

المَقْدِمَاتُ وَالنَّبِيهَايَاتُ

فِي شَرْحِ أَصُولِ الْفِقْهِ

تَأَلِيفُ

اِبْنِ مُحَمَّدٍ قَانِصُو الشَّرَاهِبِيِّ الْعَامِلِيِّ

دارُ المَوْزَجِ الْعَرَبِيِّ

الدمام. اليمن الأشرَفُ



المقدمات والنبيهايات  
في شرح أصول الفقه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# المقدمة

في شرح أصول الفقه

تأليف

ابن محمود قانصو الشهابي العاملي

الجزء الخامس

دار المطبوعات العربية

# حُقوقُ الطَّبَعِ مَحْفُوظَةٌ

الطَّبَعَةُ الْأُولَى

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

دارُ المَوْزَجِ العَرَبِيِّ

عمارة الحياة - هاتف: ٠٧٨٠٥٤٦٢٠٢  
العراق - النجف الأشرف

دارُ المَوْزَجِ العَرَبِيِّ

ص ب ٢٤ / ١٢٤ - تليفاكس ٠١٥٤٤٨٠٥  
بيروت - لبنان

Email: [al\\_mouarekh@hotmail.com](mailto:al_mouarekh@hotmail.com)

## المقصد الثالث

### مباحث الحجة

#### تمهيد

إن مقصودنا من هذا البحث، وهو (مباحث الحجة)، تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحجة على الأحكام الشرعية، لنتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى.

---

قوله (ره): (تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحجة).

أقول: عادة المصنفين ذكر بعض المقدمات أمام العلم ليكون الشارع في العلم شارعاً على بصيرة من أمره، وهذه المقدمات كثيرة هي تعريف العلم وغايته وموضوعه ورتبته وغير ذلك أبلغها بعضهم إلى عشرة، وقد شاء المصنف أن يتعرض في هذا المقصد لغايته وموضوعه.

وهذا شروع في بيان الغاية من هذا المقصد، وحاصل هذه الغاية هي التوصل إلى استنباط الحكم الشرعي، وتوضيحه في مقدمات:

المقدمة الأولى: لا ريب أن الأحكام الشرعية قسمان:

القسم الأول: الحكم الضروري الثابت يقينا بالتواتر ونحوه مما يعرفه جميع المسلمين كوجوب الصلاة والحج والزكاة وحرمة قتل النفس المحترمة وشرب الخمر والزنا، وأشباه ذلك.

وهذا القسم لا اجتهاد فيه ولا يحتاج إثباته إلى شيء، فلا يحتاج الإفتاء بمضمونها إلى أي واسطة، بل هو عمل متحقق بالفعل أو القوة ضرورة تحقق كل عله.

**القسم الثاني:** ما هو نظري غير ثابت ويحتمل احتمالين أو أكثر، ومن هذا القسم أكثر الأحكام الشرعية.

وهذا القسم الثاني من الأحكام هو المحتاج إلى الاجتهاد المؤدي إلى معرفتها وإثباتها.

**المقدمة الثانية:** قد عرفت أن المفروض في الأحكام القسم الثاني المحتاجة إلى الاجتهاد أنها أحكام نظرية غير ثابتة بالضرورة، ومن ثم فكان إثبات هذه الأحكام عند المجتهد عملاً محتاجاً إلى واسطة في الإثبات، وتكون هذه الواسطة هي المستند الذي يستند إليه المجتهد، وتسمى هذه الواسطة بالدليل.

**المقدمة الثالثة:** لا يخفى على المتأمل في وسائط الإثبات أو المستندات التي يعتمد عليها المجتهدون في الشريعة أنها على قسمين:

**القسم الأول:** مستند صحيح وهو المستند أو الدليل الذي ارتضى الشارع للمجتهد الإستناد إليه أو كان الإستناد إليه مرتضى بذاته عند الشارع وغيره، ويسمى هذا المستند بأسماء منها: (الدليل المعتبر)، (الحجة)، (الدليل بالمعنى الأخص).

**القسم الثاني:** هو مستند غير صحيح، وهو المستند الدليل الذي لم يرتض الشارع الإستناد إليه كالإستحسان والقياس، ويسمى هذا المستند بالدليل غير المعتبر.

وبهذه المقدمة الثالثة يتضح أنه يلزم على من أراد الاجتهاد قبل الشروع في عملية الاجتهاد أعني عملية استنباط الحكم الشرعي أن ينقح ما

فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية

هي الأدلة المعتبرة التي يصلح الإستناد إليها، وأن ينقح ما هي الأدلة غير المعتبرة التي لا يصلح الإستناد إليها، فإنه إذا فعل ذلك أمكنه أن يستند إلى الأدلة المعتبرة ويتنكب الأدلة غير المعتبرة، وإذا فعل ذلك وقام بعملية اجتهاد (استنباط) مستندا فيها إلى الأدلة المعتبرة وحدها كان اجتهاده صحيحا، وإن لم يفعل ذلك أعني لم يميز بين الأدلة المعتبرة وغيرها لم يمكنه الجزم بصحة اجتهاده لاحتمال استناده إلى مستندات لا يصح الإستناد إليها.

قوله (ره): (فإن أصبنا بالدليل... الخ).

أقول: المجتهد إذا أفتى وأصاب الواقع فلا يخلو من حالتين:

الأولى: أن يكون قد أفتى بلا مستند صحيح أي بلا دليل معتبر.

الثانية: أن يكون قد أفتى مستندا إلى مستند صحيح وهو الدليل المعتبر.

ومن الواضح أن الحالة الأولى ليست من الغاية القصوى المطلوبة، بل هي حالة مرفوضة باطلة لأنها من الفتوى بغير علم، بل الغاية القصوى المطلوبة هي الحالة الثانية فقط.

ولأجل ذلك اتضح أنه ليس المطلوب مجرد إصابة الواقع ولو بلا دليل، بل المطلوب هو إصابة الواقع بالدليل المعتبر، ولهذا قيّد المصنف الإصابة بقوله (أصبنا بالدليل) احترازا عن الإصابة للواقع بغير دليل.

تنبيه: كان ينبغي للمصنف تقييد الدليل بالمعتبر احترازا عن الدليل غير المعتبر لأن إصابة الواقع بالدليل غير المعتبر هي من قبيل إصابة الواقع بلا دليل إذ كلاهما من جنس الفتوى بغير علم.

نعم الظاهر أن المصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استعمل كلمة (الدليل) بالمعنى الأخص وهو الدليل المعتبر والحجة، ولهذا فإنه استغنى عن إضافة التقييد المذكور، وإن كان التصريح بالقيّد أولى وأحسن.



القصوى وإن أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع.

قوله (ره): (نكون معذورين غير معاقبين).

أقول: من الضروريات التي لا مرأى فيها عند العدلية أن المجتهد لا يكون مصيبا دائما في اجتهاداته بل تارة يصيب الحق والواقع، وتارة أخرى يخطئ، وهذا هو مذهب التخطئة الذي يذهب إليه العدلية ومنهم جماعة الإمامية رضوان الله تعالى عليهم، ولتوضيح المطلب مختصرا أذكر مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أن الأحكام الشرعية هي أحكام واقعية نفس أمرية منقوشة في لوح التكليف عند الشارع لها وجود خارجي مستقل عن ذهن المجتهدين، وهي أحكام باقية على ما هي عليه سواء علم بها أحد، أم جهلها كل أحد، وهذه المقدمة ضرورية إجماعية عند الإمامية، ويدل عليها كل الأخبار والآيات الحاكية عن الحكم الشرعي.

**المقدمة الثانية:** أن المجتهد تارة يصل إلى هذه الأحكام الشرعية الواقعية فيكون حينئذ مصيبا للواقع، وتارة أخرى لا يصل إلى هذه الأحكام الشرعية بل يتوصل إلى حكم آخر مغاير لها.

**المقدمة الثالثة:** أنه في حال توصل المجتهد إلى الحكم الشرعي الواقعي فلا إشكال لا في الفتوى ولا في الإفتاء لأن فتواه بالحكم الصحيح المطابق للواقع، ولأنه يفتي مستندا إلى الحجة والدليل المعبر.

وأما في حال توصل المجتهد إلى خلاف الحكم الشرعي الواقعي فإن هذا التوصل لا يستوجب أبدا تغيير الحكم الشرعي الواقعي بل يبقى الحكم الشرعي الواقعي في محله على حاله، غايته أن فتوى المجتهد لم تطابق الواقع، فهي فتوى خاطئة.

والسر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع أن هذا الدليل المعين، كخبر الواحد مثلاً، قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه وجعله حجة عليها. فالخطأ الذي نقع فيه إنما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا.

ومن هنا يقع السؤال عن مصير هذا المجتهد في هذه الفتوى الخاطئة، فهل يُعاقب على خطئه؟، أم يكون معذوراً، ثم إذا كان معذوراً فما هو السبب الموجب لمعذوريته؟.

وفي جواب هذا السؤال بالتحديد نشأت فكرة (الحجة)، إذ الجواب الواضح المتفق عليه في جواب هذا السؤال هو معذورية المجتهد إذا استند إلى مستند صحيح قد أذن الشارع (تأسيساً أو تأكيداً) بإستناد المجتهد إليه، فيكون هذا الإستناد معذراً أمام المولى، فالمجتهد معذور في فتواه لأنه كان متبعاً للمستند الذي أذن الشارع بالإستناد إليه، فهو معذور مطلقاً سواء أصاب أم أخطأ، وهذا معنى (الحجية) من طرف العبد على مولاه، فهذه الحجية المعذرية هي من ثمرات كون الدليل معتبراً، وبهذه الملاحظة والحشية يسمى الدليل المعبر بالحجة.

ولأجل هذه الثمرة العظيمة الأهمية عند المجتهد نفسه تعاظمت أهمية ما تقدم من لزوم تنقيح المستند الذي يصلح كونه دليلاً من غيره، إذ بهذه الصلاحية تحققت المعذورية ولولاها لما تحققت المعذورية.

قوله (ره): (فالخطأ الذي نقع فيه إنما جاء من الدليل).

أقول: لأن الشارع هو الذي أمر المجتهد باتباع الدليل، وقد أطاع المجتهد والتزم بأمر الشارع كما واتبع الدليل كما أمره الشارع، فإن كانت

وسياتي بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنصوب حجة، مع أن الشارع هو الذي نصبه وجعله حجة.



ولا شك في أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه، وهو العمدة فيها، لأنه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الأول والثاني) فإنه لما كان يبحث في المقصد الأول .....

النتيجة الناتجة عن هذه الطاعة للشارع خاطئة كان الخطأ آت من قبل الدليل المأمور باتباعه لا من قبل المجتهد، فالمجتهد لا سوء منه، وهذا معنى المعذورية.

ومن ثم وقع هنا اعتراض عقلي، وهو كيف يأمر المولى باتباع الدليل الخاطيء أو الموصل إلى نتيجة خاطئة؟! وهذا الإعتراض سياتي الجواب عليه عند التعرض لشبهة ابن قبة.

قوله (ره): (هذا المقصد هو غاية الغايات).

أقول: قد عرفت أن الإجتهد يتوقف على الوساطة في الإثبات، وهي المستند للفتوى، فلا اجتهد بلا مستند، كما قد عرفت أن ليس كل مستند يصح الإستناد إليه، بل لا يصح الإستناد إلا إلى بعض الوسائط في الإثبات، وهي (الحجج) أو (الأدلة المعتبرة) أو (الأدلة) بالمعنى الأخص، فلا اجتهد مقبول اصلا أن الإجتهد

بدون معرفة الحجج، ومن هنا بالدقة كان هذا المقصد هو عمدة علم الأصول.

عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية<sup>(١)</sup> فإنه في هذا المقصد يبحث

قوله (ره): (تشخيص صغريات الظواهر).

أقول: كي يتمكن المجتهد من استنباط الحكم الشرعي من حديث صحيح الصدور والجهة يحتاج إلى مقدمتين صغرى وكبرى، أما الصغرى فهي تنقيح وإثبات ظهور مدلول الحديث في الفتوى المفروض استنباطها، وأما الكبرى العامة فهي حجية الظهور.

فعلى سبيل المثال إذا أردنا استنباط فتوى حرمة شربة النبيذ المسكر من حديث (لا تشرب المسكر) نحتاج إلى إثبات قضيتين:

الأولى: صغرى وهي (أن الحديث ظاهر في حرمة شرب كل مسكر).

الثانية: كبرى وهي أن الحديث الظاهر في شيء هو حجة فيه.

فينتج من هاتين القضيتين أن الحديث هذا حجة في الفتوى هذه أي حرمة شرب النبيذ، أي الحديث دليل معتبر على حرمة شرب النبيذ المسكر، أي على المجتهد وله أن يستند إلى هذا الحديث ليفتي بحرمة شرب النبيذ المسكر.

ويمكننا أن نصيغ هذه العملية الإجتهدية بصياغة أخرى، وهي أن في بحثنا عن الحجج أي وسائط الإثبات المعتبرة نبحت مثلا عن قضية هي قاعدة (كل حديث ظاهر في معنى ما هو حجة فيما ظهر فيه)، فإذا جزمنا بهذه القضية وصدقناها نتقل إلى بحث آخر وهو البحث عن أصناف الظاهر أي أن هذا الصنف من الكلام ظاهر في ذلك.

(١) أن بعض مشايخنا الاعاظم قدس سره التزم في المسألة الأصولية أنها يجب أن تقع كبرى في القياس الذي يستنبط منه الحكم الشرعي وجعل ذلك مناطا في كون المسألة أصولية، ووجه المسائل الأصولية على هذا النحو. وهو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق.

عن حجية مطلق الظواهر بنحو العموم، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول. والكبرى من نتيجة هذا المقصد. ليستنتج من ذلك الحكم الشرعي. فيقال مثلاً:

صيغة أفعال ظاهرة في الوجوب ..... (الصغرى)

وكل ظاهر حجة ..... (الكبرى)

فينتج: صيغة أفعال حجة في الوجوب (النتيجة)

فإذا وردت صيغة أفعال في آية وحديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها.

وهكذا يقال في المقصد الثاني، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، وفي هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل، فتألف منهما صغرى وكبرى.

فالبحث عن الحجج كقاعدة عامة هو ما يتكفل به المقصد الثالث، والبحث عن مصاديق قاعدة (كل ظاهر حجة) يتكفل به المقصد الأول.

قوله (ره): (تشخيص صغريات الظواهر).

أقول: مراده تشخيص مصاديق الظواهر، وهي المقدمات التي تقع صغرى في قياس الإستنباط الذي يكون الكبرى فيه هو حجية الظواهر كما قرره المصنف وشرحه، وهذا التعبير فيه غضاضة لأن هذه المقدمات ليست صغريات للكبريات بل صغرى للقياس، وإنما جرى هذا التعبير على لسان الأعلام ومرادهم الحقيقي هو صغرى للقياس، وربما يكون مرادهم أن ما في القضية الصغرى هو مصداق للحد الأوسط في الكبرى أي مصداق للظاهر في المثال الذي ذكره المصنف.

قوله (ره): (آية أو حديث).

أقول: ينبغي تقييد الآية بالمحكمة، والحديث بالمعتبر سنداً وجهة إذ بدون ذلك لا يصح الإستنباط منهما كما هو واضح.

وقد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدين (فراجع).

وعليه، فلا بدّ أن نستقصي في بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحجّيته، لنستوفي البحث، ولنعذر عند الله تعالى في اتباع ما يصحّ اتباعه وطرح ما لا يثبت اعتباره.

وينبغي لنا أيضاً - من باب التمهيد والمقدمة - أن نبحث عن موضوع هذا المقصد وعن معنى الحجية وخصائصها والمناط فيها وكيفية اعتبارها وما يتعلق بذلك فنضع المقدمة في عدة مباحث، كما نضع المقصد في عدة أبواب.



## المقدمة

وفيها مباحث:

### ١ - موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من «مباحث الحجة» يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته

---

قوله (ره): (يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد).

أقول: قد كان أكثر المصنفين يعتقدون أن العلم يدور مدار موضوع العلم، وأن البحث في العلم يكون عن عوارض الموضوع، ومن ثم كانوا يحددون الموضوع أولاً ثم يتعرضون لعوارض الموضوع، ثم يبحثون عن غاية العلم ونحوه، وذهب جماعة إلى أن العلم يدور مدار غايته إذ غاية العلم هي التي لأجلها يبحث الباحث عما يؤدي إلى تحقق الغاية، وهذه المسألة هي المعروفة بين المصنفين بمسألة تمايز العلوم هل هي بالموضوعات أو بالغايات.

وقد أشار المصنف بتقديم بحث الغاية ثم بقوله (يتبين..الخ) إلى ميله إلى القول الثاني وأن العلوم تتمايز غاياتها، فأساس وجود العلم هو غايته، ومن تحديد غايته يتحدد الموضوع، كما أن بسعة الغرض وضيقه يتوسع الموضوع ويتضيق، ضرورة أن البحث في العلم هو عمل عقلائي إنما يكون



«كل شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلاً وحجة.

فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعي<sup>(١)</sup> أن هذا الطريق مثلاً حجة، أخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية. وإلا طرحناه وأهملناه وبصریح العبارة نقول:

حول ما يؤدي إلى تحقق الغاية منه، وهذا القول هو الذي تقتضيه قضية تبعية المعلول للعللة ضرورة أن العلة الغائية هي إحدى علل الفعل.

ومن ثم فيما أن المصنف قد حدد أن الغاية من المقصد هو إستنباط الحكم الشرعي فوجب أن يكون موضوع المقصد هو ما يؤدي إلى تحقق هذا الإستنباط، وهو الدليل والحجة، ويكون البحث في المقصد عن لواحقه.

قوله (ره): (يصلح أن يدعى ثبوت...).

أقول: زيادة هذا القيد بلا حاجة بل مفسد، ويتضح ذلك في مقدمات:

**المقدمة الأولى:** قد كررنا غير مرة أن مسائل العلم هي مسائل واقعية نفس أمرية لا دخل للعلم بها أو الجهل بها في كونها من مسائل العلم، ومن ثم فلا مجال لجعل موضوع المقصد من العلم مقيدا بصلاحيّة الإدعاء لأن الإدعاء أمر ذهني صادر من المجتهد متعلق بها بعد العلم بها، فيؤدي تقييد الموضوع بهذا القيد إلى تقييد مسائل العلم بالعلم بها وبعمل ذهني آخر، وهذا مناف لما قدمناه بل هو أسوأ من تقييد المسائل بالعلم.

**المقدمة الثانية:** أنه بناء على وحدة موضوع العلم، وأن لكل علم موضوع واحد يكون جامعاً بين موضوعات سائر مسائل العلم كما هو

(١) سيأتي في المبحث السادس بيان أنه لماذا يجب أن يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعي ولا يكفي الدليل الظني.

المذهب المشهور يجب أن يكون لكل مقصد من أبواب العلم الواحد موضوعا واحدا جامعا لمواضيع مسائل هذا الباب ويمكن تسميته بموضوع المقصد، أو الباب، ويجب أن يتصف هذا الموضوع بصفيتين:

**الصفة الأولى:** أنه صنف ينطبق عليه موضوع العلم بمعنى أن تكون النسبة بينه وبين موضوع العلم هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فيكون موضوع المقصد أخص مطلقا من موضوع العلم.

والدليل على لزوم هذه الصفة هو أمران مفروضان مسلمان، وهما:

**الأول:** أن كل مسائل المقصد هي من مسائل العلم إذ لو لم تكن من مسائل العلم لم يكن المقصد من مقاصد العلم، وإذا كانت كلها من مسائل العلم وجب كون موضوع العلم منطبقا عليها جميعا.

**الثاني:** أن بعض مسائل العلم ليست من مسائل المقصد ضرورة أن مسائل العلم أكثر من مسائل المقصد، لأن مقصد العلم هو بعض العلم لا كله، فلو كانت كل مسائل العلم هي من مسائل المقصد لكان المقصد كل العلم وهذا خلاف المفروض، وبالتالي فيجب أن يكون موضوع العلم أوسع من موضوع المقصد.

فهاتان القضيتان المفروضتان المسلمتان تنتجان أن النسبة بين موضوع العلم وموضوع المقصد هو العموم المطلق لأنه لو لم يكن كذلك لكان موضوع المقصد مساويا لموضوع العلم أو خارجا عنه ولو جزئيا وكلاهما باطل إذ لو كان مساويا انتقضت المفروضة الثانية، وإذا كان خارجا ولو جزئيا انتقضت المفروضة الأولى.

**المقدمة الثالثة:** قد تبانوا على أن المسائل السلبية في كل علم هي ليست من مسائل العلم وإن كانت تبحث فيه، فمثلا مسألة (القياس ليس بحجة) هي ليست من مسائل علم الأصول وإن كانت تبحث فيه لنفي احتمال

إن الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو «ذات الدليل» بما هو في نفسه، لا بما هو دليل.

كونها من علم الأصول، وهكذا نبحت في علم الأصول كل المسائل السلبية وإن لم تكن منه.

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث فينتج بوضوح أن موضوع هذا المقصد هو ما يصلح أن يكون واسطة إثبات الحكم الشرعي، أو بعبارة أخرى: ما يصلح أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي، وعبارة ثالثة: هو الدليل بما هو هو:

فلا حاجة إلى زيادة قوله (أن يدعى) فإن غرض المصنف شمول المسائل السلبية، وقد عرفت أنها ليست من مسائل العلم.

كما أن زيادة قوله (أن يدعى) زيادة مفسدة لما بيناه من أن مسائل العلم نفس أمرية لا ارتباط لها بأي عمل ذهني من العلم والجهل وشبهه، ولا يخفى أن الإدعاء عمل ذهني فلا يجوز تقييد موضوع العلم به.

قوله (ره): (هو ذات الدليل).

أقول: رجع المصنف إلى ما قدمناه من أن موضوع المقصد هو (الدليل) فيخرج غير الأدلة كلها حتى ما يدعى دليلاً حقيقياً كالقياس والاستحسان.

قوله (ره): (بما هو في نفسه لا بما هو دليل).

أقول: وهنا مقدمات:

المقدمة الأولى: أن كل مشتق له مصاديق في الخارج فإنه ينطبق على هذه المصاديق بلحاظ المبدأ الإشتقائي الذي لولا تلبس الذات به لما جاز انطباق المشتق عليها، وعليه فمصاديق المشتقات تكون مركبة من ذوات ومبادئ، وهذا كله واضح جداً قد تقدم تقريره في مبحث المشتق.

وأما محمولاته ولواحقه التي نفحصها ونبحث عنها لإثباتها له،

المقدمة الثانية: أن المشتق إذا وقع موضوعا في قضية حملية بالحمل الشائع فالحكم عليه له طريقتان:

الطريقة الأولى: أن الحكم على مصاديقه بما هي مركبة من الذات والمبدأ، وهذه الطريقة هي الأعم الأغلب من استعمالات المشتق، مثل: العالم يجب تقليده، والعاقل يجوز الصلاة خلفه، وفي هذه الطريقة الثانية يقال: أن المشتق مأخوذ أو مستعمل بما هو مشتق.

الطريقة الثانية: أن يحكم على مصاديق المشتق بما هي ذوات فقط أي لوحظت الذوات وحدها مجردة عن المبدأ على نحو اللابشرط، وليس للمبدأ أي دخالة في حمل المحمول على المصاديق، وإنما كان استعمار المشتق مجرد وسيلة من وسائل التعبير عن ذوات المصاديق، مثل: هذا الجالس يجوز تقليده، فالمحمول هنا وهو جوازالتقليد محمول على ذات الجالس بما هو هو سواء كان جالسا أم قائما وليس لمبدأ الجلوس أي دخالة في حمل الحكم على ذات الجالس، وإنما استعمل كلمة (الجالس) مجرد إشارة وتعبير عن هذه الذات.

وفي هذه الطريقة الثانية يقال: المشتق مأخوذ أو مستعمل بما هو هو. إذا عرفت ذلك نقول أن غرض المصنف بيان أن المشتق هنا وهو (الدليل) قد أخذ على نحو الطريقة الثانية أي طريقة استعمال المشتق بما هو هو لبيان أن موضوع هذا المقصد هو ذوات الأدلة بما هي هي لا الأدلة بما هي أدلة.

قوله (ره): (وأما محمولاته ولواحقه التي نفحصها ونبحث عنها).

أقول: قد عرفت غير مرة أنهم تعارفوا أن في كل علم ثلاث أمور:

الأول: موضوع العلم، وهو ما يبحث في العلم عن لواحقه وعوارضه.

الثاني: محمولات العلم وهي ما يبحث في العلم عن ثبوتها أو عدم

ثبوتها للموضوع.

فهي كون ذلك الشيء دليلاً وحجة، فأما إن ثبت ذلك وأن نفيه .  
ولا يصح أن نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل، أو الحجة بما

الثالث: مسألة العلم وهي قضية حملية مركبة من موضوع ومحمول،  
ويبحث في العلم عن إثبات المحمول للموضوع.

وقد تعارفوا على أن موضوع العلم واحد ويبحث في العلم عن  
محمولات هذا الموضوع مثل الكلمة ويبحث في علم العربية عن  
محمولاتها المتعددة، ومثل بدن الإنسان يبحث في علم الطب البشري عن  
محمولاته المتعددة.

إذا عرفت ذلك نقول: هنا أمران:

الأول: أن في هذا المقصد - كسائر العلوم - يوجد هذه الأركان الثلاثة  
وهي مسائل العلم والموضوع والمحمول، فمسألة العلم في هذا المقصد  
وهي مثلاً (خبر الواحد حجة) أو (الظاهر في شيء حجة فيه)، والموضوع  
في مسائل هذا المقصد هو مصاديق عنوان الدليل بما هي هي، مثل خبر  
الواحد والظاهر ونحوهما، والمحمول في مسائل هذا المقصد هو (الحجة).

غايته أن المحمول في هذا المقصد هو محمول واحد غير متعدد وهو  
دائماً الحجة، فالمحمول الوحيد الذي نبحث في هذا المقصد عن إثباته  
للموضوع أو نفيه عنه هو عنوان الحجة، وهذه خاصية لا توجد في العلوم  
إلا قليلاً.

قوله (ره): (فهي كون ذلك الشيء دليلاً وحجة).

أقول: أشار إلى ما تقدم من أن هذا المقصد ليس له إلا محمول واحد  
نبحث في هذا المقصد عن إثباته لذوات الأدلة أو نفيه عنها.

قوله (ره): (ولا يصح أن نجعل موضوعه الدليل).

أقول: أي ليس موضوع هذا المقصد هو الأدلة بما هي أدلة أي

هي حجة، أي بصفة كونه دليلاً وحجة، كما نسب ذلك إلى المحقق القمي أعلى الله مقامه في قوانينه، إذ جعل موضوع أصل علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة.

بالطريقة الأولى كما بيناه آنفاً، وذلك لأن جعل موضوع المقصد هو الأدلة بما هي أدلة يترتب عليه إشكالات سيأتي عرضها.

هذا وقد خلط المصنف ههنا عمداً بين البحث في موضوع المقصد الثالث من علم الأصول، وبين البحث في موضوع علم الأصول ككل، وذلك لأن هذا الخلاف الذي ذكره المصنف عن صاحب القوانين وغيره إنما هو خلاف في موضوع العلم ككل لا في خصوص موضوع المقصد.

وتوضيح ذلك أنه في مبحث موضوع العلم هناك وقع الخلاف فقال صاحب الفصول وجماعة كثيرة أن موضوع علم الأصول هو الأدلة بما هي أي ذوات مصاديق عنوان الأدلة بدون ملاحظة تلبسها بمبدأ الدليلية والحجية.

وذهب أبو القاسم القمي إلى أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة أي الأدلة الأربعة بملاحظة أنها متلبسة بمبدأ الدليلية والحجية، والأدلة الأربعة هي الكتاب الكريم والسنة الشريفة والعقل والإجماع بشروطه.

وذهب آخرون إلى أنه العنوان المجهول الجامع بين الموضوعات المتشعبة

قوله (ره): (إذ جعل موضوع أصل علم الأصول).

أقول: أشار بذلك إلى تعمد خلطه مبحث موضوع علم الأصول بمبحث موضوع هذا المقصد، ومراده أن كلام القمي هو في المبحث الأول الأساسي أي موضوع العلم ككل، لا في المبحث الثاني الفرعي وهو موضوع المقصد، وهذا معنى قوله (أصل علم الأصول) وإن كانت العبارة ركيكة.

ولو كان الأمر كما ذهب إليه ﷺ لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الأصول، .....

ثم اعلم أن الأقوال في موضوع علم الأصول عديدة كثيرة لا يوجد كثير فائدة في بيانها، فنكتفي بما أورده المصنف هنا وهي أربعة أقوال:  
 الأول: الأدلة الأربعة بما هي هي كما هو مذهب صاحب الفصول.  
 الثاني: الأدلة الأربعة بما هي أدلة كما هو مذهب صاحب القوانين.  
 الثالث: الدليل بما هو هو كما هو مذهب جماعة.

الرابع: كل ما يصلح أن يدعى دليليته بما هو هو، وهذا مذهب المصنف (ره).

قوله (ره): (لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الأصول).

أقول: هذا شروع في الاعتراض على مذهب المحقق القمي، وحاصل بعض الإعتراضات الواردة على مقالة القمي، هي:

الإعتراض الأول: أنه يلزمه خروج كل مسائل المقصد الثالث من علم الأصول، وتوضيح هذا الإعتراض في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه يجب في كل مسائل العلم أن يكون موضوعها عين موضوع العلم بالحمل الشائع لأن المفروض أن موضوع العلم هو الكلي المنطبق على جميع موضوعات مسائل العلم وأن البحث في المسائل يكون عن عوارضه كما حرروه في محله.

المقدمة الثانية: أن موضوعات مسائل هذا المقصد كلها هي ذوات الأدلة بما هي هي، ولا ينطبق عليها عنوان (الدليل بما هو دليل) وذلك لأن جميع مواضعها هو الدليل بما هو هو.

وتوضيح ذلك أن مسائل هذا المقصد مثل (الظهور حجة) و (الخبر حجة) ونحوهما وكلها كما ترى محمولها هو الحجية، وهذا المحمول لا

لأنها تكون حينئذٍ من مبادئ التصورية لا من مسائله. وذلك واضح،

يكون محمولا حقيقة على الموضوع (أي الخبر) الموصوف بأنه حجة، لأنه حينئذٍ يكون من قبيل حمل الشيء على نفسه، بل يكون المحمول أي الحجية محمولا حقيقة على ذات الخبر لا بوصف كونه حجة، وكذا يكون محمولا على ذات الظاهر لا بوصف كونه حجة.

وبهذا ينقدح أن مذهب القمي (أن موضوع العلم هو الأدلة بما هي أدلة) يستلزم خروج جميع مسائل هذا المقصد من علم الأصول، لأن كلها موضوعها ذوات الأدلة بما هي هي، وهذا هو الاعتراض الذي ذكره المصنف.

الإعتراض الثاني: خروج المقصد الثاني (الملازمات العقلية) بكامله لأن البحث فيها ليس عن الدليل أصلا بل البحث فيها عن وجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهذه الملازمة حتى مع ثبوتها ينتج منها العلم بوجود اللازم عند العلم بوجود الملزوم.

قوله (ره): (لأنها تكون حينئذٍ من مبادئ التصورية).

أقول: بعد أن عرفت أن مذهب القمي (ره) يستلزم إخراج مسائل المقصد الثالث من علم الأصول شرع في بيان الوصف الحقيقي لهذه المسائل بناء على مذهب القمي، ولتوضيح الحال نذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** في بيان اصطلاحات أهل العلم في تقسيم مباحث العلم، فقد ذكروا اصطلاحات ينبغي معرفتها، وحاصلها أن للعلم مسائل وهذه المسائل قضايا حملية لها موضوع ولها محمول، فكل المقدمات في بحث يتكفل بيان صورة الموضوع أو صورة المحمول أو بيان ثبوت وجود الموضوع أو المحمول في غير الموضوع، فكل هذه المقدمات هي مبدأ تصوري لمسألة العلم.

وكل المقدمات في بحث يتكفل لإثبات حمل المحمول على



الموضوع فهو مبدأ تصديقي للمسألة، والحاصل أن هنا اصطلاحين هما:

المبادئ التصورية: وهي نوعان من المقدمات:

النوع الأول: المقدمات في المباحث التي تنقح صورة الموضوع أو المحمول في ذهن المتعلم.

النوع الثاني: المقدمات في المباحث التي تثبت وجود الموضوع في الخارج، أو المحمول خارج الموضوع.

المبادئ التصديقية: وهي نوع واحد وهي المقدمات في المباحث التي تتكفل لإثبات حمل المحمول على الموضوع.

المقدمة الثانية: في بيان اصطلاح شاع استعماله بين الأصوليين وأهل الفلسفة وهو (كان التامة) و(كان الناقصة)، وحاصله أنه اصطلاح شاع بينهم للتفريق بين بحثين متقاربين ومتشابهين، وذلك أنك تارة تبحث عن وجود الموصوف بالصفة، وأخرى تبحث عن إثبات الوصف للموصوف.

فالبحث الأول يعبر عنه بأنه بحث بمفاد كان التامة، والبحث الثاني يعبر عنه بأنه بحث بمفاد كان الناقصة.

وهذان البحثان متحدان في الحقيقة مختلفان في اللحاظ لأن البحث في أي قضية إن لاحظت النسبة ناقصة أي نسبة الصفة إلى الموصوف كان البحث بمفاد كان الناقصة، وإن لاحظت النسبة تامة أي نسبة المحمول إلى الموضوع والخبر إلى المبتدأ كان البحث بمفاد كان التامة.

فمثلا البحث عن إثبات أن الفاعل مرفوع هو بحث بمفاد كان الناقصة إن لاحظناه كذلك، وأما إن لاحظنا أن البحث عن وجود الفاعل المرفوع كان البحث بمفاد كان التامة.

ووجه التسمية بذلك أن (كان) في اللغة العربية على قسمين:

١ - كان التامة وهي بمعنى وجد الشيء فهي فعل له معنى حدثي تام المعنى ويكون لها فاعل كسائر الأفعال كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ كَانَ ذُو عَسْرَةٍ فَنظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾، وكان الأولى في قوله ﴿كَانَ اللَّهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، وليس لكان التامة خبرا ولا محمولا.

