أولاً: ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع، ثم نعقبه بذكر أدلة الجواز فنقول:

أما حجة المانعين^(١) فالأدلة الثلاثة

أما الكتاب

فآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم، والتعليل المذكور في آية النبا

(١) لا يخفى عليك أنه لو بنى على الاستدلال بالمنع بالآيات الناهية لجاز الاستدلال له بالعقل، بل بالأدلة الأربعة الدالة على حكم ما شك في اعتباره ولا يخصّص بخصوص الآيات الناهية، وبعبارة أخرى لو بنى في المقام على الاستدلال بما دلّ على المنع عن خصوص الأخبار الغير المعلومة لم يجز الاستدلال بالكتاب، وإلا لم يجز ترك الاستدلال بغيره ممّا دلّ على حكم الأخبار من حيث دخولها في موضوع غير العلم، إذ ملخص الاستدلال بالآيات يرجع إلى إثبات الأصل في المسألة ولا كلام لأحد في أن مقتضى الأصل الأولي عدم الحجّة، فمرجع الاستدلال إلى أن الأصل في المسألة مع المانع، كما أن مرجع الاستدلال بالتعليل في آية النبا كما عن أمين الإسلام الشيخ الأجل الطبرسي إلى ذلك أيضاً، إذ مفاد التعليل وجوب التّبين إرشاداً في كلّ ما لا يؤمن مخالفته للواقع فهو وجوب إرشاديّ عقليّ ثابت في كلّ ما يكون العمل به وسلوكه في معرض مخالفة الواقع وهو أحد وجوه حرمة العمل بغير العلم، قد تقدّم تفصيل القول فيه عند الكلام في تأسيس الأصل في مسألة الظن.

على ما ذكره أمين الإسلام من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد.

وأما السنة

فهي أخبار كثيرة^(١) تدلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور،

(١) لا يخفى عليك أن استدلال المانعين بالأخبار المذكورة في الكتاب وغيرها مبني على خروج ما وافق الكتاب أو السنة النبوية القطعية وإن لم يوجب الموافقة العلم بصدور الخبر عن محلّ النزاع، ضرورة أن موافقتها لا يوجب العلم بصدور الخبر فضلاً عن موافقة أحدهما إذ وجودهما لا يلزم صدور الخبر على طبقهما أصلاً على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا، نعم مقتضى الخبر الأول قصر الحجّة من الأخبار على خصوص معلوم الصدور، لكنّه معارض بسائر الأخبار، ثم لا يخفى عليك أن الاستدلال في المسألة بالأخبار منعاً وإثباتاً لا يجوز، إلا بما يكون قطعي الصدور بأحد أسبابه من التواتر اللفظي أو المعنوي أو الإجمالي الراجع إلى الثاني باعتبار أو الاحتفاف بالقرينة أو التعاضد بما يوجب العلم بصدوره، فيما فرض ذلك ودعوى جواز استدلال المانع بأخبار الآحاد الدالة على المنع في المسألة من باب الإلزام وإسكات الخصم، مع أنه لا يعدّ دليلاً وطريقاً إلى المطلوب فاسدة جداً، كما ستقف على وجه الفساد في الجواب عن الاستدلال بالإجماع المدعى في كلام السيد قدس سره على المنع، ولما لم يكن في المقام من الأخبار التي استدلل بها على المنع ما تواتر لفظاً فلا بد أن يؤخذ بالقدر الثابت المتيقّن من جميعها المدلول عليه بتمامها أو القدر المتواتر منها لو زيدت عدداً من أول حدة التواتر، فإنّها كما ترى مختلفة المضمون من جهات فإنّ الخبر المروي في البحار عن بصائر الدرجات يعارض سائر ما في الباب من حيث جعل المدار في الأخذ والطرح العلم بالصدور وعدمه في رواية البصائر وفي السائر

موافقة الكتاب أو هو مع السنة وإن لم يحصل معها العلم بالصّدور على ما عرفت والجمع بينهما وإن أمكن بتقييد الموافقة بما لو حصل منها العلم بالصّدور فتدبر. إلا أنه لا معنى له بعد كون رواية البصائر من أخبار الآحاد المانعة من العمل بنفسها، فإنها لا يعلم أنها قول الإمام عليه السلام وسائر الأخبار يختلف من جهات شتى:

منها: ذكر السنة في بعضها جمعا من جهة العطف بالواو أو تخيرا من جهة العطف بأو وعدم ذكرها في كثير منها ومنها جعل المدار في الأخذ والطرح الموافقة وعدمها، كما في جملة منها وجعل المدار الموافقة والمخالفة في بعضها ومنها الحكم ببطلان ما لم يوجد فيه مناط القبول، كما في بعضها والحكم بعدم جواز تصديق ما لم يوجد فيه المناط كما في بعضها الآخر.

ومنها: التصريح بتعميم الرأوي من حيث كونه برأ أو فاجراً أو ثقة أو غير ثقة كما في بعضها والإطلاق من هذه الجهة في الباقي ومنها التعرض لحكم صورة اشتباه الأمر من حيث الموافقة وعدمها والوقوف عنده وإرجاع الأمر إلى الأئمة عليهم السلام، كما في بعضها والسكوت عنه كما في الباقي.

ومنها: جعل المدار في الأخذ موافقة الكتاب أو هي مع موافقة السنة النبوية، كما في أكثرها أو هما مع موافقة السنة الإمامية الثابتة عنهم عليهم السلام كما في بعضها، ومنها تعليل المناط المذكور فيها بوجود الأخبار المكذوبة في بعضها، كما في صحيحة هشام وعدم ذكر التعليل والسكوت عنه في الباقي.

ومنها: الترتيب بين العرض على الكتاب والسنة في بعضها وعدمه في الباقي. ومنها: اختصاص العرض بصورة الاختلاف الظاهرة في التعارض في بعضها وعدم الاختصاص في الباقي إلى غير ذلك من الاختلافات ولو كانت الأخبار الواردة في الباب كلها قطعية بحسب السند أو معتبرة من حيث السند أو بعضها

إلا إذا احتف بقريئة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة، مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال أقراني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه عليه السلام بخطه:

قطعي الصدور وبعضها معتبراً سنداً كان الخطب في اختلافها وتعارضها سهلاً، لأننا كنّا نأخذ بالأعمّ فيما لا تعارض بينه وبين الأخصّ وبالعكس، فيما كان الأمر بالعكس وفي مورد التعارض الحقيقي وعدم إمكان الجمع بوجه من الوجوه الصحيحة نحكم فيه بحكم التعارض المقرّر في محلّه، فعلى التقدير المذكور يحمل إطلاق طرح ما لا يوافق الكتاب على ما دلّ على العرض على السنة ولم يحمل إطلاقه على ما دلّ على طرح ما يخالف لعدم التعارض بينهما، وكذلك يحكم بأنّ المراد من العطف بالواو في العرض على الكتاب والسنة هو كفاية موافقة أحدهما بقريئة كلمة أو في بعض الأخبار وهكذا، ولما لم يكن كذلك بل غاية ما في الباب العلم بصدورها في الجملة ولو بالنسبة إلى بعضها، فلا بدّ من الأخذ بمضمونها بالنسبة إلى المورد الذي يراد من الجميع بقبلاً وهو الجامع للقيود والخصوصيات المذكورة فيها، إلّا ما يعلم عدم إرادته كاعتبار موافقة الكتاب والسنة معاً مثلاً، فإذا كان مورد التعارض متيقن الإرادة منها وإن كان حمل جميعها عليه بعيداً في النّظر فلا يحكم بإرادة غيره، إذ لا طريق إليه بعد البناء على عدم حجّة خبر الواحد، وكذا إذا كان المتيقّن منها الأخبار الواردة في الأصول مثلاً وإن كان إرادته بالخصوص بعيداً عن جميع الأخبار، فلا دليل لنا على إرادة الأخبار الواردة المتكفّلة لحكم الفروع وبالجملة العلاج بجميع أقسامه بين المتعارضين أو المتعارضات فرع اعتبارها وحجّيتها، وإلّا لم يكن معنى لإعمال قاعدة العلاج كما هو ظاهر وليكن هذا في ذكر منك لعلّه ينفعك فيما بعد عند الكلام في الجواب عن الاستدلال بالأخبار.

«فكتب نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك صلوات الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه فكتب عليه السلام بخطه ما علمتم أنه قولنا، فالزموه وما لم تعلموه فردوه إلينا»^{*}، ومثله عن مستطرفات السرائر.

والأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنة المعلومة فتدل على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينة مثل ما ورد في غير واحد من الأخبار: «أن النبي صلى الله عليه وآله قال: ما جاءكم عني مما لا يوافق القرآن فلم أقله»^{*}، وقول أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام: «لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله»^{*}.

وقوله عليه السلام: «إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى نبين لكم»^{*}، ورواية ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به وإلا فالذي جاءكم به أولى به»، وقوله عليه السلام لمحمد بن مسلم: «ما جاءك من رواية من برّ أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به، وما جاءك من رواية برّ أو فاجر يخالف كتاب الله، فلا تأخذ به»^{*}،

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٨٦.

* الكافي: ج ١، ص ٦٩، مع اختلاف يسير.

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٨٩.

* الكافي: ج ٢، ص ٢٢٢، ح ٤.

* بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٤٤، عن تفسير العياشي.

وقوله عليه السلام: «ما جاءكم من حديث لا يصدق كتاب الله فهو باطل»^{*}، وقول أبي جعفر عليه السلام: «ما جاءكم عتاً فإن وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به وإن لم تجدوه موافقاً فردوه وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا»^{*}، وقول الصادق عليه السلام: «كل شيء مردود إلى كتاب الله والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^{*}، وصحيفة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثاً، إلا ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا»^{*}.

والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جداً.

وجه الاستدلال بها^(١) أن من الواضحات أن الأخبار الواردة عنهم صلوات

(١) لا يخفى عليك أن من الواضحات التي لا يرتاب فيها كون الموضوع في أخبار العرض ما لم يعلم صدوره عنهم عليهم السلام، ويدل عليه مضافاً إلى امتناع جعل المدار في الأخذ بما علم صدوره موافقة شيء آخر نفس تلك الأخبار سؤالاً وجواباً، إذ الحكم بعدم التصديق أو الطرح أو البطلان وغيرها من العناوين المذكورة في الأخبار إنما هو فيما لم يعلم بصدقه، وبعبارة أخرى ما ذكر من

* مستدرک الوسائل: ج ٣، ص ١٨٦.

* وسائل الشیعة: ج ١٨، ص ٨٦، ح ٣٣٥٤.

* الکافي: ج ١، ص ٦٩.

* بحار الأنوار: ج ٣، ص ٢٥٠.

الله عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة في غاية الكثرة، والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب والسنة ليست هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية، إذ لا يصدقهم أحد في ذلك، فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن، إلا نظير ما كان يرد من الأئمة صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة، فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة، إلا

الأخبار إنما وردت لبيان الحكم الظاهري فيما لم يعلم صدقه وإعطاء الميزان الظاهري لتمييز ما صدر ممتا لم يصدر والسؤال إنما هو عن هذا المعنى، كما يعلم بأدنى تأمل في تلك الأخبار وإن كان التعليل في بعضها مثل قوله عليه السلام، فإننا إن حدثنا بما وافق القرآن والكلمة المذكورة في جملة منها ناطقة بعدم صدور غير الموافق أو المخالف إن لم يحمل الكلمة على الحكم الظاهري بمعنى البناء على بطلان كل حديث لا يوافق القرآن وكونه زخرفاً في مرحلة الظاهر، إذ لا ينافي جعل المورد والموضوع في أخبار العرض ما لم يعلم صدوره مع إخبارهم عليهم السلام بعدم صدور غير المخالف غاية ما هناك على تقدير لزوم الكذب في هذا الخبر أنه لا بد من حمل القضية على ما لا يلزم منه الكذب ولو جعل القضية ظاهرية وبمعنى الإنشاء، كما أن من الواضحات التي لا يشك فيها عدم جواز حمل الأخبار المذكورة على ما تباين الكتاب والسنة كلية بحيث يتعذر الجمع بينهما إذا الخبر الذي يباين الكتاب أو السنة النبوية بالصراحة مع ندرته المنافية لكثرة الأخبار معلوم الحكم عند السائلين وأنه ممتا لا يجوز تصديقه، فلا يسأل عنه أصلاً فلا بد من حمل المخالفة أو عدم الموافقة على معنى يساعد عليه الأخبار، فلا يجوز حمل تلك الأخبار على ما يباين الكتاب والسنة كلية كما توهم.

عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم، وأنه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلا فليتوقف فيه لعدم إفادته العلم بنفسه، وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة.

ثم إن عدم ذكر الإجماع ودليل العقل^(١) من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات، كما فعله الشيخ في العدة، لأن مرجعهما إلى الكتاب والسنة كما يظهر بالتأمل.

ويشير إلى ما ذكرنا من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور تعليل العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإمامية.

وأما الإجماع

فقد ادعاه السيد المرتضى قدس سره في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة. وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه، إلا أنه أول معقد

(١) رجوع الإجماع إلى السنة بمعنى كون الموافق له موافقاً للسنة على طريقة الإمامية أمر واضح لا سترة فيه أصلاً، كما عرفت تفصيل القول فيه في مسألة نقل الإجماع، وأما رجوع العقل إليهما مع كونه دليلاً مستقلاً وكاشفاً عن حكم الشارع في قبال الكتاب والسنة على القول بلزوم تأكيد العقل بالنقل من باب اللطف، كما اختاره غير واحد فإنما هو من جهة التلازم بينه وبين الكتاب والسنة وإن لم يكن كاشفاً عنهما ابتداء كالإجماع، وأما على القول بعدم اللزوم وإن اتفق كثيراً ما توافقهما فيشكل الأمر فيه جداً، بل قد يشكل الحكم برجوعه إليهما على التقدير الأول أيضاً، فضلاً عن هذا التقدير ووجه الإشكال على التقديرين ظاهر.

الإجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون.

وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي^(١) في مجمع البيان قال: «لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية، إلا في شهادة العدلين وقيم المتلفات وأروش الجنائيات» * انتهى.

والجواب: أمّا عن الآيات^(٢) فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الأدلة.

وأما الجواب: عن الأخبار فعن الرواية الأولى، فبأنها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد.

(١) الوجه فيما أفاده من الاستظهار مع أن كلامه نصّ في التعميم بالنظر إلى الاستثناء، إمّا لأجل أن النسبة إلى الإمامية غير دعوى الإجماع في المسألة، غاية الأمر كونها ظاهرة في دعوى الإجماع، وإمّا لأن استثناء الظنون الموضوعية توجب وهن إرادة العموم من المستثنى منه واحتمال إرادة خصوص الظن في الموضوعات منه وضعف احتمال إرادة الأعم من الظنون الموضوعية والحكمية، فلا يمكن دعوى صراحة كلامه في دعوى الإجماع على حرمة العمل بالخبر الواحد في الأحكام، كما هو محلّ البحث والكلام كدعوى صراحة كلام السيّد قدس سرّه فيه، غاية ما هناك ظهور كلامه في دعوى الإجماع على الإطلاق.

(٢) الحكم بكون العمل بما دلّ على حجّية خبر الواحد في قبال الآيات النّاهية من باب تخصيص تلك الآيات به لا يخلو عن مسامحة ظاهرة لمن راجع ما أفاده قدس سرّه في وجه حرمة العمل بغير العلم، وما ذكرنا هناك فهو إمّا مسامحة في لفظ التخصيص باستعماله في غير ظاهره من ورود والحكومة أو مبني على تسامح القوم وتساهلهم وعدم فرقهم بين الأقسام المذكورة.

وأما أخبار العرض على الكتاب: فهي وإن كانت متواترة بالمعنى، إلا أنها بين طائفتين:

إحداهما: ما دلّ على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب.

والثانية: ما دلّ على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب.

أما الطائفة الأولى: فلا تدل على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة.

فإن قلت: ما من واقعة^(١) إلا ويمكن استفادة حكمها من عمومات

(١) لما أجاب عمّا دلّ على طرح ما يخالف الكتاب والسنة بكونه أخصّ من المدعى، وأنه لا يدلّ على عدم حجّة كل خبر حتّى ما دلّ على حكم لم يدلّ عليه آية وسنة توجه عليه السؤال المذكور نظراً إلى زعم دلالة الكتاب والسنة على حكم كلّ واقعة من الوقائع ولو على وجه العموم أو الإطلاق مضافاً إلى قوله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع: (معاشر الناس) الحديث الظاهر في بيانه صلى الله عليه وآله حكم كلّ واقعة، فإذا لم يكن الخبر الوارد في المسألة موافقاً لهما، فلا محالة يكون مخالفاً لهما، فلا واسطة بين غير الموافق والمخالف، كما ذكر في الجواب، غاية ما هناك أنه لا بدّ من أن يخرج منها بما يثبت قطعاً من الحجج الظاهرين عليه السلام إذا لم يكن موافقاً لهما وتخصيصهما به فيبقى ما يشك في وروده عنهم عليهم السلام ممّا لا يكون موافقاً تحت عموم تلك الأخبار كما هو المدعى فينطبق هذه الطائفة على المدعى أيضاً، فالأولى تحرير السؤال بما حرّرنا، إلا بما حرّره قدس سرّه فإنّه لا يخلو عن غموض وتعقيد وإن كان الظاهر عطف قوله وكثير على عمومات الكتاب أي الضمير المجرور، فلا بدّ إذا من إلحاق لفظ السنة بقوله مخالفة للكتاب وعلى تقدير العطف على الأخبار لا بدّ من إسقاط لفظة من عمومات، ثم لا يخفى عليك أنّ الجواب بما ذكره قدس سرّه من انفراد كلّ

الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنة القطعية مثل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾، ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، ونحو ذلك فالأخبار المخصصة لها كلها، وكثير من عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب والسنة.

قلت: أولاً إنه لا يعد^(١) مخالفة ظاهر العموم خصوصاً مثل هذه العمومات

طائفة بالجواب مبني على تسليم تواتره أو قطعته من غير جهة التواتر، وإلا فلا معنى للجواب على ما ذكر، كما أنه مبني على عدم جعل المخالف بمعنى غير الموافق أو لا يوافق بمعنى المخالف.

(١) لا يخفى عليك أن نظم التحرير يقتضي جعل الجواب الثاني بدل هذا الجواب وجعله الجواب الثاني الراجع إلى تسليم استفادة حكم كل واقعة عن عمومات الكتاب والسنة، ثم إن حاصل هذا الجواب يرجع إلى عدم صدق المخالف على الخبر المخصص للعموم سيما مثل هذه العمومات القريبة من عمومات الأصول من حيث وسعة عمومها وشيوعها وكثرة أفرادها من حيث ضعف الظهور والدلالة فيها ولو كان من جهة كثرة الخارج منها، كما أنه لا يصدق عليه الموافق قطعاً، فيكون أمراً بين الأمرين فتكون هذه الطائفة أخص من المدعى والشاهد على ما ذكر مضافاً إلى ظهور اللفظ في نفسه لزوم الخروج عن أخبار العرض بالمخصصات الثابتة القطعية الصدور من النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لعمومات الكتاب والسنة، كما التزم به السائل في تقريب

* سورة البقرة: الآية ٢٩.

* سورة البقرة: الآية ١٧٣.

* سورة الأنفال: الآية ٦٩.

* سورة البقرة: الآية ١٨٥.

مخالفة، وإلا لعدت الأخبار الصادرة يقيناً عن الأئمة عليهم السلام المخالفة لعمومات الكتاب والسنة مخالفة للكتاب والسنة، غاية الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، فتخرج عن عموم أخبار العرض، مع أن الناظر في أخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بأنها تأتي عن التخصيص.

وكيف يرتكب التخصيص في قوله عليه السلام: «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^{*}، وقوله: «ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل»، وقوله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا خلاف القرآن فإننا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة»^{*}، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله أنه قال: «ما خالف كتاب الله فليس من حديثي أو لم أقله»^{*}، مع

السؤال وليس المحذور الوارد عليه لزوم تخصيص الأكثر، بل هو مع شيء آخر وهو لزوم التخصيص، مع أن الناظر في تلك الأخبار يقطع بإبائها عن التخصيص ولا ينافي ذلك كون مورد أخبار العرض حسبما عرفت في تقريب الاستدلال ما لم يعلم صدوره فإن عرضه على الكتاب والسنة في تلك الأخبار من جهة دلالتها على قصر الوارد منهم عليهم السلام على ما يوافق الكتاب والسنة، وإلا لم يكن معنى لجعل موافقتها وعدمها ميزانين للحكم بالصدور والعدم، كما أنه لا ينافي ما ذكر في تقريب الاستدلال من عدم جواز إرادة خصوص التباين الكلّي من المخالفة، فإن عدم إرادة خصوص التباين الكلّي من المخالفة لا ينتج إرادة الأعم من العموم المطلق ضرورة ثبوت الواسطة بينهما.

* مستدرک الوسائل: ج ٣، ص ١٨٦ عن تفسير العياشي.

* بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٥٠.

* بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٢٧.

أن أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي صلى الله عليه وآله.
ومما يدل على أن المخالفة^(١) لتلك العمومات لا تعدّ مخالفة ما دلّ من
الأخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة النبوية، إذ بناء
على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيها.
فمن تلك الأخبار ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسل عن رسول
الله صلى الله عليه وآله أنه قال:
«ما وجدتم في كتاب الله، فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم

(١) هذا وجه آخر لعدم جواز إرادة ما ذكره من أخبار العرض غير الوجهين
السابقين، ولا بدّ أن يراد من قوله قدّس سرّه إذ بناء على تلك العمومات إلخ، وفاء
العمومات المذكورة وأمثالها بحكم جميع الوقائع على زعم الخصم، وإلا كان
متافيا لما سيذكره في الجواب الثاني كما أنّه لا بدّ أن يكون تلك الأخبار التي
استشهد بها قطعية الصدور وإلا لم يكن معنى لجعلها شاهدة في المقام.
هذا وقد يناقش فيما أفاده قدّس سرّه بأنّ لازم نفي المخالفة عن الخبر
المخصّص للعمومات والمقيد للمطلقات هو نفي الموافقة عن الخبر الذي يطابق
العموم والإطلاق أو التفكيك بين المطابقة والمخالفة مع أنّ المسلّم بينهم جعل
المطابقة والمخالفة في أخبار العلاج أعمّ من المطابقة والمخالفة من حيث العموم
والإطلاق، وكذا في باب الشّروط المخالفة للكتاب المحكومة بعدم الصّحة والبطالان.
ومن هنا قد يقال بأنّ الوجه هو الجواب الثاني لا الأوّل، بل لازم قوله قدّس
سرّه في الجواب عن السّؤال بقوله: (فإن قلت) فعلى أيّ شيء يحمل تلك الأخبار
هو الالتزام بتعميم المخالفة، حيث إنّ الحمل على مورد التّعارض أو خبر غير الثّقة
ونحوهما تخصيص من حيث المحلّ والمورد مع إبقاء لفظ المخالفة على عمومه
وشموله كما لا يخفى.

يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة مني، فلا عذر لكم في ترك سستي وما لم يكن فيه سنة مني، فما قال أصحابي فقولوا به، فإنما مثل أصحابي فيكم كمثّل النجوم بأبيها أخذ اهتدي وبأي أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم واختلاف أصحابي رحمة لكم قيل يا رسول الله ومن أصحابك قال أهل بيتي، الخبر.

فإنه صريح في أنه قد يرد من الأئمة عليهم السلام ما لا يوجد في الكتاب والسنة.

ومنها: ما ورد في تعارض الروايتين من رد ما لا يوجد في الكتاب والسنة إلى الأئمة عليهم السلام مثل ما رواه في العيون عن أبي الوليد عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي وفيها:

«ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله إلى أن قال وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أن قال وما لم تجدوه في شيء من هذه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك»^١ الخبر.

والحاصل أن القرائن الدالة على أن المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومها أو إطلاقه كثيرة تظهر لمن له أدنى تتبع. ومن هنا يظهر ضعف التأمل^(١) في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك

(١) ترتّب الضعف المذكور على ما أفاده في نفي صدق على المعنى الأعمّ أمر واضح لا ستره فيه أصلاً، لأنّ الحمل على مورد التعارض، كما نطق به بعض الأخبار أيضاً يكون كافياً في إفساد التأمل والقول المذكور فتدبر.

الأخبار، بل منعه لأجلها، كما عن الشيخ في العدة أو لما ذكره المحقق من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الإجماع على استعماله فيما، لا يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به.

وثانياً: إنا نتكلم^(١) في الأحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة ككثير من أحكام المعاملات، بل العبادات التي لم ترد فيها، إلا آيات مجملة أو مطلقة من الكتاب، إذ لو سلمنا أن تخصيص العموم يعد مخالفة أما تقييد المطلق، فلا يعد في العرف مخالفة بل هو مفسر خصوصاً على المختار

(١) الأولى في بيان هذا الجواب وتحريره أن يقال وثانياً نمنع من تكفل الكتاب والسنة ولو بعنوان العموم والإطلاق لحكم جميع الوقائع في العبادات والمعاملات بالمعنى الأعم من العقود والإيقاعات والأحكام غاية الأمر تكفلهما لحكم كثير من الوقائع، فإنه ربما توهم من البيان المذكور أن الخصم يسلم ما أفاده، مع أن الأمر ليس كذلك ويشهد بصدق ما ادعينا من كان له تتبع في الفقه ومدارك المسائل سيما ما كان من قبيل الحكم الوضعي، فإنه يعلم بعد التتبع أنه لا يمكن الاستدلال في جميع الوقائع من العبادات والمعاملات بهما إما من جهة عدم تعرضهما لحكم المسألة بنحو من الأنحاء، وإما لإجمالهما الذاتي، كما إذا قلنا بكون ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أو كان المشكوك من معظم الأجزاء أو العرضي بالمعنى الأعم من الإهمال أو السكوت والورود لبيان حكم آخر.

وأما لدالتهما على حكم المسألة التي ورد الخبر فيها بعنوان الإطلاق على خلافه، فإن دعوى صدق المخالفة في المقام سيما على مذهب من يقول بكون المطلق موضوعاً لنفس الطبيعة من غير ملاحظة شيء آخر حتى الإطلاق، فيكون التقييد حقيقة على مذهب إذا لم يكن باستعمال لفظ المطلق في المقيّد في كمال الضعف والسقوط، فإن المقيّد يعد شارحاً ومفسراً للمطلق لا معارضاً ومخالفاً له.

من عدم كون المطلق مجازاً عند التقيد.

فإن قلت: فعلى أي شيء^(١) تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب، فإن حملها على طرح ما يباين الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار.

(١) نظم التحرير يقتضي ذكر هذا السؤال قبل الجواب الثاني، فإنه من متعلقاته لا من متعلقات هذا الجواب الثاني، فإنه لما نفى صدق المخالفة على المخالفة من حيث العموم والإطلاق توجه عليه هذا السؤال من حيث إن غاية ما يستفاد مما أفاده هي القضية السلبية والحمل على المخالفة من حيث التباين أيضاً مما لا معنى له على ما عرفت مراراً، فلا بد في محمل الأخبار المذكورة على كثرتها أن يكون هناك معنى لا يلزم عليه المحذور المذكور، ثم إن الأولى في الجواب عن السؤال المذكور المبني على إمكان معنى آخر للمخالفة غير المخالفة على وجه التباين والتخصيص أن يقال بحملها على مخالفة الظاهرين اللذين يمكن الجمع بينهما بالتصرف في أحدهما سواء كانت النسبة بينهما على وجه التباين أو العموم من وجه، فإن النسبة بين قوله اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة هو التباين مع إمكان الجمع بينهما بأحد التصرفين، أما حمل هيئة افعال على الاستحباب أو مادة ينبغي على الوجوب.

وأما ما أفاده في الجواب، فمع كونه مبنياً على قطعية كل من الطائفتين بل الطوائف، وعلى كون المراد من الطائفة الأولى مما تضمن حكم المخالف الأخبار عن عدم الصدور وكون المخالف باطلاً، لا البناء على كونه كذلك في مرحلة الظاهر وأن لا يكون ما صرح فيه بطرح خبر الثقة المخالف أو البر المخالف قطعي الصدور أو لا يكون المراد منه ما بنى قدس سره على حجتيه قد يناقش فيه، بأن الحمل عليه كيف يجامع ما أفاده في الجواب الأول عن الاعتراض من عدم صدق المخالفة على التخصيص والتقيد، فإن الحمل على صورة التعارض أو غير خبر الثقة لا يجامعه قطعاً.

قلت: هذه الأخبار على قسمين:

منها: ما يدلّ على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم عليهم السلام وأن المخالف لهما باطل وأنه ليس بحديثهم.

ومنها: ما يدلّ على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم عليهم السلام إذا خالف الكتاب والسنة.

أمّا الطائفة الأولى: فالأقرب حملها على الأخبار الواردة في أصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والأخبار النبوية، وهذه الأخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع، لأنها أخذت عن الأصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

وأما الثانية: فيمكن حملها على ما ذكر في الأولى ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين، كما يشهد به مورد بعضها، ويمكن حملها على خبر غير الثقة، لما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة.

هذا كلّ في الطائفة^(١) الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب

(١) لا يخفى عليك أن الإيراد بالأخصية حتّى يتوجّه عليه السؤال المذكور لكي يحتاج إلى الجواب عنه لا تعلق له بهذه الطائفة أصلاً، فالحقّ في تحرير الجواب عن الأقسام أن يقال علي تقدير تسليم قطعية كلّ قسم بحسب المضمون أن المتيقّن من الأوّل كذا ومن الثاني كذا، وهكذا فلا تعارض بينها وبين ما دلّ على حجية خبر الثقة مثلاً على ما عرفت الإشارة إليه في طيّ الكلام في الأخبار ومنه يظهر المناقشة فيما أفاده بقوله: (بعد ذلك، ثمّ إن الأخبار المذكورة) إلخ.

فإنّ ما أفاده إنّما يصحّ فيما إذا قلنا بالتواتر اللفظي في الأخبار المانعة، وإلا فلا يمكن ارتكاب التخصيص أو تصرف آخر فيها، كما لا يخفى مع احتياج تصحيح ما أفاده إلى كونه في مقام الجزم، فلا يكون تكراراً لما أفاده في مقام بيان محمل

والسنة.

وأما الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة.

فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم عليهم السلام، كما دل عليه روايتنا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار أنها محمولة على ما تقدم في الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة، وأن ما دل منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفاً محمول على الأخبار الواردة في أصول الدين مع احتمال كون ذلك^(١) من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها، ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة، أو صورة التعارض، كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجية.

ثم إن الأخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وإن كانت كثيرة، إلا

الأخبار المبني على الاحتمال وذكر الوجوه فتأمل.

(١) الفرض ممّا أفاده كون الحمل على البطلان وعدم الصدور مبنياً على الظاهر المرعي معه احتمال الموافقة بحسب باطن القرآن وبطنه.

وهذا بخلاف ما إذا وجدناه مخالفاً للآية الواردة في العقائد بأنه يدل على كونه زخرفاً وباطلاً في الواقع، وإن كان قد يناقش بأن البطلان الواقعي تابع للعلم بكون مفاد الخبر مخالفاً أو غير موافق لما يقطع بثبوته ومع انتفاء هذا المعنى لا بد أن يكون البطلان ظاهرياً من غير فرق بين القسمين، فإن ما نراه مخالفاً في مرحلة الظاهر يحتمل موافقة بحسب الباطن، كما نراه غير موافق فتأمل.

أنها لا تقاوم الأدلة الآتية، فإنها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة، فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

وأما الجواب عن الإجماع^(١) الذي ادعاه السيد والطبرسي قدس سرهما، فإنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ المعترضه بدعوى جماعة أخرى الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين.

وأما نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم الحجية إلى الرفض، فمستندة إلى ما رأوا من السيد من دعوى الإجماع، بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة.

وأما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالأدلة الأربعة

أما الكتاب فقد ذكروا منه آيات ادعوا دلالتها:

منها: قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾*.

(١) قد عرفت مرارا فيما أسمعناك أنه لا يعقل التمسك في المسألة إثباتاً ونفياً بخبر الواحد، كما أنك قد عرفت أن التمسك بنقل الإجماع وحجيته عند القائلين بها مبني على حجية خبر الواحد، بل هو عندهم من أفرادها. هذا مضافاً إلى أن نقل الإجماع المذكور قاتل لنفسه ودافع للتمسك به، ودعوى عدم شموله لنفسه قد عرفت ما فيها وستعرفه عن قريب.

والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان:

أحدهما^(١): أنه سبحانه علق وجوب الثبوت على مجيء الفاسق، فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب الثبوت عند مجيء غير الفاسق، فإما أن يجب القبول وهو المطلوب أو الرد وهو باطل، لأنه يقتضي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق وفساده بين.

الثاني: أنه تعالى أمر بالثبوت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه وصفان

(١) لا يخفى عليك أن تقريب الاستدلال بالآية بالوجهين المذكور في كتب القوم وإن اقتصر في بعضها على الوجه الأول أي مفهوم الشرط، وفي بعضها على الوجه الثاني، لكن في تقريب الاستدلال بالوجه الأول قد اختلفت كلماتهم، ففي بعضها ذكره، كما ذكر في الكتاب نفسه وفي بعضها أنه سبحانه علق وجوب التبيين على مجيء الفاسق، فينتفي وجوب التبين بمقتضى التعليق على الشرط عند عدم مجيء الفاسق بالتبني وهو يشمل بإطلاقه مجيء العادل بالتبني أو غير الفاسق به بناء على ثبوت الوساطة، ضرورة أن عدم مجيء الفاسق بالتبني يشمل ما لو لم يكن هناك نبأ أصلاً أو كان ولم يكن المخبر فاسقاً، فإذا ينتفي وجوب التبين عن خبر العادل بمفهوم الشرط فيدور الأمر بين أمرين لا ثالث لهما:

أحدهما: القبول من دون تبيين.

ثانيهما: الرد كذلك.

والثاني باطل جزماً للزوم كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق على تقديره، ضرورة كون الرد من دون تبيين أسوأ من التبيين، إذ فيه نوع من الاعتناء بشأن المخبر وربما ينتهي إلى العمل بالخبر على تقدير الصدق، فالآية النافية للتبيين في خبر العادل بمفهوم المخالفة تنفي الرد بالفحوى ومفهوم الموافقة هذا توضيح تقريب الاستدلال المذكور في كلام بعضهم.

ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه خبر فاسق، ومقتضى الثبوت هو الثاني للمناسبة والاقتران^(١)، فإن الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأول للعلة، وإلا لوجب الاستناد إليه إذ التعليل بالذاتي الصالح للعلة أولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي وإذا لم يجب الثبوت عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول وهو المطلوب أو الرد فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق وهو محال.

أقول: الظاهر أن أخذهم^(٢) للمقدمة الأخيرة وهي أنه إذا لم يجب

(١) المراد من الاقتران يحتمل على بعد أن يكون هو المناسبة فيكون العطف للبيان ويحتمل أن يكون الاقتران المعنوي حيث إن الفاسق فاعل الشرط، وقوله بنينا مفعول الشرط، ومن المعلوم أن الجزء الذي هو معلول الشرط أقرب بفاعله بالنسبة إلى مفعوله، لأن نسبة الفعل إلى المفعول بالملاحظة الثانوية وإلى الفاعل بالملاحظة الأولية، فإذا ثبت كون الظاهر من القضية استناد الحكم يعني وجوب التبين إلى الوصف يعني الفسق، فيستكشف عدم صلاحية كونه مخبراً واحداً الذي هو أمر ذاتي للعلة والاستناد، وإلا لوجب الاستناد إليه لحصول الذاتي قبل حصول العرضي الذي فرض الاستناد إليه، فيكون معلوله في مرتبته فيلزم أن يكون مقدماً ولو طبعاً على العرضي، ضرورة كون لوازم الذات مقدّمة على عوارضه والاستناد إلى العرضي يقتضي تأخره عنه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، فيكشف من ذلك كله انحصار العلة والسببية في الوصف فينتج ثبوت المفهوم والدلالة على الانتفاء عند انتفائه كما هو واضح، ومنه يعلم أن المراد من الأولوية في عبارة الكتاب التعين لا ما يكون حسناً يجوز تركه.

(٢) لا ريب في ظهور كلامهم في تقريب الدلالة على الوجهين في إرادة الوجوب النفسي من الأمر بالتبين وإن لم يلتزم به أحد حتى من قال بوجوب

تحصيل العلم في الفروع بالوجوب النفسي، فإنه لا يقول بأن إخبار الفاسق سبب لوجوب التبين بالوجوب النفسي، لأن أخذهم للمقدمة المذكورة في كلامهم المبنية على التردد والدوران ينطبق على الوجوب النفسي لا الشرطي وظاهر الأمر في نفسه وإن كان الوجوب النفسي، إلا أنه بالنظر إلى المقام إلى الفحص عن الطرق وإلى قيام الإجماع وإلى التعليل غير مراد قطعاً، فلا معنى لحمل اللفظ عليه، هذا والتحقيق أن الأمر بالتبين في خبر الفاسق وبعدم وجوبه في خبر العادل وإن دلّ على عدم حجية الأول وكون وجوده كعدمه، فلا بدّ من تحصيل العلم بالواقع في مورده وعلى حجية الثاني وطريقته المغنية عن تحصيل العلم بالواقع بالدلالة اللفظية العرفية الواضحة، إلا أن حمل الوجوب على الوجوب الشرطي محلّ مناقشة، فإنه لا معنى لجعل تحصيل العلم بالواقع شرطاً للعمل بخبر الفاسق، فإن العمل بالواقع لا دخل له بالعمل بالخبر، إلا على سبيل التوسّع والمسامحة، فلا بدّ أن يحمل وجوب التبين المقصود منه في خصوص المقام الدلالة على ما يحمل عليه الوجوب في كلّ ما دلّ على وجوب تحصيل العلم في الفروع على الجاهل من الوجوب الغيري الإرشادي وحكم الشارع بنفي هذا المعنى عند إخبار العادل وإن كان في معنى الحكم بحجّيته، إلا أنه لا دخل له بالوجوب الشرطي اللّهم، إلا أن يقال إن الآية لا تعلّق لها بخصوص الفروع، بل يعتمها والموضوعات التي لا يجب تحصيل العلم فيها بالوجوب الغيري الإرشادي، بل مورد الآية من الموضوعات فإن فرض هناك وجوب فليس، إلا الوجوب الشرطي غاية الأمر أن يكون الوجوب الثابت عند إرادة العمل هو الوجوب الغيري.

