حجية خبر الواحد

تقريراً لأبحاث

سماحة آية الله العظمى

السيد علي الحسيني السيستاني

دام ظله العالي

بقلم

السيد محمد علي الرباني

نسخة أولية محدودة التداول

١٤٣٧ هـ

الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على خير خلقه محمّد و آله الطّاهرين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين.

و بعد، فهذا قبس من أبحاث في علم الأصول أملاها علينا عَلَم التحقيق والتدقيق، ذو الفكر الثاقب، سيدنا وأستاذنا، المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى السيد السيستاني متع الله المسلمين بطول بقائه.

وقد وفقني الله تعالى للحضور بين يديه والاستفادة من نمير علومه وتدوين بعض من دروسه، وأملي أن أكون قد وفقت لنقل الصورة الصحيحة لما أملاه سيدنا الأستاذ مد ظله، فما فيها من محاسن فهو غيض من فيض المعرفة لدى ساحته، وما فيها من قصور ـ والكمال لله وحده ـ فهو من سوء الصياغة والغفلة وزلل القلم.

وقد شرع دام ظله في بحث حجية خبر الواحد من الدورة الثالثة ليلة السبت الواحد والعشرين من شهر رجب سنة ألف وأربعمائة واثنين للهجرة النبوية الشريفة

وقد فرغ منه ليلة الأربعاء الخامس والعشرين من شهر ذي الحجة سنة ألف وأربعمائة واثنين من الهجرة النبوية في أربعين محاضرة.

وإني إذ أحمد الله سبحانه على توفيقه إياي في تخليد هذه الدروس القيمة للأجيال القادمة أسأله أن يطيل في عمر سيدنا الأستاذ ويبقيه ذخراً وملاذاً للإسلام والمسلمين، إنّه سميع مجيب.

محمد علي الربّاني

حجية خبر الواحد

اختلف الأعلام في حجية خبر الواحد وعدمه.

تحرير محل النزاع

وقبل الشروع في أدلة كل من الطرفين لابدّ أن نذكر جهات لتحرير محل النزاع.

الجهة الأولى:

إنا قد ذكرنا في أوائل مبحث القطع ومبحث المظنة أنّ الاطمئنان الحاصل من المبادئ العقلائية يكون حجة، وعلى ذلك فالخبر الموثوق بصدوره ولو بلحاظ احتفافه بالقرائن، أو الموثوق بصحة مضمونه حجة.

وقد قال الشيخ الأنصاري: والإنصاف: (أنّ الدال منها لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وهو الذي فُسّر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه: أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً، بحيث لا يعتني به العقلاء

ولا يكون عندهم موجباً للتحير والتردد)[1].

وفي قبال ما ذكره الشيخ من أنّ الصحيح في مصطلح القدماء هو هذا القسم ما ذكره الشيخ النوري في المستدرك من أنّ الصحيح عند القدماء ما يكون رواته ثقاة في كل طبقة، وقد استشهد لذلك بعبارات من الكافي وغيره، وما استشهد به محل نظر.

الجهة الثانية:

إنّ بحثنا عن حجية خبر الواحد يكون على نحو القضية الحقيقية، بمعنى أنه لو وجد خبر هل يكون حجة، لا أن يكون على نحو القضية الخارجية، فإنه يكون حينئذ بحثاً صغروياً، كما عنونه البعض على نحو القضية الخارجية على ما نسبه الشيخ الأنصاري إلى متأخري الأخباريين من أنّ خصوص الروايات المذكورة في الكتب الأربعة مقطوعة الصدور.

وهكذا من يدعي أنّ هذه الأخبار وإن كانت أخبار آحاد ولكن بما أنها كانت بمرأى من الأصحاب ولم يفتوا على خلافها ولم يرو شيء يضادها تكون مجمعاً عليها، كما يظهر ذلك من كلمات الشيخ في مقدمة الاستبصار والعدة، وسنذكر في مبحث الإجماع إن شاء الله أنّ الشيخ بما أنه رأى رواية واستظهر منها مطلباً ولم يرَ على خلافها فتوىً أو رواية فإنه يعتبرها بالمجمع عليها.

فمن يدعي أنّ هذه الأخبار مجمع عليها بالمعنى المتقدم فلا تكون هذه حجة من جهة كونها خبر واحد، بل من جهة أنها مجمع عليها، فهذان القسمان يكونان خارجين عن محل البحث نفياً واثباتاً؛ إذ مرجعهما إلى عنوان البحث بنحو القضية الخارجية

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٦٦.

وعلى نحو البحث صغروياً.

الجهة الثالثة:

يدور البحث هنا تبعاً للشيخ الانصاري بين الإيجاب الجزئي والسلب الكلّي، بمعنى أنّ جماعة من الأعلام ذهبوا إلى عدم حجية خبر الواحد مطلقاً، وذهب آخرون إلى حجيته في الجملة، واختلف القائلون بحجيته في الجملة فيما هو الحجة من أقسام خبر الواحد، فهل هو خصوص الخبر الصحيح أو أنّ الحجة يعم ما إذا كان راويه ممدوحاً وإن لم يكن موثقاً، وهذه تفاصيل خارجة عن محل كلامنا فعلاً.

الجهة الرابعة:

وهي في معرفة آراء علماء الإمامية في هذه المسألة، فهل أنّهم كانوا يذهبون إلى السلب الكلي ويقولون بعدم الحجية مطلقا، أو كانوا يذهبون إلى الإيجاب الجزئي؟

قال الشيخ رحمه الله: (فالمحكي عن السيّد والقاضي وابن زهره والطبرسي وابن ادريس قدست أسرارهم المنع، وربما نسب إلى المفيد حيث حكى عنه في المعارج أنه قال: إن خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم وربما يكون ذاك إجماعاً أو شاهداً من عقل)[1].

ولم ينقل ما جاء في ذيل عبارة المعارج وهو: (أو حاكماً من قياس).

والمراد من القياس مقايسة المضمون مع الأصول المسلمة، لا ما ذكره صاحب المعارج ليرد عليه ما أورده عليه من الاشكال.

ونسب الشيخ المفيد في كتاب أوائل المقالات عدم الحجية إلى جمهور الشيعة.

ثُمّ قال الشيخ الأعظم: (وربما ينسب إلى الشيخ كما سيجيء عند نقل كلامه) وقد

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٦٦.

عرفت أن الشيخ يقول بذلك على نحو القضية الخارجية.

ثم قال: (وكذا إلى المحقق، بل إلى ابن بابويه).

والوجه في نسبة ذلك إلى الصدوق أمران:

أحدهما: أنّ الصدوق علّق على رواية نقلها في قنوت صلاة الجمعة بقوله: (وتفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة)[1] وأفتى هو على خلافها؛ لتفرّد حريز بالنقل، ومنه يفهم أنّه لا يقول بحجية خبر الواحد.

وثانيهما: أنه ذكر في اكمال الدين ما ذكره ابن قبة القائل باستحالة حجية خبر الواحد ولم يرده، وظاهره الموافقة عليه.

ثم قال الشيخ الأعظم: (بل في الوافية: أنه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة، وهو عجيب).

ووجه تعجب الشيخ هو أنّه كيف يمكن أن لا يقول أحد من المتقدمين بالحجية مع أننا ـ أي المتأخرين ـ نقول به.

والحق: أنه لا عجب في ذلك؛ لأنّ عدم حجية خبر الواحد من الأمور المشهورة عندنا، والشاهد على أنه كان مشهوراً هو كلام الشيخ في العدة[2] عندما أراد إثبات حجية خبر الواحد قال: (فإن قيل: أليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم في أنّ خبر الواحد لا يعمل به ، ويدفعونهم عن صحة ذلك، حتى إنّ منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً [كابن قبة]، ومنهم من يقول: لا يجوز ذلك؛ لأن السمع لم يرد به

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤١١.

(٢) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٨.

[كالسيد المرتضى]، وما رأينا أحداً منهم تكلّم في جواز ذلك، ولا صنّف فيه كتاباً، ولا أملى فيه مسألة، فكيف تدعون أنتم خلاف ذلك؟).

والشيخ[1] في مقام الجواب عن هذا الإشكال لم ينكر هذا الكلام، ولكن يجيب بجواب خاص، وهو أنّ مراد شيوخنا من عدم حجية خبر الواحد هو الخبر الذي يرويه غيرنا، أي العامة.

فتحصل أنّ المشهور إلى زمن العلامة كما في الوافية هو عدم حجية خبر الواحد، إلا ما قاله الشيخ في العدة، وهو محل تأمل.

ولكن بعد ذلك ذهب بعض إلى حجية خبر الثقة وآخر إلى غيره.

أدلّة المنكرين لحجية خبر الواحد

وقبل بيان أدلة الطرفين نؤكد على أنّ من أنكر حجية خبر الواحد حتّى لو كان الراوي ثقةً وعدلاً إنما يقول بذلك بلا تثبت ولا تبين، وأما لو كان مع التثبت والتبين، يعني إذا لوحظ المضمون مع الشواهد التي ذكرها المفيد ﵀ وكان مطابقاً معها بنحو يكون واضحاً مفادها إما صدورها وإما واقعية مضمونها ، فهذا أمرٌ خارج عما أنكره المنكرون للحجية؛ إذ من يقول بحجية خبر الواحد ولو في الجملة، مثل من يقول

---

(١) قال الشيخ الطوسي في العدة: «قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنما كلموا من خالفهم في الاعتقاد و دفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون هم خلافها، وذلك صحيح على ما قدمنا، ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم، وأنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه، إلا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمكان الأدلة الموجبة للعلم، والأخبار المتواترة بخلافه». [العدة في أصول الفقه ١: ١٢٨]

بحجية خبر الثقة أو الصحيح الأعلائي، فهم يقولان بأنا ننظر إلى السند، وأما الوثوق بالمتن أو المفاد فهم لا يقولون به، وأما المنكرون يقولون بعدم الحجية بمعنى أنه حتى وإن كان الراوي ثقة وعدلاً لابدّ من التثبت والتبين في المفاد، فإن لم يحصل اطمئنان بعد التثبت لم يكن حجة.

وكيف كان فإن المنكريين للحجية وإن كانوا في غنى عن الاستدلال؛ إذ الشك في الحجية مساوق لعدم الحجية بعد المناقشة في أدلة المثبتين، لكنهم اعتمدوا في إنكارهم لجملة من الأدلة:

الدليل الأوّل: الإجماع.

ادعى الإجماع جماعة منهم السيّد وغيره كالطبرسي.

وقد ردّ الشيخ الأنصاري الإجماع بقوله: (وأما الجواب عن الإجماع الذي ادعاه السيد والطبرسي (قدس سرهما): فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع ، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بما سيجيء: من دعوى الشيخ ــ المعتضدة بدعوى جماعة أخرى ـ الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة، وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين)[1].

وقال في مصباح الأصول: (أنّ دعوى الاجماع على عدم حجّية الخبر مع ذهاب المشهور من القدماء والمتأخرين إلى حجّيته معلومة الكذب. ولعلّ المراد من خبر الواحد في كلام من يدّعي الإجماع على عدم حجّيته هو الخبر الضعيف غير الموثق)[2].

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٣.

(٢) مصباح الأصول ٢: ١٧٣.

ويقع الكلام في جهتين:

الأولى: أنه هل هناك إجماع أو لا؟

الثانية: هل يمكن أن يكون الإجماع ـ على فرض وجوده ـ حجة ومستنداً أو لا؟

أما الجهة الأولى، فالظاهر ـ كما تقدم ـ إنّ دأب علماء الإمامية على عدم حجية خبر الواحد من دون التثبت والتبين، وقد ذكر في كلماتهم حد الخبر الذي يكون مورداً للقبول، ففي المعارج نقلاً عن المفيد: (خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر فيه إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل، أو حاكماً من قياس)[1].

وهذا الحد هو الذي نجعله ضابطاً.

وتوضيحه:

قوله: (وربما يكون ذلك إجماعاً)، أي نلاحظ المضمون، فتارة يحصل لنا الوثوق والاطمئنان بهذا المضمون من جهة أنّه مجمع عليه ـ سواء استند إلى الرواية أم لا ـ فإذا كان كذلك كان خبر الواحد حجة؛ لأنّ اتفاق آراء الفقهاء خاصة القدماء منهم على مضمون رواية مضافاً إلى نفس الرواية يكون من باب تجميع الاحتمالات في محور واحد ويوجب الوثوق بالمضمون، فإنّهم مع اختلاف آرائهم وتعدد أفكارهم من حيث تلقيهم ورؤاهم للحديث لو اتفقوا على مضمون يدفع كون المضمون منكراً، ويورث الاطمئنان.

وقوله: (أو شاهداً من عقل)، أي يكون شاهداً من العقل بالنسبة إلى المضمون.

---

(١) معارج الأصول: ١٨٧.

والشاهد من العقل ـ بحسب ما نعتقد أنه ينبغي تفسيره به ـ هو عبارة عن ما تقدم توضيحه في مبحث الحسن والقبح العقلي وهو أنّه قانون فطري ملهم أودعه الله تعالى في النفوس البشرية، ونسبة هذا القانون الطبيعي إلى الشرائع الإلهية التي يؤديها الأنبياء (عليهم السلام) نسبة الأصل والأم إلى الفروع والمتفرعات، فإنّ الأنبياء (عليهم السلام) يبيّنون ما يكون مجملاً من هذه القوانين المرتكزة والمودعة في الذهن البشري، ويحدّدون مبهمها وغير متعينها، ويكمّلون ما كان فيه من قصور. فإنّ نسبة الشرائع الإلهية خاصة الشريعة الإسلامية بالنسبة إلى ما أودعه الله في الضمير الإنساني الذي ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورهَا وَتَقْوَاهَا﴾[1] نسبة المبين.

هذا هو المراد من العقل، وهذا هو العقل العملي باعتقادنا الذي ذكرنا شواهده بالتفصيل في مبحث الحسن والقبح في أوائل مبحث القطع.

وهناك آيات تشير إلى هذا المعنى كما في وصف النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في سورة الأعراف: ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[2] حيث يظهر أنّ المعروف والمنكر يكونان في رتبة سابقة، وهكذا قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[3]، وغيرهما من الآيات.

فالحاصل: إنّما بعث الأنبياء ليوضّحوا ما هو مرتكز في عقول البشر والنفوس

---

(١) سورة الشمس، الآية: ٨.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٩٩.

ويعدّ قانوناً فطرياً، وقد تقدّم توضيح ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ﴾[١] أنّ المراد من الحدود هو المقدار، أي إذا كان هناك إبهام أو إجمال في حدود العدل مثلاً فالشرائع الإلهية تبيّنها، ففي الخطبة الأولى من نهج البلاغة التي في صفة خلق آدم هكذا يعرّف الأنبياء: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَه، ووَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَه لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِه ، ويُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِه، ويَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، ويُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»، فدور الأنبياء هو التذكير ورفع الحجب الموجودة، فإنّ الشرائع بشكل عام محددة ومبينة ورافعة للإبهام عن القانون الفطري الذي يعبر عنه المتجددون بالقانون الطبيعي ونحن نعبر عنه بالقانون الفطري لقوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾[٢].

فالمراد من (أو شاهداً من عقل) أي عندما نلاحظ المضمون نجد أنّه يتطابق مع شأن الأنبياء وفيه نورانية، يقول زرارة بالنسبة إلى الإمام الصادق (عليه السلام): «أسمع والله بالحرف من جعفر بن محمد (عليهما السلام) من الفتيا فأزداد به إيماناً»[٣] أي من نوراينة كلامه كان يزداد إيماني، وهكذا بقية الشواهد.

وقوله: (أو حاكماً من قياس)، أي مقايسة الخبر الواحد مع الأمور المسلمة في الكتاب ـ أي مع المتفق على تأويله من الكتاب، وهو الواضح في المعنى ـ والسنة الواضحة، فنلاحظ هل أنّ مضمون الخبر يتناغم مع الأهداف والأحكام المبيّنة في الكتاب والسنة ويتناسب معها ومن معدن واحد ـ أي يوافق معها روحاً بحيث إنّ تلكم القيم متمثلة فيه ـ أو لا؟

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.

(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.

(٣) رجال الكشي : ١٣٣.

فإنّ الضابط هو هذه الأمور الثلاثة التي أشار إليها المفيد (قدس الله سره).

فإذا اتضح ذلك فلنستعرض أقوال القدماء من العلماء؛ لأنّ إنكار الإجماع يحصل بالتدريج حيث يقول أحد لا أعلم بالإجماع، وثان يقول إني ظان بخلافه وثالث يقول إني قاطع بكذبه ورابع يحلف على كذبه، فيتطور الأمر حتى يبلغ المرحلة الكاملة، فلا أقل أن نبقى في حالة الشك، كما أفاد الشيخ (قدس الله سره)؛ لأنه لا نعلم كيف كانت الأمور.

وكيف كان، فمن الناحية السلبية الأمر واضح حيث قد تقدم أنّ شيوخ أصحابنا كانوا يقولون للمخالفين بأنّ (خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً).

والأصحاب إنما كانوا يأخذون بالخبر إذا كان عليه أحد هذه الشواهد، ولذا نرى أنّ زرارة بن اعين الذي هو من فقهاء عصر الباقرين (عليهما السلام) يقول: (إنّ على ما جاء به ابن محرز لنوراً)[1].

وعمر بن اذينة الذي هو من تلاميذ زرارة يتثبت ويتبين فيما حدّثه الناس ففي الكافي[2]: (قال عمر بن أذينة قلت لزرارة: فإنّ أناساً حدثوني عنه وعن أبيه (عليهما السلام) بأشياء في الفرائض فأعرضها عليك، فما كان منها باطلاً فقل: هذا باطل وما كان منها حقاً فقل: هذا حق ولا تروه واسكت، فحدّثته بما حدّثني به محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في الابنة والأب والابنة والأم والابنة والأبوين فقال: هو والله الحق).

---

(١) الكافي ٧: ١٠٠.

(٢) الكافي ٧: ٩٥.

مع أنه مثل محمّد بن مسلم قليل الوجود في الفقاهة والوثاقة، ومع ذلك يعرض ما رواه له محمد بن مسلم على زرارة بن اعين.

وفي موضع آخر من الكافي[١]: (عن عمر بن أذينة قال: قلت لزرارة إني سمعت محمد بن مسلم وبكيراً يرويان عن أبي جعفر (عليه السلام) ...، قال زرارة : هذا هو الحق).

وهكذا يونس بن عبد الرحمن الذي هو من تلامذة هشام بن الحكم، فقد روى الكشي في رجاله[٢] بإسناده عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن (أنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: يا أبا محمد ما أشدّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على رد الحديث؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة).

وقد تقدم كلام المفيد بمعاييره الثلاثة، وهكذا للسيد المرتضى ـ كلام في الذريعة يمكن مراجعته.

ومن المحدثين الشيخ الكليني (قدس الله سره)، فإنّ في الكافي باباً بعنوان باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب[٣]، وقد ذكر فيه الروايات الدالة عليه وستأتي الإشارة إليها، ومن روايات الباب: «إنّ على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق

---

(١) الكافي ٧: ٩٦.

(٢) رجال الكشي: ٢٢٤.

(٣) الكافي ١: ٦٩.

كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»[١].

والبرقي في المحاسن ـ وهو سابق على الشيخ الكليني ـ في كتاب مصابيح الظلم ذكر فيه باباً تحت عنوان الشواهد من كتاب الله[٢]، وباب آخر تحت عنوان باب الاحتياط في الدين والأخذ بالسنة[٣]، فيذكر فيهما الروايات المتعلقة بمحل البحث.

وقد تقدم أنّ بن بابويه لم يفت بما رواه حريز لتفرده به، وذهب ابن قبة إلى استحالة حجية خبر الواحد، فنرى من مجموع ما ذكرنا أنّ المتقدمين من الفقهاء والمحدثين كانوا قائلين بعدم الحجية.

فالإجماع ليس بنحو يكون مقطوع الكذب.

وأما الجهة الثانية وهي في حجية الإجماع وعدمها

إن هذا الإجماع لا يكون حجة ومستنداً؛ حيث إنهم جروا على فطرتهم وعلى السيرة العقلائية، مضافاً إلى أنه يمكن أن يكون مستندهم الآيات والروايات التي سنذكرها إن شاء الله.

الدليل الثاني: الروايات.

وما يمكن أن يستدل به من الروايات طوائف، إلا إنّا نذكر طائفة واحدة منها، كما أنّ الشيخ[٤] أيضاً ذكر هذه الطائفة في الجملة، وهي تدلّ على أنه لابد من نقد

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) مصابيح الظلم: ٢٢٥.

(٣) مصابيح الظلم: ٢٢٠.

(٤) فرائد الأصول ١: ٢٤٢.

المضمون بالنحو الذي أشرنا إليه، ونحن نستعرض الأخبار أولاً ثم تقريب مفادها ومن بعد ذلك نناقش الطريقة التي سلكها المخالفون سواء من علماء العامة أو الخاصة كالشيخ الأنصاري في رفض هذه الدعوى. فالكلام في مقامات ثلاث:

المقام الأول: في استعراض الروايات

الرواية الأولى: في جامع أحاديث الشيعة[١] وهي منقولة عن مصادر متعددة كالكافي[٢] وأمالي الصدوق[٣] والمحاسن[٤] ورسالة القطب الراوندي[٥] وتفسير العياشي[٦] و المفيد في الرسالة الخاصة[٧] التي كتبها في المهر نقلها عن السكوني.

وعلى أية حال فإنّ السند في بعضها ينتهي إلى أبي عبد الله (عليه السلام) وفي بعضها عنه أو عن أبيه، وفي بعضها إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) وفي بعضها إلى رسول لله (صلى الله عليه وآله).

كما أنه مشتمل على النوفلي، فمن يقول بوثاقته ـ كما التزم به بعض ـ فلا يشكل في السند.

وهذه الرواية تختلف بحسب المصادر من حيث الزيادة والنقيصة، ونحن ننقلها عن رسالة القطب الراوندي التي يعبر عنها بعض المتأخرين بالصحيحة.

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٧.

(٢) الكافي ١: ٦٩.

(٣) أمالي الصدوق: ٤٤٩.

(٤) المحاسن ١: ٢٢٦.

(٥)

(٦) تفسير العياشي ١: ٨ و٢: ١١٥.

(٧) رسالة في المهر: ٣٠.

وهي صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه».

فقوله: «الوقوف عند الشبهة» أي الوقوف عندما يشتبه الحق بالباطل خير من الاقتحام في الهلكة، فالوقوف واجب قبل ارتفاع الشبهة وزوال التباس الحق بالباطل.

وقوله: «إنّ على كلّ حق حقيقة».

والحق باتفاق اللغويين يكون في قبال الباطل.

والمعنى الأنسب للحقيقة هنا هو الراية ـ وهناك آراء أخرى نقلوها عن مفردات الراغب ـ ففي تاج العروس[1] (ويُقال: الحَقِيقَةُ: الرّايَة ومنه قولُ أَبي المُثَلَّمِ يَرثِي صَخْرَ الغَيِّ الهذَلِيّ:

حامِي الحَقِيقَةِ نَسّال الوَدِيقَةِ مِع * تاقُ الوَسِيقَةِ جَلْدٌ غير ثُنْيانِ

وأَنْشَدَ الجَوهَرِي لعامرِ بنِ الطُّفَيْل :

لقَد عَلِمَت عُلْيا هَوازِنَ أَنني * أَنا الفارِسُ الحامِي حَقِيقَةَ جَعفَرِ

قالَ الصاغانِيُّ : جَعفَر هذا أَبو جَدِّهِ ، لأنه عامِرُ بنُ الطُّفَيل بنِ مالك بنِ جَعفَرِ بنِ كِلابٍ).

فقوله: «إنّ على كل حق حقيقة» هو أنّ لكل حق راية.

وفي مفردات الراغب[2] ذكر حديثاً عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال

---

(١) تاج العروس ١٣: ٨٣.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٢٤٧.

لحارث: «لكلّ حقّ حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ أي: ما الذي يُنبئ عن كون ما تدّعيه حقّا؟»، أي ما هي علامة وراية إيمانك؟

فقوله: «إنّ على كلّ حق حقيقة» أي لا يمكن أن تكون الرواية صحيحة ولا تكون لها حقيقة.

فبعد تلك المقدمة وهي «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» يقول: إن كنتم لا تميزون بين الحق والباطل اعلموا أنّ لكل حق حقيقة، أي له راية بخلاف الباطل فإنّه مموه.

وقوله: «وعلى كلّ صواب نوراً» يراد به أنّ لكل خبر واقعي نور، أي له ما ينوّره ويبيِّنه، بمعنى أنّه واضح.

وقوله: «فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» تفريع، أي الخبر الذي ينقل لكم لابد أن تكون له راية ويكون فيه نور، وموافقة الكتاب هي من الأمور التي تكون راية للحق ونوراً.

وعليه لابد من معرفة ما إذا كان للخبر حقيقة، كما إذا كان موافقاً لكتاب الله، وموافقة الكتاب فسنوضحه في وجه الاستدلال.

هذه هي الرواية الأولى.

الرواية الثانية: في جامع أحاديث الشيعة[١] وهي منقولة عن الكافي[٢] والمحاسن[٣]

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٨.

(٢) الكافي ١: ٦٩.

(٣) المحاسن ١: ٢٢٠.

وتفسير العياشي[١]، وسندها ينتهي إلى أيوب بن الحر، وهو ثقة عندنا، وأما سائر أفراد السند فلا كلام في كونهم من الموثوقين.

قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «كل حديث مردود إلى الكتاب والسنة، وكلّ شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

قال في الوافي[٢]: (الزخرف المموه المزور والكذب المحسن).

الرواية الثالثة: في جامع أحاديث الشيعة[٣] وهي منقولة عن رجال الكشي[٤]: حدثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن بندار القمي قالا حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثني محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن: إنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال له يا أبا محمد ما أشدّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟

فقال: حدثني هشام بن الحكم انه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، فإنّا إذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله صلى الله عليه وآله.

---

(١) تفسير العياشي ١: ٨.

(٢) الوافي ١: ٢٩٧.

(٣) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦٢.

(٤) رجال الكشي: ٢٢٤.

ثم يقول: قال يونس وافيت العراق، فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) ووجدت أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا (عليه السلام)، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله (عليه السلام) .

وقال لي: «إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله (عليه السلام) لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون في هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام)، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة إما عن الله وعن رسوله نحدث، ولا نقول قال فلان وفلان فيتناقض كلامنا، إنّ كلام آخرنا مثل كلام أولنا وكلام أولنا مصادق لكلام آخرنا، وإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك، فردوه عليه وقولوا أنت أعلم بما جئت به، فإنّ مع كل قول منا حقيقة وعليه نور، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك قول الشيطان».

الرواية الرابعة: في جامع أحاديث الشيعة[١] وهي منقولة عن الكافي[٢] والمحاسن[٣] وتفسير العياشي[٤]، وفي الأخير مرسلاً، وسندها جيد.

عن هشام بن الحكم وغيره ـ في المحاسن عن الهشامين جميعاً وغيرهما ـ عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال خطب النبي (صلى الله عليه وآله) بمنى ــ وفي تفسير

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٨.

(٢) الكافي ١: ٦٩.

(٣) المحاسن ١: ٢٢١.

(٤) تفسير العياشي ١: ٨.

العياشي: بمنى أو بمكة، وفي المحاسن لم يحدد موضعه ـ فقال: «أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله».

الرواية الخامسة: في جامع أحاديث الشيعة[١] وهي منقولة عن الكافي[٢] والمحاسن[٣]، وسند المحاسن معتبر.

محمد بن يحيى عن عبد الله بن محمد عن علي بن الحكم عن أبان بن عثمان عن عبد الله ابن أبي يعفور قال وحدثني الحسين ابن أبي العلاء أنه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وإلا فالذي جاءكم به أولى به».

وهناك روايات كثيرة في هذا المضمار، ولكن نكتفي بهذا العدد منها، وإنما أشرنا إلى هذه الروايات دون غيرها لكونها أفضل سنداً من غيرها.

وهناك روايات يمكن ذكرها من باب التأييد كرواية الحسن بن الجهم عن العبد الصالح قال (عليه السلام): «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل»[٤]، وما رواه عن الرضا (عليه السلام)، قال: قلت للرضا (عليه السلام) : تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٩.

(٢) الكافي ١: ٦٩.

(٣) المحاسن ١: ٢٢٥.

(٤) تفسير العياشي ١: ٩.

قال: «ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منا وإن لم يشبهها فليس منا»[1].

المقام الثاني: في مفاد الروايات

بعد استعراض الروايات التي تدل ـ كما استفاد الأصحاب ـ على لزوم القياس المضموني مع الكتاب أو السنة المجمع عليها أو العقل كما صرح بذلك المفيد (قدس الله سره)، فنقول: إنه من أجل توضيح مفاد الروايات لابد من التكلم في أربعة أمور:

الأمر الأول: بيان المراد من الموافقة والمخالفة

إنّ المراد من الموافقة ليس هو الموافقة مع ظواهر القرآن كالموافقة مع إطلاقاته وعموماته، فإنّ هذا ليس مقصوداً، بل المراد من الموافقة هو الموافقة من حيث الهدف والروح، أي بناء على المخطط الذي وضعه القرآن لهداية البشر بلحاظ الجوانب الفردية والاجتماعية والدنيوية والأخروية، فإنّ تلك الأهداف العليا المتمثلة في القرآن ـ والتي بلحاظها يكون القرآن هدى ونوراً وبصائر وشفاء لما في الصدور وغير ذلك، والمتمثلة في عدد من الكبريات وعدد من الأحكام الجزئية ـ لابد أن يكون الخبر موافقاً معها، أي يكون في امتداد ذلك الخط وعلى ضوء نفس تلك القواعد والأصول، لا أنّ المراد من الشاهد أو شاهدين من كتاب الله أن تكون هناك أصالتين من العموم أو الإطلاق على وفقه، فإنّ هذا ليس مقصوداً.

والمراد من المخالفة هو ما يكون في قبال الموافقة بهذا المعنى.

وأما الآيات الناسخة والمنسوخة فهي لا تعد مختلفات من حيث الهدف، فإنّ الهدف من تشريع الآية الناسخة والمنسوخة واحد، غاية الأمر لوحظ التدرج فيه من

---

(١) الاحتجاج ٢: ١٠٨.

الأخف إلى الأشد من باب المداراة مع الناس ، وإلا جميع الآيات الناسخة والمنسوخة تنطوي تحت مخطط واحد وذات هدف واحد. وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث النسخ.

والأمر في القوانين الوضعية المعاصرة أيضاً كذلك، فإنّ الجماعات التي لها أهداف معينة عندما تقوم بثورة مثلاً، فتلك الأهداف لا تكون قانوناً، بل هي عبارة عن نظريات ورؤى تتعلق بالفرد أو المجتمع أو التراث أو الدين أو القومية وعلى أساسها تقوم الثورة، وحينئذ على أساس تلك الأهداف والنظريات والتحليل التأريخي تشكل الجمعية التأسيسية لكتابة القانون الأساس، أي أنّ تلك الأهداف بمثابة الأصول، ثم تصاغ على شكل قوانين مدونة.

ثم بعد ذلك هذا القانون الأساس الذي يوافق تلك الأهداف يكون منشأ لتشريعات أخرى توافقه، وبها تنظم جميع السياسات المتعلقة بالشؤون الداخلية والخارجية والأحوال الشخصية وغيرها من الشؤون.

فالأهداف على درجات، والأصول ـ في شريعتنا الإسلامية مثلاً ـ عبارة عن تلك النظريات المتعلقة بالله والإنسان والمبدأ والمعاد والعلاقات الأصلية بين البشر ـ التي يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾[1] ـ أو العلاقات الأخرى، والحكم بالقسط والعدل لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾[2] ونفي الحرج لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

(١) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٨.

حَرَجٍ﴾[١] و﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[٢]، والمساواة والكرامة الإنسانية وغير ذلك، فهذه بعض الأهداف الرئيسة والمبادئ العامة للدين الإسلامي، فالإسلام مبين لذلك الدين الفطري ـ الذي يعبر عنه اليوم بالقانون الطبيعي ـ المرتكز في النفوس، وعن تلك الأصول تتفرع مجموعة من القوانين التي بيّنها القرآن الكريم بشكل تفصيلي ومن بعده سننُ النبي الأعظم والأئمة الهداة بتفصيل أكثر ـ كما أشرنا إلى هذا في مواطن أخرى ـ بل الأوامر والنواهي الصادرة من بعضهم باعتبار كونه والياً ومحافظاً[٣] ـ أي يصدر أحكاماً بما له من السلطة بحسب المصالح المتغيرة كتسعير الأشياء كما في عهد مالك الأشتر ـ أيضاً هكذا، فإنّ جميع هذه الأمور على أساس وتخطيط واحد، فإذا قيل لابد أن يكون الخبر موافقاً فيقصد بذلك الموافقة مع تلك الأهداف المتمثلة في العقل الفطري، والقرآن يصرّح بأنه ترجمان لذلك العقل الفطري ـ وهذا ما أشرنا إليه بالتفصيل في مباحث القرآن ـ والسنة أيضاً مبينة لتلك الأهداف وفي امتدادها، وهكذا روايات أهل البيت (عليهم السلام)، فإنها حلقات متواصلة، وليس شيئاً جديداً في كلماتهم.

فالحاصل: أنّ الخبر لابد أن يتوافق وينسجم مع تلك الأمور، لا أن تكون كلمة من هنا وكلمة من هناك، بل لابد أن يكون على أساس واحد.

فالمراد من التوافق هو التوافق من حيث الروح والهدف، وهو أمر واضح، وليس

---

(١) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) أي بحسب سلطته الإدارية، لا بمعنى الولاية الشرعية، فإنّها محل تأمل عند الاستاذ (دام ظله).

المراد التوافق مع الإطلاق والعموم، والمراد من التخالف ليس التخالف بنحو التباين أو الجزئي والكلي.

الأمر الثاني: مما لابد من ملاحظته لمعرفة مفاد الرواية هو الاسلوب، وهو بناء عقلائي يتبع في جميع الأمم، فإنّ من عرف الإسلام ـ أو غيره من النحل والمذاهب الاجتماعية ـ بإمكانه أن يميز أنّ قانوناً معيناً مثلاً هل يتطابق معه أو لا؟ فإنّ خبراء التشريع في علم القانون يعرفون جيداً ما هو القانون المناسب الذي يجب سنّه على ضوء أهداف تلك النحلة الاجتماعية.

كما أنّ ذلك متداول في الأشعار والخطب، فإنّ الأدباء يعرفون رسائل الجاحظ ورسائل الشريف الرضي وأشعار المتنبي، ويميزون أنّ هذا شعره أم لا، ولهم معايير في ذلك، فإنّ ابن الخشاب عندما قال له مصدق بن شبيب الواسطي بأنّ كثيراً من الناس يقولون إنّ الخطبة الشقشقية من كلام الرضي أجابه بقوله: «أنى للرضي ولغير الرضي هذا النفس وهذا الأسلوب! قد وقفنا على رسائل الرضي، وعرفنا طريقته وفنّه في الكلام المنثور»[1].

فالمراد من الموافقة هو الموافقة في الأسلوب.

الأمر الثالث: أنّ الأئمة (عليهم السلام) كثيراً ما استشهدوا بشواهد من هذا القبيل، ومن يرى أنّ الاستدلال والاستشهاد والاستئناس لابد أن يكون بالدلالة اللفظية الأصولية يستغرب من ذلك، ولذا تجد الشيخ الأنصاري[2] (قدس الله سره) في

---

(١) حكاه في شرح نهج البلاغة ١: ٢٠٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٥٢.

ضمن رده على هذا المدعى يقول: (مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منهما، ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها).

ويريد بذلك حمل الموافقة على الباطن الذي يعلم به أهل البيت (عليهم السلام) لأننا لا نفهم دلالة بعض الآيات أو الكلمات التي يستشهدون بها.

وفيه: أنّه على فرض حمل الموافقة على الباطن هناك فإنّ الخطاب في قوله: «إنّ على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» موجّه إلينا، فإذا حملنا الموافقة على المعنى الباطني فالمفروض أنّ ذلك الباطن مختص بهم فما علاقته بنا؟

أو قوله: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) وإلا فالذي جاءكم به أولى به».

ولسنا الآن بصدد المناقشة معه، فالمقصود أنّه بناء على تفكر الشيخ بالنسبة إلى الاستشهاد والاستدلال لابد من حمل الموافقة على الباطن في موارد استشهادات الأئمة، وهناك شواهد كثيرة في الروايات على كلامه:

منها: عن الفضل أبى العباس قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وإن مسه جافاً فأصبب عليه الماء، قلت: لم صار بهذه المنزلة؟ قال: لأن النبي(صلى الله عليه وآله) أمر بقتلها»[1].

فإنّ التعليل هنا بأمر النبي بقتلها لابد من حمله على الباطن، لعدم معرفتنا وجه علاقة القتل بالحكمين المذكورين، فإنّك إذا أردت أن تفسر (لم) في قوله: (لم صار بهذه

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ٢: ١٠٥.

المنزلة؟) على ضوء القواعد المنطقية الجامدة فهو إما ثبوتي أو إثباتي.

فإن كان ثبوتياً فمراد السائل الاستفسار عن العلة، وحينئذ هل يعقل أن يكون أمر النبي بقتلها علة لغسل الثوب أو صب الماء عليه؟!

وإن كان إثباتياً فمراد السائل الاستفسار عن دليل الحكم، وحينئذ هل يعقل أن يكون أمر النبي بقتلها دليلاً للحكمين المذكورين؟!

فمن الواضح أنّه لا يتم على كلتا الصورتين.

إذن فما الوجه في ذلك؟

والجواب: أنّه لا يمكن الوصول إلى معنى (لم) من خلال المنطق والأصول بما هي أصول، ولا هو يتعلق بالباطن أيضاً بأن يعرف معناه أهل الشهود مثلاً، بل هو استشهاد، أي أنّ هذا الحكم في امتداد ذلك الحكم، أي أنّ حكم قتل الكلب الذي أمر به النبي (صلى الله عليه وآله) يتناسب مع حكم الغسل في صورة إصابته للثوب مع الرطوبة والصب في صورة إصابته للثوب مع الجفاف، فحكم قتله يتناسب مع هذا السنخ من الحكم الاجتنابي، فالتعليل للاستشهاد والاستئناس ـ والشيخ في مواضع من المكاسب يستخدم لفظ الاستئناس ومشتقاته ـ فإنّ الأمر لا ينحصر في الاستدلال فحسب.

ومنها: عن أبي الجارود قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «إذا حدثتكم بشيء فاسألوني من كتاب الله»، ثم قال في بعض حديثه: «إن رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) نهى عن القيل والقال وفساد المال وكثرة السؤال»، فقيل له: يا بن رسول الله أين هذا من كتاب الله؟ قال: «إنّ الله تعالى يقول: ﴿لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْواهُمْ إِلَّا مَنْ

أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾[١] وقال: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِياماً﴾[٢] وقال: ﴿لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[٣]»[٤].

أما النجوى فهو الهمس في الإذن بصوت خافت ولا علاقة له بحسب الظاهر بالقيل والقال خصوصاً عند المناقشات حيث ترتفع الأصوات، ولكن الإمام استشهد بالآية لتناسبها مع ما رواه عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فإنّ القيل والقال لا خير فيه، كما لا خير في كثير مما يتناجى به الناس.

وهكذا فساد المال، فإنّ استشاهد الإمام (عليه السلام) بقوله تعالى: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِياماً﴾ من جهة أنّه كما لا يجوز إفساد المال بإعطائه للسفيه لعدم تمكنه من حفظه أو تنميته فكذلك لا يجوز لكم أن تفسدوا أموالكم بأنفسكم، فيكون النهي عن فساد المال في امتداد هدف تلك الآية من حيث المحافظة على الأموال.

وهكذا كثرة السؤال، فإنّ الإمام استشهد بقوله تعالى: ﴿لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ من جهة أنّ السؤال عن الأشياء التي لا ينبغي السؤال عنها وقعت فيها الأمم السابقة، فكانت عاقبة ذلك سيئة في حقهم حيث لم يعملوا بها لما بيّنت لهم فعوقبوا بسببها، فروى الإمام عن النبي أنّه نهى عن كثرة السؤال حتى لا يقعوا في المشقة وتسوؤهم لو ظهرت لهم الأشياء التي سألوا عنها وكلّفوا بها كما حصلت للأمم

---

(١) سورة النساء، الآية: ١١٤.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥.

(٣) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

(٤) الوافي ١: ٢٦٩ وبحار الأنوار ٨٩: ٩٠.

السابقة، فالنهي عن كثرة السؤال والنهي الموجود في الآية المباركة من منطلق واحد.

ومنها: ما عن ابن عبد ربه قال: شكوت إلى أبي عبد الله (ع) ما ألقى من الأوجاع والتخم، فقال: «تغد وتعش، ولا تأكل بينهما شيئاً، فإنّ فيه فساد البدن، أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾[1]»[2].

فبما أنّ أهل الجنة رزقهم بكرة وعشياً فيأمرنا الإمام بمثل ذلك.

ومنها: ما عن جعفر بن رزق الله قال: قدم إلى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة فأراد أن يقيم عليه الحد فأسلم فقال: يحيى بن أكثم قد هدم إيمانه شركه وفعله وقال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود، وقال بعضهم: يفعل به كذا وكذا، فأمر المتوكل بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) وسؤاله عن ذلك، فلما قرأ الكتاب كتب: «يضرب حتى يموت»، فأنكر يحيى بن أكثم وأنكر فقهاء العسكر ذلك وقالوا: يا أمير المؤمنين سل عن هذا، فإنّه شيء لم ينطق به كتاب ولم تجئ به سنة، فكتب إليه أن فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا وقالوا: لم يجئ به سنة ولم ينطق به كتاب، فبيّن لنا لم أوجبت عليه الضرب حتى يموت؟ فكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾[3]» قال: فأمر به المتوكل

---

(١) سورة مريم، الآية: ٦٢.

(٢) المحاسن ٢: ٤٢٠، والكافي ٦: ٢٨٨، والوافي ٢٠: ٥٠٧، ووسائل الشيعة ٢٤: ٣٢٨.

(٣) سورة غافر، الآية: ٨٤ و٨٥.

فضرب حتى مات[1].

فالإيمان إذا كان في مرحلة البأس لا يفيد، وأما بالنسبة إلى العقوبة فنحن لا يمكننا الاستدلال بهذه الآية فإنها من باب الاستئناس.

والحاصل: أنّ هناك استئناسات كثيرة للأئمة (عليهم السلام)، ولا يمكن حملها على الباطن، بل جميعها امتداد لهدف واحد. والشواهد كثيرة.

الأمر الرابع: أنّه تقدم بموجب بعض الروايات أنّ الخبر لابد أن يكون موافقاً للكتاب والسنة، وهنا قد يأتي السؤال عن حكم نفس الروايات المتضمنة للشرط المذكور من أنّها هل يتوفر فيها ذلك الشرط؟

والجواب عن ذلك هو أنّه قد عرفت أنّ الخبر لابد أن يكون له نور، والفرد الأكمل لهذا النور هو كتاب الله ـ كما ورد في نهج البلاغة وسائر الروايات المذكورة في بحار الأنوار المجلد ٩٢ في مقام القرآن ومنوريته ـ فإذا كان كذلك فبناء عموم العقلاء على هذا، فلو نقل أوثق الأشخاص للعقلاء قضية سياسية أو اجتماعية أو غيرهما، فإنهم يدرسونها بحسب ما لديهم من المعلومات عن الظروف القائمة في مكان حصولها ليرون أنها هل تتناسب أو لا، فإن كانت لا تنسجم يرفضون خبره وإن كان الناقل ثقة، وهكذا إذا نقلت لنا بعض وسائل الإعلام المعادية خبراً لا يتماشى مع سياساتهم، فإنّ ذلك مدعاة للريبة والشك.

فالحاصل: أنّ هذه الروايات عليها نور، فإنها توافق بناء العقلاء في جميع الأمور.

ومضافاً إلى ذلك أنّ نفس الآيات المباركات التي في وصف القرآن كقوله:

---

(١) الكافي ٧: ٢٣٨، وتهذيب الأحكام ١٠: ٣٩، الوافي ١٥: ٣٣٠، ووسائل الشيعة ٢٨: ١٤١.

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[١] و﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾[٢] و﴿قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾[٣] وغيرها من الآيات التي أشرنا إليها في مبحث حجية ظواهر القرآن شاهد على أنّ الميزان هو القرآن، وهناك روايات في غاية الكثرة من أنّ القرآن شفاء وميزان وبصائر وغير ذلك، وهكذا الروايات التي تقول بالرجوع إلى القرآن عند التباس أي شيء تشير إلى هذا الحيث، كما أنّ هناك آيات كثيرة في هذه الجهة.

وإنما أشرنا إلى هذه الأمور الأربعة من جهة تبيين منهج الشيخ المفيد ومن سبقه، فذكرنا هذه الروايات.

المقام الثالث: تعامل المخالفين مع هذه الروايات

وكيفما كان، قلنا بناء على التقريب المتقدم إنّ المراد من موافقة الكتاب أو وجدان الشاهد أو الشاهدين من الكتاب هو الموافقة من حيث الهدف، والمراد من المخالفة هو المخالفة من حيث الهدف، وقد تقدم توضيحه بالتفصيل.

إلا أنّ جماعة من متأخري علمائنا وبعض القدماء من علماء العامة ومن متأخريهم رفضوا الإذعان بهذا التفسير الذي ذكرناه لهذه الروايات، ولكن كل بطريقته، فبعض علماء العامة قالوا بأنّ هذه الروايات من الموضوعات ووضعته الزنادقة والخوارج، وبعضهم ناقش بغير ذلك.

---

(١) سورة النحل، الآية: ٨٩.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٧٤.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٠٤.

قال الشافعي في كتاب الأم[١] حول حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «ما جاءكم عني فاعرضوه على القرآن فإن وافقه فأنا قلته وإن خالفه فلم أقله» ـ: (فهذا غير معروف عندنا عن رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم، والمعروف عن رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم) عندنا خلاف هذا).

وقال العظيم آبادي في عون المعبود في شرح سنن أبي داود[٢]: (فأما ما رواه بعضهم أنه قال إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوه فإنه حديث باطل لا أصل له . وقد حكى زكريا الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة).

وقال الفتني في تذكرة الموضوعات[٣]: (وقال الخطابي: وضعته الزنادقة، ويدفعه حديث: إني أوتيت الكتاب وما يعدله، ويروى: ومثله معه).

وقال ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله[٤]: (قال عبد الرحمن بن مهدي: الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث).

وهذه بعض الشواهد على أنّ طريقة بعضهم كالمحدثين منهم هو الإشكال السندي ووصمه بأنّه من وضع الزنادقة والخوارج.

وأما بعضهم الآخر كالشافعي مثلاً فلهم مناقشة في مفاد هذه الروايات كما

---

(١) كتاب الأم ٧: ١٦، وقال الشافعي في الرسالة: ٢٢٥: «وهذا أيضا رواية منقطعة عن رجل مجهول ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء».

(٢) عون المعبود ١٢: ٢٣٢.

(٣) تذكرة الموضوعات: ٢٨.

(٤) جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٩١.

نلاحظ ذلك عند الشيخ الأنصاري.

ولكن باعتقادنا أنّ السر الأساسي في عدم موافقة علماء العامة والخاصة على هـذه الروايات هو عدم انقداح هذا المعنى الذي ذكرناه في أذهانهم.

أما بالنسبة إلى عدم انقداحه في أذهان العامة فمن جهة أنّ أخبـارهم تنحصـر في قسم واحد يكون المعيار فيه هو الموافقة مع الكتاب.

وأما في رواياتنا فالأمر فيها أوضح؛ لأنّ ذكر التوافق مـع الكتـاب في قولـه: «إنّ على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتـاب الله فخـذوه ومـا خـالف كتاب الله فدعوه»[1] من باب أنّه أظهر مصاديق النور والهدى، وإلا لابد من الأخذ بأي جهة فيها نور كالعقل الفطري في التشـريعيات أو العقل النظري فيما إذا كانت الرواية تشتمل على أمر تكويني أو السنة المجمع عليها أو الأحاديث المتقدمة، أي الأحاديـث المقطوع بها.

وهذا التعميم المستفاد من رواياتنا غير موجود في رواياتهم، وذلك مـن جهـة أنّ رواياتهم منحصرة في طائفة واحدة وهي العرض على الكتـاب، فلـذلك لا يسـتغرب كثيراً إذا لم يلتفتوا إلى أنّ المراد بالموافقة هو الموافقة مـن حيـث الهـدف ووجـود جهـة نورانية وشاهد على الخبر، كما كان كلام الشيخ المفيد واضحاً في ذلك.

والسبب الرئيس في إعراض المتأخرين من العامة والخاصة عـن هـذه الروايـات، وتأويل علمائنا المتأخرين لها ـ بعد عدم خطور هذا التفسير في أذهانهم ـ جهات:

الجهة الأولى: لزوم المحذور رد الخبر بالقياس، فإنّه إذا جعلنا المعيار هو الموافقـة ـ

---

(١) تقدم تخريجها.

والمراد منها هو الموافقة من حيث الهدف كما أشرنا ـ فمرجعه إلى ردّ خبر الواحد الذي يكون مخالفاً للقياس الفقهي الباطل عند الإمامية، حيث إنّ بعض علمائنا لم يفرقوا بين الهدف واستخراج العلة الظنية، لما نسب إلى بعض المتأخرين من الحنفية أنّهم يردّون خبر الواحد بالقياس، فكان هذا سبباً لعدم التزامهم به، والحال أنّ كثيراً من علماء العامة القائلين بحجية القياس الفقهي يرفضون رد خبر الواحد بالقياس، ولذا نرى أنّ جملة «أو حاكماً من قياس» لم تذكر في كلام المحقق، إذ كيف يمكن أن يكون المعيار في حجية خبر الواحد هو الموافقة مع القياس، حيث إنّ القياس بمعنى البرهان الفلسفي لا يجري في الأحكام، فلابد أن يكون المراد هو القياس في اصطلاح الفقهاء والأصوليين، وإذا كان بهذا المعنى فلا يمكن أن يتفوه به الشيخ المفيد، فلذلك حذفت هذه الجملة من كلامه.