٢ - كان الناقصة، وهي المعروفة المشهورة التي ليس لها معنى حدثي تام ولذا لا يمكنها أن تكتفي بفاعل ولا تدخل إلا على الجملة الإسمية، فيكون متعلقها الحقيقي هو النسبة بين المبتدأ والخبر باصطلاح النحاة، أو بين الموضوع والمحمول باصطلاح المناطقة والأصوليين.

المقدمة الثالثة: أن مقدمات البحث إن كان عن الموضوع بمفاد كان التامة كان من المبادئ التصورية للموضوع لما عرفت أن كل بحث ينقح وجود الموضوع فهو مبدأ تصوري.

ومقدمات البحث عن إثبات المحمول للموضوع هو مبدأ تصديقي لما عرفت من أن كل بحث لإثبات حمل المحمول على الموضوع فهو مبدأ تصديقي.

والنتيجة الناتجة من المبدأ التصديقي وهي قضية حمل المحمول على الموضوع هي من مسائل العلم.

المقدمة الرابعة: أن البحث في المقصد الثالث هو عن إثبات وجود الحجية للأدلة كالخبر والآية والظاهر، فهذا البحث يتكفل لإثبات وجود الدليل الحجة أي الدليل الموصوف بالحجية والدليلية.

إذا عرفت هذه المقدمات الأربعة فينتج منها بوضوح أمران:

الأول: أنه بناء على أن موضوع علم الأصول هو (الدليل بما هو حجة أي الدليل الحجة) كان البحث في المقصد الثالث متكفلا لإثبات وجود الموضوع أي يكون البحث فيه بمفاد كان التامة لأن المقصد الثالث يتكفل

لأن البحث عن حجية الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد كان التامة، لا بحثاً عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد كان الناقصة. والمعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع - أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله - معدود من مبادئ العلم.

لإثبات وجود الدليل الحجة، فيكون المقصد الثالث كله من المبادئ التصورية لعلم الأصول.

الثاني: أنه بناء على أن موضوع علم الأصول هو (الدليل أي ذات الدليل) أي الدليل بما هو هو كان البحث في المقصد الثالث متكفلاً لإثبات الحجية والدليلية لذات الموضوع، أي يكون البحث في المقصد الثالث بمفاد كان الناقصة، فهو من المبادئ التصديقية التي تنتج المسائل الأصولية.

قوله (ره): (يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع).

أقول: كما بيناه في المقدمة الرابعة وحاصله بعبارة المصنف أن البحث في المقصد الثالث إنما غرضه إثبات الحجة للدليل كإثبات الحجية للخبر، فإذا أثبتنا أن الخبر حجة ينتج عندنا وجود الدليل الحجة الذي هو موضوع العلم حسب الفرض، وبالتالي يكون هذا البحث متكفلاً لإثبات وجود الخبر الحجة الذي هو موضوع العلم حسب فرض القمي، وبالتالي يكون هذا البحث من المبادئ التصورية للموضوع كما عرفت في المقدمة الأولى.

قوله (ره): (أن البحث عن وجود الموضوع..)

أقول: كما بيناه في المقدمة الأولى وكان الأولى أن يعمم عبارته بالقول أن كل مقدمات في بحث عن وجود أو تصور موضوع العلم فهو مبدأ تصوري.

قوله (ره): (أو موضوع أحد أبوابه ومسائله).

أقول: مراده أن كل مقدمات بحث في وجود الموضوع العام للعلم أو

ولكن هنا ملاحظة ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد، وهي:

إن تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة - كما فعل الكثير من مؤلفينا - يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل،

وجود موضوع أحد أبواب أو مسائل العلم، فهو مبدأ تصوري، وهذا العطف بـ (أو) هو عطف الخاص على العام لا عطف حقيقي بناء على القول بوحدة موضوع العلم كما هو بناء المصنف.

قوله (ره): (يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل).

أقول: حاصل هذه الملاحظة أن الإلتزام بأن الموضوع هو الدليل بما هو هو لا ينسجم مع تخصيص الأدلة بالأربعة (الكتاب والسنة والعقل والإجماع) لأن التخصيص بهذه الأربعة يكشف بالضرورة عن ملاحظة دليليتها وهو الجامع بين الأربعة والمايز عن غيرها.

وبعبارة أخرى إن تخصيص القائلين بالأربعة دون غيرها له سبب حتما، فلو سألت المخصصين عن سبب تخصيصهم الأدلة بهذه الأربعة لا ثلاثة ولا خمسة؟، لقالوا حتما أن السبب هو أن هذه الأربعة دون غيرها أدلة معتبرة.

ومن ثم فهم قد لاحظوا الأدلة بما هي أدلة لا بما هي هي، فظهر وجود التنافي بين التخصيص بالأربعة وبين أخذها بما هي هي.

أقول: ويمكن الجواب على اعتراض المصنف - بعد الإعراف بلزوم ما ذكره - أن ما ذكره لا يستلزم كون الموضوع وهو الأدلة الأربعة ملحوظة بما هي أدلة.

وسر ذلك هو التمييز بين اللحاظ المؤدي إلى التخصيص بالأربعة واللحاظ المأخوذ في الموضوع، فاللحاظ المؤدي إلى التخصيص بالأربعة هو لحاظ على نحو الحيثية التعليلية، بينما اللحاظ المأخوذ في موضوع العلم هو على نحو الحيثية التقييدية.

كما فعل صاحب القوانين، وذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنما خصصوه بها لأنها معلومة الحجية عندم، فلا بدّ أنهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلة، لا بما هي هي، وإلاّ لجعلوا الموضوع شاملاً لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس والإستحسان ونحوهما، وما كان وجه لتخصيصه بالأدلة الأربعة.

وحيث لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الأصول عنه.

وعلى هذا يتضح أن مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها، لأن دعواه هذه لا بدّ من الإلتزام بها بعد الإلتزام بأن الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، وإن لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه.

ولو كان الموضوع هو الأدلة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب الفصول - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليлите وإن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل.

والخلاصة: أنه إما أن نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأصول. وإما أن نعمم الموضوع - كما هو الصحيح

---

فالحفاظ في الأول متعلق بالموضوع (الأدلة الأربعة) إلا أنه خارج عنه، بينما الحفاظ في الثاني هو جزء وقيد في الموضوع (الأدلة الأربعة) والفرق بينهما كبير.

وبعبارة أخرى أن صاحب العلم غايته الإستنباط فوجد أن هذه الأدلة الأربعة تكفل وحدها بالإستنباط، ولأجل ذلك جعلها بما هي هي موضوعاً للعلم كي يبحث المتعلم عن ثبوت الدليلية لهذه الأربعة.

- لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل، فلا يختص بالأربعة، وحينئذ يصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم.

فالإلتزام بأن الموضوع هي الأربعة فقط ثم الإلتزام بأنها بما هي هي لا يجتمعان.

وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدلة الأربعة، وهو الذي نريد إثباته هنا. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك ص ٦ من الجزء الأول.

والنتيجة: إن الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصود هو:  
«كل شيء يصلح أن يدعى أنه دليل وحجة».

قوله (ره): (كل شيء يصلح أن يدعى أنه دليل وحجة..).

أقول: هذا التعبير وما يليه من أمثلة كالصريح في أنه يستلزم أن القضايا السلبية هي جزء من العلوم، وهذا اللازم الظاهر من كلام المصنف هو خلاف المشهور.

أما الملازمة فتتضح من قانون أن كل بحث عن العوارض الذاتية للموضوع فهو من العلم، وهو قانون ناتج عن مقدمات مشهورة مفترضة:  
الأولى: أن لكل علم موضوع واحد.

الثانية: أنه يبحث في العلم عن الموضوع.

الثالثة: أن القضية التصديقية الناتجة عن البحث هي من العلم.

فإذا ضمنا إلى هذه المقدمات المشهورة ما هو واضح مفروض عند المصنف من أن موضوع علم الأصول هو كل ما يصلح دعوى دليليته، وعلمنا أن الإستحسان والقياس وفتوى المجتهد ومنام الصالح هو مما يصلح أن يدعى دليليته، فينتج:

فيعم البحث كل ما يقال أنه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول .....

أن كل بحث عن دليوية الإستحسان أو القياس أو فتوى المجتهد أو منام الصالح هو من العلم، فالقضية التصديقية الناتجة عن هذه البحوث هي من العلم، ومن البديهي أن القضية التصديقية هنا هي سلبية إذ نتيجة البحوث في القياس مثلا (القياس ليس بحجة) وهكذا في بقية الأمثلة.

أما بطلان اللازم فهو أمر يدل عليه دليلان:

الأول: أنه خلاف المشهور على الألسنة لاشتهار أن قواعد العلم هي القواعد الموجبة لتحقيق الغرض من العلم، ومن البديهي أن القضايا السلبية هي قضايا لا تحقق أي غرض من العلم، فقضية (القياس ليس بحجة) مثلا لا ينتج منها غرض علم الأصول وهو الإستنباط فهذه القاعدة لا دخالة لها في استنباط أي حكم شرعي، ضرورة أن السلب لا ينتج منه إيجاب.

الثاني: أن قواعد العلم ومسائله هي قواعد ومسائل نفس أمرية كما قدمنا مرارا، ومن البديهي أن القضايا السلبية ليست نفس أمرية لأن القضايا السلبية تزيد وتنقص باختلاف الأوهام، فلو توهمنا في هذه الأيام أن كسوف الشمس حجة، ثم بحثنا واستنتجنا أنه ليس بحجة أصبحت هذه القضية السلبية (كسوف الشمس ليس بحجة) من علم الأصول بعد أن لم تكن منه، وهكذا بقية السلبيات.

قوله (ره): (فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد..)

أقول: أراد المصنف أن يقطف الثمرة من تعميمه للموضوع من (الدليل) إلى (ما يصلح أن يدعى دليوته) وحاصل هذه الثمرة تتضح بأمرين:

الأمر الأول: أن أصحاب القول بأن الموضوع هو (الدليل) كأصحاب القول بأنه (الأدلة الأربعة) يرد عليهم إشكالات مشهورة، تظهر في مقدمات:

المقدمة الأولى: أن البحث في العلم إنما يكون عن عوارض موضوع

العلم، وكل بحث عن عوارض غير موضوع العلم هو ليس من العلم.

**المقدمة الثانية:** أن القياس والاستحسان والشهرة والفتوى كل ذلك ليس من مصاديق (الدليل) ولا (الأدلة الأربعة) كما هو واضح.

**المقدمة الثالثة:** أن خبر الواحد ليس من الأدلة الأربعة ضرورة أنه ليس قرآنا ولا عقلا ولا إجماعا، وأما أنه ليس سنة فلأن السنة هي قول المعصوم بذاته أو فعله أو تقريره بذاته والخبر إنما هو الحاك عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره لا عينه.

**المقدمة الرابعة:** أن الإجماع المنقول ليس من الأدلة الأربعة ضرورة أنه ليس قرآنا ولا سنة ولا عقلا، وأما أنه ليس إجماعا فلأنه ليس عين الإجماع بل نقل له وحكاية له.

فنتج من هذه المقدمات نتائج، وهي:

**الأولى:** أن البحث عن حجية القياس والاستحسان ليس من علم الأصول لأن القياس والاستحسان ليسا من الأدلة فالبحث عنهما ليس بحثا عن موضوع العلم.

**الثاني:** أن البحث عن حجية الشهرة والفتوى ليس من علم الأصول لأن الشهرة والفتوى كلاهما ليسا من الأدلة، فالبحث عنهما ليس بحثا عن موضوع العلم.

**الثالث:** أن البحث عن حجية خبر الواحد والإجماع ليس من علم الأصول بناء على أن الموضوع هو الأدلة الأربعة لأن خبر الواحد والإجماع المنقول ليسا من الأدلة الأربعة، فالبحث عنهما ليس بحثا عن موضوع العلم.

ومن الواضح صعوبة الالتزام بهذه النتائج ولا سيما النتيجة الأخيرة لأن مباحث خبر الواحد والإجماع هي درة وعظم مباحث علم الأصول.



والقياس والإستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

ولأجل دفع هذا الإشكال الأخير قام أصحاب القول بأن الموضوع هو الأدلة الأربعة بمحاولات مستميتة لجعل البحث في حجية الخبر والشهرة بحثاً عن السنة فزعموا أن أصل البحث هو عن ثبوت السنة الواقعية بالخبر الحاكي، وهكذا زعموا في بحث الإجماع أن أصل البحث هو عن ثبوت الإجماع المحصل بالإجماع المنقول.

ولأجل تأكيد الإشكال قام خصومهم بدفع هذه الردود بردود أخرى كثيرة من أهمها أن البحث عن ثبوت السنة أو الإجماع هو بحث عن ذات الموضوع وليس بحثاً عن العوارض الذاتية للموضوع، والمفروض أن في العلم إنما يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع.

**الأمر الثاني:** أن المصنف لما التزم بأن الموضوع هو (ما يصلح أن يدعى أنه دليل) سلم من هذه الإشكالات كلها تلقائياً لأن القياس والإستحسان وأخواته كلها من مصاديق الموضوع لأنها تصلح أن يدعى أنها دليل.

**تنبيه:** ما صنعه المصنف وإن أدى إلى سلامته من الإشكالات المتقدمة إلا أنه أوقعه بإشكالات أخرى من أهمها دخول مسائل كثيرة لم يبحثها الأصوليون عندنا، مثل حجية قول الصحابي، وحجية خبر الصحابي، وحجية إجماع الصحابة، ومثل حجية قول السلطان، فإن هذه الأمور وغيرها كلها مما يصلح أن يدعى أنها دليل فالبحث عنها من علم الأصول فلماذا لم تدخل فيه ولماذا لم يبحثها أعلامنا، اللهم إلا أن يلتزم بأنها كلها من علم الأصول ولم يبحث عنها لشدة وضوحها.

قوله (ره): (والقياس والاستحسان).

أقول: هذا تصريح بما قدمناه فالمصنف يعتقد أن المسائل السلبية هي

فما ثبت أنه حجة من هذه الأمور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضاً البحث عن مسألة التعادل والتراجع، .....

من علم الأصول بتصريحه أن البحث عن القياس والاستحسان من علم الأصول مع الجزم بأن النتيجة في هذه المباحث هي سلبية، فمسألة (القياس ليس بحجة) ونظائرها هي كلها من مسائل علم الأصول.

قوله (ره): (كما يدخل فيه ايضاً البحث عن مسألة التعادل والتراجع).

أقول: وهذا أيضاً من الثمرات التي قطفها المصنف وذلك لأن أصحاب القول أن الموضوع هو الأدلة الأربعة كان يرد عليهم بأن البحث في مبحث التعارض المسمى بالتعادل والتراجع هو بحث عن تعارض الدليلين وليس بحثاً عن الأدلة الأربعة فيجب خروجه من علم الأصول، وقد كان البعض يلتزم بهذه النتيجة، فيجعل مبحث التعارض في ذيل وخاتمة هذا المقصد.

وكان البعض يعتقد بأنها من علم الأصول، ومن ثم يقوم بمحاولة إرجاع البحث فيها إلى البحث عن ثبوت الحجية لأحد الدليلين، وتوضيحه: أنه إذا جاءنا خبران صحيحان أحدهما يقول (ثمن العذرة سحت)، والآخر يقول (يجوز بيع العذرة)، فيقع التعارض بين الدليلين، وحينئذ يقع السؤال هنا، ويمكن صياغته بصياغات كثيرة أهمها صياغات أربعة:

الصياغة الأولى: أي الحجتين يجب العمل به.

الصياغة الثانية: أي الخبرين المتعارضين هو الخبر الحجة.

الصياغة الثالثة: الخبران المتعارضان حجة أم لا.

الصياغة الرابعة: التعارض بين الخبرين يسقط حجية الخبرين معا أم أحدهما أم لا يسقط شيئاً.

إذا عرفت هذه الصياغات نقول:

١ - على الصياغة الأولى تخرج هذه المسألة من علم الأصول بناء على أن موضوع علم الأصول هو (الدليل بما هو هو)، ضرورة أن الموضوع في هذه المسألة هو الدليل بما هو دليل، فلا تدخل هذه المسألة في علم الأصول إلا بناء على أن موضوعه هو (الدليل بما هو دليل).

٢ - وعلى الصياغة الثانية تدخل المسألة في علم الأصول ضرورة أن موضوعها هو الدليل بما هو هو لأن أحد الخبرين سقط عن الحجية حتما ونحن لا نعلم أيهما الحجة، فالخبران مأخوذان في المسألة بما هما لا بما هما دليل.

وهذا ما فعله المصنف حيث التزم بأن صياغة البحث في مسألة التعادل هو حول تحديد الحجة من المتعارضين.

٣ - وعلى الصياغة الثالثة فقد يقال بخروج هذه المسألة من علم الأصول بناء على أن موضوع علم الأصول هو (الدليل) بما هو دليل، ضرورة أن الموضوع وهو (الخبران المتعارضان) ليس من الأدلة، نعم يدخل في علم الأصول بناء على أن موضوعه هو (كل شيء يصلح أن يدعى دليليته) ضرورة أن (الخبران المتعارضان) مما يصلح دعوى دليليتهما.

٤ - وعلى الصياغة الرابعة تخرج هذه المسألة من علم الأصول على كل الأقوال سواء بناء على أن موضوع علم الأصول هو (الدليل) بما هو هو، أو بما هو دليل، أو (ما يصلح دعوى دليليته) ضرورة أن الموضوع في هذه المسألة وهو (التعارض) ليس هو دليل أصلا ولم يدع أحد دليليته.

ومن هنا تعرف أن إدخال المسألة في علم الأصول لا يتوقف على أن الموضوع هو (ما يصلح دعوى دليليته) كما ذكره المصنف، إذ قد عرفت أنها تدخل أيضا في علم الأصول بناء على الصياغة الثانية حتى على القول

لأن البحث فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة.

ونحن جعلناها في الجزء الأول ص ٨ خاتمة لعلم الأصول اتباعاً لمنهج القوم، ورأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها وللإختصار.

## ٢ - معنى الحجة

١ - الحجة لغة: كل شيء يصلح أن يحتج به على الغير.

بأن الموضوع هو خصوص الدليل بما هو هو، كما تدخل على الصياغة الأولى بناء على أن الموضوع هو الدليل بما هو دليل.

فالثمرة التي قطفها المصنف هنا ليست إدخال المسألة في علم الأصول إذ عرفت دخولها فيه حتى على الأقوال الأخرى على بعض الصياغات، بل ثمرته هي تعدد خياراته في صياغة المسألة لأن على مذهبه تدخل المسألة في علم الأصول على الصياغتين الثانية والثالثة بخلافه على المذهب المشهور (الدليل بما هو هو) فإنها لا تدخل إلا على الصياغة الثانية، كما أنه على مذهب أن الموضوع هو (الدليل بما هو دليل) لا تدخل إلا على الصياغة الأولى على بعض التوجيهات.

قوله (ره): (عن تعيين ما هو حجة).

أقول: هذا إشارة إلى اختياره الصياغة الثانية وأن البحث في مسألة التعادل هو عن تعيين الحجة لا عن تعيين العمل بأحد الحجتين كما توهمه البعض في الصياغة الأولى.

قوله (ره): (الحجة لغة...)

أقول: الحجة في اللغة كما نعرف من التبادر والإستعمال ومراجعة اللغويين هي: البرهان أو السلطان المستخدم عند الحجاج الموجب للتسلط في الحجاج.

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه . والظفر على الغير على نحوين :

إما بإسكاته وقطع عذره وإبطاله .

وإما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير .

قال الخليل الفراهيدي: الحجة: وجه الظفر عند الخصومة. والفعل حاججته فحججته. واحتججت عليه بكذا. وجمع الحجة: حجج<sup>(١)</sup>، وقال الجوهرى: الحجة: البرهان. تقول حاجه فحجه أي غلبه بالحجة، والتحاج: التخاصم<sup>(٢)</sup>، وقال الزبيدي: الحجة (بالضم) البرهان، وقيل ما دفع به الخصم، وقال الازهرى: الحجة الوجه الذى يكون به الظفر عند الخصومة وإنما سميت حجة لأنها تحج أي تقصد لان القصد لها واليها وجمع الحجة حجج وحجاج<sup>(٣)</sup>.

قوله (ره): (والظفر على الغير على نحوين..).

أقول: لم أجد أي برهان أو استقراء يستوجب حصر الحجج في اللغة بهذين النحويين، بل الإحتجاج الواقع بين الناس له أصناف كثيرة يصعب حصرها كما لا حاجة ولا نفع له في المقام، والنحوان اللذان ذكرهما المصنف هما منحصران فيما إذا كان الحجج بين طرفين على حسن أو سوء فعل أحد الطرفين، فإما أن يحتج الفاعل بحجة تبين عذره وأن عمله حسن، وإما أن يقوم الثاني بالإحتجاج على الفاعل بما يبين أن لا عذر له وأن عمله قبيح.

ولا يخفى على المتأمل في المحاججات أن لها أنواع أخرى غير ما

(١) كتاب العين ج ٣ ص ١٠.

(٢) الصحاح للجوهري ج ١ ص ٣٠٤.

(٣) تاج العروس ج ٢ ص ١٧.

٢ - وأما الحجة في الإصلاح العلمي فلها معنيان أو اصطلاحان:

أ - ما عند المناطقة ومعناها: «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً» أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم

تقدم كالمحاججات على صحة واقع أو بطلانه مما لا يؤدي إلى وجود العذر أو التنجيز.

قوله (ره): (ما عند المناطقة).

أقول: توضيح كلام المصنف أن الحجة في اصطلاح أهل المنطق (الميزان) تستعمل بمعنيين:

الإصطلاح الأول: أن الحجة هو كامل القياس أو الأقيسة المؤلفة من مقدمات (قضايا) تنتج النتيجة المطلوب معرفتها، ونذكر لذلك مثالين:

المثال الأول: ما لو أردنا معرفة أن زيدا ناطق أم لا، فركبنا قياساً مؤلفاً من مقدمتين (قضيتين) هما: (زيد إنسان) و (كل إنسان ناطق)، فينتج (أن زيدا ناطق)، فهذه النتيجة أنتجها هذا القياس المؤلف من مقدمتين (قضيتين)، فهذا القياس بكامله أي القضيتين معا مع تركيبهما بهذا التركيب هو الحجة بهذا الإصطلاح.

المثال الثاني: ما لو أردنا معرفة أن زيدا خاسر أم لا، فركب قياسين هما (زيد غير موالي لأهل البيت عليه السلام) و (كل غير موالي لأهل البيت عليه السلام سيحاسب يوم القيامة على أعماله)، و(كل من يحاسب على أعماله يوم القياسة هو خاسر) فينتج أن زيدا خاسر، فهذه النتيجة أنتجتها ثلاثة قضايا هي في الحقيقة مقدمات قياسين قد جمعناهما معا، فهذان القياسان بكاملهما أي القضايا الثلاث بهذا التركيب هو الحجة بهذا الإصطلاح.

الإصطلاح الثاني: أن الحجة هو الحد الأوسط في كل قياس، وتوضيحه أنهم قد تعارفوا في المنطق على أمور متسالم عليها، وهي:

بالمجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجة أيضاً على نفس (الحد الأوسط) في القياس.

ب - ما عند الأصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها:

«كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع».

١ - أن في كل قياس قضيتين (مقدمتين) صغرى وكبرى.

٢ - وفي كل قضية طرفان (هما موضوع ومحمول، أو مقدم وتالي).

٣ - وهذان الطرفان اصطلاح على كل واحد منهما اسم (الحد) فهما (حدان).

٤ - وأنه يجب وجود حد مشترك موجود بعينه متكررا في المقدمتين معا، وهذا الحد المشترك قد اصطلاح عليه بأنه الحد الأوسط، والحد الآخر الموجود في القضية الصغرى فقط هو الحد الأصغر، والحد الثالث الموجود في الكبرى فقط هو الحد الأكبر، وتوضيحه بالمثال أنك إذا ركبت قياسا مركبا من: (زيد إنسان) و(كل إنسان ناطق)، فالحد الأوسط هو (الإنسان)، و(زيد) هو الحد الأصغر، و(ناطق) هو الحد الأكبر.

تنبيه: لم يتضح لي وجود اصطلاح مستقر عند المناطق على إطلاق لفظ الحجة على الحد الأوسط مطلقا، والأمر سهل.

قوله (ره): (كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع).

أقول: توضيح كلام المصنف أن (الحجة) في علم الأصول هو ما يجتمع فيه أمران:

الأول: أنها تثبت ما تتعلق به بأن تكون هي غير ما تتعلق به فإذا تعلقت الحجة بقضية ما، فالقضية تكون هي المتعلق (بالفتح)، والحجة هي ما دل أو اقتضى هذا المتعلق (بالفتح)، مثل خبر الواحد الدال على متعلقه وهو (حرمة شرب النبيذ)، ومثل الإجماع المنقول على (حرمة حلق اللحية).

الثاني: أن إثباتها لمتعلقها هو إثبات كسفي ظني لا يبلغ درجة اليقين.  
 فبالشرط الأول تخرج الأصول العملية إذ ليس فيها شيء يتعلق بشيء بل هي مجرد قوانين مثل (ابق ما كان) في الاستصحاب، ومثل: (المكلف الجاهل بالحكم معذور) في البراءة، ومثل (يجب الاحتياط) في الاشتغال.

وبالشرط الثاني يخرج أمران:

الأول: ما يكون إثباته عمليا ليس فيه كاشفية أصلا أو ليست الكاشفية فيه ملحوظة بالإثبات، وذلك مثل الأصول العملية فإنها تثبت أحكامها لكن إثباتا عمليا.

الثاني: ما يكون إثباته قطعيا مثل التواتر والدليل القطعي بسبب القرائن المحيطة فإنهما وإن كانا يثبتان الحكم الشرعي إلا أنهما لا يصدق عليهما لفظ (الحجة) في اصطلاح الأصوليين.

فهذا القسم أعني ما يثبت قطعيا هو حجة بالمعنى اللغوي لا بالإصطلاح الأصولي.

ثم إن ههنا تنبيهات ينبغي ذكرها، وهي:

التنبيه الأول: ما ذكره المصنف من أن هذا هو إصطلاح الأصوليين في لفظ (الحجة) هو دعوى لا برهان عليها إذ من غير الواضح أن اصطلاح الأصوليين كما ذكر، بل المظنون خلافه إذ من راجع إلى كلمات الأصوليين لا يجد هذا الإصطلاح واضحا بل يجدهم يستعملون كلمة الحجة على حد الإستعمال اللغوي فيطلقونها تارة على القطع كإطلاقهم الحجة على الإجماع المحصل، وعلى دليل العقل القطعي، ويطلقونها تارة أخرى على الأصول العملية، ويطلقونها تارة على ما يثبت غير الحكم الشرعي كالبينة.

قال الشيخ الطوسي في العدة في بحث الإجماع: ولو تعين لنا قول



المعصوم الذي هو الحجة، لقطعنا على أن قوله هو الحجة<sup>(١)</sup>.

قال المحقق الحلبي في المعارج: أما الجمهور فقالوا: إذا اتفق المسلمون على شيء في زمن النبي ﷺ فإن كان منضمًا إلى قوله ﷺ فنيه الحجة<sup>(٢)</sup>.

وقال صاحب الهداية: إن الأدلة الشرعية تنقسم أيضًا إلى أقسام أحدها القطع بالواقع كالاجتماع المحصل ودليل العقل وثانيها ما يفيد الظن بالواقع ويكون حجيته من حيث حصول الظن منه، ثم قال بعد صفحات: وإن الحجة إنما هي العلم<sup>(٣)</sup>.

قال الشيخ الأنصاري: فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودًا، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتًا أو نفيًا، ومن هنا يعلم: أن إطلاق «الحجة» عليه ليس كإطلاق «الحجة» على الإمارات المعتبرة شرعًا، ثم قال: فقولنا: الظن حجة، أو البينة حجة.. الخ<sup>(٤)</sup>.

أقول: وهذا صريح في إطلاق الحجة على القطع وإن كان فرق بينه وبين حجية الإمارات، كما هو صريح في إطلاق الحجة على البيئات وهي لا تثبت حكمًا شرعيًا وإنما تثبت موضوع الحكم الشرعي.

ومما ذكرناه يظهر أن المصنف وجماعة ممن نحى هذا المنحى هم مؤسسون لهذا الإصطلاح لا ناقلون له عن الأصوليين فإما أن نقبله أو نرده، ولا غضاضة والأمر في الإصطلاحات سهل.

(١) عدة الأصول ج ١ ص ٣٨.

(٢) معارج الأصول ص ١٧٣.

(٣) هداية المسترشدين ص ٣٨١، ٣٨٩.

(٤) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٩.

أي لا يكون سبباً للقطع بمتعلقه، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوي. أو قل بتعبير آخر: «الحجة: كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتاً له».

**التنبيه الثاني:** الإنصاف حسن هذا الإصطلاح ضرورة التمايز الشديد بين الإمارات وبين الأصول العملية، وبينها وبين القطع.

أما التمايز بينها وبين الأصول فإن الشارع جعلها حجة وتمم كاشفيتها حتى أصبحت بمنزلة العلم وأصبح متعلقها بمنزلة المعلوم الثابت شرعاً، بخلاف الأصول فإنها مجرد وظيفة عملية دون نظر للشارع إلى ناحية ثبوت المتعلق أو عدم ثبوته.

أما التمايز بينها وبين القطع فلأنها ظنية وكاشف ناقص ولولا الشارع لما كانت حجة فالشارع هو الذي يتم كشفها ويثبت متعلقها بخلاف القطع فإنه تام الكشف بذاته ويثبت متعلقه بلا حاجة إلى جعل الشارع، وكل هذه المطالب سيأتي لها مزيد بيان عند شرح الإمارات والقطع.

**تنبيه:** كان ينبغي للمصنف في تعريف هذا الإصطلاح أن يقيد المتعلق بكونه حكماً شرعياً أو ما يؤدي إليه، وذلك ليخرج الأدلة التي تثبت الموضوعات الخارجية كالبينة، أو تثبت ما لا ربط له بالحكم الشرعي أصلاً، لوضوح أن البيئات أو غيرها من الدلائل غير الشرعية لا ينبغي صدق الحجة الأصولية عليها، ضرورة أنها ليست من الحجج المستخدمة في الاستنباط ولا تبحث في علم الأصول أصلاً.

قوله (ره): (أي لا يكون سبباً للقطع بمتعلقه).

**أقول:** كالخبر المتواتر الدال على معنى معين، أو المحفوف بالقرائن التي توجب القطع بالمعنى فإن هذا الخبر لا يسمى حجة بهذا الإصطلاح لأنه استوجب حصول القطع، والقطع حجة بذاته، فلا حاجة لجعل حجة للخبر المتواتر.

ونعني بكونه مثبتاً له: إن إثباته يكون بحسب الجعل من الشارع المكلف بعنوان أنه هو الواقع. وإنما يصح ذلك ويكون مثبتاً له، فبضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي وعلى أنه حجة من قبل الشارع.

قوله (ره): (أن إثباته يكون بحسب الجعل...).

أقول: هذا تصريح بأن الحجة في علم الأصول هي ما كانت الحجية فيه غير ذاتية كالقطع بل مجعولة من الشارع.

قوله (ره): (بعنوان أنه الواقع..).

أقول: في عبارة المصنف غضاضة، وذلك لأن المتفق عليه عند الجميع في الحجج والإمارات أن حجيتها مجعولة من الشارع، وأما ما هو معنى حجيتها ففيه خلاف مشهور سيأتي بيانه وحاصله وجود مذهبين:

الأول: أن الشارع نزل متعلق بالإمارة المظنون منزلة الواقع، وهذا مذهب اشتهر بعنوان (تنزيل المؤدى).

الثاني: أن الشارع نزل الإمارة الظنية منزلة العلم، وهذا المذهب اشتهر بعنوان (تتميم الكشف).

وسياتي توضيح ذلك، إلا أن الذي أريد بيانه هنا أن عبارة المصنف كالصريحة في أنه اختار بيان الإمارة على طبق المذهب الأول، حيث قال أن الشارع جعل المتعلق بعنوان أنه الواقع، ومن البديهي أنه ما كان ينبغي للمصنف في مقام بيان الإصطلاح الأصولي العام أن يبينه على أحد المذهبين دون الآخر.

قوله (ره): (ويكون مثبتاً له فبضميمة..).

أقول: حاصله أن الحجية بالمعنى المتقدم تحصل في الدليل الذي اجتمع فيه أمران أحدهما أنه كاشف عن الواقع كشفاً ظنياً، والثاني أن الشارع جعل هذا الكشف الظني حجة مثبتاً لمتعلقه.

وسياتي إن شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحججة وكيف يثبت الحكم بالحجة.

وعلى هذا، فالحجة بهذا الإصطلاح لا تشمل القطع. أي إن القطع لا يسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوي، لأن طريقة القطع - كما سياتي - ذاتية غير مجعولة من قبل أحد.

وتكون الحججة بهذا المعنى الأصولي مرادفة لكلمة «الإمارة».

كما أن كلمة «الدليل» وكلمة «الطريق» تستعملان في هذا المعنى. فيكونان مرادفتين لكلمة الإمارة والحجة أو كالمترادفتين.

وعليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة (مباحث اللغة):

(مباحث الإمارات).

أو (مباحث الأدلة).

أو (مباحث الطرق) وكلها تؤدي معنى واحداً.

وما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد أن استعمال كلمة (الحجة) في المعنى الذي تؤديه كلمة (الإمارة) مأخوذ من المعنى اللغوي من باب تسمية الخاص باسم العام، نظراً إلى أن الأمانة ما يصح أن

قوله (ره): (أو كالمترادفين).

أقول: قد صرح قبل قليل بأنهما مترادفين فقوله الآن (كالمترادفين) ليس تراجعاً عما سلف بل تنبيه على أن هذه الألفاظ متحدة في المصدايق وبين مفاهيمها بعض الإختلاف كما لا يخفى، فهي من حيث وحدة المصدايق وتساويها كانت مترادفة بالمعنى الأصولي، ومن حيث الإختلاف بينها في حيثية المفهوم كانت كالمترادفة.

قوله (ره): (من باب تسمية الخاص باسم العام...)

يحتج المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما أنه يصح أن يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها ووقع في مخالفة الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفة.