هذا وقال بعض أفاضل من قارب عصرنا في تقريب الاستدلال ما هذا لفظه: «وجه الدلالة أنه تعالى علّق وجوب تبيين النّيا على مجيء الفاسق به، فيدلّ بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه جواز القبول لأن الأمر بطلب بيان

التثبت وجب القبول، لأنّ الرد مستلزم لكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق مبني على ما يترأى من ظهور الأمر بالتبين في الوجوب النفسي، فيكون هنا أمور ثلاثة: الفحص عن الصدق والكذب، والردّ من دون تبين، والقبول كذلك.

لكنك خير بأن الأمر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي وأن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل، فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين، فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية وهي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق.

البيان إمّا كناية عن عدم جواز القبول أو مجاز عنه أو مخصوص بما لو أريد العمل بمقتضى نبئه فيكون وجوبه شرطياً ويرجع إلى الوجه السابق أو بمواضع خاصة لا بدّ من التّبين فيها منها الواقعة التي نزلت الآية فيها حيث يجب فيها طلب البيان بمطالبتهم بالصدقات، فإن انقادوا إلى الحقّ وأدّوها تبين كذب النّبأ قضاء بظاهر الحال وإن استكفوا عنها وأظهروا التّمانع والمعاداة تبين صدقه ووجب التّهم على جهادهم، لكن هذا في الحقيقة راجع إلى طلب أمر مخصوص يحصل به البيان وليس بطلب نفس البيان حقيقة، وبالجمله فلا بدّ من حمل الأمر بالتّبين على أحد هذه الوجوه للإجماع على عدم وجوب التّبين عند خبر الفاسق مطلقاً وعلى هذا فما تداول في كتب القوم في بيان وجه الاستدلال من أنّه علّق وجوب تبين النّبأ على مجيء الفاسق به، فعلى تقدير مجيء العادل به، إمّا أن يجب القبول فهو المدعى أو يجب الردّ فيلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق غير مستقيم، إذ مرجع الأمر بالتّبين فيما عدا الوجه الأخير إلى ردّ نبئه وفي الوجه الأخير يجب التّبين في نيا العادل وأيضاً إنّما يتمّ ما ذكره إذا حمل الأمر بالتّبين على وجوبه مطلقاً، وهذا ممّا لا ذاهب إليه، انتهى كلامه رفع مقامه.

والدليل على كون الأمر بالتبين للوجوب الشرطي، لا النفسي مضافاً إلى أنه المتبادر عرفاً في أمثال المقام وإلى أن الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق وإنما أوجبه من أوجه عند إرادة العمل به لا مطلقاً هو أن التعليل في الآية بقوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا﴾، لا يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسي، لأنَّ حاصله يرجع إلى أنه لثلا تصيبوا قوماً بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق، فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف، ومن المعلوم أن هذا لا يصلح إلا علة لحرمة العمل بدون التبين، فهذا هو المعلوم ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين.

مع أن في الأسوئية المذكورة^(١) في كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسياً ما لا يخفى، لأن الآية على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر

(١) مراده قدس سره مما أفاده أن حمل وجوب التبين على الوجوب النفسي على ما يستفاد من تقريب الاستدلال في كلماتهم مضافاً إلى فساده من وجوه مذكورة في كلامه قدس سره لا يتم معه تقريب الاستدلال، حيث إن نفي وجوب التبين عن خبر العادل بالوجوب النفسي لا يلزم وجوب القبول والحجية، فيشترك مع خبر الفاسق ما لم يتبين صدقه ومطابقته للواقع في عدم القبول، كما أنه يشترك معه مع تبين الصدق في العمل بمقتضى التبين ويفترقان في وجوب التفتيش في حال خبر الفاسق من حيث الصدق والكذب وعدم وجوبه في خبر العادل وهو موجب لمزية العادل على الفاسق لا لمتقصة العادل بالنسبة إلى الفاسق اللهم، إلا أن يقال إن التبين في الخبر نوع من الاعتناء بشأن المخبر، فلا يصلح أن يكون فارقاً وإليه أشار بقوله فتأمل على ما أفاده في مجلس الدرس وإن لم يخل عن مناقشة.

الواحد قبل التبين وبعده، فيجوز اشتراك الفاسق والعاقل في عدم جواز العمل قبل التبين، كما أنهما يشتركان قطعاً في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق، لأن العمل حينئذ بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض بخبره والتفتيش عنه دون العاقل لا يستلزم كون العاقل أسوأ حالاً، بل مستلزم لمزية كاملة للعاقل على الفاسق فتأمل.

وكيف كان فقد أورد على الآية إیرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، إلا أن كثيراً منها قابلة للدفع، فلنذكر أولاً ما لا يمكن الذب عنه، ثم نتبعه بذكر بعض ما أورد من الإیرادات القابلة للدفع.

أما ما لا يمكن الذب عنه فإیرادات:

أحدهما: أن الاستدلال^(١) إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف أعني

(١) مراده قدس سره من عدم اعتبار مفهوم في الوصف عدم ثبوت المفهوم في التعليق على الوصف لا عدم حجته واعتباره مع ثبوته، ضرورة عدم الفرق في حجية ظواهر الألفاظ بين الظهور المنطوق والمفهومي، فكلامهم في باب المفاهيم إنما هو في الصغرى لا في الكبرى بعد ثبوتها كما صرح به غير واحد من الأعلام وإن تسامحوا في بعض التعبيرات، إلا أنه لا ضير فيه مع وضوح المراد وظهوره، ومن هنا قالوا إن التعليق بالوصف يشعر بالعلية، ولا يدل عليها ومن هنا أجاب غير واحد من الأساطين عن الاستدلال بالآية بأنه مبني على دليل الخطاب أي مفهوم المخالفة، ولا نقول به فمثل العلامة القائل بثبوت المفهوم للتعليق على الشرط لا بد أن ينزل كلامه على إرادة التعليق على الوصف ومثل السيد النافي لهما معاً يحتمل كلامه لكل من الأمرين هذا والعجب من المحقق القمي قدس سره في القوانين، حيث إنه مع موافقة

للمشهور في القول بعدم المفهوم للتعليل على الوصف قال به في المقام لمساعدة العرف وقرينة المقام حيث قال بعد تضعيف دلالة الآية باعتبار التعليل على الشرط: «فالاعتماد على مفهوم الوصف، فإننا وإن لم نقل بحجته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام، كما أشرنا إليه في مباحث المفاهيم» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى صريح فيما حكينا عنه، إلا أنه مبني كما صرح بذلك بعد الكلام الذي عرفته على مقالة المشهور القائلين بحجة ظواهر الألفاظ في حق غير من قصد إفهامه بالخطاب لا على ما ذهب إليه في بحث الظواهر من عدم حجته، إلا من باب الظن المطلق ويرد عليه بأننا كلما نتأمل في المقام لا نفهم قرينة تدل على أن الغرض من التعليل الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء.

هذا مع أن المقام أولى بعدم الدلالة من حيث عدم ذكر الموصوف في الكلام وعدم اعتماد الوصف على موصوف محقق، فإنه أشبه باللقب في كونه موضوعاً للحكم وليس أمراً زائداً عليه حتى يقال بأن ذكره لغو لو لم يكن الغرض منه الدلالة على مناط الحكم وعلته، كما هو أحد الوجهين في الاستدلال لإثبات المفاهيم في التعليقات التي قالوا بثبوت المفهوم لها مضافاً إلى ما قيل من أن فائدة التعليل في المقام ظاهرة وهو التنبيه على فسق الوليد لما روي في شأن نزولها من أن النبي صلى الله عليه وآله أرسل وليد بن عتبة إلى بني المصطلق ليأخذ منهم صدقاتهم، فلما قرب إلى منازلهم خرجوا إليه ليتلقوه تعظيماً لحقه فهاهم لما كان ما بينه وبينهم في الجاهلية من العداوة فهرب إلى النبي صلى الله عليه وآله فآخبره بتمانعهم من أداء الصدقات، فنزلت الآية في حقه وقد يروى أنه أخبر بارتدادهم، فنزلت الآية الشريفة، فلا يمكن أن يقال إن الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء أظهر الفوائد فضلاً عن أن يقال بالانحصار الفائدة فيها وقال بعض الأفاضل ممن قارب عصرنا بعد حكاية ما عرفت عن القوانين أقول: «وفيه نظر لأن مساعدة المقام على استفادة حكم المفهوم من التعليل على

الفسق، ففيه أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق، كما فيما نحن فيه فإنه أشبه بمفهوم اللقب، ولعل هذا مراد من أجاب عن الآية كالسيدين وأمين الإسلام والمحقق والعلامة وغيرهم بأن هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب ولا نقول به.

الوصف بناء على عدم دلالة عليه في نفسه، إما أن يكون لقرائن حالية وثبوتها في المقام ممنوع قطعاً أو لقرائن لفظية راجعة إلى انحصار فائدة التعليق في الاحتراز أو ظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوائد، فهذا إنما يتصور جريانه بحسب تحصيل الوثوق والاعتداد به فيما إذا تعقب الوصف الخاص الموصوف العام، كما في قولك إن جاءك مخبر فاسق أو رجل فاسق بنبا ونحو ذلك مما يشمل على التقييد اللفظي المقتضي اعتباره في الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهر أن المقام ليس من بابه، بل من باب ترجيح التعبير عن مورد الحكم بعنوان خاص على التعبير عنه بعنوان عام، ومثل هذا لا يستدعي فائدة ظاهرة يزيد على فائدة بيان الحكم في المورد الخاص ومع الإغماض عن ذلك، فلا تجد لتعليق الحكم على الوصف في المقام مزيد خصوصية لا توجد في غيره، فإن ما ذكروه في منع دلالة على حكم المفهوم في غير المقام من عدم انحصار الفائدة فيه وإن من جملة كون محل الوصف محل الحاجة يتجه في المقام أيضاً مضافاً إلى أن له في المقام نكتة أخرى أيضاً وهو التنبيه على أن المخبر المتصف بالفسق بعيد عن مقام الاعتماد والاستناد جداً، إذ يحتمل في حقه ما يحتمل في حق المخبر العادل من السهو والنسيان مع زيادة وهي احتمال تعمده الكذب وتعويله في خبره على أمارات ضعيفة وأوهام سخيفة ناشتتين من انتفاء صفة العدالة عند الحاصرة على الاقتحام في مثل ذلك وهذا ظاهر لا ستره عليه انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وإن كان باعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة ففيه أن مفهوم الشرط^(١) عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا

(١) الوجه فيما أفاده ظاهر لا ستره فيه أصلاً، ضرورة أن المعتبر في التعليق على الشرط، كما حقق في محله فيما كان له مفهوم بتبديل كل من الشرط والجزاء بنقيضه مع إبقاء سائر أجزاء القضية على حالها في جانب المفهوم، فإذا قال إن جاءك زيد فأكرمه مثلاً كان مفهومه سلب الإكرام وهو وجوب الإكرام عن زيد عند عدم الشرط وهو مجيء زيد لا سلب الإكرام عن عمرو الجاني مثلاً، فإنه موضوع آخر لم يكن مثبتاً في القضية أصلاً، فإذا فرض التعليق على الشرط في الآية دالاً على قضية أخرى يعبر عنها بالمفهوم كانت تلك القضية إن لم يجنكم فاسق نبياً، فلا يجب التبين في نبئه لا إن جاءكم عادل نبياً فلا يجب التبين في نبئه، فإن نبأ العادل ليس من أفراد عدم نبأ الفاسق ولو في الجملة ضرورة أن الأمر الوجودي ليس من أفراد العدم، ضرورة تقابل الوجود والعدم فكيف يمكن تصادفهما، نعم قد يقارن عدم الشيء وجود بعض الأشياء أو يلزمه وأين هذا من التصادق والفردية، فعدم نبأ الفاسق لا يتعدى عنه وليس من أفراد نبأ العادل وإن تقارن نبأ العادل في الوجود، وإلا أمكن أن يقال بأن الآية تدل منطقاً على عدم حجية خبر العادل بأن يقال إن الآية تدل على وجوب التبين في خبر الفاسق، ويشمل بإطلاقها ما لو اجتمع مع نبأ العادل فيجب التبين فيه وإن كان المخبر به أمراً واحداً وهو كما ترى فإذا لم يمكن التبين في النبأ المنفي عن الفاسق، فلا يعقل أن يكون للقضية مفهوم ودلالة مرادة للمتكلم ضرورة كون انتفاء المحمول عن الموضوع الغير الموجود من جهة استحالة الوجود لا من جهة دلالة اللفظ وإنشاء المتكلم لفيه إما من جهة الدلالة الوضعية أو الإطلاعية الانصرافية أو العقلية الرجعة إلى لزوم اللغوية والمخلو عن الفائدة، فلا بد أن يكون الغرض من ذكر

لأجل عدم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في قول القائل إن رزقت ولدًا فاخته وإن ركب زيد فخذ ركابه وإن قدم من السفر فاستقبله وإن تزوجت، فلا تضع حق زوجتك وإذا قرأت الدرس فاحفظه، قال الله سبحانه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾*، ﴿وَإِذَا

الشَّرْطُ في أمثال المقام الإشارة والدلالة على اختصاص الجزاء موضوعاً بصورة وجود الشرط، وهذا غير عزيز كما في الأمثلة المذكورة في الكتاب، فلو قيل إن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ﴾ الآية يدل بالمفهوم على نفي وجوب الاستماع عن قراءة الحديث، حيث إن عدم قراءة القرآن يشمل قراءة الحديث كان حقيقاً بالإعراض وعدم الاستماع، وهكذا الأمر في نظائره، هذا مع أن الأخذ بإطلاق المفهوم والحكم بدلالة الآية على عدم وجوب التبين في خبر العادل لا معنى له من جهة أخرى، فإن حمل الآية على ما ذكر يوجب الحكم بأن مدلول الآية نفي وجوب التبين بالدلالة اللفظية عما لم يكن هناك نبأ أصلاً لا من الفاسق ولا من العادل كما أن مدلولها نفيه عن نيا العادل، ومن المعلوم ضرورة أن نفي وجوب التبين شرعاً إنما يتصور في مورد إمكان ثبوته وكيف يمكن ثبوته فيما لم يكن هناك نبأ أصلاً.

ومما ذكرنا كله يظهر فساد ما قيل في الجواب عن الاعتراض المذكور من أن مفهوم الشرط وإن لم يكن مجيء العادل بالنبا، إلا أنه بإطلاقه يشملته وهكذا ما قيل من أن حمل المفهوم على عدم وجوب التبين في نيا الفاسق عند عدم مجيئه به يوجب حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع وهو على خلاف الأصل، والظاهر ضرورة أن الأصل المذكور إنما يعمل به ويجري فيما كان هناك قضية سالبة مرددة، وقد عرفت تعيين كون السلب في المقام من جهة سلب الموضوع.

حُيِّنُمْ بِتَجِيٍّ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴿٩﴾ إلى غير ذلك مما لا يحصى.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة إن عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنياً، فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب، وأخرى إن جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبين في خبر الفاسق، لأجل عدمه يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظاهر.

وجه الفساد أن الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية أو العقلية انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففرض مجيء العادل بنياً عند عدم الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ، لا يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل الذي جاء به، لأنه لم يكن مثبتاً في المنطوق حتى ينفي في المفهوم فالمفهوم في الآية وأمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، وليس هنا قضية لفظية سالبة دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.

الثاني: ما أورده في محكي العدة^(١) والذريعة والغنية ومجمع البيان

(١) لا يخفى عليك أن مرجع هذا الإيراد أيضاً وإن كان إلى كون الغرض من التعليق في المقام وصفاً أو شرطاً غير الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء إلا أنه يفرق معه من جهة أخرى، فإن الاستناد في الإيراد الأول إلى منع وجود المقتضي وفي الإيراد الثاني إلى وجود المزاحم والمانع عن الحكم بإرادة المفهوم من التعليق وإن سلم كون التعليق في نفسه مقتضياً لعدم وجوب التبين في خبر العادل، فالغرض من التعارض في المقام هو تنافي ما يقتضيه ظهور اللفظ والدلالة العرفية

والمعارض وغيرها من أنا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول إن مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل.

على الانتفاء عند الانتفاء مع وجود ما يمنعه ويزاحمه فالتعليق بهذه الملاحظة ليس له ظهور ومفهوم حقيقة، فلا يقال أنه أخص بالنسبة إلى عموم التعليل، فلا بد أن يخص به كما يكون الأمر كذلك فيما كان التعليق المقتضي لمفهوم المخالفة والعموم في كلامين إذا فرض العموم مستفاداً من غير التعليل، فالتعارض حقيقة بين التعليق الدال على المفهوم بحسب الوضع أو غيره من جهات الدلالة المذكورة في محله وظهور التعليل في تبعية الحكم المعلول له من حيث كونه من آثاره فالترجيح ليس من جهة المنطوق والمفهوم حتى يرد النقض بالمنفصلين، بل من جهة الاتصال والوجود في كلام واحد، ضرورة عدم استقرار ظهور صدر الكلام حتى يفرغ المتكلم منه مضافاً إلى كون العموم مستنداً إلى التعليل الآبي عن التخصيص المقتضي لحمل المعلول على ما يقتضيه التعليل عموماً وخصوصاً فيحكم بملاحظة ما ذكر أن الغرض من التعليق ليس الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء، بل مطلب آخر فليس هناك في الحقيقة خاص يعارض العموم.

فإن شئت قلت: إن التعليل الجاري في صورة انتفاء الوصف أو الشرط قرينة على أن الغرض من التعليق على أحدهما الدلالة على شيء آخر غير المفهوم، ومما ذكرنا كله تبين استقامة ما أفاده قدس سره في الجواب عن السؤال بقوله: (لأننا نقول ما ذكر أخيراً) إلخ وهو المراد أيضاً من قول الشيخ في العدة من ترك دليل الخطاب أي مفهوم المخالفة لدليل، فإن غرضه من التترك الحكم بخلو الجملة عن المفهوم، وكون الغرض من التعليق أمراً آخر.

لا يقال: إن النسبة بينهما وإن كان عموماً من وجه فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن يجب تقديم عموم المفهوم وإدخال مادة الاجتماع فيه، إذ لو خرج عنه وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم كان لغواً، لأن خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معا فيكون المفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل.

لأننا نقول: ما ذكره أخيراً من أن المفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل مسلم، إلا أننا ندعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل، وإليه أشار في محكي العدة بقوله: «لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل».*

وليس في ذلك منافاة لما هو الحق وعليه الأكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة لاختصاص ذلك أولاً بالمخصص المنفصل ولو سلم جريانه في الكلام الواحد منعه في العلة والمعلول، فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص.

فالعلة تارة تخصص مورد المعلول وإن كان عاماً بحسب اللفظ كما في قول القائل^(١) لا تأكل الرمان، لأنه حامض فيخصصه بالأفراد الحامضة،

(١) لا يخفى عليك أن المثال المذكور كما يكون مخصصاً يكون معمماً أيضاً، فإنه يتعدى بحكم التعليل عن المورد إلى كل ما يكون حامضاً، ثم إن قوله

فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه.

وقد توجب عموم المعلول وإن كان بحسب الدلالة اللفظية خاصاً كما في قول القائل لا تشرب الأدوية التي يصفها لك النسوان، أو إذا وصفت لك امرأة دواء، فلا تشربه لأنك لا تأمن ضرره.

فيدلّ على أن الحكم عام في كل دواء لا يؤمن ضرره من أي واصف كان، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بيان الجهال لنكته خاصة، أو عامة لاحظها المتكلم.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فلعل النكته فيه التنبيه على فسق الوليد، كما نبه عليه في المعارج.

وهذا الإيراد مبني^(١) على أن المراد بالتبين هو التبين العلمي، كما هو

قدّس سرّه: (فيكون عدم التقييد في الرمان) إلى آخره مشتبه المراد، إذ الموجود في النسخة السابقة قبل التّغيير قوله: (لعله الحموضة فيه)، والمراد منه أنّه لما أريد تعليل الحكم بالحموضة، فلذا ترك التّقييد من حيث حصول الغرض منه بالتّعليل مع شيء زائد وهو الدّلالة على علبّة الحكم وهذا المعنى، كما ترى لا يؤدّي بتلك العبارة وفي النسخ المصححة قوله لغلبة الحموضة فيه بدل ذلك القول، وقد سمعت عن شيخنا الأستاذ العلامة كون العبارة الأصليّة هذه وأبدلت بالعبارة السّابقة من جهة التشابه اللفظي وقلة معرفة الكاتب والمراد منه أنّ التّقييد مستغنى عنه لوجود الحموضة في أكثر أفراد الرّمان، حيث أنّه يوجب انصرافه إلى الأفراد الحامضة، فكأنّه قال لا تأكل الرّمان الحامض وهو كما ترى لا محصل له.

(١) ابتناء الإيراد على ما أفاده أمر ظاهر إذ على تقدير إرادة الأعمّ من العلم والاطمئنان من لفظ التّبين الواقع في الجزء المقابل للجهالة وتسليم حصول الاطمئنان من إخبار العادل بخلاف خبر الفاسق، لا يكون هناك تعارض أصلاً، إذا

التعليل ينطبق على ما كان العمل به في معرض الوقوع في الندم المنتفي مع حصول الاطمئنان بالفرض، لأن الواجب بالآية على هذا التقدير تحصيل الاطمئنان في مورد إخبار الفاسق من حيث إن العمل بدونه في معرض الوقوع في مخالفة الواقع، فلا يعقل التعارض حينئذ بين المفهوم وعموم التعليل لكنه يرد عليه مضافاً إلى مخالفة هذا المعنى لظاهر لفظ التبيين أولاً بأن إرادة هذا المعنى يلفو الاستدلال بالمفهوم، حيث إن الآية بمنطوقها تدلّ حينئذ على حجّة خبر العادل بناء على إرادة الوجوب الشرطي حسبما عرفت من أنه لا بدّ من ابتناء الاستدلال عليها وثانياً بأن إرادتها توجب إثبات حجّة مرتبة خاصّة من مطلق الظن وهو الظن الاطمئنائي من غير نظر إلى خبر العادل فيخرج عن محلّ النزاع، كما أنه على تقدير إرادة الأعمّ من مطلق الظن يثبت حجّة مطلق الظن، كما زعمه في القوانين حتّى مع التمكن من تحصيل العلم بالواقع، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك وإن كان ربما يجري في لسان المحقق القميّ قدّس سرّه في القوانين، لكنه ليس مذهبه، كما يظهر من كلماته في الفقه نعم بعض مشايخنا في شرحه على الشرائع نفى البعد عن الاعتماد على الظن الاطمئنائي حتّى مع التمكن من تحصيل العلم متخيلاً، أنه من مصاديق العلم عرفاً وهو كما ترى صاحب الجواهر زعم لا وجه له مضافاً إلى اختصاصه بما تعلّق الحكم بالعلم في الشرعيات لا بالمعلوم، كما هو ظاهر، وثالثاً بعدم إمكان إرادته من حيث لزوم إرادته خروج المورد من الآية بناء على كونه إخبار الوليد بالارتداد أو مطلق الإخبار بالارتداد ضرورة عدم حجّة مطلق الظن الاطمئنائي بالارتداد وتقييده في المورد بما إذا حصل من شهادة العدلين كما ترى، ضرورة أن الآية لا تتحمل هذا النحو من التقييد بحيث يبقى على إطلاقها مطلقاً أو في غير موارد اعتبار شهادة العدلين، كما لا يخفى، فتعيّن إذا إرادة المعنى الأخصّ وهو التبيين العلمي وإلى ما ذكرنا أشار إليه بقوله قدّس سرّه: (ولكنك خبير بأن الاستدلال

المقصد الثاني: في الظن (الإجماع المنقول بخبر الواحد) ----- ٢٤٣
مقتضى اشتقاقه.

ويمكن أن يقال إن المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من
الاطمئنان الذي هو مقابل الجهالة.

وهذا إن كان يدفع الإراد المذكور عن المفهوم من حيث رجوع الفرق
بين الفاسق والعاقل في وجوب التبين، إلى أن العادل الواقعي يحصل منه غالباً
الاطمئنان المذكور بخلاف الفاسق، فلهذا وجب فيه تحصيل الاطمئنان من
الخارج، لكنك خبير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجية الخبر العادل المفيد
للطمئنان غير محتاج إليه، إذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجية كل
ما يفيد الاطمئنان، كما لا يخفى فيثبت اعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن.

ثم إن المحكي عن بعض^(١) منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام
على ما هو مخالف للواقع بأن المراد بالجهالة السفاهة، وفعل ما لا يجوز فعله،

بالمفهوم) إلخ، نعم كلامه في المقام خال عن الإشارة إلى الإراد الأخير وسيشير
إليه بعد ذلك.

(١) إطلاق الجهالة على السفاهة وإن كان صحيحاً إلا أنه خلاف الظاهر
والاستدلال له بقوله تعالى: ﴿أَنْ تُصَيَّبُوا﴾ الآية فاسد جداً، إذ الندامة مترتبة على
فعل ما يجوز عند العقلاء، ومن المعلوم أن العمل بخبر الفاسق من دون تبين
وتفتيش من أمره غير مجوز عند العقلاء بعد الالتفات إلى عدم ما يردعه عن
الكذب وإن حصل منه الظن في ابتداء الأمر كالتقريب له بقوله ولو كان المراد
الغلط في الاعتقاد إلى آخره، فإن الظاهر من قوله: ﴿أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ الآية
وإن كان التعليل بما يكون قبحه مركزاً عند العقلاء، فلا يقبل التخصيص فحجية
الأمارات الغير العلمية في الأحكام والموضوعات ربما ينفيه، إلا أن دليل الحجية
من جهة كشفه عن تدارك مفسدة مخالفة الواقع على ما عرفت تفصيل القول فيه

لا مقابل العلم بدليل قوله تعاذلى: ﴿فَتَصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى.

وفيه مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة أن الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً، إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها، فالآية تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعله هي كونه في معرض المخالفة للواقع.

وأما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة، فلا يجوز القياس بها لما تقدم

ترفع القبح العقلي.

نعم ما يكون اعتباره في مورد العجز عن تحصيل الواقع لا يدلّ التعليل على المنع عنه من حيث اختصاصه بصورة التمكن عن تحصيل العلم بالواقع وإن كان التمثيل لذلك بالفتوى محلّ مناقشة غير مخفية، بل المعلول وهو وجوب التّبين ظاهر، بل نصّ بعد حمل التّبين على المعنى الأخصّ في اختصاص الحكم بصورة إمكان تحصيل العلم بالواقع نعم على القول بحمله على المعنى الأعمّ يعمّ صورة عدم الإمكان، لكنك قد عرفت فساده ومنه يظهر النّظر فيما أفاده بقوله قدّس سرّه: (فالأولى لمن يريد التّفصّي عن هذا الإيراد) إلى آخره، ولذا أمر بالتأمّل فيه هذا، وقد يناقش في التعليل من جهة أخرى وهي أن إصابة القوم بجهالة إنّما هي في بعض موارد العمل بخبر الفاسق لا في جميع موارد، ولكنك خير بأنّ اختصاص التعليل ببعض موارد العمل بخبر الفاسق، لا يدفع الإيراد عن المفهوم، فإن الآية تدلّ بعموم التعليل على أن كلّما كان العمل به في معرض الإصابة، لا يجوز العمل به من غير فرق بين خبر الفاسق والعاقل وغيرهما، نعم لو جعل الاختصاص حكمة لوجوب التّبين لم يكن مانعاً عن الأخذ بالمفهوم لكنّه بعيد في الغاية، مضافاً إلى بعد الفرق على تقدير الحكمة والتّقريب أيضاً بعد فرض وجودها في خبر العادل فتدبر.

في توجيه كلام ابن قبة من أن الإقدام على ما فيه مخالفة الواقع أحياناً قد يحسن لأجل الاضطرار إليه وعدم وجود الأقرب إلى الواقع منه، كما في الفتوى، وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع فراجع.

فالأولى لمن يريد التفصي عن هذا الإيراد التشبث بما ذكرنا من أن المراد بالتبين تحصيل الاطمئنان وبالجهالة الشك أو الظن الابتدائي الزائل بعد الدقة والتأمل فتأمل.

ففيها إرشاد إلى عدم جواز مقايضة الفاسق بغيره وإن حصل منه الاطمئنان، لأن الاطمئنان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات إلى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن كان متحرزاً عن الكذب.

ومنه يظهر الجواب عما رُبِّما يقال من أن العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان فيه.

وأما ما أورد على الآية بما هو قابل للذب عنه فكثير:

منها: معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم والنسبة عموم من وجه، فالمرجع إلى أصالة عدم الحجية.

وفيه أن المراد^(١) بالنيا في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم

(١) المراد مما أفاده قدس سره هو إبطال توهم كون النسبة المنطقية عموماً من وجه من حيث كون المفهوم أخصّ مطلقاً بحسب النسبة المنطقية من الآيات الناهية وإن كان الوجه في تقديم المفهوم كونه حاكماً على الآيات الناهية أو وارداً عليها على الوجهين اللذين تقدّمت الإشارة إليهما، فالمراد من تعيين التخصيص في كلامه قدس سره هو الخروج عن مقتضى الآيات الناهية بواسطة المفهوم فتدبر.

أخص مطلقاً من تلك الآيات، فيتعين تخصيصها بناء على ما تقرر من أن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم، وأما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم، فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجاري في صورتني وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء فراجع.

وربما يتوهم^(١) أن للآيات الناهية جهة خصوص، إما من جهة اختصاصها بصورة التمكن من العلم، وإما من جهة اختصاصها بغير البيئة العادلة وأمثالها

(١) لا يخفى عليك أن التمثيل بالبيئة وأمثالها مما يعمل به في الموضوعات مبني على شمول المفهوم للموضوعات، كما أن الاختصاص من الجهة الأولى مبني على اختصاص الآيات الناهية بأسرها بصورة التمكن من تحصيل العلم وعدم نصوصية الآية من هذه الجهة بحيث يمكن تخصيصها بصورة العجز عن تحصيل العلم، فيكون للمفهوم على الوجهين جهة عموم لا يشملها الآيات الناهية وهي الشمول بصورة الانسداد والبيئة العادلة، مع أن الآيات الناهية لا يشملها، فالذي يتوهم أن يكون خروجه موجبا لانقلاب النسبة لا بد أن يكون من قبيل البيئة مما يشملها المفهوم، وإلا فمطلق الخارج عن تحت الآيات الناهية لا يوجب انقلاب النسبة، كما هو واضح وإن كانت دعوى اختصاص جميع الآيات الناهية بصورة العلم في حيز المنع كدعوى عدم نصوصية الآية بالنسبة إلى صورة التمكن من العلم، حيث أنك عرفت أن الأمر بالتبين المنفي مفهوماً إنما هو فيما لو تمكّن من تحصيل العلم، هذا مع أن كون النسبة عموماً من وجه بالبيان الذي توهمه المتوهم لا يجدي في المقام أصلاً بعد ما عرفت من كون تقديم دليل حجّة غير العلم على الآيات الناهية من باب الحكومة أو الورود، فإن شئت قلت: إنه لا معنى لملاحظة النسبة بينهما بعد فرض كون التقدّم من جانب دليل الحجّة بحسب الرتبة كما هو واضح.

مما خرج عن تلك الآيات قطعاً.

ويندفع الأول^(١) بعد منع الاختصاص بأنه يكفي المستدل كون الخبر حجة بالخصوص عند الانسداد، والثاني بأن خروج ما خرج^(٢) من أدلة حرمة

(١) اندفاع الأول ظاهر مما أفاده قدس سره ومما ذكرنا في تقريب التوهم حيث إن دعوى اختصاص مدلول الآية بصورة الانسداد مضافاً إلى أن تسليم حجة الخبر عند الانسداد يكفي المستدل الباني على إثبات حجة الخبر في الجملة في قبال النفي المطلق مما لا معنى لها أصلاً.

(٢) ما أفاده قدس سره أمر واضح لا ستره فيه أصلاً وإن خالف فيه بعض الأصوليين من المتأخرين، حيث إن تخصيص العام بالخاص الأخص أولاً فيما إذا ورد هناك عام وورد خاص، أحدهما أخص من الآخر وجعله مادة لافتراق والخاص الأعم لا معنى له بعد فرض كون النسبة بينهما وبين العام نسبة العموم والخصوص، إذ الترجيح والتقديم في العلاج وقلب النسبة مما لا يساعده العرف أصلاً، فإن شئت قلت إن النسبة بين الخاص الأعم والعام إما يلاحظ قبل تخصيصه بالخاص الأخص أو بعده فإن لوحظت قبل التخصيص وبملاحظة الوضع للعموم، فلا ريب أن النسبة هي العموم والخصوص بهذه الملاحظة بالفرض وإن لوحظت بعد التخصيص بالخاص الأخص وما أريد من العام والخاص الأعم، فلا شبهة أن التخصيص لا يعين المراد من العام وإنما هو قرينة صارفة عن العموم لا معينة لإرادة تمام الباقي، إلا بضميمة عدم التخصيص وعدم خروج فرد آخر، ومن المعلوم أنه لا يعمل بالأصل عند قيام الدليل على التخصيص، نعم لو كان الخاص الأخص من المخصص المتصل كالتخصيص بالشرط والغاية والوصف ونحوها حكم بانقلاب النسبة بين العام المخصص به والخاص الأعم المنفصل من حيث كونه قرينة صارفة ومعينة، وهذا بخلاف المخصص المنفصل، هذا وتفصيل القول

العمل بالظن لا يوجب جهة عموم في المفهوم، لأنّ المفهوم أيضاً دليل خاص مثل الخاص الذي خصص أدلة حرمة العمل بالظن، فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولاً، ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين الخاص الأخير.

فإذا ورد أكرم العلماء ثم قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعة من فساقهم، ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفساق منهم، فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الأول أولاً، ثم جعل النسبة بينه وبين الخاص الثاني عموماً من وجهه، وهذا أمر واضح نبهنا عليه في باب التعارض. ومنها: أن مفهوم الآية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الإجماع الذي أخبر به السيد المرتضى وأتباعه قدست أسرارهم من عدم حجية خبر العادل، لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجية الخبر.

وفساد هذا الإيراد أوضح من أن يبين إذ بعد الغض عما ذكرنا سابقاً في عدم شمول آية النيا للإجماع المنقول، وبعد الغض عن أن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ قدس سره، نقول إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية.

أما أولاً: فلأن دخوله^(١) يستلزم خروجه، لأنّه خبر العادل فيستحيل دخوله،

في ذلك يطلب من محلّه، ولعلنا نتكلّم فيه زائداً على هذا في طيّ التعليقة عند عنوانه في الجزء الرابع من الكتاب.

(١) حيث إنّ نقل الإجماع على المنع عن العمل بخبر العادل من الناقلين خبر عادل ومن هنا بني حجّيته على حجيّة خبر الواحد حسبما عرفت تفصيل القول فيه،

ودعوى أنه لا يعم نفسه مدفوعة بأنه وإن لا يعم نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه، إلا أنه يعلم أن الحكم ثابت لهذا الفرد أيضاً للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم، ولذا لو سألنا السيد عن أنه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه فيقول لا.

وأما ثانياً^(١): فلو سلمنا جواز دخوله لكن نقول إنه وقع الإجماع على خروجه من النافين بحجية الخبر ومن المثبتين فتأمل.

وأما ثالثاً: فلدوران الأمر بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس ولا ريب أن العكس متعين، لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأن

فلو كان مشمولاً للمفهوم كان بعمومه شاملاً لنفسه ويلزم منه عدم حجتيه وهو ما أفاده من كون دخوله مستلزماً لخروجه ومن حجتيه عدم حجتيه فيمتنع شمول الآية له، ضرورة أن ما يستلزم وجوده عدمه محال وما قيل من عدم شمول نقل الإجماع على المنع لنفسه، كما عن بعض مشايخ شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره، فيظهر وجه فساد مضافاً إلى ما ذكره في الكتاب من أن عدم الشمول مستند إلى قصور اللفظ لا للفرق من حيث المناط مما ستسمعه في دفع الإيراد الذي يتلو هذا الإيراد.

(١) من الإجماع على تقدير إمكان الشمول ذاتاً هو الاتفاق من الجميع على تخطئة المدعي في دعوى الإجماع حيث إن المنكر لحجتيه خبر الواحد يسلم كون المسألة خلاقية، لا الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، حيث إن المسألة ليست شرعية حتى يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم مضافاً إلى منع تسليم المنكر لكون المسألة خلاقية نظراً إلى دعوى جميع المنكرين الإجماع على عدم الحجتيه في المقام فلعله الوجه في أمره بالتأمل أو الوجه السابق الراجع إلى عدم كشف هذا الاتفاق عن رأي المعصوم عليه السلام فتأمل.