وعلى أية حال، فبما أنّهم لم يفرقوا بين وجود الشاهد أو التوافق من حيث الهدف واستخراج العلة الظنية الذي يعبر عنه بالقياس وخلطوا بينهما صار ذلك حاجزاً نفسياً ـ سواء صرحوا بذلك أم لا ـ من التسليم بمفاد هذه الروايات، والحال أنّ وجود الشاهد أو التوافق من حيث الهدف أمر واستخراج العلة الظنية أمر آخر.

ويتضح هذا من خلال كلام المعترضين وإن لم يصرحوا به.

ولكن لابد من التفريق بين الأهداف العليا لكل مدرسة ونظرياتها بالنسبة إلى الإنسان أو الفرد أو المجتمع أو الخالق والمخلوق أو مراتب النفس والروح وأشباه ذلك ـ فإنّ تلك الأهداف العليا تستند إلى رؤية معينة كالرؤية إلى الحياة بالمعنى الأعم من الدنيوية والأخروية وشؤونها مثلاً ـ التي يلاحظها المصلح الاجتماعي أو الديني عند التقنين، وبين علل التشريع التي هي عبارة عن القياس المردود عندنا، فإنّ بينهما بون شاسع.

فإنّ تقنين القوانين بشكل عام في كل مدرسة من المدارس سواء كانت دينية أم غيرها يتم على ضوء تلك الأهداف العليا المرسومة، كما لو كانت الأهداف العليا لجماعة إزالة الفوارق الطبقية في المجتمع أو تضييقها على نحو تلقيهم من العدالة الإجتماعية، أو كانت مبتنية على التصنيف العرقي كالنازية الذين بنوا مذهبهم الاجتماعي عليه.

وعلى أي نحو كان، التوافق من حيث الهدف والروح أمر، ومسألة العلة التشريعية المبتني عليها القياس الفقهي أمر آخر.

ولكن قلة المصطلحات الفنية في بداية الأمر أدّت إلى اشتباه من هذا القبيل، فلذلك تجد جماعة كبيرة من قدماء أصحابنا (قدس الله أسرارهم) المذعنون بهذا النهج ـ الذي قلناه ـ من قبيل زرارة وجميل بن دراج ويونس بن عبد الرحمن وهشام بن الحكم وأشباههم نسب إليهم القول بالقياس من قبل جماعة، مع أنّ عدم حجية القياس ـ كما سيأتي في محله ـ من المسلمات عند الإمامية، لأنّ مصطلحات القياس والتقدير والأسلوب لم تكن موجودة آنذاك، فإنّ المفيد مع أنّه من المعارضين المتشدين للقياس وله رد على ابن الجنيد لقوله بالقياس ـ على ما نسب إليه إن لم يخطؤوا في هذه النسبة ـ ومواقفه المتصلبة من القياس الفقهي مشهودة في كتبه، ولكن مع ذلك تجده يقول: (أو حاكماً من قياس) فيظهر أنّ مراده من القياس هو غير القياس الفقهي.

إنّ نسبة القياس إلى جماعة ـ كما سيأتي إن شاء الله في مبحث القياس ـ نشأت من الخلط بين المصطلحات، أي الخلط بين مصطلح قياس مضمون الأحاديث ومتنها مع الأصول والأهداف الذي يسمى بنقد المتون، ومصطلح القياس الفقهي والأصولي.

والحاصل: أنّ عدم تفسير الموافقة بالموافقة في الهدف والروح هو أحد الأسباب

لعدم الإذعان بهذه الروايات.

الجهة الثانية: لزوم محذور عدم حجية خبر الثقة، فإنّ مقتضى هذه الروايات بعد تسليم دلالتها عدم حجية خبر الثقة، ولا يمكن الالتزام به، فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

قال الشيخ الأنصاري[١]: (ثم إنّ الأخبار المذكورة ـ على فرض تسليم دلالتها ـ وإن كانت كثيرة، إلا أنها لا تقاوم الأدلة الآتية، فإنها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة، فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار).

وقال في موضع آخر قبل ذلك: (ويمكن حملها على خبر غير الثقة، لما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة)[٢].

فإنّ أدلة خبر الثقة إن لم تفد القطع بحجيته فلا أقل من أنّها ظاهرة في ذلك، فلابد من ملاحظتها مع هذه الروايات، وهذه الروايات لا يمكنها أن تكون رادعة عن حجية خبر الثقة.

والوجه في تقدم أدلة حجية خبر الواحد على هذه الروايات كما في مصباح الأصول[٣] هو أنّ النسبة بينهما العموم المطلق؛ لأنّ هذه الروايات تقول بلزوم أخذ الرواية الموافقة مع الكتاب أو الرواية التي عليها شاهد أو شاهدين منه سواء كان روايها ثقة أم لا، وروايات أدلة حجية خبر الواحد تقول إنّ خبر الثقة حجة، وبما أنّها أخص فيقيد بها إطلاقات تلك الروايات الدالة على لزوم الموافقة، و تكون النتيجة بعد

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٥١.

(٣) مصباح الأصول ١: ١٧٦-١٧٧.

الجمع عدم حجّية الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب و السنّة إلّا خبر الثقة.

ويلاحظ على كلام الشيخ أنّه يلتزم في نهاية المطاف أنّ مفاد الأدلة هو حجية الخبر الموثوق به، لا خبر الثقة، ولا يمكن أن يختار في كل موضع رأياً. فبين كلامه هنا وما استفاده من أدلة حجية الخبر تهافت واضح.

وأما الملاحظة على كلام بعض الأعاظم القائلين بحجية خبر الثقة فهي أنّ النسبة بينهما ليست العموم المطلق، بل العموم من وجه ، فإنّ هذه الروايات مفادها عدم قبول الخبر ـ سواء كان خبر الثقة أم لا ـ إلا إذا كان موافقاً للكتاب أو عليه شاهد أو شاهدان منه أو موافقاً للسنة أو الأحاديث المسلّمة، ومقتضى أدلة حجية خبر الثقة هو حجيته سواء كان له شاهد من الكتاب أو السنة أم لا.

وعلى فرض وجود دليل دالّ على حجية خبر الثقة، فإنّ النسبة بينهما عموم من وجه، لا العموم المطلق؛ لأنّ خبر الثقة تارة يكون موافقاً مع كتاب الله وعليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، وأخرى لا يوافق كتاب الله، بمعنى عدم وجود شاهد أو شاهدين من كتاب الله، فكيف يمكن لنا القول بأنّ النسبة هي العموم المطلق، وبما أنّ أدلة حجية خبر الثقة أخص فلابد من العمل بها؟!

وعلى فرض التسليم بالنسبة لا معارضة بينهما، فإنّ هذه الطائفة تدل على أنّ الخبر لابد أن يكون له نور كائناً من كان راويه، أي من حيث المضمون لابد أن يوافق العقل أو الكتاب أو السنة النبوية المقطوعة أو الروايات الولوية المقطوعة، وتلك الطائفة تدل على حجية خبر الثقة بخصوصه، فما المانع أن يكون كلاهما حجة؟ بأن يكون خبر الثقة الذي له شاهد من الكتاب حجة.

ولعل مقصوده من نسبة العموم المطلق خلاف ما تلقيناه وأثار استغرابنا.

وعلى أي حال إذا كان هناك توجيه لكلامه فليس توجيهاً دافعاً لجميع الإشكالات بعد ملاحظة جميع الجهات، ولا نطيل البحث في توجيهها.

وهذه هي الجهة الثانية التي كانت في ذهن جمع من أنّ خبر الثقة سوف تلغى حجيته، فكانت حاجزاً نفسياً دعتهم إلى مخالفة الظاهر من هذه الأخبار.

الجهة الثالثة: لزوم محذور إلغاء السنن، فإنّ علماء العامة لاحظوا الأحاديث المشتملة على موافقة الكتاب ومخالفته فتوهموا أنّ العمل بها إلغاء للسنن. والحال أنّ الروايات مختلفة، ففي بعضها يكون المقيس عليه نفس الكتاب، وذلك بقرينة «أنّ على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً» من باب أنّ الكتاب مصداق للنور، لا أنّ هناك خصوصية للكتاب.

وفي بعضها المقيس عليه الكتاب والسنة.

وفي بعضها الآخر المقيس عليه هو الكتاب والسنة والأحاديث المتقدمة.

وعلى أي نحو كان، فإنّ العامة بما أنّ أحاديثهم من النحو الأول فلذلك قالوا بأنّ نتيجة هذه الروايات هو إلغاء السنة النبوية، ولا يمكن الالتزام بها، لأنّهم فسّروا الموافقة بالموافقة اللفظية، فإنّ الموافقة اللفظية تقتضي أن يكون الخبر موافقاً لعمومات الكتاب وإطلاقاته في ناحية المنطوق أو موافقاً مع مفهومها، فإن كان كذلك يلزم إبطال قسم كبير من أحاديث النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) لأنها تخالف الكتاب في عمومه وإطلاقه، ويكون تشييداً لقول بعض المتجددين القائلين حسبنا كتاب الله ويلغون السنن، فزعموا أنّ مرجع عرض الأحاديث النبوية ـ المحتملة للصدق والكذب ـ على الكتاب إلى إلغاء السنن النبوية من أوامره ونواهيه؛ لأنّ الإطلاقات والعمومات والمفاهيم تستفاد من الآيات في حين أنّه لا ريب أنّ هناك أحكاماً سنّها رسول الله (صلى الله عليه وآله) في قبال ما هو موجود في الكتاب.

والشافعي من الذين أشاروا إلى هذا الأمر في مواضع متعددة، منها في كتاب الأم حيث قال بعد استدلال أبي يوسف بهذا النوع من الحديث الذي أسلفناه: (فأما ما ذهب إليه من إبطال الحديث وعرضه على القرآن فلو كان كما ذهب إليه كان محجوجاً به، وليس يخالف القرآن الحديث، ولكن حديث رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم) مبيّن معنى ما أراد الله خاصاً وعاماً وناسخاً ومنسوخاً، ثم يُلزم الناس ما سُنّ بفرض الله، فما قيل عن رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم) فعن الله عز وجل قيل؛ لأنّ الله تعالى أبان ذلك في غير موضع من كتابه قال الله عز وجل: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾[1] الآية، وقال عز وجل: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2] وبيّن ذلك رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم)، فأخبرنا سفيان بن عيينة عن سالم أبي النضر قال أخبرني عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلم) أنه قال: «ما أعرفن ما جاء أحدكم الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا ندري ما هذا ما وجدنا في كتاب الله عز وجل أخذنا به» قال الشافعي رحمه الله تعالى: ولو كان كما قال أبو يوسف رحمه الله تعالى دخل من رد الحديث عليه ما احتج به على الأوزاعي فلم يجز له المسح على الخفين، ولا تحريم جمع ما بين المرأة وعمتها ولا تحريم كل ذي ناب من السباع وغير ذلك).

فالحاصل: أنّه يرى في تجويز ذلك إبطال لما سنّه الرسول. فهذا هو منهج الشافعي

---

(١) سورة النساء، الآية: ٦٥.

(٢) سورة النور، الآية: ٦٣.

في المسألة.

وأوسع من منهج الشافعي هو ما ذكره علماؤنا كالشيخ الأنصاري من القطع بورود روايات عن الأئمة الطاهرين مخالفة لظهورات الكتاب، فإنّ عمومات الكتاب مخصصة بالروايات الصادرة عن أهل البيت، وهكذا بالنسبة إلى مطلقاته، فإنها تقيد برواياتهم، وهناك قسم آخر من رواياتهم لا يقابلها عموم أو مطلق في الكتاب حتى توافقه أو تخالفه، فإنّ موافقة الخبر مع الكتاب بمعنى موافقة مدلول دليل لدليل لفظي آخر، واشتراط الموافقة بينهما يقتضي أن يكون الدليل اللفظي الآخر موجوداً، والحال أنّ الخبر في أكثر الأحيان يخالف الكتاب، كمخالفة المخصصات والمقيدات لعمومات القرآن وإطلاقاته، فإنه لا ريب في صدورها. وهذا نوع من التخالف ولا يمكن عدّه توافقاً؛ لأنّهم فسّروا التوافق بالتوافق اللفظي.

وقسم كبير من الأخبار الواردة في فروع المعاملات ليس له إطلاق أوعموم في الكتاب، فلا يتحقق التوافق في هذه الصورة أيضاً.

فعليه لابد من تأويل هذه الروايات بعد ما دل ظاهرها على معنى مقطوع الفساد وغير قابل للاعتراف به.

وكان هذا توضيحاً لكلام الشيخ الأنصاري وما في مصباح الأصول.

ونتيجة هذا النهج في التفكير بعد القطع بصدور الروايات التي تعتبر موافقة الكتاب أو وجود شاهد أو شاهدين من الكتاب، وكونها آبية عن التخصيص هي اللجوء إلى تأويلها بعد عدم إمكان ردّها لوجودها بكثرة في أحاديثنا بحيث لا يقبل الرد، وأما كيفية التأويل فستتطرق إليه في الجهة التالية.

الجهة الرابعة: لزوم محذور تقدم أخبار الموافقة على حجية الخبر، فإنّ في بعض روايات باب التعادل والتراجيح ومنها مقبولة عمر بن حنظلة جعلت الموافقة

والمخالفة مع الكتاب من المرجحات، فكيف يمكن أن يكون شرط موافقة الكتاب من شرائط الحجية ومن المرجحات عند التعارض في آن واحد، مع أنّ المرجحات متأخرة رتبة عن الحجية، أي أنّ الخبرين لابد أن يكونا واجدين لشرائط الحجية ثم يتعارضان مع بعضهما.

ولابد من بيان المراد من الموافقة في كل من الموردين؛ فإنّ القوم لم يخطر في ذهنهم غير الموافقة مع العمومات والإطلاقات.

إنّ الموافقة في باب المرجحات هي الموافقة مع العمومات والإطلاقات، ففي صورة تعارض الخبرين يقدم الخبر الذي يكون موافقاً للإطلاق والعموم.

في حين أنّ الموافقة في هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة في «إنّ على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»[1] هي مع قطع النظر عن التعارض، والمراد بها كما تقدم هي الموافقة من حيث الروح والهدف، ولما كان المتبادر إلى أذهانهم أنّ المراد منها موافقة العمومات والإطلاقات واجهوا مشكلة، ولذا حاولوا إيجاد حلٍ لها، فقالوا: إنّ هذه الروايات أيضاً مرتبطة بباب التعارض، وقد أشار إلى هذا الأمر الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي.

فقد قال الشيخ الأنصاري: (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

---

(١) تقدم تخريجها.

واحد من الأخبار العلاجية)[1].

وهذا الجواب مما لا يمكن التصديق به. فهذا نوع من التأويل.

وللشيخ تأويلات أخر لهذه الروايات، فإنّه يقول: (وأما الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة:

فالجواب عنها ـ بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم (عليهم السلام)، كما دل عليه روايتا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار ـ : أنها محمولة على ما تقدم في الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة.

وأنّ ما دل منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفاً محمول على الأخبار الواردة في أصول الدين، مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منهما، ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها).

إلا أنه لا دليل على تخصيصها بأخبار أصول الدين، بل هي دالة على مطلق الأخبار، كما أنّ تأويله الآخر لا يمكن القبول به، فإنّه ليس لأحد أن يقول: خذوا بالعلم الباطني الذي أعلم به ولا تعلمون به أنتم، ثم إنّ استشهاد الأئمة في هذه الموارد يمكن أن يكون للاستئناس كما استعمل الشيخ نفسه في المكاسب كثيراً لفظ الاستئناس، فليس كل شيء بالاستدلال، بل هناك درجات ولكل شيء قانونه.

وكيف كان فهذا هو نهج تفكيرهم وتحليلهم، وتلك هي الحواجز التي منعتهم من قبول هذه التأويلات واضطرتهم إلى تأويلها.

وهذه المعالجات جميعها غير ناهضة في قبال دعوى الشيخ المفيد وأمثاله، فإنّهم

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٢.

كانوا أقرب إلى عصر الأئمة الطاهرين (صلوات الله عليهم أجمعين).

فظهر أنّ هذه الطائفة دلالتها تامة، وسيأتي الكلام في الآيات التي استدلوا بها.

الدليل الثالث: الآيات المباركات

وقد تعرض الشيخ الأنصاري[1] إلى ذلك بقوله: (فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم، والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره أمين الإسلام: من أنّ فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد) من جهة إصابة القوم بجهالة.

وهكذا آية ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[2] الناهية عن العمل بغير العلم، وهكذا الآية الناهية عن العمل بالمظنة التي سنشير إليها تباعاً أو الناهية عن العمل بجهالة، فهذه الآيات من الأدلة التي استدل بها على عدم حجية خبر الواحد بالمعنى المتقدم.

والأعاظم من العامة والخاصة لهم موقف من هذه الآيات، وقد أجاب الشيخ الأنصاري عن ذلك باختصار: (فبأنها ـ بعد تسليم دلالتها ـ عمومات مخصصة بما سيجيء من الأدلة)[3] .

وهكذا ذكر آخرون وجوهاً أخر سنتطرق إليها لاحقاً.

وهذه الآيات المباركات الناهية عن العمل بغير العلم أو المرشدة إلى الخبر الذي لا يكون عليه نوراً أو شاهداً على صحته أو شاهداً على موافقة مضمونه بحسب المقايسة

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٤٢.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٤٦.

بالأصول القطعية تحتاج إلى تقريب وبيان.

وهكذا بالنسبة إلى الآيات الناهية عن العمل بالمظنة أو الجهالة.

وقبل ذلك ينبغي تفسير ألفاظ العلم والجهالة والمظنة كي نرى أنّ الآيات المباركات هل من النوع الذي يقبل الأجوبة التي سيقت في هذا المجال ككونها قابلة للتخصيص أو لا؟

فنقول: إنّ كلمة العلم والجهالة والمظنة استعملت في المعاني اللغوية الأصلية عند نزول الآيات المباركات، ثم تطورت هذه الألفاظ وحصلت لها معان أخر، وقد ألتفت بعض المتأخرين في الجملة إلى هذا التطور وتغاير المعنى، ونحن قد أوضحنا معنى العلم والجهالة ـ التي تطلق في قبال العلم ـ والمظنة في بداية بحث القطع، ولكن المقام يستدعي الإشارة الإجمالية إلى معاني هذه المفردات الثلاثة لمعرفة وجه التأكيد عليها في الآيات المباركات.

وقلنا في الماضي إنّ المتأخرين يستعملون لفظ العلم كمرادف للاعتقاد الجازم سواء كان مطابقاً للواقع أم لا، وهو ما عبّر عنه الشيخ الأنصاري بالقطع، فإنّ القطع أيضاً بهذا المعنى طابق الواقع أم لم يطابقه، وإنما يعتبر أن يكون فيه جزم فحسب، وهكذا العلم فإنّه بنفس المعنى، فمثلاً عندما يقال العلم الإجمالي والعلم التفصيلي أي القطع الإجمالي والقطع التفصيلي.

هذا هو فهم المتأخرين للعلم، أي كون الفرد جازماً واحتمال الخلاف منتفياً.

أما أنّه من أي مبدأ حصل هذا الاعتقاد الجازم فليس بمهم، وكونه مطابقاً للواقع أم لا فغير مهم أيضاً.

وهذا الفهم ليس فهماً صحيحاً؛ لأنّ العلم لم يرد في اللغة بهذا المعنى، فإنّ العلم يستعمل في معنيين:

أحدهما: ما أشار إليه العقاد عند ما تكلم حول المقصود من العلم عند العربي قبل الإسلام، فإنّه قال: (إنّ مراجعة هذه المادة تدلّ على أنّهم كانوا يقصدون بالعلم معنى الظهور والانكشاف وزوال الخفاء، ومن ذلك إطلاقهم العلم على الجبل العالي والعَلم على الراية المرفوعة والعَلم على الاسم الذي يشتهر به صاحبه والعلامة على السمة التي تدلّ على الشيء ومعالم الطريق على المواقع التي يهتدى بها من يسلك فيه)[1].

ونضيف بأنّ صدق عنوان العالم على الله في القرآن الكريم من جهة أنّ الأشياء ظاهرة لديه.

هذا أحد المعاني للعلم الذي هو ظهور وانكشاف لنفس الأشياء للإنسان، وعلى هذا المعنى لا تأتي موافقة الواقع ومخالفته.

وثانيهما: الهداية والبصيرة.

يقول العقاد[2]: (فإذا قالوا إنّ فلاناً يمشي على علم فمعنى ذلك أنّه يهتدي في سيره ولا يتخبط أو يتعسف، فالعلم عندهم هو الهداية والسير على بصيرة، ونقيضه الجهل وهو الخبط في الظلام أو ما يشبه الخبط في الظلام من السير بغير هدى ولا مقصد ولا دليل) .

فالعلم بهذا المعنى عبارة عن الهداية والبصيرة، فإن قلنا إنّ فلاناً يمشي على علم فمعنى ذلك أنّه يمشي على بصيرة ودلالة وتدبر وتأمّل، أي يدرس الأمر من جميع جوانبه ويمشي على ضوئه. وهذا معنى آخر للعلم.

---

(١) بين الكتب والناس، الطبعة الرابعة: ٣٤١ و٣٤٢.

(٢) المصدر نفسه.

وعلى أي حال ما هو موجود في أصل اللغة ـ مع غض النظر عن الخلط في المصطلحات ـ عبارة عن العلم بهذين المعنيين المتقدمين.

وعليه لابد أن نرى بأنّ المنهي في قوله: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1] هل هو الشيء الذي لا يكون مكشوفاً لنا أو الشيء الذي لا نكون فيه على هداية وبصيرة أو الجامع بينهما.

فلو حصلت لنا صورة إدراكية من خبر شخص من دون أن يكون لنفس المخبر به انكشاف وظهور لنا، كما هو كذلك بالفعل، ولم نكن على هداية وبصيرة وتأمل وتبيّن من مضمونه فالأخذ به مشي واتباع بغير العلم. هذا معنى العلم.

وأمّا الجهالة فإنّها بحسب كتب اللغة تقابل العلم بالمعنى المتقدم، فلذلك الجهالة ليست بمعنى عدم وجدان القطع بشيء، بل الجهالة هي ما تساوق السفاهة.

قال الشيخ المظفر[2]: (الجهالة: اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له ، قال عنها أهل اللغة: "الجهالة: أن تفعل فعلا بغير العلم" ثم هم [الذين] فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم عبروا عنه تارة بتقابل التضاد، وأخرى بتقابل النقيض. وإن كان الأصح في التعبير العلمي أنه من تقابل العدم والملكة.

والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة "الجهل" ومشتقاتها في أصول اللغة العربية: أن إعطاء لفظ "الجهل" معنى يقابل "العلم" بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ وكسبها إطاراً يناسب الأفكار الفلسفية، وإلا

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٢) أصول الفقه ٣: ٧٨.

فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدي تقريباً معنى السفه أو الفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلاً وحماقة وعدم بصيرة وعلم).

فهو وإن أصاب في تفسير الجهالة، إلا أنّ اعتراضه على اللغويين ليس صحيحاً؛ لأنّ العلم عبارة عن المشي عن بصيرة وتوجّه وتبيّن وتثبّت ـ كما سيأتي توضيحه إن شاء الله ـ فيكون في قبال الجهل الذي هو الخبط في الظلام.

فالجهالة عبارة عن لون من الاعتقاد واتباع للظن والعمل على خلاف الموازين العقلية، وبهذا المعنى تقابل العلم. والشيخ المظفر لم يتطرق إلى معنى العلم، وهذا المعنى من الجهالة تقابل العلم بالمعنى المتقدم.

فالجهالة كما في الآيات ﴿سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[1] عبارة عن اعتقاد لا يوافقه التفكر والتدبر، وهو سفه في قبال الحكمة. فإنّ من يتّبع كل ما يطرق سمعه من دون تدبر وتأمل في جميع جوانبه فاتباعه سفهي وعن جهالة.

وأما المظنة في اصطلاح المتأخرين عبارة عن الاعتقاد الراجح وهو مأخوذ من الفلسفة والمنطق، وفي القاموس بما أنّه من الكتب المعاصرة فأيضاً بهذا المعنى، والحال أنّه ذكرنا في السابق عن عدد من الكتب اللغوية الأساسية أنّ مفردة المظنة لا تستبطن معنى الاعتقاد الراجح، بل المظنة عبارة عن صورة إدراكية في النفس سواء كانت مقرونة بالاعتقاد أم غير مقرونة بأن كانت الصورة الإدراكية مجرد ترديد، وإذا كانت مقرونة بالاعتقاد سواء كان الاعتقاد جزمياً أم غير جزمي، ولكن يشترط في تلك

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٤٠.

الصورة الإدراكية أن لا تكون عن علم حسي أو ضروري، فإنّ الاعتقاد بأمر حسي أو ضروري لا يطلق عليه المظنة، فمثلاً لا يصح القول: (أظن أنّ النقيضين لا يجتمعان)، أو (أظن الآن ليلاً) مع كونه ليلاً بالفعل، فهذه الموارد ليست مظنة، ولكن المظنة لا تستبطن عدم الجزم، بل الجزم وعدمه سيان بالنسبة إلى المظنة. وقد أوضحنا ذلك في السابق وقلنا بأنّه حكي[١] عن ابن سيده في المحكم[٢] أنّه قال: (الظن: شك ويقين، إلا أنّه ليس بيقين عيان، إنما هو يقين تدبر، فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا العلم).

وحكي[٣] عن الأزهري[٤] أنّه قال: (الظن: يقين وشك) أي أنّ الظن جامع بينهما.

وهكذا في مفردات الراغب[٥].

فالمظنة تطلق حتى على الاعتقاد الجازم ما لم يكن يقين عيان أو ضروري.

ثم إنّ المظنة تنقسم بحسب المبادئ الأصولية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المظنة الناشئة من حساب الاحتمالات وتفعيل الإدراك.

الثاني: المظنة الناشئة من مبادئ ذات قيمة كحسن الظن بالله.

الثالث: المظنة الناشئة من مبادئ عديمة القيمة كحب النفس حيث إنّه يؤدي بالإنسان إلى تزيين أعماله وعلميته مثلاً، أو الناشئة من الآمال والأماني التي أشير إليها

---

(١) حكاه في لسان العرب ١٣: ٢٧٢.

(٢) المحكم والمحيط الأعظم ١٠: ٨.

(٣) حكاه في لسان العرب ١٣: ٢٧٢.

(٤) تهذيب اللغة ١٤: ٢٦٠ باب الظاء والنون.

(٥) حكاه في تاج العروس ١٨: ٣٦٣.

في بعض الآيات المباركات وقد أشرنا نحن إليها في السابق، أو الناشئة من الشهوة فإنها تبرز حتى في جانب العقيدة كما في الآية التي سنتلوها لاحقاً من سورة النجم، فإنّ تسميتهم للملائكة بتسمية الأنثى كانت لها مناشئ أخر، أو الناشئة من الغضب، فهذه هي ظنون الجاهلية.

فظن الجاهلية عبارة عن الاعتقاد ـ سواء كان جزمياً أم غيره ـ الناشئ من تلقينيات الآخر بدواع تخريبية أو من الأوهام، كما نلاحظ ذلك في الدعايات المتداولة في عصرنا الراهن حيث تصرف المليارات بداعي الحرب النفسية أو لأغراض أخر، فإنّ الاعتقاد الناشئ من أمور كالأوهام أو التلقينيات أو حب الأشخاص الذي يعمي ويصم أو الشهوة أو الغضب هو ظن الجاهلية، والتقييمات التي تتم بالنسبة إلى مواقف وقدرات وعلمية الآخرين بحسب هذه الأمور لا تستند إلى أي أساس واقعي، وتعتبر ظن الجاهلية، وهو ممنوع في الإسلام.

فقد تجد من يثق بكلام شخص لكونه ثقة وينسى قول الأمير: «لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال»، وقضية الراوي الثقة من هذا القبيل، فإنّ هذا يعني عدم إعمال الفكر والتدقيق، فإنّ كون الخبر ذا سند صحيح أو في كتاب معين لا يغني.

والحاصل: أنّ هذه الأمور مردودة من وجهة نظر الإسلام وفي رؤية كل مصلح اجتماعي، فإنّنا أُمرنا باتباع العلم فلابد أن يكون خطى الإنسان على بصيرة؛ لأنّ الظن كما قال تعالى: ﴿لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[1] فالاعتماد على الظن الناشئ من هكذا أمور سفه وجهالة؛ لأنّ الظن يصنع العقيدة، والعقائد تنشأ من سنخ هذه الأمور التي أشرنا

(١) سورة النجم، الآية: ٢٨.

إلى بعض نتائجها.

فإنّ كل مصلح اجتماعي إذا أراد التغيير ـ سواء كان ذلك في الأمور السياسية أم الاقتصادية أم الثقافية ـ سيصطدم لا محالة مع معتقدات تمنع من ذلك، فلذلك لابد أن تكون له طريقة سليمة في التفكير لثني الناس عن معتقداتهم ـ سواء كانوا جازمين بها أم لا ـ كي يتمكن من تطبيق أفكاره وترسيخها في عقول الناس؛ لأنّه يريد بذلك تأسيس مذهب اجتماعي يحكم الأفكار لا كالحكومات في العصور الغابرة فإنّها كانت حكومة على الأجساد، فلابد من الانقلاب في الفكر، وهذا يتوقف على المنطق.

وأما القرآن الكريم الذي جاء للتغيير والإصلاح فمنطقه ومنهجه في معالجة الأفكار والأوهام والخرافات هو الدعوة إلى التفكر والتعقل، قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[1] فكل عقيدة كانت على أساس التثبت والتبيّن والبرهان والحجة يعتبره القرآن الكريم علماً وبصيرة واتباعاً سليماً، وكل عقيدة ـ جزمية كانت أو غير جزمية ـ لم تكن على أساس هذه الأمور فهي ظن الجاهلية، كمن يتسرّع بقبول الخبر مجرد سماعه من الثقة، فإنّ التسرع من جنود الجهل كما في رواية سماعة[2] عن أبي عبد الله (عليه السلام) في بيان جنود العقل والجهل حيث قال: «والتؤدة وضدُّها التسرُّع»، والتؤدة هي: التأني والتثبت في الأمور على ما في الوافي[3] كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[4].

---

(١) سورة الزمر، الآية: ١٧-١٨.

(٢) الكافي ١: ٢٠-٢٣.

(٣) الوافي ١: ٦٧.

(٤) تقدم تخريجها.

فالتسرع في قبول الخبر مرفوض كائناً من كان راويه.

ومجمل القول: إنّ الآيات المباركات الواردة في هذا المضمار ناظرة إلى هذا الجانب من أنّ الإنسان إذا شاء أن يحمل فكراً ويتأثر به ـ سواء كان تأثراً إحساسياً أم عملياً ـ فلابد أن يحمله على أساس التأني والدراسة، لا على أساس مبادئ منحطة كحب النفس والشهوات والغضب مثلاً بأن ينظر بدونية إلى بعض القوميات لأسباب خاصة.

فالقرآن يأمر بالتعقل، فكل عقيدة لا تكون على هذا الأساس يحاربها القرآن، وهذا أمر لا يقبل التخصيص.

وقد أشرنا إلى هذه الآيات في الماضي.

والعلم في الآيات مذكور في قبال اتباع المظنة، قال تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾[2] فإنّ الظن فيه من سنخ هذه الظنون نتيجة للدعايات وأمور أخر.

وقال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ

---

(١) سورة النساء، الآية ١٥٧.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١١٦.

(٣) سورة يونس، الآية ٣٦.

الْهُدَى أَمْ لِلإِنسَانِ مَا تَمَنَّى﴾[١] إلى أن يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلائِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنثَى وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[٢].

إذن القرآن المجيد منهجه الذي لا يقبل التخصيص والتقييد والحكومة والورود وأمثال ذلك هو أنّ كلّ شيء يريد الفرد تلقيه لابد أن يتأمله ويدرسه ويلاحظ لوازمه وملزوماته ويقيسه بالأصول الطبيعية فيما إذا كان خبراً عن الأمور الطبيعية ويقيسه بأصول الشريعة المسلّمة، وهكذا. فإذا أخبر أحد مثلاً عن أمر واقعي فلابد أنّ الإنسان يقيسه بما لديه من المعلومات المتيقنة والواضحة تمام الوضوح.

فالنتيجة أنّ منهج الإسلام المبيّن في هذه الآيات ينافي الاعتماد على خبر الثقة لأنه ثقة.

غاية الأمر إذا كان خبر عن حكم شرعي ينشأ منه فكرة للإنسان فطريقة معرفة كونه على المبادئ تبيّنها الروايات، فإنّها تساعدنا على أنّ الفكرة ذات قيمة أو لا، فتقول الروايات: «إنّ على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»[٣]، أو يكون عليه شاهد أو شاهدان من الكتاب أو موافقته للسنة أو أحاديثهم المتقدمة أو شاهد من العقل، كما كان في كلمات المفيد وغيره.

وعلى أساس هذه الفكرة من أنّ الآيات تبيّن والروايات تساعدنا في مرحلة

---

(١) سورة النجم، الآية ٢٣-٢٤.

(٢) سورة النجم، الآية ٢٧-٢٨.

(٣) تقدم تخريجها.

التطبيق تكون النتيجة حجية الخبر المطمئن به ـ بالمعنى الذي قلناه ـ فيما إذا كان الاطمئنان بسبب هذه الجهات التي أشير إليها في الروايات وأصرّ عليها أعاظم المتقدمين، وغيره لا يكون حجة.

هذه الفكرة بناء على استظهارنا نتيجتها واضحة.

هذا هو تقريب كلام المنكرين.

ولكن الأعاظم من الماضين والموجودين لا يوافقون على هذه الفكرة، وأجابوا عن هذه الآيات من دون أن يبينوا تقريب المنكرين، وهذه الأجوبة والدفاع عن حجية الروايات قدّمت من قبل العامة والخاصة.

الجواب الأول: ما أشار إليه الشيخ الأنصاري[1] (قدس الله سره) بعبارة مختصرة من أنّ أدلة حجية الخبر مخصصة لعمومات وإطلاقات هذه الآيات.

وهذا الكلام يناقش فيه من جهتين:

الجهة الأولى: قد تقدّم أنّه ذهب في نهاية البحث إلى حجية الخبر الموثوق به ـ أي المطمئن به ـ بنحو يكون احتمال الخلاف ملغى، فإذا كان كذلك لا يقتضي أن نلتزم بالتخصيص.

فإنّ المبدأ العقلائي الصالح في اتصاف الخبر بكونه موثوقاً به هو ملاحظة أمور متعددة من تاريخ تدوين الحديث، والأهواء، والأفكار، والقوميات، وخصوصيات الرواة، والجهات اللاشعورية التي يمكن أن تؤثر فيهم ولو في مرحلة النقل ـ أي في الذاكرة ـ وقياس المضمون بالأمور المسلّمة بأنّه إن كان الخبر يتعلق بالتكوينيات

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٤٦.

فيقاس بالعلوم الطبيعية وإن كان يتعلق بالأمور القانونية فيقاس بقانون الفطرة وبالكتاب في المرحلة الثانية فإنّه تبيان كل شيء وبالسنة النبوية المجمع عليها.

وهذا هو ديدن العقلاء في مرحلة الاستكشافات.

فإن كان المقصود أنّ الوثوق والاطمئنان لابد أن يكون من المبادئ العقلائية فالمبادئ العقلائية هي هذه الأمور، والآيات الناهية عن القول أو العمل بغير العلم، أو التدين بما لا تعلم كما في بعض الروايات[1] ، أو النهي عن اتباع المظنة فإنّه أيضاً يوافق هذه الفكرة، فلا يمكن أن يُلتزم بالتخصيص إذن.

وإن أراد تعميم الطمأنينة لما كانت حاصلة من الدعايات التي لا أساس لها أو المنامات وما شابه ذلك فلا قيمة لهذا الاطمئنان عند العقلاء، ولا يمكن الدفاع عنه.

الجهة الثانية: أنّه نتسائل هل أنّ لسان الآيات: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[2] و﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[3] أو غيرهما قابل للتخصيص بأن نقول: (إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً إلا في مورد كذا)؟

ومن الواضح أنّ لسانها غير قابل للتخصيص.

لا يقال: على أي حال لابد أن تلتزموا بالتخصيص؛ لأنكم في خبر الواحد الحاكي عن الأحكام تلتزمون بأنّه لابد أن يكون موثوق الصدور أو موثوق المضمون، وأما في

---

(١) عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): «إياك وخصلتين، ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم». الكافي ١: ٤٢.

(٢) سورة يونس، الآية ٣٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

سائر الموارد لا يكون على هذا النهج؛ لأنه لا إشكال في أنّ كثيراً من الموارد لابد من اتباع القول من دون ملاحظة الجهات التي أشرتم إليها كالأخذ بالشواهد والتثبت والتؤدة والتبين وأمثالها، فلابد أن تلتزموا بالتخصيص، فإنّ بناء العقلاء عامة والمتشرعة على اتباع بعض الأقوال أو الأمارات من دون الفحص والتحري، كالأوامر العسكرية، فإنّ الأوامر الصادرة من الضابط العسكري أو القائد الأعلى للجنود لا يحق للجندي أن يقول إنّ هذا الأمر المتوجه لي هل فيه مصلحة أو لا، بل عليه إطاعة الأوامر من دون تردد، فإنّ معنى الانضباط العسكري هو هذا.

فإذا كان هذا مغتفراً في بعض الموارد ففي الإسلام أيضاً كذلك.

وهكذا الوكلاء المفوضون من قبل الأئمة (عليهم السلام) في أخذ الأموال أو غير ذلك، فإنّ أوامرهم كانت تنفذ من قبل الأشخاص من دون التأني والتثبت والتبين، وهذا يكون تخصيصاً.

ويشهد بذلك خبر عبد الله بن جعفر الحميري عن أبي علي أحمد بن إسحاق ، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته وقلت: من أعامل أو عمن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال له: «العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون»[1].

وقد ورد «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤديه عنا ثقاتنا»[2]، ففي هذه الموارد إنّ البناء على التسليم وعدم التشكيك، ولا يقتضي أن ينكشف الواقع في كل

---

(١) الكافي ١: ٣٣٠.

(٢) رجال الكشي: ٥٣٦.

عمل يقوم به الإنسان.

وهكذا في حجية الظواهر فلو قال أحد: (أنا لم يحصل لي الوثوق أو الاطمئنان من ظاهر كلامك فلذلك لا أعمل به) فإنّ ذلك لا يقبل منه، فنحن نتعامل مع الظاهر حتى في فرض وجود الظن بالخلاف.

والمقصود: أنّه قد يقول أحد إنّ بناء العقلاء في هذه الموارد ومقتضى حفظ النظام هو اتباع القول من دون ملاحظة الأمور المذكورة.

فإنه يقال: إنّ هذا ليس تخصيصاً، بل توسعة للموضوع، فإنّ الأحكام الصادرة في هذه الموارد وإن كانت لها طريقية نوعية، إلا أنّ الأمر في موضوع تلك الأحكام مأخوذ على نحو الموضوعية، فما يصدره القائد العسكري أو المحافظ من الأوامر والقرارات لابد من اتباعها كما في الآية: ﴿أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1] فإنّ الإطاعة فيها على نحو الموضوعية لا على نحو الطريقية، فلا يأتي فيها أنّ الأوامر هل توافق المصلحة العامة أو لا؟ تدرأ المفاسد أو لا؟ بل إنّ قول هذا الشخص بلحاظ كونه موضع ثقة من نصبه يجب موضوعاً اتباعه، فلو قال له القائد: (ارم نفسك في البحر) لابد أن يرمي نفسه، وهذا أمر مفروغ منه.

فالحكم في هذه الموارد مأخوذ على نحو الموضوعية والحال أنّ كلامنا في الأحكام المأخوذة على نحو الطريقية، فإن الحكم إذا كان مأخوذاً على نحو الموضوعية فلابد للمتلقي من اتباع الحكم في كل ما يقول به الآمر، وليس هو معيار الوثوق من الحكم، فإنّ ذلك يتعلق بمن نصب الآمر، فإنّه المسؤول عنه، وأما كون الجندي واثقاً من هذا الآمر أو لا فلا قيمة له؛ لأنّ الأحكام الصادرة منه على نحو الموضوعية، والجندي عالم

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

بالحكم.

وأما في حجية الظواهر فإنّها تبتني على ميثاق عقلائي، لا من باب الاستكشاف؛ لأنّ الميثاق العقلائي قائم على أنّ كل فرد مأخوذ بظاهر كلامه سواء كان إقراراً أم إظهار عقيدة أم غيرهما، فإنّه لم يؤخذ على نحو الطريقية وإن كان في نفسه له لياقة الطريقة النوعية، ولكن لزوم ترتب الأثر بحسب الميثاق العقلائي يكون على نحو الموضوعية.

بعبارة أخرى: العقلاء لهم مرحلتان:

المرحلة الأولى: يريد العقلاء أن تنكشف لهم واقعية أمر ما، مثلاً هل أنّ الشيء الكذائي واجب في الإسلام أو حرام؟ فهنا الكلام يكون عن مرحلة الاستكشاف من أنّ هذا واجب أو لا، وهكذا يكون من مرحلة الاستكشاف لو كان السؤال عن نسبة قوة الأبدان أو كان السؤال عن كون هذا البيت من الشعر للمتنبي أو لا، ففي هذه المرحلة تأتي الملاحظات التي ينبغي أن تراعى من المقايسة والموازنة والأخذ بجميع الشواهد، ويكون المقصر فيها ملاماً.

المرحلة الثانية: هي كالأوامر العسكرية حيث إنّ الأحكام المترتبة ملحوظة على نحو الموضوعية ـ أي أطعه ـ وغير ملحوظ فيها الاطمئنان بالموافقة وعدمه، بل نجد في قوانين بعض الدول وجوب الطاعة على الجندي حتى مع القطع بالمخالفة، حتى يتم الانضباط كما في الحروب عند الهجوم والانسحاب مثلاً.

والمقصود: أنّ هذه الموارد ليست تخصيصاً، بل تخصص، لأننا نعلم بالتكليف المتوجه إلينا، فإنّ الآمر أمرَ وعلى المأمور الامتثال، فلا يكون هناك تخصيص في القانون المتعلق بالاستكشاف. وهكذا في حجية الظواهر.

وهكذا في البينة واليمين اللذين يفصل بهما الخصومة يكونان على نحو الموضوعية، لا الطريقية.

ومجمل القول: إنّه قد ينشأ من الخلط بين الأحكام التي على نحو موضوعية والأحكام التي على نحو الطريقية توهم التخصيص كما في بعض الأجوبة التي سنشير إليها.

فما أفاده الشيخ في الجواب عن هذه الآيات غير تام.

الجواب الثاني: ما أفاده بعض الأعاظم في موضعين، أحدهما بالتفصيل والآخر بالاختصار وهو عبارة عن أنّ هذه الآيات إرشاد إلى حكم العقل، وذلك القانون العقلي الذي ترشد إليه هذه الآيات هو قاعدة دفع الضرر المحتمل.

وعليه لابد من تحصيل القطع بدفع الضرر الأخروي المحتمل، فمثلاً بالنسبة إلى الأحكام الشرعية لابد للمكلف أن يقطع بفراغ الذمة كي يدفع الضرر الأخروي، فإذا كانت كذلك فلا علاقة لها بمبحث حجية خبر الواحد.

قال السيد الخوئي[1]: (إنّ مفاد الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمّن من العقاب وعدم جواز الاكتفاء بالظن به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، فلا دلالة لها على عدم حجية الخبر أصلاً).

وقال في موضع آخر[2]: (وإن شئت قلت إنّ مفاد الآيات هو الإرشاد إلى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، و يكون الخبر بعد قيام السيرة على حجيته خارجاً عن الآيات بالورود، كسائر الأمارات المعتبرة، لعدم احتمال العقاب مع العمل

---

(١) مصباح الأصول ١: ١٥١-١٥٢.

(٢) مصباح الأصول ١: ١٩٩-٢٠٠.

بما هو حجة) إلى آخر كلامه.

وهذه الفكرة هي أنّ الآيات الواردة ـ سواء في المحاجة مع المشركين في العقائد التي اتخذوها أم في المحاجة مع اليهود حيث كانوا يحرمون أشياء ويحللون أشياء أم في سائر الأفكار التي كان يتخذها أهل الجاهلية وأمثال ذلك ـ ناظرة إلى هذا القانون الذي أشار إليه المتأخرون في علم الأصول وهو قانون دفع الضرر المحتمل إذا كان الضرر عقوبة.

فالمراد من قوله: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1] هو أنّه إذا لم يبلغ مرحلة الجزم واتبعته فيحتمل الضرر الأخروي مثلاً.

أو أنّ المراد من قوله: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[2] هو أنّ احتمال العقوبة لكونه وارداً وإن كان الاحتمال ضعيفاً ولكن بما أنّ الضرر أخروي فلابد من دفعه.

وهذه الفكرة ـ لو سلمنا بانسجامها مع جميع الآيات في جانب العلم بمعنى الجزم والظن بمعنى الاعتقاد الراجح ـ هل توافق مع ما ترمي إليه الآيات وحدودها؟

الأصوليون يعتقدون بتوافقها، بناء على أنّ العلم عندهم هو ما يكون بدرجة مائة في المائة ويقابله الظن وهو الاعتقاد الراجح، ولا يعيرون اهتماماً بمنشأ الظن ولا ضابطته.

وأما على ما تقدم من التفسير للعلم بأنه انكشاف الشيء أو كونه على بصيرة

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٢)سورة النجم، الآية ٢٧-٢٨.

وهدى. والمظنة أعم من كونها جزمية أو غير جزمية فلا تنسجم هذه الفكرة مع الآيات الناهية.

ومجمل القول: إنّه لو كان التفكير بأنّ العلم معناه الاعتقاد الجزمي والمظنة معناها الاعتقاد الراجح، والقرآن إنما يحارب المظنة لهذا السبب ـ أي لكونها دون اليقين ـ ويؤكد على العلم لذاك السبب ـ أي لأنه جزمي ـ فإذا احتمل شخص احتمالاً قوياً مع الاعتماد على قانون تعادل الاحتمال والمحتمل، وكان المحتمل قوياً وإن كان الاحتمال ضعيفاً، وعمل، فعمله غير صحيح؛ لأنه عمل بالمظنة التي نهى عنها القرآن.

وأما إذا حصل له الجزم وإن كان بسبب الحب والبغض والآمال والأماني والشهوات وأمثال ذلك فالقرآن لا يعارضه.

ولا يريد القرآن من خلال هذه الآيات العديدة إحداث ثورة فكرية ووضع منهج جديد في التفكير، بل إنما يريد بيان هاتين الدرجتين: من يحصل له القطع أو لم يحصل له القطع.

فهذا الجواب تام على مسلكهم.

الجواب الثالث: ما أفاده السيد الخوئي بقوله: (أنّه على تقدير تسليم أنّ مفادها الحكم المولوي، و هو حرمة العمل بالظن كانت أدلة حجية الخبر حاكمة على تلك الآيات، فإنّ مفادها جعل الخبر طريقاً بتتميم الكشف، فيكون خبر الثقة علماً بالتعبد الشرعي، و يكون خارجاً عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً)[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الآية ليست بصدد تحريم العمل بالمظنة كما أشار إليه، بل بصدد بيان أنّ هذه العقيدة لا قيمة لها، كما تقدم منا ذلك، لا أنّ العمل بالظن حرام،

---

(١) مصباح الاصول: ١: ١٧٧.

فإنه لا حرمة هناك.

وحاصل كلامه: إما أن يكون خبر الواحد حجة على نحو الطريقية كما هو مختاره وإما أن يكون حجة على نحو الموضوعية.

فإن كان على نحو الطريقية، فمسلكنا وفاقاً للمحقق النائيني[1] (قدس الله سره) من أنّ معنى طريقية الأمارات تتميم الكشف واعتبار خبر الثقة علماً هو بحسب بناء العقلاء، أي أنّ العقلاء يرونه علماً؛ فقد قال السيد الخوئي: (إنّ مفاد الآيات حكم مولوي و هو حرمة العمل بغير العلم، نقول إنّ السيرة حاكمة على الآيات، لأنّ العمل بالحجج العقلائية القائمة على العمل بها سيرة العقلاء لا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف و العقلاء، و لذا لم يتوقف أحد من الصحابة و التابعين و غيرهم في العمل بالظواهر)[2].

وما أفاده صحيح بناء على مختاره في معنى العلم والمظنة، إلا أنّ ذلك لا يتم على مختارنا في معنى العلم والمظنة؛ إذ تكون الآيات واردة للردع عن العلم الذي يتخيله العقلاء أنّه علم لسماعهم ذلك من الشخصية الفلانية مثلاً، فهي تردع عن هذا النوع من التفكير. فالآيات حينئذ تكون رادعة عن السيرة التي هي الدليل الأساس عنده على حجية خبر الثقة.

والحاصل: أنّه يقول: أنّ العقلاء اعتبروه علماً، فإن كان كما قال فالآيات تريد هدم هذا العلم.

---

(١) مصباح الأصول ١: ٢٠٠.

(٢) مصباح الأصول ١: ٢٠٠.

الجواب الرابع: هو ـ بتقريب منا ـ أنّه نحن نسلّم أنّ مفاد الآيات المباركات هو ما تقولونه، ولكن الاعتماد على الأخبار الموجودة نظراً لما كان يكابده العلماء من جهد في جمع الأحاديث وتحقيقها وتدقيقها اعتماد على العلم، لا على المظنة الجاهلية.

وقد تصدى بعض المحدثين من أصحابنا للدفاع عن الأخبار الموجودة وهكذا تصدى لذلك بعض علماء العامة خصوصاً بعض المفكرين المتأخرين منهم من السلفيين[1].

فقد قال رشيد رضا تحت عنوان (الاحتجاج بأحاديث الآحاد في العقائد وتحقيق معنى الظن واليقين والتواتر)[2] ما حاصله: أنّ من كان من أهل العلم بهذا الشأن يحصل له العلم حتى في العقائد. فهؤلاء يعتقدون أنّهم يتبعون العلم، لما حصل من التدقيقات الوافرة وأبحاث الجرح والتعديل، فأهل العلم بهذا الشأن يحصل لهم القطع.

هذا مدعى السلفيين.

---

(١) والسلفيون عبارة عن مسلك خاص وهو امتداد لقدماء الأخباريين من العامة وقد أشرنا إلى منهجهم في تاريخ تدوين الحديث، وهؤلاء متمثلون في الذين يعتمدون كثيراً على الأخبار كالحنابلة وفروعها الذين يعبرون عن أنفسهم بالسلفيين، ومن رجالاتهم محمد رشيد رضا.

ومحمد رشيد رضا صاحب تفسير المنار وكان له فتاوى تنشر في جريدة المنار وقد طبعت مستقلاً بعد ذلك.