### ٣ - مدلول كلمة الإمارة والظن المعتبر

بعد أن قلنا: إن الإمارة مرادفة لكلمة الحجة باصطلاح الأصوليين، ينبغي أن ننقل الكلام إلى كلمة «الإمارة» لتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة الحجة في المباحث الآتية فنقول:

أقول: حاصله أن هذا الإصطلاح الأصولي لم يكن إصطلاحاً من غير مناسبة مع المعنى اللغوي، بل هو اصطلاح متناسب مع المعنى اللغوي ومنسجم من باب تسمية الخاص باسم العام لأن النسبة بين الحجة بالإصطلاح الأصولي والحجة بالمعنى اللغوي هي العموم والخصوص المطلق، بمعنى أن الحجة بالمعنى اللغوي هي أعم مطلقاً من الحجة بالإصطلاح الأصولي، وأن كل حجة بالإصطلاح الأصولي هي أيضاً حجة بالمعنى اللغوي ضرورة أنك عرفت أن الحجة لغة كل ما يكون به الظفر على الغير عند الخصومة سواء كان الخلاف على الوقائع أو على الأفعال بأن يحتج الفاعل على المولى بحجة تبين عذره وأن عمله حسن، أو يحتج المولى على الفاعل بما يبين أن لا عذر له وأن عمله قبيح.

وهذا المعنى منطبق بعينه على الحجة الأصولية فإن العامل على خلاف الواقع يمكنه أن يحتج على المولى بخبر الواحد ليبين عذره ويقول: يا رب أنا فعلت على طبق خبر الواحد، فيقبل المولى ويظهر بذلك عذره وأن عمله لا قبح فيه، كما أن العامل على خلاف الواقع وخبر الواحد يمكن للمولى أن يحتج عليه بخبر الواحد فيقول له: لماذا خالفت خبر الواحد، فينقطع الفاعل ويظهر أن لا عذر له ويبدو سوء عمله.

إنه كثيراً ما يجري على ألسنة الأصوليين إطلاق كلمة الإمارة على معنى ما تؤديه كلمة (الظن).

قوله (ره): (إطلاق كلمة الإمارة على معنى ما تؤديه كلمة الظن).

أقول: وهنا مسائل:

**المسألة الأولى:** لا ريب أن معنى كلمة (الإمارة) بحسب الإصطلاح الأصولي يختلف عن معنى كلمة (الظن)، وهو واضح وقد أوضحه المصنف (ره)، وتوضيحه بعبارتنا أن (الإمارة) بحسب الإصطلاح الأصولي هي نفس الدليل الظني أي الشيء الخارجي المؤدي إلى تحقق الظن بمتعلقه، وأما (الظن) بحسب المعنى اللغوي فهو الحالة الذهنية الخاصة الموجودة في الذهن المتعلقة بالنسبة التامة.

مثل الإجماع المنقول على حرمة حلق اللحية، فإنه أمر خارجي يستوجب تحقق الظن الذهني بمتعلقه، فالإجماع هو الإمارة الخارجية والظن هو ناتج ذهني عنها، ففرق كبير بين الإمارة والظن فإن الإمارة بمنزلة العلة للظن.

**المسألة الثانية:** أن من يراجع كلمات الأصوليين يرى أنهم يستعملون كلمة الظن كمرادف لكلمة الإمارة فيقولون (الظن المعبر) ويقصدون الإمارة المعبرة، مثل قول صاحب الهداية: والحجة عندنا ليس الا اليقين أو الظن المعبر شرعا وهو المنتهى إلى اليقين كظواهر الكتاب<sup>(١)</sup>.

فإنك تراه بوضوح قد استعمل كلمة (الظن المعبر) وأراد الإمارة المعبرة ومثل لها بظواهر الكتاب، ومثل هذه الإستعمالات كثيرة في المؤلفات وجارية على ألسن الأصوليين.

**المسألة الثالثة:** أن هذه الإستعمالات هل هي من باب المجاز أم من باب الحقيقة الإصطلاحية الأصولية؟.

(١) هداية المسترشدين ص ٣٩٠.

وبعبارة أخرى هل لدى الأصوليين اصطلاح أصولي على أن كلمة (الظن) تستعمل بمعنى الإمارة أم لا، فإن أثبتنا وجود الإصطلاح الأصولي كان الإستعمال حقيقيا باصطلاح الأصوليين، وإلا كان مجازا.

وقد جزم المصنف (ره) بأن الإستعمالات هذه مجازية، فهو بالتالي يجزم بعدم وجود الإصطلاح الأصولي.

ولكن الإنصاف أن هذا الجزم محل نظر، بل رفض، إذ لا ريب أن هذه الإستعمالات ليست عند الأصولي إلا على حد بقية الاستعمالات الحقيقية الأخرى ألا ترى أن كلمات (الإمارة) (الطريق) (الظن) كلها قد استخدمت عند الأصوليين على معنى واحد مغاير لمعانيها اللغوية، وكلها في لسان الأصولي على نسق واحد، فلا أدري لماذا قبل المصنف (ره) باصطلاحية وحقيقية الأوليين وأصر على مجازية الظن، لعمري إنها قسمة ضيزى.

نعم لا ريب أن كلمة الظن قد تستخدم عند الأصولي أحيانا كثيرة بالمعنى اللغوي الأصلي

وهو الحالة الذهنية، ولعل هذا ما أوهم المصنف (ره) عدم تحقق الإصطلاح الأصولي، ولكنه توهم فاسد بارد لأنه لا مانع أبدا من تحقق الإصطلاح الأصولي مع بقاء الإستخدام اللغوي فإن الأصولي هو أيضا من أبناء اللغة، وهذا أمر شائع جدا في العلوم والأمثلة كثيرة منها (الكتاب) فإنه اصطلاح في كتاب الله تعالى ويستعمله الفقهاء والأصوليون وغيرهم بمعناه اللغوي، ومنها (الرسول والإمام والأصل والحجة... الخ).

**المسألة الرابعة:** أن الثابت في الاستعمالات الأصولية هو استعمال كلمة (الظن) بمعنى الإمارة كما قدمناه، إلا أن عبارة المصنف (إطلاق كلمة الإمارة على معنى ما تؤديه كلمة الظن) ظاهرها - بل صريحها - أنهم يستعملون لفظ الإمارة ويريدون معنى الظن أي الحالة الذهنية.

ويقصدون من الظن (الظن المعبر)، أي الذي اعتبره الشارع وجعله حجة، ويوهم ذلك إن الإمارة والظن المعبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحداً، مع أنهما ليسا كذلك.

وفي الحقيقة أن هذا التسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الإستعمال لا أنه وضع آخر لكلمة الإمارة. وإنما مدلول الإمارة

ولا ريب أن هذه الإستعمالات على فرض وجودها ليست بكثيرة بل يمكن الجزم بندرتها، ولا ريب أن مثل هذه الإستعمالات على فرض وجودها هي مجاز ضرورة أن كلمة (الإمارة) ليست موضوعة للحالة الذهنية الخاصة لا في اللغة ولا في الاصطلاح.

وفي ظني - والله العالم - أن المصنف (ره) قد خانتها العبارة في المقام وأن مراده إنما هو استعمال كلمة (الظن) بمعنى الإمارة، لا كلمة (الإمارة) بمعنى الظن، لكنه وقع في الخلط بينهما وسيأتي في بقية عباراته ما يدل على هذا الخلط.

قوله (ره): (ويقصدون من الظن الظن المعبر).

أقول: هذا التعبير إنما يتناسب مع قضية استعمال لفظ (الظن) بمعنى كذا وكذا، ضرورة أنه لو كان الظن هو المعنى الذهني فلا مجال لأن يقال: أنه يقصد منه معنى كذا وكذا إذ المعنى هو هو لا يقصد منه معنى آخر.

فهذا التعبير الذي أطلقه المصنف (ره) هنا متناف تماماً مع قوله السابق (إطلاق كلمة الإمارة على معنى ما تؤديه كلمة الظن) الذي هو صريح في أن مراده إطلاق لفظ الإمارة وإرادة معنى الظن.

قوله (ره): (على نحو المجاز في الاستعمال).

أقول: لا ريب أن استعمال كلمة (الإمارة) بمعنى الظن الذي هو الحالة الذهنية الخاصة، هو استعمال مجازي ضرورة أنها كلمة استعملت في غير ما وضعت له سواء بالوضع اللغوي أو بالوضع الإصطلاحي الأصولي.



الحقيقي هو كل شيء اعتبره الشارعي لأجل أنه يكون سبباً للظن كخبر الواحد والظواهر.

والمجاز هنا:

قوله (ره): (والمجاز هنا..)

هذا شروع في بيان وجه العلاقة والمناسبة في الإستعمال المجازي المتقدم، وهنا أمران:

الأمر الأول: أن استعمال كلمة (الإمارة) في معنى الظن هو استعمال مجازي بعلاقة استعمال لفظ السبب وإرادة المسبب فقد عرفت أن الإمارة هي السبب الذي يؤدي إلى تحقق الظن بمتعلقه.

الأمر الثاني: أن استعمال كلمة (الظن) في معنى الإمارة هو عند المصنف استعمال مجازي لأن لفظ (الظن) عنده غير موضوع لمعنى الإمارة لا بالوضع اللغوي ولا بالوضع الإصطلاحي، وقد بينت أن الصواب أنه استعمال حقيقي وأنه موضوع (لمعنى الإمارة) بالوضع الإصطلاحي.

الأمر الثالث: أنه على فرض أن استعمال كلمة (الظن) بمعنى الإمارة هو استعمال مجازي كما ذهب إليه المصنف (ره) فعلاقة هذا المجاز ومناسبته هي إطلاق المسبب وإرادة السبب فقد عرفت أن الظن هو ناتج ومسبب عن الإمارة.

الأمر الرابع: أن عبارة المصنف (ره) مختلة مخلوطة لأن عبارة المصنف (ره) ظاهرها أن المجاز الواحد له وجهان حيث قال: والمجاز هنا إما من جهة... الخ، وهكذا بقية عباراته كلها إنما تنسجم في فرض استعمال واحد له وجهان للتجاوز فيقال وجه التجوز إما كذا وإما كذا.

وقد عرفت أن ما نحن فيه ليس كذلك إذ ما نحن فيه هو كلمتان مجازيتان واستعمالان مختلفان لكل واحد وجهه وقد اعترف المصنف (ره) في طي عبارته بذلك كما سيأتي:

أما من جهة إطلاق السبب على مسببه، فيسمى الظن المسبب «إمارة».

وأما من جهة إطلاق المسبب على سببه، فتسمى الإمارة التي هي سبب للظن «ظناً» فيقولون:  
الظن المعبر والظن الخاص، .....

قوله (ره): (فيسمى الظن المسبب (إمارة)).

أقول: هذا صريح في إطلاق لفظ الإمارة على معنى الظن الذي هو الحالة الذهنية.

قوله (ره): (فتسمى الإمارة التي هي سبب للظن (ظناً)).

أقول: هذا صريح في إطلاق لفظ الظن على معنى الإمارة التي هي سبب الظن.

قوله (ره): (والظن الخاص)

أقول: ظاهره أن الظن المعبر مترادف مع الظن الخاص وليس كذلك فإن الظن المعبر أعم من الظن الخاص، لأن الظن الخاص هو الظن الذي اعتبره الشارع بخصوصه كما اعتبر حجية الخبر بعنوان أنه خبر، فيقال أنه ظن معتبر بخصوصه، وفي مقابله الظن المطلق الذي اعتبره الشارع بعنوان أنه ظن إذا كان الشارع قد اعتبر أن كل ظن حجة، فيكون الخبر حجة لا بخصوصه بل لأنه ظن.

فلدينا في الظن المستعمل بمعنى الإمارة ستة اصطلاحات:

١ - (الظن): وقد عرفت أنه تارة يستعمل بالمعنى اللغوي وهو الحالة الذهنية، وتارة يستعمل بمعنى الإمارة.

٢ - (الظن المعبر): وهو بمعنى واحد وهو الإمارة التي اعتبرها الشارع حجة، وهو ينقسم إلى قسمين (ظن خاص) و(ظن مطلق)، كما ينقسم بلحاظ

والإعتبار والخصوصية إنما هما لسبب الظن.

ومنشأ هذا التسامح في الإطلاق هو أن السر في اعتبار الإمارة

آخر إلى قسمين آخرين (ظن انفتاحي) و(ظن انسدادي)

٣ - (الظن الخاص): وهو بمعنى واحد وهو الإمارة التي اعتبرها الشارع حجة ويكون اعتبارها بخصوصها في مقابل الظن المطلق.

٤ - (الظن المطلق): وهو بمعنى واحد وهو الإمارة التي اعتبرها الشارع حجة ويكون اعتبارها لا بخصوصها بل من حيث أنها ظن مطلق.

٥ - (الظن الإنفتاحي): وهو بمعنى واحد وهو الإمارة التي اعتبرها الشارع حجة حتى في زمن انفتاح باب العلم أي تكون الإمارة الظنية حجة قد اعتبرها الشارع حتى في حال إمكانية وصول المكلف إلى العلم اليقيني بالحكم الشرعي.

٦ - (الظن الإنسدادي): وهو بمعنى واحد وهو الإمارة التي اعتبرها الشارع حجة في زمن انسداد باب العلم أي لا تكون الإمارة حجة إلا في حال استحالة وصول المكلف إلى العلم اليقيني بالحكم الشرعي.

قوله (ره): (والاعتبار والخصوصية إنما هما لسبب الظن).

أقول: ظاهره أنه لا يكون الإعتبار إلا للإمارة التي هي سبب الظن.

وما ذكره المصنف هو الأعم الأغلب فإن الإعتبار والحجية غالباً ما يجعلها الشارع للإمارة المسببة للظن، إلا أننا لا يمكننا أن نطلق التعميم بضرر قاطع فإنه خطأ إذ قد عرفت في بيان الإصطلاحات الستة أن من الظن (الظن المطلق)، وهذا النوع قد يقال أن الإعتبار فيه للظن مطلقاً ولو بلا سبب، والذي يهون الخطب هو إهمال الظن المطلق لندرة القول به، ثم إهمال توجيه الإعتبار إلى نفس الظن وهو احتمال أندر.

قوله (ره): (ومنشأ هذا التسامح في الإطلاق).

وجعلها حجة وطريقاً هو إفادتها للظن دائماً أو على الأغلب، ويقولون للثاني الذي يفيد الظن على الأغلب: (الظن النوعي) على ما سيأتي بيانه.

أقول: هذا الإطلاق - أعني إطلاق لفظ الظن على معنى الإمارة - هو إطلاق حقيقي إصطلاحي عندنا، وتسامحي مجازي عند المصنف (ره)، وعلى القولين نحتاج إلى بيان ما سوغ هذا الإصطلاح أو المجاز وقد ذكره المصنف (ره)، وحاصله أن الشارع إنما جعل الإمارة حجة لمكان الظن الذي فيها، فالظن فيها هو عمدة الإمارة، وتوضيح ذلك في مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن أي إمارة لها خصوصيات كثيرة أحدها إفادتها للظن، فمثلاً خبر الواحد له خصوصيات كثيرة منها أنه يرويه فلان، ومنها أنه له إسناد، ومنها أنه في كتاب، ومنها أن معناه كذا، ومنها أنه يسبب حدوث الظن بصحة مدلول متنه.

**المقدمة الثانية:** أن الشارع عندما جعل الحجية لهذه الإمارة (خبر الواحد) لم يلتفت إلى كل هذه الخصوصيات الموجودة في الإمارات إلا الخصوصية الأخيرة أعني (إفادتها للظن)، فكان الشارع لم ير في خبر الواحد إلا الظن، وهكذا الحال في بقية الإمارات.

ومن هاتين المقدمتين يظهر أن الإمارات بنظر الشارع هي الظن، وبهذه الملاحظة كان إطلاق لفظ الظن عليها يشبه الإطلاق الحقيقي أو هو حقيقي إدعائي بمعنى أن الذهن يدعي أن هذه الإمارة إنما هي ظن فقط حيث لا يرى فيها إلا الظن، فيطلق عليها لفظ الظن كما هو الحال في الاستعارات، كما في إطلاق لفظ الأسد على زيد الشجاع.

قوله (ره): (هو إفادتها للظن دائماً أو على الأغلب...)

أقول: قد عرفت أن الشارع عندما اعتبر الإمارة حجة إنما نظر إلى جهة أفادتها للظن بمتعلقها، وحينئذ وقع تقسيم جديد بلحاظ أن الظن الذي لاحظته

المولى هو من أي باب، وفي هذا التقسيم ينقسم ملاحظة الشارع للظن في الإمارة إلى قسمين:

**الأول:** الظن النوعي، ومعناه أن الشارع قد لاحظ الإمارة أنها يفيد نوعها الظن عند نوع الناس، ولأجل ذلك جعل الإمارة حجة، فيقال في لسان الأصوليين أن الشارع جعل هذه الإمارة أو الإمارات حجة من باب الظن النوعي، قال الأنصاري في فرائده: الظهور اللفظي ليس حجة إلا من باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه - لو خلي وطبعه - مفيدا للظن بالمراد<sup>(١)</sup>.

**الثاني:** الظن الفعلي، ويقال أيضا: الظن الشخصي، ومعناه أن الشارع قد لاحظ الإمارة أنها يفيد كل واحد من أفرادها الظن الفعلي، فيقال في لسان الأصوليين أن الشارع جعل هذه الإمارة أو الإمارات حجة من باب الظن الفعلي (الشخصي).

والفرق بين القسمين أنه على الأول تكون الإمارة حجة مطلقا حتى لو وجد قرائن ما أدت إلى وهن إفادتها للظن كما لو فرضنا أن بأيدينا خبرا صحيح الإسناد لكن لسبب من الأسباب حصل شك شخص أو جماعة أو الجميع في خبر ما بسبب ما كالكشك بسهو الراوي أو نسيانه أو أنه قد أخطأ أو قد تعمد الكذب مع أنه عادل عادة، فإن هذه الشكوك مهما قويت لا تسقط حجية الإمارة (الخبر) المجعولة من باب الظن النوعي.

وأما على الثاني تكون حجية الإمارة مقيدة بإفادتها للظن بخصوصها ومن ثم فلو وجد قرائن ما أدت إلى وهن إفادتها للظن كما في المثال المتقدم سقطت حجية الإمارة، وسيأتي مزيد تفصيل.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٦٠.

قوله (ره): (هو إفادتها للظن دائما...).

أقول: مراده بذلك هو الإمارة المجعولة من باب الظن الفعلي الشخصي، فإن المولى لم يجعل الحجية لمطلق الإمارة بل إنما جعلها للإمارة التي تفيد الظن دائما بمعنى أنها حجة بشرط إفادتها للظن فعلا بحيث أنها إذا فقدت الظن سقطت حجيتها.

ومما ذكرناه يتضح أن قيد (دائما) هو قيد بمعنى شرط في الإمارة أي الإمارة التي تفيد الظن الفعلي، وليس تنويعا في الإمارة.

ولا يخفى على المتأمل أن عبارة المصنف (ره) غير وافية بل توهم معنى آخر غير مراد للمصنف، إذ ظاهر عبارته هو التنويع وأن الإمارة نوعان نوع يفيد الظن دائما ونوع يفيد غالبا، وهذا التقسيم والتنويع بظاهره باطل إذ لا وجود أبدا لإمارة تفيد الظن دائما، ولم يدع أحد من الأصوليين أو غيرهم وجود مثل هذه الإمارة، ضرورة تشعب الظروف الخارجية تشعبا عظيما يصعب توهمه وحصره مما يوجب حتمية وجود بعض المصاديق مقرونة بقرائن تمنع تحقق الظن.

تنبيه: قد يستعمل الأصوليون أحيانا عبارة (الظن الفعلي) وأحيانا أخرى عبارة (الظن الشخصي) وقد يتوهم من لا خبرة له أنهما اصطلاحان مختلفان وهو وهم لا أساس له فكلا التعبيرين بمعنى واحد

وهو الظن الواقع في قبال الظن النوعي

قال الشيخ الأنصاري: بل غايته الظن النوعي الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافي الظن الشخصي التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف<sup>(١)</sup>.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٤١٠.

#### ٤ - الظن النوعي

ومعنى (الظن النوعي): إن الإمارة تكون من شأنها أن تفيد الظن

قال الأغا ضياء العراقي: كظواهر الالفاظ المصرح في كلماتهم بان حجيتها انما هي من باب الظن النوعي الذي لا ينافيه الظن الشخصي بالخلاف<sup>(١)</sup>.

قال شيخنا الأنصاري في بحث التعارض: الدليلين المعتبرين من حيث إفادة نوعهما الظن، وإنما أطلقوا القول في ذلك، لأن أغلب الأمارات بل جميعها - عند جل العلماء، بل ما عدا جمع ممن قارب عصرنا - معتبرة من هذه الحثية، لا لإفادة الظن الفعلي بحيث يناط الاعتبار به<sup>(٢)</sup>.

قال في تقارير النائيني: الظن المعتبر في باب الاستصحاب على القول بإفادته الظن إنما هو الظن النوعي لا الظن الشخصي، فانه لم يحتمل أحد اعتبار الظن الفعلي في جريان الاستصحاب<sup>(٣)</sup>.

فانظر إلى الأخير كيف جمع بين الإصطلاحين في سطر واحد.

قوله (ره): (ومعنى الظن النوعي..).

أقول: الظن النوعي فيه صفات:

الصفة الأولى: أن الإمارة بطبعها تفيد الظن، فهي في غالب الأحوال والأوقات تفيد الظن.

الصفة الثانية: أن الإمارة تفيد الظن عند النوع البشري بحيث أن أغلب الناس يحصل عندهم الظن منها.

(١) نهاية الافكار ج٢ ص٢١.

(٢) فرائد الأصول ج٤ ص١٨.

(٣) فوائد الأصول ج٤ ص٤٥٣.

عند غالب الناس ونوعهم، واعتبارها عند الشارع إنما يكون من هذه الجهة. فلا يضر في اعتبارها وحجيتها ألا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الإمارة، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضاً حيث أن دليل اعتبارها دلّ على أن الشارع إنما اعتبرها حجة ورضي بها طريقاً لأن من شأنها أن تفيد الظن وإن لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الأشخاص.

ثم لا يخفى عليك أنا قد نعبر فيما يأتي تبعاً للأصوليين فنقول: الظن الخاص أو الظن المعتبر أو الظن الحجة، وأمثال هذه

---

**الصفة الثالثة:** أن الإمارة إذا كانت صنفاً كان نوعها يفيد الظن بحيث أن أغلب مصاديقها تفيد الظن.

ومما ذكرناه يتضح أمران:

**الأول:** أن النوعية ليست من جهة واحدة بل من جهات متعددة وقد أشار المصنف(ره) في تعريفه إلى اثنان منها هما الصفة الثالثة بقوله (من شأنها أن تفيد الظن)، والثانية بقوله (عند غالب الناس ونوعهم).

**الثاني:** أن النوعية تكون حتى في الإمارة الشخصية كما أشرنا إليه في الصفة الثالثة فإن هذه الإمارة بعينها يمكن أن يلحظ ظنها ظناً نوعياً بلحاظ الصفة الأولى أو الثانية كما هو واضح.

قوله (ره): (فلا يضر في اعتبارها...).

**أقول:** هذه ثمرة جعل الحجية للإمارات من باب الظن النوعي، وهذه الثمرة هي بقاء الحجية للإمارة طالما ظنها النوعي موجوداً، ومن ثم فتبقى حجية الإمارة حتى لو فرض عدم تحقق الظن الفعلي على طبقها لأن زوال الظن الفعلي لا يستوجب زوال الظن النوعي الذي هو فقط شرط الحجية بنظر الشارع.



التعبيرات . والمقصود منها دائماً سبب الظن، أعني الإمارة المعتبرة وإن لم تفد ظناً فعلياً . فلا يشتبه عليك الحال .

## ٥ - الإمارة والأصل العملي

واصطلاح الإمارة لا يشمل (الأصل العملي) كالبراءة والإحتياط والتخيير والإستصحاب . بل هذه الأصول تقع في جانب والأمانة في

فمثلا لو قال المولى (أكرم كل عالم) كان هذا اللفظ ظاهرا وحجة في العموم من باب الظن النوعي بحسب الفرض، فلو افترضنا أن شخصا ما سمع هذا العموم ولكنه لسبب ما لم يحصل عنده ظن شخصي بالعموم بل بقي شاكا في إرادة المولى للعموم لم يكن ذلك موجبا لسقوط حجية العموم عليه، بل يبقى هذا العموم حجة عليه وله.

وهذا بخلاف ما لو قلنا أن الحجية للإمارات من باب الظن الفعلي فإنه على هذا المذهب يكون تحقق الحجية مشروطا بتحقق الظن الفعلي عند المكلف على طبقها، فلا تتحقق الحجية للإمارة إلا إذا تحقق عند المكلف الظن الفعلي على طبقها ويدور حجيتها وعدمها مدار وجود الظن الفعلي على طبقها، ففي المثال المتقدم لا يكون هذا العموم حجة على هذا المكلف بسبب عدم تحقق ظنه الفعلي على طبق العموم.

ونفس هذا العموم بعينه ظنه الفعلي على طبق العموم يكون حجة على مكلف آخر إذا تحقق ظنه الفعلي على طبق العموم.

قوله (ره): (لا يشمل الأصل العملي).

أقول: قد عرفت أن الإمارة هي الدليل الظني الذي اعتبره الشارع حجة يثبت متعلقه من باب الظن، ومن هذا القبيل الظهور، وخبر الواحد، والشهرة، والإجماع المنقول.

وأما الأصل العملي الشرعي كالأستصحاب والبراءة أو الإحتياط أو

جانب آخر مقابل له فإن المكلف إنما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الإمارة، أي إذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي. على ما سيأتي توضيحه وبيان السرف فيه.

ولا ينافي ذلك أن هذه الأصول أيضاً قد يطلق عليها أنها حجة،

التخيير فهو الدليل الذي اعتبره الشارع بدون ملاحظة كشفه عن الواقع بل اعتبره الشارع بمجرد أنه وظيفة عملية للمكلف في ظرف الشك والجهل بالحكم الواقعي.

فالفرق بين الإمارة والأصل كبير له جوانب، نذكر منها:

١ - أن الإمارة لها كشف ظني عن الواقع بخلاف الأصول فإنها لا كشف لها عن الواقع وإن كان قد يقال أن الإستصحاب فيه كشف ضعيف عن الواقع ولكنه قول ضعيف.

٢ - أن الشارع جعل الحجية للإمارة من حيث كشفها عن الواقع بمعنى أن الشارع ارتضى هذا الكشف واعتبره مثبتاً للواقع، وهذا بخلاف الأصول الشرعية فإن الشارع إنما وضعها بما أنها وظيفة للمكلف في ظرف الجهل بلا أي نظر إلى الكشف أو الواقع.

قوله (ره): (إنما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الإمارة).

أقول: الإمارات متقدمة رتبة على الأصول إذ المجتهد يبحث أولاً عن معرفة الحكم الشرعي الواقعي وهذا يتم بالإمارات، فإن لم يعرف الحكم الشرعي الواقعي بسبب فقدان الإمارات يلجأ المجتهد إلى المرتبة الثانية وهي معرفة الوظيفة العملية التي قررها الشارع للمكلف الجاهل بالحكم الشرعي الواقعي، ولأجل ذلك كانت الإمارات تلغي الأصول فإذا وجدت الإمارة عرفنا الحكم الواقعي ولم يبق أي مجال للعمل بالأصول، وهذا مطلب سيأتي له مزيد بيان في محله.

فإن إطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة في باب الإمارات، بل بالمعنى اللغوي باعتبار أنها معذرة للمكلف إذا عمل بها وأخطأ الواقع، ويحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب.

قوله (ره): (فإن إطلاق الحجة عليها ليس بمعنى...الخ).

أقول: كثيرا ما يرد على لسان الأصوليين أن الأصول حجة، فيقال الإستصحاب حجة، ويقال: البراءة حجة، ونحو ذلك، قال العلامة في المبادي: في: الاستصحاب الاقرب أنه حجة، وقال الفاضل التوني في الوافية: ثم اعلم: أن حجة الاستصحاب والعمل به، ليس مذهباً للمفيد والعلامة فقط من أصحابنا، بل الظاهر أنه مذهب الاكثر، وقال القمي في قوانينه: مع أن المحقق في محله كما سيجيء إنشاء الله تعالى حجة الاستصحاب مطلقاً، وقال صاحب الهداية: من غير خلاف بين الأصولية والخبارية فإن حجة الاستصحاب فيه متفق عليه بين الفريقين، وقال السيد الخوئي في بعض مباحثه: بناء على كون الاستصحاب حجة من باب الاخبار كما هو كذلك<sup>(١)</sup>.

والظاهر كما ذهب إليه المصنف (ره) أن لفظ (الحجة) هنا مستعمل بالمعنى اللغوي لا بالإصطلاح الأصولي.

وتوضيح ذلك أن الحجة بالإصطلاح الأصولي كما بيناه سالفا هي ما كان (إثباتها لمتعلقها هو إثبات كشيء)، والإستصحاب لا كشف فيه، ولا متعلق له، ولا يثبت الواقع أصلاً فالاستصحاب ليس حجة بالاصطلاح الأصولي، فمعنى (الحجة) في قولنا (الإستصحاب حجة) هو أن من يعمل بالإستصحاب يمكنه أن يحتج به أمام المولى ليثبت عذره وهذا هو المعنى اللغوي للفظ الحجة، فالاستصحاب حجة بالمعنى اللغوي.

(١) مبادئ الوصول ص ٢٥٠، الوافية ص ٢١٨، قوانين الأصول ص ٥٧، هداية المسترشدين ص ٤٥٧، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٩٠.

ولأجل هذا جعلنا باب (الأصول العملية) باباً آخر مقابل باب (مباحث الحجة).

وقد أشير في تعريف الإمارة إلى خروج الأصول العملية بقولهم: «يثبت متعلقه»، لأن الأصول العملية لا تثبت متعلقاتها، لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وإنما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه. وغاية شأنها أنها تكون معذرة للمكلف.

وذهب بعض المحققين إلى قول نادر وهو أن الاستصحاب حجة أصولية كالامارات، فكما أن خبر الواحد يثبت الحكم الواقعي فكذلك الاستصحاب بتقريب أن العمل على الحالة السابقة يقع وسطاً لإثبات الواقع إن كان على طبقه وسيأتي تحرير المطلب في محله.

قوله (ره): (لأن الأصول العملية لا تثبت متعلقاتها).

أقول: هذا رجوع إلى ما سبق وبيناه في تعريف الإمارة حيث قال أن الإمارة هي: كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع.

وقد بينا هناك أن هذا التعريف يخرج الأصول العملية من جهتين:

الأولى: أن الإمارات فيها دليل ومتعلق الدليل، مثل خبر الواحد الدال على (حرمة شرب النبيذ)، ومثل الإجماع المنقول على (حرمة حلق اللحية)، وهذه الخصوصية مفقودة في الأصول العملية إذ ليس فيها شيء يتعلق بشيء بل هي مجرد قوانين مثل (ابق ما كان) في الاستصحاب، ومثل: (المكلف معذور) في البراءة، ومثل (يجب الاحتياط) في الاشتغال.

الثانية: أن الإمارات تثبت متعلقها من باب الكشف، وهذه الميزة مفقودة في الأصول العملية فإنها ليس فيها كاشفية أصلاً أو ليست الكاشفية فيها ملحوظة بالإثبات.

من هنا اختلفوا في (الإستصحاب) إنه إمارة أو أصل، باعتبار أن له شأن الحكاية عن الواقع وإحرازه في الجملة، .....

قوله (ره) (ومن هنا اختلفوا في الاستصحاب أنه إمارة أو أصل).

أقول: الإستصحاب عند جمهور متأخري الأصوليين هو من الأصول إلا أن جماعة من متقدمي الأصوليين كانوا يقولون أنه إمارة إما صريحا وإما ظهر ذلك من طيات كلامهم، وكيف كان فوجه الخلاف في أن الإستصحاب إمارة أم أصل يتضح عند بيان أمور:

**الأمر الأول:** أن الاستصحاب هو بالجملة الحكم ببقاء ما كان كما كان، وموضوعه اليقين السابق بشيء ثم طرؤ الشك اللاحق عليه، فإذا تيقنا أن الماء كان طاهرا ثم شككنا بزوال الطهارة أو بقائها نستصحب بقاء الماء طاهرا.

**الأمر الثاني:** أن بقاء ما كان على ما كان هو الأمر الغالب على طبائع الأشياء والأمور ولا سيما مع وجود مقتضيات البقاء فإن طرو ما يوجب التغيير هو الأمر الأقل حدوثا، ومن هنا فإذا كنا على علم بوجود شيء أو صفة ثم شككنا بزواله يمكن القول أنه إذا قارنا بين احتمال بقاء هذا الشيء أو الصفة وبين احتمال زواله كان احتمال البقاء هو الأقوى عادة، ومن ثم يمكن أن نستنتج نتيجة مفادها: أن بقاء ما كان على ما كان هو أمر مظنون بالظن النوعي.

**الأمر الثالث:** ظهر من الأمرين المتقدمين أن الإستصحاب فيه حيثان:

**الحيثية الأولى:** أنه حكم عملي وهي حيثية (إبقاء ما كان على ما كان).

**الحيثية الثانية:** أن فيه ظن بمطابقته للواقع لما عرفت من أن بقاء الأشياء على حالها هو الأغلب.

ولأجل هاتين الحثيتين وقع الإضطراب في ماهية الاستصحاب هل هو أصل عملي محض، أم هو إمارة كسائر الإمارات، أم هو شيء ثالث؟.

لأن اليقين السابق غالباً ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، ولأن حقيقته - كما سيأتي في موضعه - البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشك في بقاءه. ولأجل هذا سمي الإستصحاب عند من يراه أصلاً: (أصلاً محرزاً).

فمن لاحظ في الإستصحاب جهة ما له من إحراز وأنه يوجب الظن واعتبر حجيته من هذه الجهة عده من الإمارات. ومن لاحظ فيه أن الشارع إنما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك والحيرة واعتبر حجيته

فمن زعم أن الشارع إنما اكتفى بملاحظة الحيثية الأولى وحكم بها جزم بأن الاستصحاب أصل عملي لا إمارة.

ومن زعم أن الشارع إنما اكتفى بملاحظة الحيثية الثانية ورضي بها كشفاً للواقع جزم بأن الإستصحاب إمارة لا أصل.

ومن زعم أن الشارع لاحظ الحيثيتين معا قال بأن الإستصحاب أصلاً محرزاً للواقع، أي أصل عملي لأنه وظيفة شرعية مقررة دائماً، ومحرزاً للواقع لأن الشارع يرى أن الواقع على طبقه، وسيأتي إنشاء الله تعالى مزيد بيان لحقيقة الإستصحاب في محله.