المقصود من الكلام حينئذٍ ينحصر في بيان عدم حجية خبر العادل، ولا ريب أن التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجية خبر العادل قبيح في الغاية وفضيح إلى النهاية، كما يعلم من قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فأخبرك زيد بألف من الأخبار، ثم أخبر بكذب جميعها فأراد القائل من قوله صدق إلخ خصوص هذا الخبر.

وقد أجاب بعض من لا تحصيل له ^(١) بأن الإجماع المنقول مظنون الاعتبار، وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار.

ومنها: أن الآية لا تشمل ^(٢) الأخبار مع الوسطة لانصراف النبا إلى الخبر

(١) لا يخفى عليك أن الجواب المذكور في كمال الوضوح من الفساد بل لا يظن تصوّره من قائله.

أما أولاً: فلأن حجية الإجماع المنقول على زعم المورد مدلول الآية، فكيف يقال إن ظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار والإجماع المنقول مظنون الاعتبار.

وأما ثانياً: فلأن الظن إن لم يعلم اعتباره، فكيف يعارض مقطوع الاعتبار وإن علم اعتباره، فأين مظنون الاعتبار وبالجمله الجواب المذكور ساقط جداً.

(٢) لا يخفى عليك أن ظاهر هذا الإيراد أن الإخبار عن الإمام عليه السلام بواسطة أو بوسائط من مصاديق الإخبار عن الإمام عليه السلام، إلا أن النبا منصرف إلى غيره وهو الإخبار بلا واسطة عن الإمام عليه السلام، فلا يشمل الآية الأخبار المروية عن الحجج عليهم السلام في أمثال زماننا فلا تنفعنا وإن نفعت من وصل إليه المروي عنهم عليهم السلام بلا واسطة ممن عاصروهم أو قارب عاصروهم عليهم السلام، وهذا الإيراد كما ترى في كمال الضعف والسقوط، إذ على تقدير تسليم الصدق لا وجه للانصراف أصلاً وإن اعتبر الانصراف بالنسبة إلى خبر الوسطة لا الإمام عليه السلام فأوضح فساداً، فإنه لا وجه للانصراف إلى غيره بعد فرض العلم

بلا واسطة، فلا يعمّ الروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام لاشتمالها على وسائط.

وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح لأن كل واسطة من الوسائط إنما يخبر خبراً بلا واسطة، فإنّ الشيخ قدس سره إذا قال حدثني المفيد، قال حدثني الصدوق، قال حدثني أبي، قال حدثني الصفار، قال كتبت إلى العسكري عليه السلام بكذا، فإنّ هناك أخباراً متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدثني المفيد إلخ، وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه، فإذا حكم بصدقه وثبت شرعاً أن المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني الصدوق، فهذا الأخبار أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق أيضاً خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وأن الصدوق حدثه، فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله حدثني أبي والصدوق عادل فيصدق في خبره،

بالصدق، نعم وجود خبر الإمام عليه السلام أو غيره معنّ يكون واسطة بين من أخبرنا والإمام عليه السلام فيما فرض تعدّد الوسائط غير معلوم، لكنّه لا دخل له بالانصراف المذعّى في كلام المورد، فالجواب عن الإيراد المذكور لا يتوقّف على فرض تعدّد الأخبار بتعدّد الوسائط حتّى يتوجّه عليه الإشكال المذكور في الكتاب، نعم هو إشكال مستقلّ لا تعلق له بالإيراد المذكور أصلاً وحاصله أنّ الحجّة في الأحكام هي السّنة ولو كان الخبر راجعاً إلى الحكاية عنها كان معنى حجّة الحكم بصدور السّنة وترتيب آثارها على المخبر عنه ولو لم يكن خبراً عنها، بل كان خبراً عن قول الإمام عليه السلام وخبره وإن كان متعلّقه خبر المعصوم عليه السلام لم يكن معنى لحجّيته لعدم وجود السّنة لا على وجه التحقيق ولا على وجه التّنزيل، اللهمّ إلّا أن يقال إنّ الوجود التّنزيلي لخبر من يخبر عن المعصوم عليه السلام عين الوجود التّنزيلي لخبره عليه السلام فتأمل.

فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله حدثني الصفار فنصدقه، لأنه عادل، فيثبت خبر الصفار أنه كتب إليه العسكري عليه السلام، وإذا كان الصفار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأن العسكري عليه السلام كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتب إليه، فيكون المكتوب حجة، فيثبت بخبر كل لاحق أخبار سابقه، ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات، لأن كل واسطة مخبر بخبر مستقل هذا.

ولكن قد يشكل الأمر^(١) بأن [الآية أتت تدلّ على وجوب تصديق كلّ

(١) الإشكال في المقام من وجهين:

أحدهما: من حيث شمول الآية لخبر من يخبرنا عن الوسطة كخبر الشيخ في مثال الكتاب نظراً إلى أن معنى حجّة الخبر ووجوب تصديقه هو ترتيب ما كان مترتباً على المخبر به على تقدير ثبوته من المحمولات الشرعية الواقعية النفس الأمرية في مرحلة الظاهر كما هو معنى حجّة غيره من الأمارات المعتمدة، ومن المعلوم أن المراد من الأثر الشرعي للمخبر به غير ما ثبت بنفس الآية، إذ لا معنى لإرادة الأعم منه والمفروض أنه لا يترتب شرعاً على خبر الوسطة الذي أخبرنا العادل به، إلا وجوب التصديق المجعول بنفس الآية.

ثانيهما: من حيث شمولها لخبر الوسطة نظراً إلى أن طريق إثباته نفس الآية، فكيف يشمل حيث إنّ الموضوع لا بد أن يكون مفروغ الثبوت مع قطع النظر عن المحمول وإذا فرض ثبوته بالمحمول المتأخر عنه، فلا يمكن شموله له، وهذا معنى ما في الكتاب من الإشكال والوجه الأول راجع إلى عدم إمكان صيرورة الآية واسطة لإثبات خبر الوسطة والوجه الثاني راجع إلى عدم إمكان شمول الآية لخبر الوسطة بعد فرض ثبوته بالآية والغرض عن الإشكال الأول، وقد أشرنا إلى الإشكال الأول ودفعه مع التأمل فيه ولا فرق في توجه الإشكال المذكور بين كون

مخبر، ومعنى وجوب تصديقه ليس إلا ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه، فإذا قال المخبر: إن زيدا عدل، فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد من جواز الاقتداء به وقبول شهادته، وإذا قال المخبر: أخبرني عمر وأن زيدا عادل، فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد، ومن الآثار الشرعية المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد إذا كان عادلاً، وإن كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد، إلا أن هذا الحكم الشرعي لإخبار عمرو إنما حدث بهذه الآية، وليس من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية حتى يحكم بمقتضى الآية بترتيبه على إخبار عمرو به.

المنقول خبر واحد أو المتواتر، اللهم إلا أن يقال إن ثبوت المخبر به من اللوازم العادية لخبر المتواتر فالحكم الشرعي المترتب عليه مترتب على متعلق خبر من يخبرنا بالتواتر بالواسطة، فالمخبر به وإن لم يكن له حكم شرعي من دون واسطة، إلا أن له حكماً شرعياً مع الواسطة ولا فرق في حجية الأمارات الشرعية بين أقسام الأحكام المترتبة على مواردنا وليست كالأصول حتى يقال فيها بالتفصيل والفرق فتأمل.

وما يقال في دفع الإشكال عن المقام وغيره من أن وجوب نقل الأخبار أو رجحانه على اختلاف الموارد من الأحكام الشرعية المترتبة على الخبر إذا تعلق بالأمور الشرعية بالمعنى الأعم الثابت في حالات النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وغزواتهم في قبال الأمور العادية، فلا يتوقف شمول الآية لخبر من يخبرنا عن الخبر على جعل الأثر الشرعي المتوقف عليه حجية الخبر وشمول الآية أعم من الأثر الثابت بنفس الآية المستحيل بحكم العقل كما ترى.

والحاصل أن الآية تدلّ على ترتيب الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي على إخبار العادل، ومن المعلوم أن المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي الثابت بنفس الآية، فاللزام على هذا دلالة الآية على ترتيب جميع آثار المخبر به على الخبر، إلا الأثر الشرعي الثابت بهذه الآية للمخبر به إذا كان خبراً.

وبعبارة أخرى: الآية لا تدلّ على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له إلا بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر، لأن الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعاً له بواسطة ثبوته لفرد آخر.

ومن هنا يتجه أن يقال إن أدلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة، لأن الأصل لا يدخل في موضوع الشاهد، إلا بعد قبول شهادة الفرع.

ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبرية إلا به.

ولكن يضعف هذا الإشكال أولاً^(١) بانتقاضه بورود مثله في نظيره

(١) وجه الانتقاض بالنسبة إلى الإقرار بالإقرار واضح، حيث إن الذي يفيد ويرتب عليه الحكم الشرعي وإلزام المقر بمقتضاه هو الإقرار بالحق والمفروض أن طريق وجوده والحكم بثبوته هو نفس الإقرار به، فلا بد أن يجعل شمول قوله صلى الله عليه وآله: «إقرار المقلد على أنفسهم جائز» للإقرار بالإقرار الثابت وجدانا مثبتاً للإقرار بالحق المشكوك وجوده فيجعل بعد الثبوت موضوعاً لأدلة الإقرار، بل قد يقال بأن المقام أولى بالثبوت حيث إن الحكم فيه مترتب على نفس

الثابت بالإجماع كالإقرار بالإقرار، فتأمل وإخبار العادل بعدالة مخبر، فإن الآية تشمل الإخبار بالعدالة بغير إشكال وعدم قبول الشهادة^(١) على الشهادة

الخبر من غير اعتبار أمر آخر وفي باب الإقرار مترتب على الإقرار على النفس لا مجرد الإقرار والإقرار بالإقرار ليس إقراراً بالحق حتى يكون إقراراً على النفس وجعله إقراراً على النفس من حيث كونه طريقاً للإقرار بالحق دوري، اللهم إلا أن يقال بكونه إقراراً على النفس عرفاً حيث إن الإقرار على الإقرار في حكم العرف وعندهم اعتراف بما يضر النفس الإنساني بل قد يقال بكون نفس الإقرار المذكور طريقاً لإثبات الحق عرفاً كالإقرار بالحق من غير توسط مطلب آخر، ومن هنا يفرق بين الإقرار بالملكية السابقة للمدعي والبينة عليها حيث إن الإقرار بنفسه موجب لقلب الدعوى بخلاف البينة على الملكية السابقة، مع كون متعلقها أمراً واحداً بالفرض وإن كان هذا القول فاسداً عند التأمل والفرق صحيحاً فالتنقض لا محيص عنه بل هذا التنقض وارد على الإشكال الأول الذي عرفته منا كما هو واضح عند أدنى تأمل، هذا وأما وجه الانتقاص بالنسبة إلى إخبار العادل بعدالة مخبر بعد البناء على شمول الآية للتعديلات والإخبار بالعدالة كما هو المسلّم بينهم فهو أن الحكم في المفهوم شرطاً كان أو وصفاً متعلقاً على بناء العادل، فكما أن الآية لا تصير واسطة لإثبات النيا في المشكوك بمعنى عدم إثباتها حجيتها ووجوب تصديقه على ما عرفت، كذلك لا تصير واسطة لإثبات الحكم فيما ثبت عدالة مخبره بنفس الآية حدواً بحدو لاتحاد المناط ووحدة جهة المنع والامتناع.

(١) ما أفاده قدس سره دفع لتوهم ما يرد على التنقض من حيث إنه إذا أمكن صيرورة شمول حكم العام لبعض الأفراد واسطة لإثبات فرد آخر منه يتعلق به حكم العموم، فما المانع من إثبات شهادة الفرع شهادة الأصل فيحكم بها بمقتضى أدلة اعتبار الشهادة مع أنهم لم يلتزموا به وحاصل وجه الدفع، مضافاً إلى الالتزام به

لو سلم ليس من هذه الجهة.

وثانياً: بالحل^(١)، وهو أن الممتنع هو توقف فردية بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما في قول القائل: كل خبري صادق أو كاذب، أما توقف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر كما فيما نحن فيه، فلا مانع منه.

في الجملة عندهم، كما إذا تعذر حضور الأصل من جهة مرض أو مانع آخر أن المانع من القبول في المثال والفرض هو استفادة اعتبار إقامة الشهادة على الحق عند الحاكم وفي محضره من دليل اعتبار الشهادة في صورة الإمكان.

(١) حاصل ما أفاده قدس سره وإن كانت العبارة قاصرة عن بيانه في أول النظر هو أن الممتنع على تقدير التسليم هو شمول حكم العام لما صار من الأفراد شموله للفرد المفروغ عن فرديته واسطة لثبوته، كما في المثال المذكور، حيث إنه بعد حمل صادق أو كاذب على كل خبري يوجد عنوان الخبرية ويحدث لنفس هذه القضية فيمتنع تعلق المحمول على نفسها، لا لما صار الشمول لبعض الأفراد واسطة لإثباته كما في المقام، ضرورة أن وجود خبر المفيد مثلاً في نفس الأمر لا يتوقف على إخبار الشيخ قدس سره عنه فضلاً عن أن يتوقف على اعتباره والفرق بين الأمرين لا يكاد أن يخفى هذا والحق أن يحرر المقام بتقديم الجواب الثالث على الثاني وتبديل عنوانهما وجعل كل منهما جواباً حلياً، ضرورة أن الجواب لا يخرج عن النقص والحل ويجب ثانياً بمنع امتناع الشمول حتى فيما كان واسطة للثبوت سواء جعلت القضية حقيقية شاملة للأفراد الخارجية والفرضية أو عرقية شاملة لجميع ما يتحقق في الخارج من أفراد الموضوع في الماضي والحال أو الاستقبال بالنسبة إلى زمان التكلم بالقضية والترتيب بحسب الوجود فضلاً عن مجرد التأخر لا يمنع من الشمول قطعاً، فإذا فرض وجود عنوان الخبرية بعد الحمل في المثال

وثالثاً: بأن عدم قابلية اللفظ العام لأن يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف في الحكم إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام وأن المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر فثبت الحكم لذلك الموضوع الموجود بعد تحقق الحكم وإن لم يكن كلام المتكلم قابلاً لإرادة ذلك الموضوع الغير الثابت، إلا بعد الحكم العام، فإخبار عمرو بعدالة زيد فيما لو قال المخبر أخبرني عمرو بأن زيداً عادل وإن لم يكن داخلياً في موضوع ذلك الحكم العام وإلا لزم تأخير الموضوع وجوداً عن الحكم، إلا أنهم معلوم أن هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمل في شمول حكم العام له، بل لا قصور في العبارة بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع ولا ينفك عن مصاديقه فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال لا تعمل بإخبار زيد، فإنه لا يجوز أن يعمل به ولو اتكالا على دليل عام يدل على الجواز ويقول إن هذا

المذكور، فأَيُّ مانع من شمول المحمول وليس إلا مجرد الترتيب في الوجود وهو لا يمنع بعد فرض تحقق المحمول بكل ما يتصف بعنوان الخبرة ولو بعد زمان التكلم وإن كان المنع راجعاً إلى منع وجود أصل الفرد والعنوان من توسيط الشمول فهو إشكال آخر لا تعلق له بالإشكال المذكور مضافاً إلى مخالفته للحسن والوجدان، كما هو المشاهد في المثال المذكور ومن هنا ذكر في الكتاب، بل لا قصور في العبارة وإن كان قوله قدس سره فهو مثل ما لو أخبر زيد إلى آخره بعد نفي القصور متعلقاً بما ذكره قبل الترقى من تسليم القصور، ويجب ثالثاً: بالفرق بين قسمي الوسطة على التسليم والمماشات والإغماض عن الجواب الثاني بما تبه عليه قدس سره.

العام لا يشمل نفسه، لأن عدم شموله له ليس إلا لقصور اللفظ وعدم قابليته للشمول لا لتفاوت بينه وبين غيره من إخبار زيد في نظر المولى، وقد تقدم في الإيراد الثاني من هذه الإيرادات ما يوضح لك فراجع.

ومنها: أن العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعية غير ممكن لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية، فيجب تنزيل الآية على الإخبار في الموضوعات الخارجية، فإنها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض ويجعل المراد من القبول^(١) فيها هو القبول في الجملة، فلا ينافي اعتبار انضمام عدل آخر إليه، فلا يقال إن قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية مطلقاً يستلزم قبوله في الأحكام بالإجماع المركب والأولية.

وفيه أن وجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية غير وجوب التبين في الخبر، فإن الأول يؤكد حجية خبر العادل ولا ينافيها،

(١) لا يخفى عليك أن جعل المفهوم قضية مهمة ربما ينافي القول بالمفهوم المبني على السببية التامة للتعليل على الشرط أو الوصف، إلا بالبيان الذي تجيء الإشارة إليه في الكتاب على تأمل في تماميته، كما ستقف عليه ثم إن ابتناء منع الإجماع والأولية على ما ذكر من جعل المفهوم قضية مهمة، حيث إنه لم يقل أحد باعتبار الانضمام في حجية خبر العدل في الأحكام مبني على تسليم الإجماع والأولية على تقدير حجية خبر العدل في الموضوعات بعنوان الإطلاق ولا يشترط كما هو الحق، وإلا فلا يتوقف على جعل القضية مهمة في الموضوعات كما لا يخفى، ثم إن فساد الإيراد المذكور المبني على تخيل كون الفحص عن المعارض في معنى التبين في الخبر والفحص عن صدقه وكذبه أوضح من أن يبين، ضرورة ثبوت الفرق بينهما بكون الأول دليلاً على الحجية والثاني منافي لها.

لأن مرجع التفحص عن المعارض إلى الفحص عما أوجب الشارع العمل به، كما أوجب العمل بهذا والتبين المنافي للحجية هو التوقف عن العمل والتماس دليل آخر فيكون ذلك الدليل هو المتبع ولو كان أصلاً من الأصول، فإذا ينس عن المعارض عمل بهذا الخبر وإذا وجده أخذ بالأرجح منهما وإذا ينس عن التبين توقف عن العمل ورجع إلى ما يقتضيه الأصول العملية فخير الفاسق وإن اشترك مع خبر العادل في عدم جواز العمل بمجرد المجيء، إلا أنه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالثاني دون الأول ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الأول ويؤخذ بالأرجح في الثاني، فتتبع الأدلة في الأول لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق وفي الثاني لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود.

ومنها: أن مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم أنه لا يكفي فيه خبر العادل الواحد، بل لا أقل من اعتبار العدلين، فلا بد من طرح المفهوم لعدم جواز إخراج المورد.

وفيه أن غاية الأمر لزوم^(١) تقيد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما

(١) ما أفاده من البيان هو المشهور بينهم في الاستدلال بالآية الشريفة لحجية خبر العدل في الأحكام والموضوعات معا وقد يناقش فيه بأن المفهوم مدلول التزامي للمنطوق تابع له إطلاقاً وتقييداً وليس له لفظ بخصوصه حتى يرتكب التقييد فيه بالنسبة إلى بعض أفراد موضوعه ومورده، هذا مضافاً إلى أن مبنى المفهوم على استفادة العلية التامة من التعليق والجمع بين استفادة حكم الخبر في الموضوعات والأحكام مع العمل بالإطلاق في الثاني دون الأول يلزم حمل القضية على المهمة والمطلقة، فلا يجمع استفادة العلية التامة من التعليق مع الغض

إذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبري العدلين في البيئة لا يجب التبين فيه وأما لزوم إخراج المورد فممنوع، لأن المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها وجعل أصل خبر الارتداد موردا للحكم بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسقاً، ولعدمه إذا كان المخبر به عادلاً، لا يلزم منه إلا تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراد، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء.

ومنها: ما عن غاية البادي من أن المفهوم يدل على عدم وجوب التبين وهو لا يستلزم العمل لجواز وجوب التوقف.

وكأن هذا الإيراد مبني على ما تقدم فساد من إرادة وجوب التبين نفسياً، وقد عرفت ضعفه وأن المراد وجوب التبين لأجل العمل عند إرادته وليس التوقف حينئذ واسطة.

ومنها: أن المسألة أصولية، فلا يكتفى فيها بالظن.

وفيه أن الظهور اللفظي^(١) لا بأس بالتمسك به في أصول الفقه والأصول

عن عدم إمكان الجمع بينهما والقول بأن كلاً من خبري العدل لا يجب التبين فيه في الموضوعات لا ينفع في دفع الإشكال، فإنه وإن لم يجب التبين فيه، إلا أنه لا يجب قبوله وترتيب الأثر عليه بمجرد، وبالجمله فرق بين جعل الخبر تمام السبب وجزئه فتأمل، ومن هنا حكم بعض أفاضل من قارب عصرنا بكونه تكلفاً فاحشاً.

(١) ما أفاده قدس سره أولاً من جواز التمسك بظواهر الألفاظ في أصول الفقه كمنعه من جواز التمسك بالظن مطلقاً من غير فرق بين الظواهر وغيرها في أصول الدين مما لا إشكال فيه، وستقف على تفصيل القول في المنع الذي أفاده، وأما ما أفاده ثانياً بقوله والظن الذي لا يتمسك به في الأصول مطلقاً هو مطلق الظن لا الظن الخاص فربما يناقش فيه بما يأتي في الكتاب في التنبيه الأول من تنبيهات

التي لا يتمسك لها بالظن مطلقاً هو أصول الدين، لا أصول الفقه، والظن الذي لا يتمسك به في الأصول مطلقاً هو مطلق الظن، لا الظن الخاص.

ومنها: أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغائر، فكل من كان كذلك أو احتل في حقه ذلك وجب التبين في خبره وغيره ممن يفيد قوله العلم لانهصاره في المعصوم ومن هو دونه، فيكون في تعليق الحكم بالفسق إشارة إلى أن مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال فسقه، لأن المراد بالفاسق^(١) الواقعي لا المعلوم، فهذا وجه آخر لإفادة الآية حرمة اتباع غير العلم لا يحتاج معه إلى التمسك في ذلك بتعليل الآية كما تقدم في الإيراد الثاني من الإيرادين الأولين.

وفيه أن إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف

دليل الانسداد من عدم الفرق في النتيجة حتى على تقدير كونها التبعض في الاحتياط، فضلاً عن الحجية بين الظن في المسألة الأصولية العملية والفقهية، خلافاً لمن خصّها بالأولى ولمن خصّها بالثانية، فإذا لا يلزم المنع المذكور ما أفاده هناك من التعميم وجعل نفي التمسك راجعاً إلى الإطلاق شطط من الكلام، ضرورة ثبوت منع التمسك بهذا العنوان في الظن الخاص أيضاً.

(١) لا يخفى عليك أن كون المراد بالفاسق الواقعي لا ينتج دلالة الآية على وجوب التبين في مشكوك الفسق، ضرورة أن الدليل الدال على إثبات الحكم لموضوع واقعي لا دلالة فيه على الحكم في مورد الشك في وجود الموضوع وإن كان الحكم بعدم الحجية في مشكوك الفسق والعدالة صواباً، إلا أنه ليس من جهة دلالة الآية بل من جهة أن الأصل عدم الحجية، هذا مضافاً إلى أن العلم بانتفاء الفسق في نفس الأمر لا يلزم كون المخبر معصوماً، فإن الطفل أول بلوغه قبل اشتغاله بالمعصية لا يكون فاسقاً يقيناً وإن لم يكن عادلاً.

الظاهر عرفاً، فالمراد به إما الكافر كما هو الشائع إطلاقه في الكتاب، حيث إنه يطلق غالباً في مقابل المؤمن وإما الخارج

عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمان نزول هذه الآية فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿إِنْ تَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾*، مع أنه يمكن فرض الخلو عن الصغيرة والكبيرة، كما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق، وبه يندفع الإيراد المذكور حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيرة.

وأما احتمال فسقه بهذا الخبر^(١) لكذبه فيه فهو غير قادح، لأن ظاهر قوله إن جاءكم فاسق بنيا تحقق الفسق قبل النيا لا به، فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقاً مع قطع النظر عن هذا النيا واحتمال فسقه به.

هذه جملة مما أوردوه على ظاهر الآية وقد عرفت أن الوارد منها إيرادان والعمدة الإيراد الأول الذي أوردته جماعة من القدماء والمتأخرين.

ثم إنه كما استدل بمفهوم الآية على حجية خبر العادل، كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه بناء على أن المراد بالتبين ما يعمّ تحصيل الظن، فإذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به.

(١) الأولى في وجه عدم الاعتناء بهذا الاحتمال أن يقال إن احتمال الكذب منفي بحكم الشارع بعدم وجوب التبين في خبر العادل وحجيته، ضرورة أن معنى حجيته عدم الاعتناء باحتمال تعدد كذبه.

ومن التبين الظني تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر، أو على مضمونه، أو على روايته، ومن هنا تمسك بعض بمنطوق الآية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وفي حكم الشهرة أمانة أخرى غير معتبرة.

ولو عمم التبين للتبين الإجمالي وهو تحصيل الظن بصدق مخبره دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب، فيدخل الموثق وشبهه بل الحسن أيضاً. وعلى ما ذكر فيثبت من آية النبأ منطوقاً ومفهوماً حجية الأقسام الأربعة للخبر الصحيح والحسن والموثق والضعيف المحفوف بقرينة ظنية.

ولكن فيه من الإشكال ما لا يخفى، لأن التبين ظاهر في العلمي، كيف ولو كان المراد مجرد الظن لكان الأمر به في خبر الفاسق لغواً، إذ العاقل لا يعمل بخبر، إلا بعد رجحان صدقه على كذبه، إلا أن يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقاً من أن المقصود التنبيه والإرشاد على أن الفاسق لا ينبغي أن يعتمد عليه، وأنه لا يؤمن من كذبه وإن كان المظنون صدقه.

وكيف كان فمادة التبين ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلها آية من إرادة مجرد الظن، نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير والتزلزل بحيث لا يعد في العرف العمل به تعريضاً للوقوع في الندم فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالاً على حجية الظن الاطمئنان المذكور وإن لم يكن معه خبر فاسق نظراً إلى أن الظاهر من الآية أن خبر الفاسق وجوده كعدمه وأنه لا بد من تبين الأمر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبين، نعم ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التي يحصل من مجموعها التبين، فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع فكلما حصل الأمن منه جاز العمل، فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتمد بالشهرة إذا حصل

الاطمئنان بصدقه وبين الشهرة المجردة إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها. والحاصل أن الآية تدلّ على أن العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلة لوجود خبر الفاسق وعدمه سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو الاطمئنان أو مطلق الظن، حتى أن من قال بأن خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوي، فلازمه القول بدلالة الآية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وإن لم يكن معه خبر أصلاً، فافهم واغتم واستقم هذا.

ولكن لا يخفى أن حمل التبين على تحصيل مطلق الظن^(١) أو الاطمئنان يوجب خروج مورد المنطوق وهو الإخبار بالارتداد. ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾*. دلت على وجوب الحذر عند إنذار المندرين من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

(١) قد عرفت توضيح الكلام في الاستدراك وأنه حق لا محيص عنه، فإن حمل التبين على الظني أو خصوص الاطمئنان منه، مضافاً إلى أن لازمه القول بحجية مطلق الظن أو الاطمئنان في الموضوعات التي منها مورد الآية والأحكام، مع أنه لم يقل أحده لا في مورد الآية ولا في غيره من الموضوعات يوجب القول بحجية الظن أو مرتبة منه مع التمكن من تحصيل العلم ولو من جهة إطلاق الآية وهو كما ترى، والقول بتقييده بصورة العجز عن تحصيل العلم في خصوص الأحكام، وبما إذا حصل من شهادة العدلين في الموضوعات كما ترى.

أما وجوب الحذر فمن وجهين:

أحدهما: أن لفظة لعل بعد انسلاخها^(١) عن معنى الترجي ظاهرة في

(١) أما انسلاخ كلمة لعل عن معنى الترجي وكونها بمعنى الطلب في المقام من حيث استحالة الترجي في حق تعالى فأمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً فيحمل على الوجوب من حيث إن الاستفادة عرفاً بعد حمل القضية على المطلب والإنشاء هو الوجوب، وأما ما ذكره من الوجهين لصرف الطلب إلى الوجوب فقد يناقش في الأول منهما كما في هامش المعالم لبعض المدققين وتبعه جمع من أفاضل المتأخرين: «بأن مادة الحذر لا ينافي الطلب الغير الإلزامي، إذ كثيراً ما يكون في المكروهات مفسدة يطلب الحذر منها، نعم الثاني منهما موجب، إذ من الإجماع المركب من القولين أي الوجوب على تقدير حجتيه والحرمة على تقدير عدمها يثبت التلازم بين رجحان الحذر عقيب الإنذار ووجوبه، فإن شئت قلت حكم الطريق لا يخلو من أمرين الوجوب ولو تخييراً والحرمة هذا وقد ذكر المحقق القمي قدس سره في القوانين وجهاً آخر لإثبات كون الحذر في المقام واجباً لخصه بعض أفاضل من قارب عصرنا بطوله وهو: أن نديّة الحذر من العمل بخبر الواحد غير معقول، لأن خبر الواحد قد يشتمل على إيجاب شيء أو تحريمه ولا يعقل نديّة العمل بالواجب أو الحرام، نعم قد يتصور نديّة العمل بالواجب في الواجب التخييري، لكن لا يكون التخيير إلا بين أمرين وليس الأمر الآخر هنا إلا العمل بالأصل إذا الكلام في حجتيه الخبر الواحد حيث لا معارض له بالخصوص، وحينئذ فإما أن يعتبر التخيير بين الأخذ والعمل بكل منهما أو بين مفادهما والأول تخيير في المسألة الأصولية سواء اعتبر التخيير بينهما على الإطلاق أو في خصوصيات الموارد، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن التخيير فيه من جزئيات التخيير في الأول وفروعه والمفهوم من الآية على ما بني عليه الأول هو التخيير في المسألة الفقهية دون الأصولية على أن مرجع ذلك إلى

التَّخْيِيرُ بَيْنَ اعْتِقَادِ الْوَجُوبِ وَعَدَمِهِ وَلَا مَعْنَى اعْتِقَادِ الْوَجُوبِ وَمَعَ ذَلِكَ، فَلَا تَعَارُضَ بَيْنَ الْاعْتِقَادَيْنِ حَتَّى يَسْتَلْزِمَ التَّخْيِيرُ أَرْحَجِيَّةَ أَحَدِهِمَا، فَإِنَّ الْاعْتِقَادَ بِجَوَازِ الْعَمَلِ بِالْأَصْلِ قَبْلَ الْعُثُورِ عَلَى الدَّلِيلِ لَا يَنَافِي الْاعْتِقَادَ بِجَوَازِ الْعَمَلِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ بَعْدَ الْعُثُورِ عَلَيْهِ وَلَا سَبِيلَ إِلَى مَنَعِ الْوَجُوبِ وَإِثْبَاتِ الْجَوَازِ مَعَ الِاسْتِحْبَابِ وَيَرْتَفِعُ التَّنَافِي وَبَعْدَ بَقَاءِ التَّكْلِيفِ بِالْأَحْكَامِ وَجَوَازِ الِاسْتِنْبَاطِ مِنْ خَيْرِ الْوَاحِدِ يَلْزِمُ وَجُوبَ الْعَمَلِ بِهِ مِنْ بَابِ الْمَقْدَمَةِ وَلَا يَجْدِي فِي صَحَّةِ التَّخْيِيرِ كَوْنُ الِاسْتِنْبَاطِ حَيْثُئُذٍ مِنَ الْأَصْلِ، إِذْ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ إِنَّمَا يَصَحُّ عِنْدَ تَعَذُّرِ مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ بغيره وَالثَّانِي تَخْيِيرٌ فِي الْمَسْأَلَةِ الْفَقْهِيَّةِ وَهُوَ يُؤَدِّي إِلَى اجْتِمَاعِ الْمُتَنَافِيَيْنِ، فَإِنَّ جَوَازَ الْوَاجِبِ أَوْ اسْتِحْبَابَهُ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَجَعَلَهُ مِنْ بَابِ التَّخْيِيرِ بَيْنَ الْعَمَلِ بِالْخَيْرَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ أَوْ فَتَوَى الْمُجْتَهِدِينَ غَيْرَ مُسْتَقِيمٍ لِأَنَّ ذَلِكَ تَخْيِيرٌ عِنْدَ الْاضْطِرَّارِ بِخِلَافِ الْمَقَامِ، فَإِنَّ آيَةَ وَارِدَةٍ فِي حَقِّ الْحَاضِرِينَ الْمُتَمَكِّنِينَ مِنْ مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ، إِلَّا أَنَّ التَّخْيِيرَ هُنَاكَ إِرْشَادٌ لَطَرِيقِ الْعَمَلِ، لَا لِمَعْرِفَةِ أَنَّ أَحَدَهُمَا هُوَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ بِالْخُصُوصِ انْتَهَى مُلَخَّصاً، وَأُورِدَ عَلَيْهِ الْفَاضِلُ الْمُلَخَّصُ بَعْدَ نَقْلِهِ بِقَوْلِهِ وَفِيهِ نَظَرٌ، لِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ التَّحْذِيرِ إِنَّمَا هُوَ الْعَمَلُ عَلَى حَسَبِ إِنْذَارِهِمْ مِنْ فَعَلٍ أَوْ تَرْكٍ دُونَ الْإِتْيَانِ بِهِ عَلَى الْجِهَةِ الَّتِي اشْتَمَلَ إِنْذَارُهُمْ عَلَيْهَا، إِذِ التَّحْقِيقُ أَنَّ نِيَّةَ الْوَجْهِ غَيْرَ مَعْتَبَرَةٍ وَقَدْ وَقَعَ نَظِيرُ ذَلِكَ فِي السَّنَنِ عِنْدَ مَنْ يَتَسَامَحُ فِي أَدْلَتِهَا إِذْ كَثِيرًا مَا يَدُلُّ الْخَبَرُ عَلَى وَجُوبِ فَعَلٍ أَوْ تَرْكٍ وَهُمْ يَعْمَلُونَ بِهِ عَلَى وَجْهِ الِاسْتِحْبَابِ نَظَرًا إِلَى قُصُورِهِ عَنْ إِفَادَةِ الْوَجُوبِ لَا يَقَالُ الْإِخْبَارُ بِوَجُوبِ شَيْءٍ أَوْ تَحْرِيمِهِ يَسْتَلْزِمُ الْإِخْبَارُ بِجَوَازِ الْإِتْيَانِ بِهِ بِنِيَّةِ الْوَجُوبِ أَوْ تَرْكِهِ بِنِيَّةِ التَّحْرِيمِ، فَإِذَا كَانَ مَقَادِ الْآيَةِ اسْتِحْبَابَ الْعَمَلِ بِخَيْرِهِمْ مُطْلَقاً لَزِمَ الْمَحْذُورُ الْمَذْكُورُ، وَكَذَا لَوْ فُرِضَ تَصْرِيحُ الْمُخْبِرِ بِذَلِكَ، لِأَنَّا نَقُولُ الْإِخْبَارُ بِالْجَوَازِ لَا يَمَعُذُ إِنْذَاراً فَيُخْرِجُ عَنْ مَوْرَدِ الْآيَةِ وَلَوْ عَمَّ الْحُكْمَ إِلَيْهِ بِالْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبُ يُمْكِنُ

كون مدخولها محبوباً للمتكلم وإذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذكره في المعالم من أنه لا معنى لنذب الحذر، إذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن، وإمّا لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركب، لأن كل من أجازاه فقد أوجبه.

الثاني: أن ظاهر الآية وجوب الإنذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى

التمسك به من أول الأمر ولم يحتج إلى التّطويل المذكور، ثم ما ذكره من عدم مساعدة التأويل المذكور على التّخيير بين العمل بالأصل والخبر الواحد واضح الاندفاع، لأنّ الاستفادة من الآية جواز العمل بخبر الواحد، فحمّله على الوجوب التّخيري لا يقتضي، إلّا التّخيير بين العمل بخبر الواحد ومعادله لا التّخيير في مؤداهما، مع أنّه أيضاً غير مستقيم كما عرفت ولقد كان له أن يتمسك أيضاً بأنّ خبر الواحد قد يقتضي الوجوب التّعيني، فلا يعقل أن يجب على التّخيير العمل بالواجب التّعيني، وما ذكره من أنّ التّخيير في المسألة الأصوليّة راجع إلى التّخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير مستقيم، بل راجع إلى التّخيير في البناء على حجّة كلّ من الدّليلين وأما ما ذكره من أنّ التّخيير هنا في مقام الاختيار والتّخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى المتعارضة تخيير عند الاضطراب، فإن أراد أنّ التّخيير في الصّورتين إنّما يثبت حال الاضطراب فهو لا ينافي التّنظير وإن أراد أنّ التّخيير بين الدّليلين لا يكون، إلّا عند الاضطراب فهو في محلّ المنع، ثم لا يذهب عليك أنّ ما ذكره من أنّ الاستحباب يجمع مع الوجوب التّخيري قد أوضحنا فسادَه في بعض مباحث التّهيّ انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بأنّ ما أفاده المحقّق القمّي قدّس سرّه في المقام وإن لم يخل عن أنظار، إلّا أن ما أفاده هذا الفاضل من النّظر في كلامه لا يخلو عن أنظار أيضاً غير مخفّية على المتأمّل يطول المقام بذكرها.

كلمة لولا، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين:

أحدهما: وقوعه غاية للواجب فإن الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف أم لا كما في قولك تب لعلك تفلح^(١) وأسلم لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾*.

الثاني: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلا لغا الإنذار.

ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾*، فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الإظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة إلى ما في الأرحام.