والسلفيون ـ كمحدثينا السابقين بل اللاحقين أيضاً ـ يعتقدون بلزوم العمل بالأخبار حتى في العقائد. (منه دام ظله)

(٢) فتاوى الإمام محمد رشيد رضا ٤: ١٣٢٣ فتوى ٥٢٣، وقد نشرت هذه الفتوى في مجلة المنار، العدد ١٩ (١٩١٦)، ص ٣٤٢-٣٤٩.

وأما المحدثون منا فلهم كلام يقرب من هذا، فصاحب الوسائل مثلاً يصر كثيراً على هذا السنخ من الأمور في فوائد متعددة من خاتمة الوسائل. ومجمل القول: أنّه يعتقد أنّ جميع هذه الكتب مقطوعة الصدور، بل لعله اعتقد أنها صادرة ليست على نحو التقية.

فقد حاول من خلال الفائدة السادسة[١]، والسابعة[٢]، والثامنة[٣]، والتاسعة[٤]، والعاشرة[٥] التأكيد على حصول العلم إجمالاً بصحة الروايات في تلك الكتب، بل حتى في تفاصيل الألفاظ فقد قال[٦]: (فلا فرق بينها ـ في الاعتبار ــ وبين تفاصيل ألفاظ القرآن، وذلك يعلم باتفاق النسخ كما في القرآن، فيحصل العلم بذلك.

وقد ثبت مقابلة القرآن والحديث في زمن الرسول والأئمة (عليهم السلام) بالتواتر، والوجدان شاهد صدق بحصول العلم بذلك.

بل ربما يقال: إن اختلاف النسخ المعتمدة نظير اختلاف القراءات في القرآن فما يقال هنا يقال هنا).

وهناك كلام للمحدث النوري في مبحث اعتبار الكافي في المستدرك.

---

(١) وسائل الشيعة ٣٠: ١٩١.

(٢) وسائل الشيعة ٣٠: ٢١٩

(٣) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤١.

(٤) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٩.

(٥) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٦٨.

(٦) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٧٢.

وكيف كان فهذه المناقشة مناقشة صغروية.

هذا تمام الكلام في أدلة المنكرين لحجية خبر الواحد.

أدلة القائلين بحجية خبر الواحد

وأما القائلون بحجية خبر الواحد فقد استدلوا بالأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الكتاب العزيز

وقد استدلوا بآيات من الكتاب العزيز:

الآية الأولى: آية النبأ

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[1] .

وقد استدل بهذه الآية بعض على حجية خبر الواحد وبعض على عدمها.

ولا بأس قبل بيان الاستدلال بالآية أن نشير إلى مقدمة نفهم من خلالها الآية الكريمة، فنقول:

إنّ القرآن الكريم اهتم بتربية المسلمين وإزالة رواسب الجاهلية عنهم، ولذا نجد في الآيات التي سبقت هذه الآية المباركة ما يتعلق بتربية المسلمين في مسألة الانفعال وعدم الانفعال والانضباط لقيادة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله).

فقد جاء في الآية الأولى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهَّ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللهَّ إِنَّ اللهَّ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2] .

أي: لا تسبقوا الله والنبي (صلى الله عليه وآله) في بيان بعض الأمور أو إشاعة

---

(١) سورة الحجرات، الآية ٦.

(٢) سورة الحجرات، الآية ١.

بعض الأشياء، والآية تريد الإشارة إلى مسألة الانضباط واحترام القيادة التي تتمثل في الله والنبي ولزوم متابعتهما.

الآية الثانية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لا تَشْعُرُونَ إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِندَ رَسُولِ اللهِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[1].

قال القرطبي[2]: (وقيل: كان المنافقون يرفعون أصواتهم عند النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم ... وإنما نهوا عن جهر مخصوص مقيد بصفة، أعني الجهر المنعوت بمماثلة ما قد اعتادوه منهم فيما بينهم، وهو الخلو من مراعاة أبهة النبوة وجلالة مقدارها وانحطاط سائر الرتب وإن جلت عن رتبتها).

فإنّ الاتباع يلازم احترام القيادة، والعمل المؤسساتي يقوم على الانضباط، وكان هؤلاء برفعهم للصوت وجهرهم بالقول يكسرون هيبة القيادة.

وكان بعضهم يستعجلون بمجرد تخيلهم لشيء.

وفي الآية اللاحقة يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاء الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3].

والحاصل: أنّ هذه الآيات بصدد تربية جماعة في كيفية احترام القيادة وقمة الهرم.

---

(١) سورة الحجرات، الآية ٢-٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٦: ٣٠٦.

(٣) سورة الحجرات، الآية ٤-٥.

وجاءت بهذا السياق آية النبأ، فهي وإن كانت في صورة القضية الشرطية التي يبحث في أنّ لها مفهوم أو ليس لها مفهوم، ولكنها من المحتمل أن تكون بقرينة تلك الآيات المتقدمة والخصوصيات الواردة فيها حيث نقل في تفاسير متعددة أنّ وليد بن عقبة عندما أوكلت إليه مهمة جمع الزكاة من بني المصطلق فنتيجة لعداوته السابقة ذهب وعاد وأخبر في جمع من المسلمين أنهم منعوا الزكاة وارتدوا، وكأنّ الجمع تأثروا بهذا الخبر تأثراً كبيراً وأحدث موجاً من البلبلة واللغط والكلام بين المسلمين فاندفعوا للهجوم على بني المصطلق من دون ملاحظة أنّ وليد بن عقبة رجل فاسق، ومن دون الرجوع إلى النبي (صلى الله عليه وآله).

فلذا ربما تكون هنا الآية واردة للتوبيخ، إلا أنّها جاءت في صورة الشرطية، وهذا من أدب القرآن، وقد تقرر في علم المعاني خروج أدوات الشرط من الشرطية إلى معاني أخر لأغراض منها لتنزيل المخاطب العالم بوقوع الشرط منزلة الجاهل لمخالفته مقتضى العلم، كقولك لمن يؤذي أباه: إن كان أباك فلا تؤذه مع علمه بأنّه أبوه، لكن مقتضى العلم أن لا يؤذيه.

ويشهد لما ذكرنا من أنّها ليست كالقضايا الشرطية المتعارفة هو ذيل الآية، فكأنه ينبه على أنّ هذه الحادثة لا يعود أمرها إليكم، بل الأمر في القضايا الاجتماعية راجعة إلى النبي، وليس من شأنكم اتخاذ القرار فيها، فقال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾[1].

أي: أنّ هذا الخبر خبر هام سياسي واجتماعي ويؤثر بشكل كبير في مستقبل المسلمين ويكون أمره موكولاً إلى القائد فكيف تعتمدون على نبأ الفاسق ولا

---

(١) سورة الحجرات، الآية ٧.

تلاحظون الخصوصيات وما سيترتب عليه من أمور كثيرة، فإنّ هذا العمل عمل سفهي من مختلف الجوانب

وباختصار: الآية لا تتعلق بالمقام، ولا علاقة لها بالقضية الشرطية حتى يستفيد منها أحد، وإن كان هناك شيء فهو (نبأ عظيم)، أي إذا فاسق أتى بخبر عظيم اجتماعي فتبينوا، وعلى فرض التبين لابد من إخبار المركز والرد إلى القائد كما أشير إليه في سائر الآيات.

فالآية تتعلق بهذه المسألة، لا أنّه إذا كان عادلاً فلا تتبينوا ورتبوا الأثر، فإنّ الآية لا علاقة لها بحجية خبر الواحد.

ولكن مع الغض عما تقدم فقد استدلوا بآية النبأ بوجهين، تارة بالقضية الشرطية وأخرى بمفهوم الوصف.

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط

أما الاستدلال بالقضية الشرطية فيتوقف على انطباق القانون الذي قلناه في إفادة الجملة الشرطية للمفهوم على المقام.

فإنّ القضية الشرطية المتعارفة تنقسم إلى قسمين:

تارة أداة الشرط تبين العلقة الموجودة بين الموضوع والمحمول، وهذه القضية نعبر عنها بالقضية الثنائية، بمعنى أنّه نفس تلك العلقة والارتباط بين الموضوع والمحمول تتمثل في حرف (إن) الذي هو أداة تعليق. مثلاً (إن وجد الرجل العالم فأكرمه) فهذه الجملة الشرطية قضية ثنائية، أي أنّ أداة الشرط إنما تتمثل فيها العلقة بين الموضوع والمحمول، ويمكن التعبير عن هذه القضية بالقضية الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع، أي أنّ المستفاد من الأداة هو أنّ ما بعدها موضوع، ولا اشكال في أنّ هذه

القضية لا مفهوم لها، فإنّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي، مثل (إن رزقت ولداً فاختنه). فهذه القضية يطلق عليها القضية الثنائية.

وأخرى تكون القضية ثلاثية ولها مفهوم، وهي عبارة عن القضية التي تنحل إلى ثلاثة أجزاء بحسب المرتكز العقلائي: موضوع ـ الذي يعبر عنه بالمقدم ـ ومحمول ـ الذي يعبر عنه بالتالي ـ وشرط، أي المعلّق عليه، حيث إنّ ثبوت المحمول للموضوع يكون معلقاً عليه.

مثلاً لو قال: (العالم أكرمه إن كان عادلاً) فـ (العالم) هو الموضوع و(أكرمه) هو التالي ونعبر عنه بالمحمول مسامحة، وهذا الارتباط بين الموضوع والمحمول متمثل في الأداة، بمعنى أنّ ارتباط الموضوع والمحمول معلّق على شيء ثالث وهو أن يكون (عادلاً)، فهاهنا يأتي الكلام عن الانتفاء عند الانتفاء، فإذا لم يكن العالم عادلاً فلا تكرمه، أي أنّ ذلك الارتباط بين الموضوع والمحمول ـ وبين المقدم والتالي ـ معلق على ما يتعقب الأداة، أي القضية ثلاثية الأطراف، وهذه هي القضية التي لها مفهوم.

ثم إنه قد يكون تمييز القضية من كونها ثنائية أو ثلاثية الأطراف واضحاً كالأمثلة المتقدمة، وإلا فإن كان مفاد المقدم مفاد كان التامة فقط مثل: (إن وجد العالم العادل فأكرمه) فهي قضية ثنائية، وإن كان مفاده مفاد كان الناقصة ـ زائداً على حدود الموضوع ـ مثل: (إن وجد العالم وكان عادلاً فأكرمه) حيث يحصل تفكيك في السياق فالقضية ثلاثية الأطراف.

فالمعيار هو الثنائية والثلاثية ونتيجته أنّ أداة الشرط في الثنائية الأطراف تمثل الربط بين الموضوع والمحمول فقط، ويكون انتفاء المحمول بانتفاء موضوعه أمراً عقلياً فيها، ولا علاقة للانتفاء بالقضية الشرطية، بخلاف ما إذا كانت ثلاثية الأطراف حيث إنّ ارتباط المحمول بالموضوع معلق على أمر آخر، وبانتفائه ـ أي المعلق عليه ـ

ينتفي المعلق.

فهل آية النبأ من قبيل القضية الثنائية الأطراف أو من قبيل الثلاثية الأطراف؟ أي هل نفرضها بهذه الصورة: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)، أي إذا تحقق مجيء خبر فاسق فتبينوا، فتكون قضية ثنائية الأطراف، ولا يكون هناك تفكيك بين الأجزاء، فكون الجائي فاسقاً جزء واحد للجملة، لا أنّ العقلاء يفككونه.

أو تفرض قضية ثلاثية الأطراف بأن تكون بهذه الصورة: (النبأ إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا) لأنّ الموضوع عبارة عن شيء مفروض الوجود، فإذا كان النبأ مفروضاً وجوده مثلاً وكان الجائي به فاسقاً فتبينوا، فإن كانت بهذه الصورة فقضية ثلاثية الأطراف ولها مفهوم وهو النبأ المفروض إن لم يكن الجائي به فاسقاً بأن كان الجائي به عادلاً فلا يجب عليكم التبين.

فمن تصور أنّ هذه القضية لها مفهوم فلابد أن يكون في ذهنه أنها قضية ثلاثية الأطراف.

ولكن سوق الكلام في الآية لا يتلائم مع التفكيك، فإنّ التفكيك لابد أن يكون على الموازين، أي أنّه لابد أن يكون شيئاً مفروض الوجود، فكما في جملة: (إن جاءك زيد فأكرمه) نجعل زيد أمراً مفروضاً، ونفكك بين (جاء) و(زيد)، فيكون (زيد ـ المفروض وجوده ـ إن جاءك فأكرمه)، فهذا ممكن لأن نعده ثلاثياً عند التحليل وبحسب الارتكاز، وأما إذا كان الموضوع والشرط لا يقبلان التفكيك كما في ما نحن فيه، بل كان مرجع المتعقب للأداة ـ (إن جاءكم فاسق بنبأ) ـ إلى تحقق خبر خاص ـ أي الخبر الذي يكون الجائي به فاسقاً ـ فلا يقبل التفكيك؛ لأنّ النبأ ليس وجوده مفروضاً في الكلام، بل المفروض هو مجيء الفاسق بالخبر، لا أنّ الخبر المفروض يكون الجائي به

فاسقاً.

وعليه لا يمكن القول بأنها ثلاثية الأطراف ويكون لها مفهوم، لأنّه لا يكون هناك امتياز بين هاتين الكلمتين ـ أي الفاسق والنبأ ـ في الجملة ـ أي الجملة الأولى قبل التبين ـ حتى نأخذ أحدهما مفروض الوجود وثانيهما معلق عليه الأداة.

فلما لم يكن هناك امتياز بين الجملتين، بل جميعها في مورد التقدير ـ أي مجموع المعلق مجيء الفاسق بالنبأ ـ إن تحقق فتبينوا، فتصير القضية ثنائية الأطراف وليس لها مفهوم.

فملخص كلامنا أنّ هذه القضية الشرطية ـ إن كانت شرطية واقعية التي تكون أداة (إن) مستخدمة لها، ونحن لا نقبلها من الإساس ـ ليست من قبيل القضايا التي هل لها مفهوم أو لا، أي القضية الثلاثية الأطراف بتعبيرنا.

الوجه الثاني: بمفهوم الوصف

وينبغي هنا الإشارة في الجملة إلى الفرق بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف وإن تعرضنا له بالتفصيل في مباحث الإلفاظ.

والتزامنا بمفهوم الشرط يكون في مورد تكون القضية ثلاثية الأطراف بحسب المرتكز العقلائي والمناسبات التي يلاحظونها.

وحقيقة مفهوم الشرط هي أنّ المعلّق عليه ـ أي أن الشيء الذي يتوقف عليه الربط بين الموضوع والمحمول ـ منحصر في الشرط، لا الجامع بينه وغيره، مثلاً إذا قيل: (العالم إن كان عادلاً فأكرمه) فيعني أنّ المعلق عليه الربط بين وجوب الإكرام والعالم هو خصوص العدالة؛ لأنّه إذا كان المعلق عليه هو الجامع بين العدالة وغيرها ـ بمعنى أن يقوم مقام هذا الشرط شيء آخر ـ فلا يكون ما فرضناه أنّه المعلق عليه هو المعلق عليه، بل يكون كلياً انتزاعياً، وهذا خلاف ظاهر أداة التعليق؛ لأنّ أداة التعليق

ظاهرة في أنّ المعلق عليه عبارة عن الشيء الذي جعل شرطاً بحده، لا العنوان الانتزاعي الذي هو قابل للانطباق على هذا وغيره.

ونتيجة هذا المطلب هي أنّ المفهوم المستفاد من المثال عبارة عن أنّ الشخص إذا لم يكن عادلاً فلا يجب إكرامه وإن كان متصفاً بأي صفة من الصفات.

وفي الحقيقة يستفاد أمران:

أحدهما: هو أنّ العالم الذي يكون موضوعاً في (العالم إن كان عادلاً فأكرمه) ليس علة تامة لوجوب الإكرام، بل ارتباط وجوب الإكرام بالعالم متوقف على الشرط.

وثانيهما: تلك الجهة التي يتوقف عليها الارتباط منحصرة في العدالة ولا يقوم مقامها شيء آخر، وإلا لا تكون العدالة معلقاً عليه، وهذا يعني أنّ للجملة مفهوماً، هو الانتفاء عند الانتفاء.

وأما مفهوم الوصف، فتارة يكون الوصف غير معتمد على الموصوف أو ما في حكمه، وأخرى يكون معتمداً على الموصوف أو ما في حكمه.

أما إذا لم يكن معتمداً على الموصوف كقولنا: (العالم يجب إكرامه) أو (العادل يجب إكرامه) فلا المفهوم له؛ لأنّ القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، أي أنّ موضع وجوب الإكرام هو العالم، وثبوت شيء لشيء لا يقتضي نفيه عما عداه.

وأما إذا كان الوصف معتمداً على الموصوف أو ما يلحق به، فيدل على المفهوم بناء على أنّ الأصل في القيود هو الاحترازية، كما اختاره بعض الأعاظم، ونحن نوافقه على ذلك.

ولكن المفهوم المستفاد من الوصف المعتمد ليس بحد المفهوم المستفاد من القضية الشرطية.

فما يستفاد من قولنا: (العالم العادل يجب إكرامه) أو (كل عالم عادل يجب إكرامه) هو أنّ طبيعي العالم اللابشرط لا يكون تمام الموضوع، بل عنوان العدالة له مدخلية في مسألة وجوب الإكرام، ولا يستفاد أكثر من ذلك.

وأما إذا اقترن ذلك الطبيعي بجهة غير العدالة من سائر المحصصات والمصنفات والخصوصيات فهل في تلك الحالة يكون حكم وجوب الإكرام منتفياً أو لا؟

لا يدل عليه مفهوم الوصف وإن كان معتمداً على الموصوف.

فحد دلالة مفهوم الوصف المعتمد على الموصوف في قولنا: (العالم العادل يجب إكرامه) هو أنّ نفس الطبيعي ليس تمام الموضوع، بل العدالة أيضاً لها مدخلية، ولكن هذا لا ينافي أن يقوم مقام العدالة شيء آخر من الأوصاف، أي تكون هناك حصة أخرى واجبة الإكرام؛ لأنّ الدليل إنما دل على مدخلية الوصف المعتمد، أما أنّه لا يقوم مقامه شيء آخر ـ كما كان في مفهوم الشرط ـ فلا يدل عليه، ولذلك يكون المفهوم هنا أنّ نفس الطبيعي اللابشرط فقط من دون خصوصية من الخصوصيات ليس موضوعاً للحكم.

فإنّ طبيعة مفهوم الوصف المعتمد لا يقتضي أكثر من هذا.

بعد اتضاح هذا المطلب نقول:

إذا أردنا أن نستدل بآية النبأ عن طريق مفهوم الوصف ـ الذي هو عنوان الفاسق ـ فلابد أن نثبت جهات ثلاثة:

الجهة الأولى: أن نثبت أنه من الوصف المعتمد على الموصوف أو في حكم المعتمد على الموصوف إن لم يكن كذلك حتى لا أقل يحصل على درجة من المفهوم، فإنّ ذات النبأ ليست بنحو توجب عدم الحجية الذي أشير إليه بقوله ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾، فلابد من عدّه من الوصف المعتمد كي يكون له درجة من المفهوم.

الجهة الثانية: أن نثبت أنّ الموصوف هو خبر الواحد، لا طبيعي الخبر، فإنّها الجهة الجامعة بين خبر الفاسق والعادل، في قبال الخبر المتواتر والمحفوف بالقرينة القطعية.

و حيثية كون الخبر خبراً واحداً ـ الذي هو شيء زائد على حقيقة النبأ والخبر ـ أيضاً لا تكون تمام الموضوع لوجوب التبين، بمعنى أنّه نعد هذه الحيثية بحكم الموصوف حتى يكون المفهوم عدم كون نفس طبيعي خبر الواحد تمام الموضوع لعدم الحجية.

الجهة الثالثة: أن نثبت في المقام أنّ هذا الوصف لا يقوم مقامه شيء آخر حتى يتم المطلوب، وهو عدم التبين بالنسبة للخبر الذي لا يكون مخبره فاسقاً.

فالنتيجة هي أنّ مفهوم الوصف فيما نحن فيه هو أنّ عدم الحجية ووجوب التبين منحصر بخبر الفاسق.

ولكن الاستدلال متوقف على إثبات الجهات المتقدمة؛ إذ لا يتمكن مفهوم الوصف أن يتكفّل بها.

هذا وقد تعرض الشيخ (قدس الله سره) إلى ذلك وحكاه عن البعض[1] الذي استدل بمفهوم الوصف، ولم يلتزم بصحته، وذكر أنّ المقام من الوصف غير المعتمد، قائلاً أنّ هذا الاشكال (لا يمكن الذب عنه)[2].

ولابد من التعرض لهذه الجهات لنرى النتيجة التي يمكن أن نصل إليها:

---

(١) حكاه في أوثق الوسائل عن السيد عميد الدين في المنية (فرائد الأصول مع حواشي أوثق الوسائل) ٢: ٧٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٥٦.

أما الجهة الأولى فهي أنّ قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ ـ الذي هو إرشاد إلى عدم الحجية وعدم جواز ترتيب الأثر شرعاً ـ موضوعه عنوان النبأ وعنوان أنّ الجائي به فاسق.

والنبأ عبارة عن مطلق الخبر الذي هو في مقابل الإنشاء.

فهنا وإن كان الجائي به فاسقاً، إلا أنّه ليس وصفاً معتمداً على الموصوف بالدقة، ولكن لا دليل على تخصيص المفهوم بالوصف المعتمد على الموصوف، بل الملحوظ في المفهوم هو أن تؤخذ في الموضوع جهة زائدة على الطبيعي حتى يمكن القول بأنّ الطبيعي ليس تمام الموضوع.

وهذه الزيادة موجودة فيما نحن فيه، وهي كون من جاء بالنبأ فاسقاً، فإذا كان كذلك فيصبح هذا قيداً، لوجود روح التقييد هنا، أي ذكر شيء مع خصوصية زائدة، وذكر الشيء بخصوصية زائدة يقتضي أن يكون ذلك الشيء جامعاً لواجد هذه الخصوصية وفاقدها، ويظهر أنّ نفس ذلك الشيء لا يقتضي المحمول، ولا يكون علة تامة للمحمول، وإلا لما ذكر القيد؛ لأنّ الأصل في القيود هي الاحترازية، فإذا كان هذا قيداً ـ نبأ يكون الجائي به فاسقاً ـ فحكمه حكم الوصف المعتمد على الموصوف.

وحينئذ هذا الوصف ـ أي الفسق ـ يقتضي أن يكون علة بقانون أنّ الأصل في القيود هي الاحترازية أو بتعبير الشيخ[1] (قدس الله سره) المناسبة والاقتران، وربما يكونان عبارة أخرى للأصل المذكور، بمعنى أنّ الفسق يناسب أن يكون علة للتبين بأحد معانيه؛ لأنّ الفاسق إن كان بمعنى المنافق فيكون له داع للكذب وصنع مهلكة للمسلمين، وإن كان بمعنى الكاذب فيعني أنّه لا رادع له، وهكذا إذا كان الفاسق بالمعنى المتعارف، فإنّه أيضاً لا رادع له، فالفرق بين المعنى الأول والأخيرين أنّ الأول

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٤.

له داع على الكذب والأخيرين لا داعي لهما على الصدق ولا رادع لهما عن الكذب.

إذن مع وجود هذه المناسبة والاقتران، ومع كون أنّ هذا الوصف لـوحظ كجهـة زائدة على أصل النبأ ـ التي تجعل القضية من الوصف المعتمد ـ تكون النتيجـة إثبـات درجة من المفهوم.

أي أنّ ذات النبأ ليست بنحو تترتب عليه ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ الـذي هـو إرشـاد إلى عـدم الحجية، بل هناك مدخلية لكون الجائي به فاسقاً.

إلا أنّ الاستدلال لا يتم بإثبات ذلك؛ لأنّ غايته إثبات درجة من المفهوم وهو أنّ ذات النبأ ليست علة تامة، ولكن لا يمكننا بهذا إثبات نفي قيام خصوصية أخرى مقام الفاسق تكون موجبة للتبين وعدم الحجية، بل لابد من إثبـات ذلـك بمؤونـة زائـدة، فلذلك قلنا لابد من جهات ثلاثة.

وأما الجهة الثانية وهي أنّ النبأ وإن كان هـو الجهـة الجامعـة بـين خـبر الواحـد ـ بالمعنى المبحوث عنه ـ وبين غيره، أي المقطوع به وهـو المتـواتر أو المحفـوف بالقرينـة القطعية، إلا أنّ جهة كونه خبر واحد أيضاً لا يمكن أن يكون علة تامة؛ لأنّه يقال هنـا بأنّ جهة كونه خبر واحد ذاتي للخبر، والتعليل بأمر عرضي مـع أنّ الـذاتي تكـون لـه العلية أمر مستهجن عقلاءً، هكذا نقل الشيخ[1] عن القائل.

وكونه ذاتياً للنبأ بحاجة إلى التوضيح، فنقول:

إنّ وصف الخبر بكونه خبر واحد وكونه محتملاً للصدق والكـذب هـو أمـر ذاتي للنبأ، وهي جهة تصلح للتبين، في قبال ما يكون مانعاً فعلياً عن احتمال كذبه الذي هو

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٤.

عبارة عن تعدد الناقلين له أو احتفافه بالقرينة القطعية.

فإذا كانت جهة كونه خبر واحد ـ التي هي ذاتية للنبأ ـ علة لعروض التبين، فلا مجال للتعليل بأمر عرضي وهو الفسق.

والوجه في كون الفسق علة هو ما تقدم في الجهة الأولى من التعليق على الوصف وكون الأصل في القيود الاحترازية.

أما سبب عدم مدخلية الجهة الذاتية فيفهم من ظاهر الكلام؛ حيث علل بالعرضي، فلو كان للجهة الذاتية مدخلاً كان التعليل بالجهة العرضية مستهجناً.

قال الشيخ[1] نقلاً عن القائل: (أنّه تعالى أمر بالتثبّت عند إخبار الفاسق، و قد اجتمع فيه و صفان، ذاتيّ و هو كونه خبر واحد، و عرضيّ و هو كونه خبر فاسق، و مقتضى التثبّت هو الثاني؛ للمناسبة و الاقتران؛ فإنّ الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأوّل للعلّيّة؛ و إلّا لوجب الاستناد إليه؛ إذ التعليل بالذاتيّ الصالح للعلّيّة أولى من التعليل بالعرضيّ).

ولكن من أي قسمي الذاتي هو؟ فإنه لا يمكن أن يكون من ذاتي باب الإيساغوجي وهو الكليات الخمس، فإنّ خبر الواحد ليس جنساً ولا فصلاً ولا غيرهما بالنسبة إلى طبيعي الخبر.

وليس هو من قبيل ذاتي باب البرهان، فإنه ليس من قبيل الزوجية بالنسبة إلى الأربعة، فلا يمكن الالتزام بانتزاع خبر الواحد من مطلق الخبر في قبال المتواتر والمحفوف بالقرينة القطعية، وما يتراءى من كلام السيد الخوئي هنا في المصباح[2] من

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٤.

(٢) مصباح الأصول (الطبعة القديمة) ١: ١٥٤، و(الطبعة الحديثة) ١: ١٨١.

أنه من قبيل ذاتي باب البرهان لعل مقصوده أنه مثله.

وهنا احتمال ثالث في معنى الذاتي وهو ما يلحق الشيء لولا عروض العوارض، أي أنّ الشيء لولا عروض العوارض يقتضيه، ولولا المانع هذا متصف به.

وهذا نظير قول المحقق النائيني أنّ حسن الصدق ذاتي وقبح الكذب ذاتي، فإنّ المقصود بالذاتي ليس هو ذاتي باب الإيساغوجي أو باب البرهان، بل المراد أنّه لولا عروض العارض لاقتضاه.

فلو كان الصدق موجباً لهلاك مؤمن فلعروض عارض هنا ينفك عنه الحسن ويصير قبيحاً، أو إذا كان الكذب موجباً لنجاة مؤمن فهنا لعروض عارض ينفك عنه القبح ويصير حسناً.

فمرادهم من الذاتي هو ما يقتضيه الذات بشرط عدم المانع، لا من حيث هي، أي مع قطع النظر عن بقية الأمور سواء كانت أم لم تكن، فهو بشرط لا عن الموانع.

فهنا الخبر يتصف فعلاً بالصدق والكذب لولا الجهات العارضة، فإذا عرضت جهة كما لو حف بقرينة قطعية أو كثر رواته خرج عن هذا الوصف، ومع عدم عروض تلك الجهات احتمل في نفسه الصدق والكذب، وهذا هو المقصود من كونه ذاتي للخبر.

فجهة كونه خبر واحد مما يقتضيه طبيعي النبأ لولا عروض العارض، فهي إذن بحكم الذتي، ولا يصح الاستناد إلى العرضي وهو الفسق ما دامت تصلح هذه الجهة للعلية، فإذن لابد أن تكون العلة في التبين هنا هو الفسق. هذه هي الجهة الثانية.

ولكنها لا تنفع أيضاً في إثبات المفهوم؛ لأنّ النتيجة هي عدم حجية خبر الواحد إذا كان الجائي به فاسقاً، ولكن من الممكن أن تكون خصوصية أخرى تقترن بخبر

الواحد ولا يكون معها حجة أيضاً، كما لو قلنا (العالم إن كان عادلاً يجب إكرامه) فمن الممكن أن يكون العالم إن كان هاشمياً أيضاً يجب إكرامه، أي تقوم مقامه حصة أخرى. وعليه نحتاج إلى جهة أخرى لإثبات الحصر.

وأما الجهة الثالثة فهي لإثبات أنّ هذا الوصف لا يقوم مقامه شيء، لأنّ ما يقوم مقام الشيء لابد أن يكون مغايراً له، فإذا كان المراد من الفسق هو النفاق المقابل للإيمان الواقعي، فلا يمكن أن يكون الإيمان الواقعي منشأ للتبين.

وإذا كان الفسق بمعنى الكذب فلا يمكن أن يكون الصدق منشأ للتبين.

وإذا كان الفسق بمعنى الانحراف عن الطريق المستقيم في الحركات والسكنات فلا يمكن أن تكون العدالة بالمعنى الأخص منشأ للتبين.

فإذن لا يقوم مقام الفسق شيء آخر.

وبه يتم تقريب مفهوم الوصف بالحد الذي يكون منتجاً في المقام.

ولكن الشبهة الموجودة في المقام التي لا يمكن دفعها هي أنّه لا ينبغي الاقتصار على الأوصاف القائمة بالمخبر حتى يقال بملاحظة ما يقابل الفاسق، فإنّ من الممكن أن تكون الجهات الموجبة للتبين متعلقة بالمخبر عنه لعدم تناسب المخبر به مع المخبر عنه، كما لو فرضنا أنّ مخبراً عادلاً أخبر عن شخص بأمر نعلم أنّه لا يصدر منه، فهنا لابد أن يكون العادل قد اشتبه عليه الأمر؛ لعدم تطابق خبره مع مشي المخبر عنه وكلامه وسيرته، فمن الممكن أن تقوم هذه الحيثية مقام الفسق، ولا ضرورة أن يكون ما يقوم مقامه صفة قائمة بالمخبر.

وعليه لا يمكن لمفهوم الوصف إثبات أنّ خبر غير الفاسق المخالف للكتاب أو السنة أو غير الموافق لهما حجة.

هذا طريقة الجواب بعد التسليم بالمقدمات الثلاث.

ثم إنّ الأعلام في بحث العام والخاص تعرضوا لمسألة تقديم المفهوم أو العموم فيما لو تعارضا، وفي المقام يقال حيث إنّ الآية معللة ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[1]، وهذا التعليل عام فيدخل تحت تلك الكبرى.

والبحث هنا في مقامين:

المقام الأول: هل يوجد هناك عموم ينطبق على موضوع المفهوم حتى تنطبق تلك الكبرى على المقام أو لا؟ وبعبارة أخرى: هل المفهوم المستفاد من التعليل الوارد في الآية عام بحيث يشمل خبر غير الفاسق أو لا؟

المقام الثاني: على فرض وجود ذلك العموم ووقوع التعارض بينه وبين المفهوم هل المفهوم مقدم على العموم أو العموم مقدم على المفهوم؟

أما المقام الأول، فقد أنكر جماعة وجود العموم ـ أي يكون المفهوم شاملاً لخبر غير الفاسق ـ منهم المحقق النائيني (قدس الله سره)، وقد وافقه بعض على ذلك.

وأساس توهم عدم العمل بخبر العادل أيضاً من دون تبين مبني على أن يكون معنى الجهالة في العموم عدم العلم ليشترك خبر العادل مع الفاسق في ذلك، لأنّ خبر كليهما لا يوجب العلم، ولكن كما تقدم منا أنّ الجهالة ليست بمعنى عدم العلم، بل الجهالة بمعنى السفاهة والعمل من دون حكمة، وهذا لا ينطبق على خبر العادل، فإنّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فضلاً عن خبر العادل، فلا ينطبق على خبر غير

---

(١) سورة الحجرات، الآية ٦.

الفاسق عنوان العمل بجهالة. هكذا أفاد المحقق النائيني[١] في المقام وقريب منه ما في المصباح[٢].

وما أفاده قد يرد عليه إشكالان:

الاشكال الأول: هل بناء العقلاء على العمل بخبر العادل هو في صورة عدم حصول الاطمئنان أو في صورة حصول الاطمئنان؟

أما في صورة عدم الاطمئنان فالظاهر عدم عمل الهمج الرعاع به فضلاً عن العقلاء، فإنهم لا يقدمون من دون التبين والدراسة.

وأما في صورة حصول الاطمئنان فأيضاً كذلك إن كان من دون التروي والاستبانة كالاطمئنان الحاصل لكثير من الناس حيث يحصل لهم الاطمئنان بأدنى

---

(١) قال المحقق النائيني: «إنّه مبني على أن يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشترك خبر العادل مع الفاسق في ذلك، و ليس الأمر كذلك، بل الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه ولا شبهة في أنّه يجوز الركون إلى خبر العدل والاعتماد عليه ـ كما عليه طريقة العقلاء ـ بخلاف خبر الفاسق، فإنّ الاعتماد عليه يعدّ من السفاهة والجهالة، فخبر العادل لا يشارك خبر الفاسق في العلة، بل هو خارج عنها موضوعاً». [فوائد الأصول ٣: ١٧١]

(٢) قال السيد الخوئي: «إنّ الايراد المذكور مبني على أن يكون المراد من الجهالة في التعليل عدم العلم، والظاهر أنّ المراد منه السفاهة والاتيان بما لا ينبغي صدوره من العاقل، فانّ الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة أيضاً، وليس العمل بخبر العادل سفاهة، كيف والعقلاء يعملون بخبر الثقة فضلًا عن خبر العادل». [مصباح الأصول ١: ١٩٠]

شيء من جهة أنّ حالتهم الانفعالية عالية جداً، بل لا يميزون في كثير من الأحيان بين العادل وغيره، وهذا الاطمئنان من العمل بالمظنة والأوهام والخرافات، وخروج عن الديدن العقلائي بما هم عقلاء، ويعارضه الإسلام الذي جاء لإنقاذ الناس من الحالة الجاهلية.

فالدعوى المذكورة من أنّ العقلاء بما هم عقلاء يعملون بخبر العادل سواء حصل لهم الاطمئنان أم لم يحصل من دون دراسة واستكشاف غير صحيحة، بل بناؤهم في الخبر غير المبان هو الاستبانة وإن كان المخبر عادلاً، ولو فرض هناك من يعمل بلا تبّرو وتبين فعمله محارب من قبل القرآن، فإنّ عمله عمل بالجهالة.

فما أفاده في جانب معنى الجهالة من أنه الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه تام، إلا أنّ هذه الجهة مشتركة بين خبر العادل والفاسق، ولا تختص بخبر الفاسق، فيتحقق العموم في التعليل.

الاشكال الثاني: ما أفاده المحقق العراقي[1] من أنّ الجهالة بمعنى عدم العلم، لا

---

(١) قال المحقق العراقي في رده على جواب المحقق النائيني: «ولا يخفى إنّ ما أفيد ... مبني على كون التبين في الآية بمعنى الوثوق لا العلم؛ إذ حينئذ يكون المراد من الجهالة ما يقابل الوثوق ولا يكون ذلك الا لسفه بالمعنى المزبور أعني الركون والاعتماد إلى ما لا ينبغي الركون إليه عند العقلاء، و لكنه خلاف ظاهر الآية المباركة كيف وإنّ السفاهة بالمعنى المزبور انما توجب الملامة لا الندامة، فلا يناسب التعبير حينئذ بالندامة، وما يوجب الندامة انما هو العمل بكل أمارة مخالفة للواقع خصوصاً في الأمور المهمة كما في مورد الآية

السفاهة والعمل من دون حكمة.

ومنشأ كلامه جهتان:

الأولى: عدم التناسب بين الجهالة بمعنى السفاهة وقوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾، فإنّ التبين بمعنى التعرف والاستيضاح وتحصيل العلم، وهذا يناسب أن يكون في قباله عدم العلم.

الثانية: إذا كانت الجهالة بمعنى السفاهة فالعمل على وفقها يوجب الملامة لا الندامة في حين أنّ الآية قالت: ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ لا (ملومين) بأن يقبل بعضهم على بعض يتلاومون، فإنّ الندامة هي أن يعمل الإنسان عملاً بغير علم فيورثه الندامة ولات حين مندم، وهذا يناسب أن يكون الجهل بمعنى عدم الوضوح وانكشاف الواقع، وأما إذا عمل الإنسان بأمر غير عقلائي سواء كان مطابقاً للواقع أم لا فعمله موجب للملامة لا الندامة، فهناك فرق بينهما.

وما أورده المحقق العراقي غير تام.

أما عدم تناسب الجهالة بمعنى السفاهة مع التبين فيرده أنّ العمل بالخبر من دون فحص وتعرّف كما هو عمل من دون علم كذلك هو عمل بغير بصيرة وبما لا ينبغي الاعتماد عليه، فمعنى التبين يتناسب مع الجهالة بكلا المعنيين.

وأما عدم تناسب الجهالة بمعنى السفاهة مع الندامة فيرده أنّ الندامة لم تترتب على الجهالة ـ التي هي ركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه ـ بل تترتب على نتيجة الجهالة التي هي إصابة القوم بجهالة، ففرق كبير بينهما.

الشريفة، وعلى ذلك تكون الجهالة في الآية عبارة عن مطلق خلاف العلم، فيشارك خبر العادل خبر الفاسق في العلة». [نهاية الأفكار ٣: ١١٤-١١٥]

توضيح ذلك: قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ حذراً ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْمًا﴾ بقتلهم وتشريدهم وسبيهم وزعزعة أمنهم ﴿بِجَهَالَةٍ﴾ وركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ﴾ من القتل والتشريد والسبي وزعزعة أمن الآخرين ﴿نَادِمِينَ﴾.

فالندامة لم تترتب على المشي عن جهالة كي يقال بأنّ المناسب هو الملامة لا الندامة، بل ترتبت على المفسدة المتوقعة الحصول كنتيجة للمشي عن جهالة.

فلما كان عملهم عن جهالة صاروا في معرض إصابة القوم وسلب حقوق الآخرين، وخصوصية هذه المفسدة المذكورة في الآية ـ التي هي إصابة القوم بالقتل وما إلى ذلك ـ تطبيق لكبرى المفسدة المتوقعة على المورد، أي أنّ العمل بجهالة يجعل الإنسان في معرض الوقوع في المفسدة، وبما أنّ المخبر به في خصوص المورد هو ارتداد بني المصطلق وكان يترتب عليه إصابتهم خطأ ومستوجبة للندامة، فهذه الندامة لا علاقة لها ابتداءً بالعمل بغير العلم والجهالة والسفاهة، بل العمل بسفاهة يجعل الإنسان في معرض إصابة القوم خطأ فإذا تحققت الإصابة كانت نتيجتها الحسرة.

فالكبرى الموجودة فيما نحن فيه هي عدم جواز العمل بجهالة؛ لأنه ركون إلى ما لا يصح الركون إليه.

فالندامة تتعلق في الآية بخصوصية المورد، أي المفسدة الكلية المنطبقة على العمل بجهالة مطبقة في خصوص المورد بصورة الندامة وإصابة القوم، فلا يمكن أخذ هذا قرينة على أنّ الجهالة بمعنى عدم العلم.

ثم إنّ المحقق العراقي[١] دفع الإشكال المتقدم بقوله: (ولكن الإنصاف أنّه لا وقع لهذا الإشكال، فإنّه بعد أن كان الندم في الأحكام الشرعية، بل في مطلق الأحكام الجارية بين الموالي والعبيد ملازماً للملامة والعقوبة لما هو المعلوم من أنّ همّ العقل في أمثال ذلك إنما هو مجرد الفرار عن تبعة ما يترتب على مخالفة التكاليف الواقعية من الملامة والعقوبة، لا تحصيل المصالح والأغراض الواقعية كان ذلك موجباً لاختصاص الندم في الآية بالندم الملازم مع اللوم والعقوبة).

وحاصله: أنّ الندامة في الآية المباركة تلازم الملامة والعقوبة الأخروية؛ لاهتمام العقل بالفرار من العقوبة، وفي العمل بخبر الفاسق ووقوع الخطأ عقوبة أخروية، وعليه لا يكون فرق بين التعبير بالندامة والملامة، فاستعمال الندامة هنا مجازي[٢].

وهذا الجواب غير تام أيضاً، فإنّه ـ مع قطع النظر عما أجبنا به ـ ما معنى هذا الاستعمال المجازي؟!

مضافاً إلى ذلك أنّ الندامة لا تلازم العقوبة دائماً، فإنّ كل إنسان يعلم أنّ قتل البشر من دون مسوغ أمر على خلاف الفطرة سواء كان يعتقد بالآخرة أم لم يعتقد وسواء عوقب أم لم يعاقب، فإنّ الإنسان طالما له فطرة وضمير يندم على القتل، هذا من الناحية الفردية.

وربما يندم المجموع في الدنيا باعتبار أنّ قتل مجموعة من المسلمين من غير مسوغ يوجب نقصان المسلمين ويكون على خلاف الغاية وهي تأسيس مجتمع إسلامي، فيوجب ذلك ندمهم.

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ١١٥.

(٢) من باب إطلاق اللازم وهو الندامة وإرادة الملزوم وهو الملامة والعقوبة.

فليس المراد من الندامة في الآية هي الملامة الأخروية.

أما المقام الثاني، وهو أنه على فرض وجود ذلك العموم بحسب ما تصوّروه من كون الجهالة هو عدم العلم، بمعنى أنّه لا يجوز العمل بغير العلم حتى يكون مرجع عدم الجواز إلى عدم المعذرية عند الخطأ، فإنّ الكلام في آية النبأ عن عدم جواز العمل بغير علم إذا كانت نتيجته مخالفة للواقع، ومرجع عدم الجواز إلى عدم المعذرية، أي ليس لكم مؤمّن من العقوبة في مخالفة الحكم الواقعي الذي هو عبارة عن احترام دم المسلم وماله فيما إذا كان عملكم بغير علم وعن جهل.

فبناء على هذا التفسير يقع الكلام في أنّه هل هناك وجه لتقدم المفهوم على العموم أو لا؟

ذكروا في ذلك وجوهاً، ونحن نتعرض إلى ما ذهب إليه المحقق النائيني[1] ومن وافقه على ذلك من الأعاظم[2] بدعوى حكومة المفهوم على عموم التعليل.

بيان ذلك: إنّ مفاد التعليل هو عدم جواز العمل بغير العلم بالمعنى المتقدم ـ أي لا يقبل الاعتذار ولا يكون هناك مؤمّن فيما إذا خالف الواقع ـ ولا يتعرض إلى أنّه في أي مورد يكون عملاً بعلم وفي أي مورد يكون عملاً بغير علم، وشأنه في ذلك شأن كل قضية كلية من حيث عدم التعرض إلى إثبات الصغرى وعدمه، وأما المفهوم حيث إنّه يدل على حجية خبر العادل التي هي بمعنى تتميم الكشف لخبره واعتباره علماً، فيكون المفهوم مقدماً على العموم من باب الحكومة التضييقية، بمعنى أنّ مفاد المفهوم

---

(١) فوائد الأصول ٣: ١٧٢.

(٢) مصباح الأصول ١: ١٩١.

هو أنّ خبر العادل علم، فيخرج بذلك عن التعليل؛ إذ لا يكون جهلاً حينئذ، وهو معنى الحكومة، أي أنّه في الحقيقة ينفي الحكم بلسان نفي الموضوع، فالجهالة تنتفي بعنوان الحكومة.

قال بعض الأعاظم: (إنّه على تقدير تسليم أنّ المراد من الجهالة عدم العلم لا السفاهة، لا يكون التعليل مانعاً عن المفهوم، بل المفهوم ـ على تقدير دلالة القضيّة الشرطية عليه بنفسها ـ يكون حاكماً على عموم التعليل، إذ خبر العادل حينئذ يكون علماً تعبدياً، على ما ذكرناه مراراً من أنّ مفاد دليل حجّية الطرق و الأمارات هو تتميم الكشف، و جعل غير العلم علماً بالاعتبار، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً، و يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل، نظير حكومة الأمارات على الأصول العملية.

و بعبارة أخرى: الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام لا تتكفل لاثبات الموضوع، فإنّ مفادها ثبوت الحكم على الموضوع المقدّر وجوده، و أمّا كون الموضوع موجوداً أو غير موجود فهو خارج عن مفادها، وعليه فمفاد التعليل عدم حجّية كل خبر غير علمي. و أمّا كون خبر فلان علمياً أو غير علمي فهو خارج عن مفاده، فيكون المفهوم الدال على كون خبر العادل علماً بالتعبد حاكماً على عموم التعليل، فلا تنافي بينه و بين المفهوم كي يكون عموم التعليل قرينةً على عدم المفهوم للقضيّة الشرطية).

وللمحقق العراقي إشكال على كون المفهوم حاكماً على التعليل، وفهم هذا الإشكال ورده يتوقف على أن نبين أولاً معنى الحكومة على نحو التضييق والتخصيص والورود على نحو التضييق، فنقول:

إنّ الحكومة على نحو التضييق هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، كما إذا قال: (أكرم كل عالم) ثم قال: (الفاسق ليس بعالم)، فإنّ الدليل الأخير ينفي الحكم في الأول

بلسان نفي الموضوع.

والتخصيص هو نفي الحكم بلسان نفي الحكم عن الموضوع، كما إذا قال: (أكرم كل العالم) ثم قال: (لا تكرم العالم الفاسق).

وتشترك الحكومة على نحو التضييق مع التخصيص في جهة وتفترق عنه في جهة.

أما جهة الاشتراك فهي أنّ كليهما لباً بصدد نفي الحكم عن حصة معينة من الموضوع.

وأما جهة الافتراق فهي أنّ لسان الحكومة هي لسان المسالمة ولسان التخصيص لسان المعارضة، فإنّ الدليل الحاكم لا يعارض ما يتكفله الدليل الأول، لأنّ الدليل الأول لم يتكفل إثبات من هو عالم ومن هو ليس بعالم، فلذلك لا يعارضه الدليل الثاني، وفي الحقيقة أنّ الدليل الثاني تعرّض إلى ما لم يتعرّض إليه الدليل الأول، فيكون لسان الحكومة لسان المسالمة، وهذا بخلاف دليل التخصيص، فإنّ الدليل الثاني يتعرض إلى ما تعرّض إليه الدليل الأول ويعارضه في حكم حصة معينة كمعارضة (لا تكرم العالم الفاسق) مع (أكرم كل عالم)، فإنّ الأخير يثبت الإكرام للجميع والحال أنّ الدليل السابق مع تسليمه بأن العالم الفاسق عالم ينفي الإكرام عن حصة الفساق من العلماء، فلسان التخصيص لسان المعارضة.

وأما الورود على نحو التضييق فهو نفي الموضوع تكويناً بمؤونة التعبد كخروج الشبهة عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ التي يعبر عنها بالبراءة العقلية ـ بالتعبد بالأمارات كأدلة حجية خبر الواحد مثلاً، فإنه بها يتم البيان تكويناً إلا أنّه بمؤونة التعبد، بخلاف التخصص الذي هو انتفاء الموضوع تكويناً بلا مؤونة التعبد .

والورود على نحو التضييق دائر مدار أن يكون المأخوذ في موضوع الدليل المورود

أمراً تكوينياً ولا يكون على خلافه الاعتبار، فبلا بيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان أعم من البيان التكويني أو الاعتباري، ولكن بشرط أن لا يعارضه شيء من التشريع يعد بياناً، فإذا اعتبرنا شيئاً بياناً كخبر الواحد والبينة ينتفي موضوع القاعدة؛ لأنّ الموضوع كان مضيقاً من البداية، فإنّ موضوعه هو التكوين الذي لا يكون على خلافه الاعتبار.

إذا اتضح ذلك نعود إلى آية النبأ:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ومفهومه: إن جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين، أي يجوز العمل على وفقه من دون تبين.

وليس المراد من الجواز هنا هو الجواز الشرعي حتى يكون في قباله الحرمة، بل المراد هو وجود المعذرِّ والمؤمِّن للمكلف فيما إذا عمل بخبر العادل وخالف الواقع، فإنّه لا يعاقب على ذلك.

فإذا كان لسان المفهوم بهذا السنخ فيعارض عموم التعليل، فإنّ لسان العموم ـ الذي هو عدم جواز العمل بجهالة بمعنى عدم العلم ـ يعارضه لسان المفهوم الذي هو جواز العمل بخبر العادل بلا تبين، والمفروض أنّ العموم آبٍ عن التخصيص، لأنّه نريد معالجته عن طريق الحكومة لا التخصيص، فاللسان في المفهوم ليس لسان المسالمة كما هو المطلوب في الحكومة على نحو التضييق، نعم لو كان من البداية بهذا اللفظ: (اعتبر خبر العادل علماً) لكان للبحث مجال.

وأما إذا كان لسان المفهوم هو (لا يجب التبين عنه) أي يجوز العمل على وفقه من دون التبين، فهذا يكون في قبال العموم الذي يقول بعدم جواز العمل من دون علم، فيكون المفهوم مخصصاً للتعليل الدال على وجوب التبين عن كل خبر غير علمي، لا أنّه حاكم عليه، فكيف جعلتموه حاكماً؟

وهنا نضيف بعض الشيء حتى يتم تقريب كلام المحقق العراقي إلى حد ما، فنقول:

إنّه لو تم ـ من خلال المناسبات كافتراض أنّ العقلاء لا يرون العمل بخبر العادل عملاً بغير العلم ـ الاكتشاف من المفهوم ـ الذي هو جواز العمل بخبر العادل بلا تبين ـ أنّ المولى اعتبر خبر العادل علماً على نحو الاكتشاف الإني، أي اكتشفنا من جواز العمل بلا تبين أنّ الشارع اعتبره علماً، فهذا الاعتبار لا يفيد هذا الأثر حتى بلحاظه تتحق الحكومة، بل يفيد بالنسبة إلى بقية الآثار كالقطع الموضوعي.