الأمر الرابع: أن من ذهب إلا أن الاستصحاب إمارة يحتاج إلى بيان سبب تحقق الظن ليجعل هذا السبب بالدقة هو الإمارة التي جعلها الشارع حجة، كما هو الحال في بقية الإمارات كخبر الواحد مثلاً حيث قلنا أن الخبر هو سبب الظن وهو الإمارة التي جعلها الشارع حجة.

ولهذا فإن القائلين بإمارية الإستصحاب اختلفوا في تحديد هذا السبب، فمنهم من زعموا أن السبب هو (اليقين السابق) فإن اليقين السابق هو سبب الظن بالبقاء، ومنهم من زعم أن السبب هو (الكون السابق) فإن كون الشيء بحد ذاته يستوجب الظن بالبقاء.

قوله (ره): (لأن اليقين السابق غالباً ما يورث الظن..)

من جهة دلالة الاخبار عليه عده من جملة الأصول. وسيأتي إن شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

أقول: هذا إشارة الى الأمر الرابع وفيه بيان أن سبب الظن بالبقاء هو اليقين السابق.

قوله (ره): (واعتبر حجته من جهة دلالة الأخبار...).

أقول: قد عرفت الإحتمالات الثلاثة المتقدمة في ماهية وحقيقة الاستصحاب إلا أن الجزم بتحديد أحد هذه الإحتمالات والجزم في كيفية ملاحظة الشارع للإستصحاب محتاج إلى مراجعة أدلة جعل الإستصحاب، فإن هذه الأدلة هي التي يمكنها شرح وبيان نظرة الشارع إلى الاستصحاب.

ولا يمكننا هنا الإستقصاء في الموضوع لأن له موضع آخر سيأتي تفصيله فيه، ولكن نقول هنا بعجالة أن حجية الإستصحاب لها دليان:

الدليل الأول: السيرة العقلائية على إبقاء ما كان وإمضاء الشارع لها.

الدليل الثاني: الأخبار الشرعية ومنها مضمرة زرارة وفيها قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشك أبدا)، ومنها رواية محمد بن مسلم: (من كان على يقين وشك فليمض على يقينه).

فعلى الدليل الأول يكون الصحيح هو الأحتمال الثاني وأن الإستصحاب إمارة لأن السيرة العقلائية مبنية على العمل بالظن النوعي ويكون الشارع قد أمضى هذا البناء فالشارع لم يلاحظ في الاستصحاب إلا حيثية الظن.

وعلى الثاني نأخذ بمضمون ألفاظ الأخبار التي تنتج أن الاستصحاب أصل لا إمارة إذ الأخبار كلها ليس لسانها لسان اعتبار الظن بل لسانها لسان الوظيفة العملية ولزوم إبقاء ما كان على ما كان.

## ٦ - المناط في إثبات حجية الإمارة

مما يجب أن نعرفه - قبل البحث والتفتيش عن الإمارات التي هي حجة - المناط في إثبات حجية الإمارة وأنه بأي شيء يثبت لنا أنها حجة يعول عليها. وهذا هو أهم شيء تجب معرفته قبل الدخول في المقصود، فنقول:

قوله (ره): (المناط في إثبات حجية الإمارة).

أقول: شرع المصنف (ره) في شرح ثلاثة مسائل لا بد من تحريرها قبل الدخول في تفصيل وبيان الأدلة المعتبرة، وهذه المسائل الثلاثة تتعلق بحكم الظن والحجية بنحو عام، وهي بمنزلة الأساس لكل مباحث الحجة كما ستعرف ولهذا سماها المصنف بمناط إثبات حجية الإمارة، وقد جمع المصنف (ره) هذه المسائل الثلاثة في مبحث واحد بحيث يتخيل القارئ أنها مسألة واحدة وليس كذلك وكان الواجب على المصنف (ره) أن يفصل بينهما فصلا كاملا كما هو حالها.

وهذه المسائل الثلاثة هي:

**المسألة الأولى:** ما علاقة الظن بالحجية، بمعنى أن الظن هل هو واجب الحجية سواء كان الوجوب بالذات أم بسبب العارض، أو ممتنع الحجية، أو ممكن الحجية.

**المسألة الثانية:** بعد الفراغ عن أن الظن ممكن الحجية، وبعد الفراغ عن جواز إثبات الحجية عن طريق قطعي أي بالأدلة القطعية، فيقع السؤال أنه هل يمكن إثباتها عن طريق أدلة ظنية أم لا.

**المسألة الثالثة:** أنه بعد الفراغ عن أن إمكان الحجية وأنها لا تثبت إلا بالقطع فيقع السؤال عما هو القاعدة العامة الشرعية للظن هل هو الحجية أم عدم الحجية، بمعنى أنه إذا علمنا حجية إمارة ما أو علمنا عدم حجيتها فهو واضح، وأما مع الشك بحجيتها فيقع السؤال: ما هو حكم الشك بجعل



الحجية بمعنى أنه هل يوجد بأيدينا ما يبين حكم الإمارة المشكوك حجيتها.  
وقد أهمل المصنف (ره) المسألة الأولى هنا فلم يفصلها وإن أشار إليها إجمالاً كما سيأتي في طيات كلماته، ثم ذكر بعض أقسام هذه المسألة في مطالب آتية عند التعرض لشبهة ابن قبة، وأنا أذكر هذه المسألة الأولى باختصار، وهو أن الظن ممكن الحجية لا واجب الحجية ولا ممتنع الحجية فإن كل ما ذكره لإثبات الوجوب أو الإمتناع أدلة واهية لا قيمة لها:  
أما دليل الوجوب فأمران:

**الدليل الأول:** أن حجية الظن ذاتية كالقطع فالظن كالقطع كاشف عن الواقع والحجية ذاتية للكشف فكما كان القطع حجة ذاتية فكذلك الظن. وهذا الدليل نجيب عليه بجوابين:

**الجواب الأول:** وجود الفرق بين كشف القطع وكشف الظن، فكشف القطع تام كامل لا نقص فيه إذ لا يوجد عند القاطع احتمال خلافه بخلاف كشف الظن فإنه كشف ناقص لوجود احتمال خلافه، والحجية إنما هي ذاتية للكشف التام الكامل لا لكل كشف.

**الجواب الثاني:** أن الظن لو كان حجة ذاتية لاستحال النهي عن حجيته، ولاستحال التصديق بسلب الحجية عنه، ضرورة استحالة سلب الذاتي، مع أن إمكان النهي عن حجية الظن بل وقوعه في بعض الموارد أمر متسالم عليه مقطوع به، فالكشف الناقص ليس بحجة ذاتية ضرورة إمكان وتحقيق سلب الحجية عنه.

**الدليل الثاني:** أننا في زمن انسداد باب العلم بالحكم الشرعي، فيجب على الشارع جعل الظن حجة وإلا لم يبق حجة أصلاً.

وجوابه أن انسداد باب العلم لا يكفي وحده في إيجاب حجية الظن بل لا بد من مقدمات أخرى غير موجودة، مثل انسداد باب العلمي - وهو

إنه لا شك في أن الظن بما هو ظن لا يصح أن يكون هو .....

الظنون المعتبرة - الذي بمنزلة العلم فإنه معه لا يجب على الشارع جعل الحجية للظن عموماً، وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيل هذا الدليل وجوابه في بحث الإنسداد.

أما دليل الإمتناع فأشهر ما قيل فيه شبهة ابن قبة الآتية وسيأتي ذكرها وبيان فسادها.

فظهر أن الظن لا واجب ولا ممتنع الحجية، بل هو ممكن الحجية بالإمكان الذاتي والوقوعي ويحتاج إثبات حجته إلى دليل.

وأما المسائل الباقية فقد دمج المصنف (ره) - كما فعل جماعة من الفحول - بينها بسبب وحدة مؤداها وتداخلها وتداخل أدلتها وبسبب الجزم بوجود القاعدة الشرعية بحيث يكون المسألة الأخيرة لا موضوع لها.

إلا أن الأولى هو فرز المسائل للتوضيح كما هو مقتضيات التصنيف ولأن بعض الفروع الدقيقة التي تعرض لها الأصوليون تستوجب التمييز بين الأصل العقلي والعموم في المقام.

وكيف كان فسأتعرض لهما عند تعرض المصنف (ره) لهما.

قوله (ره): (إنه لا شك في أن الظن.....).

أقول: هذا شروع في المسألة الثانية، وحاصله أن الظن لا يجوز أن يكون هو الدليل على حجية الإمارة الظنية، ويدل على ذلك أدلة:

الدليل الأول: وهو قياس استثنائي مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه لو كان الظن يصلح بنفسه أن يكون مستندا وحجة على حجية الإمارة، للزم أن تكون الإمارة الظنية حجة بلا حاجة إلى مستند يدل علة حجيتها.

المقدمة الثانية: لكن الإمارة الظنية ليست حجة بلا حاجة إلى مستند لأن المفروض أنها بحاجة إلى مستند.

فهذا إستثناء التالي فيثبت نقيض المقدم أي أن الظن بنفسه لا يصلح أن يكون مستندا وحجة على حجية الإمارة.

الدليل الثاني: أنه إما أن نقول أن الظن حجة بذاته أو لا.

فعلى الأول لم تحتج الإمارة الظنية إلى مستند أصلا فضلا عن أن يكون ظنيا أو غيره.

الدليل الثاني: وجب أن يستند الظن في حجته إلى ما حجته ذاتية لأن ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات.

وتوضيح لابدية انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات أن الإمارة الظنية محتاجة إلى مستند يدل على حجيتها، فإن كان المستند قطعيا تحقق المطلوب، وأما إن كان ظنيا فنقول فيه عين ما قلناه أي أنه ظن حجة بذاته أو لا، فعلى الأول لم نحتج إلى مستند أصلا من الأول، وعلى الثاني كان الظن المفروض أنه المستند محتاجا إلى مستند ثاني يدل على حجته.

وهكذا ننقل الكلام إلى المستند الثاني فيجري فيه عين الكلام، وهكذا يلزم التسلسل إلى ما لا نهاية أو ينقطع بالإستناد إلى حجة ذاتية ما هو إلا القطع.

الدليل الثالث: هو الآيات الكثيرة الدالة على حرمة العمل بالظن الآيات الدالة على ذم العمل بالظن، وهي آيات كثيرة تدل صراحة على ذم الظن والعمل به، ومنها:

١ - قال الله تعالى: ذاما لأقوام في سورتي الأنعام ويونس ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾ [سورة الانعام، الآية: ١١٦، سورة يونس، الآية: ٦٦].

٢ - وقال الله تعالى في الأنعام: ﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾ [الآية: ١٤٨].

٣ - وقال الله تعالى في سورة يونس: ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني من الحق شيئا إن الله عليم بما يفعلون﴾ [الآية: ٣٦].

٤ - وقال تعالى في النجم ﴿إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الانفس﴾ [الآية: ٢٣].

٥ - وقال تعالى في النجم أيضا: ﴿وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا﴾ [الآية: ٢٨].

فكل هذه الآيات مجتمعة ومعها غيرها تدل بوضوح على أن الظن بذاته ليس بحجة ولا يغني من الحق شيئا، وبهذا يثبت عندنا أن كل ظن بنفسه ليس بحجة ولا يجوز التعويل عليه، وهذه الآيات الناهية عن التمسك بالظن عامة شاملة لأمرين:

الأول: أنه لا يجوز التمسك بالظن لإثبات الأمور كالأحكام الشرعية أو موضوعاتها.

الثاني: أنه لا يجوز التمسك بالظن لإثبات حجية ظن ما (إمارة).

الدليل الرابع: قول الله تعالى في سورة يونس: ﴿أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ [الآية: ٥٩].

ووجه الدلالة في الآية يتضح ببيان أمرين:

الأول: أن هذه الآية عامة تقول ﴿كل قول لم يثبت الإذن فيه من الله تعالى فهو افتراء﴾ فموضوعها (عدم ثبوت الإذن) ومحمولها (أنه افتراء).

الثاني: أن هذا عموم يشمل محل البحث أي يشمل القول بالحجية عند

المناطق في حجية الإمارة ولا يجوز أن يعول عليه في إثبات الواقع، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظن لا يغني عن الحق شيئا﴾، وقد ذم الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظن وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾. وقال تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تُفْتَرُونَ﴾.

وفي هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن به أمراً مقابلاً للإفتاء عليه، فما لم يأذن به لا بد أن يكون اقتراءً بحكم

عدم الجزم بالحجية فلو ظننا بحجية إمارة ولم يثبت الإذن لنا بالجزم بحجيتها يكون القول بحجيتها افتراءً.

تنبيه: ظهر مما قدمناه أن هذه الآية الأخيرة أوضح في العموم وفي ذم العمل بالظن من الآيات السابقة إلا أنها لا تزيد من حيث النتيجة عن الآيات السابقة بل هي مساوية لها في أنها إنما تدل على عدم جواز الإحتجاج بما لم نجزم بحجيته، وإنما أفردتها بالذكر لبيان ما لها من الخصوصية.

قوله (ره): (ولا يجوز أن يعول عليه...)

أقول: أشار بذلك إلى المسألة الثالثة الآتية وأشار أيضا إلى ما قدمناه من أن الآيات الناهية تدل بعمومها على أمرين:

الأول: أنه لا يجوز التمسك بالظن لإثبات حجية ظن ما (إمارة).

الثاني: أنه لا يجوز التمسك بالظن لإثبات الأمور كالأحكام الشرعية أو موضوعاتها.

قوله (ره): (وفي هذه الآية الأخيرة بالخصوص..)

أقول: هذا توضيح لدلالة الآية وهي واضحة، وحاصله: أن الآية ذكرت مانعة خلو بين أمرين (الإذن) (الإفتاء) فمن لم يكن مأذونا كان مفترياً.

ويمكن الاعتراض على دلالة الآية بدعوى أن نتيجة الآية ﴿من لم يكن مأذونا كان مفترياً﴾ لا تدل على الجزم بأن من أفتى بإمارة غير معلومة

المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراءً محرماً مذموماً بمقتضى الآية. ولا شك في أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من

الحجية يكون مفترياً، وذلك لأنه مع الشك بالحجية شك بوجود الإذن، ومع الشك بوجود الإذن لا يمكن الجزم بتحقيق الافتراء.

وبعبارة أخرى إن في مانعة الخلو لا يمكن الجزم بوجود أحد طرفيها إلا عند الجزم بعدم الآخر، وفي المقام مع الشك بالحجية لا يمكن الجزم بعدم الإذن، فيحتاج تميم الاستدلال بالآية إلى واسطة تقول أن الشك بالحجية يساوي الجزم بعدم الإذن، ومع وجود هذه الواسطة نستغني عن الاستدلال بالآية بل هذه الواسطة هي تمام المطلوب كما لا يخفى، فالاستدلال بالآية على المطلوب يستبطن الدور.

ونرد على هذا الاعتراض بأمرين:

الأول: أن هذا الاعتراض لو تم سقطت الآية عن محلها من الإحتجاج على الكافرين الذين تخرصوا بلا إذن، واللازم باطل، فهذا الاعتراض ساقط حتماً.

الثاني: أن الإنصاف أن ظاهر قوله تعالى ﴿الله أذن لكم﴾ هو العلم بالإذن فنتيجة الآية بحسب الفهم العرفي ﴿من لم يعلم بأن الله تعالى أذن له كان مفترياً﴾.

قوله (ره): (ولا شك أن العمل بالظن والالتزام به... الخ).

أقول: شرع المصنف (ره) هنا في المسألة الثالثة، وهي أنه ما هو القاعدة العامة للظن (الإمارة) هل هو الحجية أم عدم الحجية، بمعنى أنه: ما هو حكم الشك بجعل الحجية.

وتحرير الكلام في هذه المسألة أن القاعدة العامة في الإمارات المشكوكة الحجية هي عدم الحجية بمعنى عدم جواز الاحتجاج بها، وهذا

نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل في قسم الإفتاء المحرم.

معنى ما اشتهر على ألسنة الأصوليين بأن الشك بالحجة مساو للعلم بعدم الحجية، ويدل على ذلك أدلة:

**الدليل الأول:** الآيات المتقدمة الناهية عن العمل بالظن فإنها تدل بعمومها على أن كل (إمارة) ظن لا يجوز التمسك به، فخرجت الإمارات التي علمنا حجيتها، فيبقى الباقي على عدم جواز التمسك به، فالآيات الناهية تدل على عدم جواز الإحتجاج بأي إمارة لم يثبت حجيتها.

**الدليل الثاني:** مرفوعة البرقي وابن أبي عمير ومرسلة الفقيه عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها: قاض قضى بالحق وهو لا يعلم أنه حق فهو في النار<sup>(١)</sup>.

وهو صريح في أن من أفتى بالحق دون علم فهو في النار سواء كان عنده ظن (إمارة) أم لا، فيكون مضمون الخبر هو مضمون الآيات وإن كان الخبر أكثر تفصيلاً.

**الدليل الثالث:** وهذا الدليل ذكره المصنف (ره) فيما سيأتي، وحاصله أن أدلة جعل الحجية للإمارات قد أخذت في موضوعها شرط (وصول دليل الحجية إلى المكلف)، فعند وصول دليل حجية الإمارة إلى المكلف يكون الشرط قد تحقق، وبالتالي تكون الإمارة حجة.

وعند عدم وصول دليل حجية الإمارة إلى المكلف، يكون الشرط غير متحقق، وبالتالي تكون الإمارة غير حجة جزماً.

فمثلاً لو افترضنا أن الشارع جعل في الواقع إمارة الشهرة حجة، فهذا

(١) من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٤ ح ٣٢٢١، الخصال للصدوق ص ٢٤٧ ح ١٠٨، تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٢١٨ ح ٥١٣، الكافي للكليني ج ٧ ص ٤٠٧ ح ١، تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٢١٨ ح ٥١٣.

الجعل هو هكذا: (إذا وصل هذا الدليل إلى المكلف تكون الشهرة حجة).  
ومن ثم فإذا وصل هذا الدليل إلينا كانت الشهرة حجة لقيام الدليل القطعي على حجيتها.

وإذا لم يصل هذا الدليل إلينا كانت الشهرة غير حجة للقطع بعدم جعلها حجة لأننا نقطع بعدم تحقق شرط الحجية، وإذا قطعنا بانتفاء الشرط نقطع بانتفاء المشروط.

إلا أنهم اعترضوا على هذا الدليل باعتراض شهير وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن هذه الصياغة هي من قبيل أخذ العلم بالحكم بموضوع نفسه لأنها أخذت العلم بحجية الإمارة شرطا في حجية الإمارة.  
المقدمة الثانية: أنه لا يجوز أخذ العلم بالحكم شرطا في تحقق نفس الحكم لأنه يستلزم الدور.

وقد قامت محاولات لرد هذا الاعتراض تارة عن طريق رد المقدمة الأولى وتارة أخرة عن طريق رد المقدمة الثانية.

أما الرد الأول: فهو عن طريق إيجاد التغاير بين الشرط وبين المشروط كما ذكرنا في صياغة الدليل بأن الشرط هو العلم بدليل الحكم لا نفسه.

أما الرد الثاني: فهو عن طريق الإلتزام بجواز ذلك عن طريق تحويله من قطع طريقي إلى قطع موضوعي، وهذا الجواب هو الذي يظهر من كلام المصنف (ره) كما سيأتي بيانه في عبارته الآتية.

الدليل الرابع: وهو ما بينه المصنف (ره) في عبارته المتقدمة، وحاصله أنه مع الشك بالحجية يحرم ترتيب آثارها فإن لحجية الإمارة آثار، منها أثران:

الأثر الأول: جواز الإلتزام قلبيا بأن مضمونها هو حكم الله تعالى.



الأثر الثاني: جواز نسبة مضمونها إلى الله تعالى.

فمثلا إذا قامت إمارة معتبرة على جواز الخلف بالوعد جاز للمكلف الذي قامت عنده هذه الإمارة أن يعتقد في قرارة نفسه أن هذا هو حكم الله تعالى، ويجوز له أن ينقل إلى الناس أن حكم الله تعالى هو جواز الخلف بالوعد.

ومن البديهي أن من لم يثبت عنده حجية الإمارة الدالة على جواز الخلف بالوعد لم يجز له كلا الأثرين لأن الأثر الأول اعتقاد من غير علم فهو تشريع قلبي، والثاني إفتاء من غير علم، فهو تشريع قولبي، وكلاهما محرم بالأدلة الأربعة.

تنبيه: أكثر الأصوليين كانوا يصيغون الأثر الأول بصياغة أخرى إذ يقولون (العمل إستنادا إلى الإمارة المشكوكة) وهذا ما فعله المصنف (ره) حيث قال (العمل بالظن والالتزام به)، والذي فعلته أولى لأن التشريع المحرم هو نفس الإلتزام القلبي أي عقد القلب على حكم غير معلوم أنه من الشريعة على أنه من الشريعة سواء كان ذلك في مقام العمل أو في غير مقام العمل.

الدليل الخامس: الإجماع الذي ادعاه الفريد البهبهاني من كون عدم جواز الإحتجاج بالظن بديها عند العوام فضلا عن العلماء.

إذا عرفت هذه الأدلة الخمسة فهنا تنبيهان لا بأس ببيانهما:

التنبيه الأول: قد اعترض الميرزا النائيني على الدليل الأول والثاني من الأدلة الأربعة المتقدمة بدعوى أنه لا يجوز التمسك بهذه العمومات الناهية في الإمارات المشكوكة، وحاصل اعتراضه مكون من مقدمات ثلاثة:

المقدمة الأولى: أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهذه المقدمة صحيحة محررة في مبحث العموم.

المقدمة الثانية: أن أدلة حجية الظن تدل على تنزيل الإمارة علما تعبدا،

وهذه المقدمة هي مذهب النائيين وجماعة من أساطين الأصول وسيأتي بيانها وهي المعبر عنها بتميم كشف الإمارات.

**المقدمة الثالثة:** وهي تنتج من المقدمة الثانية وهي أنه عند الشك في حجية إمارة ما نشك في صيرورتها علما تعبدا، فالشك في حجية الإمارة يساوي الشك في أنها علم أو ظن، وهذا هو الشبهة المصدقية بالإمارة.

فينتج من هذه المقدمات الثلاثة أنه يمتنع التمسك بعمومات النهي عن العمل بالظن في الإمارة المشكوكة الحجية لأنه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لأنها مشكوكة أنها علم تعبدا أم ظن.

والجواب على اعتراض النائيين أمران:

**الأول:** التمسك باستصحاب عدم الأزلي في المصداق فإن هذه الإمارة كانت ظنا وجدانا وتعبدا، ونشك بصيرورتها علما تعبدا، فنستصحب أنها ما زالت كما كانت ظنا وجدانا وتعبدا، فهذا الإستصحاب يرفع الشبهة المصدقية ويثبت أن هذه الإمارة ما زالت ظنا مندرجا تحت موضوع العمومات الناهية.

**الثاني:** وهو جواب ذكره بعض أعظم العصر، وهو أن أدلة جعل الحجية التي لم تصل إلينا نجزم بعدم تنزيلها الإمارة منزلة العلم، فلا تتحقق الشبهة المصدقية في الإمارة المشكوكة الحجية، والتعرض لهذا الجواب نقضا وإبراما مما لا يحتمله هذا الكتاب.

**التنبيه الثاني:** قد يقال أن الآيات والروايات المتقدمة إنما تمنع التمسك بالظن (الإمارة)، ولكنها لا تدل على عدم حجية الإمارة المظنون أو المشكوك حجيتها، فتبقى هذه الإمارة المظنونة الحجية بحاجة إلى ما ينفي أو يثبت حجيتها.

وجواب هذا الاعتراض أننا نسلم أن هذه الآيات الناهية عن التمسك بالظن (الإمارة) لا تدل على عدم جعل الحجية واقعا، وإنما تدل على عدم

وعلى هذا التقرير، فالقاعدة تقتضي أن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه، لأنه لا يغني من الحق شيئاً، فيكون خرساً باطلاً، وافتراء محرماً.

هذا مقتضى القاعدة الأولية في الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولكن لو ثبت بدليل قطعي وحجية يقينية أن الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه إماراً يرجع إليها وجوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن - فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولية، إذ لا يكون خرساً وتخميناً ولا افتراءً.

وخروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة إلى آية النهي عن

---

جواز الاحتجاج بكل إماراة لم يثبت حجيتها، ولكن هذا في الحقيقة مساوق عملياً لإثبات عدم حجية الإماراة واقعا وإن لم يكن عينه بالدقة بأي قيمة لإماراة جعل الشارع حجيتها في الواقع ولكن لأن بلاغ حجيتها لم يصل إلينا قام الشارع وأبلغنا بعدم جواز الاحتجاج بها.

ومن هذا البيان يمكن لنا أن نقول أن نهى الشارع عن العمل بالحجبة المجعولة غير الواصل دليل جعلها إلى المكلف هو نهى مستلزم بالضرورة لإلغاء جعلها الواقعي، فهذا النهي ليس مجرد نهى عن العمل بالإمارات غير الواصلة مع التسليم ببقاء حجيتها واقعا، بل هو أيضا إلغاء واقعي شرعي لحجيتها وبيان هذا المطلب مما لا يحتمله هذا المختصر.

قوله (ره): (فالقاعدة تقتضي أن الظن بما هو ظن لا يجوز..).

أقول: هذا تصريح بما قلناه من انتقاله إلى مسألة تععيد القاعدة في حجية الظن، وقد استدلل لها بالدليل الأول (الآيات) والدليل الثالث من الأدلة الأربعة التي ذكرتها.

قوله (ره): (وخروجه من القاعدة يكون تخصيصاً...).

اتباع الظن، ويكون تخصصاً بالنسبة إلى آية الإفتاء لأنه يكون حينئذٍ

أقول: شرع المصنف هنا إلى بيان العلاقة بين أدلة حجية الإمارات وبين عمومات النهي عن العمل بالظن، وحاصله أن أدلة حجية الإمارات تتقدم على عمومات النهي، فمثلاً إذا قامت الأدلة القطعية على حجية خبر الواحد الظني جاز العمل به ولم يمنعنا من ذلك الآيات الناهية عن العمل بالظن لأن أدلة حجية الخبر تتقدم على عمومات النهي، ولكن وقع السؤال عن كيفية تقدم أدلة الحجية على عمومات النهي، وقد ذهب الأصوليون هنا إلى مذهبين:

**المذهب الأول:** أن تقدم دليل الإمارة على عمومات النهي عن العمل بالظن من باب التخصيص أي تقدم الخاص على العام.

وتقرير هذا المذهب أن الموضوع في دليل الإمارة هو (الظن الخاص) فهو يشمل موضوع النهي وهو (كل ظن)، وكل ما كان كذلك تكون العلاقة هي علاقة العموم والخصوص، وهذا المذهب هو ما صرح به المصنف وصرح به الشيخ.

**المذهب الثاني:** أن تقدم دليل الإمارة على عمومات النهي عن العمل بالظن من باب الحكومة بمعنى أن دليل الإمارة حاكم على عمومات النهي.

وتقرير هذا المذهب أن الموضوع في دليل الإمارة وهو (الظن الخاص) وإن كان في حقيقته التكوينية هو أخص من موضوع النهي إلا أن دليل الإمارة قد نزل هذا (الظن الخاص) منزلة العلم، فصار علماً تعبداً، فخرج تعبداً من تحت موضوع العام، وهذا ما نسميه بالحكومة، وهذا مذهب القائلين بأن حجية الإمارات من باب تميم الكشف وتنزيل الظن علماً تعبداً.

قوله (ره): (ويكون تخصصاً بالنسبة إلى آية الإفتاء)

أقول: حاصله أن دليل حجية الإمارة يتقدم على الآية من باب

من قسم ما أذن الله تعالى به، وما أذن به ليس افتراء.

وفي الحقيقة إن الأخذ بالظن المعتبر الذي ثبت على سبيل

التخصص لا التخصص، والسر هنا أن آية الإفتراء تتميز عن بقية العمومات الناهية، وحاصل الفرق أن موضوع العام في العمومات الناهية هو (كل ظن)، بينما الموضوع في آية الإفتراء ليس هو مطلق الظن بل ظن خاص هو (الظن المقرون بعدم الإذن من الشارع).

ولأجل هذه الخصوصية الهامة كانت علاقة دليل حجية الإمارة مع آية الإفتراء هي علاقة التخصص لأن دليل الحجية يثبت وجود إذن من الشارع بالعمل بهذا الظن، فتصبح الإمارة حينئذ (ظنا مقرونا بالإذن الشرعي) وبذلك يكون موضوع العمومات غير شامل أبدا للإمارة المعتبرة، بل تكون الإمارة خارجة خروجاً تخصصياً.

ولا يخفى عليك أن المصنف (ره) استعمل كلمة (التخصص) هنا بمعناها اللغوي، وإلا فإن مثل هذا التخصص الحاصل بسبب دليل تعبدية يسمى (وروداً) بالإصطلاح الأصولي كما سيأتي شرحه، فكان اللازم التعبير بالورود لا بالتخصص.

قوله (ره): (وفي الحقيقة إن الأخذ بالظن المعتبر...).

أقول: هذا شروع في تبرير العمل بالظن والرد على من شنع، وحاصل الرد أن القبيح عقلاً ونقلاً هو العمل بالظن المجرد أي الظن بما هو هو، ونحن نلتزم بذلك تماماً، وما نجوزه ليس العمل بالظن بما هو هو، بل العمل بالظن الذي أمر الشارع بالعمل به يقيناً، وشتان كما بينهما.

وهذا التشنيع صدر من الأخباريين كما سيأتي في الخبر الواحد، حيث أن الأخباريين قامت قيامتهم على الأصوليين الذين قالوا بحجية خبر الواحد والعمل به، واحتجوا بأن خبر الواحد ظن، والظن لا يجوز العمل به ولا يغني عن الحق شيئاً.

القطع بأنه حجة لا يكون أخذاً بالظن بما هو ظن وإن كان اعتباره عند الشارع منجته كونه ظناً، بل يكون أخذاً بالقطع واليقين ذلك القطع الذي قام على اعتبار ذلك السبب للظن، وسيأتي أن القطع حجة بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد.

ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعة من الإخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الإمارات الظنية الخاصة كخبر الواحد ونحوه. إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذي لا يغني من الحق شيئاً.

وقد فاتهم أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة أنها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهة أنها معلومة الإعتناء على سبيل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها في الحقيقة أخذاً بالقطع واليقين، لا بالظن والخرص والتخمين.

ولأجل هذا سميت الإمارات المعتبرة بالطرق العلمية نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، لأن حجيتها ثابتة بالعلم.



وقد عرفت أن حجتهم واهية لأن الأصوليين يعملون بخبر الواحد الذي دل الدليل اليقين على أن الشارع جعله حجة وأمر بالعمل به، وسيأتي مزيد بيان في مبحث حجية خبر الواحد.

قوله (ره): (ولأجل هذا سميت الإمارات...).

أقول: قد عرفت أن دليل حجية الإمارات لا يجوز أن يكون إلا القطع (العلم)، ومن ثم فكل إمارة معتبرة هي مستندة إلى دليل قطعي يسندها ويأمر بالعمل بها، ولهذا اشتهر بين متأخري الأصوليين اصطلاحاً جديداً أطلقوه على الإمارات المعتبرة وهو (العلمي)، والمناسبة في هذا الإصطلاح أن هذه

إلى هنا يتضح ما أردنا أن نرمي إليه، وهو أن المناط في إثبات حجية الإمارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟

- إنه العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، فإذا لم يحصل العلم بحجيتها واليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها، لا يجوز الأخذ بها وإن أفادت ظناً غالباً لأن الأخذ بها يكون حينئذٍ خرساً وافتراء على الله تعالى.

ولأجل هذا قالوا: يكفي في طرح الإمارة أن يقع الشك في اعتبارها، أو فقل على الأصح: يكفي ألا يحصل العلم باعتمادها، فإن نفس عدم العلم بذلك كاف في حصول العلم بعدم اعتبارها، أي بعدم جواز التعويل عليها والإستناد إليها. وذلك كالقياس والإستحسان وما إليهما وإن أفادت ظناً قوياً.

ولا نحتاج في مثل هذه الأمور إلى الدليل على عدم اعتبارها

---

الإمارات وإن لم تكن بنفسها علماً لكنها مستندة إلى العلم.

وما أسس الأصوليون هذا الإصطلاح ولا جروا عليه وتمسكوا إلا بسبب عميق رغبتهم وشدة حرصهم على إظهار براءتهم من الظن المجرد، وشدة تمسكهم بقانون أنهم لا يعملون إلا بالعلم، ولا يعملون أبداً بالظن المجرد، ولهذا كانوا يبادرون دوماً إلى التنبيه على أن هذا الظن الذي يعملون به هو ظن مستند إلى العلم.

قوله (ره): (يكفي في طرح الإمارة...).

أقول: هذا عودة تأكيد على المسألة الثالثة وهي أن الإمارة المشكوكة الحجية هي بالنتيجة إمارة مقطوعة عدم الحجية لأحد الأدلة المتقدمة التي ذكرناها عند بيان أدلة المسألة الثالثة، وأهمها العمومات النقلية والعقلية التي تدل على أن كل إمارة مشكوكة الحجية لا يجوز الإحتجاج بها.

وعدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشيء يحصل القطع بعدم جواز الإستناد إليه في مقام العمل، وبعدم صحة التعويل عليه، فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجية الإمارة.



ويتحصل من ذلك كله أن إمارية الإمارة وحجية الحجة إنما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشيء إمارة وحجة، ولذا قلنا:

إن مناط إثبات الحجة وقوامها (العلم). فهو مأخوذ في موضوع الحجية فإن العلم تنتهي إليه حجية كل حجة.

ولزيادة الإيضاح لهذا الأمر، ولتمكين النفوس المبتدئة من الإقتناع بهذه الحقيقة البديهية، نقول من طريق آخر لإثباتها:

قوله (ره): (فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجية الإمارة).

أقول: صريح كلام المصنف (ره) أنه اختار الإستدلال للمطلب بالدليل الثالث أي أنه يرى أن الشارع قد أخذ القطع بالحجية شرطاً في موضوع الحجية، ولم يأتنا بأي دليل يدل على أن الشارع قد أخذ القطع بالحجية شرطاً في موضوع الحجية.

قوله (ره): (بهذه الحقيقة البديهية).

أقول: الحقيقة البديهية هي قانون أن حجية الإمارات لا تقوم إلا بدليل قطعي أو يرجع إلى القطع، وهو ما ذكره بقوله (إن مناط إثبات الحجة وقوامها العلم)، وهذا عودة إلى المسألة الثانية وقد بيناها مفصلاً وبيننا أدلة هذه البديهية.