فإن قلت: المراد بالنفر^(٢) النفر إلى الجهاد كما يظهر من صدر الآية

(١) تمام الأمثلة المذكورة لما لا يكون متعلقًا للتكليف، ضرورة أن الفلاح ودخول الجنة وتذكر الغير وخشيته ليس مما يقبل لتعلق التكليف، وهذا لا يتنافى لزوم ما يكون سببا لها وتعلق التكليف به، فإن كانت الغاية مما يتعلق التكليف به فيجب بوجوب ذبها، وإلا فيجب تحصيلها بفعل ما يكون سببا لها، هذا وقد يقال إن وجوب النفر والإنذار مستلزم لوجوبها من حيث إن وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يجب له، كما حقق في بحث مقدمة الواجب، وعلى هذا القول يلزم كون الغاية مما يقبل لتعلق التكليف مطلقا فتدبر.

(٢) المراد أنه كما يترتب التفقه والبصيرة في الدين قهرا على الجهاد كذا

وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً﴾*، ومن المعلوم أن النفر إلى الجهاد ليس للتفقه والإنذار، نعم ربما يترتبان عليه بناء على ما قيل من أن المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أولياته على أعدائه وسائر ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة، فالتفقه والإنذار من قبيل الفائدة لا الغاية، حتى تجب بوجوب ذهابا. قلت أولاً^(١): إنه ليس في صدر الآية دلالة على أن المراد النفر إلى الجهاد وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

وثانياً: لو سلم^(٢) أن المراد النفر إلى الجهاد لكن لا يتعين أن يكون

يترتب الإنذار والإخبار عند رجوعهم إلى المدينة قهراً بحكم العادة عليه، كما يشاهد من المسافرين إلى غير الجهاد من الأسفار، فإنهم لا يزالون يخبرون عما وقع في أسفارهم، فاللأم ليس للغاية بل للعاقبة فالإخبار ليس واجباً حتى يلزم من وجوبه وعدم قبوله لغويته.

(١) المراد أنه بعد الفراغ عن ظهور الآية في إيجاب النفر للتفقه والإنذار من حيث ظهور اللأم في الغاية وأن الأمر بالنفر من جهة ليس هناك قرينة للمعتبرة صارفة عن هذا الظهور، فإن ظهور السياق على تقدير تسليمه ليس من الظهورات اللفظية حتى يزاحم ظهور اللفظ فضلاً عن أن يصير متقدماً عليه وقرينة صارفة له.

(٢) ليس المراد أن مدلول الآية أمران وشيئان بل المراد أن الغرض من الآية ومفادها بعد الإغماض بيان كيفية الخروج إلى الجهاد المفروغ وجوبه المعلوم من الخارج، وأنه يجب على الناظرين إلى الجهاد أن يخرج من كل فرقة طائفة لتحصيل

النفر من كل قوم طائفة لأجل مجرد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفة فيمكن أن يكون التفقه غاية لإيجاب النفر على كل طائفة من كل قوم لا لإيجاب أصل النفر.

وثالثاً: أنه قد فسر الآية^(١) بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد، كما يظهر من قوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً﴾* وأمر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي صلى الله عليه وآله ولا يخلوه وحده، فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم. والحاصل أن ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار مما لا ينكر، فلا محيص عن حمل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية أو بعض ألفاظها.

التفقه والإنذار حتى يحصل الغرض من الجهاد وتعلم الأحكام معاً، حيث إنه واجب كفاً، هذا وقد يناقش فيما ذكره من التقريب لهذا الجواب بأن تعيين الكيفية الخاصة لمجرد الجهاد من جهة الدلالة على كونه واجباً كفاً، وأن تخلية المدينة خلاف الحكمة والانتظام، والأعورض بأن التعلم كالجهاد يحصل الغرض المقصود منه بفعل الكل والبعض معاً، فأي داع لتعيين البعض فما هو الجواب هو الجواب.

(١) لا يخفى عليك أن الاستعانة بالرواية على إثبات دلالة الآية على حجية الخبر مضافاً إلى أولها إلى التمسك بالسنة والمفروض التمسك بالكتاب محل مناقشة لما عرفت مراراً من عدم جواز التمسك منعاً وإثباتاً في مسألة حجية خبر الواحد بخبر الواحد المجرد، مع أنه معارض بما سيذكره من الأخبار الكثيرة الدالة على خلافه وبأنه لا دليل على اعتبار التفسير المذكور على تقدير حجية خبر الواحد مطلقاً، حيث إنه غير مروي عن الأئمة عليهم السلام.

ومما يدل على ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار استشهاد الإمام بها على وجوبه في أخبار كثيرة.

منها: ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا عليه السلام في حديث قال: «إنما أمروا بالحج لعله الوفادة إلى الله وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترب العبد إلى أن قال ولأجل ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلى كل صنف وناحية، كما قال الله عز وجل: ﴿قُلُوا لَا تَفَرُّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾»^{*}.

ومنها: ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن حمزة قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تفقهوا في الدين فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي إن الله عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»^{*}.

ومنها: ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام عليه السلام عن صحيحة يعقوب بن شعيب: قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس قال أين قول الله عز وجل فلو لا نفر... اه قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم»^{*}.

ومنها: صحيحة عبد الأعلى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامة إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية قال حق والله، قلت فإن إماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من

* وسائل الشريعة: ج ١٨، ص ٦٩، ح ٣٣٢٩٤.

* الكافي: ج ١، ص ٣١.

* الكافي: ج ١، ص ٣٧٨.

وصيه لم يسمعه ذلك قال لا يسمعه إن الإمام إذا مات وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم إن الله عز وجل يقول فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة اه*.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها قلت: «أفيسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده فقال أما أهل هذه البلدة، فلا يعني أهل المدينة وأما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم إن الله عز وجل يقول فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة»*.

ومنها: صحيحة البنزطي المروية في قرب الإسناد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.

ومنها: رواية عبد المؤمن الأنصاري الواردة في جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله: «اختلاف أمتي رحمة»، قال إذا كان اختلافهم رحمة فاتفقهم عذاب ليس هذا يراد إنما يراد الاختلاف في طلب العلم على ما قال الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾، الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني ألفاظه*.

وجميع هذا هو السر في استدلال أصحابنا بالآية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفاً.

هذا غاية ما قيل أو يقال في توجيه الاستدلال بالآية لكن الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه:

الأول: أنه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبة الحذر عقيب الإنذار بما

* الكافي: ج ١، ص ٣٧٨، باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام، ح ٢.

* الكافي: ج ١، ص ٣٨٠.

* معاني الأخبار: ص ١٨.

يتفقهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا، فالآية مسوقة لبيان مطلوبة الإنذار بما يتفقهون ومطلوبة العمل من المنذرين بما أُنذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل، ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الآية^(١) تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بما لم يعلم، ولذا استشهد الإمام فيما سمعت من الأخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الإمام عليه السلام وإنذار النافرين للمتخلفين، مع أن الإمامة لا تثبت إلا بالعلم.

الثاني: أن التفقه الواجب ليس^(٢) إلا معرفة الأمور الواقعية من الدين،

(١) المراد من التخصيص ما عرفت مرارا من أنه مجرد رفع اليد وترك العمل بما دلّ على حرمة العمل بغير العلم لا معناه الظاهر المقابل للورود والحكومة، ثم إن المراد من قوله قدس سرّه، ولذا استشهد الإمام عليه السلام إلخ ليس الاستشهاد باستشهاد الإمام عليه السلام على إرادة ما ذكره من الآية الشريفة حتى يمنع منه بكون الأخبار المذكورة أخبار آحاد لا يعتبر في المقام على تقدير تسليم كونها من الآحاد، بل الغرض ظهور المعنى المذكور من نفس الآية مع قطع النظر عن كل شيء وكون استشهاد الإمام عليه السلام منطبقا عليه فتدبر.

(٢) حاصل ما أفاده أن الغرض من الآية وأمثالها تعلم الأحكام الدينية الثابتة من النبي صلى الله عليه وآله التي بلغها من الله إلى المكلفين على النافرين والإنذار والإخبار بها بعد العلم وإيصالها إلى المتخلفين الجاهلين بحيث يبلغ الحق النفس الأمري ويصل إلى كل أحد فيصير الناس كلهم عالمين بما بلغه النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما يقتضيه إيجاب التبليغ على الشاهد فالنافر مكلف بتكليفين:

فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتفقة فيها، فالحذر لا يجب إلا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر بالفتح أن الإنذار هل وقع بالأمور الدينية الواقعية أو غيرها خطأ، أو تعمداً من المنذر بالكسر لم يجب الحذر حينئذ، فأنحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية، فهو نظير قول القائل أخبر فلاناً بأوامري لعله يمثلها.

أحدهما: تعلم ما جاء به من النبي صلى الله عليه وآله.
ثانيهما: تبليغ ما تعلمه إلى غيره، والمتخلف مكلف بقول ما بلغه من الأحكام الدينية.

فإن علم بأن متعلق إخباره أمر ثابت من النبي صلى الله عليه وآله فيجب قبوله وإن لم يعلم به لم يجب عليه القبول لا من جهة تعلق الحكم بالمعلوم، بل من جهة الشك في موضوع الخطاب الموجب للشك في تعلق الخطاب الإلزامي فيرجع إلى الأصل، كما هو الشأن في سائر الموارد، بل يحكم في المقام وأشباهه من موارد الشك في وجود الطريق الشرعي أو طريقة الموجود بالحرمة نظراً إلى أنها مقتضى الأصل الأولي في مشكوك الحجية في جميع الموارد، فينحصر مورد وجوب الحذر في الكتاب بما إذا علم المنذر بالفتح صدق المنذر بالكسر في إنذاره ليس من جهة أنه مدلول لفظي للآية، بل من جهة دلالة العقل عليه في جميع الخطابات والتكاليف المتعلقة بالواقع من حيث إن مدلول الخطاب فيها تابع لوجود موضوعه في نفس الأمر، إلا أن تنجزه على المكلف وفعليته في حقه في حكم العقل مشروط بتيّنه، ضرورة استحالة العلم بالمحمول مع الشك في وجود الموضوع، فالمقصود من الآية ليس إنشاء الحكم الظاهري في مسألة خبر الواحد وإعطاء مسألة أصولية يبحث عنها، بل إنشاء تكليف على العالم بالأحكام الواقعية يترتب على إطاعته رفع الجهل عن المكلفين.

فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات، فإنَّ المقصود من هذا الكلام ليس، إلّا وجوب العمل بالأمر الواقعية، لا وجوب تصديقه فيما يحكي ولو لم يعلم مطابقتها للواقع، ولا يعدّ هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب في الأمر الكذائي.

ونظيره جميع ما ورد من بيان الحق للناس ووجوب تبليغه إليهم، فإنَّ المقصود منه اعتداء الناس إلى الحق الواقعي، لا إنشاء حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبرون به وإن لم يعلم مطابقتها للواقع.

ثمَّ الفرق^(١) بين هذا الإيراد وسابقه أن هذا الإيراد مبني على أن الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحدّ عن الأمور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه، إلّا بعد إحراز كون الإنذار متعلقاً بالحكم الواقعي، وأمّا الإيراد السابق فهو مبني على سكوت الآية عن التعرض لكون الحدّ واجباً على الإطلاق، أو بشرط حصول العلم.

(١) قد عرفت الفرق بينهما وأنَّ الأوّل راجع إلى كون الآية في مقام الإهمال وإثبات وجوب القبول في الجملة من غير أن يكون لها إطلاق يقتضي إيجاب العمل عند الشكّ في الصّدق والكذب حتّى يدلّ على المرام وإن احتمل أن يكون المراد الواقعي منها ذلك، إلّا أنّها لا تدلّ عليه وساكنة عنه وأنَّ الثاني راجع إلى كونها ناطقة باختصاص مدلولها بما يقتضي في حكم العقل عدم إيجاب العمل، إلّا في صورة العلم بالصّدق لا أن يكون مدلولها اللفظي ذلك، كما يتوهم من العبارة في بادي النظر، فالبيان والاشتراط بالعلم على الوجه الثاني ليس ممّا نطقت به نفس الآية، نعم هي ناطقة بأمر يلزمه في حكم العقل عدم تنجّز التكليف عند الشكّ في الصّدق.

الثالث: لو سلمنا دلالة الآية^(١) على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار

(١) لا خفاء في أن الظاهر من الإنذار ليس مجرد الإخبار بالشئ أو بالحكم الشرعي عن النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، بل هو مقابل البشارة، فالتخويف مأخوذ في مفهومه ويدل عليه مضافاً إلى وضوح قوله تعالى لعلهم يحذرون، فإنه لا معنى لطلب الحذر بقول عقيب الإخبار بقول مطلقاً، فلا بد أن يكون هناك مقتضى للحذر وليس إلا أن يكون هناك تخويف موجب للخوف الداعي على العمل، هذا مضافاً إلى أن محل البحث في المسألة ليس مختصاً بما تضمن الخبر حكماً إلزامياً يتوهم صدق الإنذار من مجرد تعلمه فتدبر، كما أنه لا خفاء حسبما عرفت في صدر المسألة في أن محل النزاع ومورد البحث في مسألة حجية خبر الواحد أنهما هو الحكم بصدق الراوي فيما يحكيه عن المعصوم عليه السلام من السنة بأقسامها والبناء على حجية خبره في النسبة من غير أن يكون له تعلق بمدلول السنة المحكية، ومراد المعصوم عليه السلام منها وعنوان صدورها.

نعم قد يجب التخويف على الواعظ للعالم بالأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو على المرشد للجاهل فيما يتوقف تأثير الواعظ والأمر والنهي والإرشاد ولو ظناً على التخويف من باب اللطف، كما أنه قد يتضمن الإعلام بالحكم الشرعي الإلزامي فيما يجب إطاعته على المستمع التخويف من باب اللطف كالإفتاء بالوجوب والتحریم في حق العامي الذي يجب عليه العمل بقول المجتهد ورأيه فتعين حمل الآية عليه، فإنه يشهد له مضافاً إلى ما عرفت الأمر بالإنذار والحذر الأمر بالتفقه، فإنه وإن أطلق على مجرد تحمّل الخبر فيما كان المتحمّل من أهل العلم وإن لم يكن محل البحث في المسألة فيما كان كذلك بل أعم منه، إلا أن الظاهر منه تحصيل الفهم والبصيرة والعلم بالأحكام الدينية، فإن شئت قلت إنه كما لا يصدق على مجرد نقل الأصوات والأقوال المسموعة عن

المعصوم عليه السلام ولو كان الناقل من العوام، بل العجمي الذي لا يعرف لسان المعصوم أصلاً، كما هو محل البحث في المقام الإنذار وعلى العمل عليه حسب اجتهاد المنقول إليه ولو كان مفاد النقل حكماً غير إلزامي في اجتهاده الحذر كذلك لا يصدق على مجرد تحمّل الرواية التفقه في الدين وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً.

ومما ذكرنا يظهر فساد ما قيل في دفع الإيراد المذكور من أننا نفرض الراوي من العلماء وأهل النظر وملكة الاستنباط، فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية غيره بالإجماع المركّب ضرورة كون الراوي مجتهداً وعامياً لا يفرق بينهما فيما هو المقصود بالبحث في المقام فإنّ الراوي من حيث كونه ناقلاً وحاكياً لا يصدق عليه الفقيه ومن حيث كونه فقيهاً لا يجب متابعتها، إلا على مقلّديه كما هو واضح، ومن هنا يظهر أنّه لا مجال لدعوى الإجماع المركّب أو تنقيح المناط في المقام، حيث إنّنا لا نسلم دلالة الآية على حجّية نقل الفقيه ولو قصد به الإنذار فيما كانت الرواية بزعمه دالة على الحكم الإلزامي المتضمّن للخوف حتّى يلحق نقل العامي به، نعم ما ذكر من البيان منافي لرواية العلل الواردة في بيان حكمة وجوب الحجّ المذكورة في الكتاب، بل ربما يقال إنّ مناف لسانر الأخبار المذكورة فيه ممّا استدلّ فيه بالآية لوجوب التفرّج إلى معرفة الإمام اللاحق بعد مضي الإمام السّابق لكن الأمر من جهة رواية العلل، بل وغيرها بعد كونها أخبار آحاد سهل مضافاً إلى ما يقال من أنّ الإخبار بالإمامة متضمّن للإنذار وإلى أنّ الآية بملاحظتها لا بدّ أن ينزل بصورة إفادة الخبر العلم، فيخرج عن محلّ الكلام.

هذا ومما ذكرنا كله يظهر ما في كلام المحقّق القميّ قدّس سرّه في القوانين في هذا المقام وما في كلام بعض أفاضل من قارب عصرنا حيث إنّ ذكر عند الإشكال في دلالة الآية ما هذا لفظه: «مع أنّ دلالتها ممنوعة من جهة أخرى أيضاً،

وهي أنه لا خفاء في أن مجرد الإخبار عن أمر مخوف لا يسمّى إنذاراً ما لم يقصد منه التخويف، وهذا خلاف طريقة أهل الرواية فإن الذي يظهر منهم أنهم يعنون في رواياتهم مجرد النقل والحكاية لا إلزام المجتهد العمل بما يروونه، بل الأمر في ذلك محال إلى نظره وترجيحه ولهذا ترى أنهم كثيراً ما يروون الرواية ولا يعملون بها، وأما حيث يقصدون الإلزام فهو في الحقيقة من باب الإفتاء إلى أن قال، فإن قلت فعلى هذا يتعين القول بأن المراد من الإنذار بطريق الفتوى إلى أن قال قلت الإنذار بطريق الرواية قد كان متداولاً في العصر الأول ومعتبراً، كما سيأتي التنبيه عليه في بعض المباحث الآتية وقضية الإطلاق تعميم الحكم إليه أيضاً، نعم يتجه أن يقال إذا ثبت بالآية جواز العمل بالخبر عند قصد الإنذار ثبت مع عدمه لعدم قائل بالفرق، ثم ذكر على الآية إشكالات أخر وقال في عدادها ما هذا لفظه ومنها أن المراد بالإنذار الإنذار بطريق الفتوى دون الرواية بقرينة ذكر الفقه واعتبار قول الواحد فيها خارج عن محل البحث والجواب أن الإنذار يعم الإنذار بطريق الفتوى والرواية وتقيده بالأول خروج عن الظاهر من غير دليل وليس في لفظ التفقه دلالة عليه إلى أن قال وقد يقال لا مدخل للتفقه أعني معرفة الحكم في قبول الرواية وإنما يعتبر ذلك في قبول الفتوى، فاعتباره في قبول الإنذار دليل على أن المراد به الفتوى خاصة وجوابه أن التفقه لم يعتبر في الآية شرطاً لقبول الإنذار، بل جمل غاية للنفر كالإنذار ولا يلزم من جعل أمرين غاية لشيء أن يكون أحدهما معتبراً في الآخر ولهذا لا يعتبر في التفقه الإنذار، مع أن فرض الإنذار بطريق الرواية مع عدم التفقه بعيد جداً والآية واردة على الغالب انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدس سرّه، وفيه أبحاث وأنظار سيما في الجواب الذي ذكره قدس سرّه عن قوله: (وقد يقال) إلى آخره غير مخفية على المتأمل ولو لا مخافة الإطالة والخروج عن وضع التعليقة لأشرت إلى جميعها، هذا

المنذر ولو لم يفد العلم، لكن لا تدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خبر، لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف فإنشاء التخويف مأخوذ فيه والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً، ومن المعلوم أن التخويف لا يجب إلا على الوعاظ في مقام الإيعاد على الأمور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة، كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنى وترك الصلاة أو على المرشدين في مقام إرشاد الجاهل، فالتخوف لا يجب إلا على المتعظ والمسترشد، ومن المعلوم أن

مع أنّ كلامه كما ترى صدرا وذيلًا سؤالاً وجواباً لا يخلو عن تشويش واضطراب. ثم إنّ هنا إشكالات ومناقشات على الآية مثل أنّها لا تشمل الإخبار بغير الحكم الإلزامي وأنّ غاية مدلولها الظن بحجّة الخير وهي مسألة أصوليّة وأنّها خطاب بالمشافهين، فلا يشمل المعدومين إلى غير ذلك ممّا هو واضح الاندفاع والفساد.

فإنّ الأول: فاسد لقيام الإجماع على عدم الفرق مضافاً إلى ما قيل من أنّ الحكم الغير الإلزامي أولى بالثبوت بخبر الواحد من حيث أنّه يتسامح فيه بخلاف الحكم الإلزامي.

والثاني: فاسد بما عرفت في طيّ دفع الإيرادات الفاسدة عن آية النّبي من عدم الفرق في حجّة الظن مطلقاً سيّما ظواهر الألفاظ بين المسألة الفقهيّة والأصوليّة العمليّة.

والثالث: فاسد مضافاً إلى المنع من كونها من قبيل الخطاب الشّفاهي بأنّ مبنى الاستدلال ليس على شمول الخطاب للمعدومين، بل على حجّة الظواهر في استنباط تكاليف الحاضرين الموجودين في حقّ المعدومين حتّى يثبت الحكم المستنبط حقّهم بملاحظة دليل الاشتراك في التّكليف.

تصديق الحاكبي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل الكلام خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك أن المنذر إما أن ينذر ويخوف على وجه الإفتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإما أن ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجة.

فالأول: كأن يقول في مقام التخويف يا أيها الناس اتقوا الله في شرب العصير، فإن شربه يوجب المؤاخظة؛ والثاني: كأن يقول قال الإمام عليه السلام من شرب العصير فكأنما شرب الخمر.

أما الإنذار على الوجه الأول فلا يجب الحذر عقبيه إلا على المقلدين لهذا المفتي، وأما الثاني فله جهتان إحداهما جهة تخويف وإيعاد والثانية جهة حكاية قول الإمام عليه السلام.

ومن المعلوم أن الجهة الأولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية فهي ليست حجة، إلا على من هو مقلد له، إذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه.

وأما الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام، وإما أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف، أو الكراهة، فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد.

فالآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليه اتباع المنذر في مضمون الحكاية وهو المقلد له للإجماع على أنه لا يجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره، إنما الكلام في أنه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ والأصوات التي يحكيها عن المعصوم عليه

السلام أم لا، والآية لا تدلّ على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف.

فالحق أن الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

وذكر شيخنا البهائي قدس سره في أول أربعينه أن الاستدلال بالنبوي المشهور: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيها عالماً» على حجية الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآية*.

وكأن فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها، لأن الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جداً، كما سيحيى إن شاء الله عند ذكر الأخبار، ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد، لكنها من الآحاد فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسألة حجية الآحاد مع إمكان منع دلالتها على المدعى^(١)، لأن الغالب تعدد من يخرج إلى الحجج من كل صقع بحيث

(١) ما أفاده في وجه منع الدلالة من أن الغالب تعدد من يخرج إلى الحجج مسلّم لا شبهة فيه أصلاً، إلا أنه لا يفيد فيما قصده بقوله بإطلاق الرواية منزل على الغالب. أمّا أولاً: فلأن تعدد من يخرج إلى الحجج نوعاً غير تعدده من كلّ مكان. وأمّا ثانياً: فلأن تعدد من يخرج إليه عن كلّ صقع وناحية لا يلزم كونه عدد التواتر.

وأما ثالثاً: فلأن التعدد من كلّ مكان ولو كانوا عدد التواتر، لا يلزم أخبارهم كلّ فرد من أفراد المكلفين، هذا وقد عرفت عند تقريب الاستدلال بالآية ما له نفع تام في المقام فراجع.

يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي عن الإمام عليه السلام، وحيثُ فيجب الحذر عقيب إنذارهم بإطلاق الرواية منزل على الغالب. ومن جملة الآيات التي استدل بها جماعة تبعاً للشيخ في العدة على حجية الخبر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ الآية. والتقريب فيه^(١) نظير ما بيناه في آية النفر من أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها ويجب إظهاره، فإن من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده، إلا عمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجية قول المظهر تعبداً ووجوب

(١) وتقريب الاستدلال بالآية نظير تقريبه بالآية السابقة من أن وجوب إظهار الحق لكل عالم به من غير أن يكون موقوفاً بإظهار غيره مع عدم إفادته العلم بوجوب قبوله على المظهر له والمستمع من حيث إن عدم قبوله يوجب لغوية وجوب الإظهار على المظهر، كما أن الإيراد على دلالة الآية السابقة بالوجهين الأولين من سكوتها وعدم إطلاقها بالنسبة إلى صورة عدم حصول العلم، أو دلالتها على وجوب الإخبار بالحكم الواقعي، فلا يلزم قبوله بحكم العقل، إلا فيما لو علم المكلف بصدق المخبر في إخباره متوجّه على الآية أيضاً، ويشهد للوجه الأول كون الآية واردة في تحريم كتمان علامات النبوة وآياتها على علماء الكتاب.

العمل بقوله وإن لم يطابق الحق.

ويشهد لما ذكرنا أن مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه وآله بعد ما بين الله لهم ذلك في التوراة، ومعلوم أن آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن، نعم لو وجب الإظهار^(١) على من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على أن المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء على وجوب تصديقهن، وبآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الإقامة، مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين.

(١) لا يخفى عليك أن وجوب إظهار الحق على المكلف إذا فرض كونه غير معصوم داخل في العنوان الذي ذكره طيب الله رمسه الشريف، ضرورة أنه لا يعتبر الاجتماع والاتفاق في توجيه التكليف إلى المظهرين، نعم وجوب الإظهار عليه من حيث كونه جزء سبب لوضوح الحق والعلم به سواء كان جزؤه الآخر إخبار غيره أو القرينة الخارجية، لا يلزم وجوب قبوله من حيث تجريده عن الجزء الآخر، كما أن وجوب الإظهار عليه من حيث رجاء وضوح الحق منه ومن غيره لا يلزمه أيضاً أن فرض عدم رجوعه إلى ما ذكر من السببية الناقصة فتدبر.

ثم إن هنا إیرادات على الاستدلال بالآية واضحة الفساد قد تقدمت الإشارة إلى كثير منها وجوابها، مثل كون المسألة أصولية لا دليل على حجية الظواهر فيها ومثل كونها من خطاب المشافهة، ومثل أنها لا يشمل ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام إذا لم يكن مبيّناً في الكتاب إلى غير ذلك مما هو ظاهر الاندفاع والفساد.

ومن جملة الآيات التي استدلت بها بعض المعاصرين قوله تعالى: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾*.

بناء على أن وجوب السؤال^(١) يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لغا وجوب السؤال، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له، لأن خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوي الذي هو من أهل العلم عما سمعه عن الإمام عليه السلام في خصوص الواقعة فأجاب بأنني سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداءً إنني سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا، لأن حجية قوله هو الذي أوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله كما لا يخفى.

ويرد عليه أن الاستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء أهل الكتاب، كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة فإن المذكور في سورة النحل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ

(١) قد يقال إن وجوب السؤال له دلالة عرفية على وجوب قبول قول المسئول عنه وحجيته من غير حاجة إلى ملاحظة لزوم لغوية وجوب السؤال على تقدير عدم وجوب القبول، بل قد يدعى ذلك في الآيتين السابقتين أيضاً، ثم إن المسئول عنه ليس جميع أهل الذكر بل كل واحد منهم، فإن المقصود كون المسئول عنه أهل الذكر فيصدق على سؤال بعضهم والمراد بأهل الذكر أهل الاطلاع والخبرة بالأحكام، فيصدق على الراوي أو أهل العلم، فيصدق على من كان منهم من أهل العلم، ويتم في الباقي بالإجماع المركب.

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ *، وفي سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾*.

وإن كان مع قطع النظر^(١) عن سياقها.

(١) لا يخفى عليك أن للذكر إطلاقات منها القرآن ومنها النبي صلى الله عليه وآله ومنها العلم إلى غير ذلك في إطلاق أهل الذكر على الأئمة عليهم السلام والمضاف إليه في هذه الإضافة يحتمل كل واحد من المعاني الثلاثة، ومقتضى الأخبار المستفيضة كون المراد من أهل الذكر في الآية خصوص الأئمة عليهم السلام وعليه لا معنى للاستدلال بالآية في المقام، كما أنه لا معنى للاستدلال بها على تقدير إرادة خصوص علماء الكتاب وكون المسئول عنه أحوال أنبياء السلف وكونهم رجالاً لا ملائكة، كما هو ظاهر سياق الآية.

هذا ولكن لا يخفى عليك أن الاستشهاد بالأخبار المذكورة لإرادة خصوص الأئمة من أهل الذكر مع عدم قطعية صدور الأخبار وإن بلغت حد الاستفاضة لا يجوز قطعاً حسبما عرفت مراراً من أن الاستعانة في مسألة حجية خبر الواحد منعاً وإثباتاً غير جائز عقلاً وقال بعض أفاضل من قارب عصرنا بعد الاستدلال بالآية في المقام وتعميم مفادها بالنسبة إلى الفتوى والرواية والإشكال فيها بظهور سياقها في كون المسئول عنه علماء الكتاب وكون المسئول خصوص أحوال الأنبياء من حيث كونهم بشراً لا ملكاً ما هذا لفظه: «فإن قلت قد ورد في بعض الأخبار أن ليس المراد بأهل الذكر علماء اليهود ورد الإمام عليه السلام على من زعم ذلك بأن الله تعالى كيف يأمرنا بمسألتهم مع أنهم لو سنلوا لأمرنا بالأخذ بشريعتهم

ففيه أولاً: أنه ورد في الأخبار المستفيضة أن أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام، وقد عقد في أصول الكافي باباً لذلك، وقد أرسله في المجمع عن علي عليه السلام.

ورد بعض مشايخنا^(١) هذه الأخبار بضعف السند بناء على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

وفيه نظر لأن روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء

فيبطل التفسير المذكور، قلت الظاهر أن الزاعم المذكور زعم وجوب مسائلهم مطلقاً أو في حقبة هذه الشريعة كما يظهر من الرد المذكور، وإلا فهو بحسب الظاهر لا يتم بناء على تخصيص المسألة بما ذكرناه سلمنا لكن أهل الذكر في الرواية المذكورة وغيرها من روايات أهل الذكر مفسر بأهل البيت عليهم السلام، وعمل ذلك في بعضها بأن الله تعالى سمى نبيه صلى الله عليه وآله ذكراً في قوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا إليك ذكراً رسولاً﴾ فأهل الذكر هم أهل الرسول والتحقيق أن مساق الآية لا يأبى عن الحمل على ذلك، كما لا يخفى، وكيف كان فلا بد من تنزيلها عليه لصراحة تلك الأخبار فيه، فيختص أهل الذكر بالأئمة فلا يتناول غيرهم من المحدثين والمجتهدين، فلا يتم الاحتجاج بالآية أيضاً، اللهم إلا أن ينزك الأخبار على بيان الفرد الكامل من أهل الذكر دون التخصيص ولا يخلو من بعد، انتهى كلامه رفع مقامه.

وانت خبير بأن سياق الآية يأبى عن الحمل المذكور، كما أن الأخبار المذكورة تأبى عن الحمل على بيان الفرد الكامل.

(١) لا يخفى عليك أن المناقشة في سند تلك الأخبار كتصحيح إسنادها ساقطتان بعد فرض كونها أخبار آحاد لا يجوز التمسك بها في مسألة حجية أخبار الآحاد.

فلاحظ ورواية أبي بكر الحضرمي حسنة أو موثقة، نعم ثلاث روايات أخر منها لا تخلو من ضعف ولا تقدر قطعاً.

وثانياً: أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً، كما يقال في العرف سل إن كنت جاهلاً، ويؤيده أن الآية واردة في أصول الدين وعلامات النبي صلى الله عليه وآله التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً.

وثالثاً: لو سلم حمل^(١) على إرادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب، لا

(١) ما أفاده قدس سره من المعنى للآية بعد المماشات في كمال الوضوح من الاستقامة، فالآية لا تدل على حكم الرواية لا بعنوان الخصوص ولا بعنوان العموم بل ينحصر مفادها بإثبات حكم الفتوى، كما هو ظاهر ومما أفاده يظهر النظر فيما ذكره بعض أفاضل من قارب عصرنا في تقريب دلالة الآية على حكم الرواية حيث قال: «وجه الدلالة أنه تعالى أمر عند عدم العلم بمسألة أهل الذكر والمراد بهم، إما أهل القرآن أو أهل العلم، وكيف كان فالمقصود من الأمر بسؤالهم إنما هو استرشادهم والأخذ بما عندهم من العلم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواقعة، كما هو شأن المقلد فيجيب بذكر الفتوى، كذلك قد يقع عما صدر عن المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير، كما هو شأن المجتهد فيجيب بحكاية ونقله وهو المعتمد عنه بالخبر والحديث وقضية الأمر بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان أو رواية ما لم يمنع عنه مانع فتدل على حجية أخبارهم كما يدل على حجية فتاواهم وتخصيصه بالثاني، كما هو المعروف في كتب القوم بعيد، لأن الآية بظاهرها يفيد الإطلاق ولا يختص دلالتها بحجية أخبار المجتهدين، بل مطلق أهل العلم وأهل القرآن وإن خص في جانب الفتوى بالمجتهدين إلى أن قال ولو سلم فيمكن إتمام الكلام في التعميم بعدم القول بالفصل انتهى كلامه رفع مقامه.

لحصول العلم منه قلنا إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام عليه السلام وإلا لدل على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر، مع أنه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئاً بسمعه أو بصره والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إرادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به، ويعدون من أهل العلم في مثله، فينحصر مدلول الآية في التقليد ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامي.

وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من أننا نفرض الراوي من أهل العلم، فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالإجماع المركب. حاصل وجه الاندفاع أن سؤال أهل العلم عن الألفاظ التي سمعها من الإمام عليه السلام والتعبد بقوله فيها ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث هم أهل العلم ألا ترى أنه لو قال سل الفقهاء إذا لم تعلم أو الأطباء لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات والمبصرات الخارجية من قيام زيد وتكلم عمرو وغير ذلك.

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾*
مدح الله عز وجل رسوله صلى الله عليه وآله بتصديقه^(١) للمؤمنين، بل

(١) لا يخفى عليك أن تسرية الحكم من النبي صلى الله عليه وآله إلى غيره، إما من جهة دلالة الآية على حسن التصديق بقول مطلق من غير فرق بين النبي صلى الله عليه وآله وغيره، وإما من جهة ما دل على حسن المتابعة والأسوة للنبي

قرنه بالتصديق بالله جل ذكره فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً.

ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً ما رواه في فروع الكافي في الحسن إبراهيم بن هاشم: «أنه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله دنائير وأراد رجل من قريش أن يخرج بها إلى اليمن فقال له أبو عبد الله عليه السلام يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون، فقال يا بني إن الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم»^{*}.

ويرد عليه أولاً^(١): أن المراد بالأذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه

صلى الله عليه وآله وحسن التصديق يلزم لحجية الخبر لما عرفت في تقريب دلالة آية النفر والمصدق كل واحد من المؤمنين لا جميعهم بعنوان الاجتماع والكثرة كما هو ظاهر، فتدل الآية على حجية خبر كل مؤمن ولا يمكن حملها على صورة إفادة الخبر للعلم، ضرورة أن التصديق في صورة العلم ليس من جهة تصديق المؤمن من حيث إنه مؤمن، بل من جهة العلم بالواقع ومن هنا فرع فيما رواه في فروع الكافي قوله: «فإذا شاهد عندك المسلمون فصدقهم» على الآية وإن كان الاستشهاد بالرواية مع كونها من أخبار الآحاد على دلالة الآية لا يجوز عقلاً حسبما عرفت مراراً.

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده في الجواب إنما هو مبني على ظاهر الآية بالنظر إلى لفظ الإذن مع قطع النظر عن عدم إمكان إرادته في المقام في حق النبي صلى الله عليه وآله، فإنه لا معنى لسرعة الاعتقاد بكل ما يسمع في حق النبي صلى الله عليه وآله الموجبة للخطأ قطعاً ولو كانت بمعنى حسن الظن بالمؤمنين، فلا بد

عليه السلام بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم.

وثانياً: أن المراد من التصديق^(١) في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً

أن يراد في حق النبي صلى الله عليه وآله إظهار هذا المعنى وإن كان معتقداً بكذب المخبر في إخباره فيرجع إلى الجواب الثاني الراجع إلى التصديق المخبري لا الخبري ولا الاعتقادي، كما هو مرجع الجواب الأول.

(١) الفرق بين التصديق بمعنى إظهار صدق المخبر في إخباره ولو مع العلم بكذبه في مقابل إظهار كذبه وبين تصديق خبره بمعنى ترتيب آثار الواقع عليه عند الشك في مطابقته للواقع الذي هو محل الكلام في مسألة حجية خبر الواحد، بل مسائل حجج جميع الطرق الظاهرية لا يكاد يخفى على ذي مسكة، فإن المعنى الأول لا تعلق له بمسألتنا هذه والمراد من الآية المعنى الأول لا الثاني، والذي يدل عليه مضافاً إلى القرائن الداخلية والخارجية وأنه لا معنى لتصديق غير الله تبارك وتعالى في مقابل إخباره تبارك وتعالى حكم العقل المستقل بأنه لا معنى لجهل النبي صلى الله عليه وآله بالواقع وشكّه في صدق المخبر وكذبه حتى يتصور ترتيب آثار الواقع عليه ظاهراً، كما هو الشأن في سائر الطرق الظاهرية والأصول العقلية والشرعية، فإنه لا معنى لجربانها في حق النبي صلى الله عليه وآله والولي، مع أن المعبر في موضوعاتها عدم العلم بالواقع وقد عرفت شطراً من الكلام في ذلك في مسألة اعتبار العلم وأن معنى قوله صلى الله عليه وآله إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان ونحوه مما دل على حكمهم بالظاهر أو عملهم به كالوارد في باب اعتبار السوق ونحوه يراد منها حكمهم بهذه الأمور أو عملهم بها فيما طابق الواقع لا كحكمنا وعلما بها في صورة الشك في المطابقة وإن كانت في علم الله مخالفة للواقع، وإلا لم يبق فرق بين المعصوم عليه السلام وغيره والإمام والرعية، فحسن التصديق بالمعنى المذكور بقول مطلق لا تعلق له بمسألة حجية خبر الواحد جزءاً، فالآية لا تعلق لها بالمقام أصلاً.