مثلاً: لو قال: (أكرم كل عالم) ثم قال: (لا يجب إكرام العالم الفاسق) واكتشفنا من الدليل الثاني أنّه لا يعتبر العالم الفاسق عالماً، فعدم اعتباره عالماً لا يكون ذلك بلحاظ هذا الأثر، بل حكومته بلحاظ باقي الآثار لا بلحاظ وجوب إكرام العالم.

فلو فرضنا احتاجوا إلى منصب كالقضاء مثلاً الذي يتعلق بالعالم واكتشفنا ذلك، فنتيجته أنّ المستكشف حاكم بالنسبة إلى تلك الآثار لا بالنسبة إلى هذا؛ والوجه في حكومته بالنسبة إلى تلك الآثار هو أنّ المفروض اكتشاف أنّ الشارع المقدس اعتبره علماً، وتلك الآثار موضوعها العالم الكذائي مثلاً سواء كان نفياً أم إثباتاً، وأما بالنسبة إلى خصوص جواز العمل بلا تبين فلا حكومة له؛ لأنّ الحكومة كانت دائرة مدار اللسان والتعبير، والتعبير هنا تعبير التخصيص، فإنّ جواز العمل به بلا تبين ـ الذي مرجعه إلى المؤمّنية والمعذّرية ـ لسان التخصيص، وهذا الاكتشاف في فرض تحققه يفيد في الحكومة بالنسبة إلى الجهات الأخرى، لا الحكومة بالنسبة إلى جواز العمل به بلا تبين؛ لأنّ هذا هو نفس اللسان، وهو لسان المعارضة لا لسان الموافقة، فإذن لا يمكن القول هنا بالحكومة، بل لابد من القول بأنّه تخصيص وأنتم تقولون بأننا لا نلتزم

بالتخصيص لكون العموم آب عن التخصيص.

قال المحقق العراقي[١]: (نعم يمكن المناقشة في تقرير الحكومة بوجه آخر، و حاصله: منع اقتضاء المفهوم في المقام لتتميم الكشف بلحاظ وجوب التبين، أي بلحاظ جواز العمل بلا تبين، حيث إنّه لا طريق على التنزيل المزبور في طرف المفهوم، فإنّ الحكومة تنزيل في الحقيقة، فعندما يقال: (العالم الفاسق ليس عالماً) جاهل، إلا من جهة نفي وجوب التبين المستفاد من المفهوم، أي: إن جاءكم عادل بنبأ فيجوز العمل بنبأه بلا تبين، و بعد كون العلم بتتميم الكشف في رتبة متأخرة عن إحراز عدم وجوب التبين يستحيل كون نظر تتميم الكشف في إثبات الإحراز إلى مثل هذا الأثر، و معه فلا بد و أن يكون تقديم المفهوم على عموم التعليل في الرتبة السابقة عن إحراز تتميم الكشف بمناط التخصيص؛ لأن في تلك المرتبة لا يكون تتميم كشف في البين حتى يتم معه الحكومة....

العبرة في الحكومة إنما هي بكيفية دلالة الدليل و كشفه عن المعنى المراد، و بعد فرض كون الكشف المزبور في الرتبة المتأخرة عن إحراز عدم وجوب التبين يستحيل كون نظر تتميم الكشف في إثبات الإحراز إلى إحراز مثل هذا الأثر المعلوم من غير ناحية جهة تتميم الكشف، فيستحيل حينئذ تقديم المفهوم على عموم العلة بمناط تتميم الكشف كما هو ظاهر).

وقد أورد عليه بعض الأعاظم[٢] بقوله: (والانصاف أنّه كلام علمي دقيق وإن كان غير تام؛ إذ يمكن الجواب عنه بأنّ الحكومة على قسمين:

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ١١٥-١١٦.

(٢) مصباح الأصول ١: ١٩٤-١٩٥.

القسم الأوّل: هو ما ذكر في الاشكال و هو أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم و شارحاً له بالتصرّف في الموضوع تضييقاً أو توسعة بلحاظ الأثر الثابت له في الدليل المحكوم و قد ذكر أمثلته، و هذا النوع من الحكومة إنّما هو فيما إذا لم يكن الموضوع بنفسه قابلًا للتعبد كالخمر في قوله (عليه السلام): «الفقّاع خمر استصغره الناس»[1] ، و كذا الرِّبا بين الوالد و الولد، فإنّ الفقّاع ليس من أفراد الخمر بالوجدان فكيف يمكن التعبد بأنّه خمر مع قطع النظر عن الأثر الشرعي، و كذا الرِّبا بمعنى الزيادة موجود بين الوالد و الولد بالوجدان، فكيف يمكن التعبد بأنّه لا ربا بينهما مع قطع النظر عن الأثر الشرعي، فلا محالة يكون التعبد ناظراً إلى الأثر الشرعي الثابت للموضوع فيثبته لغيره كما في قوله (عليه السلام): «الفقّاع خمر» أو ينفيه عن بعض مصاديقه كما في قوله (عليه السلام): «لا رِبا بين الوالد و الولد»[2] غاية الأمر أنّ إثبات الأثر و نفيه إنّما هو بلسان نفي الموضوع و إثباته.

القسم الثاني من الحكومة: ما إذا كان الموضوع بنفسه قابلًا للتعبد بلا احتياج إلى لحاظ أثر شرعي، فيتعبد بموضوع و لو لم يكن له أثر شرعي أصلًا، كالعلم فانّه يصح أن يعتبر الشارع أمارةً غير علمية علماً و إن لم يكن للعلم أثر شرعي أصلًا، فيترتب على الأمارة الآثار العقلية للعلم من التنجيز و التعذير، والمقام من هذا القبيل، فإنّه بعد

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦٥، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٢٨ حديث ١ (باختلاف يسير).

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، أبواب الربا، باب ٧ حديث ١ و ٣ و فيهما: «ليس بين الرجل و ولده ربا».

ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل يستكشف منه أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً للملازمة بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، وهو من الحكومة بهذا المعنى الثاني لا بمعنى أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعي وهو عدم وجوب التبين عنه، فإنّه ليس من آثار العلم بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبين، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبين من آثاره).

وفي كلامه مواضع للنظر:

أولاً: هل اعتبار الأمارة علماً بلحاظ التنجيز والتعذير هو الورود أو الحكومة؟

فقد ذهب هو (دام ظله) إلى أنّ اعتبار الأمارة علماً بلحاظ التنجيز والتعذير من الورود، ولكنه جعله هنا من القسم الثاني للحكومة.

فقد قال[1]: (ولذا نعبّر عن تقدّم الأمارة عليه ـ أي على العلم ـ بالورود وهو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ــ أي بالنسبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ بالتعبد الشرعي، وعليه فالعقل بنفسه يحكم بالتنجز بلا حاجة إلى جعل التنجيز).

ففي قاعدة قبح العقاب بلا بيان كان تفكيرهم هو هكذا، أي بلا بيان تكويني أو اعتباري، فإذا تحقق بيان اعتباري ينتفي موضوع القاعدة تكويناً ويتحقق الورود، فلا يصير هذا حكومة.

أي أنّ العقل حقيقة إذا أدرك أنّ جهة المعذرية والمنجزية تتعلق بالعلم ولكن لا العلم الوجداني، بل العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، فإذا اعتبر الشارع المقدس شيئاً علماً يكون من الورود على نحو التوسعة مثلاً.

---

(١) مصباح الأصول ١: ٤٠.

أو أنّ معنى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو أنّ العقاب من دون بيان قبيح، فإذا اعتبر الشارع المقدس شيئاً بياناً يكون من الورود على نحو التضييق، فهذا يطلق عليه الورود لا الحكومة، فاستعمال الورود مكان الحكومة يكون على خلاف الاصطلاح .

وثانياً: بعد التسليم بأنّ الحكومة على قسمين فما هو الضابط للقسمين؟

قال في كلامه المتقدم أنّ الضابط للقسمين هو تارة يكون الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد وأخرى لا يكون قابلاً للتعبد، فإذا لم يكن قابلاً للتعبد فهو القسم الأول من الحكومة، وإذا كان قابلاً للتعبد بنفسه فهو القسم الثاني للحكومة، وهنا نتسائل: هل الموضوع في المقام غير قابل للتعبد؟!

فإنّ التعبد ليس هو إلا الاعتبار، وجميع الأشياء قابلة لتحقق الاعتبار فيها، فمثلاً نحن نعتبر هذا الشيء موجود أو غير موجود أو في هذا الحد أو لا.

فالضابط ليس دائراً مدار هذين القسمين، بل ضابط القسمين هو ما قلناه وهو أنّ الموضوع حين أخذه موضوعاً، كالمنجزية والمعذرية التي أخذ فيهما العلم فإن كان هذا العلم هو العلم التكويني فلا يترتب عليه الأثر حتى مع الاعتبار، أما إذا كان العلم أعم من التكويني والاعتباري فحينئذ من بيده الاعتبار يوجد الموضوع بمؤونة من التعبد، فالضابط الحقيقي هو هذا.

ثالثاً: المحقق العراقي يدعي بأنّ لسان الورود أو لسان الحكومة ليس لسان المعارضة، فلن يكون هناك أي معارضة بين قولنا (هذا حجة) وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّ لسانه لسان المسالمة، غاية الأمر أنّه يجعل الـ (لا بيان) بياناً.

وفي المقام في الآية الكريمة اللسان لسان معارضة، فكيف نتعامل مع هذا اللسان المعارض، فإنّه على فرض وجود تنزيل ـ أي على فرض اعتباره علماً ـ فإنه يرتبط بسائر

الآثار، لا بهذا الأثر.

ورابعاً: قال: (لا بمعنى أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعي وهو عدم وجوب التبين عنه، فإنّه ليس من آثار العلم، بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبين، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبين من آثاره).

ومراده أنّ هذا لا معنى له حتى ينفيه المحقق العراقي بأنّه لا حكومة بلحاظ عدم وجوب التبين؛ لأنّ ذاك العلم لا معنى فيه لعدم وجوب التبين؛ لأنّه بيان وتحصيل للحاصل، فإذن هذا التعبير من أنّه لا يكون التنزيل بلحاظ عدم وجوب التبين حتى تتحق الحكومة ليس صحيحاً.

وهي شبيهة بالمناقشة اللفظية من جهة أنّ المحقق العراقي الذي يقول بلحاظ أنّ التنزيل لا يكون بلحاظ عدم وجوب التبين يقصد بذلك جواز المشي بلا لزوم تبين؛ لأنّ هذا يتعلق بجواز المشي؛ فإنّ المشي من دون علم وبجهالة لا يجوز، ومعنى عدم الجواز هو عدم المعذرية، فهنا لما قلنا بأنّ خبر العادل مع فرض أنّه غير علمي يجوز المشي على وفقه بلا تبين ـ أي أنّ تلك الآثار التي للعلم الذي يجوز المشي على وفقه من دون توقف ـ لسانه يكون معارضاً للسان عموم التعليل.

والمقصود أنّ هذا بمنزلة المناقشة اللفظية. فهذا الاعتراض لا يكون وارداً على المحقق العراقي.

إلا أنّه يمكن الاعتراض على ما ذكره المحقق العراقي من أنّ ما ذكره مبني على أن يكون وجوب التبين وجوباً مقدمياً مثلاً لجواز العمل أو وجوباً شرطياً لفعلية الحجية وأمثال ذلك، وأما إذا قلنا بأنّ الظاهر من التبين إرشاد إلى عدم الحجية، فيكون لسانه لسان الحكومة.

توضيح ذلك: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ أي

إذا جاءكم فاسق بنبأ فتلقوه كأن لم يكن، وإنما هو مجرد ابداء للاحتمال وليس لخبره كاشفية، بل ابحثوا عن الكاشف، هذا هو المراد من التبين، ومفهومه ـ بناء على أن يكون له مفهوم ـ هو إذا جاءكم عادل بنبأ فلا يحتاج إلى التبين ولا تبحثوا عن الكاشف، وهذا المفهوم كناية عن أنّ خبر العادل بيان وكاشف.

فإذا كان على هذا النحو فلا يدل المفهوم بالملازمة على اعتباره علماً حتى يقال بأنّ نفس اللسان لسان المعارضة والتخصيص، بل يكون المنطوق هو إذا جاءكم الفاسق بنبأ فتبينوا، أي استكشفوا الأمر من أنّ الواقع ما هو واعملوا بالمستكشف، ومعناه أنّ خبره ليس بياناً وعلماً، وأما إذا جاءكم عادل بنبأ فلا تتبينوا، أي لا يحتاج إلى تحصيل العلم والبيان والطمأنينة والاستكشاف سواء بالعلم الوجداني أم العلم العادي كالطمأنينة، ومعناه أنّ خبر العادل بيان، فإذا كان بياناً فلا تكون جهالة، وعليه يتم كلام المحقق النائيني، ويندفع به إشكال المحقق العراقي، ولا يكون اللسان لسان التخصيص.

إلا أنّه يمكن المناقشة فيما ذهب إليه المحقق النائيني من حكومة المفهوم على التعليل من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ هناك قراءتان لآية النبأ:

قراءة بلفظ: ﴿فَتَثَبَّتُوا﴾ كما في مجمع البيان[1] من نسبته إلى الإمام الباقر (عليه

(١) مجمع البيان ٩: ٢١٩.

السلام)، وحكي قراءته عن حمزة والكسائي[1].

وقراءة بلفظ: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾، ولعلها القراءة المشهورة.

ونحن وإن قلنا بجواز القراءة بجميع القراءات المشهورة، ولكن بما أنّها ليست متواترة، فلابد في مرحلة الاستنباط من تمييز القراءة الصحيحة، وإلا بطل الاستدلال، ولا يمكن الاعتماد على ذهاب بعض القراء إليها مع وجود قراءة أخرى لقراء آخرين، مضافاً إلى أنّها نسبت إلى الباقر (عليه السلام)، ولعل قراءة ﴿فَتَثَبَّتُوا﴾ تناسب الآية، أي إن جاءكم فاسق بنبأ فتوقفوا، ويكون مفهومه إن جاكم عادل بنبأ فلا تتوقفوا.

فإذا كان كذلك فلا يأتي البيان المتقدم، ويكون معنى عدم التوقف هو لزوم المشي عليه، ولا يكون لسانه لسان الحكومة الذي تقدم منا في جواب المحقق العراقي ـ وإن تمّ الجواب عن المحقق العراقي لأنّه أخذ بالقراءة المشهورة ـ لأنّ مسلكنا في تعدد القراءات ليس هو أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف حتى تكون هذه القراءات نازلة، فتكون قراءة ﴿فَتَثَبَّتُوا﴾ غير صحيحة، و﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ صحيحة مثلاً، ليست كذلك، وهذا البحث مذكور.

إذن الحكومة المدعاة غير تامة.

الجهة الثانية: هي أنّ أساس دعوى حكومة المفهوم تتوقف على وجود المفهوم، ولكن مع اقتران الآية بالتعليل ربما يناقش في تحقق المفهوم، فلو كنا والمقطع الأول من الآية وهو ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ولم يقترن بالتعليل كان

---

(١) تفسير السمرقندي ٣: ٣٠٩، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ٤: ١٦٣، وفي المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٥: ١٤٧: «وقرأ الحسن وابن وثاب وطلحة والأعمش وعيسى ﴿فَتَثَبَّتُوا﴾».

بالإمكان أن نقول: إنّ خبر العادل بيان وحجة وكاشف، وكان حينئذ بالنسبة إلى أدلة حرمة العمل بغير العلم والمظنة حاكماً، ولكن هذا المقطع معلل ومقترن بالعلة، والاقتران بالعلة مانع عن تحقق خصوصية تكون أساس المفهوم.

فإنه على تقدير أنّ المستفاد من الآية هو مفهوم الشرط ـ مع قطع النظر عن الاشكالات ـ فلا يتم ذلك إلا بعد استظهار أنّ ذلك المعلق عليه بنفسه شرط واقعاً، لا جهة جامعة؛ لأنّه إذا احتملنا احتمالاً مانعاً من انعقاد الظهور بوجود جهة جامعة بين المشار إليه وغير المشار إليه فلا يتحقق الانتفاء عند الانتفاء؛ إذ ارتباط المحمول بالموضوع معلق على هذا الشرط، فلابد أن يثبت أنّ المعلق عليه هو نفسه.

وعلى تقدير أنّ المستفاد هو مفهوم الوصف ـ مع قطع النظر عن الاشكالات ـ وهو يتوقف على أن يكون القيد للاحتراز، ومع وجود خصوصية زائدة وهو ما يستفاد من التعليل فلا نحرز الاحترازية، بل ربما يكون بلحاظ أنّه أبرز الأفراد أو لعناية خاصة وأنّ الموضوع عام.

والاقتران بالتعليل خاصيته إبطال الخصوصية الموجودة في المنطوق والتي على أساسها ينعقد المفهوم، كما في قول القائل: (إذا وصفت لك امرأة دواء فلا تشربه ، لأنك لا تأمن ضرره)، فيدل على أنّ الحكم عام في كل دواء لا يؤمن ضرره من أي واصف كان، ولا تكون خصوصية للنسوان، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجُهّال لنكتة خاصة أو عامة لاحظها المتكلم.

والحاصل أنّه بالاقتران بالتعليل أو شبه ذلك لا يحصل ظهور من أنّ المعلق عليه له خصوصية في الشرط، أي إنّ ما أُتي به شرطاً لا يكون من جهة أنّه فيه خصوصية، بل من جهة أنّه أبرز المصاديق لمورد انطباق العلة، فالموضوع في الحقيقة يكون هو

العلة، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من جهة أنّ أغلب النسوان في السابق كانت تعالج كل مرض يعرض عليها، فبما أنّها كانت في الأغلب هي المتصدية للعلاج أشير لها وإلا فإنّ المعلق عليه هو الجهة الجامعة، أي كل أحد بتوصيفه لا تأمن ضرره. وهكذا في الوصف المعتمد.

وفي المقام فالتعليل في الآية المباركة يوجد نوع احتمال يمنع عن أن تكون هناك خصوصية للفاسق، بل التعليل ـ وهو التحذير من إصابة القوم بجهالة ـ موجود حتى في خبر العادل. فالمقطع الأول لا يكون له مفهوم مع هذا التعليل العام الذي ينطبق على هذا الفرض أيضاً، بل يكون التعليل مقدماً وأظهر، كما أشار إلى ذلك الشيخ الأنصاري[1] (قدس الله سره).

فذلكة البحث:

إنّ الاستدلال بالآية الكريمة في المقام غير تام؛ لأنّها في مقام التوبيخ على عمل متحقق في الخارج، والقيود المذكورة في كل قضية تكون في قبال عمل متحقق، وفي مقام التوبيخ لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء سواء كانت القضية على نحو الشرطية أم على نحو آخر.

فإنّ التوبيخ تارة لا يكون على نحو القضية الشرطية، كما إذا نهى أحد شخصاً عن إيذاء فرد لخصوصية أنّه مسلم أو خادم الوطن أو خادم الشريعة، وأخرى يكون التوبيخ على نحو القضية الشرطية، وهذا من باب التأدب والحياء من بيان وقوعه، بأنّ يكون العمل الصادر مخالفاً بشكل كبير للموازين الفكرية والمصالح الاجتماعية والخلق الانساني والانضباط الذي يطمح فيه، وفي كلا النحوين لا خصوصية للقيد

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٦٠.

المذكور.

وتوضيحه من خلال الآية فقوله: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ أي إذا جاءكم نوع من الفاسق، فإنّ التنوين قد يكون للتعظيم من جهة فسقه أو للتحقير، وكذا قوله: ﴿بِنَبَإٍ﴾ أي بنوع من النبأ الذي لا يكون متعارفاً أو يكون نبأ عظيماً بحيث لو أردتم ترتيب الآثار عليه لترتبت عليه مفاسد كثيرة في صورة مخالفته للواقع من حيث مخالفة القوانين وعدم احترام الدماء والأموال والأعراض وانشقاق صفوف المسلمين وانتشار الفوضى وتأثير الشائعات في الناس الذي يعد هتكاً للمجتمع الإسلامي.

فالتحرك على ضوء خبر كهذا، ومخبر كهذا، ومخبر عنه كهذا، ومن دون التفحص ومن دون إخبار مركز القيادة الذي هو رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالنتائج تحرك شنيع إلى درجة ينبغي ذكره بنحو القضية الشرطية، فإذا أتى فاسق بخبر عظيم ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ أوتثبتوا ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ أي أنّ هذا كله جهل، أي أنّ هذا الفاسق، وهذا النبأ، وهذا الترابط بين المخبر مع المخبر عنه الذي له عداوات سابقة ، وذلك القرار السريع في أمر مهم، ومن الذين لا يحق لهم اتخاذ القرار ـ وهم الأفراد ـ من دون مراجعة القائد، يكون محض جهالة، خصوصاً إذا كان خلاف الواقع أيضاً ـ كما أنّ أموراً كهذه في معرض مخالفة الواقع ـ ولا تقدموا وتوقفوا وتثبتوا ، فالآية تتعلق بهذا الجانب، وهذه القيود والخصوصيات لا تتعلق بجانب المفهوم؛ لأنّ المفهوم مبرز للقانون، وهذا توبيخ على مخالفة القوانين، وأساس التوبيخ ـ بأي صورة تحقق ـ وبلاغته يقتضي التطرق إلى جهات متعددة بالنسبة إلى الشخص، لا جهة أو جهتين، وفقدان جهة لا يدل على الجواز. وأساساً لابد من تقييم حجم القضية.

ثم على فرض عدم الالتفات إلى التوبيخ وهذه الخصوصيات يأتي الكلام عن

مفهوم الشرط ومفهوم الوصف، وقلنا بأنّ مفهوم الشرط متوقف على أن تكون القضية ثلاثية الأطراف، وهي غير متحققة في المقام. وقلنا بأنّ مفهوم الوصف مقدمته الثالثة ممنوعة.

ومع غض النظر عن جميع الجهات لا ينعقد الظهور مع الاقتران بالتعليق.

إذن آية النبأ التي تعد عند المشهور من أدلة حجية خبر الواحد والداعية إلى العمل شرعاً ـ أي أنّ الشارع تعبدنا به ـ بالخبر من دون التروي والتثبت والمقايسة لا تدل على المطلوب.

الآية الثانية: آية النفر

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1] .

فقد استدل بها على حجية خبر الواحد، وقيل بأنّها أظهر في الدلالة على حجية خبر الواحد من آية النبأ، ويقع البحث في هذه الآية عن جهات:

الجهة الأولى: في تفسير الآية

إنّ ما يراد من النفر فيه احتمالات، ولا يخفى أنّ النفر الأول هو النفر المنفي والنفر الثاني هو مورد التحضيض والحث، فيأتي السؤال أنّ النفر الأول والثاني نفر إلى أي أمر؟

وأصول الاحتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون النفر في كلا المقطعين متعلقاً بالجهاد.

الاحتمال الثاني: أن يكون النفر في كلا المقطعين متعلقاً بتحصيل العلم.

---

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

الاحتمال الثالث: أن يكون النفر في المقطع الأول متعلقاً بالجهاد وفي المقطع الثاني متعلقاً بتحصيل العلم.

وبناء على الاحتمال الأول يكون في المراد من التفقه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون قوله: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ﴾ علة أو في حكم العلة؛ فإنّهم قد يتوسعون في التعليل، ويعبر عن ذلك بعض الأحيان بلام الغاية، بأن يكون هذا علة للنفر الجهادي، أي نفروا للجهاد ليتفقهوا في الدين.

الاحتمال الثاني: أن ينفر بعض للجهاد ويتخلف بعض للتفقه في الدين.

فالاحتمالات أربعة وأصولها ثلاثة. ونستعرض فيما يلي تقريبات لهذه المحتملات:

أما الاحتمال الأول وهو أن نفسر الآية بهذه الصورة بأن نقول إنّ المؤمنين لا يمكن أن يذهب جميعهم إلى الجهاد، واللام في قوله: ﴿لِيَنفِرُواْ﴾ لتأكيد النفي، ووجه عدم الإمكان حتى في صورة النفير العام هو أنّ الباقين من النساء والأطفال، وفي تلك المجتمعات التي كانت فيها من مختلف الألوان ففيهم المنافقون والكفار، فلابد أن يبقى عدد من رجال المؤمنين للمحافظة على المدينة أو البادية التي يسكنون فيها من شر المنافقين والكفار على الأموال والنساء والأطفال، مضافاً إلى المحافظة على نظم الأمور. وهذا يقتضي أن ينفر بعض المؤمنين إلى الجهاد لا جميعهم.

والنفر وإن كان لغة أعم من كونه للجهاد وغيره، إلا أنّ الغالب فيه هو الأول، وكذا بملاحظة الآيات التي سبقت هذه الآية ـ سواء كانت بتعبير النفر أم بغير ذلك ـ فإنّ النفر يتعلق بالجهاد، وغالباً ما يستعمل في الآيات في النفر إلى الجهاد، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ * إِلاَّ تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ

عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلاَ تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1] .

فالنفر في هاتين الآيتين يتعلق بالنفر الجهادي.

فالنفر المنفي في المقطع الأول من الآية هو عدم وجوب النفر على الجميع لعدم إمكانه.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ فإنّ أفضل الوجوه في النفر الجهادي هو أن ينفر من كل فرقة طائفة.

والفرقة في مفردات[2] راغب وغيره: (الفرقة للجماعة المتفردة من الناس ... والفريق الجماعة المتفرقة عن آخرين).

فمن كل جماعة تعيش منفردة ينفر طائفة منهم، والطائفة قد يطلق على الواحد وأكثر، قال الراغب[3]: (قال بعضهم قد يقع ذلك على واحد فصاعداً).

والنفير العام أيضاً يتصور بهذه الصورة وهي أحسنها من أنّ من كل فرقة ينفر جماعة تعيش منفردة، لا أنّ يستنفر جميع رجال أهل البلد لأي جهة من الجهات وتبقى النساء والأطفال فقط.

ثم قال تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾ أي حتى يتفقه هؤلاء الجماعة في الدين، أي أنّ ساحة الحرب ساحة التفقه في الدين، بمعنى أنّهم يذهبون إلى الحرب للتفقه في الدين؛ لأنّ المسلمين عامة في قبال الكفار موصوفون بالفقاهة، وهذا هو السر في تقدمهم على الكفار في الحروب، فقد ورد في ذيل قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ

---

(١) سورة التوبة، الآية ٣٨ و٣٩.

(٢) المفردات في غريب القرآن، مادة (فرق).

(٣) المفردات في غريب القرآن، مادة (طوف).

صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ﴾[١] فالكفار لا يفقهون[٢].

ولا يراد بالفقه المعنى المصطلح، فإنّ ذلك لا يحصل في سوح الوغى.

وتَفَقَّه: إذا طلبه فتخصّص به[٣]، فإنّ الفقه هو الفهم الدقيق، أي فهم بواطن الأمور، قال الراغب[٤]: (هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد).

وقال الحكيم الترمذي على ما حكي[٥] عنه: (الفقه بالشيء: هو معرفة باطنه، والوصول إلى أعماقه).

فإنّ الكفار يلاحظون ظاهر الأمور، ويعتبرون عوامل الانتصار الظاهري، أو لهم أهداف محدودة للحرب، فهم لا يعلمون ببواطن الأمور والأسباب الخفية التي توجب الغلبة فلذلك قال تعالى: ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ﴾، ولكن المسلمين نظراً

---

(١) سورة الأنفال، الآية ٦٥.

(٢) قال محمد بن جرير الطبري في وجه عدم فقه الكفار: «من أجل أنّ المشركين قوم يقاتلون على غير رجاء ثواب ولا لطلب أجر ولا احتساب؛ لأنهم لم يفقهوا أنّ الله موجب لمن قاتل احتساباً وطلب موعوداً لله في المعاد ما وعد المجاهدين في سبيله، فهم لا يثبتون إذا صدقوا في اللقاء خشية أن يقتلوا فتذهب دنياهم». [جامع البيان ١٠: ٥٠]

(٣) المفردات في غريب القرآن، مادة (فقه).

(٤) المفردات في غريب القرآن، مادة (فقه).

(٥) تفسير المنار ٩: ٤٢٠.

لعلمهم ببواطن الأمور[١] ووحدة معتقدهم وإيمانهم بالأمور المعنوية والنصرة الإلهية التي أشير إليها في آيات متعددة من سورة التوبة فقهاء خلافاً للكفار.

وهذه الأسباب المعنوية ـ التي هي نوع من الفقاهة ـ وترسيخ ذلك الهدف والتعمق الفكري بالنسبة إلى ما يعشقونه أمور عدت منشأ الغلبة في تلك الآية.

وإذا كان الفقه بهذا المعنى فيكون الجهاد سبباً للتعمق في الدين، غاية الأمر أنّ بعد ذلك التفقه لا يمكن مناقشة الفروع الفقهية خلال فترة زمنية، بل ذلك التفقه تترتب عليه حالة الإنذار، أي يخوفون الآخرين من العقوبة. والانذار[٢] إخبار فيه تخويف كما أن التبشير إخبار فيه سرور.

والحاصل: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾ بالمعنى المتقدم، ومن نتائجه ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ﴾ فهذه الطائفة عندما تعود تنذر الباقين من المنافقين والكفار وتخوفهم بتذكيرهم بالله ومشاهداتهم للنصرة الإلهية والنقمة التي أنزلها الله على عدوهم.

والشاهد على أنّ الفقه بمعنى البصيرة في الدين الموجبة للوعظ والإنذار وأمثالها ما ورد في الوافي[٣] عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ألا أخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من

---

(١) قال في تفسير المنار حول الآية المتقدمة: «ذلك بأنّ لهم ـ أي الكفار ـ قلوباً لا يفقهون بها أسباب النصر على الأعداء من روحية وعقلية واجتماعية وآلية التي نصر الله بها المؤمنين على الكافرين في عهد الرسول (صلى الله عليه [وآله] وسلم) ... ». [تفسير المنار ٩: ٤٢٤]

(٢) المفردات في غريب القرآن، مادة (نذر).

(٣) الوافي ١: ١٦٣.

عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره ألا لا خير في علم ليس فيه تفهم، ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر، ألا لا خير في عبادة ليس فيها تفكر».

فهذا الفقه من نوع خاص يحصل من خلال العمل وتحمل الشدائد لله وفي الله.

وعلى أية حال إذا كان التفقه من هذا السنخ فالنافرون ينذرون عند رجوعهم الباقين ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وبناء على هذا الاحتمال لا تتعلق آية النفر بمسألة حجية خبر الواحد، والسيد المرتضى (قدس الله سره) وإن لم يشر إلى ما قدمناه، ولكنه حينما يذكر هذه الآية يقول: (إذا سلمنا أنّ اسم الطائفة يقع على الواحد والإثنين، فلا دلالة لكم في الآية، لأنه تعالى سماهم منذرين، والمنذر هو المخوف المحذر الذي ينبه على النظر والتأمل، ولا يجب تقليده ولا القبول منه بغير حجة، ولهذا قال تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ومعنى ذلك ليحذروا، ولو أراد ما ادعوا لقال تعالى: (لعلهم يعملون أو يقبلون)، والنبي (صلى الله عليه وآله) وإن سميناه منذراً، وكان قبول قوله واجباً، فمن حيث كان في ابتداء دعوته يكون مخوفاً، ثم إذا استقر دليل نبوته، وجب العمل بقوله)[1].

هذا نحو تفسير للآية.

إذن جميع الآية تتعلق بالجهاد كما تقتضيه سوق الآيات المباركات ابتداء وانتهاء بهذه الجهة، والنفر في كلا المقطعين نفر إلى الجهاد، ويكون التفقه هو بالمعنى المتقدم، وعليه يكون الإنذار متناسباً معه، والفرقة بمعنى التجمع حيث يستفاد من الآية أنّ

---

(١) الذريعة ٢: ٥٣٥.

الكفار والمنافقين كانوا فيها؛ لأنّ القوم لم يكن جميعهم مؤمنين، والنتيجة أنّ هذا إنذار، والإنذار لا علاقة له بحجية القول، وهي تتعلق بالفقاهة بالمعنى المتقدم، ولا علاقة لها بالمقام. وهذا تفسير الآية بحسب الاحتمال الأول من الاحتمال الأول.

وأما تفسير الآية بناء على الاحتمال الثاني من الاحتمال الأول: وهو أن يكون النفر في كلا المقطعين متعلقاً بالجهاد، إلا أنّ التفقه مختص بمن لم ينفر لينذر النافر.

وقد أشار الشيخ الأنصاري إلى هذا التفسير أيضاً على أنّه مروي[١] وهو منقول عن مجمع البيان[٢]، ولا يسلم من النقد، وحكي قريب من هذا أيضاً عن بعض قدماء العامة[٣]، وهو اختيار تفسير المنار[٤].

وتفسير الآية بهذا النحو غير قابل للتصديق لوجوه تختلف في القوة والضعف:

أولاً: أنّ الظاهر من قوله ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾ هو أنّ التفقه في الدين علة أو غاية[٥] للنافرين، لا الباقين، فإنّ ذلك خلاف الظاهر.

وثانياً: أنّ تفقه الباقين لا ينسجم مع وضع المجتمعات آنذاك؛ لأنّ الفرقة عبارة عن مجموعة تعيش على انفراد، ولم يكن جميع المسلمين متمركزين في المدينة كي يتمكنوا

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٧٩، وفيه: (أنّه قد فسر). مجمع البيان ٥: ١٤٣

(٢) مجمع البيان ٥: ١٤٣.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١١: ٩٠-٩١.

(٤) تفسير المنار ١١: ٧٧-٧٨.

(٥) وإنما قلنا للعلة أو الغاية للاختلاف في كون اللام في قوله ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ﴾ للتعليل أو العاقبة والمآل.

من الاستزادة من النبي، فقد كانت القبائل تعيش كل منها بضاحية وحي ولم تكن مجتمعة، فمن لم ينفر لم يكن حاضراً عند النبي حتى يستزيد منه، فإنّ الخطاب في الآية لا يختص بمن يكون في المدينة المنورة.

وثالثاً: لم يفرض النفر في الآية بالنسبة إلى السرايا كما أشار إليه في تفسير المنار، بل لا يناسب ذلك، فإنّ السرية[1] عبارة عن مجموعة صغيرة تكلّف بمواجهة العدو، ولا

---

(١) قال ابن قتيبة: «السرية: والسرية التي تنفذ إلى بلاد العدو وأصلها من السرى وهو سير الليل وكانت تخفي خروجها لئلا ينتشر الخبر به وتكتب به العيون فتخرج ليلاً فيقال سرت سرية، أي : خرجت وسارت ليلاً وهي فعيلة بمعنى فاعلة». [غريب الحديث لابن قتيبة ١: ٤٥]

وفي الصحاح: «والسرية: قطعة من الجيش. يقال: خير السرايا أربعمائة رجل». [الصحاح للجوهري ٦: ٢٣٧٥]

قال الثعالبي: عن أبي بكر الخوارزمي عن ابن خالويه: أقل العساكر الجريدة وهي قطعة جردت من سائرها لوجه، ثم السرية وهي من خمسين إلى أربعمائة، ثم الكتيبة وهي من أربعمائة إلى ألف، ثم الجيش وهو من ألف إلى أربعة آلاف، وكذلك الفيلق والجحفل، ثم الخميس وهو من أربعة آلاف إلى اثني عشر ألفاً، والعسكر يجمعها». [فقه اللغة وسر العربية للثعالبي: ٢٠٣]

قال ابن الأثير: «السرية: وهي طائفة من الجيش يبلغ أقصاها أربعمائة تبعث إلى العدو، وجمعها السرايا، سموا بذلك؛ لأنهم يكونون خلاصة العسكر وخيارهم، من الشيء السري النفيس. وقيل سموا بذلك لأنهم ينفذون سراً وخفية، وليس بالوجه، لأنّ لام السر راء، وهذه ياء». [النهاية في غريب الحديث والأثر ٢: ٣٦٣]

يناسب أن يقال: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَافَّةً﴾، بل حتى في النفير العام لا ينفر جميع المؤمنين.

فالآية موردها النفير العام، وليس موضوعها متعلقاً بالسرايا.

ورابعاً: أنّ تعليم ما تعلموه لا يعبر عنه بالإنذار حتى يحذر أولئك، وأساساً لا تناسب بينهما، فإنّ الإنذار هو تخويف الآخرين، وليس التعليم كذلك، وهكذا في الفتوى، فإنّه ليس فيها جهة إنذار وتخويف، بل الوعظ والإنذار والتخويف تتحقق مع التنبيه على الآثار الدنيوية والأخروية، وغير ذلك مما يؤثر في نفوسهم، ولا علاقة لها بهذه المعاني التي أشار إليها في تفسير المنار.

وقد جاء تفسير الطبري[1] نقلاً عن المجاهد وغيره أنّ عدداً من الصحابة كانوا يتفرقون في الأحياء لتعليم الأحكام وإصابة الخير، فعلى أولئك أن يبقوا لتستفيد تلك المجموعة منهم استفادة علمية، وعندما تعود طائفتهم يقوموا بإنذارهم. ولا ترد عليه بعض الاشكالات المتقدمة.

وكيفما كان هذا الاحتمال الثاني ـ من الاحتمال الأول في تفسير الآية ـ ليس في غاية القوة، والاحتمال الأول أقوى منه.

وأما الاحتمال الثاني في تفسير الآية هو ما مال إليه الشيخ الأنصاري[2] وجماعة بأن يكون النفر في كلا المقطعين لطلب العلم، فلا ينفر جميع المؤمنين لطلب العلم، بل تنفر

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١١: ٨٩-٩٠.

(٢) قال الشيخ الأنصاري: (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). [فرائد الأصول ١: ٢٧٩]

طائفة منهم للتفقه وإذا رجعوا ينذروا قومهم لعلهم يحذرون.

ولكن يرد على هذا التفسير عدة إشكالات:

الأول: أنّ هذا مخالف للسياق كما اعترف بذلك الشيخ الأنصاري من أنّ سياق الآيات يتعلق بالاستنفار للجهاد، فكيف ينتقل هنا إلى طلب العلم بأن لا ينفر جميع المؤمنين لطلب العلم، بل طائفة من كل فرقة؟!

الثاني: لم يكن مجال لتوهم هذا المطلب في أذهان المسلمين ولم ينقل بأن حصل هذا التوهم من أنّه يجب على المسلمين أن ينفروا جميعاً لطلب العلم، فيتحركوا من جميع القبائل والأحياء ويتوجهوا إلى المدينة لطلب العلم حتى يقال: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَافَّةً﴾.

الثالث: إذا كانت الآية تتعلق بوجوب طلب العلم في المدينة فلابد أن يتم الاختيار من الطائفة المستعدة للتفقه بحسب المعايير التي كانت سائدة من حفظ الأشعار والفصاحة والبلاغة، لا من كل طائفة، وإذا كان شيء من هذا القبيل حاصلاً وكان حكم النفر واجباً لذكر ذلك في كتب التواريخ، فلو كان حدث مثل هذا لبان، خصوصاً كان ذلك في زمن لم يكن المسلمون أقلية ولم يخفِ عليهم مثل هذا الحدث، فلو كان ورود ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَافَّةً﴾ بالنسبة إلى طلب العلم وأرسلوا بالفعل من فيه قابلية التفقه لسمي ذلك العام بعام النفير إلى العلم.

الرابع: على فرض تحقق هذا الأمر فإنّ دور المتفقه عندما يعود إلى أهله هو تعليم الدين وبيان معالمه من تفسير القرآن وسنن النبي، وهذا ليس إنذاراً وتحذيراً.

وعليه فهذا الاحتمال أيضاً لا يكون قوياً.

وأما الاحتمال الثالث في تفسير الآية بأن يكون النفر الأول متعلقاً بالجهاد والنفر

الثاني متعلقاً بطلب العلم بناء على أنه كما يكون في الجهاد تعب ومشقة وصعوبة كذلك في النفر إلى طلب العلم، ففيه مشقة وفقر وصعوبة، فيكون معنى الآية أنّه لا ينبغي أن يذهب جميعكم إلى الجهاد، بل يذهب بعضكم لتحصيل العلم.

وقد قال بهذا التفسير بعض محشي الرسائل والمفسرين المتأخرين.

ويرد على هذا التفسير مضافاً إلى لزوم التفكيك بين النفرين مع عدم ظهورهما في الانفكاك بعض الاشكالات الواردة على الاحتمال السابق.

فتحصل إلى هنا أنّ التفقه في الآية المباركة إن كان في ساحة القتال فإنذاره من نوع آخر ولا علاقة له بحجية خبر الواحد، وإن كان الكلام عن طلب العلم فبطبيعة الحال ترتبط الآية شيئاً ما بما نحن فيه، فإنّ تعلم الحديث والأحكام وتعليمها للغير في نفسه أمر.

الجهة الثانية: في شمول التفقه لنقل الأحاديث

وعلى فرض أنّ التفقه في الآية المباركة بمعنى طلب العلم فهل يرتبط بنقل الأحاديث حتى يثبت بالآية حجية خبر الواحد أو لا؟

ذهب الشيخ الأنصاري[1] (قدس الله سره) إلى عدم ارتباطه.

وتقريبه: أنّ الفقه هو الفهم الدقيق، والتفقه هو المبالغة فيه، وهذا يعني أن يصبح الإنسان في كمال الدقة والبصيرة، وأما رواية الحديث فغير درايته، فربما ينقل الحديث، لكن تحليله يتم من قبلنا، وهذه الآية ترتبط بقبول قول الفقيه بأي معنى كان الفقيه، لا قبول كلام المحدث والراوي.

إلا أنّ بعض الأعاظم بناء على بعض الشواهد التاريخية أو غيرها لا يقرّ بذلك

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٨٤- ٢٨٦.

وذهب إلى عدم الفرق بين قبول قول الفقيه وقول المحدث لعدم الفرق بينهما، قال في مصباح الأصول[١]: (إنّ التفقه في زمن المعصومين (عليهم السلام) لم يكن بهذه الصعوبة الموجودة في زماننا، فإنّها حصلت من كثرة الروايات، وتعارضها في العبادات وقلّتها في المعاملات، فالسلف من الرواة كان يصدق عليهم الفقيه بمجرّد سماع الحديث وحفظه، لكونهم من أهل اللسان، فكانوا يعرفون معاني كلامهم (عليهم السلام)، فكانوا فقهاء كما ورد عنهم (عليهم السلام): «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»[٢]، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه عن الأئمة (عليهم السلام)، وإذا ثبتت حجّية خبر الراوي الفقيه بمقتضى الآية، ثبتت حجّية خبر الراوي غير الفقيه بعدم القول بالفصل).

وفيه:

أولاً: أنّ الفرق بين الفقيه والعامي كان من قديم الأيام، ولا يبعد أن يكون منذ أن تمّدن الإنسان، فهناك قسمان من الناس: قسم إذا طرحت عليه موضوعاً علمياً يسمعك ولا يعي الموضوع بأبعاده، وقسم يسمع ويعي جوانب الموضوع، والقسم الأخير هم الفقهاء وأما القسم الأول فلا، لأنهم إنما يفهمون ظاهر الكلام لا باطنه، وهذان النمطان كانا موجودين في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فمثلاً قال النبي في خطبته في مسجد الخيف: «يا أيها الناس ليبلغ الشاهد الغائب فرب حامل فقه

---

(١) مصباح الأصول ١: ٢١٧.

(٢) بصائر الدرجات: ٣٤٩، والاختصاص: ٢٨٨.

ليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[١] . وهذا يكشف عن وجود نوعين من الناس فمنهم من يكون مجرد حامل فقه لا أكثر في حين أنّ الكلام بحاجة إلى الفهم، وهكذا في رواية الكرخي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وإنّ الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج»[٢]، وهناك روايات كثيرة بهذا المضمون.

فإنّ المعاريض عبارة عن تلك الإشارات الخفية والتورية التي يعرفها الحاذقون وذوو الألباب.

وثانياً: أنّ ما ذكره من الرواية في كلامه بعنوان الدليل، فهو دليل على أنّ رواية الحديث غير دراية الحديث، فإنّهم كانوا ينقلون الأخبار من دون أن يفهموا محتواه، ولا بأس بأن نقرأ الخبر كاملاً حتى يتبين أنّه يتعلق بدراية الحديث، فعن الأحول عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا إنّ كلامنا ينصرف على سبعين وجهاً»[٣]. ولا يخفى أنّ سبعياً وجهاً للكثرة لا أنّ ذلك هو المعيار، فهناك وجوه لتفسير الكلام، وقد قلنا في مبحث التعادل والتراجيح بأنّه يمكن تفسيره

---

(١) الكافي ١: ٤٠٣.

(٢) معاني الأخبار: ٢.

(٣) الاختصاص: ٢٨٨، وفي البصائر: «لينصرف». [بصائر الدرجات: ٣٤٩] ، وفي معاني الأخبار: عن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب». [معاني الأخبار: ١]

على نحوين، فقد يسأل أحد عن حكم شراء المذياع فله أن يجيب على نحوين، فتارة بالشكل السلبي وأخرى بالشكل الإيجابي، فتارة يقول: (إنّه لا مانع منه إلا إذا كان موجباً للفساد) وأخرى مع أنّه لا يعتقد بكونه موجباً للفساد يقول: (إذا كان موجباً للفساد فلا يجوز).

ومجمل القول: أنّ الإنسان لابد أن يكون واقفاً وعارفاً بجميع جوانب الكلام، وليس البشر سواسية في الفهم، فإنّ سوء الفهم يحصل في المجتمعات المتطورة فكيف بالمجتمعات البدائية، وخطب النبي وأمير المؤمنين كانت تلقى على الناس، والباحثون بعد تضلعهم في علوم الفلسفة والكلام وعلوم وأخرى عجزوا عن فهم بعض المواضيع فكيف يتصور أنّ في ذلك الوقت كانوا يفهمون بواطن الأمور أيضاً؟!

والفقهاء من الأصحاب كزرارة كانوا عارفين بعلم الخلاف ـ أي الفقه المقارن ـ وكان كل واحد متخصصاً في مجال معين فأحدهم في الكلام والآخر في الأدب وهكذا، وكان علم الفقه علماً تخصصياً، ولا معنى لأن يقال إنّ الفقه والحديث واحد؟! بل بينهما بون شاسع.

الجهة الثالثة: في دلالتها على لزوم قبول قول الراوي

والبحث في هذه الجهة يكون على فرض التنزل عن نتيجة الجهتين السابقتين والقبول بأنّ التفقه تفقه مدرسي وشامل لاستماع الحديث ونقله، فنقول: هل يستفاد من الآية المباركة وجوب القبول الذي عبر عنه بالحذر ـ بناء على أن يكون الإنذار مساوقاً لنقل الخبر والحذر مساوقاً لقبول الخبر عملاً ـ أو لا يستفاد ذلك، فلا يكون قول المخبر حجة.

وعمدة ما يقال أو يمكن أن يقال هو: أنّ ذلك يدور مدار لفظ (لعل)، فإنّ لفظ

(لعل) يكون منشأ لوجوب الحذر، أي أنّ الحذر هنا كناية عن قبول الخبر أو ما يعم.

وحول إثبات وجوب الحذر بلفظ (لعل) هناك ثلاث نظريات:

النظرية الأولى: هي ما نقله المحقق الخراساني في الكفاية[١] والتزم به في الجملة ـ أي بأصل الفكرة دون نتيجتها ـ وهي أنّ (لعل) وإن كان هنا مستعمل في المعنى الأصلي الذي هو عبارة عن الترجي الايقاعي الإنشائي، ولكن بما أنّ الترجي بالنسبة إلى الله غير معقول للزومه الجهل بالنسبة إليه فلابد أن نقول بأنّ (لعل) هنا متمحض في المحبوبية، أي أنّ الحذر محبوب، ومحبوبية الشيء تلازم وجوبه، فمحبوبية الحذر تلازم وجوبه لتتحقق مقدمة الحجية.

النظرية الثانية: هي ما ذكره في المصباح[٢] من أنّ الظاهر من مراجعة موارد استعمال كلمة (لعل) أنّها ظاهرة في كون ما بعدها غاية لما قبلها، غاية الأمر إذا كان ما قبلها من التكوينيات فلا تدل على الوجوب، كقولك: (اشتريت داراً لعلي أسكنها)، وأما إذا كان من التشريعيات فتارة يكون ما بعدها غير قابل لتعلق التكليف به كقولك: (تب إلى الله تعالى لعله يغفر لك) فإنّ الغفران الإلهي لا يمكن أن يتعلق به التكليف، وأخرى يكون ما بعدها قابلاً لتعلق التكليف به، فهنا يدل الكلام على أنّ ما قبلها يشارك في الحكم مع ما بعدها، فإذا كان ما قبلها واجباً يكون ما بعدها أيضاً واجباً؛ لأنّ غاية الواجب واجبة، كما إذا قيل: (بلِّغ الأحكام إلى العبيد لعلّهم يعملون بها)، فهذا يعني أنّ العمل واجب.

وجملة القول: إنّه تحقيق في حقيقة (لعل) وأنّها ليست للترجي الإنشائي، بل

---

(١) كفاية الأصول: ٢٩٨.

(٢) مصباح الأصول ١: ٢١٣-٢١٤.

للدلالة على أنّ ما بعدها غاية لما قبلها، وحينئذ إذا كان ما قبلها في مقام بيان الأحكام المولوية وما بعدها قابلاً لتعلق الأحكام المولوية فيتشابهان من حيث الحكم، ولذلك قال[١]: (إنّ دلالة هذه الآية على حجّية الخبر أظهر و أتم من دلالة آية النبأ عليها).

النظرية الثالثة: هي ما أفاده المحقق الإصفهاني[٢] وهي أنّ كلمة (لعل) كلمة شك كما عن الجوهري، فلا هي للترجي ولا لغيره، وموارد استعمالها تدل على هذا المعنى، ويرادفها في الفارسية (شايَد) لا لفظ (اُمِيد)، فإنّ مفاد (لعل) ليس هو الترجي وإظهار الأمل وتوقع المحبوب، قال: (ثم إن الظاهر ـ و إن كان مخالفاً للجمهور ـ عدم كون كلمة (لعل) للترجي؛ لوضوح استعمالها كثيراً فيما لا يلائم الترجي كقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ تارِكٌ بَعْضَ ما يُوحى إِلَيْكَ﴾[٣] ﴿فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ﴾[٤] وكقوله (عليه السلام): «لعلك وجدتني في مقام الكذابين و في مجالس البطالين» أو (لعل زيداً يموت بهذا المرض)، و غيرها من الموارد الكثيرة).