ولا يخفى ما في كلام المصنف (ره) من إيهام حيث قد يوهم أن مراده



أولاً - إن الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته.

وهذه مقدمة واضحة قطعية، وإلا لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهي عن اتباعه والعمل به ولو في بعض الموارد .....

بالحقيقة البديهية هي أن (العلم بحجية الإمارة مأخوذ قيدا في موضوع حجية الإمارة) وذلك لأنه كان بصدد بيان هذه الأمر، ولا ريب أن هذا غير مقصود للمصنف فإن أخذ العلم بالحجية موضوعا أمر نظري محل خلاف شديد.

قوله (ره): (الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته).

أقول: هذا منه عودة إلى المسألة الثانية (أعني استحالة إثبات حجية الظن إلا بالقطع) شارعا في بيان الدليل الثاني من أدلة المسألة الثانية وقد بينته مفصلا، ولا يخفى أن صياغتنا للإستدلال أفضل من صياغة المصنف فإننا جعلنا المقدمة الأولى: (إما أن نقول أن الظن حجة بذاته أو لا، فعلى الأول لم تحتج الإمارة الظنية إلى مستند أصلا) وبذلك لا يتوقف الإستدلال على إثبات عدم الحجية الذاتية، وهذا بخلاف ما فعله المصنف فإنه جعل المقدمة الأولى لهذا الدليل هو أن (الظن ليس بحجة ذاتية)، فالمصنف (ره) ذكر هذه المقدمة كجزء من الإستدلال بالدليل الثاني.

ومن هنا كان المصنف (ره) محتاجا إلى الإستدلال على صحة هذه المقدمة فاضطر إلى الدخول في المسألة الأولى من مسائلنا الثلاثة.

وقد استدل لإثبات هذه المقدمة بالدليل الثاني من الدليلين الذين ذكرناهما هناك، وهو دليل استثنائي مركب من مقدمة شرطية واستثناء نقيض التالي ليثبت نقيض المقدم، وهو:

المقدمة الأولى: أن الظن لو كان حجة ذاتية لاستحال النهي عن حجيته مطلقا، ضرورة استحالة سلب الذاتي.

المقدمة الإستثناء: ولكن النهي عن حجية الظن ممكن بل وقع في بعض الموارد كالقياس والاستحسان، وهذه المقدمة متسالم عليها مقطوع بها.

على نحو الموجبة الجزئية، لأن ما هو بذاته حجة يستحيل النهي عن الأخذ به، كما سيأتي في حجية القطع (المبحث الآتي) ولا شك في وقوع النهي عن اتباع الظن في الشريعة الإسلامية المطهرة، ويكفي في إثبات ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾.

ثانياً: - إذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجيته تكون عرضية، أي أنها تكون مستفادة من الغير.

فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفادة منه حجية الظن.

فإن كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب).

وإن لم يكن قطعاً، فما هو؟

وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن، فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته.

ولكن الظن الثاني القائم على حجية الظن الأول أيضاً ليس حجة بذاته، إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحية.

---

فينتج نقيض المقدم أي الظن ليس بحجة ذاتية، وهو المطلوب.

قوله (ره): (على نحو الموجبة الجزئية...).

أقول: لأن سلب الحجية عن الظن جزئياً ولو في مورد واحد هو نقيض دعوى الحجية الذاتية، توضيحه أن لازم الحجية الذاتية صدق السالبة الكلية أعني (كل ظن ليس يمكن سلب الحجية عنه)، ومن البديهي أن نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية كما قرر في محله، وهي قضية (بعض الظن يمكن سلب حجيته) فهاتان القضيتان متناقضتان يستحيل اجتماعهما فإذا صدقت إحداهما بطلت الأخرى، والمفروض صدق الموجبة الجزئية فتبطل السالبة الكلية وبالتالي يبطل ملزومها.

قوله (ره): (إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحية)

فننقل الكلام إلى هذا (الظن الثاني)، ولا بد أن تكون حجيته أيضاً مستفادة من الغير، فما هو ذلك الغير؟

فإن كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب).

وإن لم يكن قطعاً، فظن ثالث.

فننقل الكلام إلى هذا (الظن الثالث)، فيحتاج إلى (ظن رابع).

وهكذا إلى غير النهاية، ولا ينقطع التسلسل إلا بالانتهاء إلى ما هو حجة بذاته وليس هو إلا (العلم).

ثالثاً - فانهى الأمر بالأخير إلى (العلم).. فتم المطلوب.

وبعبارة أسد وأخصر، نقول:

إن الظن لما كانت حجيته ليست ذاتية، فلا تكون إلا بالعرض؛

أقول: أي لا يمكن التفريق بين أصناف الظنون بأن يقال أن بعض الظنون المعينة حجة ذاتية دون البعض الآخر.

وهذه المقدمة ضرورية لتمامية الاستدلال ضرورة أنه لو افترضنا أن بعض الظنون حجة ذاتية ينتقض الاستدلال بانتهاء الاستناد إلى هذا الظن دون القطع.

ولا يخفى أن هذه المقدمة بديهية جدا ضرورة أن ماهية الظن ماهية واحدة في كافة أصناف الظن كما هو الحال في كافة الماهيات لما هو البديهي من استحالة تبدل الماهية أو تغييرها في كل أصنافها ومصاديقها، فإذا افترضنا وجود لازم ذاتي لبعض أصناف الظن يجب افتراض وجوده في كافة أصناف وأفراد الظن لأن الذات لا تتبدل ولا تتغير.

وهذا كله من أبده البديهيات وأوائل ضروريات الفلسفة ولأجل ذلك أهملنا ذكر هذه المقدمة عند صياغتنا للاستدلال.

وكل ما العرض لا بد أن ينتهي إلى ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقة.

وما هو حجة بالذات ليس إلا (العلم).

فانتهى الأمر بالأخير إلى (العلم).

وهذا ما أردنا إثباته، وهو أن قوام الإمارة والمناط في إثبات حجيتها هو (العلم) فإنه تنتهي إليه حجية كل حجة، لأن حجيته ذاتية.

## ٧ - حجية العلم ذاتية

كررنا في البحث السابق القول بأن «حجية العلم ذاتية» ووعدنا ببيانها، وقد حل هنا الوفاء بالوعد؛ فنقول:

قوله (ره): (وكل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما هو بالذات).

أقول: هذه القاعدة هي القاعدة المشتهرة التي تستخدم كثيرا في الاستدلالات الفلسفية وشبهها، وقد عرفت أنها لا تغني عن التفصيل والتطوير الذي ذكره المصنف (ره) من قوله (ثانيا) إلى قوله (فتم المطلوب)، وذلك لأن هذا التفصيل هو البرهان على صحة هذه القاعدة، فلولا هذا التفصيل لم يكن المتعلم قادرا على تصديق صحة هذه القاعدة الصحيحة.

قوله (ره): (ولا مجاز بلا حقيقة).

أقول: هذا تشبيه للتقريب إلى الذهن، ووجه الشبه أن المعنى المجازي هو المعنى الناشئ عن علاقة بالمعنى الحقيقي، فلذلك يستحيل وجود المجاز إلا بعد وجود الحقيقة، فكذلك ما بالعرض هو الذي أخذ الصفة من غيره الذي يجب أن يكون صفته ذاتية لم يأخذها من غيره، فلا يمكن أن يكون ما بالعرض موجودا إلا إذا استمد صفته مما صفته ذاتية.

قوله (ره): (حجية العلم ذاتية).

أقول: هذا مطلب دقيق، ويحتاج إكماله إلى البحث فيه من جهات

ثلاثة:

١ - جهة طريقية القطع.

٢ - وجهة محركة القطع (وجوب متابعتة).

٣ - جهة حجية القطع.

وقد كان كل الأصوليين ومنهم المصنف (ره) يكتفون بالبحث في الجهتين الأولى والثانية ويهملون الثالثة ويعتبرون أنها عين الثانية، ولأجل ذلك فسأكتفي الآن بالتعرض لهاتين الجهتين، ثم أتعرض لعبارات المصنف (ره) ثم أختتم المبحث ببحت الجهة الثالثة وأبين الفرق بينها وبين الثانية.

١ - البحث في الجهة الأولى: طريقية القطع:

وتحرير هذا المبحث في ستة مسائل:

**المسألة الأولى:** في ماهية القطع: فنقول: القطع هو حالة انكشاف الواقع في نظر القاطع انكشافا تاما لا نقص فيه فلا يحتمل فيه الخلاف، ومعنى هذا الإنكشاف أن صورة النسبة التامة (القضية الحملية أو الشرطية) يراها منطبقة على الواقع.

وبعبارة أخرى القطع هو انطباع الواقع في الذهن وهو اندماج صورة النسبة التامة وصورة الواقع بحيث يكون أول تحليل لهذه الصورة هو قضية حملية موضوعها النسبة التامة ومحمولها انها مطابقة للواقع.

وهذا الإنكشاف التام حالة ذهنية غير مقتصرة على الإنسان بل يبلغها كل مفكر إنسانا كان أو حيوانا، وتسمى تارة بالجزم، وأخرى باليقين، ورابعا بالعلم، ويعبر عنها البعض بالنور والنورانية، فكل هذه الألفاظ مرادفات لمعنى واحد وإن اختلفت في كيفية ملاحظة هذا المعنى الواحد.

**المسألة الثانية:** وهي من ثمرات المسألة الأولى وهو أن القطع هو بعينه الإنكشاف الذي هو الطريقية إلى الواقع عينها، فالطريقية هي القطع والقطع

هو الطريقة، ومما ذكرناه تعرف الخطأ أو التساهل في ما جرى على السنة وأقلام البعض من أن الطريقة من لوازم القطع.

**المسألة الثالثة:** وهي أيضا من ثمرات المسألة الأولى، وهي أنه قد ظهر أنه لا معنى للسؤال عن كيفية أو عن العلة التكوينية لتحقيق الطريقة للقطع، كما لا معنى للسؤال عن علة تحقق الصلابة للحجر، وذلك لأنك عرفت أن الطريقة ذات القطع، والذاتي لا يعلل، كما هو المثل الفلسفي الشائع: ما جعل الله تعالى المشمش ممشا وإنما خلقه ممشا، وهكذا نقول ما جعل الله تعالى القطع طريقا بل خلقه طريقا.

وما ذكرناه هنا هو تعبير آخر عما اشتهر من استحالة جعل الطريقة للقطع بالجعل التكويني التأليفي أي بمفاد صار الناقصة، ضرورة استحالة جعل الذات لذاتها وإنما تجعل الذات جعلاً بسيطاً أي بمفاد صار التامة، فلا تقول صار القطع طريقاً، بل تقول صار القطع الطريق، ولا تقول صار المشمش ممشاً بل تقول صار المشمش، ولا تقول صار الحجر صلباً، بل تقول صار الحجر الصلب وهكذا.

**المسألة الرابعة:** وهي أيضا من ثمرات المسألة الأولى، وهي أنه كما يستحيل جعل الطريقة للقطع بالجعل التأليفي، كذلك يستحيل سلب الطريقة عن القطع بالسلب التأليفي أي السلب بمفاد ليس الناقصة أي سلب المحمول مع بقاء الموضوع، ضرورة استحالة سلب الذاتي عن ذاته كما يستحيل جعل الذاتي لذاته، بل استحالة سلب الذاتي عن ذاته أوضح في الذهن من استحالة جعل الذات لذاته لوضوح استحالة انفكاك الذات عن ذاته.

نعم يمكن السلب بالسلب البسيط أي بمفاد ليس التامة وذلك عن طريق سلب الذات المستلزم لسلب أجزائها ولوازمها الذاتية معها.

هذا وقد ذكر المصنف (ره) استدلالاً آخر يؤكد استحالة سلب

الطريقة عن القطع بصياغة أخرى وهذه الصياغة هي أن سلب الطريقة عن القطع يستلزم التناقض في ذهن القاطع، والتناقض في الذهن مستحيل، فينتج أن سلب الطريقة مستحيل لأن كلزوم المستحيل مستحيل، وتوضيحه أن هنا مقدمات:

١ - أن الطريقة عين أو لازم ذات القطع بمعنى أن القاطع يرى الواقع وأن الصورة التي في ذهنه هي الواقع.

٢ - أن سلب الطريقة عن القطع يؤدي إلى أن يرى أن الصورة التي في ذهنه ليست هي الواقع.

٣ - أن التصديق بالتناقض في الذهن مستحيل كما أن وقوعه في الخارج مستحيل لأن الذهن يرى صورته التصديقية إنعكاسا للواقع فيستحيل عليه التصديق بما هو مستحيل تحقق واقعا.

فينتج من المقدمتين الأولى والثانية أن سلب الطريقة يستلزم تحقق التناقض ومن الثالثة يثبت بكلان اللازم.

تنبيه: الإستدلال المذكور صحيح إلا أنه غير ذي فائدة لأن نتيجة الإستدلال أوضح في الذهن من الإستدلال نفسه، ومن مقدمات الإستدلال كما لا يخفى، فقد عرفت مرارا أن الطريقة عين القطع أو أوضح لوازمه وهذا وحده كفيلا بوضوح استحالة الإنفكاك لوضوح استحالة انفكاك الشيء عن نفسه، كوضوح استحالة انفكاك اللازم عن ملزومه.

المسألة الخامسة: وهي أنه كما يمتنع جعل الطريقة للقطع بالجعل التأليفي التكويني كذلك يمتنع جعلها بالجعل التشريعي إذ يلغو جعل الموجود فإن الوجود التشريعي أضعف من الوجود التكويني فأي فائدة للشارع أن يوجد تشريعا ما هو موجود تكوينيا، فكما لا يقول المولى إني جعلت الماء ماء، والهواء هواء، كذلك لا يقول جعلت القطع طريقا، إلا من باب الإرشاد وهذا واضح.

المسألة السادسة: أنه هل يمكن للشارع سلب الطريقة عن القطع سلبا تعديدا، ويقع الكلام في هذه المسألة تارة في القطع الطريقي كما هو محل البحث وأخرى في القطع الموضوعي،، وسيأتي في المباحث الآتية عما قريب بيان الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي، وكيف كان فهنا بحثان:

### ١ - سلب الطريقة عن القطع الطريقي:

ولا ريب هنا في استحالة سلب الطريقة عن القطع الطريقي لأن الطريقة في القطع ليست حسب الفرض موضوعا لحكم الشرعي، ومن الواضح أن التنزيلات التعبدية إنما تطال الموضوعات التعبدية التي بيد الشارع تغييرها وتوسعتها أو تضييقها، ولا دخل للتنزيل الشرعي فيما كان القطع طريقا.

وتوضيحه أن القطع الطريقي يكون سببا تكوينيا وآثاره تكوينية، لأن القطع هو سبب تكويني للمحركية كما سيأتي.

ومن البديهي أن الآثار والتسببات التكوينية خارجة عن سلطان التشريع سلبا وإيجابا، ولا يمكن للشارع أن يتدخل لمنع الآثار التكوينية كما لا يمكنه التدخل لتحقيق الآثار التكوينية، كما هو في غاية البدهة، فلا يمكن للشارع سلب الإحراق عن النار الخارجية، كما لا يمكن وضع التبريد لها.

تنبيه: قد ذكروا لاستحالة التعبد بسلب الطريقة عن القطع الطريقي نفس الدليل المتقدم ذكره، وهو أن سلب الطريقة عن القطع يستلزم وقوع التناقض في الذهن، وقد قدمنا بيانه آنفا فلا حاجة إلى تكراره.

تنبيه: أرغب هنا في التنبيه على نكتة لطيفة وهي أن السلب التكويني للطريقة عن القطع الطريقي أمر يمكن احتمالاه ذهنا، فلذا نحتاج أن نستدل على بطلانه.



وأما السلب التعبدي للطريقة عن القطع الطريقي فهو أمر لا يمكن تخيله ذهنا أصلاً، وتوضيحه في مقدمتين:

١ - أن المفروض أن القطع مجرد طريق إلى الواقع وهو أمر تكويني محض.

٢ - أن يد الشارع (التعبد) لا يتخيل أن تطال التكوينيات، إذ التعبد إنما يتعلق بما للشارع وضعه أو رفعه.

فينتج من هاتين المقدمتين أن يد الشارع لا يمكن تخيل أن تطال واقع القطع الطريقي أصلاً، أو قل إن افتراض وصول التعبد إلى واقع القطع الطريقي هو بحد ذلك أمر يتضمن التناقض والخلف.

فكيف نستدل على استحالة ما لا يمكن تخيله أصلاً، أو قل كيف نستدل على استحالة وقوع ما يستحيل تصوره أصلاً.

٢ - سلب الطريقة عن القطع الموضوعي:

والكلام فيه في موضعين:

**الموضع الأول:** التعبد بسلب الطريقة بالسلب التأليفي أي بمفاد ليس الناقصة، أي التعبد بسلب الطريقة عن القطع مع افتراض الشارع بقاء القطع قطعاً.

وهذا التعبد محال لأنه يؤدي إلى وقوع التناقض عند الشارع وعند المكلف، وتوضيح ذلك بمقدمات:

**المقدمة الأولى:** أن افتراض الشارع بقاء القطع يستلزم بالضرورة اعتقاده وجود الطريقة - ضرورة أن الطريقة ذات القطع -.

**المقدمة الثانية:** أن التعبد بسلب الطريقة يساوي إعتقاد الشارع بعدم الطريقة.

المقدمة الثالثة: أن اعتقاد عدم الطريقة نقيض اعتقاد وجود الطريقة يستحيل اجتماعهما في نظر الشارع كما يستحيل ذلك في الخارج، فإن التناقض كما يستحيل تحققه خارجا كذلك يستحيل تحققه في الذهن مع تحقق التصديق بإستحالة وقوعه في الخارج، إذ مع هذين التصديقين يتحقق التصديق بتحقق النقيضين وهو ما ياباه الذهن ولا يحتمله.

نعم مع الجهل بإستحالة شيء في الخارج يمكن تصديق الذهن بوجوده إلا أن هذا ما لا يحتمل في الشارع.

فينتج من هذه المقدمات الثلاثة استحالة التعبد بسلب الطريقة عن القطع بالسلب التألفي.

تنبيه: هذا الإستدلال كما ترى صحيح واضح إلا أنه مبتني على ما هو الصحيح من أن الطريقة هي عين القطع، وأما من قال بأن الطريق لازم لذات القطع كما هو مذهب جماعة فإن هذا الإستدلال لا يتم، بل يجب عليهم القول بجواز التعبد المذكور إذ لا مانع عقلا ولا نقلا من التعبد بأن الأربعة فرد وأن النار باردة كما هو واضح.

نعم يمكن دعوى الإستحالة من جهة أخرى وهي أن هذا التعبد في القطع مستحيل لاستحالة ثمرته لأن الصفة العظمى في القطع هو الطريقة فالتعبد بسلبها هو تماما كالتعبد بعدم القطع بحيث لا يبقى للقطع اي ثمرة، ومن ثم فيقع التناقض بالنحو الذي تقدم إلا أن التناقض على هذا يكون بين ثمرة الإعتراف ببقاء القطع وثمرة التعبد بسلب الطريقة عن القطع، لا بين نفس القطع ونفس سلب الطريقة كم كان في التوجيه المتقدم.

الموضع الثاني: التعبد بسلب الطريقة عن طريق التعبد بسلب القطع بذاته من باب تنزيل القطع منزلة العدم أو منزلة الظن مثلا، وهذا التعبد ممكن كمال الإمكان كسائر التعبدات الشرعية القاضية بتنزيل الماهيات منزلة غيرها أو منزلة عدمها كتنزيل الفقاع منزلة الخمر، وتنزيل الطواف منزلة

الصلاة، وتنزيل عمد الصبي منزلة العدم، فيمكن للشارع أيضا أن ينزل القطع منزلة العدم.

٢: المبحث الثاني: في محركية القطع أعني وجوب متابعة القطع، وتحريرو هذا المبحث في مسائل:

المسألة الأولى: في آثار القطع، وتحريرو الكلام أن القطع إما طريق وإما موضوع:

أما الأول: فمن الواضح أن القطع هو مجرد انكشاف الواقع في ذهن القاطع، فكأن الواقع قد وجد في ذهن القاطع، ولا يزيد القطع عن ذلك ولا ينقص.

وينتج من ذلك أنه يجب أن يتحقق في الذهن كل ما كان في الواقع من آثار إلا أنها ذهنية لا خارجية كما هو واضح.

وبعبارة أخرى يجب أن تكون آثار القطع هي عين آثار الواقع، غاية أن الواقع الخارجي آثاره خارجية، والواقع في الذهن (القطع) له نفس الآثار إلا أنها ذهنية.

فمثلا إذا افترضنا القطع بتملك المال في الجيب، يجب أن يتحقق في الذهن لوازم تملك المال إلا أنها ذهنية فإذا كان من لوازم تملك المال الغنى والقدرة على الشراء يجب أن نفترض تحقق هذه اللوازم في ذهن القاطع فيحصل عنده هذه الآثار في ذهنه.

وهكذا إذا قطعنا بوجود الأسد في الغرفة فإذا كان من لوازمه افتراس الدجاج الموجود فيها وخوف الإنسان الموجود قربها يجب أن نفترض تحقق هذين الأثرين في الذهن فنعلم أن الأسد أكل الدجاج وأن الإنسان قد خاف.

وهكذا إذا قطع العطشان بوجود الماء وكان من لوازم وجوده رغبة

العطشان بشربه، فلا بد أن نفترض تحقق الرغبة بشربه في ذهن هذا العطشان.

وهكذا إذا قطعنا بأمر المولى بشيء، وكان من لوازم طاعته الجنة ومعصيته النار، فيجب أن نفترض تحقق هذا اللازم في الذهن.

ثم أنه كما قلنا أنه يجب أن يوجد في الذهن كل آثار الواقع لأن القطع هو الواقع الذهني، كذلك يجب أن نقول أنه لا يمكن أن يكون في ذهن القاطع أي نقيصة أو زيادة في آثار الواقع المعلوم، لأن أي نقيصة هي خلف المفروض من انكشاف الواقع في ذهنه، وأي زيادة هي خلف المفروض من أن القطع لا يزيد عن هذا الإنكشاف.

أما الثاني: أي القطع بما هو موضوع، فمن البديهي أن نسلم بقاعدة، وهي:

يجب أن يتحقق بتحقيق القطع كل الأحكام العقلية أو النقلية التي كان القطع موضوعاً لها.

وهذا كقاعدة عامة أمر لا غبار عليه ضرورة وجوب وجود الحكم عند وجود موضوعه، وإنما الكلام عند الأصولي هو البحث هل يوجد أحكام عقلية أو نقلية - ترتبط بالمسائل الأصولية - موضوعها القطع أم لا، وسيأتي الكلام حول بعض الأحكام العقلية التي قد يتخيل أن موضوعها القطع.

**المسألة الثانية:** وهي من ثمرات المسألة السابقة وحاصله أن ليس للقطع الطريقي أي محركة إلا ما يقتضيه الواقع كما عرفت، وهذه المحركة هي من لوازم انكشاف الواقع وهو ذات القطع كما عرفت، ومن ثم فيستحيل جعل هذه المحركة تكويناً بالجعل التأليفي، فإنه كما كان الذاتي لا يجعل بالجعل التأليفي فكذلك لازم الذات فإنه مجعول بجعل الذات فجعله بسيط.

ومن ثم فلا مجال للسؤال عما هو جاعل المحركة للقطع هل هو

العقل أم الشارع أم هذا أم ذاك؟ فإن هذا السؤال خاطيء مبتني على مبنى فاسد وهو أن محركية القطع عارضة على القطع مجعولة له بالجعل التأليفي.

**المسألة الثالثة:** أن هذه المحركية ثابتة تكويننا لذات القطع فلا مجال لجعلها بالجعل التشريعي للغوية هذا الجعل إلا من باب الإرشاد، وهو واضح.

**المسألة الرابعة:** أن هذه المحركية لازم تكويني لذات القطع، ومن ثم فكما استحال جعل هذه المحركية تكويننا بالجعل التأليفي فكذلك يستحيل سلبها التكويني عن القطع بالسلب التأليفي أي (بمفاد ليس الناقصة) أي سلب المحركية مع بقاء القطع، فإن سلب هذه المحركية مع بقاء القطع هو سلب لازم الذات عن ذاته، ومن البديهي استحالة سلب لوازم الذات.

فمثلا إذا علمنا بوجود أسد يأكل من يمر، وافترضنا أن وجود هذا الأسد واقعا يحرك نحو الحذر، فيستحيل سلب هذه المحركية.

نعم يمكن سلب هذه المحركية بالسلب البسيط (بمفاد ليس التامة) عن طريق سلب الملزوم المؤدي إلى سلب اللازم، فيسلب القطع مما يستلزم سلب المحركية.

**المسألة الخامسة:** وهي أنه كما يستحيل سلب المحركية تكويننا بالسلب التأليفي كذلك يستحيل سلبها تشريعا بالسلب التأليفي، لأنك عرفت أن هذه المحركية هي أثر تكويني لوجود الواقع نفسه في الذهن القاطع، وقد كررنا القول أن يد الشارع لا تطال الآثار التكوينية، فإن الشارع بما هو شارع لا يمكنه سلب الإحراق عن النار خارجا، كما لا يمكنه سلب البهجة الذهنية عن ملزومها الذهني وهو التصديق بالغنى والثروة.

فمثلا إذا قطع المؤمن بأمر المولى بوجوب الصلاة وقطع بأن في طاعته الجنة ومعصيته النار، فيجب أن نفترض تحقق المحركية عن المعصية والمحركية إلى الطاعة.

قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجيته ذاتية، فإن معناه أن حجيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست الاستفادة من الغير ولا تحتاج إلى جعل من الشارع ولا إلى صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذي يكون حاكماً بوجوب اتباع ذلك الشيء.

ولا يمكن للمولى أن يسلب تشريعا هذه المحركة بالسلب التأليفي أي مع افتراضه بقاء ملزومها وهو (القطع بالأمر وبأن في طاعته الجنة ومخالفته النار).

نعم يجوز للمولى أن يسلب هذا اللازم (المحركية) بالسلب البسيط بأن يسقط الملزوم أي يسقط الأمر بوجوب الصلاة إلا أن هذا مبحث آخر. قوله (ره): (معنى كون الشيء حجيته ذاتية).

أقول: عبارات الفحول في المقام في شرح قضية (حجية القطع ذاتية) غير متحدة المضمون بالمداقة، إلا أن المعنى الجامع بين الجميع هو أن (الحجية هي من لوازم ذات القطع) لا من العوارض على القطع، ولا من اللوازم بسبب خارج عن ذات القطع.

ولأجل هذا المعنى فقد حكم كل هؤلاء الأعاظم أنه يستحيل عقلا سلب الحجية عن القطع ضرورة استحالة سلب اللازم الذاتي عن ذاته.

قوله (ره): (ولا تحتاج إلى جعل من الشارع..)

قد عرفت غير مرة أن الذاتي واللازم الذاتي لا يجعل بالجعل التأليفي بل يكون وجوده بوجود الذات ومن ثم فيستحيل عقلا جعل الحجية للقطع. فظهر لك أن عبارة (لا تحتاج إلى جعل) هي عبارة غير وافية، إذ العبارة الوافية: (لا يمكن جعلها) وهذا هو مراد المصنف (ره) كما سيصرح بذلك.

قوله (ره): (بل العقل هو الذي يكون حاكماً بوجوب اتباع...).

أقول: هذه العبارة في غاية الركاقة بظاها بل تثير الصدمة، ولا ريب

وما هذا شأنه ليس هو إلا العلم.

ولقد أحسن الشيخ العظيم الأنصاري (قده) مجلى هذه الأبحاث في تعليل وجوب متابعة القطع<sup>(١)</sup> فإنه بعد أن ذكر أنه «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً» علل ذلك بقوله:

أن المصنف (ره) لا يريد ظاهرها فقد كرر المرة تلو الأخرى بأن الحجية لازم ذاتي للقطع وأن الذاتي يستحيل جعله، وسيأتي

من المصنف (ره) الإعتذار عن هذه العبارة بدعوى أن المعنى الذي يريد النطق به لا يوجد العبارات الوافية به، وهذه العبارة هي أقرب الألفاظ إلى ما يريده.

وحاصل ما يريده هو عين ما قدمنا بيانه في المسألة الأولى من مسائل مبحث محركية القطع فراجع، ويا ليتة استبدل كلمة (العقل) بكلمة (الجبلة)، واستبدل كلمة (حاكما بوجوب) بكلمة (مندفعا إلى) لتصبح العبارة (بل الجبلة النفسية هي التي تندفع إلى اتباع ذلك الشيء المقطوع به).

ووجه التبديل الأول أن هذه المحركية هي من الجبلة النفسية لا من العقل ولذلك فإنك ستجد أن هذه المحركية موجودة حتى عند الحيوانات فإن الحيوان يتحرك من قطعه بشيء عين التحرك الذي يتحرك به العاقل إذا اتحدا في القطع ولوازمه.

وأما التبديل الثاني فوجهه أن الجبلة لا تحكم بالوجوب أو الحرمة وإنما الجبلة هي التأثير والتأثير بالعوامل الذهنية، بل قد عرفت في المباحث

(١) مما يجب التنبيه عليه أن المراد من العلم هنا هو «القطع» أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه، وأن كان في نظر القاطع لا يراه إلا مطابقاً للواقع، فالقطع الذي هو الحجة تجب متابعتها أعم من اليقين والجهل المركب. يعني أن المبحوث عنه هو العلم من جهة أنه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع.

«لأنه بنفسه طريق إلى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيًا».

العقلية أن العقل أيضا لا يحكم وإنما هو مدرك للحقائق، وسيأتي من المصنف (ره) بأن التعبير بوجود المتابعة هو تعبير فيه تساهل.

تنبيه: قد ظهر لك فساد القول القديم بأن العقل هو الذي يدرك من باب التحسين والتقييح العقليين حسن متابعة القطع، فتكون حجية القطع ومحركيته حكما عقليا عمليا من الآراء المحمودة.

وهذا القول قد ظهر بطلانه بأمور:

الأول: أن المحركية لازم ذاتي لا يجعل أصلا.

الثاني: أن حجية القطع ومحركيته التزم بها حتى من لم يلتزم بحكم العقل.

الثالث: أن حجية القطع ومحركيته لو لم تكن ذاتية لاستحال إثباتها للقطع، إذ كل دليل على حجية القطع لا يمكن أن يثبت بأكثر من القطع، والمفروض عدم حجيته، فيحتاج بدوره إلى دليل يدل على حجيته، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فإثبات الحجية للقطع مستلزم للتسلسل.

وبعبارة أخرى ما بالعرض لا بد أن يمتهي إلى ما بالذات، فإذا فرض انعدام ما بالذات استحال وجود ما بالعرض.

نعم لا بأس بالإلتزام بأن العقل يحكم بحسن متابعة القطع إلا أن هذا الحكم هو أمر آخر ليس هو حجية القطع بل هو حكم آخر مستقل ومباين لحجية القطع.

قوله (ره): (لأنه بنفسه طريق إلى الواقع).

أقول: هذا إشارة إلى البحث في المسألة الأولى من مسائل الجهة الأولى فراجع.

قوله (ره): (وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيًا).



وهذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده، فنقول لبيانه:

إن هنا شيئين أو تعبيرين:

(أحدهما)، وجوب متابعة القطع والأخذ به.

(ثانيهما) طريقة القطع للواقع،

فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟

هل المراد أن وجوب متابعتها أمر ذاتي له، كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين، أم أن المراد أن طريقته ذاتية؟

وإنما صحّ أن يسأل هذا السؤال، فمن أجل قياسه على الظن حينما نقول: إنه حجة، فإن فيه جهتين:

---

أقول: قد بينا في المسألة الخامسة من مسائل الجهة الأولى أن الشارع لا يجعل الطريقة للغوية هذا الجعل إلا من باب الإرشاد.

كما بينا في المسألة السادسة أن الشارع يستحيل أن يسلب الطريقة، وكل ذلك من ثمرات أن الطريقة عين القطع.

قوله (ره): (أحدهما وجوب متابعة القطع..)

أقول: هذا إشارة إلى الجهة الثانية، وقد قدمها هنا على الجهة الأولى وهي الطريقة، وكان الأولى كما فعلنا تقديم جهة الطريقة لأن الجهة الثانية من لوازم ونتائج الجهة الأولى فإن الطريقة هي سبب المحركة عند الجبلة النفسية.

قوله (ره): (فمن أجل قياسه على الظن).

أقول: إن قياس القطع على الظن هو من الأفكار القديمة التي كانت قبل تحرير مباحث القطع إذ بعد ذلك أصبح جليا أن القطع مختلف عن الظن، كما أن حججه مباينة لحججه الظن.

١ - (جهة طريقيته للواقع) فحينما نقول: إن حجيته مجعولة، نقصد أن طريقيته مجعولة، لأنها ليست ذاتية له، لوجود احتمال الخلاف. فالشارع يجعله طريقاً إلى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف، كأنه لم يكن فتم بذلك طريقيته الناقصة ليكون كالقطع في الإيصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول للشارع.

٢ - (جهة وجوب متابعتة) فحينما نقول: إنه حجة، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والأخذ به أمراً مولوياً. فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع ومنجز له. فيكون المجعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى حجية الظن. وإذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغي أن يكون له أيضاً هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلاً: إن حجيته ذاتية إما من جهة كونه طريقاً بذاته وإما من جهة وجوب متابعتة لذاته.

ولكن - في الحقيقة - إن التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضيق العبارة عن المقصود، إذ يقاس على الظن، والسرف في ذلك واضح، لأنه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلاً عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب

قوله (ره): (إن التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو من مسامحة..).

أقول: هذا اعتراف بما بيناه سابقاً، وقد عرفت أن التعبير الأولى هو المحركية والمتابعة والاندفاع عن القطع.

قوله (ره): (ليس للقطع متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع).

قوله (ره): أقول: هذا شروع في المسألة الأولى من مسائل الجهة الأولى حيث بينا فيها أن ليس محركية القطع إلا محركية الواقع بل لا آثار للقطع الطريقي غير آثار الواقع إذ ليس القطع إلا عين الواقع في ذهن القاطع، فراجع.

مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الإنسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بدّ أن يأخذ به.

وهذه اللابدية لا بديه عقلية<sup>(١)</sup> منشأها إن القطع بنفسه طريق إلى الواقع وعليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع، وإن نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة.

قوله (ره): (وهذه اللابدية لابديه عقلية).