وترتيب جميع آثاره عليه إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس، إذ لو أخبره أحد بزنى أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده فقتله النبي أو جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشر له خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع، نعم يكون خيراً للمخبر من حيث متابعة قوله وإن كان منافقاً مؤذياً للنبي صلى الله عليه وآله على ما يقتضيه الخطاب في لكم، فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون إلا إذا صدق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه، وعدم تكذيبه وطرح قوله رأساً مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه، فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية إسماعيل المتقدمة.

ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام: «من أنه يصدق المؤمنين، لأنه صلى الله عليه وآله كان رءوفاً رحيماً بالمؤمنين»^{*}، فإن تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يرتب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الإنكار لا بدّ عن تكذيب أحدهما وهو مناف لكونه أذن خير ورءوفاً رحيماً لجميع المؤمنين، فتعين إرادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا.

ويؤيده أيضاً ما عن القمي رحمه الله في سبب نزول الآية: «أنه نم منافق على النبي صلى الله عليه وآله فأخبره الله ذلك فأحضره النبي صلى الله عليه وآله وسأله، فحلف أنه لم يكن شيء مما ينمّ عليه فقبل منه النبي صلى الله عليه وآله فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي صلى الله عليه وآله، ويقول: إنه يقبل كل ما يسمع أخبره الله أنني أنم عليه وأنقل أخباره فقبل

فأخبرته أنني لم أفعل فقبل فردّه الله تعالى بقوله لئنبي صلى الله عليه وآله قل أذن خير لكم».

ومن المعلوم أن تصديقه صلى الله عليه وآله للمناق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً، وهذا التفسير صريح في أن المراد من المؤمنين المقرون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم ويشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضوعين مضافاً إلى تكرار لفظه تعديته في الأول بالباء وفي الثاني باللام فافهم.

وأما توجيه الرواية^(١) فيحتاج إلى بيان معنى التصديق فنقول إن المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان:

أحدهما: ما يقتضيه أدلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، فإن الأخبار من حيث إنه فعل من أفعال المكلفين صحيحة ما كان مباحاً وفاسدة ما كان نقيضه كالكذب والغيبة ونحوهما، فحمل الأخبار على الصادق حمل على أحسنه.

(١) لا يخفى عليك أن التصديق بالمعنى الأول أي حمل خبر المخبر من حيث كونه فعلاً من الأفعال على كونه مباحاً لا حراماً الذي يرجع إلى التصديق المخبري بمعنى إنما يصح إرادته في المقام لو كان له معنى أعم شامل لصورة العلم بكذب المخبر بأن يحمل على مجرد الإظهار ولو مع العلم بالخلاف، وأما لو لم يكن له معنى أعم بل اختص بصورة الشك في المطابقة والحلال والحرام كما يقتضيه نفي التهمة عن المؤمن ونحوه من التعبيرات، فلا يمكن إرادته في المقام لما قد عرفت من عدم إمكان جعل الحكم الظاهري في حق النبي صلى الله عليه وآله واقعاً بأي معنى فرض وإن اقتضت المصلحة إرادته للناس أنه يسلك نحو سلوكهم في العمل بالطرق الظاهرية، وهذا أمر واضح لا ستره فيه أصلاً.

والثاني: هو حمل أخباره من حيث إنه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

والحاصل أن المعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل، وأما المعنى الأول فهو الذي يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن وهو ظاهر الأخبار الواردة في أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه ولا يتهمة خصوصاً مثل قوله عليه السلام: «يا أبا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً وقال لم أقله فصدقه وكذبهم الخبر».*

فإن تكذيب القسامة مع كونهم أيضاً مؤمنين لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح، نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وإن أنكر المشهود عليه.

وأنت إذا تأملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية إسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا.

وإن أبيت إلا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع، فنقول: إن الاستعانة بها على دلالة الآية خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنة والمقصود هو الأول، غاية الأمر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذه الآيات^(١) على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية

(١) مفاد منطوق آية النيا بناء على كون المراد من الفاسق هو الخارج عن

طاعة الله تبارك وتعالى بجوارحه لا الأعم منه ومن الكافر عدم حجية خبر خصوص الفاسق بالمعنى المذكور ومفهومها على القول بثبوت حجية خبر غير الفاسق فيثبت حجية خبر الوساطة الواقعية بين الفاسق والعدل، فيقع التعارض لا محالة بين منطوقها النافي للحجية ومفاد سائر الآيات المثبتة لحجية الخبر، فإن قلنا باختصاص الآية بالنظر إلى الأمر بالتبين الظاهر في تحصيل العلم بصورة إمكان تحصيل العلم وشمولها للموضوعات والأحكام حسبما اتفقوا عليه ويقتضيه مورد الآية وتعميم سائر الآيات وشمولها لصورة العجز عن تحصيل العلم نظراً إلى قضية ألفاظها العامة، كما هو الظاهر واختصاصها بالإخبار عن الحكم، كما في غير الآية الأخيرة على ما هو الظاهر منها فالنسبة لا يكون عموماً مطلقاً بين الآية وغير الآية الأخيرة مما اختص مفاده بالأحكام، بل عموماً من وجه حيث إن الآية لا تشمل صورة العجز عن تحصيل العلم وسائر الآيات تشملها والآية تشمل الإخبار بالموضوعات وسائر الآيات لا تشملها.

نعم لو ادّعي اختصاص سائر الآيات أيضاً بصورة التمكن من تحصيل العلم أو التعميم في آية النبأ من حيث إن الأمر بالتبين وإن كان مختصاً بصورة إمكان تحصيل العلم، إلا أن مفاد الآية عدم حجية خبر الفاسق وأن وجوده كعدمه على الإطلاق لم يعتبر التعميم في سائر الآيات من هذه الجهة بل من جهة شمولها للفاسق وغيره فالآية تنفي حجية خبر الفاسق مطلقاً سواء في الموضوعات والأحكام وسائر الآيات ثبت حجية خبر المخبر فاسقاً كان أو عادلاً في خصوص الأحكام فتفرق الآية في خبر العدل، كما أنها تفرق عن سائر الآيات في الموضوعات، فالنسبة عموم من وجه لا محالة على تقدير اختصاص الآيات بالإخبار عن الحكم، وأما نسبتها مع الآية الأخيرة فعموم وخصوص مطلقاً من حيث شمول الآية الأخيرة للفاسق والعدل في الموضوعات والأحكام وصورتي العجز عن تحصيل العلم وإمكانه

الخبر إنما تدلّ بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النيا على حجية خبر العادل الواقعي، أو من أخبر عدل واقعي بعدائه، بل يمكن انصراف المفهوم^(١) بحكم الغلبة إلى صورة إفادة خبر العادل الظن الاطمئنان بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعدالة فيصير حاصل مدلول

واختصاص آية النيا بخبر الفاسق ومن هنا يتبين أن التعارض بين آية النيا وسائر الآيات ليس مبنياً على ثبوت المفهوم بل يعمّه وما لو قيل بعدم ثبوت المفهوم لأن التعارض على ما عرفت بين منطوق الآية وسائر الآيات لا بين مفهومها ومفاد سائر الآيات.

ثم إن المرجع آية النيا فيما لوحظت مع الآية الأخيرة وأصالة عدم الحجية في مادة التعارض فيما لوحظت مع سائر الآيات فالخبر الفاسق في الأحكام الشرعية الذي هو مادة التعارض لا يكون حجة من جهة الأصل لا من جهة منطوق آية النيا، نعم لو قيل باختصاص مفاد المنطوق بصورة العجز عن تحصيل العلم وشمول الآيات لها كان خبر الفاسق مع العجز عن تحصيل العلم حجة بمقتضى سائر الآيات ولا يعارضها آية النيا وبمثل ما ذكرنا ينبغي أن يحزر المقام لا بمثل ما أفاده، فإنه لا يخلو عن بعض المناقشات الظاهرة لمن راجعه وراجع إلى ما ذكرنا.

(١) قد يناقش فيما أفاده بأن دعوى انصراف المفهوم مع عدم ثبوت لفظ له إلا اللفظ المذكور في جانب المنطوق لا وجه لها، نعم لو كان هناك انصراف في جانب المنطوق بنبهه في جانب المفهوم أيضاً والأمر في المقام ليس كذلك، ضرورة أنه لا معنى لدعوى الانصراف في جانب المنطوق حتى يرجع حاصلها إلى أن المنهي العمل بخبر الفاسق المفيد للاطمئنان، هذا مع أن مجرد غلبة الوجود ما لم ينضم إليها غلبة الاستعمال لا يوجب الانصراف عند شيخنا قدس سره.

وأما الاستشهاد بالتعليل، كما في بعض النسخ وإن لم يكن في النسخة المصححة الموجودة عندي فمع كونه مبنياً على إرادة الأعم من الاطمئنان من التعليل يوجب

الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادته الظن الاطمئنانى والثوق، بل هذا أيضاً منصرف سائر الآيات^(١) وإن لم يكن انصرافاً^(٢) موجباً لظهور عدم

فساد الاستدلال بالآية، كما هو واضح فالمتعين كونه غلطاً.

(١) قد يناقش فيما أفاده بأنه لا معنى للانصراف إلى صورة حصول الاطمئنان بالنسبة إلى سائر الآيات بأي معنى فرض الانصراف لا غلبة الوجود ولا غلبة الاستعمال، بل ولا كثرة الوجود والاستعمال وإن لم تبلغ حد الغلبة نعم حصول مطلق الظن من مطلق الخبر غالبي لا خصوص الاطمئنان ولا يقاس ذلك بخبر العادل الذي لا ريب في حصول الاطمئنان منه غالباً، فلو اعتبر الانصراف بالنسبة إلى سائر الآيات بعد الحمل على خبر العادل كان وجبها لكنه خلاف المفروض في كلامه، ثم لا يخفى عليك أنه على تقدير تسليم الانصراف المفيد المعتبر بالنسبة إلى سائر الآيات تتقلب النسبة بين آية النّبيا والآيات فتصير النسبة عموماً من وجه مع الإغماض عما ذكرنا سابقاً في بيان النسبة من جهة العموم لآية النّبيا ولسائر الآيات، حيث إن سائر الآيات سليمة عن المعارض في خبر العادل ومنطوق الآية سليم في خبر الفاسق الذي لا يفيد الاطمئنان على تقدير شمولها له ويعارضان في خبر الفاسق الذي يفيد الاطمئنان وإن كان المنطوق أقل أفراداً بالنسبة إلى سائر الآيات فيلحق بالخاص حكماً مضافاً إلى كونه معللاً آياً عن التخصيص سائر الآيات.

(٢) لا يخفى عليك أن كثرة استعمال المطلق في بعض أفرادها بالمعنى الأعم من الإطلاق لها مراتب كشيوخ بعض الأفراد وكثرة وجوده على القول بكونه سبباً للانصراف من غير نظر إلى كثرة الاستعمال في بعض مراتبها يوجب الوضع التعيني لو كان بالمعنى الأخص المقابل للإطلاق، كما قد يتفق ذلك بالنسبة إلى سائر الألفاظ المستعملة في معانيها المجازية فإن الوضع التعيني دائماً يستند إلى

إرادة غيره حتى يعارض المنطوق.

وأما السنة فتوائف^(١) من الأخبار

كثرة الاستعمال وفي بعضها يوجب ظهور اللفظ في الفرد الذي غلب استعماله فيه من دون أن يبلغ مرتبة الوضع بحيث لا يلاحظ في ظهوره من اللفظ شيوع الاستعمال، كما هو الشأن في القسم الأول وفي بعضها يوجب صرف اللفظ عن الإطلاق ولا يوجب ظهور الفرد منه وإن كان متيقن الإرادة من اللفظ، كما قد يتفق مثل ذلك بالنسبة إلى استعمال اللفظ الموضوع في معناه المجازي بالنسبة إلى غير المطلقات وفي بعضها يوجب صرف اللفظ عن الإطلاق في بادي النظر ويزول عن الذهن بعد التأمل، والغرض من العبارة أن الانصراف المدعى بالنسبة إلى سائر المطلقات ليس كالانصراف المدعى بالنسبة إلى خبر العادل الذي يوجب ظهور اللفظ فيما يحصل منه الاطمئنان ولا يظهر منه إرادة غيره مما لا يحصل منه الاطمئنان، فيكون من القسم الثاني وهذا بخلافه بالنسبة إليها، فإنه من القسم الأخير فيكون ظاهرة بعد التأمل فيما لا يوجب اطمئناناً أيضاً، وهذا الذي ذكرنا هو المراد مما أفاده قدس سره وإن كانت العبارة غير وافية بالمراد حيث إنه ربما يظهر منها أن الانصراف المعتبر ما أوجب ظهور عدم إرادة غير الفرد المنصرف إليه اللفظ وهو معنى المفهوم وهو لا يوجد في أي مرتبة فرضت للانصراف، كما هو واضح وإنما الموجود ما أوجب عدم ظهور إرادة غير الفرد المنصرف من الإطلاق، كما هو المشاهد في الانصراف المعتبر.

(١) لا يخفى عليك أن الظاهر من حمل الطوائف على السنة التي عبارة عن قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره يقتضي كون كل منها قطعي الصدور وإن كان الاستدلال بها لو كان باعتبار المجموع لا يتوقف إلا على قطعية المجموع من حيث المجموع في الجملة نظراً إلى ما عرفت مراراً من عدم جواز الاستدلال في المسألة

إثباتاً ومنعاً بخبر الواحد المجرد.

ثم إن قطعة كل واحدة من الطوائف كما هو الحق ليست من جهة الاحتفاف بالقرينة ولا من جهة التواتر اللفظي ضرورة انتفائه، بل من جهة التواتر الإجمالي الرجوع إلى التواتر المعنوي وتواتر القدر المشترك باعتبار فيؤخذ من كل واحد منها بما هو القدر المتيقن الثابت من جميع أخبار كل طائفة فيثبت المدعى وهو حجية خبر الواحد المجرد إجمالاً في قبال النفي الكلي والمنع المطلق، فمنها ما ورد في حكم علاج المتعارضين من الأخبار بالترجيح والتخير من حيث الأخذ بالصدور ضرورة أن المقصود منها بيان علاج المتعارضين الغير القطعيين من الأخبار لا الأعم منه ومن القطعيين، وإلا لم يكن معنى للعلاج بالطرح صدوراً في أحدهما المعين أو لا على التعيين الرجوع إلى التخير، كما هو واضح، ومن المعلوم أن كلاً من التعارض والترجيح والتخير فرع الحجية، غاية ما هناك أن العوانات المذكورة بأنفسها مع قطع النظر عن دلالة الأخبار على مناط الحجية لا دلالة فيها على ما أنيط به الحجية من العوانات فيؤخذ بما هو المتيقن بهذه الملاحظة، ويكفي في إثبات المدعى لكن في بعض أخبار التخير كرواية الحارث ورواية ابن أبي الجهم وأكثر أخبار الترجيح كالمشتملة على الترجيح بالأوصاف دلالة على مناط الحجية، فإن الترجيح بالأعدلية مثلاً يدل على إناطة الحجية بالعدالة وإلا كان الأولى، بل المتعين الترجيح بها لا بالأعدلية، نعم الترجيح بالأصديقية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة يدل على كون اعتبار العدالة من حيث الطريقة إلى الوثاقة لا الموضوعية، فيكون العبرة بالوثاقة لا بالعدالة فتدبر.

ثم إن اختصاص مورد المقبولة صدراً باختلاف الحكمين لا ينافي الاستدلال بها للمقام لما سيأتي في محله مفصلاً من أن المراد من الحكومة فيها الحكم في الشبهة الحكمية من حيث إيراد الحديث.

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور والتخير عند التساوي.

مثل مقبولة عمر بن حفظة حيث يقول: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث»^{*}.

وموردها وإن كان في الحاكمين، إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ومثل رواية عوالي اللثالي المروية عن العلامة المرفوعة إلى زرارة قال: «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ قال خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر قلت فإنهما معا مشهوران قال خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك»^{*} ومثل رواية ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام: «قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق قال إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»^{*} ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم»^{*}، وغيرها من الأخبار.

والظاهر أن دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة، إلا أنه لا إطلاق لها لأن السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بها لو لا المعارض، كما يشهد به السؤال بلفظ أي الدالة على السؤال عن المعين مع العلم بالمبهم، فهو كما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمة الصلاة فأجاب ببيان المرجح فإنه لا يدل، إلا على أن

* الكافي: ج ١، ص ٦٨.

* عوالي اللثالي: ج ٤، ص ١٣٣.

* الاحتجاج: ص ١٩٥.

* المصدر السابق.

المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لو لا المعارض.

نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة وبعد ملاحظة ذكر الأوثنية والأعدلية في المقبولة والمرفوعة بصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة، بل العادل.

لكن الإنصاف أن ظاهر مساق الرواية أن الغرض من العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة بها.

ومنها: ما دل على إرجاع آحاد^(١) الرواة إلى آحاد أصحابهم عليهم السلام بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية.

مثل إرجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله عليه السلام: «إذا أردت حديثاً

(١) لا يخفى عليك حصول القطع من هذه الطائفة كالتائفة الواقعة في علاج المتعارضين من الأخبار بحجية الخبر العلمي في الجملة، فإننا نعلم بأن مناط الرجوع ليس إفادة خبر المرجع العلم ولو بعد الإرجاع، ضرورة أن إرجاع الإمام عليه السلام لا يوجب عصمته مضافاً إلى منافاته لما أشير فيه إلى المناط من هذه الطائفة، بل لما صرح فيه بالمناط وعنوان الرجوع، بل اشتمال الراوي المرجع على صفة أوجبت حجية إخباره لغيره فإن كان ما دل على المناط من هذه الطائفة قطعي الصدور، فلا بد أن يرجع إليه في تشخيص تلك القضية، وإلا فلا بد من الأخذ بما هو المتيقن اعتباره على تقدير حجية خبر الواحد وبعد التعدي عن الأشخاص المعينة بحكم الضرورة وتسليم الخصم ودلالة الأخبار على علّة الحكم الموجبة للتعدي ودورانه مدارها بحكم بحجية خبر كل من وجد فيه الصفة المفروضة، وهذا معنى حجية خبر الواحد المجرد وإن كان إبطال القول بعدم الحجية رأساً، لا يتوقف على التعدي عن الآحاد المذكورة في الروايات كما هو واضح.

فعليك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارَةَ*.

وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «وأما ما رواه زرارَةَ عن أبي عليه السلام فلا يجوز رده»*، وقوله عليه السلام لابن أبي يعفور بعد السؤال عَمَّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة: «فما يمنعك عن الثقي يعني محمد بن مسلم فإنه سمع من أبي أحاديث وكان عنده وجيهاً»*، وقوله عليه السلام فيما عن الكشي لسلمة بن أبي حبيبة: «أنت أبان بن تغلب فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً فما روى لك عني فاروه عني»*، وقوله عليه السلام لشعيب العنقرقوفي بعد السؤال عَمَّن يرجع إليه: «عليك بالأسدي يعني أبا بصير»*، وقوله عليه السلام لعلي بن المسيب بعد السؤال عَمَّن يأخذ عنه معالم الدين: «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»*، وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهتدي: «ربما احتاج ولست ألقاك في كل وقت أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني قال نعم»*.

وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه.

ويؤيده في إناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء ففي الكافي في باب النهي عن التسمية: «عن الحميري عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن عليه السلام وقلت له

* مجمع الرجال: ج ٣، ص ٢٨.

* مجمع الرجال: ج ٣، ص ٢٦.

* المصدر السابق: ج ٦، ص ٤٧.

* المصدر السابق: ج ١، ص ١٧.

* المصدر السابق: ج ٤، ص ٤١.

* مجمع الرجال: ج ٣، ص ٥٤.

* مجمع الرجال: ج ٦، ص ٢٩٣.

من أعامل وعمن آخذ وقول من أقبل فقال عليه السلام له العمري ثقني فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون»، وأخبرنا أحمد بن إسحاق: «أنه سئل أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان وما قالوا لك فعني يقولان فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان»* الخبر.

وهذه الطائفة أيضاً مشتركة^(١) مع الطائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

(١) إناطة أكثر هذه الطائفة قبول الخبر بالوثاقة كبعض الطائفة الأولى في كمال الوضوح والظهور، بل في بعضها دلالة واضحة على كونها من المسلمات عند السائل، ومن هنا وقع سؤاله عن الصغرى وهو وثاقة الراوي حتى يترتب عليه الكبرى وهو أخذ معالم الدين، إلا أن حمل الوثاقة في هذه الطائفة على مجرد أمانة الراوي في نقل الرواية، بل الاطمئنان بصدقه ولو استند إلى القرائن والأمارات الخارجة في كمال البعد عن مساقها بل عن ألفاظها وكيف يحتمل قوله المأمون على الدين والدنيا على كونه أميناً في مجرد نقل الرواية ولو كان فاسقاً بجوارحه، بل ظاهرها المرتبة العليا من العدالة حيث إن ملكة العدالة كسائر الملكات قابلة للشدة والضعف، ومن هنا يدخل فيها التفصيل ويقال فلان أعدل من فلان وقد ورد الترجيح بالأعدلية بين المتعارضين كما عرفته في الطائفة الأولى فالمراد من الثقة في هذه الروايات هو الذي يراد منها في كلمة أهل الرجال من كونه العدل الإمامي الضابط، فإن الوثوق بالشخص من جميع الجهات ويقول مطلقاً يلزم هذا المعنى فهي أخص من العدالة، حيث إنه اعتبر فيها الضبط الغير المعبر في مفهوم العدالة.

ومنها: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية.

مثل قول الحجة عجل الله فرجه لإسحاق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ وإكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»^{*}. فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص^(١) بالرجوع في حكم الوقائع إلى

(١) لا يخفى عليك أن الظاهر من صدر الرواية ليس خصوص السؤال عن الرواة فيما تحملوا من الأئمة عليهم السلام من الروايات الواردة في بيان أحكام الموضوعات الكلية ولا خصوص السؤال عنهم فيما تحملوا من الترجيح في نظرهم في مقام الاستنباط إذا كانوا من أهله ولا الأعمّ منهما، فإن شأن السائل يأبى عن حمله على ما ذكر فإن حكمها كان معلوماً عند التأمل بالقطع واليقين بما ورد عن الأئمة السابقين، بل السؤال عما يتفق من الوقائع كالتصرف في أموال الأيتام وسائر القاصرين ونحوه من الأمور الحسية، بل صرف سهم الإمام عليه السلام ونحو ذلك، فلا بد أن يكون المراد من الرواة في الحديث الشريف من له أهلية نصب الإمام عليه السلام له من جانبه بعنوان النيابة عنه حيث إنه عليه السلام جعلهم حجة من قبله على المكلفين وليسوا حجج الله، كما أنه عليه السلام حجة الله، ومن المعلوم أن الراوي من حيث كونه راوياً لا من حيث كونه عارفاً بالأحكام من حيث الملكة إذا فرض اجتماع الحيتين فيه ليس له أهلية النصب لهذه الأمور التي لا يجوز التصدي لها إلا للإمام عليه السلام أو نائبه، فلا يقال إن كونهم حجة يلزم حجة رواياتهم وأخبارهم عن المعصوم عليه السلام.

ومن هنا يظهر تطرق المناقشة فيما أفاده قدس سره في تقريب الاستدلال بالعلّة المذكورة في الرواية لحكم المقام هذا كله مضافاً إلى أنه لا يمكن حمل التعليل على ظاهره من كونهم حجّة ومنزلة الإمام عليه السلام في جميع ما ثبت له، إلا ما خرج بالدليل كما توهمه غير واحد من الأعلام، وقد سمعت ما ذكرت في معنى الرواية عنه قدس سره مراراً في مجلس البحث وقد ذكره قدس سره في المكاسب عند الكلام في بيان منصب الفقيه في زمان الغيبة بعد نقل التوقيع الشريف المروي في إكمال الدين وكتاب الغيبة والإحتجاج الوارد في جواب مسائل إسحاق بن يعقوب التي ذكر أنني سألت عمروي رضي الله عنه أن يوصل لي إلى الصاحب عجل الله فرجه كتاباً يذكر فيه تلك المسائل التي أشكلت عليّ فورد الجواب بخطه عليه وعلى آبائه آلاف الصلوة والسلام في أجوبتها وفيها، (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله) ما يظهر منه موافقته لما ذكرنا في معنى الرواية من تخصيص الرواة فيها بالعلماء وأهل النظر، فإنه قال ما هذا لفظه: «فإن المراد من الحوادث ظاهراً مطلق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شريعاً إلى الرئيس مثل النظر في أموال القاصرين لغيبة أو موت أو صغر أو سفه، وأما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية فبعيد من وجوه، منها أن الظاهر وكول نفس الحادثة إليه لياشر أمرها مباشرة أو استنباط لا الرجوع في حكمها إليه، ومنها التعليل بكونهم حجّة عليكم وأنا حجّة الله، فإنه إنّما يتناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر فكان هذا منصب ولاية الإمام عليه السلام من قبل نفسه عليه السلام، لا أنه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبة الإمام عليه السلام، وإلا كان المناسب أن يقول حجج الله عليكم كما وصفهم في مقام آخر بأنهم أئمة الله تعالى على الحلال والحرام، ومنها أن وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء الذي هو من بديهيات

المقصد الثاني: في الظن (الإجماع المنقول بخبر الواحد) ----- ٣٠٥

الرواة أعني الاستفتاء منهم، إلا أن التعليل بأنهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم.

ومثل الرواية المحكية عن العدة^(١) من قوله عليه السلام: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام».

دل على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة.

ومثل ما في الاحتجاج^(٢) عن تفسير العسكري عليه السلام في قوله تعالى:

الإسلام من السلف إلى الخلف مما لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه بخلاف الرجوع في المصالح العامة إلى رأي أحد ونظره إلى آخر ما أفاده في معنى الرواية، وأنت إذا تأملت فيه لم يبق لك ريب في عدم دلالة الرواية أصلاً على حكم نقل الحديث ممن ليس له معرفة نظرية بالأحكام الشرعية وإن سلمت دلالتها على حكم الإفتاء، فإنه لا تعلق له بالمقام ثم إن اختصاص الرواية بالعدول على تقدير تسليم الدلالة ليس قابلاً للإبتكار، فإن الفاسق لا أهلية له لنصب الإمام عليه السلام له.

(١) لا إشكال في صراحة الرواية في عدم اعتبار العدالة في حجية الرواية في الجملة، إلا أنها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على حجية خبر الواحد بالنسبة إلى الجهة التي تفارق سائر الأخبار.

(٢) لا يخفى عليك أن المراد من التعليق في الرواية بل الآية كما يظهر بالتأمل في الرواية من أولها إلى آخرها هو متابعة قول الغير وإخباره مطلقاً سواء كان عن اجتهاده ورأيه أو عن المسموعات فيشمل العمل بروايته، كما أنه يشمل التقليد الاصطلاحي

كما يشهد له قوله عليه السلام ولذلك ذمهم لما قلّدوا من عرفوا ومن علموا أنّه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه، وقوله وأمّا من ركب من القبائح إلى آخره وغير ذلك لا خصوص العمل باجتهاده ورأيه أو العمل بإخباره عن اجتهاده الذي يسمّى إفتاء أو متابعتة تقليداً والذي يشهد له مضافاً إلى ما عرفت ورود الآية في ذم اليهود الذين رجعوا إلى علمائهم في تحقيق علامات نبينا المذكورة في التّوراة، ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر هناك التقليد بالمعنى الاصطلاحي، كما لا يخفى، فلا ينبغي الإشكال إذا في دلالة الحديث الشريف على حكم الرواية، نعم متابعة العلماء من حيث كونهم رواة ليس من حيث كونهم علماء، إلا على سبيل التّوسع ولا مناص من ارتكاب هذا الخلاف الظاهر بعد القطع بإرادته من الرواية، ثمّ إنّ بعد البناء على شمول الحديث الشريف لنقل السّنة قد يناقش فيما أفاده قدّس سرّه واستظهره من إناطة القبول بالتّحرز عن الكذب وإن كان المخبر فاسقاً بجوارحه، حيث إنّ المنع عن متابعة قول من كان مرتكباً للمحرّمات المذكورة في الرواية التي منها الكذب الصّريح ليس من حيث كون الفاعل لا داعي له على الكذب العمدي، بل من حيث كونه فاسقاً وإن كان وجه المنع ملاحظة الطّريقيّة وإدراك الواقع كيف ولو لم يكن الأمر كذلك لأشكّل الحال في الفتوى حيث إنّ اعتبار العدالة في المفتي ومانيّة الفسق ليس من حيث كون العدالة طريقاً إلى وثاقة المفتي من حيث الإخبار عن اجتهاده بحيث لا يكون لها جهة موضوعيّة أصلاً بل لها جهة موضوعيّة قطعاً وإن كان لها جهة طريقيّة أيضاً، والتّفكيك بين الفتوى والرواية من الحيثيتين أو القول باستفادة اعتبار العدالة من حيث الموضوعيّة في الفتوى من الدّليل الخارجي غير الحديث الشريف وحمله على كون اعتبار الأوصاف في المرجع من حيث كونها موجهة للتّحرز عن الكذب، فيكون هو المناط حقيقة لا الأوصاف الملازمة للعدالة بل للمرتبة العليا منها لو لم يحمل الهوى في الرواية على خصوص ما كانت متابعتة من المحرّمات في الشّريعة كما ترى.

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾ الآية، من أنه: «قال رجل للصادق عليه السلام فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب، إلا بما يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم إلى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود، إلا كعوامنا يقلدون علماءهم، فإن لم يجز لأولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم.

فقال عليه السلام: بين عوامنا وعلمائنا، وبين عوام اليهود وعلمائهم، فرق من جهة وتسوية من جهة، أما من حيث استوا فإن الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علماءهم وأما من حيث افرقوا فلا.

قال بين لي يا ابن رسول الله قال إن عوام اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح وبأكل الحرام والرشا وبتغيير الأحكام عن وجهها بالشفاعات والنسابات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه وأعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من أموال غيرهم وظلموهم من أجلهم وعلموهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى، فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا أنه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه إليهم عن لم يشاهده ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله صلى الله عليه وآله، إذ كانت دلالة أوضح من أن تخفى وأشهر من أن لا تظهر لهم.

وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر والعصية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها وإهلاك من يتعصبون عليه

وإن كان لإصلاح أمره مستحقاً والترفع بالبر والإحسان على من تعصبوا له وإن كان للإذلال والإهانة مستحقاً، فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهاءهم.

فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم.

فأما من ركب من القبايح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم ويضعمون الأشياء على غير وجوها لقلّة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم.

ومنهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون عند شيعتنا ويتقصون بنا عند أعدائنا، ثم يضيفون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن برآء منها فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنه من علومنا فضلوا وأضلوا أولئك أضّر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن علي عليه السلام* انتهى.

دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب وإن كان ظاهره اعتبار العدالة، بل ما فوقها لكن المستفاد من مجموعه أن المناط في التصديق هو التحرز من الكذب فافهم. ومثل ما عن أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السؤال عن

نعمد عليه في الدين قال: «اعتمدا في دينكما على كل مسن في حنا كثير القدم في أمرنا».*

وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم أنهم اتتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه».* الحديث.

وظاهرهما وإن كان الفتوى^(١) إلا أن الإنصاف شمولها للرواية بعد التأمل كما تقدم في سابقتهما.

ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح إلى عبد الله الكوفي خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ: «أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام: في كتب بني فضال حيث

(١) لا إشكال في شمول الروایتين بأدنى تأمل لنقل الحديث من حيث إنه يصدق على الرجوع إلى الراوي كالرجوع إلى المفتي لأخذ المعالم منه والاعتماد في الدين عليه، إلا أن ظاهرها اعتبار الإيمان، بل ظاهر الأول عدم كفاية مجرد الإيمان أيضاً، بل مرتبة خاصة منه والقول بأن التعليل بالخيانة في الرواية الأخيرة في منع التعدي عن الشيعة يقتضي جواز العمل بخبر الثقة من حيث انتفاء العلة في حقه بعد فرض أمانته في الأخبار كما ترى، فإن ظاهره أن خيانتهم أوجبت رد قولهم مطلقاً.

هذا كله مع أن شمولها للفتوى، كما هو المسلّم المفروغ عنه يوجب القول باعتبار العدالة وأن المراد منها ذلك قطعاً، إذ قد عرفت ما في التفكيك في اعتبارها بين الرواية والفتوى في حديث واحد فتدبر.

قالوا له ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا*.

فإنه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم، ولهذا أن الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الإمام عليه السلام، قال: أقول في كتب السلمغاني ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال مع أن هذا الكلام بظاهره قياس باطل.

ومثل ما ورد مستفيضاً في المحاسن وغيره: «حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها يأخذ صادق عن صادق»^{*}، ومثل ما في الوسائل عن الكشي من أنه ورد توقيع على القاسم بن علي وفيه: «أنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا أنا نفاوضهم سرنا ونحمله إليهم»^{*}، ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق عليه السلام: «في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَنَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾، قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيستمعون حديثنا ويفتشون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلوا إليهم فيعيه أولئك ويضيعه هؤلاء فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحسبون»^{*}.

* المصدر السابق.

* المحاسن: ص ٢٢٧.

* رجال الكشي: ص ٥٣٦.

* تفسير الصافي: ص ٧١٢.

دلّ على جواز العمل بالخبر^(١) وإن نقله من يضيّعه ولا يعمل به.
ومنها: الأخبار الكثيرة^(٢) التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وإن كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر.
مثل النبوي المستفيض بل المتواتر: «أنه من حفظ على أمّتي أربعين

(١) قد يناقش فيما أفاده بأنّ دلالة الحديث على جواز العمل بخبر من يضع الحديث في نفس الأمر والواقع مع عدم علم العامل بذلك غير دلالة على جواز العمل به مع علم العامل بفسق الراوي وتضيّعه للرّواية، وليس المفروض في الحديث الثاني، بل ظاهره الأوّل كما لا يخفى، غاية ما هناك دلالة الرّواية على عدم اعتبار العدالة من حيث الموضوعيّة في نفس الأمر، بل يمكن أن يقال إنّ مدلول الرّواية ترتيب ما في الآية الشّريفة على عنوان العمل بما يرويه المضبّع من حيث إنّ حديثهم الصّادر عنهم، فالأجر مترتب على عنوان الانقياد للحكم الشرعي الثّابت باعتقاد العامل، وأين هذا من الحكم بحجّة خبر المضبّع للرّواية مع العلم بكونه كذلك فتدبّر.

(٢) دلالة بعض هذه الأخبار على كون خبر الواحد الغير العلمي حجّة في الجملة، وكون مدار العمل عليه في زمان النّبي صلى الله عليه وآله وأزمنة الأئمّة عليهم السلام ممّا لا مجال لإنكاره كالأخبار الدّالة على كثرة الكذّابين على النّبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، إذ لو كان البناء في تلك الأزمنة على الاقتصار على المقطوعات من المتواترات وغيرها لم يكن داع للدّس والتكذيب أصلاً فتدبّر، ومن هنا يظهر أن ما أفاده بقوله والاحتفاف بالقرينة القطعيّة في غاية القلّة، لا تعلق له بالمقام وإن كان حقّاً ومطابقاً للواقع، إذ كثرة الاحتفاف بالقرينة القطعيّة لا تجوز التكذيب، كما هو ظاهر فليس الدّاعي إلى التكذيب، إلّا قبول النّاس لخبر المكذّب من حيث كونه من أفراد خبر الواحد المعمول به عندهم وإن كان نفس الأمر كذباً.

حديثاً بعثه الله فقيها عالماً يوم القيامة» ، قال شيخنا البهائي قدس سره في أول أربعينه: «إن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر».*

ومثل الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها وإبلاغ ما في كتب الشيعة مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية فقال عليه السلام: «حدثوا بها فإنها حق».*

ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابه مثل قوله للراوي: «اكتب وبت علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم».* وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وما ورد مستفيضاً بل متواتراً من قولهم عليهم السلام: «اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا»*، وما ورد من قولهم عليهم السلام: «لكل رجل منا من يكذب عليه»*، وقوله صلى الله عليه وآله: «ستكثر بعدي القالة وإن من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار»*، وقول أبي عبد الله عليه السلام: «إنا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا»*، وقوله عليه السلام: «إن الناس أولعوا بالكذب علينا كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره»*، وقوله عليه السلام: «لكل منا من يكذب عليه».

* وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٥٨.

* المصدر السابق..

* الكافي: ج ١، ص ٥٦.

* رجال الكشي: ص ٣.

* المعتمد: ص ٦.

* الكافي: ج ١، ص ٦٢.

* رجال الكشي: ص ١٠٨.

* المصدر السابق: ص ٢١٦.

فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة.

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يقد القطع.

وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها^(٢).

وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل رواية العدة الآمرة بالأخذ بما رَوَاهُ عن علي عليه السلام والواردة في كتب بني فضال^(٢) ومرفوعة الكناني وتاليها، نعم في غير واحد^(٣) منها

(١) قد عرفت ما في دعوى الانصراف في الأخبار المطلقة إلى خصوص صورة إفادة الخبر الاطمئنان بصدق الراوي، بل قد عرفت منع كونه من الانصراف المفيد في صرف المطلق من كلام شيخنا قدس سره.