وهكذا مثل قول الشاعر:

لا تهين[٥] الفقير علّك أن تركع[١] يوماً والدهر قد رفعه

---

(١) مصباح الأصول ١: ٢١٤.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٢٣٢-٢٣٣.

(٣) سورة هود، الآية ١٢.

(٤) سورة الكهف، الآية ٦.

(٥) إنّ أصل قوله (لا تهين) (لا تهينن) بنونين، أولاهما لام الكلمة والثانية نون التوكيد الخفيفة، فحذفت نون التوكيد الخفيفة، وبقي الفعل بعد حذفها مبنياً على الفتح في محل

وليس ما بعد كلمة (لعل) في الأمثلة المذكورة غاية لما قبلها، وبهذا المقدار يمكن الاكتفاء في رد النظرية الثانية.

فلا يكون ما بعد كلمة (علّك) غاية لما قبلها بأن يكون الركوع غاية لإهانة الفقير، ولا تكون كلمة (علّك) بمعنى الترجي بأن يكون إهانة الفقير أملاً بالركوع يوماً.

إلا أنّ المحقق الإصفهاني مع أنّه اختار أنّ معنى كلمة (لعل) هو الشك ذهب إلى دلالة الآية على المدعى، وسنأتي على كلامه بعد توضيح النظريتين المتقدمتين.

فنقول: ذكر في المغني[٢] معاني للفظ (لعل):

أحدها : التوقع، وهو : ترجى المحبوب والاشفاق من المكروه، وقد أخذ التوقع أعم، ولم يذكر الترجي كأحد المعاني بالخصوص، قال: وتختص بالممكن، وقول فرعون ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ﴾[٣] إنما قاله جهلاً أو مخرقة وإفكاً.

الثاني: التعليل، أثبته جماعة منهم الأخفش والكسائي، وحملوا عليه ﴿فَقُولَا لَهُ

جزم بلام النهي، ولو لم تكن نون التوكيد مقدرة في هذا الفعل لوجب عليه أن يقول (لا تهن)، بحذف الياء التي هي عين الفعل تخلصاً من التقاء الساكنين ـ وهما الياء وآخر الفعل ـ ثم يكسر آخر الفعل تخلصاً من التقاء ساكنين آخرين هما آخر الفعل ولام التعريف التي في أول (الفقير) لأنّ ألف الوصل لا يعتد بها؛ إذ هي غير منطوق بها، فلما وجدناه لم يحذف الياء علمنا أنه قد حذف نون التوكيد وهو ينوبها.

(١) والمراد علك أن تخضع، فإنّ الركوع هو التطأطأ المخصوص، وإنما يقال للخضوع ركوعاً تشبيهاً ومجازاً، لأنّ فيه ضرباً من الانخفاض.

(٢) مغني اللبيب ١: ٢٨٧.

(٣) سورة غافر، الآية ٣٦-٣٧.

قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[١]، ومن لم يثبت ذلك يحمله على الرجاء ـ لا أنّ الله عنده رجاء بل المخاطبين يحصل عندهم الرجاء ـ ويصرفه للمخاطبين، أي اذهبا على رجائكما.

الثالث: الاستفهام، أثبته الكوفيون، ولهذا علق بها الفعل في نحو ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾[٢] ونحو ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾[٣]. وهذا المعنى باطل جزماً.

والتحقيق: أنّ كلمة (لعل) ظاهراً ليست كلمة شك، بل كلمة احتمال، فتارة يكون الإنسان شاكاً ويريد ابرازه بنحو الاحتمال النفسي، وأخرى يكون قاطعاً ولكن يريد إيجاد الاحتمال أو تقوية الاحتمال لدى الآخر، فكلمة (لعل) بشكل عام لهذا المعنى وليس لها معنى آخر، فهو كما أفاده المحقق الإصفهاني من أنّها بمعنى (شايد) بالفارسية، غاية الأمر نحن نوسّع هذا المعنى في كلامه، فالمعنى الموجود لكلمة (لعل) في موارد استعمالها هو هذا.

وعلى كلا الشقين تارة يكون المحتمل أمراً محبوباً وثانية يكون مبغوضاً وأخرى لا محبوباً ولا مبغوضاً.

فعلى الشق الأول بأن أردنا إبداء الاحتمال النفسي وكان المحتمل أمراً محبوباً فمثاله (لعل الحبيب قادم) وهنا قد يقع الخطأ بأن يفسر نأمل قدوم الحبيب، فإنّ كلمة

---

(١) سورة طه، الآية ٤٤.

(٢) سورة الطلاق، الآية ١.

(٣) سورة عبس، الآية ٣.

(لعل) ليست كلمة أمل، بل ـ بمناسبة الحكم والموضوع ـ لأنّ المحتمل (شايد) يكون مرغوباً فيه فنبدي الاحتمال النفسي بأمر محبوب، وهذا هو ما عبر عنه بالترجي.

وأما إذا كان المحتمل أمراً مبغوضاً، فهنا إشفاق في قبال الترجي، ومثاله (لعل الرقيب حاصل) أو (لعل المريض يموت) فيما إذا كان الإنسان يوده، فهنا إبداء الاحتمال في أمر مكروه.

وأما إذا لم يكن محبوباً ولا مكروهاً، بل كان الهدف هو ابداء الرأي في مسألة ولا علاقة لنا بأي طرف من الأطراف كفوز أحد المرشحين في السباق الرئاسي لدولة ما، فهنا هي مسألة الشك، أي أنّ هذا ابداء احتمال بلا لون؛ لأنّه لا محبوب ولا مكروه، فقول الجوهري إنّها كلمة شك صحيح، بمعنى أنّه بها يتم إبداء الاحتمال في هذا القسم الذي ذكرنا أمثلته.

ولكن ذكر في لسان العرب[1] احتمالات ثلاثة، فإنّه بعد ما نقل قول الجوهري قال: (وهي كلمة رجاءٍ وطمَع وشك).

فحد كلمة (لعل) هو ما ذكرناه وأما غيره فهي عوارض لا علاقة لها بمفهوم كلمة (لعل).

هذا في الأمور التي يراد فيها ابداء الاحتمال.

وأما إذا أراد إيجاد الاحتمال أو تقويته فلا يفرق أيضاً بين أن يكون المحتمل أمراً محبوباً أو مبغوضاً للمخاطب أو للمتكلم والمخاطب أو غير ذي أهمية لدى الطرفين، ومثاله كما لو امتنع المريض عن مراجعة الطبيب لمعالجة نفسه لعدم وثوقه بطبابتهم فيقال له: (وما يدريك لعله يفيدك)، فإنّ المتكلم قاطع بتأثير المراجعة في صحة المريض

---

(١) لسان العرب ١١: ٦٠٧.

ولكن لعناد المريض لا يظهر ذلك على نحو الجزم فيبدي كلامه على نحو ايجاد الاحتمال في ذهن المريض.

فكلمة (لعل) لا تدل بالذات على أكثر من هذا فإما لابداء احتمال نفس المتكلم أو لايجاد الاحتمال في نفس المخاطب، غاية الأمر أنّ المحتملات تختلف بالنسبة للمتكلم أو المخاطب من جهة أنّها محبوبة أو مكروهة أو لا بشرط.

وأمّا قولهم بأنّ كلمة (لعل) للتعليل في بعض الأحيان كما عن جماعة منهم الكسائي والأخفش حيث حملوا عليه ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[1] فيلاحظ عليه: أنّ الله يعلم بأنّ فرعون لا يكون متذكراً ولا تحصل له خشية، بل هذا لابداء الاحتمال في موسى (عليه السلام) وهارون لترغيبهما على الذهاب إليه، فإنّ الإنسان لو كان عالماً بعدم حصول النتيجة في ما يهمه من أول الأمر لا يرغب في القيام به، فلا تكون كلمة (لعل) بمعنى التعليل.

وهكذا في مثال (اشتري داراً لعلي أسكنها) حيث قالوا بأنّ (لعل) للغاية، في حين أنّه ليس كذلك، بل بمعنى: اشتري الدار لاحتمال السكنى، لا أن تكون السكنى غاية للشراء، حيث إنّ له دور متعددة ولعل يسكن فيها، فإنّ منشأ الشراء هو كونه في معرض السكنى المحتملة.

وهكذا ليست كلمة (لعل) للترجي، نعم بمناسبة الحكم والموضوع قطعاً يستفاد ذلك من أنّه في مورد آية النفر أمر محبوب، ولكن ما ذلك المحبوب؟ المحبوب هو أنّه يحتمل أن يحذروا إذا تم إنذارهم، على فرض أن يكون الإخبار إنذاراً.

---

(١) سورة طه، الآية ٤٤.

فقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ايجاد الاحتمال في نفوس الذين تفقهوا؛ لأنّ الإنسان بشكل عام يحب أن يكون لكلامه التأثير في الآخرين، أي احتملوا أن يتأثروا ويقبلوا بكلامكم.

فإذا كان (لعل) بهذا المعنى فلا يدل على المطلب، نعم بالقرائن تستفاد محبوبية أن يكون القوم في معرض الحذر، ولكن هذه المحبوبية لا علاقة لها بوجوب العمل على وفق قول المخبر، فإذا كان أولئك في معرض الحذر ـ بحسب القرائن وتعدد الدال والمدلول لا بحسب مفاد (لعل) ـ إما يحصل لهم الاطمئنان من قول هذا المخبر أو أنهم كانوا عالمين بهذه التكاليف من البداية، لكن إنذارهم أوجب انبعاثهم، فإما أن يحصل عندهم العلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص وأمثال ذلك.

فإنذارهم يجعل القوم في معرض الحذر.

ونحن نتفق مع المحقق الإصفهاني في معنى (لعل)، إلا أنّه نخالفه في استفادته للحجية منه، قال[1]: (ولا يخفى أنه بناء على ما استظهرناه من عدم كون كلمة (لعل) للترجي و أنها كلمة الشك كما في الصحاح، فشأنها جعل مدخولها واقعاً موقع الاحتمال، فيكون نفس جعل التحذر واقعاً موقع الاحتمال كاشفاً عن حجية الإنذار؛ إذ يستحيل مع وجود قاعدة قبح العقاب بلا بيان أن يكون مجرد الإخبار بالتكليف أو بملازمه ـ و هو العقاب المجعول ـ موجباً لحدوث الخوف، فجعله موجباً لحدوث الخوف بنحو الاقتضاء دليل على فعلية العقاب المجعول بمجرد الإخبار عنه، فيكون الخبر منجّزاً للعقاب المجعول).

ويلاحظ عليه: أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجري هنا؛ لأنّ من يتم إنذاره

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٢٣٥.

إما لأنهم خالفوا الأحكام العقلية الفطرية، أي القانون الطبيعي الذي أكد عليه الإسلام وفصّله، فتلك الأحكام كانت منجزة، وإما بلحاظ الأحكام الشرعية التفصيلية، فهذه الأحكام إما مسبوقة بالعلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص.

وكون هؤلاء في معرض الحذر فحيث توجد قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلذلك لا يمكن إلا بحجية هذا، فلا تكون هناك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل هنا علم الإجمالي قبل الفحص أو الاحتمال قبل الفحص، ففي هذه الموارد يصير هذا الإنذار منشأ للحذر، أي يكون منشأ لأن يكون أولئك في معرض الحذر، فهذا لا يتوقف على حجية الإنذار، بل من الممكن أن تثبت الحجية في مرحلة سابقة، فلذلك كان بعض الأعاظم ـ الذي نقلنا كلامه وناقشنا فيه ـ يقول: إنّ حجية الأمارات بمعنى المؤمّنية لا بمعنى المعذرية؛ لأنّه كان يقول بأن المعذرية دائماً تكون للعلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص، وإن لم تكن دائماً فلا أقل في المورد.

فكونهم في معرض الحذر لا يتوقف على الحجية التعبدية لقول هذا المخبر، بل من الممكن أن يكونوا في معرض الحذر من جهة أنّ هذا يبدي الاحتمال؛ لأنّه عندما يخبر يحصل إبداء الاحتمال، فإذا حصل الاحتمال فهذا احتمال قبل الفحص فلابد أن يتفحصوا، أو كانوا يحتملون ذلك من السابق فيكون الإخبار حينئذ تأكيداً للاحتمال، ونتيجته بناء على قانون تقوية الاحتمال والمحتمل ـ أي ما يتنجز عندهم ـ أو غير ذلك لا تتوقف على الحجية.

وجملة القول: أنّه لا يمكن استفادة حجية الإخبار من هذه الآية.

الجهة الرابعة: في دلالتها على حجية خبر الثقة أو الموثوق به

بعد تسليم دلالة الآية على نقلهم للأخبار ووجوب القبول والحذر، يقع الكلام

في أنّ وجوب الحذر هل يكون مع عدم التبين والمقايسة أو مع المقايسة والتبين؟ بمعنى أنّ وجوب الحذر هل هو تعبدي نظير قول أهل الخبرة أو لا، بل هو مثل حجية خبر الواحد في سائر الأمور، فهل فيه إطلاق بحيث ينفي مسألة التبين أو ليس فيه إطلاق بحيث يلغي هذه الجهة؟ أو أنّه في مقام الإهمال وليس بصدد البيان من هذه الجهة؟

فمن الممكن أن يقال بما أنّ هذا الإطلاق هو إمضاء لبناء العقلاء؛ والعقلاء يعملون بخبر الواحد مشروطاً بالتثبت من ملاحظة الظروف والبيئة وخصوصيات المخبر عنه، فإنّ ذلك يمنع عن تحقق الإطلاق.

فالاطلاق الموجود في كلام المشرع ـ والحال أنّ الكلام ناظر إلى الإمضاء ـ لا يمكن أن يكون أوسع مما بنى عليه العقلاء، أي إذا كانت هناك شروط لدى العقلاء، فتلك الشروط العقلائية مع كون هذا الكلام إمضاء يوجب عدم تحقق الاطلاق، لا أنّ الاطلاق يلغي ذلك الشرط، نعم لو لم نعترف بوجود ذلك الشرط أو ترددنا في وجوده فالإطلاق يلغيه.

وإذا غضضنا النظر عن هذا الحيث وقلنا بأنه ليس هذا من الشروط العقلائية، بل يجب القبول على الآخرين، ولم نلاحظ الكثرة الملحوظة في لفظ (الطائفة) فهذه الطائفة التي ذهبت وعادت فهل يجب القبول منهم سواء كانت الطائفة ثقات أم لا وسواء حصل الوثوق للإنسان أم لا؟

فنقول: إن كان هناك إطلاق في وجوب القبول فلا يجب أخذ أي خبر كان، أي سواء كان مخبره ثقة أم لا أو سواء حصل الوثوق من خبره أو لا، فإنه لا شك أنّ الأخذ مقيد بأحد القيدين، فإنه على فرض انعقاد الاطلاق إما ـ كما يقول الشيخ الأنصاري ـ تكون الحجة هي خبر الموثوق به وقد تقدم أنّ الصحيح القدمائي هو هذا، وإما تكون الحجة ـ كما يقول المتأخرون ـ ما كان راويه ثقة، فإذا كان الراوي ثقة

وحصل الوثوق بالخبر فلا إشكال في حجيته، وأما لو افترقا كما إذا كان الراوي ثقة ولم يحصل لنا الوثوق عن مبادئ عقلائية أو حصل لنا الوثوق ولكن ليس راويه ثقة، ففي هذه الموارد عندنا علم إجمالي بخروج أحدهما عن الإطلاق، فإنّ الاطلاق على أي نحو كان مقيد إما بكون الراوي ثقة وإما بكون المخبر به موثوقاً به على نحو المنفصلة المانعة الخلو. وعليه فنعلم بأنّ الاطلاق مقيد بأحد القيدين، وحينئذ لا يمكن التمسك به.

فالنتيجة التمسك بهذه الآية لحجية خبر الثقة فيه تأمل.

هذا وقد احتمل الشيخ الأنصاري[١] والمحقق الخراساني[٢] أن يكون وجوب الحذر مختصاً بصورة حصول العلم.

وفيه: أنه إذا كان المراد العلم الوجداني فذلك بعيد، وإذا كان المراد هو الوثوق والاطمئنان فصحيح.

وقد أجيب عن منع الإطلاق في الآية وأنه مختص بصورة العلم بعدة أجوبة، ولعل بعضها يرد على اختصاص الوجوب بصورة حصول الوثوق والاطمئنان.

فمن الأجوبة ما ورد في أصول الفقه[٣] والمصباح[٤] من أنّ وظيفة المنذر هي الإنذار مطلقا سواء حصل للآخر علم أو وثوق أم لا، فإذا كان ذلك مطلقاً فوجوب الحذر على الآخر مطلق أيضاً، ولا وجه للتفكيك بينهما.

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٨٢.

(٢) كفاية الأصول: ٢٩٩.

(٣) أصول الفقه ٣: ٨٣.

(٤) مصباح الأصول ١: ٢١٤-٢١٥.

وفيه: أنّه على فرض وجوب الإنذار على النافرين مطلقا لا يقتضي وجوب القبول مطلقا على الآخرين؛ لأنّه من الممكن أن يكون على النافر التبليغ وعلى المتلقي دراسة الخبر، كما لو بعثنا مجموعة لتغطية أنباء موضوع معين، فهؤلاء وظيفتهم إعلامنا بالأنباء، وليس لازم إنبائهم وجوب القبول علينا سواء كان مؤيداً بالشواهد أم لا.

وعلى أي حال من قضية وجوب الإنذار مطلقا لا يمكن استكشاف وجوب الحذر مطلقا سواء حصل لنا العلم أو الوثوق أم لا.

أو أن يقال في جواب هذا الموضوع كما أفاده الشيخ المظفر[1] والسيد البروجردي[2] في مجلس درسه من أنّ سياق الآية المباركة للتوسعة وهو أنّ المؤمنين جميعهم لا يتمكنون من النفر، أي أنّ مقتضى القاعدة هو أن يكون الجميع عالمين بأن يحضروا عند النبي، فالآية إرشاد ـ وليس فيها وجوب ـ إلى الوصول إلى الأحكام ظناً ـ في قبال العلمي ـ وهو بأن يذهب جماعة ويأتوا بالأخبار للآخرين، فهذه الآية إرشاد إلى التوسعة من الخبر العلمي إلى الخبر الظني.

وفيه:

أولاً: أنّ هذا الكلام يبتني على أن يكون المراد من التفقه هو طلب العلم لا نقل الأخبار.

وثانياً: ليس الغرض من ذهاب بعض هو التوسعة في العمل بالخبر الظني على الآخرين، فإنّ النافر أيضاً لا يحصل له العلم؛ لوجود العام والخاص والمطلق والمقيد

---

(١) أصول الفقه ٣: ٨٠-٨١.

(٢) أنظر: نهاية الأصول (تقريرات دروس السيد البروجردي للشيخ المنتظري): ٤٩٩-٥٠٠.

والناسخ والمنسوخ في كلام النبي وعدم ملازمة النافر له دائماً.

فلا يكون هذا فارقاً بين النافر وغيره حتى يقال بأن الكلام مسوق للتوسعة في العمل بالخبر الظني.

وثالثاً: لو فرض أنّ هذا الفرق بين النافر وغيره موجود فليست نتيجته هي حجية قول النافر مطلقا ولو لم يحصل الوثوق من كلامه.

وجملة القول:أنّ في التعبير بالطائفة عناية إلى أنّ كلام بعضهم يؤيد كلام البعض الآخر وإذا كانت هناك ريبة وشك فبهذه الطريقة إما تزول فيما إذا كانت كلماتهم متفقة أو تستحكم فيما إذا اختلفت، فهذه العناية ملحوظة حتى لا يقبل الخبر من دون تأمل.

ومما يشهد بذلك الروايات الواردة في وظيفة الأنام قبل معرفة خليفة الإمام المتوفاة حيث استشهد فيها الإمام (عليه السلام) بآية النفر، وقال: «هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم» ومن الواضح أنّ أمر الإمامة لا تتم بخبر الواحد، بل لابد من حصول الوثوق والطمأنينة واليقين، وهكذا في المقام.

وكيف كان استفادة وجوب الحذر مطلقا مشكل وإن أتعبوا أنفسهم في سبيل ذلك.

ثم إنّ هناك محاولة للبعض[1] من دون أن يكون الاستدلال بآية النفر متوقفاً على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجباً واستفادة ذلك من (لعل) أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فإن نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين

---

(١) أصول الفقه للشيخ المظفر: ٨٠-٨٤.

المستفاد من الآية يكون دليلاً على وجوب الحذر.

وملخصها: أنّ النفر في صدر الآية بقرينة باقي الآية نفر للتفقه في الدين من باب أنّ الكلام الواحد يفسر بعضه بعضاً، وبما أن اعتقاد وجوب النفر أمر متوقّع لدى العقلاء؛ لأنّ التعلّم واجب عقلي على كلّ أحد و تحصيل اليقين فيه المنحصر ـ عادة في مشافهة الرسول أيضاً واجب عقلي، فحقّ أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعاً لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ولكن بما أنّ نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلّما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عمليّاً من جهات كثيرة، فضلًا عمّا فيه من مشقّة عظيمة لا توصف، بل هو مستحيل عادةً، فأراد الله بصدر الآية أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقّة برفع وجوب النفر رحمةً بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقّه، بل الضرورات تُقدّر بقدرها. ولا شكّ أن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كلّ واحدٍ واحدٍ، فلا بدّ من علاجٍ لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كلّ حال ـ و هو التعلّم ـ بتشريع طريقة أخرى للتعلّم غير طريقة التعلّم اليقيني من نفس لسان الرسول.

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمراً عقلياً وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية ـ أعني التعلم ـ بأن ينفر طائفة من كل فرقة، والطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقين من قومهم، بل ليس قد رخصهم فقط بذلك وإنما أوجب عليهم أن ينفر طائفة من كل قوم.

ولا يخفى: أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجباً، بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقة مشرّعة من قبل الله وإن كان بنحو الترخيص

بها؛ لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من المتفقه، فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب.

وفيها:

أنّ هذه المحاولة بعيدة عن طريقة العرب ونهجهم في الحياة الاجتماعية آنذاك، والآية ناظرة إلى تلك الطريقة وليست بصدد تشريع شيء، فإنّ العرب كانوا يرسلون رجلاً يسمى الرائد أمامهم يبصر لهم الكلأ ومساقط الغيث في الصحراء، فيسبقهم بسرعة وخفة ليدلهم على أماكن الزرع والماء والخير، ويجنبهم الجوع والظمأ والفناء.

فالرائد: هو الذي يتقدّم الجماعةَ ليتبصّر في أمورها، ويستعلم لها الوقائع التي تتعلّق بمصالحها. واعتمادًا على ما يعود به من أخبار ومعلومات، تبني هذه الجماعةُ مواقفَها العامّة، فإمّا أن تتقدّم لإنجاز أمر ما يتعلّق بشؤونها العامّة وبقضاياها المصيرية، وإمّا أن تتراجع عن هذه المواقف وتحجم عنها لما يكتنفها من أخطار تهدّد كِيانَها الجماعي أو مصالحها العامّة.

فالرائد لا يمكن أن يكذب على أهله أبداً، فهم أهله الذين يحبهم، ويستحيل أن يرميهم في التهلكة بنصيحة كاذبة، كما أنه واحدٌ منهم، ومصيره مصيرهم، فإن أرداهم كذبه مات معهم.

وعليه لا علاقة للآية بكون التعلّم واجباً عقلياً على كلّ أحد وأنّها بصدد تشريع طريقة أخرى للتعلّم غير طريقة التعلّم اليقيني من نفس لسان الرسول. فهذة المحاولة أيضاً ليست ناجعة في إثبات حجية خبر الواحد.

الدليل الثاني: الروايات

والاستدلال بالروايات يقتضي الكلام في مقامين، في دلالتها على حجية خبر

الواحد، وفي إثبات تواترها، فإن لم يثبت تواترها فلا يمكن الاستدلال بها؛ إذ لا يمكن الاستدلال لحجية خبر الواحد بخبر الواحد، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في دلالة الروايات

تعرض شيخنا الأنصاري لطوائف أربع من الروايات، وقد زاد السيّد البروجردي في بحثه ثلاث طوائف أخرى.

الطائفة الأولى: الأخبار العلاجية

وهي أخبار تكفلت بعلاج التعارض بين الروايات، وهذه الطائفة مشتملة على روايات أربعة كما أشار إليه الشيخ الأنصاري، وهي مقبولة عمر بن حنظلة ورواية عوالي اللئالي لابن أبي جمهور الأحسائي ورواية ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام، والأخيرتان مرويتان في احتجاج الطبرسي مرسلتين.

وتقريب الاستدلال بها على نحوين:

الأوّل: أن مسألة تعارض الخبرين وعلاجه من شؤون البحث عن حجية خبر الواحد ومن فروعه، والسائل والمجيب في هذه الروايات قد تسالما على حجية خبر الواحد.

وهذا التقريب ليس متوقفاً على أن تكون الأخبار العلاجية دالة على حجية أحدهما تعييناً أو تخييراً، بل حتى إذا دلت على التوقف بعد التعارض فيمكن الاستدلال بها على حجية خبر الواحد بدلالة الاقتضاء؛ إذ لو تمت دلالتها على التوقف عند التعارض فهذا يعني أنه لولا التعارض كانت حجة، وقد استند بعض إلى هذا التقريب.

التقريب الثاني: أنّ الأخبار العلاجية المتضمنة للحكم بأحد الخبرين تعييناً أو

تخييراً تدل بالأولوية القطعية على حجية خبر الواحد.

ومما ذكرنا قد اتضح أنّ التقريب الثاني تكون دائرته أخص من التقريب الأوّل؛ إذ هذا التقريب جار في خصوص أخبار تكون متضمنة للحكم بترجيح أحدهما تعييناً أو تخييراً إذا لم يكن هناك مرجح.

والاستناد إلى هذه الأخبار على حجية خبر الواحد له سبق تاريخي، فقد قال السيّد المرتضى في بعض رسائله ـ على ما في مقدمة السرائر ـ: (فإن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة قد عوّلوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم، وجعلوها العمدة والحجة في هذه الأحكام حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح كله أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة. وهذا نقيض ما قدمتموه.

قلنا: ليس ينبغي أن ترجع عن الأمور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه وملتبس ومحتمل).

وكيف كان، دلالة هذه الأخبار متوقفة على أن تكون ناظرة إلى خبر الواحد، أي يكون مورد الخبرين المتعارضين المذكور في هذه الروايات خصوص الخبرين اللذين لم يكونا موثوقي الصدور.

وهذه الأخبار كما ذكر الشيخ ليس لها إطلاق، بل تدل في الجملة على أنّ الخبرين المتعارضين اللذين لولا التعارض يكون كل منهما حجة؛ إذ يمكن أن يكون الخبران من الخبرين اللذين يطمأن بصدورهما، ومع ذلك يكونان متعارضين، فلا تكون ناظرة إلى الخبر الواحد الذي يكون مشكوك الصدور.

والحاصل: إذا لم يكن لهذه الأخبار إطلاق كما ذكره الشيخ، فلا تكون لها دلالة

على حجية خبر الواحد.

وقد يقال: إنّ هناك قرائن تفيد أنّ هذه الأخبار ناظرة إلى الخبر الواحد المشكوك الصدور، وهي:

الأولى: أنّ الإمام عليه السلام أمر بالأخذ بما قاله الأفقه والأعدل والأورع ـ كما في مقبولة عمر بن حنظلة ـ وهذه الأمور من المرجحات السندية، والمرجحات السندية ليس لها محل إلا فيما إذا كان الشيء مشكوك الصدور، وهذا مما أشار إليه الشيخ قدس سره.

والظاهر أنها إما مرتبطة بانتخاب كل واحد منهما حاكماً من الحكام الذين نُصبوا بنصب عمومي، فإذا اختلف القاضيان لابدّ من الأخذ بقول الأفقه والأصدق والأعدل والأورع. أو هي مرتبطة بالفتويين.

وأما ما ذكره الشيخ قدس سره من دعوى عدم خصوصية للحكمين حيث قال: (وموردها وإن كان في الحاكمين إلا أنّ ملاحظة جميع الرواية تشهد بأنّ المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان)، فلا نرى له وجهاً، بل المراجعة إلى الرواية يدلنا على خلافه وأنّ مورد الرواية هو الحكمين، بل إنّ ذيل المقبولة يدل على أنّ الخبر لابدّ أن يكون مما لا ريب فيه، أي تصرف الريبة عن المشهور إلى الشاذ.

فالخبر الذي لا ريب فيه لو لا التعارض يكون حجة، لا كل خبر، وليس فيها ترجيح سندي حتّى يقال: إنها تشمل الخبر المشكوك.

وأما رواية عوالي اللآلي وإن ذكر فيها المرجحات السندية، قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ قال: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»، قلت: إنهما معاً مشهوران؟ قال: «خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

لكن ذلك بعد الثبوت والوضوح، أي بعد كونه ثابتاً أمر عليه السلام بالأخذ بقول

الأعدل والأوثق، فالأعدلية والأوثقية ـ بعد الوضوح ـ من المرجحات التعبدية، وليست من المرجحات السندية.

القرينة الثانية: ما ذكره في مصباح الاصول بقوله: (الظاهر من مثل قوله: يأتي عنكم خبران متعارضان، كون السؤال عن مشكوكي الصدور).

ولكن هذا الاستظهار غير واضح.

القرينة الثالثة: ما ذكره في مصباح الاصول أيضاً بقوله: (مضافاً إلى أن وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور بعيد في نفسه).

وهذا غير صحيح؛ إذ الأئمّة عليهم السلام كما ذكروا كانوا يجيبون عن شيء سبعين جواباً، لعل واحد منها المخرج، فهذه الطائفة من الأخبار لا دلالة لها على حجية خبر الواحد.

الطائفة الثانية: ما دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد أصحابهم عليهم السلام

وهذه الطائفة من الأخبار يمكن تقسيمها إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: ما ارجع إلى الآحاد من المعتمدين الذين بيدهم أمر قطر أو منطقة، وبما أن الإمام عليه السلام نصب ذلك الشخص لإدارة ذلك المجتمع، فهو المسؤول عنه وعن أفعاله، وهو الذي يراقب أعمال هذا العامل ـ الذي يعبر عنه في الروايات مثل عامله على البصرة وعامله على كذا ـ فيرجع الإمام الآحاد إلى هذا العامل ليثبت موقفه ويويده، سواء كان هذا العامل راوياً أم لم يكن، وحدود هذا الارجاع هو الاطاعة والاستماع له والتعاون معه اجتماعياً ومالياً، ولا ربط لهذا القسم بالخبر الواحد. ومن هذا القبيل ما رواه أحمد بن اسحاق: (سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت من أعامل وعمن آخذ، وقول من أقبل؟ قال العمري ثقتي ـ لا (ثقة) كما في الرسائل ـ فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون).

القسم الثاني: ما هو مرتبط بالارجاع من جهة التعليم والفتيا، وهذا القسم لا ربط له بحجية خبر الواحد أيضاً؛ إذ لو قال أحد هذا ثقتي في تعليمكم ليس معناه الأخذ بكل ما قاله، وعدة من الروايات مرتبطة بهذه الجهة، والشيخ قدس سره كأنه التفت إلى هذه النكتة؛ إذ قال: (بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية)، فلا فرق في نظر الشيخ بين قبول الفتوى والرواية، فكما أنه يقبل فتاويه يقبل روايته أيضاً.

وهذا غير صحيح؛ إذ كم فرق بين دراية الحديث وروايته، ونحن قد ذكرنا جوابه مفصلاً في رد الأخباريين الذين تخيلوا أنه لم يكن في السابق فقاهة، بل كانوا كلهم رواة، وكل من راجع إلى التراجم يرى الفرق بين الفقيه والراوي حتّى في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله، ولذا قال النبيّ (رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه). والراوي الأمين قد يكون بمنزلة جهاز التسجيل في زماننا، فكانوا يحفظون الروايات، سواء أفقهوا ما في كلام الإمام أم لم يفقهوا، بخلاف الفقيه فإنه يفرع على ما قاله الائمة الاطهار عليهم السلام (علينا القاء الأصول وعليكم التفريع) وكانوا يعرفون معاريض كلام الأئمّة، والتمييز بين الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه والجمع بين العام والخاص، ومعرفة الجمع بين الأخبار وكيفية استظهار الحكم من الكتاب والسنة.

والرواة كانوا منقسمين إلى قسمين، فقسم كانوا متصدين للفتيا، كما في ترجمة يونس بن عبد الرحمن، قال النجاشي: (وكان الرضا يشير إليه في العلم والفتيا)، وقال في ترجمة محمّد بن مسلم (إنه فقيه ورع)، وفي ترجمة أبان بن تغلب (اجلس يا أبان في مسجد المدينة وافتي الناس)، وكانوا فقهاء ويعلّمون الناس.

والقسم الآخر هم المحدثون. والناس كانوا يتبعون الفقهاء، والفتيا إنما هي للعوام الذين لا يمكنهم مقايسة الفتوى مع الكتاب والسنة، بخلاف الرواية فإنه قد يحدّث من يمكنه المقايسة مع الكتاب والسنة.

كما في قوله عليه السلام لابن أبي يعفور بعد السؤال عمن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة: «فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي؟ فإنه سمع من أبي أحاديث ـ وكلمة (أحاديث) غير موجودة في المصادر ـ وكان عنده وجيهاً».

ومحمّد بن مسلم كان من كبار الفقهاء ومتصدياً للفتيا.

وعن شعيب العقرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدي، يعني أبا بصير».

وأبو بصير أيضاً من الفقهاء العظام.

وعن علي ابن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ فقال: «من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا».

ومعالم الدين يعني الأدلة التي تدل على الدين، وروايات أخرى.

القسم الثالث: ما هو مرتبط بأخذ الحديث وأنه ممن يؤخذ، مثل قوله عليه السلام (إذا اردت حديثاً فعليك بهذا الجالس مشيراً إلى زرارة) وهذه الرواية رواها محمّد بن سنان عن المفضل، ولا دلالة فيها على حجية خبر الواحد، وأنه لا يجب مقايسة رواية زرارة مع الكتاب والسنة.

وأما ما روي: (وأما ما رواه زرارة فلا يجوز لي رده) فلا يدل على أن ما رواه زرارة لا يجب مقايسته مع الكتاب كما فعل ذلك الإمام عليه السلام، وإنما قال عليه السلام ذلك تأدباً منه وتلطفاً على زرارة.

فهذه الأقسام الثلاثة من الطائفة الثانية لا دلالة فيها على حجية خبر الواحد.

الطائفة الثالثة: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقاة والعلماء

قال الشيخ قدس سره: (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).

ثم أشار إلى مجموعة من الروايات:

الرواية الأولى: قول الحجة (عجل الله فرجه) لإسحاق بن يعقوب ــ على ما في كتاب الغيبة[١] للشيخ، وكمال الدين[٢] للصدوق، والاحتجاج[٣] للطبرسي ــ: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم».

قال الشيخ: (فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواة أعني الاستفتاء منهم، إلا أن التعليل بأنهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم)[٤].

وفيه: أنّهم حجة على العوام، لا على عموم الناس.

الرواية الثانية: الرواية المرسلة المحكية عن العدة[٥]: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا، فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام».

وفيه: أنّ الأخذ بروايات العامة لا يعني الأخذ بها سواء حصل الوثوق بالصدور

---

(١) الغيبة للطوسي: ٢٩١، ضمن الحديث ٢٤٧.

(٢) كمال الدين: ٤٨٤، ضمن الحديث ٤.

(٣) الاحتجاج ٢: ٢٨٣.

(٤) فرائد الأصول ١: ٣٠١.

(٥) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٩.

أم لا، بل المراد التنبيه على أن تكون تلك المصادر أيضاً من مصادر التنبـه والاسـتنباط فيما يروونه عن علي عليه السلام فيما إذا حصل لكم الوثوق، ولا علاقة له بالمقام.

الرواية الثالثة: هي رواية الاحتجاج[١] عـن تفسـير العسـكري[٢] عليه السلام ــ في قولـه تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾[٣] الآية ـ: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلـدوه، وذلـك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة، لا جميعهم. فأما من ركب مـن القبـائح والفـواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً، ولا كرامة. وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك» الحديث.

ثم قال الشيخ[٤] بعد نقله لهذه الرواية: (دل هذا الخبر الشـريف اللائـح منـه آثـار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب).

وفيه: أنّه لم تلح منها آثار الصدق لنا كما ادعاه الشيخ.

الرواية الرابعة: ما عن أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السـؤال عمـن يعتمـد عليه في الدين، قال: «اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا، كثير القدم في أمرنا»[٥].

---

(١) الاحتجاج ٢ : ٥٠٨ – ٥١٢ ، الحديث ٣٣٧ .

(٢) تفسير العسكري : ٢٩٩ – ٣٠١ .

(٣) سورة البقرة، الآية ٧٨.

(٤) فرائد الأصول ١ : ٣٠٥.

(٥)رجال الكشي: ٥. وفيه: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على مسـن في حبّنـا وكـل كبير التقدم في أمرنا، فإنهم كافوكما إن شاء اللّه تعالى».

وفيه: أنّ هذه الرواية كسائر الروايات لا دلالة لها على حجية خبر الواحد وإنما أرشد الإمام عليه السلام إلى أنّ من يعتمد عليه في الدين لابدّ أن يكون ممن قضوا أكثر عمرهم في سبيل هذا الدين ويكونون أقل خطأً، لا الشباب، ولا الذين قضوا أكثر عمرهم في سبيل الطاغوت، وأين هذا من حجية خبر الواحد؟

الطائفة الرابعة: الروايات الحاثة على حفظ الحديث وكتابته وتناقله

قال الشيخ الأنصاري: (الأخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وإن كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر)[١].

وكان السيّد البروجردي قدس سره يتسائل في هذا المقام كيف يكون للمجموع دلالة في حين لا دلالة في كل واحد منها؛ إذ ليس للمجموع ظهور غير ظهور كل فرد فرد.

الرواية الأولى: النبوي المستفيض بل المتواتر : «أنّه من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»[٢].

قال شيخنا البهائي قدس سره في أول أربعينه: (إنّ دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر)[٣][٤].

وفيه: أنّه لا دلالة لها على حجية خبر الواحد، كما لا دلالة لآية النفر على ذلك.

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ٧٩ – ٩٩ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الأحاديث ٣٣٢٥٠ ، ٣٣٢٥١ ، ٣٣٢٩٣ ، ٣٣٢٩٩ ، ٣٣٣٠٣ ، ٣٣٣٠٤ ، ٣٣٣٠٥ ، ٣٣٣٠٦ ، ٣٣٣٠٧ ، ٣٣٣٠٩ ، ٣٣٣١٦ ، ٣٣٣١٧.

(٣) الأربعون حديثاً : ٧١ .

(٤) فرائد الأصول ١: ٣٠٧.

الرواية الثانية: قوله عليه السلام: «حدّثوا بها فإنّها حق» وقد ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية، ومثلها أخبار كثيرة واردة في الترغيب في الرواية والحث عليها، وإبلاغ ما في كتب الشيعة.

الرواية الثالثة: قوله عليه السلام: «اكتب وبثّ علمك في بني عمك، فإنه يأتي زمان هرج، لا يأنسون إلا بكتبهم»[1] ومثله غيره مما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابته.

وفيه: أنّ هذه الروايات إنما جاءت في قبال العامة الذين لم يكونوا من أهل التدوين والرواية تبعاً للشيخين، وكانوا لا يجوزون التدوين والرواية، وربما نسبوا ذلك إلى النبيّ صلى الله عليه وآله كما تقدم منّا ذلك في تاريخ تدوين الحديث، وإنما مثل ذاك مثل من يهتم بطبع كتاب من الكتب، وليس معنى ذلك أنّه يقبل جميع ما في هذا الكتاب، وإنما يصل الخبر إلى حد التواتر إذا رواه جماعة لم يحتمل في حقهم التواطؤ على الكذب، أو يصل إلى حد الاستفاضة، فهذا الاهتمام من الأئمّة عليهم السلام إنما هو في قبال العامة، والذي لا يقول بحجية خبر الواحد أشدّ احتياجاً من غيره إلى الكتب والمراجعات وتجميع القرآئن.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذمّ الكذب على الأئمة والتحذير من الكذابين

وهي روايات:

الرواية الأولى: قوله صلى الله عليه وآله: «ستكثر بعدي القالة، وإن من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار».

الرواية الثانية: ما ورد من قولهم عليهم السلام: «لكل رجل منا من يكذب عليه». وفي

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠٧-٣٠٨.

رواية أخرى: «لكل منا من يكذب عليه»

الرواية الثالثة: قول أبي عبد الله عليه السلام: «إنا أهل بيت صديقون، لا نخلو من كذاب يكذب علينا».

الرواية الرابعة: قوله عليه السلام: «إنّ الناس أولعوا بالكذب علينا ، كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره».

قال الشيخ في تقريب الاستدلال بهذه الأخبار[1]: (فإنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة، والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة).

قال الشيخ المظفر: (فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين)[2].

وفيه: أنه ليس معنى التحذير من الكذب والكذابين أنّ المسلمين كانوا كذلك وكانوا يقبلون خبر كل واحد، وإنما كانوا يكذبون على الأئمة غالباً في المعارف كمغيرة بن سعيد وغيره.

والكذب غير متوقف على أن يكون خبر الواحد حجة، بل كثيراً ما يكون كثرة الكذب له أثر إحساسي ويوجب الاطمئنان، والشاهد على ذلك أهل الشام، فإنهم تعجبوا حين سمعوا أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قتل في المحراب ولم يعلموا أنّه من ذوي

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠٨.

(٢) أصول الفقه ٣: ٨٩.

القربى، والأئمّة عليهم السلام إنّما حذروا من الكذب والكذابين لأنّ الناس لا يقبلون قول كل أحد، والعلاج إنّما يكون بمقايسته مع الكتاب والسنة، وليس العلاج بكون الراوي ثقة؛ إذ كثيراً ما يروي الكذاب عن ثقة عن ثقة.

الطائفة السادسة: ما دلّ على نقد الأئمة عليهم السلام للقياس

وهذه الروايات تشير إلى أنّ العمل بأخبار الآحاد عمل صحيح؛ إذ الانتقاد من جهة عملهم بالقياس وعدم عملهم بالأخبار والآثار.

منها: ما في الكافي (سعيد بن أبي خصيب البجلي عن جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال لابن أبي ليلى بأي شيء تقضي قال بما بلغني عن رسول الله وعن علي وعن أبي بكر وعمر، فقال بلغك عن رسول الله أنّه قال إنّ علياً أقضاكم؟ قال نعم فقال كيف تقضي بغير قضاء علي عليه السلام؟)[1].

وكان السيّد البروجردي يقرّب الاستدلال به بأنه لم يعترض عليه بما بلغه عن رسول الله، وإنما اعترض عليه بانه كيف تعمل بقضاء الآخرين مع علمك بأنّ رسول الله قال في حق علي (أنّ علياً أقضاكم)؟ والبلوغ أعم من أن يكون بخبر الواحد أو بالخبر المتواتر، وكان السيّد البروجردي رضوان الله تعالى عليه يدعي أنّ طريقة العامة كانت مستمرة بالعمل بخبر الآحاد، مع قلة الأخبار المتواترة، وكان يستشهد لذلك بأنّ العامة يقولون بأنّ منجزات المريض من الثلث وليس عندهم دليل إلا رواية واحدة، وهي رواية عمر بن الحصين.

والجواب عن ذلك أنّه ليس لقوله (بما بلغني عن رسول الله) إطلاق، نعم الأخبار

---

(١) الكافي ٧: ٤٠٨.

المتواترة لم تكن كثيرة في ذلك الوقت، ولكن الخبر المحفوف بالقرآئن الموجبة للاطمئنان يمكن أن يكون كثيراً مع قرب عهدهم بزمن رسول الله صلى الله عليه وآله.

وأمّا ما قيل من أنّ بناء علماء العامة كان على العمل بخبر الواحد فغير صحيح؛ إذ ذكرنا سابقاً أنّ المعتزلة وأهل العراق كانوا يشددون في الخبر.

وأمّا ما استشهد به فلا تنحصر الرواية برواية عمرو بن الحصين وهناك رواية أخرى وهي رواية زيد الأنصاري على ما في نيل الأوطار[١]، مضافاً إلى رواية اخرى عن أبي هريرة كما في المغني[٢]، والعراقيون لم يعملوا بهذه الرواية؛ إذ هذه الرواية مشتملة على القرعة وأبو حنيفة يرى القرعة أنها قمار ومن أعمال الجاهلية كما في نيل الأوطار[٣]، مضافاً إلى أنّ هذه الرواية غير مسوقة لهذه الجهة، بل مسوقة لأجل أن يعتمد على قضاء علي عليه السلام لا قضاء غيره.

ومنها: ما في مقدمة جامع الأحاديث: (ابن بابويه عن شعيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ـ والرواية مفصلة ـ قال عليه السلام انت فقيه أهل العراق؟ قال نعم قال فبم تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه ـ إلى أن قال عليه السلام ـ يا أبا حنيفة إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم يأت به الآثار والسنة كيف تصنع قال فقال أصلحك الله اقيس واعمل فيه برائي فقال يا أبا حنيفة أنّ أول من قاس ابليس)[٤].

---

(١) نيل الأوطار ٦: ١٥٤.

(٢) المغني ٦: ٤٩١.

(٣) تاريخ بغداد ١٣: ٣٩٠، ربيع الأبرار ٤: ٢٠، المنتظم ٨: ١٣٨، نيل الأوطار ٦: ١٥٤.

(٤) علل الشرائع ١: ٩٠، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٩٠.

وجه الاستدلال بهذه الرواية أنه اعترض عليه لعمله بالقياس ولم يعترض عليه السلام عليه بعمله بالآثار والسنة، فمن هذا نستكشف ان عمله هذا كان ممضى.

وفيه: أنّ هذا الاستظهار والاستكشاف غير صحيح؛ لأن أبا حنيفة كان من مذهبه التشديد في العمل بالروايات بحيث ذكر ابن خلدون[١] أنه لم يرو إلا سبعة عشر حديثاً وكان له سوء ظن بالنسبة لروايات الجمهور، فإن دلت هذه الرواية على شيء ـ ولا تدل ـ إنما تدل على عدم حجية خبر الواحد.

ومنها: ما في مقدمة جامع الأحاديث[٢] من مناظرة الإمام عليه السلام مع عبد الله بن شبرمة، وهي نظير ما تقدم.

ومنها: ما في مقدمة جامع الأحاديث[٣] عن قرب الاسناد عن أحمد بن أبي نصر، وهي أيضاً مرتبطة بالتعرض بالعمل بالقياس.

ومنها: ما في مقدمة جامع الأحاديث[٤]، وفيها: (فلذلك استعملوا الرأي والقياس في دين الله وتركوا الآثار).

وهذه الروايات يمكن أن تكون رداً على من ترك الخبر إذا كان معارضاً للقياس، أو لم يعتن بالآثار أصلاً؛ لعدم وثوقهم بروايات الجمهور وتركوا معدن الآثار وهم أهل بيت النبيّ، فهذه الروايات رد عليهم، ولا دلالة لها على حجية خبر الواحد.

---

(١) مقدمة ابن خلدون (تحقيق الدرويش) ٢: ١٨٣.

(٢) المحاسن ١: ٢١٠، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٩٣.

(٣) قرب الاسناد: ٣٥٦، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٦.

(٤) الاختصاص: ٢٥٨، تفسير العياشي ٢: ٣٣١، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٩.

الطائفة السابعة: ما دلّ على أنّهم جعلوا واسطة في تبليغ مقاصدهم إلى الناس

وهي ما دل على أنّ النبيّ والأئمّة عليهم السلام قد جعلوا واسطة بينهم وبين الناس في تبليغ مقاصدهم، وبناء المسلمين على الاتباع، كما في إرساله صلى الله عليه وآله أحداً في أيام التشريق للإعلام بأنّ هذه الأيام أيام أكل وشرب فلا تصوموا، ثُمّ سألوا فقالوا هذا علي بن أبي طالب، وفي رواياتنا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ الذي أرسله النبيّ صلى الله عليه وآله هو بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورد أيام منى فقال تنادي بالناس إلا لا تصوموا فإنها أيام اكل وشرب[1].

وفي نيل الاوطار[2] أن صلى الله عليه وآله أرسل نفرين لأن يناديا بالناس، وهما كعب بن مالك وأوس بن حرثان، وهذا مروي عن أحمد ومسلم، ونقل عن أحمد عن سعد بن أبي وقاص عن سعد قال أنا الذي ارسلني رسول الله بالنداء!

وهذه الرواية على جميع احتمالاتها لا يستفاد منها حجية خبر الواحد، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله موجود، وهذا إنما هو نظير الأعلام في السماعات في زماننا هذا مع سيطرة الحكومة لحضور محفل حكومي، فهذا لا يحتمل أحد أن يكون المنادي كاذباً مع سيطرة الحكومة.

ومنها: ما في مقدمة قرب الاسناد[3] من قصة طويلة لريان بن الصلت مع زكريا بن آدم، وليس فيها دلالة ولا إشعار على حجية خبر الواحد.

هذه طوائف من الروايات التي استدل بها على حجية خبر الواحد، وقد تبين عدم

---

(١) قرب الاسناد: ١٩، معاني الأخبار: ٣٠٠، وسائل الشيعة ١٠: ٥١٨ و ١٤: ١٩٥.

(٢) نيل الأوطار ٤: ٣٥٢.

(٣) قرب الاسناد: ٣٤٣.

دلالتها على ذلك.

المقام الثاني: في تواتر الروايات

بعد الفراغ عن استعراض الروايات، فلو تنزلنا وقلنا بدلالتها على حجية الخبر فهل هي متواترة وتخرج عن عنوان خبر الواحد حتى يتم الاستدلال بها.

فالكلام يقع في تواترها وعدمه، ونحن نتعرض في هذا المقام لجهات :

الجهة الأولى: البحث عن التواتر

التواتر إما أن يكون لفظياً وهو ما يكون المنقول لفظاً خاصاً من قائل خاص، كتواتر القرآن عن النبيّ صلى الله عليه وآله.