أقول: قد ذكر في هامش الكتاب المطبوع تعليقة فيها ما لفظه: (هذه اللابدية العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي لأنه داخل في الآراء المحمودة التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء كما شرحناه في الجزء الثاني).

وظاهر هذه التعليقة أنها من لسان المصنف (ره)، وكيف كان فيرد على هذه التعليقة أمران:

الأول: هي تعليقة باطلة جدا وقد بينا الأدلة الثلاثة لبطلان هذا القول.

الثاني: أنها لا يعقل أن تكون من كلام المصنف (ره) فإنها تتناقض مع كل كلامه من أن متابعته ذاتية، ومن أنه ليس للقطع أي متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع.

قوله (ره): (فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة).

أقول: هذا التعبير فيه مسامحة فإنهما جهتان حقيقة لكنهما متلازمتان

(١) هذه اللابدية العقلية هي نفس وجوبه الطاعة الذي هو وجوب عقلي. لأنه داخل في الآراء المحمودة التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني.

وهذا هو السر في تعليل الشيخ الأنصاري رحمته الله لوجوب متابعتة بكونه طريقاً بذاته ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقته الذاتية.

ويظهر لنا حينئذٍ - أنه لا معنى لأن يقال في تعليل حجيته الذاتية: أن وجوب متابعتة أمر ذاتي له.

وإذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقاً ذاتياً، وهو كل البحث عن حجية القطع وما وراءه من الكلام فكله فضول، وعليه فنقول:

تقدم إن القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأنه حقيقة نورية محضة لا غطش فيها ولا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الإنكشاف لا إنه شيء له الإنكشاف.

---

فقد عرفت أن المتابعة من آثار انكشاف الواقع.

قوله (ره): (لا معنى لأن يقال في تعليل...).

أقول: أي بل ينبغي أن يقال في التعليل أن طريقته أمر ذاتي.

قوله (ره): (القطع حقيقته انكشاف الواقع).

أقول: هذا عودة منه إلى بيان معنى طريقية القطع، وقد ذكرت ذلك مفصلاً في المسألة الأولى من مسائل البحث الأول.

قوله (ره): (نور لذاته نور لغيره).

أقول: نور لذاته لأنه يتجلى بذاته في الذهن، ونور لغيره لانه نور للصورة الذهنية التي تعلق بها.

قوله (ره): (لا أنه شيء له الإنكشاف).

أقول: قد يظهر من كلمات البعض أن القطع ذات أخرى لازمها

وقد عرفتم في مباحث الفلسفة إن الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل التأليفي، لأن جعل شيء لشيء إنما يصح أن يفرض .....

الكشف (الطريقية والنورانية)، أو أنها ذات جزؤها وفصلها هو الكشف (الطريقية والنورانية).

ولكن الصواب وبعد تمام التأمل في حقيقة القطع أنه حقيقة بسيطة وهي هذا الكشف التام، فالكشف هو نفس ذات القطع لا جزؤها الفصل ولا لازم ذاته.

قوله (ره): (إن الذات والذاتي)

أقول: الذات هو ما يعبر عنه في المنطق بالماهية جنسا وفصلا معا، والذاتي هو أحدهما، وسيأتي من المصنف (ره) أنه لازم الذات والذاتي هو بحكمهما، ولازمهما هو: اللازم الذي تستلزمه الذات كلها أو جزؤها الأعم (وهو الجنس)، أو جزؤها المساوي (وهو الفصل)، سواء كان هذا الإستلزام مباشرة أو بواسطة أو وسائط.

قوله (ره): (يستحيل جعله بالجعل التأليفي).

أقول: هذا شروع في بيان ما بيناه في المسألة الثالثة من البحث الأول، وقد بينا فيه أن الذات والذاتي ولازمهما يستحيل جعله بالجعل التأليفي الذي هو بمفاد صار الناقصة أي يستحيل إيجاده بالإيجاد التأليفي الذي هو إيجاد شيء لشيء، فيستحيل إيجاد الحيوانية للإنسان، كما يستحيل إيجاد الناطقية للإنسان، كما يستحيل إيجاد التعجب للإنسان، وكل هذه إنما تنوجد بالإيجاد البسيط المتعلق بالذات فعندما يوجد الخالق ماهية الإنسان، يوجد الثلاثة الحيوانية والناطقية والتعجبية بلا إيجاد جديد.

هذا وقد صاغ المصنف (ره) هذا الاستدلال على مرتبتين:

المرتبة الأولى: وهي على مذهب أن الطريقية والإنكشاف ذات القطع إما تمام الذات أو جزؤها المساوي، والدليل في هذه المرتبة مركب من مقدمتين:

فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول والمجعول له. وواضح إنه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته أي بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته.

المقدمة الأولى: أن الطريقة والانكشاف هي ذات القطع.

المقدمة الثانية: أن الذات والذاتي يستحيل جعله للذات بالجعل التأليفي.

فالتيجة أن الطريقة يستحيل جعلها للقطع بالجعل التأليفي.

وهذه المرتبة الأولى هي التي شرع المصنف (ره) ببيانها نظرا لأن مذهبه هو أن الطريقة هي ذات القطع.

المرتبة الثانية: وهي على مذهب أن الطريقة والانكشاف لازم لذات القطع إما لتمام الذات أو لجزئها المساوي، والدليل في هذه المرتبة مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الطريقة والانكشاف هي لازم لذات القطع.

المقدمة الثانية: أن لازم الذات والذاتي يستحيل جعله للذات بالجعل التأليفي.

فالتيجة أن الطريقة يستحيل جعلها للقطع بالجعل التأليفي.

وهذه المرتبة الثانية سيتنزل لها المصنف (ره) عما قريب مراعاة لمذهب من يقول بأن الطريقة لازم لذات القطع لا عينه.

هذا ويا ليت المصنف (ره) دمج بين المرتبتين باستدلال واحد كما فعلنا لكان أسهل فإن المرتبتين على نسق واحد مع وضوح أن لازم الذات حكمه حكم الذات في هذه المسألة.

قوله (ره): (فيما يمكن فيه التفكيك).

أقول: أي في غير الذاتي ما ليس من لوازم الماهية ولو بالواسطة، فإن ما لم يكن لازما للماهية يمكن السؤال عن علة وجوده في الماهية.

وهذا معنى قولهم المشهور: «الذاتي لا يعلل».

وإنما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط أي خلقه وإيجاده.

وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقة للقطع جعلاً تأليفاً، بأي نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً، فإن ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق.

وعلى تقدير التنزل عن هذا وقلنا مع من قال: إن القطع شيء له الطريقة والكاشفية عن الواقع، كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ - فعلى الأقل تكون الطريقة من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة. ولوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التأليفي على ما هو الحق، وإنما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات. وقد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة.

قوله (ره): (جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً).

أقول: قد عرفت أن الجعل التكويني مستحيل ذاتاً، وأما الجعل التشريعي فهو ممكن ذاتاً إذ يمكن للشارع أن يجعل المجعل ويتعبد بوجود الموجود إلا أنه لغو ولعب لا ثمرة فيه، فهو مستحيل وقوعاً.

قوله (ره): (وعلى تقدير التنزل).

أقول: هذا شروع في الإستدلال في المرتبة الثانية أي على مذهب من يرى أن الطريقة ليست ذات القطع بل لازم ذاته وقد قدمنا بيانه، ولازم الذات هو اللازم الذي تستلزمه الذات كلها أو جزؤها الأعم الجنس، أو جزؤها المساوي وهو الفصل، سواء كان هذا الإستلزام مباشرة أو بواسطة أو وسائط، وكل ذلك محرر في محله.

وإذا استحال جعل الطريقة للقطع استحال نفيها عنه، لأنه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفي الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التأليفي.

بل نحن إنما نعرف استحالة جعل الذات والذاتي ولوازم الذات

قوله (ره): (استحال نفيها عنه).

أقول: هذا إشارة إلى ما بينته في المسألة الرابعة من مسائل البحث الأول من أن الطريقة يستحيل سلبها بالسلب التأليفي (أي بمفاد ليس الناقصة الذي هو سلب المحمول مع بقاء الموضوع) ضرورة وضوح استحالة سلب الذاتي أو لازمه عن الذات نفسها.

قوله (ره): (بل نحن نعرف استحالة...).

أقول: حاصله أننا نستنتج قاعدة (امتناع جعل الذاتي بالجعل التأليفي) من قاعدة (امتناع انفكاك الذاتي عن ذاته)، وذلك عن طريق قانون (أن الموجود بالإيجاد البسيط يستحيل إيجاده بالإيجاد التأليفي).

وتفصيله أننا نستنتج قاعدة (امتناع جعل الذاتي بالجعل التأليفي) من قاعدة (امتناع انفكاك الذاتي عن ذاته)، ووجه الإستنتاج في مقدمات:

١ - أن ما هو ممتنع انفكاكه عن الذات يجب أن يوجد بوجود الذات نفسها ضرورة افتراض امتناع الإنفكاك.

٢ - وما يجب وجوده بوجود الذات يكون إيجاده بسيطاً بإيجاد الذات.

٣ - وما كان إيجاده بسيطاً بإيجاد الذات يستحيل إيجاده بالإيجاد التأليفي.

فالتيجة: أن ما هو ممتنع انفكاكه يستحيل إيجاده بالإيجاد التأليفي.

فحاصل مراد المصنف (ره) هو ما أشرنا إليه سابقاً من أن (استحالة



بالجعل التأليفي لأننا نعرف أولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه.

على أن نفي الطريقية عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع وفي نظره فإنه - مثلاً - حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب استحيل عليه أن يقطع ثانياً بأن هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع، فإن معنى هذا أن يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله.

سلب الذات والذاتي ولوازمهما عن الذات بالسلب التأليفي) هي قضية أوضح في أذهان البشر من قضية (استحالة جعلها بالجعل التأليفي)، ولأجل هذه الأوضحية أمكن للذهن البشري أن ينتقل من معرفة القضية الأولى إلى استنتاج الثانية بطريقة الانتقال من معرفة الأوضح إلى معرفة الواضح.

هذا مع أن الواقع الدقيق في الترتيب الطبيعي أن كلا النتيجةين (امتناع الجعل) و(امتناع الانفكاك) كلاهما هو متوج برتبة واحدة من قانون ثالث يسبق النتيجةين ويؤمن به العقل كأوضح البديهيات المكنونة في العقل وهي قضية (وحدة الماهية أي أنها مركبة بالتركيب الإتحادي غير القابل للتفكيك ولا للضم)، وتحرير ذلك في محله.

هذا ويمكننا أن نضيف على كلام المصنف (ره) أننا إنما نعرف نفس الذات والذاتي ولوازم الذات، من معرفة استحالة سلبها بالسلب التأليفي، فامتناع انفكاك الذاتي هو أوضح في الذهن من نفس الذات ولوازم الذات لأن طريقنا الوحيد إلى معرفة الذات والذاتي ولوازمهما هو معرفتنا باستحالة الانفكاك.

فمثلاً ننظر إلى وصف (الناطق) فنراه لا ينفك عن الإنسان فنستنتج أنه من ذات الإنسان أو لازمها، وهكذا في بقية الأمثلة.

قوله (ره): (نفي الطريقية عن القطع يلزم منه التناقض).

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه يستحيل أن يقع منه حتى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الأول ولا يصح هذا إلا إذا تبدل قطعه وزال. وهذا شيء آخر غير ما نحن في صده.

والحاصل أن اجتماع القطعين بالنفي والإثبات محال كاجتماع النفي والإثبات .....

أقول: قد عرفت وضوح استحالة سلب الطريقية عن القطع بعد وضوح أنها ذات القطع أو لازم ذاته إلا أن المصنف (ره) أصر على ذكر استدلال أن سلب الطريقية عن القطع الطريقي يستلزم التناقض، وقد تقدم شرح هذا الاستدلال مفصلاً في المسألة الرابعة والسادسة من مسائل البحث الأول، فراجع.

قوله (ره): (حتى لو كان في الواقع على خطأ).

أقول: كل ما ذكرناه في مباحث القطع إنما هي متعلقة بالقطع بما هو هو أي أعم من كونه مصيباً للواقع أو مخالفاً له، ضرورة أن كل هذه المباحث تتعامل مع القطع بما هو حقيقة في الذهن دون أي نظر إلى الواقع الخارجي.

فمثلاً عندما نقول: القطع طريق، فمرادنا أن ذات القطع بما هو حقيقة في الذهن طريق إلى الواقع، ولا فرق في ذلك سواء أصاب الواقع أم لا.

ومثل ذلك عندما نقول يستحيل سلب أو جعل الطريقية.

ومثل ذلك عندما نقول القطع محرك، ويستحيل جعل أو سلب المحركية، فإن كل تلك الأحكام منصبة على القطع بما هو هو أي بما هو حالة في الذهن دون أي نظر إلى الواقع الخارجي.

قوله (ره): (اجتماع القطعين بالنفي والإثبات..)

أقول: يقع الكلام أولاً في الكبرى، وثانياً في الصغرى.

أما الكلام في الكبرى فلا ريب في صحة كلامه (ره) إذ لا ريب أنه يستحيل القطع في الذهن بما يستحيل تحققه في الخارج مع الإلتفات إلى الاستحالة الخارجية.

وهذه القاعدة البديهية هي إحدى ثمرات طريقية القطع للخارج فإن القاطع يرى في قطعه أن صورة النسبة التامة في ذهنه هي عين الخارج، فإذا كان يعرف أن هذه الصورة مستحيلة التحقق في الخارج، يستحيل أن يراها عين الخارج.

وكذا لا ريب أنه يستحيل أن يتحقق في الذهن قطعان يستحيل اجتماع متعلقهما في الخارج مع الالتفات إلى الإستحالة.

وهذه الإستحالة أيضا هي إحدى ثمرات طريقية القطع فإن القاطع يرى في قطعه الأول أن صورة النسبة التامة في ذهنه هي عين الخارج، فإذا كان يعرف أن هذه الصورة تنفي احتمال وجود الصورة الأخرى في الخارج استحال أن يراها عين الخارج بالقطع الثاني.

أما الكلام في الصغرى فظاهر كلام المصنف (ره) أن بسلب الطريقية عن القطع يتحقق قطعان متنافيان، أي صغرى الإستحالة الثانية وهي الكبرى عنده.

والصواب أن ما يتحقق بسلب الطريقية عن القطع إنما هو صغرى إستحالة ثالثة، توضيحه:

أنا إذا سلبنا الطريقية عن القطع لا يتحقق قطعان في الذهن بل يتحقق في الذهن أمران رؤية الواقع وعدم رؤيته، أي الطريقية وعدمها.

وهذا صغرى لا تتحقق القطع بالنقيضين، ولا تتحقق القطعين المتناقضين، بل تتحقق التناقض بعينه في الذهن، أعني الصورة وعدمها، وهذا محال لأن اجتماع النقيضين (الوجود والعدم) محال سواء في ذلك الوجود الخارجي أم الوجود الذهني.

بل يستحيل في حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقاً إلى الواقع. فإن هذا الإحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده، وانقلابه إلى الظن. فما فرض أنه قطع لا يكون قطعاً، وهو خلف محال.

وهذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض

نعم يمكن تصويب كلام المصنف (ره) إذا لاحظنا المسألة لحاظاً ثانوياً، فمثلاً إذا سلبنا الطريقية عن القطع ونظر القاطع إلى نفسه وقطعه المسلوب الطريقية يتحقق عنده قطعان:

القطع الأول: انه يقطع بأنه يرى الواقع، وهذا مقتضى أنه قاطع.

القطع الثاني: أنه يقطع بأنه لا يرى الواقع، وهذا مقتضى سلب الطريقية.

فبهذا اللحاظ يتحقق عند القاطع قطعان بالنفي والإثبات.

قوله (ره): (بل يستحيل في حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقاً)

إذا قطع بأن الصورة الفلانية هي الواقع، فاحتمال أن لا تكون الواقع هو تحقق التناقض في الذهن أي القطع وعدمه لأن الاحتمال هو أحد أفراد عدم القطع.

قوله (ره): (هذا الكلام لا ينافي...الخ).

أقول: شرع المصنف (ره) في دفع إيراد قد يرد على هذه القاعدة (استحالة اجتماع القطع واحتمال الخطأ)، وهذا الإيراد يتضح في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أننا نعلم إجمالاً بوقوع الخطأ في بعض القطوعات التي في ذهننا، وهذه قضية وجدانية يعلمها كل إنسان من نفسه ولا تحتاج إلى براهين.

المقدمة الثانية: أن العلم الإجمالي كما هو واضح - وسنبينه مفصلاً في محله - ينحل إلى احتمالات متعددة متعلقة بسائر أطراف العلم الإجمالي،

علومه على الإجمال غير المعين في نوع خاص ولا في زمن من الأزمنة كان على خطأ، فإنه بالنسبة إلى كل قطع فعلي بشخصه لا يتطرق إليه الإحتمال بخطأه، وإلا لو اتفق له ذلك لانسلخ عن كونه قطعاً جازماً.

فمن علم أن أحد هذين الثوبين نجس يكون عنده بالضرورة احتمالان احتمال أول بنجاسة الثوب الأول، واحتمال ثان بنجاسة الثوب الثاني، وهذه المقدمة واضحة وستتضح أكثر في مباحث العلم الإجمالي.

فينتج من هاتين المقدمتين أننا عندما نعلم إجمالاً بخطأ بعض قطوعاتنا فنحن بالضرورة نحتمل في كل قطع في ذهننا أنه خطأ وأنه ليس طريقاً إلى الواقع، وبالتالي يجب علينا أن نلتزم بأحد أمرين:

١ - إما أن نقول أنه لا يوجد قطع في ذهننا، وأن هذا الذي نتخيله قطعاً في ذهننا هو ليس بقطع حقيقة أليس كشفاً تاماً، ولأجل ذلك جاز اجتماعه مع احتمال الخطأ.

٢ - وإما أن نقول بأن القاعدة المتقدمة (استحالة اجتماع القطع واحتمال الخطأ) باطلة وأنه يجوز بالوجدان اجتماع القطع مع احتمال الخطأ أي احتمال أنه ليس بطريق.

وعلى كلا هذين الأمرين يثبت سلب الطريقية عن القطع (كما في الثاني) أو عما نتخيله قطعاً (كما في الأول).

وأما جواب الإيراد فحاصله أن العلم الإجمالي على قسمين:

١ - العلم الإجمالي في شبهة محصورة أي أطرافه محدودة.

٢ - العلم الإجمالي في شبهة غير محصورة أي أطرافه عظيمة الانتشار بحيث تخرج الأطراف عن التحديد.

والعلم الإجمالي الذي ينحل إلى احتمالات في أطرافه هو الأول دون الثاني، ومن ثم نقول:

نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة ومعينة في وقت واحد فإنه لا بد أن تنسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً، فإن بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان.

والخلاصة: إن القطع يستحيل جعل الطريقة له تكويناً وتشريعاً، ويستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له.



وعليه، فلا يعقل التصرف بأسبابه، .....

١ - إذا علمنا أو احتملنا وقوع الخطأ في بضعة قطوعات محدودة أي كانت الشبهة محصورة فإنه لا محيص عن سقوط هذه القطوعات عن مرتبة القطع حتماً، وأي قطع من هذه القطوعات المحدودة لا يسقط عن مرتبة القطعية سيخرج حتماً من دائرة العلم الأجمالي ولن يكون بالتالي أحد أطراف هذه الشبهة المحصورة.

فمثلاً من كان قاطعاً أن نساء الأربعة لسن بخائنات فعنده أربع قطوعات، ثم إذا علم إجمالاً أن إحداهن تختانه فلا ريب سينحل علمه الإجمالي هذا إلى احتمالات في الأربعة، وبالتالي ستنتقض قطوعاته الأربعة، ولو افترضنا أن يقينه في إحداهن لم يتزعزع يجب أن نفترض أن هذه المرأة خارجة عن أطراف العلم الإجمالي، وأن أطراف العلم الإجمالي بالخيانة إنما يدور بين النسوة الثلاثة الباقية، وبالتالي فلا ينحل اليقين إلا بهذه الثلاثة.

٢ - إذا علمنا بوقوع الخطأ في علومنا الموجودة أو السابقة أو اللاحقة بنحو تكون الشبهة غير محصورة فهذا لا يؤدي إلى طرؤء الإحتمالات على القطوعات، بل تبقى القطوعات في ذهننا طريقاً تاماً إلى الواقع.

قوله (ره): (فلا يعقل التصرف بأسبابه...).

كما نسب ذلك إلى بعض الإخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية، وقد أشرنا إلى ذلك في الجزء الثاني ص ٢١٤.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الإعتبار بقطع القطاع قياساً على كثير الشك الذي حكم شرعاً بعدم الإعتبار بشكه في ترتب أحكام الشك.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة ولا من جهة متعلقة بأن يفرق في اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر، وبين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر.

أقول: قد عرفت أن حجية القطع ذاتية لا يمكن سلبها لا تكويننا ولا تشريعاً، ومن ثم فيستحيل تقييد حجية القطع بأي نوع من القيود سواء في المكان أو الزمان أو الأحوال أو الأسباب أو المتعلقات فلا يمكن أن تقول أن القطع الحاصل في الزمان الفلاني أو في المكان الفلاني أو في الحالة الفلانية كحالة القطاع أو الحاصل من أسباب العقل، أو المتعلق بأحكام معينة هو قطع غير حجة.

فإن أي تقييد لحجية القطع هو باطل ويناقض قاعدة أن القطع حجة ذاتية يستحيل سلبها.

قوله (ره): (كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين).

أقول: نسب إليهم القول بأن القطع الحاصل من الأدلة العقلية لا يجوز العمل به وأنه ليس بحجة، وقد عرفت أن هذا القول مردود بما تقدم من أن حجية القطع ذاتية يستحيل أن تنفك عن ماهية القطع أبداً.

قوله (ره): (بعدم الإعتبار بقطع القطاع).

فإن القطع في كل ذلك طريقيته ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفيًا وإثباتًا. وإنما الذي يصح ويمكن أن يقع في الباب هو إلفات نظر الخاطيء في قطعه إلى الخلل في مقدمات قطعه، فإذا تنبه إلى الخلل في سبب قطعه فلا محالة أن قطعه سيتبدل إما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف ولا ضير في ذلك. وهذا واضح.

أقول: القطاع هو سريع القطع بحيث تكون أسباب القطع عنده غير محكمة فيقطع بأسباب لا تستوجب القطع ولا ينبغي القطع منها، أو قل يقطع من أسباب لا يقطع منها أوساط الناس العقلاء، وليس القطاع من يكثر قطعه بالأسباب المتعارفة.

هذا وقد قيل أن قطع القطاع ليس بحجة، وقد عرفت أن هذا القول مردود بما تقدم من أن حجية القطع ذاتية يستحيل أن تنفك عن ماهية القطع أبداً.

### خاتمة:

أذكر في هذه الخاتمة البحث الثالث الذي وعدت به أول بحث القطع، وهو بحث حجية القطع.

البحث الثالث: بحث حجية القطع.

وقد عرفت أن الحجية لها معنيان:

١ - المعنى الأصولي: وهو الوسطية في الإثبات.

٢ - المعنى اللغوي وهو المنجزية والمعدرية.

ومن ثم فيقع البحث في مقامين:

المقام الأول: هل القطع الطريقي حجة بمعنى الوسط في الإثبات.

وحاصل الكلام في هذا المقام أن القطع بالحكم الشرعي هو مجرد

حالة ذهنية متعلقة بحكم شرعي، فهو مجرد انكشاف للحكم الشرعي، وهذا



الإنكشاف إن كان بديهيا لم يحتج إلى واسطة تثبته، وأما إذا كان نظريا يكون محتاجا في وجوده إلى واسطة فيكون هو بذاته نتيجة لاستنتاج، فيحتاج إلى واسطة في الإثبات.

فالقطة ليس واسطة تكوينية في إثبات شيء لا متعلقه ولا غيره، أما متعلقه فلأن القطة مجرد كشف عنه، وأما لغير متعلقه فليس للقطة أي علاقة به.

والقطة أيضا ليس واسطة تعبدية لنفس متعلقه، بمعنى أن نفرض وجود قانون شرعي يقول: كل حكم مقطوع فهو ثابت، فقد عرفت أنه لغوي فإنه إثبات تعبدية ما هو ثابت تكوينيا.

والقطة أيضا ليس واسطة تعبدية لإثبات نظير متعلقه، بمعنى أن نفرض وجود قانون شرعي يقول: كل حكم مقطوع فأنا أجعل حكم ثانوي على طبقه، فإذا قطعنا بحرمة التجري يجعل المولى حكما شرعيا ثانويا بحرمة التجري، وإذا قطعنا بوجوب صلاة الجمعة يجعل المولى حكما شرعيا ثانويا بوجوب الجمعة.

ويرد على هذه النظرية أمور:

**الأول:** أن القطة حينئذ يكون قطعاً موضوعياً لا طريقياً إذ في هذه النظرية أصبح القطة بالحكم موضوعاً عند الشارع لجعل حكم مماثل لمتعلق القطة، ومن ثم فيصح أن نقول أن القطة الطريقي لم يقع وسطاً في الإثبات حتى بالنسبة إلى الحكم الثانوي.

**الثاني:** أن تسمية هذا القطة بالواسطة في الإثبات فيها مسامحة لأن الوسطية إنما تكون مع وحدة المتعلق لا مع تغايره، فالبرهان مثلاً يقوم على شيء فيثبت بعينه، والتواتر يقوم على شيء فيثبت بعينه، والإمارة كخبر الواحد مثلاً تتعلق بحكم فيثبت بعينه.

وفي الحقيقة لو ارتضينا صدق الوسطية في الإثبات حتى حين تغاير المتعلق والحكم الثابت لكانت كل المواضع هي وسائط وهذا ما لم يجر على لسان أحد.

الثالث: أن مثل هذا الفرض ممكن وقوعا إلا أنه لم يقم عليه أي دليل فهي نظرية لا يحتملها أي دليل عقلي أو نقلي.

المقام الثاني: هل القطع حجة بمعنى أنه منجز ومعذر

وتوضيح هذا البحث في نقاط:

النقطة الأولى: قد اشتهر بين الأصوليين المتأخرين القول بأن القطع حجة ذاتية ويقصدون المنجزية والمعذرية، وهذا المعنى ظاهر بوضوح لكل من راجع كلماتهم.

النقطة الثانية: اختلفت كلماتهم في تحديد تصوير المنجزية والمعذرية في القطع اختلافا عظيما إلى أقوال:

القول الأول: أن المنجزية والمعذرية هي عين طريقية القطع أي أن القطع طريق أي هو منجز ومعذر.

القول الثاني: أن المنجزية والمعذرية هي عين محركية القطع أي القطع يجب متابعته فهو منجز ومعذر.

القول الثالث: أن المنجزية والمعذرية هي لازم لا ينفك عن الطريقية أو المحركية.

ولم أجد أحدا من الأصوليين يوضح لنا توضيحا تاما كيفية الملازمة بين المنجزية والمعذرية من جهة وبين المحركية أو الطريقية من جهة أخرى.

النقطة الثالثة: أن الذي أذهب إليه - خلافا لجمهور الأصوليين المتأخرين - أن القطع ليس حجة ذاتية بمعنى المنجزية والمعذرية أي ليس

التنجيز والتعذیر أمرا ذاتيا للقطع، ولا يمكننا التوسع في المسألة إلا بما يناسب الكتاب، فأقول يقع الكلام في مقامین:

**المقام الأول:** النقض على القول بأن القطع معذر ذاتيا.

ويرد في هذا المقام اعتراض عظیم وهو أن القول بالمعذرية الذاتية للقطع ينتج معذورية كل الكفار والمشركين وقتلة علي بن أبي طالب والحسين (صلوات الله عليهما) وسائر قتلة الأنبياء والمؤمنين وسائر أصحاب البدع والفرق الضالة فيما إذا كانوا قاطعين بصحة أفعالهم !!.

بل ينتج نتيجة أعجب وهي أنه كلما ازداد الكافر كفرا وكلما ازداد أصحاب الباطل قطعاً في باطلهم كلما ازداد عذرهم ليكون أشد القاطعين بالكفر هو أعذر عند الله تعالى ممن هو أقل منه ولو غا في الغي والقطع بالباطل.

وقد حاول الأصوليون الجواب عن هذا الإعتراض بالإلتزام بأن القاطع في قتل الحسين عليه السلام معذور في قتله الحسين عليه السلام بسبب قتله، لكنه معاقب على التقصير في المقدمات، بمعنى أن تقصيره في معرفة الحق أوجب رسوخ إيمانه بصواب الباطل.

ولا يخفى أن هذا الجواب لا يمكن الإيمان به لأمر:

**الأول:** ما استقرت عليه الفطرة المستقيمة من أن الكافر غير معذور في كفره بعينه، بحيث يستحيل النطق بقوة بعارة: أن الكافر معذور في كفره، حتى لو ضمنا إليها النطق بعارة أنه مقصر في المقدمات.

**الثاني:** ما استقرت عليه الفطرة المستقيمة وتناقضته الألسن القويمة قديما وحديثا بحيث يعد من مسلمات الإيمان بأن الكافر معاقب على كفره بعينه، وأن قاتل الحسين عليه السلام يعاقب على دم الحسين عليه السلام، لا على مجرد التقصير في المقدمات الذي مهما تعاضم لا يبلغ وزنه وزن ذرة من دم الحسين عليه السلام.

الثالث: كثير من الآيات والروايات الصريحة كلها في أن العقاب يوم القيامة إنما هو على نفس الكفر ونفس الشرك ونفس القتل بلا تمييز مع بدهة أن أكثر هؤلاء الكفرة كانوا قاطعين صارخين بصحة مذاهبهم، بل صرحت كثير من الآيات الكريمة بذلك.

ويمكن الإستيناس هنا بما قاله صاحب المعالم، حيث قال: اتفق الجمهور من المسلمين على أن المصيب من المجتهدين المختلفين في العقلية التي وقع التكليف بها واحد، وأن الآخر مخطئ آثم، لأن الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا، فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة، وخالف في ذلك شذوذ من أهل الخلاف. وهو بمكان من الضعف، وأما الأحكام الشرعية فإن كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها أيضا واحد والمخطئ غير معذور.

أقول: فهو كالصريح في نقل الإجماع على أن المخطئ في العقائد الأساسية وما يشبهها غير معذور حتى لو كان قاطعا، وأن العقاب على نفس المقطوع لأنه ما زال بعهدة المكلف.

المقام الثاني: في إثبات الحل، ويتضح الحل في مقدمات:

المقدمة الأولى: أن أدنى تأمل في المسألة يستوجب تجلي أن المنجزية والمعذرية لا هي عين القطع ولا هي عين الطريقية ولا هي عين المحركية، فإن المنجزية معناها حكم العقل باستحقاق العقاب عند مخالفة الواقع، والمعذرية معناها حكم العقل بالبراءة من مسؤولية الواقع عند المخالفة، وأين هذان المعنيان من القطع أو من الطريقية أو المحركية التي كلها أمور واقعية حقيقية في الذهن وليست حكما عقليا أبدا.

المقدمة الثانية: أن الجزم بأن القطع أو الطريقية أو المحركية هي ملزوم للمنجزية والمعذرية يحتاج إلى معرفة ما هو (المناط) أو قل (الصفة) التي

يكون بها الإنسان معذورا أو معاقبا عند مخالفته للتكليف الإلهي الواقعي.  
وهذا السؤال هو الأساس الحقيقي في تحديد الحجية، ويجب أن  
تنصب الأفكار في الجواب على هذا السؤال.

ومن هنا نقول: أن استحقاق العقاب مناطه فعلية الحجية الإلهية على  
الواقع، وفعلية الحجية تستلزم التهديد بالعقاب على المخالفة.

وبعبارة أخرى: إن المولى أمر بالإيمان به وبرسوله وأوليائه، وهو يرى  
أن الحجية على ذلك موجودة في كل حال، وأن واجب العبد أن يسعى  
بالطرق المقررة ليصل إليها، فإن فعل فقد أطاع، وإن خالف فقد عصى  
التكليف مع أن حجته قائمة ودلائله لائحة، فهو مستحق للعقاب لمخالفته  
التكليف الذي قامت عليه الحجية.

وأمر ببعض الوظائف الشرعية ولكن لم تقم الحجية عليه مطلقا، بل  
عليه أن يسعى بمقدار وسعه ثم قد يصل وقد لا يصل، فإن سعى العبد  
مقدار وسعه ووصل إلى التكليف الواقعي كان التكليف منجزا عليه، وإن  
سعى العبد مقدار وسعه ولم يصل إلى التكليف أو وصل إلى خلاف  
التكليف الواقعي كان المكلف معذورا.

وإن لم يسع بمقدار وسعه كان التكليف منجزا عليه لأنه خالف  
الحجة القائمة عليه بلزوم السعي بمقدار الوسع.

والحاصل أن الحجية على التكاليف المنجزة لها سواء في الأصول أو  
الفروع ليس مناطه القطع ولا الظن، بل مناطه أمر حقيقي خارج عن الصور  
الذهنية للمكلف طرا، وكل من خالفها فهو مستحق للعقاب، سواء كان  
قاطعا بها أو بنقيضها أو لم يكن قاطعا أصلا.

غايته أن الحجية على التكاليف على أطوار متعددة:

١ - فتارة تكون من القوة بمكان بحيث تكون فعلية على كل حال كما

في الحجية على الإيمان بوجود الخالق سبحانه.

٢ - وأخرى تكون ضعيفة ضعفا ما بحيث لا يبلغها إلا بسعي ما فيلزمه السعي اللازم فإذا سعى وصلها وكان محجوجا بها، وإذا لم يسع كان محجوجا بها بعينها.

٣ - وتارة ثالثة تكون بالغة الضعف بحيث ربما يصلها وربما لا يصلها، فيلزمه السعي الذي تسقط به الحجة عند الله تعالى، فإذا سعى بذلك المقدار ولم يصلها كان معذورا لضعف الحجة على الحق، وإذا وصلها كان محجوجا بها بوصولها إليه.

ومن هنا نقول أن كل ما ينصب علما على الوقائع والحقائق الربانية فهو حجة لله تعالى على الخلق، وبهذا المعنى يسمى العقل الفطري حجة الله تعالى، وبهذا المعنى يسمى الرسول والإمام حجة الله تعالى، وبهذا يكون القرآن حجة، وبهذا تكون الرواية في واقعها في الكتاب حجة، وبهذا يكون المؤمن حجة، وهكذا إلى ما شاء الله تعالى من العلامات الموجودة المبينة للحق.