(٢) قد عرفت منع دلالة ما ورد في كتب بني فضال على عدم اعتبار العدالة في زمان الرواية الذي هو محل الكلام في باب الرواية، كيف وكتبهم كانت مرجعاً للشبهة قبل رجوعهم عن مذهب الحق فتوى ورواية، فلا بد أن يكونوا عدولاً قبل الرجوع فتدبر، وأما الكناني فقد عرفت عدم دلالتها على نفي اعتبار العدالة.

(٣) مقتضى الجمع حمل ما دل على جواز العمل بخبر الثقة على تقدير إطلاقه على الثقة من الشيعة وقد عرفت ما في الاستشهاد بما ورد في كتب بني فضال وما

حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة لكنه محمول على غير الثقة أو على أخذ الفتوى جمعاً بينها وبين ما هو أكثر منها، وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع، مع أن التعليل للنهي في ذيل الرواية بأنهم ممن خانوا الله ورسوله يدلّ على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فإنّ الغير الإمامي الثقة مثل ابن فضال وابن بكير ليسوا خائنين في نقل الرواية وسيأتي توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء الله.

وأما الإجماع فتقريره من وجوه^(١)

في الاستشهاد بالتعليل الوارد في عدم جواز التخطي عن خبر الشيعة، فالتعدي من جهة الإخبار عن خبر العدل الإمامي في غاية الإشكال وإن شهد له بعض الأخبار مثل ما في العدة الأمر بالأخذ بما روي عن عليّ عليه السلام، فإنّه من أخبار الآحاد المجردة فلا يجوز التمسك به في مسألة حجّة خبر الواحد.

(١) لا يخفى عليك أن المراد من الإجماع أعمّ من القولي والعملي من العلماء والمسلمين والمتشرعة أو العقلاء بالبيان الذي ستقف عليه وإدخال غير الأخير أي الإجماع من العقلاء في الإجماع ممّا لا شبهة فيه، وأمّا إدخال الأخير فقد يتأمل فيه من حيث كونه كاشفاً عن حكم العقل ابتداء وبالذات وإن كشف عن حكم الشرع أيضاً من جهة الملازمة الثابتة بينهما.

ثمّ إنّ تحصيل الإجماع القولي في مقابل المنكرين من تتبّع الفتاوى الذي هو مرجع الوجه الأوّل من الوجهين ليس المراد به تتبّع الفتاوى في خصوص المسألة الأصولية أعني حجّة خبر الواحد، كيف وكثير منهم لم يعنونوا المسألة، بل أعمّ منه ومن تتبّع فتاواهم في موارد الاستنباط في الفروع المبنية على التمسك بالخبر المجرد، كما أن المراد من كشفه عن وجود نص معتبر كشفه عمّا كان معتبراً عند

أحدهما: الإجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه

وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلط:

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام بالحكم، أو عن وجود نص معتبر في المسألة، ولا يعتنى بخلاف السيد وأتباعه، إماماً لكونهم معلومي النسب، كما ذكر الشيخ في العدة وإماماً للاطلاع على أن ذلك لشبهة حصلت لهم، كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن أن يستفاد من العدة أيضاً وإماماً لعدم اعتبار اتفاق الكل في الإجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس.

والثاني: تتبع الإجماعات المنقولة في ذلك فمنها ما حكى عن الشيخ قدس سره^(١) في العدة في هذا المقام حيث قال: «وأما ما اخترته من المذهب

الكل بمعنى القطع باعتباره عند الشارع من غير أن يكون مبيّناً على مسألة حجية خبر الواحد، فلا يقال إن الكشف على الوجه الثاني ينول إلى التمسك بخبر الواحد في مسألة حجية خبر الواحد فلا يفيد في المقام وإنما يفيد في مسألة أخرى بعد الفراغ عن حجية خبر الواحد في الجملة فتدبر.

ثم إن الوجه في عدم قدح خلاف المنكرين في الإجماع على هذا الوجه والوجه الثاني من جهة كونه لشبهة حصلت لهم على ما حكى عن العلامة قدس سره في الاعتذار عن دعوى الإجماع مع مخالفتهم، سيجيء بيانه مفصلاً عن قريب تبعاً لشيخنا قدس سره.

(١) التمسك بالإجماعات المنقولة في المقام، إماماً من جهة تواترها أو احتفافها بالقرينة الموجبة للقطع بصدقها، كما ستعرف من الكتاب.

ثم لا يخفى عليك أن الإجماع المدعى في كلام الشيخ الذي استدل به على حجية ما اختاره من خبر الواحد المجرد المروي عن الحجة في قبال المروي عن الصحابة إذا كان راويه سديداً في نقله ضابطاً غير مطعون في روايته وكان طريقه من أصحابنا وإن لم يكن عدلاً وإن كان إجماعاً عملياً من العلماء في مقام الاستنباط والاستدلال بالخبر في الأحكام الشرعية، إلا أن عنوان عملهم به في كل خبر عملوا به بزعمه هو الجامع لما ذكره من الشروط فاستدل به على حجية الخبر المذكور وإن كان اعتبار الأمور المذكورة عنده من حيث كونها طريقاً إلى وثاقة الراوي، فالعبرة بها حقيقة، لا باجتماعها ألا ترى أنه ادعى الإجماع في مطاوي كلماته المحكية في الكتاب على كون العدالة شرطاً في العمل بالخبر ومع ذلك لم يأخذها في عنوان مختاره، بل صرح فيها بحجية خبر من كان ثقة في نقله صحيح الحديث وإن كان فاسقاً بجوارحه، بل فاسد الاعتقاد فاعتبار العدالة عنده لا بد أن يكون من حيث الطريقة إلى الوثاقة لا الموضوعية، وإلا لم يجامع تصريحه بحجية خبر جماعة من الثقات الذين لم يكونوا على الحق أو عدلوا عنه معتذراً بكونهم ثقاتاً ويأت الإجماع منعقد على العمل بأخبارهم، بل ادعى في مطاوي كلماته ورود الأخبار بذلك أيضاً فالعنوان الذي انعقد الإجماع عليه في زعمه واعتقاده بحيث يكون دائراً مداره من غير أن يكون لغيره مدخل فيه، إلا من حيث الكشف هو الوثوق والاطمئنان بصدق الراوي في نقله فمورد الإجماع العملي من أخبار هذه الكتب ما كان مشتملاً على العنوان المذكور فليس لوجوده في الكتب المتداولة مدخل للحجة ولا لخروجه عنها منع، فالعلة عندهم كون الراوي ثقة في نقله فأينما وجد هذا العنوان يحكم بحجيته وإن لم يكن نقله في الكتب المعروفة وأينما لم يوجد لم يحكم بحجيته وإن كان ثابتاً في الكتب الدائرة من غير فرق بين عدالة الراوي وعدمها.

نعم اعتبار خبر المخالف عنده مشروط بعدم المعارضة لخبر الإمامي، كما هو

فهو أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله أو عن أحد الأئمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله ولم يكن هناك قرينة تدلّ على صحة ما تضمنه الخبر، لأنّه إذا كان هناك قرينة تدلّ على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجباً للعلم، كما تقدمت القرائن جاز العمل به.

والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة، فإنّي وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون، حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا، فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر وقبلوا قوله.

ظاهر بعض ما عرفت من الأخبار أيضاً فنزل إجماعهم على حرمة العمل بأخبار الآحاد على تقدير تسليمه على ما كان رواية من المخالفين فيما رووا خلافه ولك أن تقول بأنّ هذا لا ينافي قوله بحجّة خبر الثقة على الإطلاق، ضرورة أنّه لا يحصل الوثوق بعد فرض معارضة خبر المخالف بخبر الإمامي.

نعم ظاهر جوابه عن سؤال الفرق بين ما يرويه المخالف والشّيعة هو اعتبار كون الراوي إمامياً لكنّ التأمّل فيما ذكره من التفصيل بعد ذلك يقتضي ذهابه إلى عدم الفرق مع وثاقة الراوي فتدبر، فالإجماع العملي سواء كان من العلماء من حيث إنهم من أهل الرأى والنظر أو المسلمين من حيث إنهم من أهل التدين بدين الإسلام وإن لم يكن بنفسه ناطقا بالعنوان الذي وقع عليه الذي هو الموضوع للحكم الشرعي حقيقة، إلّا أن المستكشف عند الشّيخ من تتبّع موارد استدلالاتهم وعملهم بمعونة القرائن كون العنوان في المأخوذ من الأخبار وثاقة الراوي، كما أن

هذه عاداتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الأئمة صلوات الله عليهم إلى زمان جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته، فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك لأن إجماعهم فيه معصوم ولا يجوز عليه الغلط والسهو.

والذي يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظوراً عندهم في الشريعة لم يعملوا به أصلاً، وإذا شذَّ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه الحاجة لخصمه وإن لم يكن اعتقاده ردوا قوله وأنكروا عليه وتبرءوا من قوله، حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس، فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى لوجب فيه أيضاً مثل ذلك، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: كيف تدعون إجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أن من المعلوم أنها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر.

قيل له: المعلوم من حالها الذي لا ينكر أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه، فأما ما كان رواته منهم وطريقه أصحابهم، فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك وبيننا الفرق بين ذلك وبين القياس وأنه لو كان معلوماً حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، وقد علم خلاف ذلك.

الوجه في المطروح من الأخبار كونه عن غير ثقة، فليكن هذا على ذكر منك لعلّه ينفعك فيما سيتلى عليك.

فإن قيل: ليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في أن خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى أن منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلاً ومنهم من يقول لا يجوز ذلك سمعاً، لأن الشرع لم يرد به، وما رأينا أحداً تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتاباً ولا أملى فيه مسألة، فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك.

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الأحاد إنما تكلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا في ما بينهم وأنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه، إلا في مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمكان الأدلة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه على أن الذين أشير إليهم في السؤال أقوالهم متميزة بين أقوال الطائفة المحقة وقد علمنا أنهم لم يكونوا أئمة معصومين وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من أقاويل سائر الفرق المحقة لم يعتد بذلك القول، لأن قول الطائفة إنما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم، فإذا كان القول من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل في باقي الأقوال ووجب المصير إليه على ما بيته في الإجماع» انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ثم أورد على نفسه بأن العقل إذا جوز التبعيد بخبر الواحد والشرع ورد به فما الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة.

ثم أجاب عن ذلك بأن خبر الواحد إذا كان دليلاً شرعياً فينبغي أن يستعمل بحسب ما قرره الشريعة والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة،

فليس لنا التعدي إلى غيرها على أن العدالة شرط في الخبر بلا خلاف، ومن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه.

ثم أورد على نفسه بأن العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين^(١) عند تعارض خبرين.

(١) الأولى نقل عبارة العدة في الإيراد والجواب بعينها ثم التكمّل في بيان مراده قدس سره قال في العدة: «فإن قال قائل هذا القول يؤدي إلى أن يكون الحق في جهتين مختلفتين، والمعلوم من حال أنتمكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له: المعلوم من ذلك أنه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد، وأما أن يكون المعلوم أنه لا يكون الحق في جهتين إذا كان ذلك صادراً من خبرين مختلفين، فقد بينا أن المعلوم خلافه، والذي يكشف أيضاً أن من منع العمل بخبر الواحد يقول إن هنا أخباراً كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والإنسان فيها مخير، فلو أن اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل، فكيف يدعي أن المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك أيضاً أنه قد روي عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال أنا خالفت بينهم فترك الإنكار لاختلافهم، ثم أضاف الاختلاف إلى أنه أمرهم به، فلو لا أنه كان جائزاً لما جاز ذلك عنه عليه السلام»، انتهى كلامه بالفاظه.

وأنت خبير بأن فرض التّخيير على القول بعدم حجّة خبر الواحد إنّما يتصور بالنسبة إلى الأصول اللفظية الجارية في المتعارضين القطعيين بحسب الصدور لا التّخيير الذي يقول به القائل بحجّة خبر الواحد بين المتعارضين من حيث الحكم بالصدور وهذا وإن كان على خلاف التّحقيق الذي ستقف عليه في محله، إلا أنه لا بدّ من تنزيل كلام الشيخ عليه بعد فرض قطعية المتعارضين من حيث الصدور

ثم أجاب أولاً بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد إذا كان هناك خبران متعارضان فإنه يقول مع عدم الترجيح بالتخير، فإذا اختار كلا منهما إنسان لزم كون الحق في جهتين.

وأيد ذلك بأنه قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغيرها فقال عليه السلام: «أنا خالفت بينهم»، قال بعد ذلك فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار، ونحن نعلم أن روايتها كما رووها رووا أيضاً أخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء.

قلنا لهم: ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه ولو صح أنه نقل لم يدل على أنه كان معتقداً لما تضمنه الخبر ولا يمتنع أن يكون إنما رواه ليعلم أنه لم يشذ عنه شيء من الروايات، لا لأنه معتقد ذلك ونحن لم نعتمد على

والقول بأن مراده التخيير بين المتعارضين الظنّيين بحسب الصدور تعبدًا على القول بعدم حجّية خبر الواحد نظير التخيير بين الاحتمالين، كما ترى.

ثم إن تصوير كون الحق في جهتين في المتعارضين إنما هو بحسب الحكم الظاهري ومنع ذلك بالنسبة إلى جهة مخالفتهم في الاعتقاد وجهتهم إنما هو من جهة عدم احتمال الحجّية في جهتهم في قبال جهة الإمامية حتّى يتصور الحكم الظاهري وإلقاء الخلاف من الإمام عليه السلام بين أصحابه من جهة اقتضاء المصلحة لا يتنافي كون وظيفته عليه السلام بيان الحكم الواقعي لأصحابه ورفع الجهل عنهم لا تشبيهم على الجهل وبيان الحكم الظاهري المقرّر في حقّ الجاهل.

مجرد نقلهم^(١)، بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع

(١) مراده قدس سره أنه لو كان المتمسك في حجية خبر الواحد كونه رواية للأحكام أو كون الشخص المعين راوياً ومخبراً لتوجه الاعتراض بأن رواية هذه الروايات رووا ما كان مخالفاً لمذهب الحق من المنكرات وليس الأمر كذلك، بل لم يقل بذلك أحد بل التمسك بالإجماع العملي الصادر منهم بالنسبة إلى أكثر الروايات من الثقات الكاشف عن كون عنوان الحجية عندهم وثيقة الراوي من غير فرق في ذلك بين روايته لأخبار الجبر والتشبيه ونحوهما وعدم روايته لها وهذا المعنى وإن كان بعيداً في بادي النظر، إلا أنه يتعين حمل كلامه عليه بقرينة قوله بعد ذلك وإن عولتهم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك إلخ.

ثم إنه لما أجاب قدس سره عن الاعتراض بأن رواية هذه الروايات رووا أخبار الجبر والتشبيه ونحوهما بأن الرواية لا تدل على اعتقاد الراوي بمضمون الخبر أورد سؤال كون أكثر رواية هذه الروايات التي في الفروع يعتقدون للاعتقادات الفاسدة المخالفة للاعتقاد الصحيح، فكيف يعتبر في عنوان حجية الخبر كونه وارداً من طرق أصحابنا القائلين بإمامة الأئمة الاثني عشر عليه السلام، ثم يستدل على ذلك بالإجماع العملي المتحقق بالنسبة إلى خبر هؤلاء أيضاً مضافاً إلى منافات ذلك لما أجمعوا عليه من اعتبار العدالة عند القائل بحجية خبر الواحد المجرد عن القرينة، فلا بد أن يجعل عنوان عملهم الاحتفاف بالقرينة عندهم وفي زعمهم أو التواتر كذلك، وإلا لم يمكن الجمع بينه وبين اتفاق القائلين بحجية الخبر على اشتراط العدالة وأنت خير بأن الجواب عن هذا السؤال منحصر بمنع الاتفاق على اشتراط العدالة أو منع اشتراطها بعنوان الموضوعية، بل بالمعنى الأعم منها ومن الطريقة إلى الوثوق والاطمئنان بصدق الراوي وصدور الرواية، فلا

فيما بينهم، وأما مجرد الرواية، فلا حجية فيه على حال.

فإن قيل: كيف تعولون على هذه الروايات وأكثر روايتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفظحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل به وإن عولت على عملهم دون روايتهم، فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل بأخبار الكفار والفساق.

قيل لهم: لسنا نقول إن جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد ونشير هاهنا إلى جملة من القول فيه، فأما ما يرويه العلماء المعتمدون للحق، فلا طعن على ذلك بهم، وأما ما يرويه قوم من المقلدة^(١)

ينافي التمسك بعملهم على حجة الخبر المجرد مع وجوده في خبر الفاسق وتسليم اتفاقهم على اعتبار العدالة بالمعنى المذكور، أو منع كون رواية المعمول بها من الأخبار فاسدة العقيدة وإن رووا أخبار الجبر والتشبيه وغيرهما مما يخالف الاعتقاد الصحيح، وما ذكره الشيخ قدس سره من الجواب لا بد أن يرجع إلى ما ذكرنا وإن كانت عبارته قاصرة في إفادة المرام في الجملة.

(١) المراد من المقلد للحق في كلامه من علم بالحق استناداً إلى ما لا يجوز الاستناد إليه في مقام الاستناد، ومراده من كونه مخطئاً الخطأ في ترك النظر وتحصيل البرهان والدليل من حيث إن النظر واجب نفسي مستقل في زعمه من غير أن يكون شرطاً للإيمان كما يظهر من العلامة قدس سره فيما سيجيء من كلامه أو واجباً غيرياً بحيث يسقط بعد حصول المعرفة ولو من التقليد كما ستقف على تفصيل القول فيه، فالفرق بينه وبين من كان عالماً بالحق من الدليل الإجمالي الذي لا يقدر على شرحه ويانه بقانون علم الميزان واضح لا يكاد يخفى والدليل

فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق وإن كان مخطئاً في الأصل مغفور عنه ولا أحكم فيه بحكم الفساد، ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على أن من أشار إليهم لا نسلم أنهم كلهم مقلدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة، كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامّة، وليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين، لأن إيراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في أصحاب الجملة.

وليس لأحد أن يقول هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة، لأنهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمة أو صحة النبوة قالوا رونا كذا ويروون في ذلك كله الأخبار وليس هذا طريق أصحاب الجملة، وذلك أنه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجملة، وقد حصل لهم المعارف بالله غير أنهم لما تعذر عليهم إيراد الحجج في ذلك أحوالوا على ما كان سهلاً

على وجوب النظر والاستدلال مستقلاً عنده هو ما دلّ من الآيات والأخبار الكثيرة على وجوبه والذم على تركه الظاهر في وجوبه كذلك والدليل على العفو عنده على ما يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع عدم قطع الأئمة عليهم السلام وأصحابه والعلماء معاشرتهم مع هؤلاء وعدم معاملتهم معهم معاملة الفساد فضلاً عن الكفار، وإلا لما تركوا أمرهم بتحصيل النظر وقطع موالاتهم معهم، وهذا وإن كان منظوراً فيه، مضافاً إلى ما يقال عليه من كون العفو منافياً للطف الواجب على الحكيم تعالى بالوعد للطاعة والوعيد على المعصية حسبما عرفت بعض الكلام فيه في أول التعليق في مسألة التجري بالنبة إشكالاً وجواباً، إلا أنه على تقدير تسليمه لا ينافي اعتبار العدالة في الراوي ضرورة أن ترك هذا الواجب على تقدير ثبوت العفو كالصغيرة المكفرة باجتناب الكبيرة.

المقصد الثاني: في الظن (الإجماع المنقول بخبر الواحد) ----- ٣٢٥

عليهم وليس يلزمهم أن يعلموا أن ذلك لا يصح أن يكون دليلاً، إلا بعد أن يتقدم منهم المعرفة بالله وإنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة، كما قررنا فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير ولا التضليل.

وأما الفرق الذين أشار إليهم من الواقفية والقطعية وغير ذلك فعن ذلك جوابان.

ثم ذكر الجوابين:

وحاصل أحدهما: كفاية^(١) الوثاقة في العمل بالخبر، ولهذا قبل خبر ابن بكير

(١) هذا كلامه وأما الفرق الذين أشار إليهم من الواقفية والقطعية وغير ذلك فعن ذلك جوابان:

«أحدهما: أن ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به إذا كانوا ثقاتاً في النقل وإن كانوا مخطئين في الاعتقاد إذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالذين وتحريمهم من الكذب ووضع الأحاديث، وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الأئمة عليهم السلام من نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم، فإذا علمنا أن هؤلاء الذين أشرنا إليهم كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف ونحو ذلك وكانوا ثقاتاً في النقل فما يكون طريقة هؤلاء جاز العمل به.

والجواب الثاني: أن جميع ما يرويه هؤلاء إن اختصوا بروايته لا يعمل به وإنما يعمل به إذا أضاف إلى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح»، انتهى كلامه رفع مقامه، وقال بعد جملة كلام له في ضمن أوراق ما هذا لفظه: «وأما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر فهو أن يكون الراوي معتقداً للحق مستبصراً ثقة في دينه متحرفاً عن الكذب غير

وبني فضال وبني سماعة، وحاصل الثاني أنا لا نعمل برواياتهم، إلا إذا انضم إليها رواية غيرهم ومثل الجواب الأخير ذكر في رواية الغلاة ومن هو متهم في نقله.

متهم فيما يرويه، فأما إذا كان مخالفا للاعتقاد في أصل المذهب وروي مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه، فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وإن لم يكن هناك ما توجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وإن لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب أيضاً العمل به لما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما يروى عنا فانظروا إلى ما رووا عن علي عليه السلام فاعملوا به ولأجل ما قلنا عمل الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا إلى أن قال، وأما إذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والنأوسية وغيرهم نظر فيما يروونه، فإن كان هناك قرينة تعضده أو خبر آخر من جهة الوثوق بهم وجب العمل به إلى أن قال فإن كان ما روه ليس هناك ما يخالفه ولا نعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب أيضاً العمل به إذا كان منحرفاً في روايته موثقاً في أمانته وإن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد، ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره وأخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران إلى أن قال، وأما من كان مخطئاً في بعض الأعمال وفاسقاً بأفعال الجوارح وكان ثقة في روايته، فإن ذلك لا يوجب ردّ خبره فيجوز العمل به، لأن العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، وإنما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس المانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم: انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى صريح في إناطة الاعتبار بالوثاقة، بل صريحه كون المراد بالعدالة في الرواية غيرها في باب الشهادة.

وذكر الجوابين أيضاً في روايات المجبرة والمشبهة بعد منع كونهم مجبرة ومشبهة، لأن روايتهم لأخبار الجبر والتشبيه لا تدل على ذهابهم إليه، ثم قال:

«فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتكم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردها، بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها ولأجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها، وإذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم: القرائن التي تقترن بالخبر وتدلّ على صحته^(١) أشياء مخصوصة

(١) الموجود في بعض نسخ العدة الموجود عندي كما في الكتاب من جهة تعداد القرائن والظاهر أنه غلط من الناسخ، فإن التواتر ليس في قبال السنة فلا بد أن يذكر بدله العقل، فإنما يذكره بعد ذلك في عداد القرائن الأدلة الأربعة وهو المعروف منه وحكاة عنه شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في غير موضع، فالمعتبرين كونه غلطاً، قال قدس سره في العدة عند ذكر القرائن وشرحها ما هذا لفظه: «والقرائن التي تدلّ على صحة الخبر ويوجب العلم أربعة أشياء، الأول منها أن تكون موافقة لأدلة العقل وما اقتضاه، لأن الأشياء في العقل إذا كانت على الخطر أو الإباحة على مذهب قوم فمتى ورد الخبر متضمناً للخطر أو الإباحة ولا يكون هناك ما يدلّ على خلافه وجب أن يكون ذلك دليلاً على صحة متضمنه عند من اختار ذلك إلى أن قال ومنها أن يكون الخبر مطابقاً لنص الكتاب إما خصوصه أو عموميه أو دليله أو فحواه، فإن جميع ذلك دليل على صحة متضمنه إلى أن قال ومنها أن يكون الخبر موافقاً للسنة المقطوع بها من جهة التواتر إلى أن قال ومنها أن يكون موافقاً لما أجمعت عليه الفرقة، فإنه متى كان كذلك دلّ أيضاً على صحة متضمنه» انتهى كلامه رفع مقامه.

نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والإجماع والتواتر، ونحن نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك، لأنها أكثر من أن تحصى لوجودها في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم وليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه، أو دليله ومعناه، ولا في السنة المتواترة، لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام، بل وجودها في مسائل معدودة ولا في إجماع لوجود الاختلاف في ذلك، فعلم أن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه بل كان معولاً على ما يعلم ضرورة خلافه ومدعيّاً لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك إنني متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب أهل العلم عنه ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه* انتهى.

ثم أخذ في الاستدلال ثانياً على جواز العمل بهذه الأخبار: «بأننا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع أبواب الفقه وكل منهم يستدل ببعض هذه الأخبار ولم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه فدل ذلك على جوازه عندهم».

ثم استدل ثالثاً على ذلك: «بأن الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار وبيان أحوالهم من حيث العدالة والفسق والموافقة في المذهب والمخالفة وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، واستثنوا الرجال من جملة ما روه في التصانيف، وهذه عادتهم من قديم الوقت

إلى حديثه، فلو لا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله* انتهى المقصود من كلامه زاد الله في علو مقامه.

وقد أتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه، حتى أنه أشار في جملة كلامه إلى دليل الانسداد^(١) وأنه لو اقتصر على الأدلة العلمية وعمل بأصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه فشكر الله سعيه.

ثم إن من العجب أن غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الأخبار المجردة عن القرينة، قال في المعالم على ما حكى عنه: «والإنصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم للسيد قدس سره، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام واستفادة الأحكام منه وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما أشار إليه السيد قدس سره ولم يعلم

(١) أشار إلى ذلك بقوله ومن قال عند ذلك إنني متى عدت شيئاً من القرائن إلخ، فإن مراده مما يقتضيه العقل الحكم بمقتضى البراءة في موارد وجود الخبر الغير العلمي، ضرورة كون الرجوع إليه مستلزماً لترك أكثر الأخبار الواردة عن الشرع بالعلم الإجمالي المتضمنة للأحكام الشرعية الفرعية فتركه موجب لترك أكثر الأحكام المعلومة إجمالاً، فيرجع هذا إلى دليل الانسداد الذي أقاموه على حجة خبر الغير العلمي بالخصوص وهذا وإن كان منظوراً فيه عندنا كما ستقف على شرح القول فيه فيما سيتلى عليك من الأدلة العقلية التي أقاموها على حجة الأخبار المجردة من حيث الخصوص، إلا أن غرضه استدلاله على المطلب بجميع الطرق والوجوه وعدم اقتصاره على بعضها لا تمامية الوجوه المذكورة كما هو واضح.

أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفتن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه قال في المعارج ذهب شيخنا أبو جعفر قدس سره إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواية أصحابنا لكن لفظه وإن كان مطلقاً فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام ودونها الأصحاب، لا أن كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به هذا هو الذي تبين لي من كلامه ويدعى إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار حتى لو رواها غير الإمامي وكان الخبر سليماً عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به انتهى قال بعد نقل هذا عن المحقق وما فهمه المحقق من كلام الشيخ^(١) هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه لا ما نسب العلامة إليه* انتهى كلام

(١) عدم كون العدة عند صاحب المعالم عند كتابة هذا الموضع من الواضحات التي لا يرتاب فيها، وإلا لم يحتمل في حق الوقوع في هذا الوهم البين الفساد من عدم مخالفته للسيد في المذهب في مسألة حجة الآحاد واقتصاره على المتواترات والآحاد المحفوفة، لأن كلام الشيخ مناد بالصراحة في مواضع مما عرفت وما لم تعرف بأعلى صوته بذهابه إلى حجة خبر الواحد المجرد، بل أخذ التجرد عن القرائن على ما عرفت في عنوان مختاره إنما الكلام في أنه كيف اشتبه عليه الأمر من ملاحظة كلام المحقق ووقع في وهمين فاسدين، بل أوهام فاسدة. أحدها: عدم مخالفة الشيخ قدس سره للسيد في المذهب.

ثانيها: أن المحقق فهم أيضاً موافقتها فيما ذهب إليه في مسألة حجة الأخبار. ثالثها: أن المحقق موافق لهما في مسألة حجة خبر الواحد مع أن ما حكاه عن

المعارج لا دلالة له على شيء من الأوهام المذكورة، بل صريحه عند التأمل خلاف ما سبق إلى ذهن صاحب المعالم، فإنه قدس سره أراد بما ذكره في المعارج جعل الشيخ موافقاً له فيما ذهب إليه من التفصيل في حجية أخبار الآحاد بما ذكره في المعبر بعد نقل الأقوال في المسألة، كما استفاده شيخنا قدس سره لا جعله من المنكرين لحجية خبر الواحد على الإطلاق وموافقاً للسيد في المذهب وإن كان ما أفاده في بيان مراد الشيخ قدس سره محل نظر ومناقشة، كما ستقف عليه، لكنه لا دخل له بما زعمه في المعالم، فالأولى نقل عبارة المعبر حتى يظهر من ملاحظتها صدق ما عرفت في بيان مراده مما ذكره في المعارج قال قدس سره ما هذا لفظه: «مسألة أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا ما تحته من التناقض، فإن من جملة الأخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة عليّ وقول الصادق عليه السلام إن لكل رجل منّا من يكذب عليه، واقتصر بعض عن هذا الإفراط فقال كلّ سليم السند يعمل به وما علم أن الكاذب والفاسق قد يصدق ولم يتنبّه أن ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب، إذ ما مصنف إلا ويعمل بخبر المجروح، كما يعمل بخبر العدل، وأفرط آخرون في طرف ردّ الخبر حتى أحال استعماله عقلاً واقتصر آخرون فلم ير العقل مانعاً لكن الشرع لم يأذن به وكلّ هذه الأقوال منحرفة عن السنن والتوسط أصوب فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به وما أعرض عنه الأصحاب أو شدّ يجب أطراحه»، انتهى كلامه رفع مقامه.

وهذا الكلام كما ترى ينادي بأعلى صوته ببطلان قول السيد الذي نقله أخيراً وأن التوسط الذي اختاره غيره وأنّ كلامه في الخبر المجرد الذي أحال قوم استعماله وأنّ ما اختاره هنا موافق لما نزل عليه كلام الشيخ في المعارج، هذا ولكن ذكر في الاستدلال على ما اختاره ما ربما يظهر منه عدم قوله بحجية خبر الواحد

المجرد، فإنه بعد ذكر الوجوه الكثيرة لعدم حجبة المطروح والشاذ، قال ما هذا لفظه: «وأما أنه مع عدم الظفر بالطاعن والمخالف لمضمونه يعمل به، فلأن مع عدم الوقوف على الطاعن يتبين أنه حق لاستحالة تمالي الأصحاب على القول بالباطل وخفاء الحق بينهم وأما مع القرائن فلأنها حجة بانفرادها فيكون دالة على صدق مضمون الحديث ويراد بالاحتجاج به التأكيد، ولا يقال لو لم يكن خبر الواحد حجة لما نقل لأننا نقض ذلك بنقل خبر من عرف فسقه وكفره ومن قذف بوضع الأخبار ورمي بالغلو والأخبار التي استدلوا بها في المباحث العلمية كالنوحيد والعدل والجواب في الكل واحد انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وأنت خبير بظهوره غاية الظهور في ذهابه إلى عدم حجة خبر المجرد سيما بملاحظة السؤال والجواب المذكورين في ذيل كلامه، بل كلامه قبل ذلك في مقام الاستدلال على عدم حجة المطروح والشاذ أيضاً ظاهر في ذلك حيث قال ولا يقال الإمامية عاملة بالأخبار وعملها حجة، لأننا نمنع ذلك فإن أكثرهم يرد الخبر بأنه واحد وبأنه شاذ فلو لا استنادهم مع الاختيار على وجه يقتضي العمل بها لكان عملهم اقتراحاً، وهذا لا يظن بالفرقة الناجية»، انتهى كلامه رفع مقامه.

وهذا كما ترى ظاهر في إنكاره للعمل بالخبر الواحد المجرد رأساً ولا ندري كيف يجامع هذا الإنكار الشديد قوله سابقاً إذ ما من مصنف، إلا ويعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل، وكيف لا يكون إنكار عمل الطائفة بخبر الواحد رأساً طعنًا وقدحاً في المذهب ويكون إنكارهم للعمل بخبر غير السليم طعنًا فيهم وقدحاً في المذهب فتأمل لعلك تقف على وجه التوفيق بين كلماته قدس سره وإن كانت في غاية الاضطراب سيما مع ما يشاهد في الفقه من المحقق من تمسكه بأخبار الآحاد في كثير من المسائل، فراجع المعبر حتى تقف على حقيقة الأمر وتشهد بصدق ما ادّعيناه.

صاحب المعالم، وأنت خير بأن ما ذكره في وجه الجمع من تيسر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد، قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمة ببداهة بطلانه حيث قال: «إن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة فإن المدعي لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه ويعلم من نفسه ضده ونقيضه»، والظاهر، بل المعلوم أنه قدس سره لم يكن عنده كتاب العدة.

وقال المحدث الأسترآبادي في محكي الفوائد المدنية: «إن الشيخ قدس سره لا يجيز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم وذلك هو مراد المرتضى قدس سره فصارت المناقشة لفظة لا كما توهمه العلامة ومن تبعه»^{*} انتهى كلامه.

وقال بعض من تأخر عنه من الأخباريين في رسالته بعد ما استحسّن ما ذكره صاحب المعالم، ولقد أحسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد قدس سرهما من كلام المحقق قدس سره كما هو حقه، والذي يظهر منه أنه لم ير عدة الأصول للشيخ وإنما فهم ذلك مما نقله المحقق قدس سره ولو رآها لصدع بالحق أكثر من هذا، وكم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه، وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق قدس سره وموافق لما يقوله السيد قدس سره فليراجع.

والذي أوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة: «من أنه يجوز العمل بخبر العدل الإمامي ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم أنه إنما يجوز العمل بهذه الأخبار التي روتها الأصحاب واجتمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها، لا أن كل خبر يرويه

عدل إمامي يجب العمل به، وإلا فكيف يظن بأكاير الفرقة الناجية وأصحاب الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين مع قدرتهم على أخذ أصول الدين وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين أن يعملوا فيهما على أخبار الآحاد المجردة، مع أن مذهب العلامة وغيره أنه لا بد في أصول الدين من الدليل القطعي وأن المقلد في ذلك خارج عن رتبة الإسلام وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لألفة أذهانهم بأصول العامة.

ومن تتبع كتب القدماء وعرف أحوالهم قطع بأن الأخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعملون في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة أو الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم وأما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والإفتاء والله الهادي» انتهى كلامه.

أقول: أما دعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على عمله بالأخبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها وأنه ليس مخالفا للسيد قدس سرهما فهو كمصادمة الضرورة، فإن في العبارة المتقدمة من العدة وغيرها مما لم نذكرها مواضع تدل على مخالفة السيد نعم يوافقه في العمل بهذه الأخبار المدونة، إلا أن السيد يدعي تواترها له واحتفافها بالقرينة المفيدة للعلم، كما صرح به في محكي كلامه في جواب المسائل التباينات: «من أن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها إما بالتواتر أو بأماراة وعلامة تدل على صحتها وصدق روايتها فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وإن وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الآحاد» * انتهى.

والشيخ يأبى عن احتفافها بها كما عرفت من كلامه السابق في جواب ما أورده على نفسه بقوله: «فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم

يعملوا بهذه الأخبار بمجرد ما، بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها إلى آخر ما ذكره».

ومجرد عمل السيد والشيخ بخبر خاص لدعوى الأول تواتره والثاني كون خبر الواحد حجة لا يلزم منه توافقهما في مسألة حجية خبر الواحد، فإن الخلاف فيها ينم في خبر يدعي السيد تواتره ولا يراه الشيخ جامعاً لشرائط الخبر المعتبر وفي خبر يراه الشيخ جامعاً ولم يحصل تواتره للسيد، إذ ليس جميع ما دون في الكتب متواتراً عند السيد ولا جامعاً لشرائط الحجية عند الشيخ.

ثم إن إجماع الأصحاب الذي ادعاه الشيخ^(١) على العمل بهذه الأخبار لا

(١) قد عرفت في تقريب استدلال الشيخ قدس سره بالإجماع العملي في المسألة ما يوضح ما أفاده قدس سره من عدم صلاحيته، لأن تصوير قرينة عامة قطعية لما عملوا به من الأخبار وإن فرض وجوده بالنسبة إلى جميع ما في الكتب المعتبرة والأصول المعتمدة، حيث إنك قد عرفت أن عنوان عملهم كون المعمول به خبر واحد عدل أو ثقة أو غيرهما من العناوين، ومن المعلوم أن مرجعه إلى الإجماع في المسألة الأصولية أعني حجية خبر الواحد في زعم المجمعين فكيف يمكن أن يصير قرينة على صدور الخبر فليس العمل الصادر منهم بالعنوان الذي عرفته، إلا نظير القول الصادر منهم بحجية الخبر فهل ترى من أحد أن يتوهم كون قولهم بحجية خبر الواحد قرينة على صدوره، والمفروض أن الاستدلال بعملهم من حيث كشفه عن رأيهم في المسألة الأصولية، نعم لو اتفقوا على الإفتاء في مسألة ورد فيها خبر واخذ على طبق آرائهم مع العلم إجمالاً بصدور حكم المسألة عن المعصوم عليه السلام من غير جهة الإجماع كان الإجماع المذكور قرينة قطعية على صدور الخبر المذكور أو ما يرادفه وأين هذا من الإجماع الذي يجعل

يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد العلم حتى يكون حصول الإجماع للشيخ قرينة عامة لجميع هذه الأخبار، كيف وقد عرفت إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين ولو فرض كون الإجماع على العمل قرينة، لكنه غير حاصل في كل خبر بحيث يعلم أو يظن أن هذا الخبر بالخصوص، وكذا ذاك وذاك مما أجمع على العمل به كما لا يخفى، بل المراد الإجماع على الرجوع إليها والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي أو من القرائن، ولذا استثنى القميون كثيراً من رجال نواذر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع إليها واستثنى ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويها عن يونس مع كونها في الكتب المشهورة، والحاصل أن معنى الإجماع على العمل بها عدم ردها من جهة كونها أخبار آحاد لا الإجماع على العمل بكل خبر خبر منها.