وأما أن يكون التواتر معنوياً وهو ما دلّ على معنى خاص ـ بلا تكرر لفظ بعينه ـ سواء كانت الدلالة على نحو المطابقة أم التضمن أم الالتزام.

وقد أضاف صاحب الكفاية قسماً آخر، وهو التواتر الإجمالي، وتبعه في ذلك بعض من المتأخرين، وقد أنكر المحقق النائيني وجود التواتر الإجمالي على ما في أجود التقريرات[1].

والتواتر الإجمالي هو عبارة عن وجود أخبار لا اشتراك لها في جهة من الجهات، ومع ذلك نعلم بصدق بعضها، مثل علمنا بصدق بعض الأخبار الموجودة في كتاب وسائل الشيعة مع أنها مختلفة الموضوع والمحمول.

وقد أجاب المحقق النائيني ـ على ما في أجود التقريرات ـ: (لو وضعنا إليد على كل واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق والكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع

---

(١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧.

الصدور).

والجواب عما ذكره المحقق النائيني: (إنّ احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الإجمالي، لأنّ احتمال الصدق و الكذب في كل خبر بخصوصه لا ينافي العلم الاجمالي بصدور بعضها، و إلّا لكان مانعاً عن التواتر المعنوي و اللفظي أيضاً؛ إذ كل خبر في نفسه محتمل للصدق و الكذب)[1].

والتحقيق:

أولاً: لا شك في حصول العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار، إلا أنّ الكلام في كون هذا تواتراً حتّى نستدرك على السابقين، أو لا.

والعلم الإجمالي إنما يحصل من جهة أنه إذا أخبر أحد عن قضية، وآخر عن قضية أخرى، وثالث عن ثالثة مختلفة عن سائر القضايا، فننتزع منها جامعاً تتجمع فيه الاحتمالات، وقد تصل إلى مرحلة العلم، فنحكم بوقوع إحدى هذه القضايا، فالعلم الإجمالي حاصل ولا تواتر للأخبار، فإن تواتر الأخبار معناه تتابعها، واللازم فيه أن يكون تتابع الأخبار عن شيء واحد، كما في التواتر اللفظي والمعنوي بجميع أقسامه، فهذا علم إجمالي بصدق بعض الأخبار، لا أن يكون تواتراً إجمالياً، والعلم ليس متوقفاً على الخبر.

وثانياً: على فرض التسليم فهذا التقسيم غلط، بل لابدّ أن يقسم هكذا: التواتر إما تفصيلي وإما اجمالي، والتفصيلي إما لفظي أو معنوي، لا أن يجعل الإجمالي في قبال اللفظي والمعنوي.

والنتيجة: أن ما ذهب إليه المحقق النائيني من إنكار التواتر الإجمالي هو الصحيح

---

(١) مصباح الأصول ١: ٢٢٥.

وإن كان التعليل غير صحيح على ما اسند إليه في أجود التقريرات.

الجهة الثانية: في الخصوصية المأخوذة في هذه الأخبار

إنّ التواتر اللفظي في هذه الطوائف غير موجود، فإن كان هنا تواتر فهو إما معنوي أو إجمالي، والمتواتر عليه عبارة عن حجية خبر الثقة ـ بادعاء الشيخ ـ وأما الإيمان والعدالة فغير معتبران.

قال الشيخ الأنصاري[1]: (إنّ 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) و(المأمون) و(الصادق) وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها.

وأما العدالة، فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل رواية العدة الآمرة بالأخذ بما رووه عن علي عليه السلام، والواردة في كتب بني فضال، ومرفوعة الكناني وتاليها.

نعم، في غير واحد منها 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).

وفيه: أنّ الحق مع من يخالف الشيخ؛ إذ هذه الروايات كانت طوائف وكل منها كانت مشتملة على خصوصية، ونحن نعلم بصدور البعض من هذا المجموع، فلابد من ملاحظة جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الروايات، فعلى هذا لابدّ أن يكون

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠٩-٣١٠.

الراوي عادلاً، فإنه مذكور (القول ما قاله أعدلهما).

وكذلك الإمامية فان قوله عليه السلام: (ثقتي والمأمون على الدين والدنيا) وأمثال ذلك يدل على اعتبار كون الراوي إمامياً، وجميع ما نحتمله من الخصوصيات أيضا دخيل وهو عبارة عن الصحيح الأعلائي.

مضافاً إلى اشتراط الفقاهة في الراوي، فإنها مذكورة في مقبولة عمر بن حنظلة، وهذا غير مستبعد، فإنا قد ذكرنا ان العراقيين كانوا يشترطون ذلك في الراوي، إلا أن يقوم إجماع على عدم اشتراطه.

إلا أنّ مخالف الشيخ أيضاً يقول بحجية خبر الثقة وذلك لما في رجال الكشي عن محمد بن مسعود، قال: حدثني محمد بن نصير[١]، قال: حدثنا محمد بن عيسى[٢]، قال: حدثني عبد العزيز بن المهتدي القمي[٣] قال: قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام): جعلت فداك إني لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج اليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم»[٤].

---

(١) وهو مردد بين اثنين: أحدهما محمد بن نصير الكشي- الذي هو من العلماء وموثق، والآخر محمد بن نصير النميري الذي كان من الغلاة وفاسد المذهب. ولا مجال للتوهم بأنّ المذكور في السند هو المغالي من جهة أنّ الكشي يروي عن محمد بن نصير الكشي من دون واسطة، وللوقوف على رد هذا التوهم يمكن مراجعة معجم رجال الحديث ١٧: ٢٣٥. (الاستاذ دام ظله)

(٢) وهو محل كلام بين الرجاليين، والأرجح عندنا هو وثاقته. (الاستاذ دام ظله)

(٣) وهو من الثقات وقد قيل في حقه: «وكان خير قمي رأيته». (الاستاذ دام ظله)

(٤) رجال الكشي: ٤٩٠.

استدل بهذه الرواية لحجية خبر الثقة بتقريب أن المرتكز حجية خبر الثقة، إلا أنه يسأل عن يونس بن عبد الرحمن هل إنه ثقة أو لا؟

فهذه الرواية تدل على حجية خبر كل ثقة.

وذهب إلى حجية خبر الثقة صاحب تهذيب الأصول بمعونة رواية أخرى، وهي ما ذكر فيها: (العمري وابنه ثقتان، فما أديا عني فعني يؤديان).

وقد عرفت المناقشة في هاتين الروايتين سابقاً.

هذا تمام الكلام في استدلالاتهم بالأخبار والسنة.

الدليل الثالث: بناء العقلاء

إنّ العقلاء في أمورهم التكوينية المرتبطة بجريهم العملي، وكذا في الأمور العقلية التي هي بين الآمر والمأمور في الأمور التشريعية بناؤهم على حجية خبر الثقة، وبضميمة عدم الردع من الشارع يكون هذا البناء العقلائي ممضى.

وما يتوهم منها الردع كالآيات الناهية عن العمل بغير العلم أجاب العلماء عنها بأجوبة متعددة.

وفي المقام بحثان :

الأوّل: أنّ العقلاء في الأمور الاجتماعية وغيرها هل يعتمدون على خبر الثقة أو لا؟ وإذا كانوا يعتمدون على خبرالثقة فعلى أي أساس يكون ذلك؟

والثاني: أنّه هل ورد ردع من الشارع أو لا؟

المقام الأول

فنذكر مقدمتين لتشخيص الموضوع:

المقدمة الأولى: ما هو الفرق بين بناء العقلاء وحكم العقلي العملي.

أما الفرق بين بناء العقلاء وحكم العقلي العملي فيختلف حسب المسالك الثلاثة المتقدمة في أوائل مبحث القطع.

المسلك الأوّل: أنّ حقيقة حكم العقلي العملي عبارة عما أودعه الله في الضمير الإنساني، والضمير الإنساني هو الآمر والناهي ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، وهذا هو المختار.

المسلك الثاني: أنّ حقيقة حكم العقلي العملي عبارة عن قوانين تطابق عليه العقلاء بلحاظ أنّ الفرد ترتبط معيشته وحياته مع المجتمع، وأساس قانون حكم العقلي العملي هو الحسن والقبح العقليين، ومرجعه إلى أنّ كل شيء مخل بالنظام فهو قبيح، وكل ما يكون موجباً لتحكيم النظام فهو حسن، ففي الحقيقة مرجع أحكام العقل العملي إلى التحفظ على المصالح الفردية والتحرز عن المفاسد الفردية في ضمن احترام المجتمع، أي نحن نحترم المجتمع لأجل التحفظ على أنفسنا، ومرجعه إلى حب الذات، وهذا هو الذي ذهب إليه المحقق الإصفهاني، ووافقه في ذلك الشيخ محمّد حسين المظفر.

المسلك الثالث: ـ في حقيقة حكم العقل العملي ـ أنّ الحسن والقبح من الأمور الواقعية الموجودة في نفس الأمر، والإنسان يدركه.

فعلى المسلك الأوّل يكون الجري العادي على حجية خبر الثقة غير حكم العقلي العملي؛ إذ ليس هو من الأمور التي أودعت في ضمير الإنسان.

وعلى المسلك الثاني يكون الجري على حجية خبر الثقة عين حكم العقلي العملي؛ لأنّه مما تطابق عليه العقلاء.

وعلى المسلك الثالث يكون الجري العملي مخالفاً لحكم العقل العملي.

المقدمة الثانية: في الفرق بين بناء العقلاء وسيرة المسلمين

إنّ الفرق بين بناء العقلاء وبناء المتشرعة يكون في تغايرهما من ناحية الكاشف والمنكشف وفي شرط الكشف.

ففي بناء العقلاء لابدّ وأن يكون لجميع العقلاء بلا فرق بين مللهم ونحلهم جري عملي على شيء، وهذا هو الكاشف، ولكن في سيرة المتشرعة لابدّ وأن يكون امتياز جماعة عن سائر العقلاء بمشي عملي، مثل الذهاب إلى الحج وصوم شهر رمضان وغيره، وذلك لاتباعهم لمشرع ومقنن.

والمنكشف في بناء العقلاء عبارة عن حكم إمضائي للشارع، وفي السيرة حكم تأسيسي.

وطريقة الكشف في بناء العقلاء إنما يكون فيما إذا لم يردع عنه الشارع، وفي سيرة المتشرعة لا يحتاج إلى عدم الردع؛ إذ السيرة جري على اتباع المشرع، وهذا الامتياز لابدّ وأن يحرز سبقه التاريخي، بمعنى: أنّ امتياز هذه الفرقة يداً بيد وصل إليهم من الشارع المقدس، ولم يتسرب إليهم من سائر الملل.

والاستدلال ببناء العقلاء وعدم الردع كثير في الفقه والأصول، فقد استدل لحجية خبر الثقة بذلك وكذلك لحجية إليد ولحجية الاستصحاب ولقانون ضمان اليد ولقانون تبعية المنافع والنماء للأصل ولقانون مملكية الحيازة والإحياء وغير ذلك من الموارد، ولذا كان الأولى البحث عن هذا وشؤونه مستقلاً، مع أنهم لم يبحثوا عنه، ونحن نبحث عنه بحد يكون مقدار حاجتنا.

فمن الموارد التي استدل لها ببناء العقلاء وعدم الردع هو حجية خبر الثقة، فقد استدل لذلك جماعة من المتأخرين به.

ولابد وأن نرى أنّ الاعتماد بالأخبار هل هو صحيح وقانون كلي ولا يفرقون بين

الموارد أو أنّه غير صحيح، مع أنّ مورد كلام المستدل ببناء العقلاء هو الخبر الحسي؟

ونحن نوسع دائرة ذلك إلى الحدسي، فنقول:

في مرحة تبليغ القوانين والأحكام والشرائع يعتمد العقلاء على قنوات خاصة رسمية لتبليغ الأحكام والقوانين، كما نرى أنه قد يصدر حكم ويعلن في الجرائد والراديو وأشباههما، ومع ذلك لا يعملون به في الدوائر ما لم يصل إليهم بطريقة رسمية، وأما إذا وصل إليهم بطريق رسمي فليس لهم أن يخالفوا سواء استبعدوه أم استقربوه.

ومثله المراجعة إلى أهل الخبرة فيما إذا كان له وثوق بخبرويته، فالعقلاء في هذا المورد يعملون على وفق خبر الثقة سواء كان إخبار الخبير عن حس أو حدس، ففي هذه الصورة أيضاً لابدّ أن يتبع.

وكذا إذا كان الخبر من الأمور الراجعة إلى الأمن والقتصاد أو غيرهما مما يرتبط بشؤون الأمة، فهذه الأخبار وإن سمعت من الثقة إلا أنه لابدّ أن يتفحصها أهل الفن والخبرة ويقلّبونها، فإذا أخبر شخص بأنّ الشاعر الفلاني أنشد هذا الشعر، فإنّ أهل الخبرة بالشعر لا يصدقونه بمجرد السماع، بل يقايسونه مع قريحة الشاعر التي يعرفونها عنه وأنه هل يمكن أن يكون هذا الشعر له أو لا حتى وإن كان المخبر ثقة؛ لأنه يمكن أن يقرأ هذا الشاعر شعر غيره بمناسبة، ففي هذا المورد ليس بناء العقلاء على الأخذ بخبر الثقة بمجرد السماع، بل بناؤهم على تجميع القرائن والمقايسة.

وكذلك في الأمور المعاشية والحياتية، فإنّ التاجر إذا أراد أن يشتري أو يبيع حاجة لا يأخذ بخبر الثقة، بل يعمل بالاطمئنان وإلا يراجع قانون معادلة الاحتمال والمحتمل، فإذا كان الاحتمال قوياً والمتحمل أيضاً قوياً يعمل به، واذا كان الاحتمال قوياً والمحتمل ضعيفاً لا يعمل به، وأما إذا كان المحتمل قوياً والاحتمال ضعيفاً فيعمل

على وفق المحتمل القوي.

وخلاصة الكلام: أنّا لا نعلم بناء للعقلاء في أخذهم بخبر الثقة في جميع أمورهم، بل الأمور متفاوتة، ففي بعضها يعملون على وفق خبر الثقة، وفي بعضها لا يعملون على وفقه، بل يعملون بالاطمئنان، وإن لم يحصل لهم الاطمئنان فيعملون على وفق قانون معادلة الاحتمال والمحتمل.

المقام الثاني: في الردع عن بناء العقلاء وعدمه

ثم على فرض تحقق السيرة العقلائية على حجية خبر الثقة وقع النقاش في وجود رادع عنها وعدمه، فاستدل بعض بالآيات المباركات الناهية عن العمل بغير علم، ونحن نضيف إليها الأخبار الدالة على لزوم وجود شاهد أو توافق مع الكتاب والسنة كما مرّ، فهل هذه الآيات والأخبار رادعة أو لا؟

ذهب بعض إلى أنها رادعة عن السيرة، وهذا بناء على أنّ السيرة مستقرة على حجية خبر الثقة، ولكن بناء على ما ذهبنا إليه من أنّ بناء العقلاء على الأخذ بالخبر المحفوف بالقرائن القطعية والشواهد فتكون هذه الآيات خصوصاً بعد أن نضم إليها الروايات المبيّنة لكيفية المقايسة ليست رادعة عما استقرت عليه سيرة العقلاء، بل مبيّنة ومؤكدة لها، فإنّ الآيات وغيرها ترقى بالإنسان من المنطق الفطري إلى المنطق العلمي والفني، فليست الآيات رادعة عن السيرة بنحو ما نراها استقرت عليه.

الدليل الرابع: سيرة المتشرعة

استدل بسيرة المتشرعة على حجية خبر الثقة ــ على نحو القضية الخارجية ـ فادعي أنّ سيرة المتشرعة على العمل بالأخبار الموجودة في كتب الإمامية المعروفة.

ومن هنا يعلم أنّ مورد السيرة غير مورد بناء العقلاء المدعى في كتب المتأخرين،

فلا وجه لما ذكروه من الاستغناء عن البحث في السيرة لثبوت بناء العقلاء؛ إذ مورد السيرة يمتاز عن مورد بناء العقلاء بأنّه يمكن أن يكون مورد السيرة حجية أخبار كتب مخصوصة، لا مطلق خبر الثقة.

وهذا مدعى الشيخ الطوسي في العدة وأنّه من زمن النبيّ إلى زمانه ﷺ سيرة المتشرعة على العمل بما في الكتب المعروفة، والسيد المرتضى وإن كان يتفق معه في الجملة إلا أنه يقول إنّ عملهم مبهم، فربما كان ذلك من باب الاطمئنان، فلا يدخل تحت العمل بخبر الواحد، أو لم يكن من باب الاطمئنان، فيدخل تحته.

ولا يخفى أنّ أول من ادعى حجية خبر الواحد من الشيعة وكتب في حجيته هو الشيخ الطوسي ﷺ، وأما قبله فكان هناك قول وعمل.

أما القول فهو أنّ الخبر الواحد لا يوجب علماً وعملاً .

وأما العمل، فإنّ الشيعة كانوا يعملون بالأخبار الموجودة في الكتب المعروفة للشيعة، وهذا كان مستمراً إلى زمن النبيّ ﷺ، إلا فيما إذا كانت الرواية مخالفة لإجماع من الإمامية أو برهان من البراهين العلمية كالروايات الدالة على أنّ شهر رمضان لا يكون أقل من ثلاثين يوماً، فإنّ شهر رمضان كسائر الشهور قد يكون ثلاثين يوماً، وقد يكون تسعة وعشرين يوماً.

وما ذكره لا يمكن انكاره في الجملة، ولابد من التحقيق في أنّ مدعاه هل هو على نحو القضية الخارجية أو على نحو القضية الحقيقية؟

ذهب المحقق إلى أنّ ما يدعيه الشيخ إنما يدعيه على نحو القضية الخارجية ـ على ما نقل عنه في فرائد الأصول نقلاً عن المعارج ـ وذهب بعض آخر إلى أنّ المدعى على نحو القضية الحقيقية.

وهذا غير صحيح، ونحن نفهم من كلماته ما فهمه المحقق وصاحب المعالم من

(إنّي وجدت الشيعة يعملون بالكتب المعروفة المتداولة بين الشيعة إلا فيما إذا كان إجماع أو برهان على خلافه) أنّ ذلك على نحوالقضية الخارجية.

والشيخ يدعي أنّ هذا العمل ينطبق عليه عنوان العمل على خبر الواحد ـ يعني الخبر الذي يكون غير متواتر وغير محفوف بالقرينة ـ إلا أنّ استاذه السيّد المرتضى وإن كان يتفق معه في أنهم كانوا يعملون على وفق ما في هذه الكتب، لكنه يعتقد أنّه لا ينطبق عليه عنوان العمل بخبر الواحد، بل الانطباق إنما هو بلحاظ ما بنى عليه العقلاء، وهو الاطمئنان، وإنما كانوا يعملون بهذه الأخبار من جهة اطمئنانهم بهذه الأخبار، لا من جهة أنّها أخبار أحاد.

والسر في ذهاب السيّد المرتضى إلى هذا القول يتضح في ضمن أمور:

الأوّل: أنّ لنا قولاً، وهو أنّ خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً، وهذا واضح وغير مبهم، ولنا عمل، وهو مبهم وغير واضح وملتبس، فالقول بما أنّه واضح يعنون العمل، وأنّ العمل بهذه الأخبار ليس من جهة حجية خبر الواحد.

الثاني: أنّ كثيراً من الأخبار وإن كان يتردد أنّها اخبار آحاد، ولكنها كثيراً ما تكون متواترة؛ لأنّ أرباب الكتب لا يذكرون جميع الأسانيد حتّى في الفهارس، ولذا ذكر النجاشي في فهرسته أنّه يذكر بعض أسانيده، والشيخ الطوسي يذكر في آخر مشيخته: (قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنفات و الأصول، و لتفصيل ذلك شرح يطول هو مذكور في الفهارس المصنفة في هذا الباب للشيوخ (رحمهم الله) من أراده أخذه من هناك إن شاء، و قد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة)[1].

---

(١) تهذيب الأحكام؛ المشيخة: ٨٨.

الثالث: أنّ الاطمئنان بصحة المضمون من الأمور التي يختلف فيها الناس، فإنّ بعض الأفراد قد يطمئنون بصحة الخبر مع شواهد خاصة وبعض الأفراد لا يطمئنون مع هذه الشواهد، وكذلك يختلف الناس في الاطلاع على الشواهد والأسانيد المختلفة، فبعضهم قليل الاطلاع أو قليل الكتب وبعضهم كثير الاطلاع والكتب، كما أنّ الأنظار مختلفة في احتفاف الأخبار بالقرائن وعدمه، فإنّ حسن النظر وسوء النظر له أثر كبير في حصول الاطمئنان وعدمه، وعلى هذا فإنّ عملهم بالأخبار يمكن أن يكون من باب الاطمئنان أو احتفافها بالقرائن أو تواترها، وإن لم يحصل لنا شيء من هذه الأمور. فلابد من اكتساب وجهة العمل من القول، مع أنّ قولهم هو أنّ الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا نعمل بخبر الواحد، كما لا نعمل بالقياس، فإذا رأينا هنا عملاً ولا ندري أنّ هذا العمل مخالف للقول أم لا، فبما أنّ العمل مبهم وملتبس نحمل العمل على عدم مخالفته للقول. هذا كله في ما ذهب إليه السيّد المرتضى.

وأما الشيخ الطوسي ﵀ فيرى أنّ القول لا ينطبق على العمل، وأنّ الشاهد بالوجدان هو العمل بالخبر الواحد، والقول بأنّ الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً إنما كانوا يقولون به في مقام المخاصمة.

والسر في ذهابه ﵀ إلى أنّ العمل بالاخبار الموجودة في الكتب المعروفة للشيعة هو من باب العمل بخبر الواحد، لا من باب العمل بالخبر المطمأن به أمور ثلاثة :

الأمر الأوّل: أنّه شاهد بنفسه أنهم يعملون بأخبار ليست خارجة عن عنوان خبر الواحد، ولم يكن ﵀ يطمئن بتلك الأخبار، ومع ذلك يعملون بها، قال: (نحن نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك؛ لأنّها أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم و تصانيفهم وفتاواهم؛ لأنّه ليس في جميعها يمكن الاستدلال

بالقرآن؛ لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه و دليله و معناه. ولا في السنّة المتواترة؛ لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام، بل وجودها في مسائل معدودة. ولا في الإجماع؛ لوجود الاختلاف في ذلك.

فعلم: أنّ دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة. ومن ادّعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه، بل كان معوّلاً على ما يعلم ضرورة خلافه، ومدافعاً لما يعلم من نفسه ضدّه ونقيضه)[1].

والجواب: أنّ القرائن الموجبة للاطمئنان لم تكن محدودة بهذا الحد، فإنّهم ذكروا باباً لم يذكره الشيخ وهو (باب الأخذ بشواهد الكتاب والسنة)، فإنّ الشيخ المفيد كما تقدم عنه ذكر: (أو حاكماً من قياس).

مضافاً إلى أنّه قد ذكرنا أنّ شهادة أهل الخبرة وقولهم يوجب الاطمئنان، فإنّ الذين صرفوا أعمارهم في معرفة الحديث وعرفوا بنقاد الحديث إذا شهد أحدهم بأنّ ما في هذا الكتاب صحيح، فإنّ ذلك يوجب الاطمئنان، ولعل عملهم بالأخبار كان من جهة اطمئنانهم بسبب شهادة أهل الخبرة بذلك، فمن باب المثال يذكر الصدوق في أول المقنع: (وحذفت الأسانيد منه لئلا يثقل حمله، و لا يصعب حفظه، و لا يمل قارئه، إذ كان ما أبينه فيه في الكتب الأصولية موجوداً مبيناً عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقات رحمهم الله)[2].

وفي أوائل الغيبة للنعماني: (وهذا الرجل ممن لا يطعن عليه في الثقة ولا في العلم

---

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٣٥-١٣٦.

(٢) المقنع: ٥.

بالحديث والرجال الناقلين له)[١].

وفي مقدمة فهرست الشيخ الطوسي: (فإذا ذكرت كل واحد من المصنفين وأصحاب الأصول فلابد من أن أشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعوّل على روايته أو لا، وأبيّن عن اعتقاده وهل هو موافق للحق أو هو مخالف له، لأن كثيراً من مصنفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة)[٢].

وفي مقدمة كامل الزيارة: (وقد علمنا إنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم)[٣]، ومعنى ذلك أنّه إذا لم يرو الناقد للحديث ما رواه الشذاذ من الرجال فلا أرده.

فالاعتماد والاطمئنان قد يكون بالكتب وقد يكون بالأفراد، فقد ذكر في العيون رواية محمّد بن عبد الله المسمعي ويقول: (قال مصنف هذا الكتاب: كان شيخنا (محمد بن الحسن ابن الوليد) سيء الرأي في (محمد بن عبد الله المسمعي) راوي هذا الحديث، و انما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنّه كان في كتاب الرحمة، و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لي)[٤]. فكأنّ رواية مثل ابن الوليد موجبة للاطمئنان.

---

(١) كتاب الغيبة للنعماني: ٣٢.

(٢) الفهرست: ٣٢.

(٣) كامل الزيارات: ٣٧.

(٤) عيون أخبار الرضا ٢: ٢١.

وذكر في الفقيه: (و كلّ ما لم يصحّحه ذلك الشيخ قدّس اللهّٰ روحه و لم يحكم بصحّته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح)[١].

ومثل ما نقل عن المحقق النائيني في معجم الرجال: (إنّ المناقشة في أسناد روايات الكافي حرفة العاجز)[٢].

فمن هذا كله ظهر أن جماعة حصل لهم الاطمئنان بما في بعض الكتب، ومجرد عدم حصول الاطمئنان لشخص لا يوجب عدم حصول الاطمئنان للآخرين، مضافاً إلى وجود قرائن أخرى لهم غير موجودة لنا.

فقد ذكر شيخنا البهائى في مشرق الشمسين الأمور التي كانت تورث الاطمئنان عند القدماء:

(وذلك أمور:

منها: وجوده في كثير من الأصول الأربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة بأصحاب العصمة، و كانت متداولة في تلك الأعصار مشتهرة بينهم.

ومنها: تكرّره في أصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة وأسانيد معتبرة.

ومنها: وجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصديقهم كزرارة و محمد بن مسلم و الفضيل بن يسار، أو على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى و يونس بن عبد الرحمن و غيرهما، أو على العمل برواياتهم، كعمار الساباطي ممن عدهم شيخ الطائفة في كتاب العدة، كما نقله عنه المحقق في بحث

---

(١) الفقيه ٢: ٥٥/ ٢٤١.

(٢) معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال١: ٨١.

التراويح من المعتبر.

ومنها: اندراجه في أحد الكتب التي عرضت على أحد الأئمة (عليهم الصلاة والسلام) فأثنوا على مؤلفيها، ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عليه السلام وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام.

ومنها: أخذه من أحد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها، سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الإمامية ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد وعلي بن مهزيار، أو من غير الإمامية ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب الحسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري.

وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الإسلام محمد بن بابويه (قدس الله روحه) على متعارف المتقدمين في اطلاق الصحيح على ما يركن إليه ويعتمد عليه، فحكم بصحة جميع ما أورده من الأحاديث في كتاب (من لا يحضره الفقيه) وذكر أنه استخرجها من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع)[1].

الأمر الثاني: الموجب لذهاب الشيخ الطوسي إلى هذا القول: (إجماع الفرقة المحقّة؛ فإنّي وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم و دوّنوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون، حتّى أنّ 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 وسلّموا الأمر وقبلوا قوله)[2].

---

(١) مشرق الشمسين: ٣.

(٢) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦.

والجواب عن ذلك: أنّ هذا موجب لإزالة الاستنكار وإذا أفتى مجتهد بشيء وسألناه عن مدرك الفتوى وأجاب أنه رواية فلان، فهذا يوجب إزالة الاستنكار ويمكن أن لا يكون بنظرنا لهذه الرواية دلالة على ما أفتى به.

الأمر الثالث: (أنّ الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار وبيان أحوالهم من حيث العدالة والفسق، والموافقة في المذهب و المخالفة، وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، واستثنوا الرجال من جملة ما رووه في التصانيف، وهذه عادتهم من قديم الوقت إلى حديثه، فلو لا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كلّه)[1].

وفيه: أنّ كتب الرجال أقسام مختلفة، فقسم منها في تاريخ الرجال، يعني يذكر طبقات الرجال وأسماء الرجال، وقسم منها ما ورد فيهم مدح أو ذم عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وقسم منها كتب الفهرس ـ يعني تقويم الكتب ـ وليس ما بأيدينا كتاب جرح وتعديل، مع أنّكم تذكرون أنّه مهما أمكن الجمع أجمع بين الروايتين ولو كان الراوي مطعوناً، والروايات التي في الكافي أكثرها إما مرسلة أو مرفوعة أو مسلمة الضعف، ومع ذلك يقول إنّه يرويها بالأخبار الصحيحة عن الصادقين[2]، مضافاً إلى أن فائدة الجرح والتعديل لا تنحصر في العمل بقول من لا يطعن عليه، بل من مبادئ حصول الاطمئنان، فلابد أن يعلم من هو الراوي، وماذا روى.

فظهر أنّ القدماء لم يكونوا محدودين بحدود الرجال، وإلا لماذا يحكم الكليني

---

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦.

(٢) الكافي ١: ٨.

وغيره بصحة الأخبار التي رووها ويعملون على وفقها؟

الدليل الخامس: الإجماع العملي

قد يدعى الإجماع العملي لجميع المسلمين إلا من شذّ منهم على العمل بخبر الواحد، فإن التزمنا ببناء العقلاء على العمل بخبر الواحد، فهذا الدليل يكون مؤكداً له، وإلا يكون دليلاً مستقلاً، وعنوان البحث على نحو القضية الحقيقية، لا على نحو القضية الخارجية كالدليل السابق، ببيان: أنّ المسلمين في عصر الصحابة ومن تأخر عنهم كانوا يستندون إلى خبر الواحد.

نعم قد أنكر جماعة من العامة والشيعة حجية خبر الواحد، أما من العامة فالمعتزلة وبعض من الحنفية، وهاتان الطائفتان معروفتان بأنّهما من أهل البدع والآراء.

وأما من الشيعة فمن كان منهجه كلامياً كالسيد المرتضى وبعض من تقدّم عليه ومن تأخر عنه، وهذا لأجل شبهة حصلت لهم.

وقد ادعى إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد العلامة على ما ذكره الشيخ من قوله: (من إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير، و قد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد)[1].

وادعى إجماع المسلمين السيّد الجليل ابن طاووس حيث ذكر الشيخ: (و ممّن نقل الإجماع على حجّيّة أخبار الآحاد: السيّد الجليل رضيّ الدين بن طاوس، حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيّد ﷺ: ولا يكاد تعجّبي ينقضي كيف اشتبه عليه أنّ الشيعة لا تعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعيّة؟ ومن اطّلع على التواريخ و الأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار، وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة والماضين عاملين

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٤٧.

بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمّد بن الحسن الطوسي في كتاب العدّة، وغيره من المشغولين بتصفّح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنّفين)[١].

ثُمّ ذكر الشيخ الانصاري: (و ممّن نقل الإجماع أيضا: العلّامة ﵀ في النهاية حيث قال: إنّ الأخباريّين منهم لم يعوّلوا في أصول الدين وفروعه إلّا على أخبار الآحاد، والأصوليّين منهم ـ كأبي جعفر الطوسيّ وغيره ـ وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه؛ لشبهة حصلت لهم)[٢].

فظهر من مجموع هذه العبارات أنّ الصحابة مجمعون على العمل بخبر الواحد، وكذلك المسلمون، والشيعة بالخصوص. والمدعى في هذا المقام أمور ثلاثة :

الأوّل: إجماع الصحابة.

الثاني: عمل أهل السنة والجماعة.

الثالث: عمل الشيعة.

أما عمل الصحابة وإجماعهم على العمل بخبر الواحد، فقد استند الشافعي في كتابه الرسالة[٣] لحجية خبر الواحد إلى عمل الصحابة، وهذا قد أنكره السيّد المرتضى والشيخ الطوسي، والشيخ إنّما يقبل إجماع الشيعة، لا إجماع العامة، وقد ذكر في العدة: (أنا لو سلمنا أنهم عملوا بهذه الأخبار، من أين لهم أنهم عملوا بها من حيث كانت أخبار آحاد و من أجلها؟) إلى أن يقول: (أنهم قد أنكروا أجمع العمل بأخبار الآحاد،

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٣٢-٣٣٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٣٣.

(٣) الرسالة: ٤٠١.

ألا ترى إلى ما روي عن أبي بكر أنه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجدة حتى شهد معه محمد بن مسلمة.

و ما روي عن عمر أنه لم يقبل خبر أبي موسى في الاستئذان حتى شهد معه أبو سعيد.

و ما روي عن علي (عليه السلام) أنه لم يقبل خبر ابن سنان الأشجعي، و غير ذلك مما لا يحصى كثرة).

ويشكل على الشيخ الطوسي بمثل ما استشكل هو على العامة وأنه لماذا لا يحمل عملهم بأخبار الآحاد بعنوان أنها أخبار آحاد، بل يوجه عملهم بعلمهم بذلك وبأشياء أخر؟

وأما أهل السنة والجماعة فقد تبين في مبحث تاريخ تدوين الحديث من أنّ نمط تفكير أهل الفكر منهم وهم العراقيين والمتحررين منهم وهم المعتزلة هو من نمط تفكير قدماء أصحابنا المأخوذ من الأئمة الطاهرين من «أنّ على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»[1].

وأما دعوى الإجماع العملي عند الشيعة فقد تقدم عن السيد ابن طاوس من أنّ المطلع على التواريخ والأخبار يجد أنّ الماضين كمحمد بن الحسن الطوسي كانوا عاملين بها، وهذه الدعوى يمكن أن ترفد ببعض الروايات أشار إليها السيد البروجردي قدس سره.

وهذه الأخبار على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على عمل الشيعة بخبر الواحد

---

(١) الكافي ١: ٦٩.

وهي روايات:

منها: رواية أبي جميلة ـ وفي بعض النسخ رواية أبي جميل البصري ـ قال: (كنت مع يونس ببغداد وأنا أمشي معه في السوق، ففتح صاحب الفقاع فقاعه فقفز فأصاب ثوب يونس فرأيته قد اغتم بذلك حتى زالت الشمس فقلت له: يا أبا محمد ألا تصلي؟ قال: فقال: ليس أريد أن أصلي حتى أرجع إلى البيت وأغسل هذا الخمر من ثوبي فقلت له: هذا رأي رأيته أو شئ ترويه؟ فقال: أخبرني هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الفقاع فقال: «لا تشربه فإنه خمر مجهول فإذا أصاب ثوبك فاغسله»)[1].

وجه الاستدلال بهذه الرواية أنّ يونس عمل بخبر هشام بن الحكم.

ولكن قد ذكرنا سابقاً أنّ يونس من القائلين بلزوم مقايسة الحديث مع الكتاب والسنة حتّى قيل له: (يا أبا محمّد ما أشدّ إنكارك للحديث)، مضافاً إلى حصول الوثوق عنده؛ لأنّه قد روى له استاذه الكبير هشام بن الحكم، ونحن لا ندعي أنه لا يحصل الوثوق مطلقاً بخبر الواحد، فإنه قد يحصل العلم من خبر لاقترانه بشواهد الكتاب والسنة، فهذه الرواية لا تدلّ على أنّ يونس عمل بخبر الواحد غير المطمأن به.

ومنها: رواية اسحاق بن عمار، فعن محمد بن أحمد بن يحيى عن الحسن بن موسى الخشاب عن غياث بن كلوب ـ وهو من العامة ـ عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «أنّ رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله اختلفا في صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله فكتبا إلى أبي بن كعب كم كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله من سكتة؟ قال: كانت له سكتتان إذا

---

(١) الكافي ٣: ٤٠٧.

فرغ من أم القران وإذا فرغ من السورة»[١].

ووجه الاستدلال أنه اعتمد على أبي بن كعب، وهو خبر واحد.

وهذا كما ترى غير قابل للاستدلال به، والاعتماد على كتابة أبي بن كعب ليس دليلاً على العمل بخبر الواحد.

ومنها: رواية علي بن حديد قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إنّ أصحابنا اختلفوا في الحرمين فبعضهم يقصر وبعضهم يتم، وأنا ممن يتم على رواية قد رواها أصحابنا في التمام، وذكرت عبد الله بن جندب أنه كان يتم، قال: «رحم الله ابن جندب»، ثم قال لي: «لا يكون الاتمام إلا أن تجمع على إقامة عشرة أيام، وصل النوافل ما شئت»، قال ابن حديد: وكان محبتي أن يأمرني بالاتمام[٢].

ووجه الاستدلال أنّ علي بن حديد كان يتم على رواية رواها، فمن هذا يظهر أنهم كانوا يعملون بأخبار الآحاد.

ولكن ظاهر الرواية أنّه كان واثقاً بالرواية ثُمّ حصلت له شبهة وزال اطمئنانه، ولذا سأل الإمام عليه السلام عن حكم المسألة.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: اشتريت محملاً فأعطيت بعض ثمنه وتركته عند صاحبه، ثم احتبست أياماً ثم جئت إلى بايع المحمل لآخذه فقال: قد بعته فضحكت ثم قلت: لا والله لا أدعك أو أقاضيك، فقال لي: ترضى بأبي بكر بن عياش؟ قلت: نعم، فأتيناه فقصصنا عليه قصتنا، فقال أبو بكر: بقول من تحب أن أقضي بينكما أبقول صاحبك أو غيره؟ قال: قلت: بقول صاحبي، قال: سمعته يقول:

---

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٢٩٧.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٤٢٦.

«من اشترى شيئاً فجاء بالثمن في ما بينه وبين ثلاثة أيام وإلا فلا بيع له»[١].

ووجه الاستدلال أنّ عبد الرحمن بن الحجاج أخذ بقول أبي بكر بن عياش.

وهذا أيضاً لا يمكن الاستدلال به، فإنّ مراجعتهما إما كانت إلى القاضي أو إلى الحكم، وعلى أي منهما لا ربط لهذه الرواية بحجية خبر الواحد.

ومنها: رواية معمر بن خلاد ، قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «إنّ أبا الخطاب أفسد أهل الكوفة فصاروا لا يصلون المغرب حتى يغيب الشفق، ولم يكن ذلك، إنما ذاك للمسافر وصاحب العلة»[٢].

وتقريب الاستدلال أنّه لو لم يكن بناء الشيعة على العمل بخبر الواحد كيف تمكن أبو الخطاب من إفساد عامة أهل الكوفة؟

وهذا الاستدلال أيضاً ضعيف؛ لأنّ اقناع عامة الناس ليس حجة؛ لأن أكثر الناس همج رعاع أتباع كل ناعق، مضافاً إلى أنه كان وكيلاً عن الإمام عليه السلام مدة، وكان له جماعة، فيمكن أن يكون عملهم هذا من باب الاطمئنان.

الطائفة الثانية: روايات احتجّ فيها بعض على بعض بخبر الواحد

وهي خمس روايات، ثلاثة منها مرتبطة بالواقفية، واثنتان منها بغيرهم.

أمّا الثلاثة المرتبطة بالواقفية، فهي:

رواية الحسن بن محمد بن سماعة، عن جعفر بن محمد بن سماعة أنه سئل عن امرأة طلقت على غير السنة ألي أن أتزوجها؟ فقال: نعم. فقلت له: ألست تعلم أن علي بن

---

(١) الكافي ٥: ١٧٢.

(٢) رجال الكشي ٢: ٥٨٢.

حنظلة روى: إياكم والمطلقات ثلاثاً على غير السنة فإنهن ذوات أزواج؟ فقال: يا بني رواية علي ابن أبي حمزه أوسع على الناس، روى عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال: «ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم وتزوجوهن فلا بأس بذلك»[١].

وتقريب الاستدلال: احتجاج جعفر بن محمّد بن سماعة برواية علي بن أبي حمزة البطائني.

ورواية أخرى لحسن بن محمد بن سماعة، عن جعفر بن سماعة: أن جميلاً شهد بعض أصحابنا وقد أراد أن يخلع ابنته من بعض أصحابنا، فقال جميل للرجل: ما تقول رضيت بهذا الذي أخذت وتركتها؟ فقال: نعم، فقال لهم جميل: قوموا فقالوا: يا أبا علي ليس تريد يتبعها الطلاق؟ قال: لا، قال: وكان جعفر بن سماعة يقول: يتبعها الطلاق في العدة ويحتج برواية موسى بن بكر عن العبد الصالح عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام: المختلعة يتبعها الطلاق ما دامت في العدة»[٢].

فنرى في هذه الرواية: يحتج جعفر بن محمد بن سماعة بما رواه موسى بن بكر.

ورواية حميد بن زياد، عن ابن سماعة، عن محمد بن زياد، وصفوان، عن رفاعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل طلق امرأته حتى بانت منه وانقضت عدتها، ثم تزوجها زوجاً آخر فطلقها أيضاً، ثم تزوجها زوجها الأول، أيهدم ذلك الطلاق الأول؟ قال: نعم.

قال ابن سماعة: وكان ابن بكير يقول: المطلقة إذا طلقها زوجها، ثم تركها حتى تبين، ثم تزوجها فإنما هي عنده على طلاق مستأنف.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٣.

(٢) الكافي ٦: ١٤١.

قال ابن سماعة: ذكر الحسين بن هاشم إنه سأل ابن بكير عنها، فأجابه بهذا الجواب، فقال له: سمعت في هذا شيئاً؟ فقال: رواية رفاعة، فقال: إنّ رفاعة روى إذا دخل بينهما زوج، فقال: زوج وغير زوج عندي سواء، فقلت: سمعت في هذا شيئاً؟ فقال: لا، هذا مما رزق الله عز وجل من الرأي.

قال ابن سماعة: وليس نأخذ بقول ابن بكير، فإنّ الرواية إذا كان بينهما زوج[1].

فنرى في هذه الرواية أنّ ابن بكير قد احتجّ برواية رفاعة. والحسن بن محمّد بن سماعة وجعفر بن محمّد بن سماعة وحميد بن زياد وعلي بن أبي حمزة من الواقفة، ومع انفصالهم عن الأئمّة المعصومين كيف يستدل باحتجاجاتهم لعمل الشيعة بخبر الواحد؟!

وأمّا الروايتان المرتبطتان بغير الواقفية، فهما:

الأولى: ما احتج فيها جميل لابن أبي عمير بالرواية، فعن ابن أبي عمير ، عن جميل بن دراج قال : لا يجبر الرجل إلا على نفقة الأبوين والولد ، قال ابن أبي عمير : قلت لجميل : والمرأة قال : قد روى عنبسة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا كساها ما يواري عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها أقامت معه وإلا طلقها ، قلت : فهل يجبر على نفقة الأخت ؟ فقال : لو أجبر على نفقة الأخت كان ذلك خلاف الرواية[2].

والثانية: أحمد بن محمد عن علي بن حديد عن جميل بن دراج وغيره عن أحدهما عليه السلام في رجل رجع عن الاسلام قال: «يستتاب، فان تاب، وإلا قتل. قيل لجميل: فما

---

(١) الكافي ٦: ٧٧-٧٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٥١٠.

تقول إن تاب ثم رجع عن الإسلام؟ قال: يستتاب. فقيل: فما تقول إن تاب، ثم رجع، ثم تاب، ثم رجع؟ فقال: لم اسمع في هذا شيئاً، ولكن عندي بمنزلة الزاني الذي يقام عليه الحد مرتين ثم يقتل بعد ذلك[١].

فيظهر من هذه الرواية أنّ جميل روى رواية، ثُمّ سألوه عن الفروع.

لكنه كما ترى لا دلالة في هاتين الروايتين على حجية خبر الواحد بشيء، فإنّ جميل كان يأخذ بشواهد الكتاب والسنة، وعلى فرض التسليم، ففي قبال الروايتين روايات كثيرة تدلّ على الخلاف كالرواية المتقدمة في الأبحاث السابقة من أنّ عمر بن أذينة عرض ما سمعه من محمّد بن مسلم وبكير على زرارة، ومثل الروايات التي عرضت على الأئمّة المعصومين عليهم السلام، فمن هذه الروايات يعرف أنّ الاطمئنان شرط للأخذ. فلا يستكشف منها أنّ الشيعة كان عملهم على الأخذ بخبر الواحد.

الدليل السادس: دليل العقل

وله تقريبات نذكر واحداً منها، وهو ما اعتمد عليه الشيخ سابقاً، قال: (ما اعتمدته سابقاً، وهو: أنه لا شك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار، بل جلها ـ إلا ما شذ وندر ـ صادرة عن الأئمة عليهم السلام، وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا، وكيفية اهتمام أرباب الكتب ـ من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم ـ في تنقيح ما أودعوه في كتبهم، وعدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب وإيداعها في تصانيفهم، حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذابين)[٢].

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ١٣٧.

(٢) فرائد الاصول ١: ٣٥١.

ثم قال: (فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة، فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور، لأن تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعيينه، توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة. بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض، والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين)[1].

إلا أنّ الشيخ قد اعترض على هذا التقريب بإشكالات ثلاث:

الاشكال الأوّل: ما محصله: أنّه إذا بنينا على العمل بالأخبار بمقتضى العلم الإجمالي، فلازمه حجية غير هذه الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة، وكذلك الأمارات غير المعتبرة كالإجماع المنقول بالخبر الواحد والشهرة الفتوائية والأخبار الموجودة في كتب العامة، والحال أنّا لا نقول بذلك، واللازم غير صحيح.

وجه الملازمة: أنّه إنّا كما نعلم إجمالاً بوجود أخبار صادرة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام في خصوص الكتب الموجودة المعتمد عليها، كذلك نعلم إجمالاً بوجود أخبار صادرة في ضمن هذه الأخبار وسائر الأخبار وسائر الأمارات، فإذا كان العلم الإجمالي منشأ للحجية فلابد أن يكون منشأ لجميع الأخبار والأمارات، سواء كانت في الكتب المعتمدة أم غير المعتمدة، وسواء كانت في كتب الشيعة أم العامة، لا خصوص الأخبار المظنونة الصدور بلحاظ وجودها في الكتب المعتمدة.

بقي شيء، وهو: أنّه هل ينحل العلم الإجمالي الكبير ـ وهو العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في ضمن الأخبار المودعة في الكتب المعتمدة وغير المعتمدة والأمارات

---

(١) فرائد الاصول ١: ٣٥٧.

المتعبرة وغير المعتبرة ـ بالعلم الإجمالي الصغير ـ وهو العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في ضمن الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة ـ أو لا ينحل؟

ذهب الشيخ والمحقق النائيني إلى عدم الانحلال، فعلى هذا يثبت إشكال الشيخ على هذا التقريب.

وذهب صاحب الكفاية وصاحب مصباح الأصول وبعض آخر إلى الانحلال، وعليه يندفع الإشكال، ولابد لنا من الاحتياط في دائرة العلم الإجمالي الصغير.

والطرفان متفقان في الكبرى، وهي أنّه لو كان علم إجمالي كبير وعلم إجمالي في بعض أطرافه، وكان العدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير بمقدار عدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير ـ مع تسانخ الحكيمن ـ أو احتملنا ذلك، فالعلم الإجمالي الكبير ينحل بسبب العلم الإجمالي الصغير بلا شك.

وأمّا لو كان عدد المعلوم في العلم الإجمالي الكبير أكثر من عدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير، فلا ينحل الكبير بالعلم الإجمالي الصغير بلا شك، وهذا مورد اتفاق الطرفين.

والسرّ في ذلك: أنّ العلم الإجمالي متوقف على العلم بالجامع والترديد بين الأطراف، فإن كان لنا علم تفصيلي في مقدار الجامع في بعض الأطراف أو أفرزنا بعض الأطراف أو حصل لنا علم إجمالي بمقدار المعلوم بالإجمال في بعض الأفراد، فلا يبقى ترديد فيما بقي، فلو كان لنا قطيع غنم بعض أفراده أسود وبعضه أبيض، ونعلم إجمالاً أنّ خمسةً من البيض مغصوبة، ونعلم بحرمة خمسة من هذا القطيع ولو من جهة الموطوئية، ونحتمل أن تكون الخمسة الموطوئة هي الخمسة المغصوبة، ففي هذه الصورة يجب الاجتناب عن البيض فقط؛ وذلك لأنّ العلم بحرمة خمسة منها بمقدار المعلوم في البيض، ونحتمل أن تكون الخمسة الموطوءة هي الخمسة المغصوبة، فإنا

نقطع بحرمة خمسة في ضمن البيض، وأما في غير البيض يكون الشك بدوياً، وهذا معنى انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير.

وأما لو كان عدد المعلوم بالإجمال في الكبير أزيد من العدد المعلوم بالإجمال في الصغير، فلا ينحل الكبير بالصغير.

إلا أنّ مورد نزاع الطرفين هو في أنّ عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير في المقام مساو لعدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير أو هو أكثر.

فذهب الشيخ والمحقق النائيني إلى أنّ العدد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير أكثر من العدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، وذهب صاحب الكفاية والسيد الخوئي وبعض آخر إلى عدم كون عدد المعلوم في الكبير أكثر من الصغير، وتوقف في ذلك الشيخ محمّد حسين الإصفهاني.

فإذا فرضنا أنّ الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة عشرة آلاف، وعلمنا أنّ ألفاً منها صادرة عن الأئمّة عليهم السلام، فإن أفرزنا من جميع أبواب الفقه ألفاً، فليس لنا في ما بقي علم إجمالي، فإذا ضممنا إلى ما بقي من الروايات سائر الروايات الموجودة في الكتب غير المعتمدة والأمارات غير المعتبرة، فهل يحصل لنا من ذلك علم إجمالي بأحكام إلزامية أخرى غير ما تقدم أو لا؟

الشيخ والمحقق النائيني يدعيان أنّه يوجب العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية فيها أيضاً، والطرف المقابل يدعي أنّه لا يوجب علماً بوجود أحكام فيها، فكما أنّه إذا علمنا بالعلم التفصيلي بنجاسة إنائين من هذه الأواني العشرة يوجب الشك البدوي بنجاسة الثمانية الأخرى، كذلك إفراز إنائين يوجب الشك البدوي بالنسبة للآنية الأخرى لاحتمال أن يكون النجس هذين الإنائين اللذين أُفرزا، ففي المقام إذا أُفرز

ألف من عشرة آلاف، ففي باقي الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة وغير المعتمدة والإجماع المنقول بالخبر الواحد والشهرة الفتوائية وأمثال ذلك لا يوجد علمٌ إجمالي، وهذا شاهد على أنّ العدد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير هو الألف، والعدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير أيضاً هو الألف.