ولأجل ما قلناه فإن الحجة قائمة على الخاطئين إلا أنها لها درجات بالغة التفاوت بين حكم وحكم، وبين عقل وعقل، وبين ظروف وظروف، وبين أعمار وأعمار، وكل هذا مما لا يمكن للإنسان أن يدرك تحديد قيام الحجة أو عدم قيامها في هذا الموضوع أو ذاك، ولو أدرك قيامها فلا يمكن إدراك مدى قوة قيامها إذا قامت، بل تفصيل ثبوت الحجة على العباد، وتفصيل مدى قوة قيامها عليهم كل ذلك موكل إلى الله تعالى شأنه العالم بخفيات وحقائق الأمور.

ولا يخفى أن ما قلناه هو معنى فطري اجتمعت في الدلالة عليه كثير من الآيات والأخبار بحيث لو أردنا الإستقصاء في بيانها لخرجنا عن حد، فنوكل أمره إلى مقام آخر، والحمد لله رب العالمين.

تنبيه: ظهر بما قدمناه أن القطع المخالف للحجة الواقعية ليس بحجة بمعنى أنه ليس بمعذر للقاطع، ومن ثم فلو كانت الحجة الواقعية على تكليف إلزامي وقطع بخلافه فلو اتبع هذا القاطع قطعه بقي مستحقا للعقاب على الواقع، ولو كانت الحجة الواقعية على الإباحة وقطع بالإلزام فهذا القطع لا يشكل حجة على الإلزام، بمعنى أنه لا يكون القطع حجة تستوجب استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الإلزامي ضرورة أن المولى يستحيل أن يطالب بما لم يأمر به فيستحيل أن يعاقب على مخالفة حكم لم يحكم به.

نعم يبقى ملاحظة كون أن هذا القطع بالحكم الإلزامي المخالف للواقع هل يشكل بنفسه صغرى لحق من حقوق المولى أم لا، وهذا ما يتكفل له بحث التجري بمعنى أن من قطع بحكم إلزامي مخالف للواقع، ثم خالفه عمليا كان متجريا، فهل بأيدينا دليل عقلي أو نقلي على حرمة هذا التجري، أو أنه مستحق للعقاب على التجري، أم لا؟.

وهذا بحث لم نتعرض له مفصلا في هذا الكتاب إلا أن الحق فيه أن التجري ليس إلا صفة نفسانية قبيحة ليس بمعصية ولا يستحق فاعله العقاب على الفعل.

وأما القاطع بموافقة الحجة فإن كانت الحجة على التكليف فيكون القطع منجزا إضافيا بمعنى أنه تكون الحجة قائمة عليه قبل القطع، وقد تأكدت الحجة في حقه بالقطع زيادة تأكيد، فالعلم هو حجة إضافية تتأكد به الحجة الواقعية، فالقطع الموافق للحجة هو منجز إلا أن تنجزه تأكدي لا تأسيسي.

وإن كانت الحجة على البراءة فقطعه بالبراءة معذر إضافي بنفس المعنى المتقدم.

تنبيه: سيجري قلبي في بقية هذا الكتاب كما جرى في سالفه الكتاب على أساس أن القطع حجة ذاتية كما هو مذهب مشهور الأصوليين.

## ٨ - موطن حجة الإمارات

قد أشرنا في مبحث الأجزاء (الجزء الثاني ص ٢٥٢ س ١٩) إلى أن جعل الطرق والإمارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم. وأحلنا بيانه إلى محله. وهذا هو محله، فنقول:

إن غرضنا من ذلك القول هو أننا إذ نقول: إن إمارة حجة كخبر الواحد. مثلاً - فإنما نعني أن تلك الإمارة مجعولة حجة مطلقاً، أي

قوله (ره): (موطن حجة الإمارات..)

أقول: هذا شروع في بحث إمكان جعل الإمارات الظنية في ظرف انفتاح باب العلم، وتوضيحه أن حال المكلف بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الواقعية ينقسم إلى قسمين:

**القسم الأول:** أن يكون المكلفون قادرين على الوصول إلى العلم بالأحكام الواقعية، وهذا ما نسميه بـ (زمن إنفتاح باب العلم) مثل زمن وجود النبي والإمام عليه السلام، فإنه يمكن للمكلف أن يصل إلى حضرة النبي أو الإمام عليه السلام ويسأله عن الحكم الشرعي، فيجيبه، فيحصل العلم.

**القسم الثاني:** أن يكون المكلفون عاجزين عن الوصول إلى العلم بالأحكام الواقعية، وهذا ما نسميه بـ (زمن انسداد باب العلم) مثل زمننا هذا.

إذا عرفت هذين القسمين فبعد التسالم بين متأخري الأصوليين على إمكان التعبد بحجة الإمارات في زمن انسداد باب العلم نظراً لأنه بعد عدم العلم فلا أحسن من الظن، وقع الكلام في إمكان التعبد بحجة الإمارات في زمن انفتاح باب العلم لما يمكن التأمل في التنزل عن العلم والإكتفاء بالظن.

قوله (ره): (فإنما نعني أن تلك الإمارة...).

أقول: لا يمكن معرفة أو بيان مدى سعة جعل الإمارة قبل معرفة نفس دليل جعلها فإن معرفة تفاصيل الجعل تابعة لدليل الجعل سعة وضيقاً، وهذا



إنها في نفسها حجة مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الإمارة متمكناً من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهي حجة يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقاً حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الإمارة، أي كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحاً.

فمثلاً، إذا قلنا بحجية خبر الواحد فإننا نقول إنه حجة حتى في زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأساً فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل اليقين، فإنه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة، يجوز للمكلف أن يرجع إليه، ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم.

واضح جدا فالعرش أولاً ثم النقش ثانياً، إلا أن المصنف (ره) قد شرع في هذا البحث بطريقة تغاير الطريقة المتعارفة، إذ الطريقة المتعارفة في تنظيم هذه المباحث أن تكون بالترتيب التالي:

١ - بحث في إمكان جعل الإمارات حجة.

٢ - بحث في وقوع جعل الإمارات حجة.

٣ - مدى سعة الجعل وهل هو مطلق أم مقيد ببعض القيود.

إلا أن المتأخرين قد غلب عليهم القول بوقوع جعل الإمارات، ولهذا اختلط عندهم البحث الأول بالثالث، على معنى أنهم بعد أن تسالموا على وقوع الجعل وأن دليل الجعل مطلق تبادر إلى ذهنهم ومنهم المصنف (ره) إلى أنه هل يمكن الأخذ بإطلاق الجعل ليكون شاملاً لصورتي الإنسداد والإنفتاح، أم لا يمكن فيختص الدليل في صورة الإنفتاح.

ومن هنا انقلب البحث في ذهن المصنف (ره) من بحث حول إمكان التعبد بالإمارات الظنية في صورة انفتاح باب العلم، إلى بحث حول مدى سعة الجعل، أو قل أن دليل الجعل مطلق أم مقيد بصورة الإنسداد.

وعلى هذا، فلا يكون موطن حجية الإمارات في خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعم من ذلك. فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلاً لا يبقى موضع للرجوع إلى الإمارة بل لا معنى لحجيتها حينئذٍ، لا سيما مع مخالفتها للعلم، لأن معنى ذلك انكشاف خطأها.

ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الأصوليين وبحثهم، إذ للسائل - كما سيأتي - أن يسأل: كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع إلى الإمارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالأحكام، إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها؟ ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله. بل ذلك قبيح يستحيل في حقه.

قوله (ره): (نعم مع حصول العلم بالواقع..).

أقول: العالم بالواقع لا يمكنه الرجوع إلى الإمارة الظنية رجوع المستعلم ضرورة استحالة طلب وتحصيل الحاصل، ومن ثم فإذا فرض أنه سمع بإمارة فإن وجدها على خلاف قطعه علم بكذبها، وإن وجدها على وفق قطعه علم بصدقها لأنها وافقت علمه، فهو لم يرجع إليها بل أرجع الإمارة إلى قطعه.

قوله (ره): (قد يوجب سلوكها تفويت الواقع...).

أقول: هذا شروع في بيان الإستدلال على استحالة جعل الحجية للظن في زمن انفتاح باب العلم، ويمكنك أن تقول على صياغة المصنف (ره): الإعتراض على جعل الحجية للظن في زمن الإنفتاح.

وكيفكان فحاصل هذا الدليل مؤلف من مقدمات:

ولأجل هذا السؤال المحرج سلك الأصوليون عدة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الإمارات. وسيأتي بيان هذه الطرق والصحيح منها في البحث (١٢) ص ٣٦.

**المقدمة الأولى:** أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد فإن الشارع لحكمته ما أوجب الواجب إلا لما فيه من المصلحة، وما حرم الحرام إلا لما فيه من المفسدة.

**المقدمة الثانية:** أن الظن كشف ناقص قد يطابق الواقع وقد يخالفه.

**المقدمة الثالثة:** أن الظن إذا خالف الواقع واتبعه المكلف يستوجب ضياع مفسدة الواقع أو الوقوع في المفسدة.

**المقدمة الرابعة:** أن تضييع هذه المصالح الواقعية والوقوع في المفساد أمر قبيح ضرورة أنها مصالح ومفاسد ممكن الوصول إليها، وهي مصالح ملزمة إذ لولا ذلك لما قام الشارع بإيجابها أو تحريمها.

إذا عرفت ذلك ينتج من المقدمتين الأولى والثانية أن التعبد بحجبة الظن هو تعبد بما قد يخالف الواقع مما يستلزم تضييع المصالح والإيقاع بالمفاسد، وهذا التضييع قبيح كما عرفت في المقدمة الرابعة، فينتج أن التعبد بالظن عند الإنفتاح محال لأنه قبيح لأنه يؤدي إلى تضييع المصالح والوقوع في المفساد.

وتوضيح ذلك بالمثال أنه إذا كان صلاة الجمعة واجبة واقعا، وكان الإمام عليه السلام حاضرا ظاهرا، فأراد بعض المكلفين أن يسأل الإمام عن حكم الجمعة لكنه علم بأنه يجوز له الإكتفاء بخبر الواحد، فاكتفى بسؤال أحد الثقات على باب الإمام عليه السلام فأجابه خطأ بحرمة صلاة الجمعة، فكانت النتيجة أن هذا التعبد بحجبة الظن ضيع على المكلف مصالح صلاة الجمعة، ولولا هذا التعبد لكان المكلف لا يسأل إلا الإمام بنفسه ويصل إلى العلم.

قوله (ره): (وسيأتي بيان هذه الطرق..).

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا: من أن موطن حجية الإمارات وموردها ما هو أعم من فرض التمكّن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه.

ومن هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم. كما صنع صاحب المعالم، فإنه لما كان المقصود إثبات حجية خبر الواحد في نفسه

أقول: هذه الطرق، هي:

- ١ - الطريقة المحضة مع مصلحة التسهيل النوعي.
- ٢ - الموضوعية أي أن في الإمارة مصلحة تعوض عن مصالح الواقع.
- ٣ - المصلحة السلوكية أي أن في اتباع الإمارة مصلحة تعوض عن مصلحة الواقع.

قوله (ره): (ومن هنا تعرف وجه المناقشة...).

أقول: حاصله أن بعضهم استدل لحجية خبر الواحد وغيره من الإمارات بدليل إنسداد باب العلم وهو دليل سيأتي التعرض لبيانه مفصلاً ولكن إحدى أهم مقدمات هذا الدليل هو فرض انسداد باب العلم، وبهذا يتضح أن هذا الدليل - لو تم - فإنما ينتج حجية خبر الواحد في زمن انسداد باب العلم - وهذه النتيجة أقصر من المدعى، إذ قد عرفت أن المدعى هو حجية الإمارات في زمن الإنفتاح وفي زمن الإنسداد.

قوله (ره): (كما صنع صاحب المعالم).

أقول: استدل صاحب المعالم في رابع أدلته على حجية خبر الواحد بدليل انسداد باب العلم، وإليك عبارته:

الرابع: أن باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة

حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للإستدلال على حجيته بدليل الإنسداد.

على أن دليل الإنسداد إنما يثبت فيه حجية مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتي بيانه، فلا يثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الإنسداد الصغير .....

من الدين أو من مذهب أهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا هذا منسد قطعاً: إذ الموجود من أدلتها لا يفيد غير الظن، لفقد السنة المتواترة، وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد، ووضوح كون أصالة البراءة لا يفيد غير الظن، وكون الكتاب ظني الدلالة. وإذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعاً، والعقل قاض بان الظن إذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف. فالعدل عن القوي منها إلى الضعيف قبيح. ولا ريب أن كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشئ من سائر الأدلة، فيجب تقديم العمل بها.

قوله (ره): (على أن دليل الإنسداد...).

أقول: هذا إشارة إلى اعتراض آخر ويتضح بيان أمرين:

الأمر الأول: أن المطلوب عند الإستدلال على حجية خبر الواحد هو إثبات حجية خبر الواحد بما هو هو أي بما هو ظن خاص معنون بعنوان أنه خبر واحد.

الأمر الثاني: أن دليل الإنسداد - لو تم - لدل على حجية الظن المطلق أي كل ظن سواء كان خبر الواحد أم غيره.

فينتج أن دليل الإنسداد لا ينتج النتيجة المطلوبة.

قوله (ره): (بدليل الانسداد الصغير...).

ولا يبعد صحة ذلك، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص

أقول: الإسداد الصغير مركب من مقدمات:

١ - نعلم إجمالاً أن كثيراً من الأخبار دالة على الحكم الشرعي الواقعي، وهذه المقدمة وجدانية.

٢ - إسداد باب العلم والعلمي بهذه الأخبار الدالة على الأحكام الشرعية الموجودة في الأخبار ضرورة سقوط القرائن فلا أخبار علمية.

٣ - ولا يوجد طريق آخر لمعرفة هذه الأحكام الموجودة في الأخبار.

٤ - ونعلم أننا مكلفون بهذه الأحكام الموجودة في الأخبار وأنه لا يجوز إهمال هذه الأحكام حتى بعد انسداد باب العلم بها.

٥ - أنه لا يجوز الرجوع إلى الإحتياط لتعذره ولا إلى البراءة لمنافاته العلم الإجمالي.

فينتج من هذه المقدمات لزوم معرفة هذه الأحكام عن طريق الأخبار الظنية بعد التنزل عن الأخبار القطعية لفقدانها.

فنتيجة هذا الإسداد الصغير هو حجية الظن الخبري فقط لا كل ظن كما هو واضح

قوله (ره): (ولا يبعد صحة ذلك).

أقول: ظاهر هذا الكلام أن المصنف (ره) يصحح دليل الإسداد الصغير، وهذا باطل حتماً فإن المصنف (ره) قائل بانفتاح باب العلمي فهو من القائلين بحجية الصدور والظهور والجهة، والقائل بانفتاح باب العلمي لا يقوم عنده دليل الإسداد لا الصغير ولا الكبير لأن أهم مقدمات دليل الإسداد هو انسداد باب العلم والعلمي كما هو واضح.

إذن ما هو مراد المصنف (ره) في عبارته هذه؟.

والجواب أنه وقع النقاش بين الأصوليين في صحة جريان الإسداد الصغير حتى مع تمامية مقدماته الخمسة المتقدمة.

الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له. ولا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنة في هذه الأخبار التي بأيدينا.

ووجه الاعتراض ما قيل من أن الإنسداد في الأخبار إما مقرون بانسداد غيره من الطرق إلى الأحكام أو مقرون بانفتاح غيره من الطرق كالإجماعات والشهوات وظواهر الآيات والمتواترات.

فعلى الأول يكون الموجود في الحقيقة هو الإنسداد الكبير ويجب إجراء أحكامه.

وعلى الثاني يسقط الإنسداد كله إذ يكون المكلف قادرا على ترك الأخبار والرجوع إلى غيرها.

والظاهر أن المصنف (ره) لم يقبل هذا الاعتراض ولعله يعتمد على العلم اليقيني بوجوب العمل بالأخبار وعدم جواز إهمالها على كل حال أي حتى سواء مع انسداد غيرها من الطرق أو مع انفتاحها، وبالتالي فيجري الإنسداد الصغير في حال انفتاح الطرق الأخرى ضرورة العلم بوجوب العمل بالأخبار.

كما يجري الإنسداد الصغير في حال جريان الإنسداد الكبير غايته أنه يجري بملاكه الخاص الذي ينتج حجية الخبر وإن كان الكبير ينتج حجية كل ظن.

قوله (ره): (نعلم على الاجمال..).

أقول: أشار بذلك إلى المقدمة الأولى.

قوله (ره): (ولا يتميز..).

أقول: أشار بذلك إلى المقدمة الثانية.

قوله (ره): (مع انحصار السنة..).

وحينئذ نلتجئ إلى الإكتفاء بما يفيد الظن والإطمئنان من هذه الأخبار وهذا ما نعنيه بخبر الواحد.

والفرق بين دليل الإنسداد الكبير والصغير: أن الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، والمفروض أنه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم، وبعضها حجة قطعاً وموصل إلى الواقع.

### ٩ - الظن الخاص والظن المطلق

تكرر منا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للأصوليين المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما فتقول:

أقول: أشار بذلك إلى المقدمة الثالثة، وقد يتوهم البعض أن مراده أن السنة محصورة بالأخبار التي بأيدينا لا بالتالفة ولا بالموجودة عند أهل السنة، ولا يخفى أن هذا المعنى لا حاجة له فسواء مع انحصار السنة بالأخبار التي بأيدينا كما هو معلوم أو افتراض وجود شطر عظيم خارج ما بأيدينا فإن على الحاليتين يكون دليل الإنسداد تاماً، فالعمدة هو العلم بأن بعض هذه الأخبار التي بأيدينا موصلة للأحكام ولا يجوز إهمالها.

قوله (ره): (والفرق بين دليل الانسداد...).

أقول: عرفت وستعرف أن هذا الإنسداد الصغير هو على نفس نسق الإنسداد الكبير إلا أن دائرة العلم الإجمالي فيه صغيرة لاختصاصها بالأحكام الشرعية الموجودة في الأخبار كما بيناه في المقدمة الأولى بخلاف الإنسداد الكبير فإن العلم الإجمالي فيه دائرته كبيرة شاملة لكل الأحكام الشرعية قاطبة.

قوله (ره): (الظن الخاص والظن المطلق).

أقول: قد سبق وعرفنا اصطلاحات الظنون، وقلنا أن :



١ - براد من (الظن الخاص) كل ظن قام دليل قطعي على حجيته واعتباره بخصوصية غير دليل الإنسداد الكبير.

وعليه فيكون المراد منه الإمارة التي هي حجة مطلقاً حتى مع انفتاح باب العلم، ويسمى أيضاً (الطريق العلمي) نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم.

الظن الخاص: هو الإمارة التي اعتبرها الشارع حجة ويكون اعتبارها بخصوصها، وهو اصطلاح في مقابل الظن المطلق.

والظن المطلق: هو الإمارة التي اعتبرها الشارع حجة ويكون اعتبارها لا بخصوصها بل من حيث أنها مطلق ظن فليس لنوعها أي خصوصية في الإعتبار.

قوله (ره): (غير دليل الإنسداد الكبير).

أقول: هذا تفسير لا استثناء أي أن الدليل الذي يدل على حجية الظن الخاص هو غير دليل الإنسداد الكبير لأن دليل الإنسداد الكبير إنما يدل على حجية مطلق الظن.

قوله (ره): (حتى مع انفتاح باب العلم).

أقول: العبرة والمناط في كون الظن خاصاً هو دليله الذي دل على حجيته بعنوانه، وليس المناط هو مدى سعة الحجية وأنها شاملة لزمن الإنفتاح، فلو فرضنا أننا قلنا بقيام الدليل الخاص، وقلنا أيضاً أنه مختص بزمن الإنسداد ولو من جهة القول باستحالة حجية الظن زمن الإنفتاح، لكانت النتيجة أننا ذهبنا إلى أن هذا الظن ظن خاص لقيام الدليل على حجيته بخصوصه مع أن حجيته مخصوصة بزمان الإنسداد ولا تشمل زمن الانفتاح.

قوله (ره): (العلم باعتبار قيام)

أقول: العبارة ركيكة ولو أضاف كلمة (أي) التفسيرية بين كلمة العلم وكلمة باعتبار لكان أفضل، والمعنى أن الظنون المعتبرة تسمى بالدليل العلمي

٢ - يراد من (الظن المطلق): كل ظن قام دليل الإنسداد الكبير على حجيته واعتباره.

فيكون المراد منه الإمارة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلمي، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلمية المؤدية إليها.

ونحن في هذا المختصر لا نبحث إلا عن الظنون الخاصة فقط، أما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجية جملة من الإمارات

نسبة إلى العلم الذي هو الدليل على اعتبارها وحجيتها، ويكون العلم هو المرجع الأخير التي استندت إليه الحجية سواء كان الدليل على الحجية هو العلم أو دل على حجيته العلم.

قوله (ره): (كل ظن قام دليل الإنسداد...).

أقول: المناط في الظن المطلق هو ما قدمناه من أنه يكون دليل الحجية يدل على حجية الظنون لا بخصوصها بل من حيث أنها مطلق ظن فليس لنوعها أي خصوصية في الإعتبار، فليس المناط أن يكون الدليل هو دليل الإنسداد، نعم لا نعرف دليلا يدل على حجية مطلق الظن إلا دليل الإنسداد.

قوله (ره): (في خصوص حالة إنسداد).

أقول: قد عرفت أن لا دخالة لسعة الحجية في كون الظن خاصا أو مطلقا فلو فرضنا قيام دليل على حجية كل ظن في زمن الإنفتاح لكان الظن مطلقا وشاملا لزمن الإنفتاح، نعم ليس بأيدينا مثل هذا الدليل، والدليل الشائع هو دليل الإنسداد الذي إنما يتكفل لحجية الظن المطلق زمن الإنسداد.

قوله (ره): (لثبوت حجية جملة من الإمارات).

أقول: إن القول بانفتاح باب العلمي يؤدي إلى عدم تمامية دليل

المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمي . فلا تصل النوبة إلى هذا الفرض حتى نبحت عن دليل الإنسداد لإثبات حجية مطلق الظن .

ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغي ألا يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدمات دليل الإنسداد على نحو الإختصار تنويراً للذهن الطالب، فنقول:

### ١٠ - مقدمات دليل الإنسداد

إن الدليل المعروف بـ (دليل الإنسداد) يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الأحكام أي ظن كان، عدا الظن الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به كالقياس مثلاً .

الإنسداد لأن إحدى أهم مقدماته هي (انسداد باب العلم والعلمي)، وهذا القول (أعني انفتاح باب العلمي) هو قول جملة الأصوليين المتأخرين، ولأجل ذلك سقط دليل الإنسداد من عنايتهم واهتمامهم.

قوله (ره): (يتألف من مقدمات أربع..)

أقول: دليل الإنسداد باختصار قائم على نظرية أنه يوجد أحكام شرعية واقعية نعلم بوجودها إجمالاً، ولا يمكننا تركها إهمالاً، ولا تركها عملاً بالأصول، فيتعين الوصول إليها، ولا طريق لنا إليها من علم أو علمي، فلا محيص من الوصول إليها بالظن، لأنه الأدلة القطعية مفقودة، فلم يبق باليد إلا الظنية أو الوهمية، والظن أولى عقلاً من الوهم.

وقد سقطت هذه النظرية كلياً عند المتأخرين نظراً لجزمهم بانفتاح باب العلمي.

قوله (ره): (عدا الظن الثابت فيه على نحو القطع...).

أقول: هذا تنبيه من المصنف (ره) على أن دليل الإنسداد - وإن تم

ونحن نذكر بالإختصار هذه المقدمات :

وأنتج حجية كل ظن - لا يمكن أن ينتج حجية الظنون التي دل الدليل القطعي على عدم حجيتها مثل القياس والإستحسان.

وتوضيح ذلك أن دليل الإنسداد هو بمنزلة الدليل العام لأن نتيجته عامة وهي (كل ظن حجة)، فيكون دليل عدم حجية القياس أخص من دليل الإنسداد، ونسبته إليه نسبة الخاص إلى العام، فلا جرم يكون الدليل الخاص مخصصا لدليل الإنسداد.

نعم قد يتوهم البعض أمران لمنع هذا التخصيص :

الأمر الأول: أن نتيجة الإنسداد نتيجة عقلية، والأحكام العقلية لا تقبل التقييد باعتبار أن موضوعها علة تامة لمحمولها ومثل ذلك لا يمكن فيه التقييد.

ويدفعه إجمالا دفاعان :

الدفع الأول: أن نتيجة دليل الإنسداد هي حكم شرعي لا عقلي - وذلك لأن دليل الإنسداد لا ينتج نتيجة عقلية بل ينتج - بواسطة العقل - كشفا عن جعل شرعي عام لحجية الظن المطلق، فالنتيجة هي شرعية يمكن تقييدها كسائر المجعولات.

الدفع الثاني: أنه حتى لو قلنا أن نتيجة دليل الإنسداد هي حكم عقلي بوجوب حجية الظن مطلقا في زمن الإنسداد إلا أنه وجود القطع بأن الشارع قد سلب حجية الظن القياسي وشبهه هو قرينة في الدليل العقلي لتضييق نتيجته من باب ضيق فم الركبة فلا تكون نتيجته أصلا إلا نتيجة غير شاملة للقياس وشبهه.

الأمر الثاني لمنع التخصيص: هو أن أدلة نفي حجية القياس أخص من نتيجة دليل الإنسداد أفراديا، ودليل الإنسداد أخص من أدلة نفي حجية القياس أزمانيا إذ دليل (القياس ليس بحجة) عام لزمن الإنفتاح والانسداد، ودليل

١ - (المقدمة الأولى): دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام . . . . .

الإنسداد خاص بزمن الإنسداد، فبين الدليلين عموم وخصوص من وجهه فلا جزم بالتخصيص.

وبعبارة أخرى إنه لو قلنا بأن القطع بسلب الحجية هو قطع مطلق في ظرفي الإنفتاح والانسداد انقطع الكلام وثبت تقدم نفي حجية القياس وشبهه على عموم دليل الإنسداد إلا أن قطعية سلب حجية القياس وشبهه إنما هو في ظرف الإنفتاح، وأما في ظرف الإنسداد فهو غير مقطوع، فيرجع فيه إلى الأدلة العامة من عقل أو نقل، ومن ثم يكون بين دليل الحجية ودليل العدم عموماً من وجه.

ويمكن رد هذا الدليل بأمرين:

الأول: دعوى أن العامين من وجه مرجعهما إلى التعارض والتساقط فيسقط دليل الحجية فتكون نتيجة هذا التعارض هي نتيجة التخصيص أي عدم ثبوت حجية القياس وشبهه، غايته أن في التخصيص كان لدينا دليل على عدم حجيته، وفي التعارض ليس لدينا دليل على الحجية ولا على عدمها إلا أن نتيجة عدم الدليلين هي عدم الحجية كما عرفت عند بيان الأساس في بحث حجية الإمارات.

الثاني: دعوى أن الأخص أفرادياً يتقدم على الأخص أحوالياً.

الثالث: أن دليل حجية الظن المطلق لا يعارض دليل عدم حجية القياس بل يؤيده لأن دليل عدم حجية القياس قطعي في زمن الإنفتاح ظني في زمن الإنسداد، ومن ثم فهو دليل ظني يدل على عدم حجية هذا الظن القياسي، فمجرد ثبوت حجية الظن المطلق هو دليل على عدم حجية الظن القياسي لقيام الظن على عدم حجيته حتى في زمن الإنسداد.

قوله (ره): (في عصورنا المتأخرة).

وقد علمت أن أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، وهي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه. فانهار هذا الدليل من أساسه.

أقول: في صياغته لهذه المقدمة نظر لأنه يكفي ثبوت إسناد باب العلم والعلمي في عصر المستدل فقط بلا حاجة إلى الإسناد في ما سبقه من العصور، وتوضيح ذلك أنه يحتمل في المقدمة الأولى المطلوبة في دليل الإسناد احتمالان:

١ - مجرد الإسناد في عصر المستدل بالإسناد، فمجرد هذا الإسناد كاف في إنتاج حجية الظن المطلق لهذا المستدل حتى لو انفتح باب العلم أو العلمي في كل العصور السابقة أو اللاحقة.

٢ - الثاني الإسناد في كل العصور اللاحقة لزمن الأئمة عليهم حتى زمان المستدل بالإسناد وما بعده، بحيث لو انفتح باب العلم أو العلمي في بعض العصور السابقة على زمن المستدل أو اللاحقة له سقط الاستدلال.

فمن قال بحجية فتوى الميت لا يكتفي إلا بالإحتمال الثاني أي الإسناد في كل العصور، ومن قال بعدم حجية فتوى الميت اكتفى بالإحتمال الأول أي الإسناد في عصر المستدل.

والسر في ذلك أن من قال بجواز تقليد الميت لا يتحقق عنده الإسناد إلا بعدم وجود فتوى انفتاحي، فمثلا لو انفتح العلم أو العلمي في زمن المفيد (ره) ولدينا فتاواه وهي حجة علينا حسب الفرض يكون باب العمي مفتوحا.

ومن الواضح أن المصنف (ره) هو ممن لا يقول بحجية فتوى الميت، وبالتالي فيكفي عنده الإحتمال الأول.

قوله (ره): (وقد علمت أن أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة).

٢ - (المقدمة الثانية): إنه لا يجوز إهمال امثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، ولا يجوز طرحها في مقام العمل. وإهمالها وطرحها يقع بفرضين:

أقول: بل يمكن القول أن هذه المقدمة هي روح دليل الإسناد بحيث لو تمت وحدها لتم دليل الإسناد بشكل من الإشكال، قال الشيخ الإنصاري بعد أن ذكر مقدمة الإسناد: وهذه هي عمدة مقدمات دليل الإسناد، بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق، للإجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاص، ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم. وأما الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية، من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص إلى شيء آخر غير الظن، فإنما هي أمور احتمالها بعض المدققين من متأخري المتأخرين.

قوله (ره): (المعلومة إجمالاً).

أقول: هذه العبارة هي إشارة إلى مقدمة من مقدمات دليل الإسناد، وهي مقدمة أهملها المصنف (ره) ولم يذكرها تفصيلاً، وهي أننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف فعلية.

وكأن المصنف (ره) أهملها لشدة وضوحها، ولو ذكرها مستقلة كما فعل غيره لكان أولى لأنها عمدة الإستدلال وهي السبب في امتناع جريان أصالة البراءة وغيرها.

حتى لقد ذهب بعض المحققين إلى إبطال دليل الإسناد عن طريق نقض هذه المقدمة، فقد زعم انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية الموجودة في الكتاب المجيد، وبالأخبار التي تكون في حكم التواتر والاستفاضة، وبالأخبار المورثة للوثوق والاطمئنان، وبالشهوات والإجماعات المورثة للوثوق والاطمئنان، وهذه الأمور كثيرة جداً بحيث يكون الشك في الأطراف الأخرى هو شك بدوي.

أما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال لا تكليف علينا .  
وأما بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل  
موضع لا يعلم وجوبه وحرمة . وكلا الفرضين ضروري البطلان .  
٣ - (المقدمة الثالثة): إنه بعد فرض وجوب التعرض للأحكام

قوله (ره): (نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال).

أقول: لا معنى لهذا الإحتمال بعد الجزم بوجود تكاليف فعلية، وهذه  
إحدى أهم مقدمات دليل الإنسداد وهي مقدمة أهمل المصنف (ره) ذكرها،  
ولكنها مقدمة ضرورية لا يمكن الإستغناء عنها إذ لولا العلم بالتكاليف  
لأمكن الرجوع إلى الأصول.

ومع ثبوت هذه المقدمة فهي وحدها تتكفل بعدم الإهمال فإن  
التكليف نقيض الإهمال إذ معنى العلم بالتكاليف الفعلية اننا لسنا كالبهائم  
ولا كالأطفال، ولا معنى للجمع بين العلم بالتكاليف وبين احتمال جواز  
اهمالها كما هو واضح.

فالصواب إسقاط هذه العبارات من مقدمات الإنسداد، والإحتمال  
الوحيد لإهمال هذه التكاليف هو إجراء أصالة البراءة.

قوله (ره) (وكلا الفرضين ضروري البطلان).

أقول: أما الإهمال فضروري البطلان لأنه نقيض التكليف، والتكليف  
معلوم، وأما البراءة فلأن جريانها في كل المواضع يوجب العلم اليقيني  
بمخالفة التكاليف المعلومة بالإجمال.

قوله (ره): (المقدمة الثالثة).

أقول: حاصل هذه المقدمة هي إبطال غير الظن من طرق العمل  
الموصلة إلى البراءة من الحكم الشرعي، فإذا تم إبطالها يتعين العمل بالظن،  
وهنا يمكننا توجيه ملاحظتين:



المعلومة إجمالاً فإن الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ - تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب - الأخذ بالإحتياط في كل مسألة.

**الملاحظة الأولى:** أن المصنف (ره) أهمل بعض الطرق الأخرى التي تحتاج إلى إبطال مثل طريق العمل بالقرعة، ومثل طريق العمل بالشك أو الوهم.

**الملاحظة الثانية:** أنه كان الأولى التمييز بين طرق العمل في ظرف الجهل أي الأصول، وبين طرق الوصول أي طرق التعيين التعبدي للحكم الشرعي، لأن بين الصنفين ترتيب طبيعي بحيث لا توصل النوبة إلى أحدهما قبل انعدام الآخر.

وتوضيح ذلك أننا بعد أن علمنا إجمالاً بوجود الأحكام التكليفية الفعلية المجهولة تفصيلاً نسأل هل يوجد أصول عملية للتعامل مع هذا العلم الإجمالي أم لا.

فإذا جاء الجواب بالنفي حكم العقل بلزوم وجود طريق للوصول إلى التكاليف، ومن ثم نقوم باستعراض هذه الطرق لنجزم بأن الظن أرجحها وغيرها مرجوح لأنه أضعف من الظن، وأنه يقبح عقلاً ترجيح المرجوح على الراجح.

قوله (ره): (أربع لا خامسة).

أقول: قد عرفت وجود الخامس بل السادس والسابع وهو ١: القرعة، ٢: والتخير عند الشك، ٣: والعمل بالوهم مقابل الظن.

قوله (ره): (تقليد من يرى انفتاح باب العلم).

أقول: لا بد من زيادة (أو العلمي) ولعل المصنف (ره) تركها سهواً أو لتكرارها.