ثم إن ما ذكره من تمكن أصحاب الأئمة عليهم السلام من أخذ الأصول والفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعة واضحة المنع، وأقل ما يشهد عليها ما علم بالعين والأثر من اختلاف أصحابهم صلوات الله عليهم في الأصول والفروع، ولذا شكّا غير واحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام إليهم

دليلاً على حجّية خبر الواحد وشكّاً بينهما، فإنّه قرينة قطعية على صدور الخبر فيخرج عن عنوان خبر الواحد المجرد ولا يمكن أن يجعل دليلاً على حجّيته وهذا بخلاف الإجماع المبحوث عنه في المقام، فإنّه دليل على حجّية الخبر المجرد ولا يمكن أن يصير قرينة على صدوره.

نعم من لا يتعدّى في باب الأخبار عن الخبر المعمول به عند الأصحاب يمكن حمل كلامه على كون الاتفاق قرينة عنده على صدور الخبر كما عرفته من ذيل كلام المحقق في المعتبر، ولكنّه لا تعلق له بكلام الشيخ قدس سرّه.

اختلاف أصحابهم، فأجابوهم تارة بأنهم عليهم السلام قد ألقوا الاختلاف بينهم حقاً لدماثهم، كما في رواية حريز وزرارة وأبي أيوب الخزاز وأخرى أجابوهم بأن ذلك من جهة الكذابين كما في رواية فيض بن المختار «قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم قال: وأي الاختلاف يا فيض، قلت: له إني أجلس في حلقهم بالكوفة وأكاد أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي، فقال عليه السلام: أجل كما ذكرت، يا فيض إن الناس قد أولعوا بالكذب علينا كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره إني أحدث أحدهم بحديث، فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك لأنهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله تعالى وكل يحب أن يدعي رأساً».

وقريب منها رواية داود بن سرحان واستثناء القميين كثيراً من رجال نوادر الحكمة معروف.

وقصة ابن أبي العوجاء أنه قال عند قتله: «قد دسست في كتبكم أربعة آلاف حديث»^{*} مذكورة في الرجال.

وكذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من أنه أخذ أحاديث كثيرة من أصحاب الصادقين عليهما السلام، ثم عرضها على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة إلى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره.

وأما ما ذكره من عدم عمل الأخباريين في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة والآحاد العلمية، ففيه أن الأظهر في مذهب الأخباريين ما ذكره العلامة من أن الأخباريين لم يعملوا في أصول الدين وفروعه، إلا على أخبار

* آمالي الشريف المرتضى (غرر الفرائد ودرر القلائد): ج ١، ص ١٢٧.

الآحاد ولعلمهم المعنيون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلدة أنهم إذا سئلوا عن التوحيد وصفات الأئمة والنبوة قالوا روينا كذا، وأنهم يروون في ذلك الأخبار، وكيف كان فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد في غاية الفساد لكنها غير بعيدة ممن يدعي قطعية صدور أخبار الكتب الأربعة، لأنه إذا ادعى القطع لنفسه بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ في كتابه، فكيف يرضى للشيخ ومن تقدم عليه من المحدثين أن يعملوا بالأخبار المجردة عن القرينة.

وأما صاحب المعالم قدس سره فعذره أنه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضع كما حكى عن بعض حواشيه واعترف به هذا الرجل. وأما المحقق قدس سره فليس في كلامه^(١) المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مطلقاً وإنما منع من دلالة على الإيجاب الكلبي وهو أن كل خبر يرويه عدل إمامي يعمل به وخص مدلوله بهذه الأخبار التي دونها الأصحاب وجعله موافقاً لما اختاره في المعتبر من التفصيل في أخبار الآحاد المجردة بعد ذكر الأقوال فيها وهو: «أن ما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به وما أعرض الأصحاب عنه أو شذ يجب طرحه» انتهى.

والإنصاف أن ما فهمه العلامة^(٢) من إطلاق قول الشيخ بحجية خبر

(١) قد عرفت اضطراب كلام المحقق قدس سره في المعتبر، ومنافات صدوره مع ذيله فراجع.

(٢) ما أفاده قدس سره من عدم اعتبار عمل الأصحاب ولا الموجود في الكتب المعروفة في حجية الخبر الذي قال بحجيته الشيخ قدس سره وكون كلامه

العدل الإمامي أظهر مما فهمه المحقق من التقييد، لأن الظاهر أن الشيخ إنما يتمسك بالإجماع على العمل بالروايات المدونة في كتب الأصحاب على حجية مطلق خبر العدل الإمامي بناءً منه على أن الوجه في عملهم بها كونها أخبار عدول، وكذا ما ادعاه من الإجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة من غير الإمامية، وإلا فلم يأخذه في عنوان مختاره ولم يشترط كون الخبر مما رواه الأصحاب وعملوا به، فراجع كلام الشيخ وتأمله والله العالم وهو الهادي إلى ثم إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد، فكم من مسألة فرعية وقع الاختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها مع أن المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما، لأن المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالباً بالخصوص، نعم قد يتفق دعوى الإجماع بملاحظة قواعد الأصحاب والمسائل الأصولية لم تكن معنونة في كتبهم إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار وطرحوا أخباراً.

في حجتيه قضية مطلقة غير مشروطة، كما ذكره العلامة قدس سره واستفاده من كلام الشيخ قدس سره سواء كان راويه عدلاً في الرواية بالمعنى الذي عرفته من كلام الشيخ أو ثقة ولو لم يكن إمامي المذهب على ما عرفت من عدم دوران الحجية مدار العدالة عند الشيخ قدس سره، بل تدور مدار الوثاقة في كمال الجودة والاستقامة، فإنك قد عرفت أن الشيخ قدس سره جعل عملهم بالأخبار الموجودة في الكتب إجمالاً من حيث كشفه عن العنوان الذي اعتقده دليلاً على حجية الخبر الجامع للعنوان الذي ذكره من غير اعتبار أمر آخر، ولذا لم يأخذه في عنوان مختاره، كما صنعه المحقق في المعتبر هذا.

فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواتراً أو محفوفاً عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد قدس سره على ما صرح به في كلامه المتقدم من أن الأخبار المودعة في الكتب بطريق الآحاد متواترة، أو محفوفة ونص في مقام آخر على أن معظم الأحكام يعلم بالضرورة والأخبار المعلومة.

ويحتمل كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف، فقد شرط العمل في أحدهما دون الآخر على ما يدعيه الشيخ قدس سره على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترائها بالقرائن، نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بأنهم شددوا الإنكار على العامل بخبر الواحد.

ولعل الوجه فيه ما أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله: «إنهم منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافها»، واستبعد هذا صاحب المعالم في حاشية منه على هامش المعالم بعد ما حكاها عن الشيخ: «بأن الاعتراف بإنكار عمل الإمامية بأخبار الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفينهم لأن اشتراط العدالة عندهم وانتفاءها في غيرهم كاف في الإضراب عنها، فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه» انتهى.

وفيه أنه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب للتجنن به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي، فاحتالوا في ذلك بأن لا نعمل، إلا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن، ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وإن كان راويه غير مطعون، وفي عبارة الشيخ المتقدمة إشارة إلى ذلك حيث خص إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم.

والحاصل أن الإجماع الذي ادعاه السيد قدس سره قولي، وما ادعاه الشيخ قدس سره إجماع عملي والجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما

احتف بالقريئة عندهم، ويحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال في دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه من المطالب، والحمل الثاني مخالف لظاهر القول، والحمل الأول ليس مخالفاً لظاهر العمل، لأن العمل مجمل من أجل الجهة التي وقع عليها.

إلا أن الإنصاف أن القرائن تشهد بفساد الحمل الأول كما سيأتي، فلا بد من حمل قول من حكى عنهم السيد المنع، إما على ما ذكرنا من إرادة دفع أخبار المخالفين، التي لا يمكنهم رذها بفسق الراوي، وإما على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة معلومي النسب لا يقدح مخالفتهم بالإجماع. ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر^(١) وهو أن مراد السيد قدس سره من

(١) ربما يتوهم من هذه العبارة كون ما أفاده سابقاً من الجمع بين القول والعمل بما في الكتاب يرجع إلى الجمع بين قولي السيد والشيخ قدس سرهما في المسألة، وهذا كما ترى توهم فاسد ضرورة أن ما أفاده سابقاً من إرجاع قولهم في مقام الإنكار على العامل بالخبر المجرد إلى ما لا ينافي اتفاقهم في العمل بالخبر المجرد في الجملة أو عملهم إلى ما لا ينافي قولهم على ما صنعه السيد قدس سره لا تعلق له بالجمع بين كلامي السيد والشيخ قدس سرهما، بل هو صريح في تصديق أحدهما وتكذيب الآخر على كل تقدير بحيث لا يمكن الجمع بينهما أصلاً وهذا بخلاف الجمع الذي ذكره أخيراً، فإنه يرجع إلى الجمع بين قوليهما في المسألة من غير أن يكون له نظر وتعلق بالجمع بين إجماعي القولي الذي ذكره السيد قدس سره والعملي الذي ادعاه الشيخ قدس سره، فإن حاصله أن مراد السيد من الخبر المحفوف بالقريئة القطعية هو المقرون بما يفيد الاطمئنان بصدق الراوي والوثوق به ومراد الشيخ من الخبر المجرد الذي ادعى إجماعهم على العمل به هو المجرد عن القرائن الأربع مع اعترافه بدوران الحجية مدار الوثوق والاطمئنان

بصدق الراوي فلا نزاع بينهما حقيقة، هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده قدس سره بأن تعريف العلم بما اقتضى سكون النفس تعريف معروف له ذهب إليه الأكثر منهم السيد قدس سره في الذريعة على ما حكى عنها والشيخ في العدة ومرادهم منه، كما هو ظاهر ليس ما يقابل التحير والتردد حتى يصدق على الوثوق والاطمئنان، بل ما يقابل الاعتقاد الجزمي القابل للزوال بتشكيك المشكك أو قسم منه كالجزم الحاصل من التقليد، كما هو الظاهر من كلامهم أو المرتبة العليا من الاعتقاد الجزمي الذي يساوق الشهود ألا ترى أن نبي الله إبراهيم عليه السلام مع اعتقاده الجزمي بالمعاد والحشر وإيمانه العلمي به سأل ربه جلّ جلاله إراءة إحياء الموتى لاطمئنان قلبه الشريف الحاصل بالشهود ولا يتنافى مقام نبوته ومرتبته ولايته المطلقة، لأن مراتب العلوم كثيرة متقاربة في النظريات والضروريات وغير ذلك متقاربة من حيث الظهور والذين لا يختلف حال علومهم بالمعلومات نبينا وأمير المؤمنين والأئمة الطاهرين من ولدهما صلوات الله وسلامه وتحياته عليهم أجمعين، ومن هنا قال الأمير صلوات الله عليه: «لو كشف الغطاء ما ازدادت يقيناً».

وبالجملة حمل كلام السيد على ما أفاده في غاية البعد، بل إطلاق العلم في العرفيات عليه لا يكون، إلا من باب المسامحة ومن هذا الباب إطلاقه على دونه من الظنون كإطلاق الظن على العلم وإن ذكر بعض مشايخنا الشيخ محمد حسن في جواهر في شرحه على شرائع الإسلام: «شيوخ استعماله فيه بحيث يحمل على الأعم من الاطمئنان عند الإطلاق ويترتب عليه أحكام العلم لكنه كما ترى، مع أنه لا تعلق له بكلام السيد وغيره في مقام تعريف العلم بأنه ما اقتضى سكون النفس قال الشيخ قدس سره العلم ما اقتضى سكون النفس، وهذا الحد أولى من قول من قال بأنه الاعتقاد بالشيء على ما هو به مع سكون النفس، لأن الذي يبين به العلم من غيره من الأجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقاداً ولا يبين

أيضاً بقولنا اعتقاد الشيء على ما هو به، لأنه يشاركه فيه التقليد أيضاً إذا كان معتقده على ما هو به والذي يبين به هو سكون النفس فيستغني أن يقتصر عليه وليس من حيث إنه ما اقتضى سكون النفس لا يكون اعتقاداً للشيء على ما هو به فيستغني أن يذكر في الحد، كما أنه لا بد من أن يكون عرضاً وموجوداً ومحدثاً وحالاً في المحل، ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث إنه لا يبين به، فكذا ما قلناه ولا يجوز أن يحذف العلم بأنه المعرفة، لأن المعرفة هي العلم بعينه فلا يجوز أن يحذف الشيء بنفسه ولا يجوز أن يحذف بأنه إثبات، لأن الإثبات في اللغة هو الإيجاد ولأجل ذلك يقول الرجل أثبت السم في القرطاس أي أوجدته فيه، انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدس سره،

وهو كما ترى ينادي بمناقباته للجمع الذي ذكره شيخنا قدس سره اللطيف وقال الفاضل القزويني بعد جملة كلام له في شرح العدة: «ولا يخفى أن مشاكسة الوهم لا ينافي سكون النفس، فلا يتوهم من قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِّيُطْمَئِنِّ قَلْبِي﴾، أنه عليه السلام لم يكن عالماً بإمكان إحياء الموتى، فإنه لدفع مشاكسة الوهم بانضمام المشاهدة إلى البرهان وروى ابن بابويه في كتاب التوحيد عن الرضا عليه السلام أنه قال إن الله تعالى كان أوحى إلى إبراهيم عليه السلام أنني متخذ من عبادي خليلاً إن سألتني إحياء الموتى أجبت فوق في نفس إبراهيم عليه السلام أنه ذلك الخليل فقال: ﴿كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَمْ تُؤْمِنْ﴾، قال: ﴿قَالَ أُولَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِّيُطْمَئِنِّ قَلْبِي﴾ على الخلّة الحديث، وربما يطلق على المشاكسة الوهميّة الشك مجازاً ولا يبعد أن يكون قوله تعالى في سورة يونس فإن كنت في شك مما أنزلنا عليك محمولاً عليه، ثم ظاهر كلام المصنف موافقاً للدّريّة أن سكون النفس أخص من عدم تجويز النقيض وأن عدم تجويز النقيض متحقّق في الجهل المركّب والتقليد دون سكون

العلم الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكي عنه قدس سره في تعريف العلم أنه ما اقتضى سكون النفس.

وهو الذي ادعى بعض الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً.

فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً وهي موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر

النفس كما سيجيء في قوله لأن الجاهل يتصور نفسه بصورة العالم، ولعله زعم أن سكون النفس هو عدم تجويز النقيض مع رسوخه في النفس أي امتناع زواله بالمعنى المذكور سابقاً وقال المحقق الطوسي في شرح رسالة العلم الجهل المركب والتقليد يشاركان العلم في كونهما اعتقادين مقارنين لسكون النفس، إلا أن العلم يقتضيه بالذات والباقيان يقارنانه لا على سبيل الوجوب انتهى.

ويظهر منه أن سكون النفس في الاعتقاد مساوق لعدم تجويز النقيض والاحتراز في حد العلم عن الجهل ليس باعتبار سكون النفس، بل باعتبار قيد الافتضاء فإن المراد أنه باعتبار نحو حصوله يمتنع زوال السكون بعده بالمعنى المذكور سابقاً انتهى كلامه رفع مقامه.

وهو كما ترى شاهد أيضاً على ما ذكرنا في المراد من سكون النفس، ثم إنه يظهر ما أفاده من الجمع من كلام بعض أفاضل المتأخرين أيضاً قال في المناهج بعد جملة كلام له في الجمع بين كلامي السيد والشيخ قدس سرهما ما هذا لفظه: «ولا يبعد أن يكون مراد السيد من القطع العلم العادي أو الظن المتأخم للعلم كما صرح به بعض مشايخنا ويرجع النزاع بينهما حيثئذ أيضاً إلى اللفظي» انتهى كلامه رفع مقامه.

الأخبار بها هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما، وحيثئذ، فيحمل إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبدًا أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوي، وكونه سديدًا في نقله لم يطعن في روايته.

ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد قدس سرهما خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد قدس سره في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، وتصريح الشيخ قدس سره في كلامه المتقدم بإنكار ذلك.

وممن نقل الإجماع على حجية أخبار الآحاد^(١) السيد الجليل رضي الدين

(١) الإجماع الذي ذكره ابن طاوس قدس سره وإن كان إجماعاً عملياً كالذي ادّعاه الشيخ قدس سره، إلا أنه مشتبه المراد من حيث رجوعه إلى الإجماع القولي من حيث كشف عملهم عن رأيهم في المسألة أو السيرة الكاشفة عن تقرير المعصوم عليه السلام بشرائطه المقررة في محلّها، فيخرج عمّا نحن بصدده وجهان من حيث ادّعائه إجماع العلماء والاعتضاد بادّعاء الشيخ وغيره ومن حيث ذكره أولاً إجماع المسلمين والمرضى وتعقيبه بإجماع علماء الشيعة الماضين الظاهر في كون عملهم بها من حيث كونهم من المسلمين، ومن هنا ذكر عمل المرضى قدس سره بها مع أنه لا مصحح له، إلا غفلته عن كون المعمول به خبراً واحداً غير علمي، ضرورة أنه لا يجامع قوله بكون حرمة العمل بأخبار الآحاد في مذهب الشيعة كحرمة العمل بالقياس مع قوله بجواز العمل ومثله في الرجوع إلى دعوى

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

وفيه دلالة على أن غير الشيخ من العلماء أيضا ادعى الإجماع على عمل الشيعة بأخبار الآحاد.

وممن نقل الإجماع أيضا العلامة رحمه الله في النهاية حيث قال: «إن الأخباريين منهم لم يعملوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد والأصوليين منهم كأبي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم» انتهى.

وممن ادعاه أيضاً المحدث المجلسي قدس سره في بعض رسائله حيث ادعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد. ثم إن مراد العلامة قدس سره من الأخباريين يمكن أن يكون مثل الصدوق وشيخه قدس سرهما حيث أثبتا السهو للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لبعض أخبار الآحاد وزعما أن نفيه عنهم عليهم السلام أول درجة في الغلو، ويكون ما تقدم في كلام الشيخ من المقلدة الذين

السيرة الإجماع الذي حكاها عن المجلسي قدس سره، فإنه ظاهر في ذلك أيضاً وإن احتمل كون مراده من الشيعة علماءهم، فيرجع إلى دعوى الشيخ قدس سره.

إذا سئلوا عن التوحيد وصفات النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام قالوا رويانا كذا ورووا في ذلك الأخبار، وقد نسب الشيخ قدس سره في هذا المقام من العدة العمل بأخبار الآحاد في أصول الدين إلى بعض غفلة أصحاب الحديث.

ثم إنّه يمكن أن يكون الشبهة^(١) التي ادعى العلامة قدس سره حصولها للسيد وأتباعه هو زعم الأخبار التي عمل بها الأصحاب ودونها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن، أو أن من قال من شيوخهم بعدم حجية أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار حتى الأخبار الواردة من طرق أصحابنا مع وثاقة الراوي، أو أن مخالفته لأصحابنا في هذه المسألة لأجل شبهة حصلت له فخالف المتفق عليه بين الأصحاب.

(١) لا يخفى عليك الفرق بين الوجهين الأولين الراجعين إلى الاشتباه في عنوان العمل كما في الوجه الأول والاشتباه في إطلاق القول، كما في الوجه الثاني والوجه الثالث الراجع إلى مخالفة السيد لإجماعهم في المسألة مع التفاته إلى كونها إجماعية من جهة عدم كشفه عن قول المعصوم عليه السلام له نظراً إلى حصول شبهة كلامية له مانعة عن الكشف، وهذا بخلاف الوجهين الأولين، فإن مرجعهما إلى الاشتباه في أصل الإجماع.

ومن هنا ينقدح لزوم حمل الشبهة على أحد الأولين، إذ غاية الأمر على الأخير توجيه مخالفته للإجماع وعدم قدح مخالفة في تحقيقه لا دعواه الإجماع في المسألة وهذا بخلاف الأولين فإنه يمكن معهما دعوى الإجماع كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال إن العلامة قدس سره في مقام الاعتذار عن مخالفته وإنها لا يقدر في تحقق الإجماع على حجية الخبر المجرد لا في مقام تصحيح دعواه الإجماع على عدم الحجية فتدبر.

ثم إن دعوى الإجماع^(١) على العمل بأخبار الآحاد وإن لم يطلع عليها صريحة في كلام غير الشيخ

وابن طائوس والعلامة والمجلسي قدست أسرارهم، إلا أن هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدل على صحتها وصدقها، فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة، ويدخل في المحفوف بالقرينة، وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الأخبار.

بل السيد قدس سره قد اعترف في بعض كلامه المحكي كما يظهر منه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلا أنه يدعي أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس، فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة.

قال في الموصليات على ما حكى عنه في محكي السرائر: «إن قيل أليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الأحكام، حتى رووا عن أنتمهم عليهم السلام فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة وهذا يناقض ما قدمتموه.

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها إلى ما هو مشتبّه وملتبس ومجمل وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة

(١) مراده قدس سره من نفي الصراحة إنما هو بالنسبة إلى الإجماع الاصطلاحي، لا الأعم منه ومن الاتفاق، ضرورة كون كلام المحقق في الاعتبار وغيره صريحين في دعوى الاتفاق، كما أن مراده من العلماء من كان قبل المجلسي قدس سره، وإلا فدعوى المتأخرين الإجماع من الواضحات التي لا يرتاب فيه من راجع مصنفاتهم في الأصول والفروع.

الإمامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم وكذلك نقول في أخبار الآحاد انتهى المحكي عنه.

وهذا الكلام كما ترى يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الآحاد، إلا أنه قدس سره ادعى معلومية خلافه من مذهب الإمامية، فترك هذا الظهور أخذاً بالمقطوع ونحن نأخذ بما ذكره أولاً لاعتضاده بما يوجب الصدق دون ما ذكره أخيراً لعدم ثبوته، إلا من قبله وكفى بذلك موهناً بخلاف الإجماع المدعى من الشيخ والعلامة، فإنه معتضد بقرائن كثيرة تدلّ على صدق مضمونها وأن الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة.

فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة، فإنّ من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحاً بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة، مع أن الصحة عندهم على ما صرح به غير واحد عبارة عن الوثوق والركون لا القطع.

ومنها: دعوى النجاشي: «أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب»، وهذه العبارة تدلّ على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا يروي أو لا يرسل إلا عن ثقة، فلو لا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير الذي لا يروي إلا عن الثقة والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد في الذكري أيضاً عن كاشف الرموز تلميذ المحقق: «أن الأصحاب عملوا بمراسيل البنظطي».

ومنها: ما ذكره ابن إدريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسألة فوروية القضاء في مقام دعوى الإجماع على المضايقة، وأنها مما

أطبقت عليه الإمامية، إلا نفر يسير من الخراسانيين قال في مقام تقريب الإجماع: «إن ابني بابويه والأشعرين كسعد بن عبد الله وسعيد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب والقميين أجمع كعلي بن إبراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالأخبار المتضمنة للمضائق لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته» انتهى.

فقد استدل على مذهب الإمامية بذكرهم لأخبار المضائق وذهابهم إلى العمل برواية الثقة فاستتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضائق. وليت شعري إذا علم ابن إدريس أن مذهب هؤلاء الذين هم أصحاب الأئمة عليهم السلام، ويحصل العلم بقول الإمام عليه السلام من اتفاقهم وجوب العمل برواية الثقة، وأنه لا يحل ترك العمل بها فكيف تبع السيد في مسألة خبر الواحد، إلا أن يدعى أن المراد بالثقة من يفيد قوله القطع فيه ما لا يخفى، أو يكون مراده^(١) ومراد السيد قدس سرهما من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمئنان لا ما يوجب اليقين على ما ذكرناه سابقاً في الجمع

(١) أما عدم جواز إرادة الخبر العلمي من خبر الثقة فهو أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً، لأن أخبار المضائق لو كانت علمية لم يكن معنى لاستكشاف عملهم بها من قولهم بأنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته، كما هو واضح عند من له أدنى تدبر، وأما الاعتذار الثاني فقد عرفت ما فيه من المناقشة فلعل الوجه في تمسكه بتلك الأخبار زعم كون إجماعهم على العمل بها قرينة لها فيخرج عن الخبر المجرد وإن كان هذا الزعم فاسداً من حيث إن عملهم بها لكونها إخبار ثقات عندهم، فلا يكشف على تقدير تسليم اتفاقهم، إلا عن مسألة أصولية وهي حجية خبر الثقة على خلاف مذهب الحلبي كما ذكره شيخنا قدس سره، وأين هذا من صيرورته قرينة قطعية لصدورها على ما زعمه بناء على التنزيل الذي عرفته.

بين كلامي السيد والشيخ قدس سرهما.

ومنها: ما ذكره المحقق في المعتبر في مسألة خبر الواحد حيث قال: أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فإن من جملة الأخبار، قول النبي صلى الله عليه وآله: (ستكثر بعدي القالة علي) وقول الصادق عليه السلام: (إن لكل رجل منا رجلاً يكذب عليه).

واقصر بعضهم عن هذا الإفراط فقال: (كل سليم السند يعمل به وما علم أن الكاذب قد يصدق) ولم يتنبه على أن ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب، إذ ما من مصنف إلا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل.

وأفرط آخرون في طريق رد الخبر حتى أحالوا استعماله عقلاً.

واقصر آخرون فلم يروا العقل مانعاً لكن الشرع لم يأذن في العمل به. وكل هذه الأقوال منحرفة عن السنن والتوسط أقرب فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به وما أعرض عنه الأصحاب أو شذ يجب إطرأحه* انتهى.

وهو كما ترى ينادي بأن علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح، كما يعملون بخبر العدل.

وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل إذا أفاد العلم بصدقه، لأن كلامه في الخبر الغير العلمي وهو الذي أحال قوم استعماله عقلاً ومنعه آخرون شرعاً.

ومنها: ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي:

«من أن الأصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند إعواز النصوص تنزيلاً لفتاواه منزلة رواياته».

ولو لا عمل الأصحاب برواياته الغير العلمية لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

ومنها: ما ذكره المجلسي في البحار في تأويل بعض الأخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد وأتباعه: «مما دلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور من أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى».

ولا يخفى أن شهادة مثل هذا المحدث الخبر الفواص في بحار أنوار أخبار الأئمة الأطهار بعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي ودعواه حصول القطع له بذلك من جهة التواتر لا يقصر عن دعوى الشيخ والعلامة الإجماع على العمل بأخبار الآحاد، وسيأتي أن المحدث الحر العاملي في الفصول المهمة ادعى أيضاً تواتر الأخبار بذلك.

ومنها: ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين: «من أن الصحيح عند القدماء ما كان محفوظاً بما يوجب ركون النفس إليه».

وذكر فيما يوجب الوثوق أموراً لا تفيد إلا الظن: «ومعلوم أن الصحيح عندهم هو المعمول به وليس هذا مثل الصحيح عند المتأخرين في أنه قد لا يعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر، فالمراد أن المقبول عندهم ما تركن إليه النفس وثقت به»^٥.

هذا ما حضرني من كلمات الأصحاب الظاهرة في دعوى الانفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة المؤيدة لما ادعاه الشيخ والعلامة.

وإذا ضمنت إلى ذلك كله ذهاب معظم الأصحاب، بل كلهم عدا السيد وأتباعه من زمان الصدوق إلى زماننا هذا إلى حجية الخبر الغير العلمي، حتى أن الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد، وأن ما صححه فهو صحيح وأن ما رده فهو مردود، كما صرح به في صلاة الغدير في الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة، ثم ضمنت إلى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلماً عندهم مثل قولهم فلان لا يعتمد على ما ينفرد به وفلان مسكون في روايته وفلان صحيح الحديث والطعن في بعض بأنه يعتمد الضعفاء والمراسيل إلى غير ذلك، وضمنت إلى ذلك ما يظهر^(١) من بعض أسئلة الروايات السابقة من أن العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغاً عنه عند الرواة تعلم علماء يقيناً صدق ما ادعاه الشيخ من إجماع الطائفة.

والإنصاف أنه لم يحصل في مسألة يدعي فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة القطعية والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية، اللهم إلا في ضروريات المذهب.

لكن الإنصاف أن المتيقن من هذا كله^(٢) الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن، ولعله مراد السيد من العلم كما أشرنا إليه آنفاً، بل ظاهر كلام بعض احتمال

(١) مثل قول عبد العزيز بن مهدي فيما تقدم من الأخبار أفونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني الصريح في مفروغية حجية خبر الثقة إلى غير ذلك.

(٢) قد عرفت أن المتيقن مما دلّ على حجية الخبر من الإجماع وغيره هو خبر العدل دون مطلق ما يفيد الاطمئنان، وإن لم يكن راويه عدلاً فافهم.

أن يكون مراد السيد قدس سره من خبر الواحد غير مراد الشيخ قدس سره.
قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكى عنه: «إن هذه الكلمة أعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلاثة معان أحدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به أحد أو ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثيرون الثاني ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمولة عند جميع خواص الطائفة فيشمل الأول ومقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الأولين وما يقابلهما.
ثم ذكر ما حاصله أن ما نقل إجماع الشيعة على إنكاره هو الأول وما انفرد السيد قدس سره برده هو الثاني، وأما الثالث فلم يتحقق من أحد نفيه على الإطلاق» انتهى.

وهو كلام حسن وأحسن منه ما قدمناه من أن مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمئنائي، كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم بأنه ما اقتضى سكون النفس والله العالم.

الثاني من وجوه تقرير الإجماع^(١)

أن يدعى الإجماع حتى من السيد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير

(١) قد يناقش في هذا التقرير، أولاً: بعدم كشفه عن الحجية بعد فرض عدم تسليم السيد للانسداد، وهذا معنى ما يقال إن الإجماع التقيدي والتعليقي لا فائدة فيه فتأمل، وثانياً: أن تسليم السيد قدس سره وغيره من المانعين لحجية الظن عند انسداد باب العلم لا يفيد فيما نحن بصدد من إثبات حجية الخبر من حيث الخصوص، نعم لو استظهر من كلماتهم حجية الخبر من حيث إنه خبر على تقدير الحاجة بحيث لا يتعدى إلى غيره من الظنون، كما هو مذهب جمع كان الاستدلال في محله.

العلمي في زماننا، هذا وشبهه مما اتسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر، فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد، كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله: «فإن قلت: إذا سددم طريق العمل بأخبار الأحاد فعلى أي شيء تعولون في الفقه كله».

فأجاب بما حاصله: «أن معظم الفقه يعلم بالضرورة والإجماع والأخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها إلى التخيير».*

وقد اعترف السيد رحمه الله في بعض كلامه على ما في المعالم، بل وكذا الحلّي في بعض كلامه على ما هو بيالي بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

الثالث من وجوه تقرير الإجماع^(١)

استقرار سيرة المسلمين طرا على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام عليه السلام أو المجتهد.

أترى أن المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد أو الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي، وهذا مما لا شك فيه.

(١) الفرق بين هذا التقرير وسابقه لا يكاد أن يخفى، حيث إنه راجع إلى التمسك بسيرة المسلمين الكاشفة عن تقرير المعصوم عليه السلام من غير مدخلة لخصوص العالم، فيعتبر في كشفها اجتماع شرائط التقرير، وهذا بخلاف الأولين، فإنهما راجعان إلى الإجماع القولّي من خصوص العلماء.

ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف، نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف.

وقد حكى اعتراض السيد قدس سره على نفسه: «بأنه لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكبلاً أو استناب صديقاً في ابتياع أمة أو عقد على امرأة في بلدته أو في بلاد نائية، فحمل إليه الجارية وزف إليه المرأة وأخبره أنه أزاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة وأنه اشترى هذه وعقد على تلك أن له وطأها والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والزوج، وهذه سبيله مع زوجته وأمه إذا أخبرته بطهرها وحيضها ويرد الكتاب على المرأة بطلاق زوجها أو بموته فتزوج وعلى الرجل بموت امرأته فيتزوج أختها، وكذا لا خلاف بين الأمة في أن للعالم أن يفتي وللعامي أن يأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتى به من شريعة الإسلام وأنه مذهبه».

فأجاب بما حاصله: «أنه إن كان الغرض من هذه الرد على من أحال التعبد بخير الواحد فمتوجه فلا محيص وإن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الآحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علمية من إجماع وغيره على أنحاء مختلفة، في بعضها لا يقبل إلا أخبار أربعة وفي بعضها لا يقبل إلا عدلان، وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي كما في الوكيل ومبتاع الأمة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواية الأخبار في الأحكام».*

أقول: المعارض حيث ادعى الإجماع^(١) على العمل في الموارد المذكورة

(١) ما أفاده قدس سره مبني على كون مراده من نفي الخلاف الإجماع القولي

فقد لقن الخصم طريق إلزامه والردّ عليه بأن هذه الموارد للإجماع ولو ادعى استقرار سيرة^(١) المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وإن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعياً عند العلماء كان أبعد عن الرد.

كما هو الظاهر وقد يناقش فيما أفاده بأن الخصم لم يتمسك في جميع موارد ثبوت التّعبد بالخبر بالإجماع حتّى كان من تلقين خصمه، بل إنّما ذكر في الجواب أنّ هذه مقامات ثبت فيها التّعبد بأخبار الآحاد من طرق علميّة من إجماع وغيره إلى آخر ما ذكره، فأين تمسكه في الموارد المذكورة بخصوص الإجماع حتّى كان من تلقين المعترض.

(١) للخصم منع السيرة على وجه يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام أولاً، ومنع جواز قياس المقام به بعد حرمة القياس عندنا ثانياً، إذ قيام السيرة على العمل بالظن في بعض الموارد لا يقتضي العمل بغيره بعد الاتفاق على كون الأصل حرمة العمل بغير العلم، فكما لا يجوز قياس أمانة لم تثبت حجّيتها بأمانة ثبت حجّيتها كذلك لا يجوز قياس مورد لم تثبت حجّية الظن فيه على مورد ثبت حجّية الظن فيه كقياس الموضوعات بالأحكام أو العكس، فالتقريب بما ذكره لا يكون أبعد عن الردّ ومن هنا أمر قدّس سرّه بالتأمّل، ويحتمل كون الوجه فيه ما ذكرنا أولاً في قوله: (أقول) إلى آخره بعد نقل كلام السيّد فتدبّر هذا، ثمّ إنّّه يلحق بالتقرير المذكور في الكتاب ما ذكره بعض الأعلام من محققي المتأخّرين عند تقرير وجوه الإجماع من اتفاق جميع أهل الشرائع على توطيط أخبار الثقات بينهم وبين صاحب شرعهم ونبيّ عصرهم وزمانهم ومن يقوم مقامه من غير توقّف في ذلك أصلاً، وتقرير جميع الأنبياء والأولياء لهم على ذلك وهذه طريقتهم وسجّيتهم إلى زمان خاتم النّبیین وسيد المرسلين وأوصيائه الطيّبين الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين بحيث كان هذا المطلب مسلماً عندهم مركزاً في نفوسهم، ومن هنا وقع

الرابع من وجوه تقرير الإجماع

استقرار طريقة العقلاء^(١) طرّاً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد.

السؤال في بعض الروايات عن وثاقة الراوي بحيث يظهر منه كون أصل الرجوع إلى خبر الثقة أمراً مسلماً مفروغاً عنه لا يحتاج إلى السؤال عنه أصلاً ولم يعهد من نبيٍّ أو وصيٍّ من آدم على نبينا وعليه السلام والخاتم صلى الله عليه وآله ومن بينهما إيجاب الأخذ بخصوص الطرق العلمية بالسؤال عنه بلا واسطة أو بوسائط علمية، ضرورة استحالة تحقق ذلك لجميع المكلفين بالنسبة إلى آحاد الأحكام عادة بعد فرض ابتناء التبليغ على الوجه المتعارف المعهود في تبليغ المطالب إلى عموم الناس، ومن هنا ترى المكلفين يعتمدون على إخبار الثقة عن فتوى مرجعهم وفقه عصرهم من دون تأمل في ذلك حتى يسألوا عن جواز الاعتماد بنقله.

(١) هذا التقرير وإن لم يكن له تعلق بالإجماع الكاشف عن رأي الحجة ابتداءً حيث إن إجماع العقلاء قولاً أو عملاً يكشف أولاً عن حكم العقل الداعي على اتفاقهم والباعث لهم على ذلك، إلا أنه بعد كشفه بملاحظة زائدة عن رأي المعصوم عليه السلام وإمضائه يلحق بالإجماع حكماً وإن كان أصل الاستدلال به لا يتوقف على كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام وإن كان الكشف لا يتخلف عنه.