فظهر مما ذكرنا أنّ هؤلاء متفقون على أنّ هنا علماً إجمالياً كبيراً، وهو في مجموع الأخبار والأمارات، وعلم إجمالي صغير في خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة، وبين العلمين عموم وخصوص مطلق في أطرافه، يعني أنّ العلم الإجمالي الصغير يتحقق في بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير، ومتفقون أيضاً على أنّه إذا أفرزنا مقداراً معيناً بالمقدار المعلوم بالإجمال عشوائياً، فلا يبقى في سائر الأخبار علمٌ إجمالي.

والنزاع إنما يكون فيما إذا نضم ما بقي من الروايات إلى سائر الروايات والأمارات، فذهب جماعة إلى أنّ هذا الانضمام موجب لعلم إجمالي آخر، وذهب جماعة آخرون إلى أنّه لا يوجب علماً إجمالياً.

ويبدو لي أنّه لم يبق مجال لمثل هذا النوع من التفكر في هذا الزمان وإن كان أصل التفكر صحيحاً، بل لابدّ أن يرى ما هو منشأ العلم الإجمالي.

العلم الإجمالي تارة ينشأ من غير باب الاحتمالات وتجمعها في محور واحد، مثل اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره، كما إذا علمنا بالشياة المعضوبة ثُمّ أدخلت في قطيع الغنم، واشتبه المعلوم بالتفصيل بغيره، أو إذا أخبر المعصوم بوجود أغنام مغصوبة ضمن هذا القطيع من الغنم، فإذا كان العلم الإجمالي ناشئاً من اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره أو بإخبار من المعصوم، فالنزاع جار، ولا بأس به.

وتارة العلم الإجمالي ناشئ من تجمع الاحتمالات، كما في المقام.

ولابد من التمثيل لتجمع الاحتمالات في غير الأخبار حتّى يتوضح ما نحن بصدده.

إذا وضعت في كيس أرقام من واحد إلى عشرة، ومد شخص يده إلى الكيس، وكان الأثر مترتباً على إخراج الرقم واحد، فاحتمال أنّ ما يخرجه هو الرقم واحد احتمال واحد من العشرة.

ثُمّ بعد ذلك إذا كان الأثر مترتباً على إخراج الرقم إثنين مترتباً على الرقم واحد، فاحتمال أنّ ما يخرجه يكون هو الرقم إثنين مترتباً على الرقم واحد احتمال واحد من المائة.

وهكذا في الثالث فإنه يكون الاحتمال الواحد من الألف، وفي الرابع يكون الاحتمال واحد من عشرة آلاف، وفي الخامس يكون الاحتمال واحد من مائة ألف، وفي السادس واحد من المليون، وهكذا.

فعلى هذا إذا أخبر شخص بمجيء زيد، وفرضنا أنّ نسبة كونه مخالفاً للواقع نسبة الواحد إلى العشرة؛ إذ المفروض أنّه خبر مظنون الصدور، فاحتمال أن يكون هذا الخبر مخالفاً للواقع نسبته الواحد إلى العشرة، فإذا أخبر الثاني بمجيء عمرو، والثالث أخبر بمجيء خالد، وهكذا إلى السادس، فاحتمال أن تكون هذه الأخبار مخالفة للواقع نسبة الواحد إلى مليون، فمثل هذا الاحتمال لا يعتنى به، وهذا يكون علماً عادياً؛ لأنّ احتمال الصدق عدده كثير، فإذا كان المخبر أخبر عن حكم إلزامي بدلاً عن مجيء فلان وفلان، ففي السادس يحصل لنا القطع بأنّ المولى حكم بواحد من هذه الأحكام، والعلم الإجمالي بصدور بعض هذه الأخبار من باب تراكم الاحتمالات في محور واحد.

وعليه فالقول بأنّ لنا علماً إجمالياً واحداً في مجموع الكتب الأربعة مثلاً غلط؛ إذ

ليس لنا علم بألف خبر مطابق للواقع صادر عن المعصوم عليه السلام؛ إذ في كل ستة أخبار يحصل لنا القطع بأنّ أحدها مطابق للواقع، فإن كانت الأخبار ستة آلاف، فألف منها مطابق للواقع، فالمعلوم بالإجمال ليس علماً واحداً وإنما علوم متعددة أزيد من أن تعد وتحصى؛ إذ هذه الأخبار قابلة لتركيبات متعددة، فكل ستة تفرض توجب علماً إجمالياً غير العلم الإجمالي الأوّل.

ونتيجة لذلك، فما ذكروه من وجود علم إجمالي واحد غلط، بل لنا علوم متعددة.

وما ذكروه أيضاً من أنّ الإفراز موجب لأن لا يكون في الباقي أي حكم الزامي هذا أيضاً غلط وغير معقول؛ إذ ليس لما أُفرز خصوصية، وعلى ما ذكرنا وفرضنا أنّ نسبة الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة إذا كان الخطأ فيه نسبة الواحد إلى العشرة فما قيل من أنّا إذا أفرزنا العدد المعلوم بالإجمال وانضم الباقي إلى الأخبار العامية والأمارات غير المعتبرة لا يحصل لنا علم إجمالي، غلط وغير معقول.

ثم ذكر المحقق النائيني أنّه لا يشكل بأنكم ليس لكم علم إجمالي في الأمارات غير المعتبرة كما أنه ليس لكم علم إجمالي بوجود أحكام إلزامية فيما بقي من الروايات التي افرز مقداراً منها، فمن ضم ما بقي من الروايات إلى الأمارات غير المعتبرة كيف يحصل علم إجمالي.

ثم ذكر في الجواب أنّه لا مانع من ذلك؛ إذ هذا نظير أن يكون لنا ثلاث أواني شرقية وثلاث أواني غربية، ونعلم إجمالاً بوقوع قطرة من البول في إحدى الأواني الشرقية، ونعلم بوقوع قطرة من الدم إما في إحدى الأواني الغربية أو في غير ما وقع عليه قطرة من البول من الأواني الشرقية، فإن افرزنا إحدى الأواني الشرقية، فلا يكون لنا علم بنجاسة الانائين الآخرين؛ إذ يمكن أن يكون ما وقع عليه البول هو الذي أفرزناه، ووقوع قطرة من الدم في الأواني الغربية، كما إذا أفرزنا الأواني الغربية أيضاً

ليس لنا علم بوقوع قطرة الدم في هذه الأواني؛ إذ من المحتمل أن يكون ما وقع عليه الدم هما الاناءان الشرقيين، ولكنه إذا اضفنا الانائين الشرقيين مع الأواني الغربية يحصل لنا العلم الإجمالي بوجود نجاسة في هذه الأواني، فمن الممكن أن لا يحصل العلم الإجمالي في كل واحد من الطرفين، وحصول العلم الإجمالي في مجموعها، وما نحن فيه من هذا القبيل وهذا أمر غير مستبعد.

وللمحقق النائيني كلام يمكن أن يكون هو الأساس لما ذكرناه وان لم يفصله، فقد قال: (قلت: أوّلاً: دعوى العلم الإجماليّ في خصوص الأمارات الظنية ليست ببعيدة، لأنّ من تراكم الظنون يحصل العلم الإجمالي)[1]، فما ذكره أنّ من تراكم الظنون يحصل العلم الإجمالي هو أساس ما ذكرناه في منشأ العلم الإجمالي، وقلنا إذا فرضنا في الخبر المظنون الصدور أن يكون فيه احتمال كونه مخالفاً للواقع نسبة الواحد إلى العشرة، ففي الخبر السادس يكون احتمال كون هذه الأخبار مخالفة للواقع نسبة الواحد إلى المليون، وهذا معنى تراكم الظنون للواقع، فعلى هذا لا يتم ما ذكروه من وجود علم إجمالي كبير وأخر صغير، ففي ستة آلاف خبر نعلم بأنّ ألفاً منها مطابق للواقع، فلا وجه لما قيل من أنا إذا أفرزنا من الأخبار بعدد المعلوم بالإجمال في الأخبار فلا يبقى علم إجمالي في سائر الأخبار.

كما أن القول بان سائر الأمارات ليس فيها علم إجمالي أيضاً بلا وجه؛ إذ فيها علم إجمالي أيضاً غاية الأمر أنا فرضنا في الأخبار أنّ في كل ستة منها خبراً مطابق للواقع، وفي سائر الأمارات لنفترض أن في كل اثني عشر منها أمارة مطابقة للواقع، ولا يحتاج

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٠١.

إلى ضم أحدهما إلى الآخر.

وكما قلنا أسس هذا ليس علماً إجمالياً واحداً وإنما علوم متعددة لأن كل ستة منها وكل اثنا عشر من الأخبار الأخر مولد لعلم إجمالي وقابل لتراكيب متعددة كما هو واضح.

فظهر مما ذكرنا أنّ ما ذكره الشيخ من الاشكال الأوّل على نفسه وارد.

الاشكال الثاني: (إنّ اللازم من ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظنّ في مضمون تلك الأخبار؛ لما عرفت: من أنّ العمل بالخبر الصادر إنّما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، وحينئذ: فكلّما ظنّ بمضمون خبر منها ـ و لو من جهة الشهرة ـ يؤخذ به، وكلّ خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور، فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع، لا بظن الصدور)[1].

توضيح ذلك: أنّ التقريب الذي قربه الشيخ هو حجية خبر الثقة أو الخبر المظنون الصدور، والحال أنّ هذا الدليل يقتضي حجية خبر يكون مظنون المطابقة مع الواقع، لا خبر الثقة أو الخبر المظنون الصدور، وبين الخبر المظنون الصدور والخبر المظنون المطابقة مع الواقع عموم وخصوص من وجه، وما نحن بصدد اثباته هو الخبر المظنون الصدور ولو بلحاظ رواته، والشواهد أيضاً كانت تدل على صدور أكثر هذه الأخبار، والحال أنّ العقل يحكم بأنّ الأحكام الواقعية منجزة ولازمة الاتباع؛ لا ما هو مظنون الصدور وإن كان مخالفاً للواقع، ولا يمكن القول بأنّ جل هذه الأخبار المظنونة الصدور لبيان الأحكام الواقعية.

وقد قال الشيخ في مبحث التعادل والتراجيح: (إنّ عمدة الاختلاف إنما هي كثرة

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٥٩.

إرادة خلاف الظواهر في الأخبار إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين أو مقالية اختفت بالانطماس، وإما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقية ـ على ما اخترناه، من أن التقية على وجه التورية ـ أو غير التقية من المصالح الأخر)[1].

فلا يمكن أن يدعى أنّ جل الأخبار المظنونة الصدور مطابقة للواقع، والعقل يحكم باتباع ما هو مطابق للواقع، لا كل ما ظن بصدوره وإن لم يكن مطابقاً للواقع.

وما ذكره الشيخ قدس سره صحيح أساساً، وأما ما أفاده من أنّ ظواهر الكلام لا أثر لها، فهذا نتعرض له في ضمن الاشكال الثالث وأنّ العلم الإجمالي بكونها مظنونة الصدور أيضاً له أثر، ونحن لم ندع أنّ خبر الثقة حجة حتّى يقال إنّ الدليل لا يتطابق مع المدعى، ولم نقل بحجية الخبر المظنون الصدور حتّى يقال بعدم موافقة الدليل للمدعى سواء كان الخبر مظنون الصدور أم مظنون المطابقة فنأخذ به، وإنما نأخذ بالخبر المظنون الصدور لأصالة حجية الظهور.

الاشكال الثالث: (أنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف؛ لأنّه الذي يجب العمل به، وأمّا الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها. نعم، يجب الإذعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها.

وكذلك لا يثبت به حجّيّة الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنّة القطعيّة.

والحاصل: أنّ معنى حجّيّة الخبر كونه دليلاً متّبعاً في مخالفة الأصول العمليّة

---

(١) فرائد الأصول ٤: ١٣٠.

والأصول اللفظيّة مطلقا، و هذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقليّة بل كلّها، فانتظر)[١].

وقد وافق كل من صاحب الكفاية والمحقق الإصفهاني الشيخ في عدم قيام مثل هذه الأخبار في مقابل العمومات والمطلقات.

فقد قال المحقق الإصفهاني في نهاية الدراية: (وإن كانت في قبال الأصول اللفظية من عموم أو إطلاق أو نحوهما، فلا أثر للعلم الإجمالي بالإضافة إلى الخبر النافي، لأن الظهور حجة إلى أن تقوم حجة أقوى على خلافه. ومن البين أن أطراف العلم الإجمالي يؤخذ بها من باب الاحتياط لا من حيث الحجية حتى يكون من قبيل قيام أقوى الحجتين على أضعفهما)[٢].

إلا أنّ المحقق العراقي ذهب إلى ترتب آثار الحجية عليه نتيجة التخصيص والتقييد قال: (إذ مقتضى أصالة الظهور الجارية في الأخبار الصادرة المعلومة بالإجمال هو خروج العمومات المثبتة والنافية عن الحجية، لانتهاء الأمر فيها إلى العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في بعض تلك العمومات والمطلقات من المثبت والنافي)[٣].

فالنزاع في أنّه هل أنّ العلم الإجمالي بصدور بعض هذه المخصصات أو المقيدات يوجب سقوط أصالة العموم أو أصالة الإطلاق في حدود دائرة هذه الأخبار أو لا يوجب السقوط؟

أقوال، ثالثها التفصيل، وهو ما ذهب إليه السيّد الخوئي (دام ظله)، فقد قال في

---

(١) فرائد الأصول ١: ٣٦٠.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٢٦٢.

(٣) نهاية الأفكار ٣: ١٤١.

مصباح الأصول: (والتحقيق في المقام هو التفصيل بأن يقال: إن كان مفاد العام أو المطلق حكماً الزامياً، و مفاد الخبر حكماً غير الزامي، كقوله تعالى: ﴿وَ حَرَّمَ الرِّبا﴾[1]، وقوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد و الولد»[2] تعيّن العمل بالعام، و لا يجوز العمل بالخاص، لأنّ العلم الاجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات وإن أوجب سقوط أصالة العموم عن الحجّية، إلّا أنّ العلم الاجمالي بإرادة العموم في بعضها يقتضي الاحتياط، و وجوب العمل بجميع العمومات المتضمنة للتكاليف الإلزامية، والمفروض أنّ الخاص لا يكون حجّة ليكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي المذكور.

نعم، هناك علم إجمالي بصدور بعض المخصصات، إلّا أنّه لا أثر له؛ إذ المفروض كون مفاد المخصص حكماً غير إلزامي، وقد ذكر في محلّه أنّه لا أثر للعلم الإجمالي فيما إذا لم يكن متعلقاً بحكم الزامي.

وعليه فيجب الأخذ بالعمومات والاطلاقات من باب الاحتياط، لا من جهة حجّية أصالة العموم أو الاطلاق على ما يظهر من صاحب الكفاية، و يصرّح به بعض المحققين، ففي هذا الفرض تظهر الثمرة بين القول بحجّية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط)[3].

أقول: إن قبلنا ما ذهب إليه المحقق العراقي وأنّه بسبب العلم بالمخصص تسقط

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، أبواب الرِّبا ب ٧ ح ١ و ٣ و فيهما: «ليس بين الرجل و ولده ربا».

(٣) مصباح الأصول ١: ٢٤٥-٢٤٦.

أصالة العموم وأصالة الإطلاق فلا علم لنا بوجوب إكرام واحد منهم لقوله (أكرم العلماء)؛ إذ ليس لنا علم وجداني إلا بقوله (اكرم العلماء)، والمفروض أنّ الحكم بلزوم إكرام كل فرد إنما يكون بسبب أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، ولو لا ظهور كلامه لم يكن لنا علم أصلاً، وعلى هذا فلا يجب العمل بالعموم أو الإطلاق.

والخلاصة: أنّه ما هو منشأ هذا العلم بعد سقوط أصالة العموم أو الإطلاق.

ثم قال: (وإن كان مفاد العام أو المطلق حكماً ترخيصياً، ومفاد الخاص حكماً إلزامياً كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1]، وقوله عليه السلام: «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر»[2] تعيّن العمل بالخاص، ولو كان العمل به من باب الاحتياط؛ إذ العلم الإجمالي بصدور جملة من المخصصات المشتملة على أحكام إلزامية أوجب سقوط الأصول اللفظية عن الحجّية، كما هو الحال في الاصول العملية، فإنّ إجراءها في جميع الأطراف يستلزم المخالفة العملية القطعية، و في بعضها ترجيح بلا مرجّح، فلا مجال للقول بأنّ العموم أو الاطلاق حجّة في مدلوله، و لا يرفع اليد عنهما إلّا بحجّة أقوى، و العلم الإجمالي بإرادة العموم في بعض الموارد ممّا لا أثر له؛ إذ المفروض كون مفاد العموم حكماً ترخيصياً، و قد تقدّم أنّه لا أثر للعلم الإجمالي فيما إذا لم يكن متعلقاً بحكم إلزامي. و هذا هو الفارق بين هذه الصورة و الصورة السابقة، فتعيّن العمل بالمخصص في جميع الأطراف؛ للعلم الإجمالي بصدور جملة من المخصصات، و المفروض كونه متعلقاً بحكم إلزامي، فيجب الأخذ بالمخصص من باب الاحتياط، ففي هذا الفرض لا تظهر ثمرة بين القول بحجّية الخبر و القول بوجوب العمل به من

---

(١) سورة البقرة : ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٤٤٨، أبواب آداب التجارة ب ٤٠ ح ٣.

باب الاحتياط)[1].

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ ما ذكر من بأنّ العلم بصدور جملة من المخصصات المشتملة على الأحكام الإلزامية أوجب سقوط الأصول اللفظية عن الحجية غير صحيح؛ إذ ذكرتم في الفرض الأوّل أنه موجب لسقوط الأصول اللفظية عن الحجية مع أنه لم تكن مشتملة على الأحكام الإلزامية.

وثانياً: ما هو منشأ هذا العلم الإجمالي حتّى يقال والعلم الإجمالي بإرادة العموم في بعض الموارد مما لا أثر له، والعلم الإجمالي بأنّ بعض هذه المخصصات صادرة غير مساوق للعلم الإجمالي بحكم إلزامي؟ إذ نحن نعلم بصدور بعض هذه المخصصات، لا بمطابقة بعضها مع الواقع، ولا ملازمة بين العلم بالصدور والعلم بكونه مطابقاً للواقع.

فقوله: (فتعيّن العمل بالمخصص في جميع الأطراف، للعلم الإجمالي بصدور جملة من المخصصات، و المفروض كونه متعلقاً بحكم إلزامي، فيجب الأخذ بالمخصص من باب الاحتياط ...) وإن كان صحيحاً من حيث المدعى، إلا أنّه متوقف على أن يكون للعلم الإجمالي بالمنجزية أثر كما أنّ العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي منجز، بمعنى أنّه هل العلم الإجمالي بقيام الحجة على الحكم الإلزامي يكون نظير العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي أو لا؟ فيه كلام، والحق: أنّ العلم الإجمالي بقيام الحجة نظير العلم الإجمالي على الحكم الإلزامي.

---

(١) مصباح الأصول ١: ٢٤٦-٢٤٧.

ثم قال: (و أمّا إن كان مفاد كل من العام و الخاص حكماً إلزامياً، بأن يكون مفاد أحدهما الوجوب و مفاد الآخر الحرمة، كما إذا كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء، و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق، أو كان مفاد العام حرمة إكرام الكفار و مفاد الخاص وجوب إكرام الضيف منهم مثلًا، فعلى القول بحجّية الأخبار لا إشكال في تقدّمها على العمومات و تخصيصها بها، كما مرّ مراراً.

و أمّا على القول بوجوب العمل بها من باب الاحتياط، فهل يجب العمل بالعام أو بالخاص أو يتخيّر؟ المتعيّن هو الثالث؛ لعدم إمكان الاحتياط و تحصيل الامتثال القطعي)[1].

ويرد عليه: أنّه على مسلكه (حفظه الله) وهو سقوط الأصول اللفظية في هذه الموارد ليس لنا علم إجمالي بوجوب إكرام البعض، بل لنا علم إجمالي بقيام الحجة على حرمة إكرام البعض، وبما أنّ العلم الإجمالي بقيام الحجة على الحكم الإلزامي يكون بحكم العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، فيتعين في هذا المورد العمل بالخاص لا التخيير.

وعمدة الاشكال عليه هو أنّه بعد ما وافق المحقق العراقي في سقوط الأصول اللفظية، لم يبق منشأ لهذا العلم الإجمالي الذي يدعيه، فعلى هذا لا يوجب الاحتياط في الأوّل ولا يوجب التخيير في الثالث.

والتحقيق: أنّ هنا بحثين:

البحث الأوّل: في ترتب آثار الحجية على هذه الأخبار التي نعلم بالعلم الإجمالي بصدور بعضها.

---

(١) مصباح الأصول ١: ٢٤٧.

فنقول: إنّ المحتملات في المقام ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: عدم ترتب آثار الحجية على هذه الأخبار؛ لعدم تمامية الموازين، وهذا ما ذهب إليه الشيخ والمحقق الإصفهاني.

الاحتمال الثاني: ترتب آثار الحجية على هذه الأخبار، وتنتفي أصالة الإطلاق وأصالة العموم في موارد المخصصات، سواءً كانت مثبتةً للتكليف أم نافيةً له، وهذا ما ذهب إليه المحقق العراقي.

الاحتمال الثالث: التفصيل بين الموارد، وهو ترتيب آثار الحجية على هذه الأخبار، لكنه بالمقدار المعلوم بالإجمال، وبما أنّ المعلوم بالإجمال مشتبه بغير المعلوم بالإجمال، فتسقط أصالة التطابق أو أصالة العموم في بعض لا نميزه من جهة الاشتباه، فيكون من باب اشتباه الحجة باللاحجة.

وهذه المسالك الثلاثة لابدّ أن يقرب كل واحد منها.

أما المسلك الأوّل، فتقريبه: أنّ العموم بلحاظ دلالته التضمنية حجة، يعني يكون حجة بالنسبة إلى كل فرد فرد، ومعنى ذلك أنّ ظهور العام في هذا الفرد مطابق للمراد الجدي، وأصالة التطابق إنما تجري إذا لم يكن هناك ظهور مضاد في بعض حصص العام، فإن أحرز ظهور مضاد له، فأصالة التطابق غير جارية، وعلى هذا ففي المقام نحن لا نحرز المضاد، لا في كل مورد مورد من هذه الأخبار؛ لأنّ كل واحد منها غير محرز الصدور، ولا على نحو العلم الإجمالي.

وهنا اشكالان: إشكال خاص بما إذا كان الخاص نافياً للتكليف، وإشكال مشترك بين النافي والمثبت.

أما إذا كان الخاص نافياً للتكليف، فعلى هذا لا يكون العلم الإجمالي محرزاً؛ لأنّه

إذا لم يكن في مورد العلم الإجمالي تكليف لم يكن كاشفاً، والعلم الإجمالي لا يكون كاشفاً بالنسبة إلى الحكم غير الإلزامي؛ إذ الكاشفية والحجية إنّما تكون في موارد تكون ذات أثرٍ.

وأمّا الاشكال المشترك، فهو: أنّ العلم الإجمالي على مسلك الشيخ الأنصاري كاشف عن جامع انتزاعي، ولا يكشف عن الواقع المعين، فإذا علم بحرمة أحد الإنائين، فمتعلق هذا العلم إحدى الحرمتين الذي هو جامع انتزاعي، لا الواقع، وهذا علة لحرمة المخالفة القطعية أو لوجوب الموافقة الاحتمالية، وأما بالنسبة للموافقة القطعية فالعلم الإجمالي مقتض له، لا أن يكون علة؛ لأنّ المكشوف به جامع انتزاعي وهو الأحد، وعلى هذا فالعلم الإجمالي بصدور أحد هذه الأخبار المكشوف به هو الجامع، والجامع ليس ظهوره أقوى من العام أو العمومات، فما هو محرز بالعلم الإجمالي هو الجامع، وليس الخاص، وما هو خاص وظهوره أقوى من العام فهو غير محرز.

أما المسلك الثاني، فتقريبه بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ العلم الإجمالي يتعلق بالصورة الإجمالية، والمعلوم بالعرض ـ وهو ما في الخارج ـ ليس فيه إبهام وإجمال، فإنّ الصورة الذهنية قد تؤخذ من الشيء على نحو لا تنطبق مع غيره، وقد تؤخذ من الشيء صورة ذهنية قابلة للتطابق مع هذا أو ذاك، فالإبهام إنما يكون في الصورة، لا في ذي الصورة، والشبهة في مطلق موارد العلم الإجمالي شبهة مصداقية للمعلوم بالعرض، فكلّ خبر من هذه الأخبار يحتملُ أن يكون المعلوم بالعرض هو هذا، يعني يحتملُ أن يكون هو المحرز بالإجمال، فإذا احتمل الإحراز في كل واحد فأصالة التطابق تسقط؛ لأنّ أصالة التطابق جارية فيما إذا لم يكن في قباله خاص محرز، فموضوع أصالة التطابق في كل مورد غير محرز؛ إذ يحتملُ أن

يكون الخاص المضاد له محرزاً.

وهذا التقريب محل اشكال.

أولاً: إذ لم يؤيد ذلك، لا عقلاً ولا عقلاءً، خصوصاً في العلم الإجمالي الذي يكون من تراكم الظنون، فإنه يمكن توّهم ذلك فيما إذا كان العلم الإجمالي ناشئاً من اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره، وهذا لا ربط له بالمقام، وهو العلم الإجمالي الناشئ من تراكم الظنون.

وثانياً: القول بأنّ العقلاء يرون العلم بالشيء على نحوين: تارةً العلم بالشيء بعينه، وتارة العلم بالشيء لا بعينه إنّما يكون ذلك في موارد الحكم الإلزامي، ولا يرون الشخص عالماً في ما إذا كان الحكم ترخيصياً، كما إذا علم شخص بكون زيد في الدار أو خارج الدار، فلا يرونه عالماً به، فهذا لا يعدّ إحرازاً للخاص، بل إحراز للجامع، والمحرز ـ وهو الجامع ـ ليس بخاص، وما هو خاص ليس بمحرز.

الوجه الثاني: أنّ أصالة التطابق مما بنى عليه العقلاء، فكما أنّ أصالة التطابق تسقط فيما إذا كان لنا علم تفصيلي بالخاص المضاد له، كذلك تسقط فيما إذا كان لنا علم إجمالي بالخاص، وذلك ببناء العقلاء.

إلا أنّ هذه الدعوى من دون إقامة شواهد عليها غير مقبولة.

أما المسلك الثالث، فتقريبه هو: أنّ العلم الإجمالي بالخاص له أثر واحد، وهو سقوط واحدة من أصالات التطابق التي كانت تجري في العام، فإنه إذا كانت هناك أخبار مضادة للعمومات، وعلمنا إجمالاً بصدور أحد هذه الأخبار، فأحدها يكون مضاداً لأحد العمومات، والمانع من حجية أصالة العموم ليس هو إحراز الخاص، بل وجود الخاص، وبما أنّ ما هو المقرون بالمانع غير مشخص فإحدى أصالات العموم

غير المتعينة ساقطة، والباقي باقية على حالها.

وهذا إنما يتم إذا كان المخصص بوجوده الواقعي مانعاً عن حجية العام وأصالة التطابق.

والذي يبدو أنّ الخاص غير المحرز لا يكون مانعاً من جريان أصالة التطابق، فإنه إذا لم يصل إلينا الخاص تكون أصالة التطابق جارية وإن ذكره المولى؛ وذلك لأنّ الخاص بوجوده الواقعي ليس مانعاً وإنما يكون مانعاً بوجوده الإحرازي.

ويمكن أن يقرب المسلك الثالث بتقريب آخر، وهو: أنّ العلم الإجمالي سواء تعلق بالحكم الترخيصي أم الحكم الإلزامي يمكن أن تكون لحجيته معان ثلاثة، والخلط بين هذه المعاني الثلاثة موجب للإشكال.

فتارة يكون المراد من الحجية هو الحجية المصطلحة بين الأصوليين، وهي المنجزية والمعذرية. والمنجزية ما تكون مانعاً من الفعل أو الترك، وهذا بخلاف الحجية التعذيرية، فإنّ نتيجة الحجية التعذيرية جواز الاقتحام، كأصالة البراءة، فإنّها حجة فيما إذا احتملنا وجوبه وعدم وجوبه، أو حرمته وعدم حرمته، فهذا موجب لإجراء أصالة البراءة وجواز الاقتحام.

وتارة يكون معنى الحجية هو الحجية في مرحلة استكشاف الأحكام، ولا ربط لهذه الحجية بالمنجزية والمعذرية، مثل ما إذا قلنا: الخاص حجة أو العام حجة في غير مورد الخاص، ومعنى ذلك أنّ المجتهد مخوّل في اسناد هذا الحكم إلى المولى سواء كان الحكم ترخيصياً أم إلزامياً، وسواء كان مورداً لابتلاء المجتهد أم لم يكن حتّى يستحق العقوبة أم لا يستحق العقوبة، فالحجية هنا بمعنى أنّها مجوزة لاسناد الحكم إلى المولى عند من قامت له الحجة.

وتارة تكون الحجية بمعنى المعذرية، وهي مرتبطة بتحديد العقوبة الواقعية، لا أن

يجوز الاقتحام، كما إذا علمنا بحرمة أحد الإنائين وعلمنا بعدم حرمة أحد الإنائين، فهذا العلم الإجمالي لا يجوّز لنا الاقتحام في كلّ واحد من الطرفين، ولكنه يمكن أن يكون محدداً للعقوبة، يعني لو كان في الواقع كلا الإنائين محرم، فبما أنّه يعلم إجمالاً بإباحة أحدهما، فيكون محدداً للعقوبة.

والحجية بهذا المعنى خارجة عن محل كلامنا فعلاً، وحينئذ لابدّ من بيان الفرق بين المعنيين الأولين.

فنقول: إذا قيل بالنسبة إلى الخاص أنّه حجة أقوى من العام، فهذا بمعنى أنّه محدد لكاشفية العام، ففي مورد الخاص لا يمكن للمجتهد أن ينسب مفاد العام إلى المولى، كما إذا قال: (أكرم كل عالم)، ثُمّ قال: (لا تكرم الفساق منهم)، فإنه إذا فرضنا أنّه لا يوجد عالم فاسق أصلاً، فمع ذلك لا يجوز للمجتهد أن ينسب إلى المولى وجوب إكرام كل عالم حتّى فسّاقهم، وهذا بخلاف الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية، فإنّها متوقّفة على تحقق الموضوع، والحجية في مرحلة استكشاف الأحكام غير متوقفة على تحقق الموضوع، بل مع القطع بعدم تحقق الموضوع أيضاً لا يمكن اسناده إلى المولى.

فإذا كان الخاص حجة كان محدداً لكاشفية العام، وأما إذا كان الخاص معلوماً بالإجمال، فهل يكون محدداً لكاشفية العام أيضاً أو لا؟ فإنْ أمر المولى بإكرام جميع العلماء، ثُمّ أشار إلى عشرة وقال: (أحد هؤلاء لا يجب إكرامه)، ففي مرحلة الكاشفية وانتساب الحكم إلى المولى لا شك في أنّه كاشف ومحدد للعام، ولا يجوز لنا انتساب وجوب إكرام جميع العلماء إليه، ولكنه غير ملازم لأن لا يكون له أثر في مرحلة العمل، فيمكن أن يكون واجباً في مرحلة العمل إكرام جميعهم، مع العلم بأنّ أحدهم غير المعين لا يجب إكرامه ولا يجوز اسناد الحكم إلى المولى بنحو الجميع، ولا تجري

أصالة التطابق في كل مورد في مرحلة استكشاف الحكم، والخاص إنما يعارض العموم في هذه المرحلة، وإلا ففي مرحلة العمل يمكن الحكم بوجوب الجميع.

فلا يمكن اسناد وجوب إكرام الجميع إلى المولى وإجراء أصالة التطابق في كل مورد، وكذا لا يمكن إسقاط أصالة التطابق في كل مورد أيضاً؛ لعدم موافقته للموازين العقلائية.

فلابد أن نلتزم أنّ الحجية إنما تكون لما وراء المعلوم بالإجمال، يعني تسعة من هؤلاء يجب إكرامهم، وواحد منهم غير واجب إكرامه، بمعنى: إجراء أصالة التطابق في التسعة الإجمالية، وعدم إجرائها في واحد إجمالي، وهذا أمر ممكن؛ إذ كلّ واحدة من أصالة التطابق غير جارية بحدها؛ إذ يحتمل في كل مورد أن يكون هو الذي لا يجب إكرامه، ولكنه يجري في ما وراء المعلوم بالإجمال.

إن قلت: ليس لنا إلا هذا الظهور بحده، وذاك الظهور بحده، وأنتم تقولون بعدم جريان أصالة التطابق في كل ظهور بحده، فهل هنا شيء ثالث وهو التسعة الانتزاعي في ما وراء هذه العشرة؟

قلت: نعم، وأنّ هذا متصور، وقد قيل به، بل لابد من القول به، ويمكن تقريب ذلك بمثال: أنّه لو كان لنا علم إجمالي بنجاسة أحد الإنائين، وعلم إجمالي بطهارة أحد الإنائين، فلا اشكال في وجوب الاجتناب عن كل من الإنائين، وذلك للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، وهذا كاف لوجوب الاجتناب، والعلم الإجمالي بطهارة أحدهما لا يوجب جواز الاقتحام وجواز التوضأ من كل واحد منهما، فإذا توضأ بأحد الإنائين وصلى، ثُمّ غسل مواضع الوضوء بالإناء الآخر، وتوضأ مرة ثانية وصلى، فيحصل له العلم بأنّ صلاة قد حصلت مع الطهارة الواقعية، وإذا كان له علم إجمالي بنجاسة أحد الإنائين والشك في الآخر، فأصالة الطهارة في هذا بعينه غير جارية، وفي الآخر أيضاً

غير جارية، ولكنها جارية في أحدهما؛ إذ هو شاك في أنّ أحدهما طاهر أو لا، وكل شيء مشكوك النجاسة فهو طاهر، فيمكن له أن يتوضأ من الإناء ويصلي، ثُمّ يغسل مواضع الوضوء ويأتي بصلاة أخرى، فيحصل له العلم بتحقق صلاة مع الطهارة الواقعية، وذلك بمؤونة من أصالة الطهارة.

فلا يقال: إنّ هنا شيئين وليست ثلاثة أشياء، وكل واحد من الإنائين مشكوك الطهارة، وأصالة الطهارة غير جارية في كل واحد منهما بحده، وأحد الإنائين ليس شيئاً ثالثاً.

فإنّه يقال: صحيح أنّ أحد الإنائين ليس غيرهما،إلا أنّ الصفات النفسية التي من جملتها الشك إن أخذت في موضوع الشيء فهي مكثّرة له، كعلمنا بوجود زيد العالم هنا، وجهلنا بأنّه ابن عمرو، فنشك في وجود ابن عمرو هنا، فزيد الموجود يكون مقطوعاً به بعنوانٍ ومشكوك فيه بعنوان آخر، مع أنّ المنطبق عليه كلا العنوانين هو واحد، فالمشكوك لا يدور مدار الواقعيات، بل يدور مدار الصور العلمية، فهذا الشخص بصورة أنّه عالم موجود، وبصورة أنّه ابن عمرو مشكوك فيه.

وفي المقام هذا الإناء بخصوصه مشكوك الطهارة، وذلك الإناء أيضاً مشكوك الطهارة، وأحد الإنائين أيضاً مشكوك الطهارة، فالأحد موجود بوجود الفردين، ولكنه مغاير لهما بما أنّه مشكوك بعنوانه، فإنّ الشك في عنوان الأحد غير الشك في هذا بعينه وذاك بعينه، وعليه فيمكن إجراء أصالة الطهارة في عنوان الأحد.

وذهب صاحب الكفاية في مبحث التعارض إلى أنّه يمكن نفي الثالث بالمتعارضين، مع أنّه لا يوصف كل واحد من المتعارضين بالحجية؛ فإنّه إذا كان هذا بعينه حجة وذاك بعينه حجة، فيلزم التعبد بالنقيضين بلحاظ المدلول الإلتزامي؛ إذ

لازم حجية هذا أنّ الآخر ليس بواجب، ولازم حجية ذاك أنّ الآخر ليس بواجب؛ وذلك من أجل أنّ أحد الخبرين حجة، وبالأحد ننفي الثالث، فعلى هذا يمكن إجراء أصالة التطابق في التسعة الإجمالية في المثال المتقدم، فيؤثر الخاص في محدودية العام في مرحلة اسناد الحكم إلى المولى وإن لم يكن له تأثير في مرحلة العمل، وهذا هو المختار.

إذا عرفت ذلك فنعود إلى الصور الثلاث المتقدمة، ولا بأس بذكر مقدمة، وهي: أنّ العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي أو الترخيصي لا يفرق فيه بين الحجية بالمعنى التنجيزي وبالمعنى التعذيري، فإنّ في جميع العلوم الإجمالية لا نبحث عن الحكم الواقعي ـ فإنّه إذا قال المولى: (أكرم العلماء) فنحن لا نعلم أنّه قال ذلك بداعي بيان الواقع أو ليس بداعي بيان الواقع ـ بل نبحث على الأصول العقلائية، وهنا لنا علم بالحجة، وهو المعلوم بالإجمال، ولا يلزم أن يكون هو الحكم الواقعي، بل المعلوم بالإجمال عبارة عما يكون له حجة تنجيزية أو تعذيرية، فلا محل للإشكال بأنّ المعلوم بالإجمال ليس حكماً واقعياً.

ونحن نتفق مع السيد الخوئي (دام ظله) في الصورتين الأوليين دون الثالثة.

أما في الصورة الأولى ـ وهي ما إذا كان العام حكماً إلزامياً والخاص حكماً غير إلزامي ـ فلابد من العمل بمفاد العام، لا من باب أنّ أصالة التطابق جارية في الكل، ولا من باب أنّ أصالة التطابق في الكل ساقطة، بل من جهة جريان أصالة التطابق في الجملة وسقوطها في الجملة، والعلم الإجمالي بأنّ أحد هؤلاء لا يجب إكرامه ليس له أي أثر عملي.

وأما في الصورة الثانية ـ وهي ما إذا كان العام حكماً ترخيصياً والخاص حكماً إلزامياً ـ فلابد من العمل بمفاد الخاص.

وأما الصورة الثالثة، وهي: ما إذا كان العام والخاص حكماً إلزامياً، كما إذا قال:

(أكرم العلماء) وعلمنا بصدور خاص، مثل: (لا تكرم الفساق) إجمالاً، فقيل بالتخيير؛ إذ هذا من باب دوران الأمر بين المحذورين.

إلا أنّه يمكن مناقشة ذلك، فإنّه وإن كان من باب دوران الأمر بين المحذورين، لكنه مع تعدد الواقعة، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة لا تجوز الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية لكل واحد من الحكمين، بل تجب الموافقة الاحتمالية لكل منهما.

فمثلاً: إذا كان لشخص زوجتان إحداهما يجب وطؤها لمضي أربعة أشهر، وإحداهما يجب ترك وطئها لمرجح، واشتبهت إحداهما بالثانية، ففي كل منهما لا يخير بين الفعل والترك، بل لابدّ من الموافقة الاحتمالية في كل واحد منهما.

فعلى هذا الأساس إذا قيل: (أكرم كل عالم) ثُمّ وصل إلينا عدد من المخصصات تحرم إكرام هذا وذاك وذاك، ونحن نعلم إجمالاً بصدور أحد هذه المخصصات، ففي هذا المورد يجب إكرام جميعهم إلا واحداً منهم حتّى تتحقق الموافقة الاحتمالية في الأحد وفي البقية، لا أن يكون مخيراً في كل واحد بين الفعل والترك حتّى يمكنه ترك الجميع، فإنّه إذا ترك إكرام الجميع تتحقق المخالفة القطعية، كما أنّه إذا أكرم الجميع يعلم بتحقق المخالفة القطعية.

هذا فيما يتعلق بالنسبة لما أورده الشيخ من عدم ترتب الأثر على الخبر المعلوم صدوره إجمالاً في قبال الأصول اللفظية.

وأما ترتب الأثر أو عدمه في قبال الأصول العملية فالبحث فيه طويل، ومبتن على المباني التي اتخذت في الأصول العملية، وقد يختلف على ما سلكناه في الأصول العملية مع ما سلكه الآخرون، فلذا نقتصر في هذا البحث على طريقة واحدة، وهي ما

اخترناه، وليس هذا البحث بحثاً مستوفى من جميع الجوانب.

والأصول العلمية وإن كان المعروف أنّها أربعة: أصالة البراءة وأصالة التخير وأصالة الاشتغال والاستصحاب، إلا أنّا نذكر ثلاثة منها، وهي: أصالة البراءة والاستصحاب، ثُمّ الاشتغال.

وإنما أخرنا الاشتغال لأنّه يجري في أطراف العلم الإجمالي، وهو قد يكون أكثر من طرفين، وأما البراءة والاستصحاب، فمتعلقهما حكم واحد، ولذا قدّمنا الكلام فيهما دونه.

فنقول: ما يثبت حجيته من الأخبار من جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها هل يمكن أن يقوم في قبال البراءة أو لا؟

لا تجري البراءة في الخبر المعلوم إجمالاً صدوره كما لا تجري في الخبر المعلوم صدوره بالخصوص؛ إذ العلم الإجمالي بالحجة المنجزة في حكم العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي؛ لأنّا إذا فرضنا جريان أصالة البراءة في ستة مواضع، وفي قبالها أخبار نعلم بصدور بعضها تدل على وجود حكم من حرمة أو وجوب، فهذا حكمه حكم ما إذا علم بأنّ أحد هذه الأشياء الستة محرمة، ومع وجود العلم بالحرمة فلا تجري أصالة البراءة.

والسر في ذلك: أنّ أصالة البراءة العقلية عبارة عن حكم العقل بأنّ الاحتمال إذا لم يكن قوياً ولم تحرز أهمية المحتمل، فلا يلزم ترتب آثار الاحتمال، كما هو كذلك في أمورنا المعاشية، فإذا لم يكن الاحتمال قوياً ولم تحرز أهمية المحتمل لا يترتب على الاحتمال أيّ أثر.

والبراءة الشرعية عبارة عن أنّ التكاليف التي ليست في معرض الوصول ليست لها من الأهمية بمقدار يكون احتمالها منجزاً، يعني أنّ البراءة الشرعية إعلام بعدم أهمية

التكاليف غير الواصلة، فبالنتيجة الاحتمال لا يكون منجزاً.

وهذا هو روح أصالة البراءة باعتقادنا، وهذا إنما يجري فيما إذا لم يكن مقروناً بالعلم الإجمالي، بل يجري في الشبهات البدوية، والاحتمال المقرون بالعلم الإجمالي يكون من الاحتمالات القوية. ويمكن تعليل ذلك بوجوه أخر.

وعلى كل فلا إشكال في أنّه إذا كانت لنا أخبار ستة مشتملة على الحكم الإلزامي، ونعلم بصدور بعضها أو نعلم بتطابق بعضها مع الواقع، فأصالة البراءة غير جارية في الجميع؛ إذ هذا يدخل في مبحث الاشتغال في الحقيقة؛ إذ يولد لنا علماً إجمالياً. وبهذا المقدار نكتفي في أصالة البراءة.

وأمّا الاستصحاب، وهو إما يكون نافياً للتكليف أو مثبتاً له، والخبر أيضاً إما أن يكون نافياً أو مثبتاً، ونحن نذكر فقط ما إذا تخالف الخبر مع الاستصحاب، ولا نتعرض لصور التطابق.

فإن كانت لنا استصحابات نافية للتكليف، كما قيل به، ويجرون استصحاب عدم التكليف في موارد البراءة، ولنا أخبار مثبتة للتكليف، ونعلم إجمالاً بصدور بعض هذه الأخبار، فنعلم بحرمة شيء أو وجوب شيء، والاستصحاب ينفيه، ففي هذا المورد أيضاً لا اشكال في عدم جريان الاستصحابات النافية في أطراف العلم الإجمالي بثبوت حكم وجوبياً كان أم تحريمياً؛ إذ لازم ذلك الترخيص في المخالفة القطعية.

وصحة هذا التعليل وعدم صحته ترتبط بأواخر مبحث الاستصحاب.

وأما إذا كانت الاستصحابات مثبتة للتكليف، والأخبار نافية، فعلى مسلك المشهور من أنّ الاستصحاب يمكن أن يكون مثبتاً للتكليف ونعلم بصدور بعض هذه الأخبار أو تطابق بعضها مع الواقع، ففي المسألة قولان:

الأول: عدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة، وذهب إليه الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني.

والمحقق النائيني إنما ذهب إلى هذا القول لأنّه يرى أنّ الاستصحاب من الأصول المحرزة، والإحراز في كل مورد مورد لا يجتمع مع العلم الوجداني بنفي التكليف في أحد هذه الأخبار.

والشيخ إنما يقول بذلك لأجل مناقضة صدر الرواية مع ذيلها (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر)، وهذا اليقين أعم من اليقين الإجمالي والتفصيلي، فبالنتيجة دليل الاستصحاب لا يشمل مثل هذا المورد.

والثاني: ما ذهب إليه صاحب الكفاية واختاره بعض الأكابر، وهو القول بجريان الاستصحاب.

وأما إذا كان كل من الاستصحاب والأخبار مثبتاً للتكليف، وكان بينهما تناقض، مثلاً إذا فرضنا أنّ الاستصحابات تثبت وجوباً، والأخبار تثبت تحريماً، فإذا كانت هذه الأخبار حجةً بالخصوص، فلا شك في تقدمها على الاستصحابات، وأما إذا كانت حجة من باب العلم الإجمالي بصدور بعضها، فعلى مسلك الشيخ من عدم جريان الاستصحاب في مورد العلم الإجمالي بنفي الحكم، فلا يمكن إجراء الاستصحاب هنا بطريق أولى، وأما على المسلك الآخر وهو أنّ نفي الحكم لا يكون مانعاً من جريان الاستصحاب، ففي هذا المورد لا يمكن اجراء الاستصحاب؛ وذلك للعلم الإجمالي بوجود حرام، فلابد من العمل بالأخبار.

وأما الاشتغال، وهو عبارة عن تنجز العلم الإجمالي بحكم إلزامي في المتباينين أو في المتباينات، فإذا كان في مورد العلم الإجمالي أخبار نعلم بصدور بعضها، فإن كانت الأخبار نافية للتكليف في جميع أطراف العلم الإجمالي، وكانت حجة بالخصوص، فهذا

العلم الإجمالي يوجب تعارض الأخبار وتساقطها؛ وذلك لأنّ في كل مورد من موارد العلم الإجمالي الخبر ينفي التكليف في ذلك المورد، ومعنى ذلك أنّه لا تكليف هنا وإنّما التكليف في سائر الموارد، والمفروض أنّ في سائر الموارد أيضاً الخبر ينفي التكليف، والتكليف المشكوك الوجود في سائر الموارد غير قابل للتعبد.

وإن كانت الأخبار النافية حجة من جهة العلم بصدور بعضها، فليس لهذه الأخبار أي أثر في قبال العلم الإجمالي بوجوب هذا أو ذاك؛ إذ غايته العلم الإجمالي بعدم الوجوب في أحد أطراف العلم الإجمالي الموجب لجريان الاشتغال، والعلم الإجمالي بعدم الوجوب ليس مزاحماً لقاعدة الاشتغال؛ إذ في جميع موارد قاعدة الاشتغال يكون الأمر هكذا، فلابد من العمل على طبق قاعدة الاشتغال، ولا يكون العلم الإجمالي بعدم وجوب أحد الأطراف مانعاً من جريان الاشتغال.

وأما إذا كانت الأخبار النافية في بعض أطراف العلم الإجمالي المحقق لقاعدة الاشتغال، فإن كانت الأخبار حجة بالخصوص، فينحل العلم الإجمالي ويوجب صيرورته علماً تفصيلياً إذا كان العلم الإجمالي ذا طرفين أو أطراف وحكم بسبب الأخبار بنفي التكليف في جميعها إلا مورد واحد، وإلا يوجب تضييق دائرة العلم الإجمالي إذا كان ذا أطراف.

وإن كانت الأخبار حجة من جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها، فلا أثر لهذه الأخبار من جهة الانحلال وصيرورة العلم الإجمالي تفصيلياً، ولا من جهة تحديد وتضييق دائرة العلم الإجمالي.

هذا كله فيما إذا كان بين الأخبار وقاعدة الاشتغال تخالف بالنفي والايجاب.

أما إذا كان بينهما تخالف بنحو التضاد، كما إذا كان لنا علم إجمالي بوجوب أحد

الشيئين أو الأشياء، والخبر يدل على الحرمة، فهذا أيضاً له صورتان:

فتارة تكون الأخبار الحاكية عن الحرمة في جميع الأطراف، وتارة تكون في بعض الأطراف، فإن كانت في جميع الأطراف، فإن كان الخبر حجة بالخصوص، فالعلم الإجمالي يوجب أحدهما أو أحد الأشياء، فحينئذ تتعارض الأخبار وتتساقط بسبب العلم الإجمالي؛ إذ مفاد كل خبر أنّ مؤداه حرام، ومعنى كون مؤداه حراماً مع علمه بوجوب أحد أطرافه الأخرى أنّ أحد أطرافه الأخرى واجب، والحال أنّ كل خبر موداه هو الحرمة، فيكون من المتعارضين، والحكم في المتعارضين على المشهور التساقط.

وأما إذا كانت الأخبارحجة من جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها، فهذا من قبيل علمين إجماليين متساويي الأطراف، والمعلوم بالإجمال في كل واحد منهما مضاد مع المعلوم بالإجمال في الآخر، كما إذا علمنا بأنّ أحد العشرة واجب، وعلمنا بأنّ أحد العشرة حرام، ففي جميع الموارد يكون دوران الأمر بين المحذورين، لكنه مع تعدد الواقعة، والحكم في دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة هو الموافقة الاحتمالية، فإن كان العلم الإجمالي ذا أطراف عشرة، وعلمنا بالعلم الإجمالي بوجوب أحد العشرة وعلمنا بالعلم الإجمالي بحرمة أحد العشرة، فلو أتينا بواحد وتركنا واحداً، فماذا نفعل بسائر أطراف العلم الإجمالي؟

هذا مبتن على أنه في دوران الأمر بين المحذورين هل توجب قوة الاحتمال الجري على وفقه أو لا؟ ـ وهذا سيأتي البحث عنه في دوران الأمر بين المحذورين ـ إذ العلم الإجمالي بوجوب أحد العشرة موجب لاحتمال الوجوب في كل واحد من العشرة بنسبة الواحد في العشرة، وأما العلم الإجمالي بصدور أحد هذه الأخبار الدالة على الحرمة جميعها، فاحتمال الحرمة في كل واحد من العشرة احتمال التسع في العشرة، فإذا

بنينا أنّ لقوة الاحتمال أثراً، فلابد من ترك التسعة منها، وإتيان واحد منها، وإذا بنينا أنّه ليس لقوة الاحتمال أثر، فلا يجب ترك التسعة منها، بل له الخيار.