وملخص الاستدلال بهذا الوجه أن بعد استقرار طريقة العقلاء على توسيط أخبار الثقات في جميع أمورهم العادية التي منها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد وجعلها طرّاً في باب إطاعة الأوامر والاعتماد بها في سقوطها وامثالها يكشف ذلك كشفاً علمياً عن حكم العقل بحجية خبر الثقة وطريقته في باب الإطاعة، فيستكشف من ذلك عن رضا الشارع بسلوكه في إطاعة الأحكام الشرعية ما لم يثبت منع

الشارع عنه أو نصبه طريقاً آخر لإطاعة أحكامه، حيث إن حكم العقل في طريق الإطاعة ليس تنجزياً بحيث لا يقبل تصرف الشارع فيه كحكمه في أصل وجوب الإطاعة، حيث إنه مما لا يقبل التصرف فيه أصلاً.

فإن شئت قلت: إن حكم العقل في باب الطريق متعلق بموضوع قابل للارتفاع بحكم الشارع.

وهذا بخلاف حكمه في أصل وجوب الإطاعة.

ومن هنا يستكشف عن حكم العقل بحجية مطلق الظن عند تمامية مقدمات الانسداد من إمضاء الشارع له حسبما ستقف على تفصيل القول فيه ومراده قدس سره من قوله في مقام التعليل، لأن الأثر في باب الإطاعة والمعصية إلخ هو ما ذكرنا ضرورة أن المسألة ليست عرقية فالمراد من العرف هم العقلاء من حيث عنوان عقلهم نظير استدلالهم في مسألة اجتماع الأمر والنهي ببناء العرف على الامتناع فكما قد يستدلون ببناء العقلاء ويكون المراد عنوان فهمهم وجهتهم العرقية، كما تراهم يستدلون كثيراً ما ببناء العقلاء في باب الألفاظ كذلك قد يستدلون ببناء العرف في المسائل العقلية ويكون المراد جهة عقلهم، ولا ضير في ذلك بعد وضوح المراد وقيام القرينة الجلية عليه.

ثم إنه ليس على المستدل بهذه الطريقة في المقام إثبات عدم ردع الشارع عن سلوك الطريق المذكور، بل عدم ثبوت الردع كاف في الحكم لسلوكه لما قد عرفت مراراً من عروض الأحكام العقلية للأمور الوجدانية والعنوانات المعلومة عند العقل وامتناع عروضها للموضوعات النفس الأمرية الواقعية المجهولة عنده، فالردع الواقعي ليس مانعاً عنده حتى يتوقف حكمه على إثبات عدمه، بل العلم به مانع عن حكمه كما علم به في أكثر الموضوعات الشرعية، حيث إنه ثبت من الشرع أن لها طوقاً مخصوصة غير مطلق خبر الثقة.

ومن هنا التزم من جانب الخصم بإثبات الرُدع بقوله: (فإن قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة بل المتواترة) إلخ.

فإن قلت: المسلم استقرار طريقة العقلاء وجريان سيرتهم على العمل بخير الثقة في أمور معاشهم، ولا يلزم منه العمل به في أمور معادهم والفرق أنهم لو بنوا على عدم العمل بخير الثقة في أمور معاشهم لاختل نظام أمورهم كما لا يخفى فالضرورة دعتهم على العمل به في أمور المعاش، فلا يقاس عليها أمور المعاد.

قلت:

أولاً: أنا نرى استقرار طريقتهم على العمل به مع التمكن من تحصيل العلم وفيما لا ضرورة هناك.

وثانياً: أن الضرورة الداعية في أمور المعاش هي بعينها موجودة في أمور المعاد أيضاً، ضرورة أنه لو بني على الاختصار على الأدلة العلمية وترك العمل بخير الثقة في أمور المعاد لزم منه ما هو أشد من محذور ترك العمل به في أمور المعاش وهو طرح أكثر الأحكام المعلوم وجودها في الوقائع المجهولة المعبر عنه في لسان جمع من أعلام المتأخرين بالخروج عن الدين.

فإن شئت قلت: الداعي على العمل به في أمور المعاش إن كان الانسداد الشخصي فهو بعينه متحقق بالنسبة إلى أمور المعاد أيضاً وإن كان الانسداد الأغلب فهو أيضاً موجود بالنسبة إلى أمور المعاد، ضرورة انسداد باب العلم بالنسبة إلى غالب الأحكام فلا فرق بين المقامين فتأمل.

هذا كله مضافاً إلى ما عرفت في بيان الاستدلال بهذا الوجه من استقرار طريقتهم على العمل به في باب الإطاعة الكاشف عن حكم العقل بطريقتهم بخير الثقة لإطاعة الأحكام الصادرة عن الموالي بالنسبة إلى العبيد وعليه لا أثر لهذا السؤال أصلاً كما لا يخفى.

فنقول إن الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهو، وإلا وجب عليه ردعهم وتنبههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة، وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لأن اللازم في باب الإطاعة والمعصية الأخذ بما يعد طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك.

فإن قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة، بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل^(١) بما عدا العلم في أمرين

(١) ملخص الجواب أن ما دلّ على تحريم العمل بما لم يقم دليل على وجوب العمل به لا يكون رادعاً عن حكم العقل ورافعاً لموضوع حكمه ولا يقبل لذلك بعد فرض كون العقل حاكماً بحجّة خبر الثقة وطريقاً للإطاعة، ضرورة كون حكم العقل بحجّة خبر الثقة المستكشف من بناء العقلاء رافعاً لموضوع ما دلّ على حرمة متابعة ما لم يثبت حجّيته والعمل به والتدبّر بمقتضاه من الأدلة الأربعة المقتضية لحرمة التشريع والافتراء على الشارع، لما قد عرفت من استكشاف الحجّة الشرعيّة من حكم العقل بالحجّة ولو كان من جهة إمضاء الشارع، فلا يبقى موضوع لحرمة التشريع بالملاحظة المذكورة حتّى يستلزم من عدم الحكم بالحرمة طرح دليله فإن شئت قلت إنّ حرمة التشريع وقبحه ممّا يستقلّ العقل به في الشرعيّات والعرفيّات، ومع ذلك نجد سلوك العقلاء لخبر الثقة في إطاعة الأوامر الصادرة من الموالي إلى العبيد، فيكشف ذلك عن ارتفاع موضوع الحرمة بحكم العقل ولا يمكن العكس، وإلا لم يحكم العقل بالحجّة فحرمة العمل بغير العلم من باب التشريع لا يمكن أن يكون رادعاً، وأمّا حرمة طرح الأصول اللازم من العمل بالظن في مقابلها وإن لم يكن بعنوان التّعبد

وأن الآيات والأخبار راجعة إلى أحدهما الأول أن العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالأدلة الأربعة والثاني أن فيه طرحاً لأدلة الأصول العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل، لكون حرمة العمل

والتشريع، فلا يقبل أيضاً رادعاً من بناء العقلاء وحكم العقل بالحجية بعد فرض كونها معلّفاً بعدم قيام الدليل في موارد جريانها، كما في الأصول العقلية المحضة أو محكومة بدليل حجية الظن، كما في الأصول الشرعية المحضة كالاستصحاب بناء على القول به من باب الأخبار أو ما كان اعتباره من باب الظن كأصول اللفظية والاستصحاب بناء على القول به من باب الظن أو مورودة من جهة، ومحكومة من أخرى كأصول العقلية والشرعية كأصالة الإباحة بناء على عدم كون المراد ممّا ورد فيها من الأخبار إمضاء لحكم العقل وتأكيده لمفاده، بل تأسيساً للإباحة الظاهرية الشرعية وإن استلزم نفي المؤاخذه الذي يحكم به العقل عند عدم العلم بالتكليف، فعدم جريان الأصول في مقابل خبر الثقة سواء كانت لفظية أو عملية وسواء قام على التكليف في مقابل الأصول النافية له أو على نفيه في مقابل الأصول المثبتة له وإن كانت أصولاً لفظية فيما كان مفاد الخبر أخص منها وأظهر بالنسبة إليها ليس من جهة كون العقل حاكماً بتلك الأصول، فيكشف حكم العقل بحجية خبر الثقة في مقابلها عن عدم جريانها وكون حكم العقل بها تعليقاً لما قد عرفت من جريان ما ذكر بالنسبة إلى الأصول الشرعية المحضة الصرفة، وما كان اعتباره من جهة بناء العرف كأصول اللفظية أو الظن النوعي كالاستصحاب بناء على القول به بالعنوان المذكور وبمثل ما حررنا ينبغي أن يحرر المقام لا بمثل ما حرره الأستاذ العلامة قدس سره، فإنه لا يخلو عن بعض المناقشات، كما ستقف الإشارة إليه في التعليقات الآتية.

بالظن من أجلهما مركزاً في ذهن العقلاء، لأن حرمة التشريع ثابت عندهم والأصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف، ومع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

والسرّ في ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر لانتفاء التشريع، مع بنائهم على سلوكه في مقام الإطاعة والمعصية، فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته لا يعد مشرعاً، بل لا يشكون في كونه مطيعاً، ولذا يعولون عليه في أوامرهم العرفية من الموالي إلى العبيد، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالأحكام الشرعية.

وأما الأصول المقابلة للخبر، فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة، لأن الأصول التي مدرّكها حكم العقل^(١)، لا الأخبار لقصورها عن إفادة اعتبارها كالبراءة والاحتياط والتخيير لا إشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في أحكامهم العرفية، لأن نسبة العقل في حكمه بالعمل بالأصول المذكورة إلى الأحكام الشرعية والعرفية سواء.

(١) المراد من قصور الأدلة الشرعية عن إفادة اعتبارها قصورها عنها على وجه لا يرجع إلى إفضاء حكم العقل بها وتأكيدها لحكم العقل، وإلا فدلالة جملة من الآيات والأخبار بل الإجماع على البراءة، بل الاحتياط ممّا لا شبهة فيها، نعم التمسك بغير الإجماع في التخيير العقلي ممّا لا معنى له وإن كان بعنوان إفضاء حكم العقل فإنّه وإن توهم استفادته ممّا دلّ على التخيير بين الخبرين المتعارضين المتكافئين، إلا أنّه فاسد جدّاً حسبما عرفت تفصيل القول فيه في أوائل التعليقة وسنبهك عليه في الجزء الثاني أيضاً، فالمراد من القصور أعمّ من عدم الدلالة، كما أن الأخبار عنوان لمطلق الدليل الشرعي فتدبر.

وأما الاستصحاب^(١) فإن أخذ من العقل، فلا إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام وإن أخذ من الأخبار، فغاية الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين.

وأما الأصول اللفظية^(٢) كالإطلاق والعموم فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلتها فتأمل.

(١) قد يناقش فيما أفاده بأن الاستصحاب على القول به من باب الظن ليس مبناه على الظن الشخصي على ما بنى الأمر عليه في الجزء الثالث من الكتاب في باب الاستصحاب حسبما سيأتي تفصيل القول فيه، بل على الظن النوعي الذي يجامع الظن على الخلاف فضلاً عن الشك في البقاء وعلى القول به من باب الأخبار فالمدعى في كلامه في بابه كما ستقف عليه تواترها إجمالاً، فيخرج عن الخبر الواحد فالمتعين في وجه رفع اليد عنه على التقديرين ما عرفت من أنه بعد بناء العقلاء على سلوك خبر الثقة وحجيته عند العقل يكون حاكماً على الاستصحاب على الوجهين، فلا يكون رفع اليد عنه في مقابله طرْحاً لدليل اعتباره ومخالفة له حقيقة.

(٢) قد يناقش فيما أفاده أيضاً بأنه بعد استقرار طريقة أهل اللسان على العمل بالأصول اللفظية عند عدم القرينة الصارفة عن إرادة مقتضى الظهور والوضع، فلا وجه لرفع اليد عنها بمجرد قيام خبر الثقة على خلافها ما لم يعلم بحجيتها عند الشارع، بل يكون إضفاء الشارع لها على الوجه المذكور رادعاً عن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، وليس معنى اعتبار الأصول اللفظية عند أهل اللسان والعرف في محاوراتهم من حيث إنهم من أهل اللسان عين معنى اعتبارها عند العقلاء من حيث إنهم عقلاء حتى يكون شأنها شأن الأصول الثلاثة العملية ضرورة اختلاف الجهتين والحيتين على ما عرفت الإشارة إليه، ومن هنا أمر

الخامس من وجوه تقرير الإجماع:

ما ذكره العلامة في النهاية^(١) من إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير تكبير، وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد. وهذا الوجه^(٢) لا يخلو من تأمل لأنه إن أريد من الصحابة العاملين بالخبر

بالتأمل في المقام من حيث كون ما أفاده محل مناقشة ويمكن أن يكون الوجه في أمره قدس سره بالتأمل ما يتطرق من المناقشة في وجه رفع اليد عن الاستصحاب في مقابل خبر الثقة بما عرفت، وهذا الذي عرفت من المناقشة إنما هو فيما أريد استناد رفع اليد عن الأصول اللفظية بخبر الثقة القائم على خلافها إلى ما أفاده قدس سره من كون اعتبارها عقلية كالأصول العملية العقلية الصرفة، وأما إذا أريد استناده إلى ما عرفت من سابقاً، فلا يرد عليه مناقشة أصلاً ومن هنا أشرنا إلى كون الحريّ تحرير المقام به حتى لا يتوجه عليه المناقشة والفرق بين التحريرين لا يكاد أن يخفى.

(١) يستفاد الإشارة إلى هذا الوجه من كلام الشيخ قدس سره في العدة والسيد و قدس الله أسرارهم، وقد ذكروا في باب الإجماع إجماع الصحابة وإجماع أهل المدينة عنواناً مستقلاً، وكان من دأب الخلفاء والصحابة التابعين إذا أشكل الأمر عليهم في آية أو مسألة السؤال ممن سمع النبي صلى الله عليه وآله فيهما شيئاً فإذا نقل وروى منه صلى الله عليه وآله في حكم ما استشكلوا آية أو رواية أخذوا بقوله من دون تأمل، فيكشف ذلك إما عن تقرير المعصوم عليه السلام، أو متابعة ما وصل إليهم منه من وجوب العمل بخبر الواحد في الأحكام الشرعية.

(٢) حاصل الجواب عن هذا الوجه أن عمل الصحابة إنما يكشف عن السنة قولاً أو تقريراً فيما كان العامل تابعاً في عمله لقول الحجة أو رأيه بحيث لو منعه عن عمله لارتدع برده عليه السلام، كما هو الشأن في كشف سكوت الإمام عليه

من كان في ذلك الزمان لا يصدر، إلا عن رأي الحجة عليه السلام، فلم يثبت عمل أحد منهم بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام له وإن أريد به الهمج الرعا الذين يصغون إلى كل ناعق، فمن المقطوع عدم الكشف

السلام عن جواز الفعل في جميع الموارد، حيث إن الاعتبار في كشف الفعل مع سكوت المعصوم عليه السلام عن تقريره عدم كون الفعل صادراً عن قلّة الاكتراث في الذين وعدم كون الفاعل مسامحاً فيه، كما أنه يعتبر فيه عدم المانع عن رده عليه السلام من تقية ونحوها ولم يثبت عمل واحد من الصحابة التابعين بالخبر المجرد فضلاً عن اتفاق الباقيين عليه، نعم قد ثبت عمل غير هؤلاء على وجه لا شبهة فيه، لكنّه لا يكشف عن السّنة بعد فرض العلم بتبعيتهم لأهوائهم الفاسدة وآرائهم الباطلة المخالفة لرأي المعصوم عليه السلام من جهة مجرد العناد ودعوى لزوم الردع على الإمام عليه السلام وتابعيه مع فرض العلم بعدم التأثير أو الخوف من الردع من جهة لزوم الإرشاد وإن لم يظنوا الارتداد، بل علموا بعدمه، كما اتفق ذلك بالنسبة إلى مسألة الخلافة التي هي أعظم من جميع المسائل من حيث وجود الدواعي في النفوس الشقية لإخفائها وكمال الخوف من إظهار بطلان مدّعيتها هدم لما تسالموا عليه من اعتبار تأثير الردع وعدم الخوف من إظهار الحق والقياس بمسألة الخلافة فاسد جدّاً، لوضوح الفرق بينهما وعدم الخوف من إظهار الحق في أول الأمر وإن كان موجوداً في الأزمنة المتأخرة سيما بالنسبة إلى سائر الأنمة عليهم السلام وأصحابهم، ولذا لم يظهروا الحق، إلا عند الخواص.

هذا مع أنّه على تقدير لزوم الردع على المعصوم عليه السلام مطلقاً من الجهة المذكورة لا يجدي في المقام أصلاً، إذ نقول على هذا التقدير أننا نحتمل ردع المعصوم عليه السلام وعدم ارتداد العامل برده، وليست هنا عادة قطعية قاضية بوصول الردع إلينا على تقدير وجوده فتدبر.

عملهم عن رضا الإمام عليه السلام لعدم ارتداعهم برده في ذلك اليوم. ولعل هذا مراد السيد قدس سره حيث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل بخبر الواحد المتأمرين الذين يتحشم التصريح بخلافهم وإمساك الكبير عليهم لا يدلّ على الرضا بعملهم، إلا أن يقال إنه لو كان عملهم منكراً لم يترك الإمام، بل ولا أتباعه من الصحابة التكبير على العاملين إظهاراً للحق وإن لم يظنوا الارتداع، إذ ليست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة التي أنكرها عليهم من أنكر لإظهار الحق، ودفعاً لتوهم دلالة السكوت على الرضا. السادس من وجوه تقرير الإجماع: دعوى الإجماع من الإمامية حتى السيد وأتباعه على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجودة في أيدينا المودعة في أصول الشيعة وكتبهم.

ولعل هذا هو الذي فهمه بعض من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد قدس سرهما.

وفيه أولاً: أنه إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من أخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالبيان وإن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط العمل حتى يجوز أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحاً عند آخر، فهذا لا ينفعنا إلا في حجية ما علم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص وليس يوجد ذلك في الأخبار إلا نادراً خصوصاً مع ما نرى من رد بعض المشايخ كالصديق والشيخ بعض الأخبار المودعة في الكتب المعتبرة بضعف السند أو بمخالفة الإجماع أو نحوهما.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكر من الاتفاق^(١) لا ينفع حتى في الخبر الذي علم

(١) حاصل ما أفاده من الجواب الثاني أن الاتفاق على العمل بخبر شخصي أو

بأخبار كثيرة حتّى ممّن ذهب إلى عدم حجّية خبر الواحد المجرد، وإنّما يجعل دليلاً على حجّيته سواء كان خبراً أو أخباراً كثيرة من حيث كشفه عن تقرير المعصوم عليه السلام للعاملين المختلفين في الرأى في مسألة حجّية الخبر المعتقدين بوجود العناوين المتعدّدة له كلّ بحسب زعمه لا من حيث كشفه عن رأيهم في المسألة حتّى يرجع إلى الإجماع القولى، ضرورة امتناع ذلك بعد فرض الاختلاف المذكور مع فرض دخل عمل من يعتقد عدم الحجّية في الكشف، ومن المعلوم أنّ العاملين بالخبر المجرد القائلين بحجّيته مختلفين في العنوان الذي اقتضى حجّيته من حيث كونه خبر عدل أو ثقة في روايته وإن لم يكن ثقة على الإطلاق، بل ولا معتقداً للحقّ أو مظنون الصّدور إلى غير ذلك من العناوين ولا يفيد الإجماع العملي الرّاجع إلى كشفه عن تقرير المعصوم عليه السلام في حقّها إلّا بعد إحراز أمرين:

أحدهما: إحراز عنوان الفعل الذي وقع مورداً للتقرير، وهذا لا بدّ من إحرازه، فإنّه يرجع إلى تشخيص الموضوع للحكم الشرعي، حيث إنّ الفعل بنفسه لا دلالة له على عنوانه من غير فرق في ذلك بين الفعل الذي يقع مورداً لتقرير المعصوم عليه السلام إذا صدر من غيره وبين الفعل الذي يتحقّق من المعصوم عليه السلام، ويكون دليلاً على المشروعية في حقّها لدليل التّأسي.

ثانيهما: إحراز تحقّقه في حقّها واعتباره أيضاً ظاهر ضرورة اختلاف الأحكام باختلاف الموضوعات، فكلّ من دخل تحت موضوع لحقه حكمه فقيماً نحن فيه إذا علمنا بأنّ بعض العاملين بخبر عمل به من حيث علمه بصدوره، وبعضهم عمل به من حيث ظنّه بصدوره مثلاً قاطعاً بحجّية الخبر المظنون الصّدور، فلم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجّية الخبر المظنون صدوره، فكيف يجوز لنا الأخذ به من حيث تقرير المعصوم عليه السلام للعاملين وعدم ردعه لهم هذا حاصل ما أفاده

اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به لأنَّ الشرط في الاتفاق العملي أن يكون وجه عمل المجمعين معلوماً ألا ترى أنه لو

اتفق جماعة يعلم برضاء الإمام عليه السلام بعملهم على النظر إلى امرأة لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم، وأمّا لآخر وبتنا لثالث، وأم زوجة لرابع، وبت زوجة لخامس وهكذا، فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمة بينها وبينه أن ينظر إليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضاء الإمام عليه السلام، بل لو رأى شخص الإمام عليه السلام ينظر إلى امرأة فهل يجوز لعاقل التأسي به.

في الجواب الثاني، وفيه مناقشة ظاهرة حيث إنَّ الاعتقاد بالحكم الشرعي سواء كان فرعياً أو أصولياً لو كان خطأ في نفس الأمر وجب على المعصوم عليه السلام ردع المعتقد وبيان خطائه فيه ولا يقاس بالعناوين الواقعية التي يختلف بها الحكم ولو كانت من مقولة حالات المكلفين التي لا تنطرق الخطأ والصواب فيها، بل ولا بالاعتقاد بالموضوع مع فرض خطأ المعتقد فيه الذي لا يجب على الإمام عليه السلام ردع المعتقد وبيان خطائه فيه كالذي يعمل بالخبر من حيث اعتقاده بصدوره مع عدم صدوره في نفس الأمر فتدبر.

والأثرم سد باب التمسك بالتقرير، فإن شئت قلت إنَّ الاعتقاد بالحكم الشرعي ليس من العناوين التي يختلف بها الحكم حتى يجب إحرازه في حق غير العامل، والقول بأننا لا نعلم بانتهاء عمل من يعمل بالخبر من حيث اعتقاده بحجية الخبر الواحد المجرد عن القرينة حضور المعصوم عليه السلام حتى يستكشف من عدم رده عليه السلام له حجتيه فاسد جداً إذ مبني ما أفاده كما ترى ليس على ما ذكر من التوهم في توجيه كلامه، بل على ما ذكرنا في بيانه بحيث لا يحتمل منه غيره فتدبر.

وليس هذا كله إلا من جهة أن الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه، فلا بد في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون على إيقاع الفعل من هذه الجهة والحيثية، ومرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه إذا علم بأن بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرينة وبعضهم من حيث كونه ظاناً بصدوره قاطعاً بحجية هذا الظن، فإذا لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه أو علمنا بخطأ من يعمل به لأجل مطلق الظن أو احتملنا خطأه، فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعاً للمجمعين.

المحتويات

٨	 بعض الكلام في أصل مسألة تواتر القراءات
٩	 في رسم أمور بها يحل النزاع
١٠	 نقل كلام الفاضل القمي قدس سره
١١	 نقل كلام السيد الجزائري
١١	 في أن مقتضي الإنصاف عدم حصول الجزم بتواتر القراءات السبع
١٣	 الأمر الثالث من الأمور المتقدمة
١٤	 في أن الاختلاف في القراءة قد لا يوجب الاختلاف في المعنى وقد يوجه
١٧	 نقل كلام المحقق القمي في القوانين
١٨	 في المناقشة في كلام المحقق المذكور
١٩	 في بيان حال المثال الذي أورده الشيخ قدس سره الشريف
١٩	 في أن المرجع بعد الحكم بالإجماع قوله تعالى نساؤكم حرث لكم
٢٢	 في وقوع التحريف في القرآن وعدمه
٢٢	 في أن لأمر المؤمنين عليه السلام قرآنا مخصوصا عرضه على الناس فأنكروه وأعرضوا عنه
٢٢	 نقل كلام الصدوق
٢٤	 نقل كلام المفيد في هذا المقام
٢٤	 نقل كلام السيد الشارح للوافية
٢٥	 في أن المشهور بين المجتهدين عدم وقوع التغيير مطلقاً
٢٦	 نقل كلام علم الهدى
٢٦	 نقل كلام شيخ الطائفة

- ٢٧ في عدم دلالة الآيات وعدم نصوصية الأخبار في حكم المقام
- ٢٨ نقل كلام المحدث الجزائري في هذا المقام
- ٣٠ فيما لو علم إجمالاً بحصول التغير ولم يعلم به تفصيلاً
- ٣٢ في أن التوهم المذكور يستفاد من المحقق القمي وبعض من وافقه
- ٣٢ في وجوه المناقشة المتوجهة على التوهم المذكور
- ٣٥ نقل كلام المحقق القمي في أول الاجتهاد والتقليد
- ٣٦ في أن كلام المحقق المذكور مشتبه المراد من وجوه
- في أن المستفاد من جواب المحقق القمي عن السؤال المنع عن حجية ظواهر الكتاب
- ٣٨ في حق المعدومين
- ٤٠ في أن ما إفادة في الترجيه هو شرح ما لخص أولاً
- ٤١ في أن ما أفاده في وجه التفصيل غي تقي عن المناقشة من وجوه
- ٤٧ في دلالة الأخبار المتواترة على حجية ظواهر الكتاب في حق غير المشافه
- ٤٩ في أن كلام صاحب المعالم يحتمل تفصيلاً آخر غير المتقدم
- ٥١ نقل كلام الفاضل الصالح الطبرسي في الحاشية
- ٥٢ نقل كلام آخر للفاضل المتقدم
- ٥٣ نقل كلام سلطان العلماء في الحاشية على المعالم
- ٥٣ نقل كلام الآخر
- ٥٤ فيما يورد على ما في المعالم بوجوه
- ٥٧ في المناقشة على قوله ولظهور اختصاص الإجماع
- ٥٨ تحقيق القول في أن الأصل في الاستعمال الحقيقة
- ٥٩ في أن الأصل المذكور هل يناط بنفس الوضع من غير اعتبار الكشف أو يناط بالكشف
- ٦١ في أن أقرب الأقوال هو الأخير
- ٦٢ في أن الأصل المذكور لا ربط له بالاستصحاب
- ٦٣ نقل كلام المحقق المحشي في تعليقه على المعالم
- ٦٨ في حجية قوى اللغوي

٦٩	في أن الوضع إن لم يكن معلوما فلا خلاف في اعتبار جملة من الأمور في إثباته
٧٠	فيما وقع الخلاف في اعتباره في مقام إثبات الوضع
٧٠	البحث في اعتبار قول اللغوي بالخصوص
٧١	كلام بعض المحققين في تعليقه على المعالم
٧٢	نقل كلام صاحب الفصول في المقام
٧٣	نقل كلام الفاضل النراقي
٧٤	في أن الذي تقتضيه الأصول عدم حجية قول اللغوي بالخصوص
٧٥	في المناقشة الواردة على الوجوه المذكورة في الكلمات
٧٦	تحسين ما أفاده النراقي في رد الإجماع
٧٦	وأما الكلام في المقام الثاني
٧٧	في أن القائلين بالحجية قد تمسكوا بوجوه
٨٠	في تقرب مقدمات الانسداد في المقام
٨١	في الجواب عن دليل الانسداد الذي قرر في المقام
٨٦	في إبداء احتمال كفاية هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة
٨٧	في أن من جملة الظنون الخارجة عن تحت الأصل هو الإجماع المنقول
٨٨	في أنه لم يوجد عنوان المسألة إلا في كلام المتأخرين
٨٩	في أن الذي يقتضيه النظر عدم حجية نقل الإجماع من حيث الخصوصية
٩٣	في منع دلالة آية النبأ على حجية الإجماع المنقول
٩٦	ملخص الجواب عن السؤال الذي أورده المصنف قدس سره
٩٨	في أنه لا جدوى للاستدلال بالآية فيما لم يحكم فيه بنفي سائر الاحتمالات
١٠٠	في أن السؤال متوجه على التقرب الذي بني عليه الأمر
١٠١	في أن اعتبار العدالة في الشرع على أنحاء وأقسام
١٠٢	نقل كلام صاحب الفصول لإثبات عموم الآية
١٠٤	الكلام في حقيقة الإجماع ووجه حجته
١٠٤	في نقل الكلمات الدالة على أن المعتبر في الإجماع الاصطلاحي هو اتفاق الكل

١٠٦	نقل كلام الغاضل في القوانين
١٠٧	نقل كلام صاحب الفصول
١٠٧	نقل كلام صاحب المناهج
١٠٨	أما الكلام في وجه حجية الإجماع
١١٠	في الوجه الثالث من وجوه حجية الإجماع
١١١	نقل كلام الشيخ أسد الله التستري في الإجماع المنقول
١١٨	في أن أكثر تلك الوجوه غير نفية عن الإشكال في زمان الغيبة
١٢٠	نقل كلام بعض الأفاضل في وجه كشف الإجماع عن قول الإمام عليه السلام
١٢٥	في أن ترتب التدليس على النقل المذكور إنما هو إذا كان الكتاب مرجعاً
١٢٧	في أنه بعد الفراغ عما تقدم أراد التعرض لحال الإجماعات المنقولة
١٢٩	في أن إرادة المعنى المصطلح من ذلك يحتاج إلى مسامحة أو مسامحتين
١٣١	في بيان عدم جواز الاستناد في دعوى الإجماع إلى قاعدة اللطف
١٣٤	في أن الاستناد إلى اللطف ظاهر من كل من اعتبر في الإجماع اتفاق الكل
١٣٥	في بيان مراد الفخر من كلامه في الإيضاح
١٣٨	في أن الدليل الصالح كما مر ليس إلا آية النبأ مع أنها غير دالة أيضاً
١٣٩	في الجواب عن السؤال بأن الإجماع حقيقة في اتفاق أهل عصر واحد لا جميع الأعصار
١٤٦	نقل كلام السيد في محكي الخلاف مما يتعلق بالمقام
١٥٢	في أن ما أفاده المحقق في كمال المتانة
١٥٣	نقل كلام المحقق في المعبر
١٦٢	في أنه يمكن تصوير حجية قسم خاص من الإجماع المنقول
١٦٢	في نقل كلام بعض المحققين والإشارة إلى موارد إشكاله
١٧١	في المناقشات على إجماعات مثل ابن إدريس
١٧٣	في المناقشة على إجماعات ابن زهرة وأضرابه
١٧٣	نقل كلام المجلسي في الطعن على بعض الإجماعات المنقولة
١٧٦	في نقل الكلمات التي يظهر منها التمسك بنقل الإجماع تارة والمنع عن حجته مرة أخرى

١٧٧	نقل كلام الشيخ المحقق التستري في المقام الثاني
١٨١	في أن الوجه في حجية الإجماع المتقول باعتبار المنكشف لا يخلو عن أمور متقاربة
١٨٤	في التعرض لكلماته على سبيل الإجمال
١٨٥	تذنيب
١٩٢	في جملة الظنون التي توهم حجتها بالخصوص الشهرة
١٩٤	في الوجوه المستفاد من كلماتهم في حكم الشهرة من حيث الحجية وعدمها
١٩٥	نقل كلام الفاضل النراقي
١٩٥	في الوجوه التي يستدل بها للوجه الأول الذي اختاره الشهيد
١٩٦	في أن الشهرة هل قام دليل بالخصوص على عدم حجيتها أم لا
٢٠٣	في أن من جملة الظنون الخارجة عن تحت الأصل هو خير الواحد
٢٠٤	في توقف إثبات الحكم الشرعي بالأخبار الحاكية على إحراز أمور ثلاثة
٢٠٧	في تحرير محل البحث والكلام في المسألة
٢١٠	في بيان حال الأخبار المتمسك بها لحكم المقام
٢١١	في اختلاف مفاد الأخبار الواردة في المقام
٢١٤	فيما يدل على أن الموضوع في أخبار العرض ما لم يعلم بصدور عنهم
٢١٦	في بيان رجوع الإجماع ودليل العقل إلى السنة
٢١٨	لما أجاب عما دل على طرح ما يخالف الكتاب والسنة توجه عليه السؤال المذكور
٢١٩	في أن نظم التحرير يقتضي عكس الترتيب الذي ذكره قدس سره في الجوابين
٢٢١	وجه آخر لعدم جواز إرادة ما ذكر من أخبار العرض غير السابقين
٢٢٣	في ذكر ما هو الأولى في بيان الجواب وتحريره
٢٢٤	في أن نظم التحرير يقتضي ذكر السؤال قبل الجواب الثاني
٢٢٦	في أن الحمل على البطلان وعدم الصدور مبني على الظاهر
٢٢٩	في بيان مراده قدس سره من المناسبة والاقتران
٢٢٩	في أن ظاهر كلامهم إرادة وجوب التين نفساً
٢٣٠	نقل كلام بعض الأفاضل في الفصول

٢٣٢		في أن حمل وجوب التبين على النفس لا يتم معه تقريب الاستدلال
٢٣٣		في التعليق على الوصف لا يدل على المفهوم
٢٣٤		نقل كلام بعض الأفاضل في مقام الاعتراض على المحقق القمي
٢٣٦		في بيان كيفية أخ المفهوم من القضية الشرطية
٢٣٨		في بيان اختراق الإراد الثاني عن الأول ووجه
٢٤٠		في أن قوله قدس سره فيكون عدم التقيد في الزمان مشتبه المراد
٢٤١		في الاعتراضات الواردة على حمل التبين على المعنى الأعم
٢٤٣		في أن إطلاق الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر
٢٤٦		في أن مطلق الخارج عن تحت العام لا يوجب انقلاب النسبة
٢٤٧		في أنه لا معنى لتخصيص العام بالخاص الأخص وجعله مورداً للافتراق
٢٤٨		في أن ما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل
٢٥٠		في أنه لا معنى لأنصراف البناء إلى الإخبار عن الإمام بلا واسطة
٢٥٢		في أنه لا يمكن إثبات الموضوع بنفس المحمول
٢٥٥		في دفع ما يتوهم وروده على النقض
٢٥٦		توضيح الجواب الحلبي الذي أفاده المصنف قدس سره
٢٦٠		في أن ما أفاده هنا قدس سره ينافي في الجملة ما ذكره في تنبيهات دليل الاستدلال
٢٦١		في أن حمل الفاسق على النفس الأمري لا يثمر في المقام شيئاً
٢٦٥		في الكلام في كيفية الاستدلال بآية النفر لحكم الخبر
٢٦٦		ما أورده الفاضل الملخص على كلام المحقق القمي
٢٧٠		في المناقشة على ما ذكر من التقريب
٢٧٣		في توضيح ما أفاده المصنف بقوله الثاني إن التفقه الواجب إلخ
٢٧٦		في أن المراد من الإنذار في الآية ليس مجرد الإخبار
٢٧٧		نقل كلام المحقق القمي في هذا المقام
٢٧٩		في الإشارة إلى بعض الإشكالات والجواب عنها
٢٨٢		في الاستدلال بآية الكتمان والجواب عنه

٢٨٤		في الاستدلال بآية السؤال وبيان المراد من أهل الذكر
٢٨٥		نقل كلام صاحب الفصول
٢٨٧		في أن ما أفاده قدس سره في معنى الآية بعد المماشات في كمال الوضوح
٢٨٨		في بيان المراد من آية الأذن
٢٩٠		في الفرق التصديق المخبر والخبري
٢٩٣		في بيان نسبة الآيات المتقدمة
٢٩٥		في المناقشة فيما أفاده من انصراف المفهوم
٢٩٦		في أن لكثرة استعمال المطلق مراتب
٢٩٧		في التعرض الأخبار المستشهد بها لحكم المقام
٣٠٠		في إفادة هذه الطائفة بحجية الخبر العلمي
٣٠٣		في بيان المراد من التوقيع الشريف المروي في إكمال الدين وغيره
٣٠٤		في أن تخصيص الحديث بالمسائل الشرعية بعدي من وجوه
٣٠٥		في الإشارة إلى بعض فقرات الحديث الطويل الوارد في ذم التقليد الباطل
٣٠٩		في أن ظاهر الخبرين اعتبار الإيمان
٣١١		في دلالة بعض تلك الأخبار على حجية الخبر الغير العلمي ووضوحها
٣١٤		وأما الإجماع فتقريره من وجوه
٣١٥		في بيان المراد مما هو معقد إجماع الشيخ في المقام
٣١٩		نقل عبارة الشيخ في العدة وما يتوجه عليها
٣٢٩		في الإشارة الواقعة في كلام الشيخ إلى دليل الانسداد
٣٣٠		في الاشتباه الواقع في المقام من صاحب المعالم في فهم مذهب الشيخ والمحقق
٣٣٥		في أن الإجماع العملي لا يصلح أن يكون قرينة عامة
٣٣٨		في إمكان الجمع بين قولي الشيخ والسيد
٣٤٥		في بيان حال الإجماع الذي ادعاه ابن طاووس قدس سره
٣٥٤		في التقرير الثاني من وجوه الإجماع
٣٥٥		التقرير الثالث في إمكان منع السيرة على وجه يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام

٣٥٨	 في التقرير الرابع من وجوه تقرير الإجماع
٣٥٩	 في أنه ليس على المستدل بهذه الطريقة إثبات عدم الردع
٣٦٣	 في وجه تقديم خبر الثقة على الأصول العملية
٣٦٤	 في تقديم خبر الثقة على الأصول اللفظية
٣٦٥	 في التقرير الخامس من وجوه تقرير الإجماع
٣٦٥	 في بيان حاصل الأول والثاني وما يتوجه عليهما
٣٦٧	 في التقرير السادس من وجوه تقرير الإجماع
٣٦٨	 في أنه لا يفيد الإجماع العملي في حقنا إلا بعد إحراز أمرين