وأما إذا علمنا إجمالاً بوجوب أحد العشرة، والخبر الدال على الحرمة في بعض أطراف العلم الإجمالي، فإن كان الخبر حجة بالخصوص، فيكون موجباً لتحديد دائرة العلم الإجمالي إذا كان العلم الإجمالي ذا أطراف متعددة، أو يوجب صيرورته علماً تفصيلياً إذا كان العلم الإجمالي ذا طرفين، أو إذا حكم في الأخبار بأنّ تسعة منها محرمة.

وأما إذا كان الخبر حجة من جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها، فهذا من قبيل علمين إجماليين يكون بين أطرافهما عموم من وجه، والمعلوم بالإجمال فيهما حكمان متضادان؛ إذ نعلم إجمالاً بوجوب أحد العشرة، ونعلم بالحرمة إما في أحد العشرة أو تسعة من العشرة، ففي خصوص ما هو طرف للعلم الإجمالي بالحرمة وطرف للعلم الإجمالي بالوجوب يكون دوران الأمر بين المحذورين ومخير فيه بين الفعل والترك، ولا يوجب انحلال العلم الإجمالي أو تضيق دائرته.

هذا تمام الكلام في الأصول العملية، وبه يتم الكلام في الدليل السادس من الأدلة التي ذكرها الشيخ لحجية خبر الواحد واستنتج منها أنّ الخبر الموثوق به حجة، يعني ما هو صحيح عند القدماء، واحتمال الخلاف فيه ملغى، ونحن أيضاً نقول به.

فتحصل: أنّ ما ذكر من الأدلة لا دلالة فيه على حجية خبر الواحد وإن كان لبعضه دلالة فإنما يدل على حجية الخبر الموثوق به، وبه ينتهي البحث عن حجية خبر الواحد.

تنبيهات:

التنبيه الأول: في حجية الخبر مع الواسطة

وقد تعرض الأعلام إلى ذلك في ضمن آية النبأ، وقد ذكروا أنّه من الإشكالات العامة، والأولى التعرض لهذه المسألة استقلالاً؛ إذ الأخبار التي بأيدينا قد وصلت إلينا مع الواسطة، وهل يوجد بناء للعقلاء في الخبر مع الواسطة أو لا؟ وعلى القول بحجية الخبر الموثوق به هل يوجب تعدد الوسائط انتفاء الوثوق بالخبر أو لا؟

وكيف كان، قد ذكروا إشكالين على حجية الخبر مع الواسطة، وقد أجابوا عنهما بأحسن الأجوبة وأتمها، ونحن لا نتعرض للاشكالين، وهنا إشكال آخر ذكره السيّد البروجردي ﵀ في بحثه، وهو اشكال لزوم الدور، وله تشابه مع الاشكالين.

وتقريب هذا الاشكال بتوضيح منّا يتوقف على التصديق بمقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: أنّ الموصوف بالحجية هو الخبر الواصل، لا مطلق الخبر وإن لم يصل، وسيرة العقلاء ثابتة على حجية الخبر الواصل، وأما الخبر غير الواصل فليس مورداً للسيرة، ولا يمكن أن يكون المجعول الشرعي ـ يعني حجية خبر الثقة ـ موضوعه مطلقاً بالنسبة إلى الوصول وعدم الوصول، والإهمال بالنسبة إلى الوصول غير صحيح؛ لأنّ الإهمال في الواقعيات أمرٌ غير ممكن، وجعل الحجية لمطلق الخبر وإن لم يصل لغو، فالمأخوذ في موضوع الحجية في مرحلة الإنشاء هو الخبر الواصل.

المقدمة الثانية: أنّه أخذ في موضوع الحجية أن يكون المخبر به إما حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي أو يكون بنحو ملازماً لحكم شرعي، فإن كان المخبر به لا مساس له بالحكم الشرعي أصلاً، فجعل الحجية له لغو.

المقدمة الثالثة: أنّ فعلية كل حكم من الأحكام سواءٌ كانت تكليفية أم وضعية متوقفة على تحقق موضوعه؛ إذ النسبة بين الموضوع والحكم نسبة العلة إلى المعلول.

فعلى هذه المقدمات إن أخبرنا الشيخ الطوسي بأنّ المفيد أخبره أنّ الصدوق أخبره، فهنا لابدّ من انطباق عنوان الحجية ثلاث مرات حتّى يمكن الأخذ بما قاله

الصدوق. فإنّ حجية خبر المفيد متوقفة على حجية خبر الشيخ والصدوق، وحجية كل واحد منهما متوقفة على حجية خبر المفيد، وهذا دور.

أما كون فعلية حجية خبر المفيد متوقفة على حجية خبر الشيخ فلأجل المقدمة الأولى، فإنّ خبر المفيد إنما يكون متصفاً بالحجية فيما إذا كان واصلاً، فإن لم يكن خبر المفيد وصل إلينا وجداناً أو تعبداً، فهذا لا يوصف بالحجية بحكم المقدمة الأولى، ففعلية حجية خبر المفيد متوقفة على حجية خبر الشيخ حتّى يكون خبر المفيد واصلاً .

ومن ناحية أخرى خبر المفيد متوقف في فعلية حجيته على حجية خبر الصدوق بحكم المقدمة الثانية، فإذا لم يكن لخبر الصدوق حجية فخبر المفيد غير قابل للاتصاف بالحجية؛ إذ المخبر به للمفيد لابدّ وأن يكون إما حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي أو ما يلازم الحكم الشرعي، فحجية خبر المفيد بحكم المقدمة الأولى متوقفة على حجية خبر الشيخ، وبحكم المقدمة الثانية متوقفة على حجية خبر الصدوق، وخبر الشيخ حجيته متوقفة على حجية خبر المفيد بحكم المقدمة الثانية؛ لأنّه إذا لم يكن خبر المفيد حجة فما أخبر به الشيخ ـ وهو قال المفيد ـ لم يكن ذا أثر شرعي، ففعلية حجية خبر الشيخ متوقفة على حجية خبر المفيد، وحجية خبر الصدوق متوقفة على حجية خبر المفيد بحكم المقدمة الأولى؛ إذ خبر المفيد ما لم يصل لا يكون حجة، ووصوله متوقف على انطباق عنوان الحجية بالفعل على خبر المفيد؛ إذ ليس لنا طريق إلى قول الصدوق إلا عن طريق حجية خبر المفيد، فكل منهم متوقف حجية خبره على حجية خبر الآخر، وهذا دور.

والوجه في عدم تكرار المقدمة الثالثة هو وضوح أنّ فعلية كل حكم متوقف على تحقق موضوعه بتمامه.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأنّه يكفي في حجية الخبر أن يكون المخبر به بنحو يكون على تقدير وصوله حجةً وغير متوقفة على وصول المخبر به.

فإنّه لا إشكال في أنّه لابدّ أن يكون ذا أثر شرعي على تقدير وصوله، ويتحقق هذا التقدير بنفس حجية خبر الشيخ، فعلى هذا حجية خبر الشيخ فعليتها متوقفة على أن يكون المخبر به لخبر الشيخ أمراً لو وصل لكان حجة، والتقدير يتبدل بالتحقيق بنفس حجية خبر الشيخ وغير متوقف على فعلية حجية خبر المفيد، بل الحجية الفعلية لخبر الشيخ متوقفة على الحجية التقديرية لخبر المفيد، والتقدير ـ وهو لو وصل ـ يتحقق بنفس حجية خبر الشيخ، فحجية خبر الشيخ متوقفة على حجية خبر المفيد على تقدير وصوله، وحجية خبر المفيد على تقدير وصوله غير متوقفة على حجية خبر الشيخ، بل فعلية حجية خبر المفيد متوقفة على فعلية حجية خبر الشيخ، فالموقوف عليه غير الموقوف عليه، وكذلك في المفيد والصدوق.

ويوضح ذلك أنّه لو كان للخبر المحكي حجية فعلية، فجعل الحجية للخبر الحاكي لغو، فإن كان لخبر المفيد حجية فعلية ـ ومعنى الحجية الفعلية أن يكون واصلاً وأن يكون ذا أثر شرعي ـ فلا وجه لجعل الحجية لخبر الشيخ، فما هو متوقف على حجية خبر الشيخ لا يمكن أن يكون حجة فعلية لخبر المفيد؛ لأنّه إذا وصل إلينا خبر المفيد من غير طريق الشيخ، فلخبر المفيد حجية فعلية، فجعل الحجية لخبر الشيخ لغو، وبهذا يندفع الاشكال.

ولابد من التذكر بأنّ المراد من الحجية التي تتكرر في هذا المقام هي بمعنى تتميم الكشف واعتباره علماً، وأما بلحاظ المنجزية والمعذرية، فتكرر الحجية لا معنى له؛ إذ ما هو المنجز قول الإمام عليه السلام، والمجموع يشكّل منجزية واحدة ولو أنّ هذه المنجزية متوقفة على اعتبارات عديدة، يعني اعتبار كل خبر ثقة من الوسائط حجة.

ونكتفي بهذا الاشكال وجوابه في المقام، وهو اشكال على مسلك حجية خبر الثقة.

وأما على القول بحجية الخبر الموثوق به، فالإشكال صغروي، وهو أنّه هل يحصل الوثوق مع تعدد الوسائط أو لا؟

والجواب هو: عدم حصول الوثوق؛ إذ احتمال الخلاف في كل واحد منهم وإن كان ضعيفاً؛ إلا أنّه يقوى احتمال الخلاف فيما إذا وصل إلى الواسطة العاشرة، فإنّا إذا فرضنا في المخبر الأوّل أنّ احتمال الخلاف فيما أخبر احتمال الواحد في العشرة، وكذلك في الثانية والثالثة، إلى آخره، فنرى أنّ احتمال الخلاف يتزايد بالنسبة إلى العاشرة بحيث لا يمكن الوثوق به، واحتمال الموافقة لا يتزايد؛ لأنّ محكيه في الأخير قول الإمام عليه السلام، فمثلاً إذا فرضنا أنّه روى الشيخ عن المفيد، والمفيد روى عن الصدوق، وفرضنا أنّ نسبة الخلاف في كل منهم نسبة العشرة إلى المائة، فنسبة المطابقة لما يرويه الشيخ عن المفيد تسعون بالمائة؛ لأنّه احتمال الخلاف في كل منهم المفروض نسبة الواحد إلى العشرة، فرواية المفيد عن الصدوق احتمال مطابقته لما يرويه عن الصدوق واحد وثمانون بالمائة، وهكذا، فلا يبقى وثوق في الواسطة الثالثة أو الرابعة.

والجواب عن هذا الاشكال: أنّ ما ذكر صحيح والنسبة وإن فرضت نسبة الواحد إلى العشرة، إلا أنه لا يتم في مثل الكليني والمفيد والطوسي والصدوق وأشباههم، بل النسبة نسبة الواحد إلى المائة، فإنّه مع ذلك يكون الاشكال وارداً في الواسطة الثالثة؛ إذ لابدّ في الاطمئنان أن لا يكون احتمال الخلاف أزيد من اثنين في المائة، وإلا لا يكون اطمئناناً، بل يكون مظنة.

والحق: أنّ هذه الروايات وإن كانت يتراءى أنّها مع الوسائط العديدة، إلا أنّ في

الواقع والحقيقة ليست هنا وسائط عديدة؛ إذ المؤلفون كالمشايخ الثلاثة كانوا يجمعون كتب الأعاظم في كل باب أرادوا أن يكتبوا فيه شيئاً، وجعلوها مصادر لهم، كما هو الحال بالنسبة لنا، وقد ذكروا وسائطهم بالنسبة إلى المصادر وإن لم نذكر نحن الوسائط إلى الكافي مثلاً، وذلك لطول العهد، فإذا قلنا إنّه ذكر في الكافي كذا، فليس معنى ذلك أنّا نرويه بوسائط متعددة إلى الكافي بسبب الإجازة الروائية من المشايخ، فإنّا إذا ذكرنا شيئاً عن الكافي إنما نذكره بلا واسطة وإن كانت لي وسائط، فإنّ صدور هذا الكتاب وأشباهه من أربابه مقطوع به، فليس لأحد الاشكال بأنّ الوسائط بينكم وبين الكليني ثلاثون واسطة، ومع هذه الوسائط المتعددة لا يبقى وثوق، فإنّا نذكره عن الكافي بلا واسطة، والوسائط تكون ملغاة، وإنما كانوا يذكرون الوسائط تيمناً وتبركاً.

ولا يستشكل أحد أنكم تروون الروايات مرسلةً، ويدل على ذلك ما ذكره الصدوق في أول الفقيه (وصنفت له هذا الكتاب بحذف الأسانيد لئلا تكثر طرقه وإن كثرت فوائده ـ إلى أن يقول ـ وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة ، عليها المعول وإليها المرجع ، مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني).

فنرى أنّه يروي ما يروي عن مثل كتاب حريز الذي كانوا يحفظونه في زمن الإمام الصادق عليه السلام، وكان له أهمية بحيث أنّه قال الإمام الصادق عليه السلام لحماد «يا حماد تحسن أن تصلي؟» فأجاب: أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة.

(وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي) وهذا كتاب عرض على الصادق عليه السلام وصححه، وعبيد الله بن علي معاصر للإمام ومن تلامذته عليه السلام (وكتب الحسين بن سعيد ـ إلى أن يقول ـ وغيره من الاصولُ والمصنفات التي طرقي اليها معروفة في فهرس الكتب التي رويتها عن مشايخي وأسلافي رضي الله عنهم).

فيستظهر من هذه العبارة أنه ليست هناك وسائط، وما يذكره إنما يذكره عن هذه

الكتب، وهذه الكتب مشهورة ومعروفة في عصر الأئمّة عليهم السلام، والشواهد أيضاً دالة على صحة ذلك، فإنه دام ظله حينما يذكر عن كتاب عبيد الله نرى أنّ عبارته عين عبارات كتاب عبيد الله بن علي الحلبي.

وقال الشيخ الطوسي رحمه الله في الاستبصار: (وكنت سلكت في أول الكتاب إيراد الأحاديث بأسانيدها، وعلى ذلك اعتمدت في الجزء الأول والثاني، ثم اختصرت في الجزء الثالث وعوّلت على الابتداء بذكر الراوي الذي أخذت الحديث من كتابه أو أصله على أن أورد عند الفراغ من الكتاب جملة من الأسانيد يتوصل بها إلى هذه الكتب والأصول حسب ما عملته في كتاب تهذيب الأحكام).

فهذه العبارة أيضاً دالة على ما ذكرنا، وهو أنّهم كانوا يروون هذه الروايات من الكتب المشهورة والأصول المعول عليها وإن ذكروا في بعض الموارد الوسائط إلى هذا الكتاب، فإنه دام ظله تارةً يبدأ باسم صاحب الكتاب الذي أخذه منه، فمثلاً تارة يبدأ باسم الحسين بن سعيد بلحاظ أنّه أخذه من كتابه، وتارة يبدأ باسم الحسين بن سعيد، ولكنه أخذه من الكافي، وبما أنّ الكافي أخذه من الحسين بن سعيد فيروي الخبر عن الحسين بن سعيد، فإنّ مثل ذلك مثل ما إذا كان كتاب الوسائل موجوداً عندنا ونقول ذكر الكليني في الكافي كذا، مع أنّا ننقل عن الوسائل، فإنه لا فرق بين أن ننقل الخبر عن الوسائل أو عن الكافي، والشاهد على ذلك ـ أي أنّ الشيخ كان يفعل ذلك ـ أنّه يذكر أسامي خمسة من المشيخة مكرراً، وبعضهم ذكرهم بعنوان أنّه من كتابه وبعضهم ظاهره أنّه أخذ منه مع الواسطة.

فإنّا نرى أنّه يذكر الحسن بن محبوب ست مرات في مشيخة التهذيبين في مواضع متعددة، وفي واحد منها يقول: (وما ذكرته عن الحسن بن محبوب مما أخذته من كتبه

ومصنفاته)، وفي خمسة موارد أخرى يقول: (ومن جملة ما ذكرته عن الحسن بن محبوب ما رويته بهذه الأسانيد عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن الحسن بن محبوب)، ويذكر في موضع آخر: (ومما رويته عن الحسين بن سعيد والحسن بن محبوب ما رويته بهذا الاسناد عن محمّد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمّد عنهما)، ويقول في مورد آخر: (ومن جملة ما ذكرته عن الحسين بن سعيد والحسن بن محبوب ما رويته بهذه الأسانيد عن أحمد بن محمّد عنهما جميعاً)، ويقول في مورد خامس: (عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمّد عن الحسن بن محبوب).

فلا فرق بين ما ذكره عن الحسن بن محبوب من مصنفاته وبين ما ذكره عن الكافي عن الحسن بن محبوب.

وهكذا في غير الحسن بن محبوب، فإنّه يذكر أحمد بن عيسى خمس مرات، تارة يروي عن كتابه بلا واسطة، كما ذكر في بعض الموارد: (وما أخذته عن أحمد بن محمّد بن عيسى مما أخذته من نوادره).

التنبيه الثاني: في كيفية إثبات وثاقة الرواة

وهذا البحث مما يحتاج إليه كل ممن يقول بحجية خبر الثقة ومن يقول بحجية الخبر الموثوق به؛ إذ من أهم أسباب الوثوق بالخبر ملاحظة حال الراوي، وكذلك من يقول بانسداد باب العلم؛ إذ يكون الخبر المظنون الصدور حجة عند الانسدادي، وخبر الثقة مظنون الصدور في قبال الخبر الضعيف.

ومورد البحث فعلاً توثيقات وتضعيفات القدماء من الرجاليين من قبيل النجاشي والكشي والشيخ والصدوق وابن قولويه.

والكلام في أنّه هل يوجد دليل بالخصوص على حجية قول الرجالي أو لا؟ بل هذا من مقدمات حصول الاطمئنان.

والقائلون بحجية قول الرجالي مستندهم أحد أمور ثلاثة:

الأوّل: أنه من باب حجية خبر الثقة في الموضوعات، وهذا إنما يتم على فرض ملاحظة الخبر من قبيل الأخبار الحسية.

الثاني: أنّ قول الرجالي حجة من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، وحجية قول أهل الخبرة.

الثالث: أنّ قول الرجالي ينطبق عليه عنوان الشهادة، فيعتبر فيه العدد والعدالة.

وهذا الأخير التزم به صاحب المعالم وصاحب المدارك وجمع.

أما الأمر الأوّل: وهو حجية خبر الثقة في الموضوعات كالأحكام، قد تقدم الكلام فيه، وأشكلنا في حجية خبر الثقة في الأحكام.

وأما في الموضوعات فقد ذهب المشهور إلى عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات، فلا يمكن الالتزام به من حيث الكبرى. وأما من حيث الصغرى إذا كان الرجالي يشهد لمعاصريه، فيمكن القول به من باب حجية خبر الثقة، وأما إذا كان توثيقه بالنسبة إلى السابقين، كما إذا قال النجاشي الذي كان يعيش في القرن الخامس ما يدل على التوثيق بالنسبة إلى من كان في القرن الثاني أو الثالث، فهل يمكن أن يقال بأنّ هذا إخبار عن حس أو لا؟

إذا قسنا النجاشي وغيره إلى أنفسنا نرى أنّ الذين نحكم بفقاهتهم أو وثاقتهم تارة كانوا معاصرين لنا وبسبب المعاشرة نحكم بذلك، وتارة الذين نحكم بفقاهتهم أو وثاقتهم بسبب وجود توثيق في كتاب مشهور لمن يكون موثقاً عندنا، وكان صاحب الكتاب معاصراً ومعاشراً لمن وثقه، وثالثاً الذين نحكم بوثاقته لم يكن في زماننا، وإنما كان في قرن أو أكثر من زماننا، وبمراجعة التاريخ ومشاهدة أحواله في كتب التواريخ

وغيره نحكم بأنّه موثق، والنجاشي وغيره أيضاً مثلنا في إخبارهم عن وثاقة شخص.

فإذا كان التوثيق بالنسبة إلى المعاصرين له، فلا كلام فيه، وأما بالنسبة إلى السابقين فتارة يكون حكمهم بتوثيق شخص من باب ورود روايات في مدحه عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ـ كما وضع لذلك كتباً ككتاب الكشي ـ فهذا يحتاج إلى الاستنباط كاستنباط الأحكام الشرعية وملاحظة الرواة، وتارة يحكم بوثاقته من جهة كتبه ومدوناته ومن مقايسة كتابه مع سائر الكتب يحكم بوثاقته.

فلابد لنا من إعمال الاجتهاد في هذين القسمين، كما أنّ النجاشي كان يعمل الاجتهاد.

والشاهد على أنّ النجاشي كان يقايس روايات شخص مع سائر الروايات هو ما ذكره النجاشي في ترجمة الحسن بن العباس الحريش الرازي: (أبو علي روى عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، ضعيف جداً. له كتاب إنّا أنزلناه في ليلة القدر، وهو كتاب ردي الحديث مضطرب الألفاظ)، وذكر: (الحسن بن محمّد ... المعروف بابن أخي طاهر ... روى عن المجاهيل أحاديث منكرة)، وذكر في ترجمة داود الرقي: (ضعيف جداً، والغلاة تروي عنه، قال أحمد بن عبد الواحد قلّ ما رأيت له حديثاً سديداً)، إلى غير ذلك من الموارد.

فإذا كانت توثيقاتهم من هذا الباب كانت توثيقات اجتهادية، فلا يعد إخبارهم بتوثيق شخص أنّ هذا الخبر خبر عن حس.

ولكنه ذهب بعض الأكابر إلى أنّ هذه الأخبار إخبار عن حس، فقد ذكر في معجم الرجال[1]: (فإن قيل: إن إخبارهم عن الوثاقة والحس ـ لعله ـ نشأ من الحدس

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٤١-٤٢.

والاجتهاد وإعمال النظر، فلا تشمله أدلة حجية خبر الثقة، فإنها لا تشمل الأخبار الحدسية، فإذا احتمل أنّ الخبر حدسي كانت الشبهة مصداقية.

قلنا: إنّ هذا الاحتمال لا يعتنى به بعد قيام السيرة على حجية خبر الثقة فيما لم يعلم أنه نشأ من الحدس. ولا ريب في أنّ احتمال الحس في أخبارهم ـ ولو من جهة نقل كابر عن كابر وثقة عن ثقة ـ موجود وجداناً، كيف؟ وقد كان تأليف كتب الفهارس والتراجم لتمييز الصحيح من السقيم أمراً متعارفاً عندهم، وقد وصلتنا جملة من ذلك ولم تصلنا جملة أخرى. وقد بلغ عدد الكتب الرجالية من زمان الحسن بن محبوب إلى زمان الشيخ زهاء خمسمائة كتاب على ما يظهر من النجاشي والفهرست. وقد جمع ذلك البحاثة الشهير المعاصر الشيخ آقا بزرك الطهراني في كتابه مصفى المقال).

ثُمّ قال بعد ذلك: (قال الشيخ في كتاب العدة في آخر فصل في ذكر خبر الواحد: إنا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار فوثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء، وفرقت بين من يعتمد على حديثه وروايته وبين من لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم، وقالوا : فلان متهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد ، وفلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها. وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى أنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً طعن في إسناده وضعفه بروايته. هذه عادتهم على قديم وحديث لا تنخرم).

ثم ذكر: (والنجاشي قد يسند ما يذكره إلى أصحاب الرجال ويقول: ذكره أصحاب الرجال).

وفي قبال قول الشيخ في العدة قول ابن قبة في كمال الدين للصدوق: (وكان

أسلافهم قوم يرجعون إلى ورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتمييز، فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظن وقبلوه)[1].

وما نراه هو أنّ المناشئ التي يوثقون فيها الأفراد كفهرست الشيخ الطوسي والنجاشي مختلفة:

منها: المعاشرة بأن يكون الشخص الذي يراد توثيقه معاشراً له، والوثاقة وإن لم تكن من الأمور الحسية إلا أنّها من الأمور التي تشبه الحس.

ومنها: الشهرة بأن يكون الذي يراد توثيقه مشهوراً بالوثاقة عندهم وإن كان زمانه سابقاً عنهم، كما هو الحال عندنا، فإنا نحكم بوثاقة رجل مشهور عندنا أنّه موثق وإن كان يعيش في زمان سابق.

ومنها: توثيق المعاصر بأن يكون توثيق لشخص معاصر موثق، كما إذا كان في كتاب الشيخ الأنصاري توثيق لمعاصره.

وفي هذه الأقسام الثلاثة يمكن القول بأنّ التوثيقات إخبار عن حس، وإخبار ثقة عن ثقة وإن أنكرنا نحن حجية خبر الثقة في الموضوعات.

ومنها: ورود الرواية في شأنه، أي المراجعة إلى الأخبار الواردة في المدح أو الذم للرواة. وقد كتبت في ذلك كتب، مثل اختيار رجال الكشي، ومستنده كتب كتبت في هذا الموضوع، مثل كتاب العياشي ونصر بن صباح. وحال هذه الأخبار حال سائر الأخبار من ملاحظة السند والمتن والاستنباط.

ومنها: كتب الرجل، ويكون ذلك بمراجعة كتبه إذا كانت له كتب، ومعرفته من خلال كتابه، كما هو كذلك بالنسبة لنا، فإنه إذا أراد أحد معرفة أحد من جهة وثاقته أو

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ١١٠.

من جهة خبرويته أو غيرهما، فإنه يراجع كتابه إن وجد له كتاب، فإنا إذا أردنا معرفة أنّ ابن سينا هل كان حكيماً أو لا؟ نراجع كتبه، ولا نحتاج إلى من يشهد له بذلك.

ومنها: اعتماد من يعتمد عليه، فإذا اعتمد عليه من يعتمد عليه، كما في علي بن محمّد بن قتيبة النيسابوري، ذكر النجاشي: (اعتمد عليه أبو عمرو الكشي).

ومنها: توثيق جماعة من أهل الخبرة.

فهذه مجموعة أمور يمكن أن تكون منشأ لحصول الوثوق بالوثاقة، وتشكّل توثيقات النجاشي.

وهذه الأمور ـ غير الأمور الثلاثة الأولى ـ لها مقدمات حدسية، وعلى ذلك لابدّ أن نرى أنّ من يقول بحجية خبر الرجالي من باب حجية خبر الثقة في الحسيات ما هو رأيه في هذه المناشئ.

وأساس كلامه أنّ بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة حتّى في الموضوعات، ولم يرد ردع عنه، واذا شككنا في مورد أنّ خبره هذا هل هو عن حس أو عن حدس، فلا يحققون في ذلك، ويتعاملون معه معاملة الخبر عن حس.

فإذا أخبر رجالي عمن كان سابقاً عليه بزمان طويل، واحتملنا كونه عن حس بأن يكون المحتمل أنّه خبر ثقة عن ثقة وكابر عن كابر نقلوا توثيق هذا الرجل.

وذكر لهذا الاحتمال مولدات ثلاث:

الأول: ما ذكره عن مصفى المقال للشيخ آقا بزرك الطهراني من أنّه من زمان الحسن بن محبوب إلى زمان الشيخ كتبت كتب متعددة زهاء خمسمائة كتاب ـ وقد غير هذه العبارة في الطبعة الثانية (إلى نيف ومائة كتاب) ـ على ما يظهر من النجاشي والفهرست ـ وغيّر لفظ (الفهرست) في الطبعة الثانية بـ (والشيخ) وزيد في هذه

الطبعة (وغيرهما) ـ وقد ذكر بدء ذلك مشيخة الحسن بن محبوب.

إلا أنّها كما في سائر المشيخات ليست للجرح والتعديل.

وفي مشيخة الفقيه إنما حكم بتوثيق شخصين فقط وهما أبو حمزة وحميد بن مثنى، وفي موارد متعددة لا تصل إلى عشرة، ذكر روايات تدل على المدح، وهذه الكتب ليست للجرح والتعديل، وإنما يمكن أن تكون كتباً في تاريخ الرجال، كتاريخ أحمد بن حسين بن عبد الله الغضائري وتاريخ البخارائي، ويمكن أن تكون من كتب الفهارس، والتعرض للتوثيق في هذه الكتب إنما يكون خلاف الميزان، مثل كتاب كشف الظنون.

الثاني: هو عبارة العدة، إلا أنّ في قبالها ما يذكره ابن قبة، ولا ينكر الصدوق ذلك عليه.

الثالث: قوله: (والنجاشي قد يسند ما يذكره إلى أصحاب الرجال) فيظهر أنّه كانت هناك كتب رجالية في الجرح والتعديل.

ولكن ليس المراد من أصحاب الرجال ما فهمه (حفظه الله)، فإنّ المراد بأصحاب الرجال من كتبَ أسماء الرجال، كرجال البرقي.

والنجاشي إنما نقل التوثيق عن الآخرين في خمسة موارد: أحدها: الحسن بن محمّد بن جمهور، الثانية: داود بن فرقد، الثالثة: سهل بن زاذويه أبو محمّد القمي، الرابعة: محمّد بن اسماعيل بن بزيع، الخامسة: محمّد بن علي بن جاك يكنى بأبي طاهر. نعم، التضعيف كثير فيه ونسب إلى أصحابنا.

وعلى فرض التسليم أنّ إخباره بذلك يكون ثقة عن ثقة، فهل يكون هذا الخبر خبراً عن حس؟ وما هو الفرق بين الإخبار بالوثاقة وبين المراسيل؟

وذكر السيد الخوئي (حفظه الله) أنّ هنا فرقاً بين توثيق المتقدمين والمتأخرين، ففي

الوقت الذي يبني على قول الرجالي وأنّه من باب حجية خبر الثقة في الحسيات بمعونة أنّه في مورد الشك في أنّه عن حس أو حدس تجري أصالة الحس، يفرق بين قول القدماء والمتأخرين، وعلى ضوء ذلك يقر بحجية قول مثل النجاشي والكشي والشيخ وأشباههم، لكنه لا يقبل قول العلامة وأمثاله من المتأخرين إلا إذا كان التوثيق بالنسبة إلى المعاصرين، أو من كان قريب العهد منهم، وأما التوثيقات الصادرة عن المتأخرين بالنسبة للمتقدمين فلا يترتب عليه الأثر؛ وذلك لعدم انطباق القانون عليهم، ومنشأ الانطباق احتمال أنّ النجاشي مثلاً يروي وثاقة الشخص ثقة عن ثقة وكابر عن كابر، وهذا غير محتمل في المتأخرين، فعلى ذلك لا تكون التوثيقات الصادرة عن العلامة وابن داود ذات أثر.

إلا أنّا لا نرى فرقاً بين توثيقات النجاشي والعلامة، وكذلك بين الكشي وابن داود، فكما يحتمل في حقهم أن تكون لهم مصادر لم تصل إلينا، فكذلك يحتمل في حق العلامة وابن داود أن تكون لهم مصادر لم تصل إلينا أيضاً، فلماذا لا يترتب الأثر على توثيقات العلامة وابن داود؟ فإنّا إذا راجعنا العلامة نرى أنّ له مصادر منها كتاب علي بن أحمد العقيقي وكثيراً ما ينقل عنه ـ وقد ترجم النجاشي والشيخ علي بن أحمد، وقيل إنّ له كتاب رجال ـ ومنها كتاب ابن عقدة، وكثيراً ما ينقل عنه أيضاً، ومنها كتاب سعد بن عبد الله، كما يقال في سليمان بن خالد (في كتاب سعد أنّه خرج مع زيد)، ومنها كتاب ابن بابويه (من لا يحضره الفقيه)، ومنها كتاب علي بن محبوب صاحب نوادر المصنف، ومنها كتاب ابن الغضائري.

ومع ذلك ذهب (حفظه الله) إلى عدم حجية توثيق المتأخرين بالنسبة للمتقدمين، قال في المعجم: (فإنها مبنية على الحدس والاجتهاد جزماً)، ثم ذكر (وذلك فإنّ

السلسلة قد انقطعت بعد الشيخ).

ويذكر فيما بعد: أنّ الشيخ هو حلقة الاتصال بين المتأخرين والمتقدمين.

ولنا أن نتسائل: كيف قطعت السلسلة والشيخ له تلامذة ورواة عنه؟! وعلى فرض القطع فكيف نروي كتبه؟ وما هي السلسلة التي قطعت، أ سلسلة الحديث هي أم سلسلة الافتاء، أم سلسلة الدرس والتدريس؟

قال: (فأصبح عامة الناس إلا قليلاً منهم مقلدين يعملون بفتاوى الشيخ ويستدلون بها كما يستدل بالرواية على ما صرح به الحلي في السرائر وغيره في غيره).

ونحن بما أنّه لم يكن السرائر موجوداً عندنا، فلا نعلم بصحة النسبة، بل نستبعد ذلك من الحلي، وإن كان فنحتمل أن يكون مراده من ذلك أنّهم كانوا على ضوء مسلك الشيخ ومتأثرين بأستاذهم، كما يقال في حق تلامذة الشيخ الأنصاري أنّهم كانوا متأثرين كثيراً بمباني الشيخ، مضافاً إلى عدم حجية قول الحلي؛ لأنّه يقول إنّ الشيخ كان مقلداً لعلماء العامة، مع أنه يرد سؤال وهو أنّ ما ذكره الحلي من أنّهم كانوا مقلدين للشيخ، هل هذا عن حس أو حدس؟

وفي المختلف نقلاً عن السرائر: (وإنّما هذا الذي لوّح به شيخنا من أقوال المخالفين، وفرع من فروع بعضهم، ومن اجتهاداتهم وقياساتهم الباطلة وظنونهم العاطلة) .

وردّ عليه العلامة بقوله: (وحاشى شيخنا أن يقلد غيره من علمائنا، فكيف من لا يعتقد صحة مذهبه، وهل هذا إلا جهل من ابن إدريس وقلة تحصيل؟)

وفي المختلف أيضاً نقلاً عن السرائر بعد ذكره للاستخارة بالرقاع: (وأنكر ابن إدريس هذه الصفة فقال: وأما الرقاع والبنادق والقرعة فمن أضعف أخبار الآحاد وشواذ الأخبار، لأن رواتها فطحية مثل زرعة ورفاعة، وغيرهما، فلا يلتفت إلى ما

اختصا بروايته ولا يعرج عليه، ولم يذكره المحصلون من أصحابنا في كتب الفقه، بل في كتب العبادات).

ورد عليه العلامة بقوله: (وهذا الكلام في غاية الرداءة، وأي فارق بين ذكره في كتب الفقه وكتب العبادات، فإن كتب العبادات هي المختصة به، ومع ذلك فقد ذكره المفيد في المقنعة وهو كتاب فقه وفتوى. وذكره الشيخ في التهذيب وهو أصل الفقه، وأي محصل أعظم من هذين، وهل استفيد الفقه إلا منهما. وطلب الخيرة بالدعاء لا ينافي ما قلناه، فإنها مشتملة على ذلك.

وأما نسبة الرواية إلى زرعة ورفاعة فخطأ، فإن المنقول فيه روايتان إحداهما رواها هارون بن خارجة، عن الصادق عليه السلام. والثانية رواها محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن محمد رفعه عنهم عليهم السلام.

وليس في طريق الروايتين زرعة ولا رفاعة.

وأما نسبة زرعة ورفاعة إلى الفطحية فخطأ. أما زرعة: فإنه واقفي وكان ثقة، وأما رفاعة: فإنه ثقة صحيح المذهب، وهذا كله يدل على قلة معرفته بالروايات والرجال، وكيف يجوز ممن حاله هذا أن يقدم على رد الروايات والفتاوى، ويستبعد ما نص عليه الأئمة عليهم السلام، وهلا استبعد القرعة؟! وهي المشروعة إجماعاً في حق الأحكام الشرعية والقضايا بين الناس، وشرعها دائم في حق جميع المكلفين).

وفي أواخر السرائر ذكر روايات عن أبان بن تغلب: (ومن ذلك ما أورده أبان بن تغلب صاحب الباقر والصادق عليهما السلام في كتابه) يذكر روايات عن كتاب تخيل أنّه عن

أبان بن تغلب[1]، وقد يصل عدد الوسائط إلى الباقر والصادق إلى خمسة أو ستة، ويروي عن أبان بن تغلب مع وسائط ثلاثة عن الرضا عليه السلام مع أنّه وفاته في سنة ١٤٢ والإمام الرضا سنة ولادته ١٤٨ وهي سنة وفاة الإمام الصادق عليه السلام، فلا يمكن الاستناد بقوله في التاريخ والرجال، مضافاً إلى أنّ التقليد لا يوجب قطع السلسلة.

وذكر السيّد الخوئي (حفظه الله): (والذي يكشف عما ذكرناه أنهم حينما يذكرون طريقهم إلى أرباب الأصول والكتب المعاصرين للمعصومين عليهم السلام يذكرون طرقهم إلى الشيخ ويحيلون ما بعد ذلك إلى طرقه) واستظهر من هذه العبارة أنّ حلقة الوصل هو الشيخ، والحال أنّه يذكر بنفسه في هذه العبارة طرقاً لا ترتبط بالشيخ.

واستدل بما ذكره الشهيد الذي هو من علماء القرن العاشر: (بعد ما ذكر عدة طرق له إلى الشيخ أبي جعفر الطوسي، قال: (وبهذه الطرق نروي جميع مصنفات من تقدم على الشيخ أبي جعفر من المشايخ المذكورين وغيرهم، وجميع ما اشتمل عليه كتابه أو فهرست أسماء المصنفين وجميع كتبهم ورواياتهم بالطرق التي تضمنتها الأحاديث. وإنما أكثرنا الطريق إلى الشيخ أبي جعفر لأنّ أصول المذهب كلها ترجع إلى كتبه ورواياته).

فعلى فرض التسليم ـ ولا نسلّم ـ بأنّ الاجازات كلها تنتهي إلى الشيخ، فإذا كان لابن عقدة كتاباً ووثق فيه شخصاً ونقل العلامة عن ابن عقدة، وابن عقدة له كتاب

---

(١) لعل بقرينة اسناد الكتاب هو أبان بن محمد البجلي المعروف بسندي البزاز ابن أخت صفوان بن يحيى، وهو يروي عن صفوان بن يحيى وعلي بن الحكم، وكذا عن محمد بن الوليد على بعض نسخ التهذيب، وإنما خلط ابن إدريس قدس سره بين أبانين، وعلى كل حال فمؤلف الكتاب ليس هو أبان بن تغلب.

رجال ـ كما هو مضبوط في فهرست الشيخ ـ فالطريق متصل بالشيخ الطوسي، والشيخ طريقه متصل بابن عقدة، فما هو المانع من ترتب الأثر على قول العلامة وطريقه يعبر عن الشيخ؟

ثُمّ ذكر في ذيل كلامه: أنّ العلامة لم يذكر طريقاً إلى كتاب ابن عقدة في إجازته الكبيرة.

إلا أنّ عدم الذكر لا يكون دليلاً على العدم، مضافاً إلى وجود كتاب ابن عقدة في فهرست الشيخ، وهو يذكر طريقه إلى ما في الفهرست، وهذا كاف، ويسأل منه (حفظه الله) كيف تقولون بوثاقة رواة كامل الزيارات مع أنّ الشيخ لم يفطن إلى وثاقة رواته، وكذلك بالنسبة إلى رواة تفسير القمي؟ فإذا كانت السلسلة مقطوعة، فكيف تحكمون بوثاقة رواة كامل الزيارات وتفسير القمي؟

ولعل عمدة ما ينظر إليه السيّد الخوئي (حفظه الله) هو أنّ العلامة يعمل بكل رواية لم يرد في رواتها قدح، على ما صرح به في المعجم.

ثم إنّ السيد الخوئي استشهد على انقطاع السلسلة بعد الشيخ فقال: (ومما يؤكد ما ذكرناه من انقطاع السلسلة أنّ كتاب الكشي الذي هو أحد الأصول الرجالية ـ وقد حكى عنه النجاشي في رجاله ـ لم يصل إلى المتأخرين، فلم ينقلوا عنه شيئاً، وإنما وصل إليهم اختيار الكشي الذي رتبه الشيخ واختاره من كتاب الكشي).

فجعل عدم وصول كتاب الكشي إلى المتأخرين عن الشيخ دليلاً على انقطاع السلسلة.

إلا أنّا نشك في عدم وصوله إلى العلامة، مع أنّ المحقق النوري ذكر أنّ ابتداء الانتفاء من زمن العلامة، ولا دليل على انتفائه من زمن الشيخ، مضافاً إلى أنّ فقدان

كتاب من الكتب لا يدلّ على انقطاع السلسلة.

ثُمّ قال: (وكذلك كتاب رجال ابن الغضائري، فإنه لم يثبت عند المتأخرين، وقد ذكره ابن طاووس عند ذكره طرقه إلى الأصول الرجالية أنه لا طريق له إلى هذا الكتاب. وأما العلامة وابن داود والمولى القهبائي فإنهم وإن كانوا يحكون عن هذا الكتاب كثيراً، إلا أنهم لم يذكروا إليه طريقاً. ومن المطمأن به عدم وجود طريق لهم إليه).

وهذا أيضاً لا يوجب انقطاع السلسلة مع أنه قال في موضع آخر: (بل إنّ وجود هذا الكتاب في زمان النجاشي والشيخ أيضاً مشكوك فيه) فالكتاب وجوده مشكوك فيه في زمان النجاشي والشيخ، فكيف يكون فقدانه في زمان العلامة موجباً لانقطاع السلسلة؟

واستدل لمشكوكية هذا الكتاب في زمان الشيخ أنّ الشيخ لم يتعرض له، مع أنّه ترجم الحسين بن عبد الله، وحكى عن أحمد بن الحسين في عدة موارد، وعدم الذكر لا يدلّ على عدم الوجود، ولم يكن بناؤه ذكر أسامي المعاصرين جميعاً، وقد ذكر النجاشي في ترجمة أحمد بن محمّد بن خالد أنّ أحمد بن الحسين ذكر في تأريخه أنّ وفاته في سنة كذا، والمراد بتاريخه هو تأريخ الرجال، فنرى أنّ النجاشي ذكر عن كتابه.

ومحصل الكلام: أنّه على فرض تمامية هذه المقدمات لم يكن فرق بين المتقدمين والمتأخرين، إلا أنّ أكثرها ممنوعة كما عرفت، فحجية قول الرجالي من باب حجية خبر الثقة غيرتام.

وأما حجية قول الرجالي من باب حجية قول أهل الخبرة، فهذا أمرٌ ممكن، إلا أنّه بناءً على حجية خبر الثقة هل يمكن للمجتهد تقليد أهل الخبرة في كون هذا الراوي ثقة أو لا؟ ففي دراية الحديث لا يمكن له تقليد أحد.

وأما بناء على حجية الخبر الموثوق به فشهادة قول الرجالي هي إحدى مقدمات حصول الوثوق.

وأما حجية قول الرجالي من باب الشهادة واعتبار العدد والعدالة، فهو مسلك ضعيف، ومبتني على أن يكون إخبار الرجالي خبر ثقة عن حس، والحال أنّه يحتاج إلى خبروية، ووثاقة شخص في الأخبار غير مفيد إذا لم يكن من أهل الخبرة.

وملخص القول: إنّ توثيق الرجالي إن كان معتبراً إنما يكون من باب حجية قول أهل الخبرة، ومجرد توثيق الرجالي غير كاف للأخذ بالأخبار على ما سلكناه من حجية الخبر الموثوق به، وأنّ هذا المسلك هو مسلك القدماء والمتأخرين، وقد صرح به الشيخ.

التنبيه الثالث : في المصادر الروائية الموجودة

هل يحصل الوثوق بأكثر الروايات الواردة في المصادر الموجودة بملاحظة قيمة الكتب ورجالها وسائر الشؤون ؟

قد ذكر الشيخ الأنصاري في الدليل الأوّل من الأدلة العقلية لحجية خبر الواحد شواهد للوثوق بصدور أكثر هذه الروايات.

إلا أنّ مجرد هذا غير كاف للوثوق بصدور أكثر هذه الروايات، بل لابدّ من ملاحظة كيفية تدوين الكتب، وكيفية تلقيهم الكتاب، وقراءته والتحفظ عليه، وكذلك ملاحظة فهرست الكتب.

وهذه الأمور ينبغي بحثها في دورين:

الدور الأوّل: ما قام به أصحاب الصادقين عليهما السلام، وفي هذا الدور لم يكن تدوين كتاب رجالي وكتاب فهرست.

والدور الثاني: ما شرع فيه بتدوين الجوامع، يعني تجميع ما رواه أصحاب الصادقين عليهم السلام، وفي هذا الدور بملاحظ احتياجهم شرعوا في تدوين الرجال والفهارس لهذه الكتب، ومقارنة هذه الكتب، والعرض على الإمام وغير ذلك.

فالدور الأوّل دور أصحاب الصادقين عليهم السلام، وينبغي أن نعرف في هذا الدور مبنى الشيعة وأنّه على أي نحو كان؟ وأي جهود بذل أئمة الشيعة والفقهاء لحفظ السنن النبوية؟

وما هو دخيل في ذلك أمور:

منها: أمرهم عليهم السلام بالكتابة (قيدوا العلم بالكتاب) وبعضهم كان يأتي بالألواح ليكتب ما يقوله الإمام عليه السلام في المجلس كما ورد في جامع الأحاديث: (وفتح ألواحه ليكتب ما يقول)، وفي باب الرياء من الوسائل: (ثم أمرني فخططت على النسيئة)، وفي الاستبصار: (فكتب القوم بالحضور عند ذلك الحديث).

والمقصود أنّ الأئمّة عليهم السلام هكذا كانوا يأمرون أصحابهم بالكتابة، وهكذا كان أصحاب الأئمّة.

والروايات الآمرة بالكتابة كثيرة.

ومنها: أمرهم عليهم السلام بالتحفظ على الكتب: (احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها).

ومنها: مباشرة الإمام عليه السلام لتصحيح بعض ما دوّنوه، كما فعل عليه السلام ذلك بالنسبة إلى كتاب عبيد الله بن علي الحلبي: (صححه، قال عند قراءته: أترى لهؤلاء مثل هذا؟) أو قراءة بعضهم الكتاب على الإمام عليه السلام مثل ما في الكافي ج١١ ص٥٠.

وقد تصدى بعض كبار أصحابها للتصحيح والتدقيق في الأخبار كما في الكافي: (عن عمر بن أذينة قال : قلت لزرارة : إن أناساً حدثوني عنه ـ يعني أبا عبد الله عليه السلام ـ

وعن أبيه عليه السلام بأشياء في الفرائض، فأعرضها عليك فما كان منها باطلاً، فقل: هذا باطل، وما كان منها حقاً، فقل : هذا حق، ولا تروه، واسكت).

ومثل ما روي أنّ موسى بن بكر كان يعرض الروايات على زرارة، وغير هذه الروايات، والروايات في هذا الباب أيضاً كثيرة.

ومنها: أنّ هذه الكتب التي دونوها كانت مورداً للحفظ والقراءة كما يدلّ عليه قول حماد: (أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة)، ولذا نرى في الكافي وغيره يذكر أنّه روى هذه الرواية جماعات أو جماعة من أصحابنا[1].

(١) هذا ما وقع بأيدينا من بحث حجية خبر الواحد.

فهرس المحتويات

تحرير محل النزاع ٥
الجهة الأولى: ٥
الجهة الثانية: ٦
الجهة الثالثة: ٧
الجهة الرابعة: ٧
أدلّة المنكرين لحجية خبر الواحد ٩
الدليل الأوّل: الإجماع. ١٠
الدليل الثاني: الروايات. ١٦
المقام الأول: في استعراض الروايات ١٧
المقام الثاني: في مفاد الروايات ٢٣
المقام الثالث: تعامل المخالفين مع هذه الروايات ٣٢
الدليل الثالث: الآيات المباركات ٤٤
أدلة القائلين بحجية خبر الواحد ٦٥
الدليل الأول: الكتاب العزيز ٦٥
الآية الأولى: آية النبأ ٦٥
فذلكة البحث: ٩٩

الآية الثانية: آية النفر ١٠١
الجهة الأولى: في تفسير الآية ١٠١
الجهة الثانية: في شمول التفقه لنقل الأحاديث ١١١
الجهة الثالثة: في دلالتها على لزوم قبول قول الراوي ١١٤
الجهة الرابعة: في دلالتها على حجية خبر الثقة أو الموثوق به ١٢٢
الدليل الثاني: الروايات ١٢٨
المقام الأوّل: في دلالة الروايات ١٢٩
الطائفة الأولى: الأخبار العلاجية ١٢٩
الطائفة الثالثة: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقاة والعلماء ١٣٤
الطائفة الرابعة: الروايات الحاثة على حفظ الحديث وكتابته وتناقله ١٣٧
الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذمّ الكذب على الأئمة والتحذير من الكذابين ١٣٨
الطائفة السادسة: ما دلّ على نقد الأئمة عليهم السلام للقياس ١٤٠
الطائفة السابعة: ما دلّ على أنّهم جعلوا واسطة في تبليغ مقاصدهم إلى الناس ... ١٤٣
المقام الثاني: في تواتر الروايات ١٤٤
الجهة الأولى: البحث عن التواتر ١٤٤
الجهة الثانية: في الخصوصية المأخوذة في هذه الأخبار ١٤٦
الدليل الثالث: بناء العقلاء ١٤٨

المقام الأول ١٤٨
المقام الثاني: في الردع عن بناء العقلاء وعدمه ١٥٢
الدليل الرابع: سيرة المتشرعة ١٥٢
الدليل الخامس: الإجماع العملي ١٦١
الطائفة الأولى: ما يدلّ على عمل الشيعة بخبر الواحد ١٦٣
الطائفة الثانية: روايات احتجّ فيها بعض على بعض بخبر الواحد ١٦٦
الدليل السادس: دليل العقل ١٦٩
تنبيهات: ١٩٨
التنبيه الأول: في حجية الخبر مع الواسطة ١٩٨
التنبيه الثاني: في كيفية إثبات وثاقة الرواة ٢٠٥
التنبيه الثالث : في المصادر الروائية الموجودة ٢١٨