ج - الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والإحتياط والتخيير والإستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة.

د - الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العملية.

ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولى، فتتبعين الرابعة.

أما (الأولى) وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز، لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالإنسداد فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطأه وأنه على جهل.

وأما (الثانية) وهي الأخذ بالإحتياط، فإنه يلزم منه العسر والحرَج الشديدان. بل يلزم إختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

قوله (ره): (فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطئه).

أقول: العمل بفتوى المجتهد إما للأدلة الخاصة، وإما نتيجة لدليل الإنسداد:

أما الأول: فباطل لأن أدلة العمل بفتوى المجتهد لا تشمل موارد الجزم بخطأ المجتهد في فتواه أو في مستند الفتوى.

وأما الثاني: فلأننا بعد العلم بخطأ المجتهد يكون فتوى المجتهد في كفة الوهم المرجوح، فيشمله قاعدة استحالة تقديم المرجوح على الراجح وهو الظن.

قوله (ره): (يلزم منه العسر والحرَج..).

أقول: حاصله أن الإحتياط في كافة الأحكام المجهولة طريق ذو شوكة يلزمه أحد احتمالين على نحو مانعة الخلو وقد يجتمعان، وهما: إما العسر والحرَج، وإما إختلال النظام.

وأما (الثالث) وهي الأخذ بالأصل الجاري فلا يصح أيضاً لوجود العلم الإجمالي بالتكليف. ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على

وبين اللازمين فرق هام يجب معرفته حاصله:

أن استلزام الإحتياط للعسر والخرج يؤدي إلى عدم إيجاب الشارع للإحتياط، ضرورة أن الشارع قد رفع العسر والخرج من الدين كما هو معلوم.

بينما استلزام الإحتياط لاختلال النظام يؤدي إلى تكليف الشارع بعدم الإحتياط، لأن الشارع يأمر بحفظ النظام العام ويمنع من الإخلال به.

قوله (ره): (فلا يصح أيضاً لوجود العلم الإجمالي...).

أقول: أي لأن العمل بالأصول يؤدي إلى الجزم بوقوع المخالفة القطعية، وهذا أعني المخالفة العقلية للأحكام الشرعية المعلومة أمر قبيح عقلاً لا يمكن للشارع أن يأذن بها.

قوله (ره): (ولا يمكن ملاحظة كل مسألة...).

أقول: حاصله أن الأصول الجارية في مواردنا يمكن لحاظها بلحاظين:

**اللحاظ الأول:** لحاظ كل واقعة بمفردها، فلو شككنا مثلاً في وجوب صلاة الجمعة واستصبحنا وجوبها الذي كان زمن النبي ﷺ، فإذا لاحظنا هذه الواقعة المعينة لا يمكننا الجزم بوقوع المخالفة القطعية لحكم شرعي.

وهكذا مثلاً لو شككنا بحرمة شرب التبغ واستصبحنا بإباحته الأصلية، فإذا لاحظنا هذه الواقعة المعينة لا يمكننا الجزم بوقوع المخالفة القطعية لحكم شرعي.

وهكذا في بقية الأمثلة، فالحاصل أن جريان الأصول العملية بحسب هذا اللحاظ لا يستلزم الجزم بوقوع المخالفة القطعية لحكم شرعي.

**اللحاظ الثاني:** لحاظ جميع الوقائع المشكوكة دفعة واحدة، فإنه لو

حدة غير منضمة إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهولة الحكم. والحاصل أن وجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة والإستصحاب، ولو في بعضها.

٤ - (المقدمة الرابعة): إنه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات

لاحظنا كل الوقائع المشكوكة، وهي وقائع كثيرة جدا متفرقة مشتتة في أبواب الفقه، ثم لاحظنا إجراء الأصول العملية في كل هذه الوقائع، فبحسب هذه الملاحظة يحصل القطع بأن إجراء الأصول العملية في كل الوقائع يستوجب تحقق القطع بحصول المخالفة القطعية لحكم شرعي.

إذا عرفت هاتين الملاحظتين فقد يتوهم البعض أننا نكتفي بالملاحظة الأولى فينتج أن إجراء الأصول في الوقائع المشكوكة لا باس به إذ لا يستلزم أي محذور في إجراءاتها.

والجواب على هذا التوهم في مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أن الشارع عندما يأمر بإجراء الأصول العملية يأمر بها كقانون عام والقضية الحقيقية كما هو الحال في سائر الأحكام، فيقول مثلا: (الوقائع المشكوكة تجري فيها الأصول العملية).

**المقدمة الثانية:** أن الحكم في القانون عام والقضية الحقيقية هو حكم يتوجب فيه ملاحظة الموضوع على الحمل الشائع المنطبق على كل مصاديقه، ففي المثال المتقدم يكون الحكم فيه على الوقائع المشكوكة كلها بالحمل الشائع المنطبق على كل الأفراد.

ومن هاتين المقدمتين ينتج أن الحكم بإجراء الأصول العملية في الوقائع المشكوكة هو بالضرورة مبني على ملاحظة الشارع والمكلف بهذه الوقائع مجتمعة بنحو الملاحظة الثانية، بحيث يكون الشارع قد أجاز المخالفة القطعية، ويكون المكلف قد علم بذلك، وهذا كله قبيح غير جائز عقلا.

الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح أي الموهوم. ولا شك في أن الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً.

وعليه، فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالقياس. (وهو المطلوب).

وفي فرض الظن المقطوع بعدم حجيته يرجع إلى الأصول

تنبيه: قد يظهر من الشيخ الأنصاري وغيره من أساطين الأصول أنهم لا يحتاجون إلى العلم الإجمالي لإثبات هذه المقدمة وذلك بدعوى العلم الوجداني بأن الشارع المقدس يأبى الرجوع إلى الأصول العملية في الوقائع غير المقطوعة، وذكر بعضهم أن في إجراء الأصول المذكورة خروج من الدين.

قوله (ره): (يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح...).

أقول: هذا شروع في الإشارة إلى إحدى المقدمات التي أهملها المصنف (ره)، وهي مقدمة قبح ترجيح الوهم المرجوح على الظن الراجح.

توضيحه أنه في موارد الظن يكون في قبالة الوهم فإما أن نأخذ بالظن ونترك الوهم أو العكس، فكان الأخذ بالظن هو الواجب عقلاً لقبح تقديم المرجوح على الراجح

قوله (ره): (وفي فرض الظن المقطوع بعدم حجيته).

أقول: قد سبق وذكرنا أن الظن الذي قام الدليل القطعي على عدم حجيته (كالقياس والإستحسان) لا تشمله حجية الظن المطلق فراجع.

وهنا نسأل جديداً عن حكم الظن الذي لم يقم الدليل القطعي على عدم حجيته ولكن قام الدليل الظني على عدم حجيته فمثلاً لو فرضنا قيام

العملية، كما يرجع إليها في المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظن أصلاً.

ولا ضير حينئذ بالرجوع إلى الأصول العملية لانحلال العلم الإجمالي بقيام الظن في معظم المسائل الفقهية إلى علم تفصيلي

الخبر الظني على عدم حجية الشهرة، ففي هذه المسألة وجهان:

فتارة ننظر إلى شمول دليل الإسناد لهذا الظن فيجب الحكم بأنه حجة كسائر الظنون.

وتارة أخرى ننظر إلى الظن الذي هو الدليل والمفروض أنه حجة يجب العمل بمضمونه.

وهذه المسألة لا يمكن حلها إلا بحل مسائل كمسألة:

١ - نتيجة الدليل الإسنادي عامة أو مهمة.

٢ - نتيجة الدليل الإسنادي قابلة للتقييد أم لا.

ولكن المسألة لا ثمرة لها فلا حاجة إلى الخوض في غمارها والذي أميل إليه هو العمل بالظن الدليل وإسقاط الظن الذي قام الدليل الظني على عدم حجيته لأن نتيجة الإسناد هو جعل الأدلة الظنية هي حجج للمكلفين يعملون بها في تحديد الأدلة كما يعملون بها في تحديد الأحكام.

وتبلغ المسألة مداها في التعقيد لو قامت الشهرة أيضاً على عدم حجية الخبر منضمماً إلى قيام الخبر على عدم حجية الشهرة، فلاحظ وتأمل.

قوله (ره): (لأنحلال العلم الإجمالي...).

أقول: قد عرفت أن الظن الذي قام الدليل القطعي على عدم حجيته (كالقياس والإستحسان) ليس بحجة ولا تشمله حجية الظن المطلق، وحينئذ يقع السؤال عن المرجع في موارد الظن القياسي، أي إذا قام الظن القياسي على حرمة شرب التبغ فهل يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة أم لا.

بالأحكام التي قامت عليها الحجة، وشك بدوي في الموارد الأخرى.  
فتجرى فيها الأصول.

والجواب بلا ريب أن المرجع هو الأصول الجارية في مورده كالبراءة في المثال.

ووجهه أن المانع الوحيد من جريان الأصول في موارد الظنون كان هو العلم الإجمالي بوجود كمية من التكاليف الفعلية.

ولكن هذا العلم الإجمالي قد انحل بقيام الظنون الأخرى على تنجيز التكاليف في مواطن أخرى كثيرة.

وتوضيح انحلال العلم الإجمالي إنما يكون في مباحث العلم الإجمالي، ولكن لا بأس أن نشير إليه هنا مختصراً، وحاصله أن العلم الإجمالي هو عبارة عن علم بالجامع وشك بعدد الأطراف، فلو علم بنجاسة أحد الإناءين إجمالاً كان عنده علم بالجامع أي (نجاسة أحدهما) وشكاً في كل إناء شك.

ففي هذا المثال ينحل العلم الإجمالي حقيقة إذا علمنا نجاسة إناء بعينه فيكون الإناء الثاني إما معلوم الطهارة أو مشكوك النجاسة بالشك البدوي.

وينحل العلم الإجمالي عملياً إذا افترضنا أن نجاسة أحد الإناءين منجزة باستصحاب أو غيره، فلو جرى استصحاب نجاسة أحد هذين الإناءين، انحل هذا العلم الإجمالي وأصبح بلا أثر، وأصبح الإناء الثاني مشكوكاً بالشك البدوي.

وهكذا الحال كلما قام علم حقيقي أو تعبدي أو تنجيزي بتحقق الجامع في بعض أطراف العلم الإجمالي وجب انحلال العلم الإجمالي حقيقة أو تعبداً أو تنجيزاً.

وهنا يجب الالتفات إلى مقدار الجامع فلو علمنا بنجاسة عشرة آنية

هذه خلاصة (مقدمات دليل الإنسداد)، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، ويكفي ما ذكرناه عنها بالإختصار.

## ١١ - اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

من هذه الآنية الثلاثين فلا ينحل العلم الإجمالي إلا بالعثور على عشرة آنية نجسة.

ولو علمنا بنجاسة مقدار أقله عشرة وأكثره خمسة عشر من هذه الآنية الثلاثين فهذا العلم الإجمالي ينحل أيضا بالعثور على عشرة آنية نجسة.

ومن هنا تعرف أنه لا بد أن ينحل العلم الأجمالي بالتكاليف الفعلية بعد فرض قيام دليل الإنسداد على حجية مطلق الظن، وفرض قيام الكثير من الظنون على تنجيز الكثير من الأحكام التكليفية التي هي لا شك أكثر بكثير من القدر الجامع الذي تعلق به العلم الإجمالي بوجود الأحكام الشرعية الإلزامية.

وبهذا الإنحلال تكون بقية الأطراف أي بقية التكاليف مشكوكة بالشك البدوي المحض فتجري فيها الأصول من غير مانع.

قوله (ره): (اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل).

أقول: هذا مطلب تداخلت فيه المسائل لتوقف بعضها على بعض، وتحريرا للموضوع نتكلم في مقامات خمسة:

المقام الأول: في بيان القطع الموضوعي وبيان تقسيماته.

المقام الثاني: في بيان مراتب الحكم الشرعي.

المقام الثالث: بيان علاقة العلم بالمرتبة الثانية أي مرتبة الجعل.

المقام الرابع: بيان علاقة العلم بالمرتبة الثالثة أي مرتبة الفعلية.

المقام الخامس: بيان علاقة العلم بالحكم بالمرتبة الرابعة أي مرتبة

التنجيز.



المقام الأول: في بيان القطع الموضوعي وبيان تقسيماته.

ينقسم القطع إلى قسمين: ١: القطع الطريقي، ٢: القطع الموضوعي.

ويتضح الكلام في تحرير نقاط:

النقطة الأولى: أن القطع في كل موارد هو ماهية واحدة بسيطة لا تباين بين أفرادها، ومن ثم فلا معنى لانقسام القطع انقساماً بحسب نفسه، وإنما ينقسم القطع بلحظات خارجة عن ماهية القطع.

وعلى هذا فنقول أن أساس تقسيم القطع هنا إلى طريقي وموضوعي هو تقسيم بلحاظ علاقة القطع مع المنسوب إليه، وذلك أنه لا بد في كل قطع أن يتعلق بمقطوع به، وحينئذ فهنا لحاظان:

١ - اللحاظ الأول: لحاظ القطع بالنسبة إلى المقطوع به، فالقطع بهذا اللحاظ نسميه بالقطع الطريقي لأن القطع كما عرفت هو طريق إلى المقطوع به، فهذا القطع هنا مجرد طريق ولم نلاحظه إلا طريقاً.

٢ - اللحاظ الثاني: لحاظ القطع نسبة إلى أحكام مترتبة على القطع فيما إذا فرضنا وقوع القطع موضوعاً لحكم ما، ولأجل ذلك يقال له (الموضوعي) لأنه موضوع لحكم، مثله مثل سائر موضوعات الأحكام.

فمثلاً إذا قلت (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم) فالقطع نسبة إلى (وجوب صلاة الجمعة) هو قطع طريقي، وهو بذاته أي (القطع بوجوب صلاة الجمعة) نسبة إلى الحكم المترتب عليه أي (وجوب التصديق بدرهم) هو قطع موضوعي لأنه موضوع له.

النقطة الثانية: القطع المأخوذ موضوعاً هو أيضاً على أقسام:

١ - أن يكون القطع مأخوذاً على أنه هو تمام الموضوع لتحقيق الحكم

كما لو قال (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم) على أن يكون القطع المذكور وحده يستلزم تحقق وجوب التصديق بالدرهم، سواء كان المقطوع به وهو (وجوب صلاة الجمعة) متحققا واقعا أم لا.

٢ - أن يكون القطع مأخوذا على أنه هو جزء الموضوع لتحقيق الحكم، والجزء الآخر هو الواقع، كما لو قال (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم) على أن يكون القطع المذكور وحده لا يستلزم تحقق وجوب التصديق بالدرهم، وإنما يتحقق الوجوب إذا كان المقطوع به وهو (وجوب صلاة الجمعة) متحققا واقعا.

ويظهر الفرق العملي بين القسمين الأول والثاني عند انكشاف بطلان القطع ومخالفته للواقع:

فعلى الأول لا ينكشف عدم تحقق الحكم وهو (وجوب التصديق بدرهم) بل يبقى على يقين بوجود الحكم واقعا نظرا لتحقيق تمام موضوعه وهو القطع.

وأما على الثاني فينكشف عدم تحقق الحكم وهو (وجوب التصديق بدرهم) واقعا، بل نستيقن بعدم وجود الحكم واقعا نظرا لثبوت عدم تحقق موضوعه نظرا لانعدام جزء موضوعه وهو الواقع.

**النقطة الثالثة:** أن القطع المأخوذ موضوعا سواء كان تمام الموضوع أو جزؤه ينقسم بدوره إلى قسمين أيضا، فإن القطع كما عرفت هو نور في نفسه ونور لغيره، فإما أن يؤخذ القطع موضوعا بما هو نور في نفسه وإما أن يؤخذ بما هو نور لغيره، فهذان قسمان، وهما:

١ - أن يكون القطع ملحوظا بما أنه صفة نورانية بحد ذاته، وهذا القسم يعبر عنه بلسان الأصوليين بالقطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفتية.

٢ - أن يكون القطع ملحوظا بما أنه نور لغيره أي كاشف عنه، وهذا القسم يعبر عنه بلسان الأصوليين بالقطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة.

تنبيه: ذكر الشيخ الآخوند في كفايته أن القطع المأخوذ على نحو الصفية قسمان لأنه إما أن نلحظه صفة في القاطع، وإما أن نلحظه صفة في المقطوع به، وفيه نظر.

تنبيه: قد أصبحت أقسام القطع الموضوعي أربعة لأنها إما تمام أو جزء الموضوع، وكلاهما إما صفتي أو طريقي.

وقد قيل أن كلها ممكن إلا واحد مستحيل، وهو: القطع الموضوعي تمام الموضوع على أن يكون مأخوذا على نحو الطريقة، وقيل أن هذا القسم مستلزم للتناقض، ولا يسع هذا المختصر التوسع ببيان وجه التناقض وبيان ما يرد عليه.

النقطة الرابعة: أن القطع الموضوعي (سواء كان تمام الموضوع أو جزأه، وسواء كان مأخوذا على نحو الصفية أو الطريقة) ينقسم إلى أقسام لأن متعلق القطع المأخوذ موضوعا هو إما حكم شرعي (كوجوب صلاة الجمعة) في المثال السابق، وإما غير حكم كما لو قال (إذا علمت بولادة ولد فاذبح كبشا).

فإذا كان متعلق القطع حكما فينقسم القطع إلى أربعة أقسام لأن الحكم المتوقع على القطع إما:

١ - عين الحكم الذي هو متعلق القطع، وإما:

٢ - مثل الحكم الذي هو متعلق القطع، وإما:

٣ - ضد الحكم الذي هو متعلق القطع، وإما:

٤ - مخالف للحكم الذي هو متعلق القطع.

وإذا كان متعلق القطع (أي المقطوع به) ليس بحكم، فهو إما موضوع لحكم، وإما لا حكم له.

فإذا كان متعلق القطع موضوع له حكم، فيجري فيه التقسيمات الأربع المتقدمة لأن حكم متعلق القطع إما:

١ - عين الحكم الذي هو مترتب على القطع، وإما:

٢ - مثل الحكم الذي هو مترتب على القطع، وإما:

٣ - ضد الحكم الذي هو مترتب على القطع، وإما:

٤ - مخالف للحكم الذي هو مترتب على القطع.

وبما ذكرناه تصبح جميع الصور سبعة وثلاثين صورة من غير احتساب تقسيم الآخوند، وبعض هذه الصور ممكن وبعضها مستحيل.

النقطة الخامسة: في بيان المستحيل من الممكن من هذه الأقسام:

وتعرف ذلك من خلال بيانات:

البيان الأول: لا شك في استحالة أخذ القطع بحكم موضوعا لعين الحكم، أي لنفس الحكم الذي هو متعلق القطع مثل (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فهي واجبة بنفس الوجوب الذي قطعت به).

ويمكن توجيه الإستحالة بتوجيهين:

التوجيه الأول: أن أخذ القطع بحكم موضوعا للحكم بعينه يستلزم الدور، وتوضيح الدور يظهر من بيان بديهيتين:

الأولى: أن القطع بشيء يتوقف على تحقق الشيء في الخارج، فقد عرفت مرارا أن القطع هو طريق إلى الواقع فلا يمكن للقاطع إلا أن يرى أن قطعه عين الواقع.

الثانية: أن الحكم لا يتحقق إلا بعد تحقق موضوعه لوضوح أن الحكم مترتب وجوداً وطبعاً على الموضوع، فإذا قلت (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فهي واجبة بنفس الوجوب الذي قطعت به) كان الوجوب الثاني متوقفاً على تحقق الوجوب الأول.

إذا عرفت هاتين البديهيتين يظهر أن أخذ القطع بحكم موضوعاً لنفسه يستلزم تحقق الدور في ذهن القاطع دائماً أي يكون الوجوب الثاني يتوقف وجوده في ذهن القاطع على وجود نفسه أولاً.

وكذا يتحقق الدور في ذهن الشارع دائماً لأن الشارع لا بد أن يعلم أن القطع بشيء متأخر عن تحقق الشيء، وبالتالي فهو يرى متعلق القطع (أي وجوب الجمعة) موجوداً ثم يحكم بوجوده بعينه.

وكذا يتحقق الدور في الخارج إذا كان القطع مصيباً فيكون الوجوب الثاني قد وجد بعد تحقق نفسه في الخارج.

ويتحقق التناقض في الخارج إذا كان القطع خاطئاً لأنه إذا قطع مخطئاً بوجوب الجمعة يتحقق وجوب الجمعة فيكون الجمعة واجبة وغير واجبة.

وبالتالي فالواقع له لازم محال دائماً هو إما الدور على فرض الإصابة وإما التناقض على فرض الخطأ.

التوجيه الثاني: أن أخذ القطع بحكم موضوعاً للحكم بعينه يستلزم الخلف، وتوضيح الخلف يظهر من بيان بديهيات ثلاثة:

البديهية الأولى: أنه لا يمكن وصف الحكم بكونه معلوماً قبل تعلق العلم به، وهذا بديهي بدهة استحالة تحقق الوصف قبل تحقق حيثيته في الخارج.

البديهية الثانية: أن المفروض أن الحكم الثابت مقيد بالعلم بالحكم،

وبالتالي فالمفروض أن يكون الحكم الذي تعلق به القطع هو المقيد بالعلم بالحكم ضرورة أن المفروض وحدة.

البديهية الثالثة: أن الحكم الذي تعلق به العلم لا يخلو إما أن يكون بوصف المعلوم أو لا بوصف المعلوم، ولا ثالث.

فعلى الفرض الأول يكون خلف الأمر الأول إذ عرفت فيه استحالة وصف الحكم متعلق القطع بالمعلوم، وعلى الثاني يكون خلف الأمر الثاني إذ عرفت فيه أن المفروض أن الحكم مقيد بالعلم كما أن وحدة الحكم متعلق القطع والحكم المترتب على القطع.

البيان الثاني: وقع الكلام في أخذ القطع بحكم موضوعا لمثل الحكم، كما لو قال (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فهي واجبة وجوبا يماثل الوجوب الذي قطعت به).

ووجه الإستحالة المدعاة هنا هو استحالة اجتماع المثليين ففي المثال إذا قطع بوجوب صلاة الجكهة يتحقق وجوبان مثلان على صلاة الجمعة الأول هو الوجوب الذي تعلق به القطع، والثاني هو الوجوب المترتب على القطع.

وقيل أن الحكمين المثليين ليسا على حد المثليين في الخارج، فليس اجتماع الحكمين المثليين محالا ألا ترى يجوز(أكرم المؤمن) و(أكرم العالم) فيجتمعان في العالم المؤمن، وكذا يمكن افتراض حكمين مثليين برتبتين أحدهما قبل العلم والثاني بعد العلم كاجتماع الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

البيان الثالث: لا شك في استحالة أخذ القطع بحكم موضوعا لحكم يضاده، أي ضد الحكم الذي هو متعلق القطع مثل (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فهي غير واجبة أو هي حرام).

ووجه الإستحالة في هذا القسم واضح وهو حصول التضاد في ذهن القاطع لأنه قطع بوجوب الجمعة (متعلق القطع) وسيقطع بتحقق الحكم المترتب على القطع وهو عدم وجوبها.

وقد يحصل التضاد في الخارج (مضافا إلى حصوله الذهن) وذلك إذا كان القطع الموضوعي مصيبا للواقع ففي المثال المتقدم إذا كان الواقع هو وجوب صلاة الجمعة كان القطع مصيبا وحصل التضاد خارجا إذ تكون الجمعة واجبة كما هو المفروض، وغير واجبة كما هو مقتضى الحكم المترتب على القطع.

**المقام الثاني: في بيان مراتب الحكم الشرعي:**

وهي أربعة مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة الملاك والمصالح، وهي مرتبة التحقق الواقعي أن في هذا الموضوع (كالصلاة مثلا) مصلحة بحيث يجب الحكم باستجابته أو وجوبه، أو أن في ذلك الموضوع (كشرب الخمر مثلا) مفسدة بحيث يجب الحكم بكرهته أو حرمة.

وهذه المرتبة يمكن تقسيمها إلى المصلحة في الواقع قبل لحاظ الشارع لها، ثم المصلحة بعد لحاظ الشارع لها، ثم تحقق إرادة الشارع الأكيدة بها وهي العلة الغائية الموجبة لجعل الحكم الشرعي.

وفي الحقيقة فإن هذه المرتبة هي من مبادئ وأسباب تحقق الحكم وليست من مراتب الحكم بالدقة ضرورة أن الحكم حقيقة هو المرتبة الآتية.

**المرتبة الثانية:** مرتبة الجعل الشرعي، وهو عبارة عن قيام الشارع بنقش الحكم في لوح التشريع، وفي هذه المرتبة يكون الحكم على نحو القضية الحقيقية الكلية (السارق تقطع يده) (المكلف المستطيع يجب عليه الحج)، وهذه الأحكام قابلة لأن تتحول إلى قضية شرطية شرطها تحقق الموضوع

وجزاؤها المحمول، مثل إن سرق اقطعوا يده، وإن استطاع المكلف وجب عليه الحج، وهكذا فهذه الأحكام كسائر قوانين البشر تنقش في موضعها، ولا فرق بين علم المكلف بها أو عدم علمه، وبين انطباق الموضوع عليه عدم الإنطباق.

وقد عبر البعض ومنهم صاحب الكفاية عن هذه المرتبة بـ (الإنشائية)، قال في كفايته: فإن الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل، ليس إلا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولية.

المرتبة الثالثة: مرتبة الفعلية، بمعنى تحول القضية الحقيقية (الجعل) إلى قضية خارجية متحققة في الخارج، أو قل توجه التكليف الجزئي إلى المكلف الجزئي، وتكون هذه المرتبة عند تحقق موضوع القضية الحقيقية خارجا بانطباقه على المكلف، أو قل تحقق الشرط خارجا فوجب تحقق الجزاء، ففي المثاليين المتقدمين تقول: قد سرق هذا السارق فوجب قطع يده، وقد استطاع هذا المكلف فوجب عليه الحج.

المرتبة الرابعة: مرتبة التنجز، بمعنى أن التكليف صار ثقلا على عاتق المكلف بحيث أن المكلف يستحق العقاب على عصيان التكليف.

المقام الثالث: بيان علاقة العلم بالمرتبة الثانية أي مرتبة الجعل.

وقبل الشروع في هذا المقام أذكر أمورا:

الأمر الأول: لا يخفى أنه لا ريب أن علم المكلف لا ربط له بتاتا بالمرتبة الأولى من المراتب الأربعة المتقدمة فإنها مرتبة واقعية محضة لا ربط لها بالعلم وعدمه، بل لا ربط لها حتى بوجود المكلف في الخارج، ولأجل هذا الوضوح لم نحتج إلى مبحث خاص في علاقة العلم بالحكم في المرتبة الأولى.



الأمر الثاني: أن هذا المقام متداخل بشدة مع البحث المتقدم في القطع الموضوعي (بحث أخذ العلم بالحكم موضوعا لنفسه)، إلا أنه ليس عينه لأن علاقة العلم بالحكم ليست محصورة من طريق (أخذ العلم بالحكم موضوعا لنفسه) وإن كان هذا أهم طرقة، كما أن (أخذ العلم بالحكم موضوعا لنفسه) غير مختص بالحكم بمرتبة الجعل

الأمر الثالث: أن هذا المقام مع المقام الآتي يشكل بعينه البحث المشهور باشتراك الأحكام الشرعية بين الجاهل والعالم.

الأمر الرابع: لا ريب أنه لا مانع من أخذ العلم بالحكم بالمرتبة الأولى (المصلحة والملاك) شرطا في الحكم بالمرتبة الثانية لاختلافهما اختلافا حقيقيا، فلا مانع بأن يشرع المولى (أن المستطيع العالم بمصلحة الحج يجب عليه الحج) وهذا واضح وليس محلا للبحث، بل لم أجد له ثمرة.

كما لا ريب باستحالة أخذ العلم بالحكم بالمرتبة الثالثة الفعلية موضوعا في الحكم بالمرتبة الثانية ضرورة تأخر الفعلية عن الجعل.

فمحل البحث والكلام إنما هو في أخذ العلم بالحكم في المرتبة الثانية في موضوع الحكم بنفس المرتبة.

إذا عرفت هذه الأمور الأربعة فنقول: ذهب جمهور الأصوليين إلى أن العلم بالحكم ليس من شروط نفس الحكم، بل الأحكام الشرعية كلها مطلقة عامة للجاهل والعالم، فعندما يقول الشارع (يجب الصلاة) تكون الصلاة واجبة على جميع المكلفين مطلقا حتى الجاهل بوجوب الصلاة، وهذا ما سموه باشتراك الأحكام بين الجاهل والعالم.

واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: تواتر الأخبار على عموم الأحكام للجاهل قال الشيخ

الأنصاري في فرائده: وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أننا لم نجد خبراً يقول بصراحة أن الأحكام مشتركة، فمراد الشيخ وغيره من هذه الأخبار هي الأخبار التي تأمر بالتعلم، وتذم الجهل، وأن الحجة قائمة عليه، وأنه يستحق العقاب، وما دل على إعادة أو قضاء بعض أعمال الجاهل، ونحو ذلك وهي أخبار عظيمة كل واحد منها يدل بالالتزام أو التضمن على الإشتراك أي على أن الأحكام الشرعية عامة للعالم والجاهل.

الدليل الثاني: الإجماع على الإشتراك، قال السيد الخوئي في مواضع كثيرة: (بمقتضى الاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل) بل ذكر في بعضها أنها من ضروريات المذهب، قال في مصباح أصوله: وأما القرينة الخارجية فهي الآيات والروايات الكثيرة الدالة على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، وإن شئت فعبر عن القرينة الخارجية بقاعدة الاشتراك، فإنها من ضروريات المذهب<sup>(٢)</sup>.

الدليل الثالث: وهو إطلاق أدلة الأحكام الأولية بنفسها، وإثبات هذا الإطلاق بدليل مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن تقييد أدلة الأحكام يستحيل أن تكون مقيدة بالعلم بها.

المقدمة الثانية: أنه إذا استحال التقييد في الدليل وجب الإطلاق.

فينتج وجوب إطلاق أدلة الأحكام للعالم والجاهل.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١١٣.

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ٩٦ و ص ٢٥٧.

وهذا الإستدلال صحيح في مقدمته الأولى، وهذه الإستحالة قد بينها أنفا في بحث القطع الموضوعي حيث بينا استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم لأنه يستلزم الدور والخلف، فلا نعيد، إلا أن الكلام في المقدمة الثانية فهل استحالة التقييد تدل على تحقق الإطلاق أم لا؟

والجواب على هذا السؤال هنا وفي كل الموارد التي يستحيل فيها التقييد مبني على تحديد العلاقة بين الإطلاق والتقييد، وقد شرحنا ذلك مفصلا في مباحث الإطلاق، وحاصله أن في العلاقة بين الإطلاق ثلاثة مذاهب:

**الأول:** أن العلاقة بينهما هي علاقة التناقض أي الوجود والعدم، والإطلاق هو عدم التقييد.

**الثاني:** أن العلاقة بينهما هي علاقة الضدين اللذين لا ثالث لهما.

**الثالث:** أن العلاقة بينهما هي علاقة الملكة والعدم، والملكة هي التقييد.

فعلى المذهبين الأول والثاني ينتج من استحالة التقييد وجوب الإطلاق ضرورة أنه يستحيل ارتفاع النقيضين وكذا الضدين اللذين لا ثالث لهما.

وعلى المذهب الثالث ينتج من استحالة التقييد استحالة الإطلاق ضرورة أنه لا عدم ملكة إلا حيث يمكن الملكة، والمفروض هنا استحالة الملكة، فيستحيل عدمها بما هو عدمها وهو الإطلاق، فلا يثبت بهذا الدليل (أي دليل استحالة تقييد الأحكام بالعلم) لا التقييد ولا الإطلاق.

### **تنبيه في بيان مذهب النائي:**

إلى هذا المذهب الثالث ذهب شيخ مشايخ الأصوليين المتأخرين الميرزا النائيني، وكان رَضِيَ اللهُ فِي هَذَا الْمورد وفي كل الموارد التي يستحيل

فيها التقييد وبالتالي الإطلاق يزعم أن الشارع محتاج إلى متمم الجعل، وتوضيحه في مقدمتين:

١ - أن استحالة التقييد والإطلاق لا يمكن أن تنتج أن الحكم في الواقع لا مطلق ولا مقيد ضرورة أنه يستحيل الإهمال في مقام الواقع والثبوت فلا بد أن يكون الحكم في الواقع هو الإطلاق أو التقييد، ضرورة أن الأحكام تابعة لملاكاتهما، وملاك الحكم الشرعي لا محالة إما أن يكون موجودا في حالتي الجهل والعلم فلا بد من إطلاق الحكم، وإما أن يكون موجودا في حالة العلم فقط فلا بد من تقييد الحكم بالعلم.

٢ - أنه كما يستحيل الإهمال في مقام الثبوت كذلك لا يجوز للشارع الإهمال في مقام الإثبات فيجب عليه أن يبين مراده من الإطلاق أو التقييد، سواء بالدليل الأول أو بدليل ثاني، أو بدليل عاشر، وبأي طريقة كان يجب عليه بيان مراده وإلا كان مقصرا في التبليغ والبيان.

فينتج من هاتين المقدمتين أن الشارع لا ريب قد كان حكمه إما مقيدا أو مطلقا في الواقع كما هو مقتضى المقدمة الأولى، إلا أنه لما استحال على الشارع أن يبين مراده بنفس الدليل الأول كما هو قضية (استحالة التقييد تستوجب استحالة الإطلاق) فيجب عليه أن يبين مراده الواقعي بدليل آخر كما هو مقتضى المقدمة الثانية.

وهذا الدليل الثاني نسميه متمم الجعل لأنه يبين ناحية من الحكم الشرعي مطلوب بيانها في الجعل، ولم يتمكن الشارع من بيانها في الدليل الأول، وهذا الدليل المتمم للجعل تارة يدل على ما يدل عليه التقييد، وهذا ما سماه بـ (نتيجة التقييد)، وأخرى يدل على ما يدل عليه الإطلاق، وهذا ما سماه بـ (نتيجة الإطلاق).

وعلى هذا الأساس فقد ذكر الميرزا النائبي أن متمم الجعل في المقام هو الروايات والإجماعات المتقدمة الدالة على نتيجة الإطلاق أي

على أن الأحكام الشرعية مطلقة عامة للعالم والجاهل.

قال النائيني في تقريراته التي كتبها الكاظمي رحمه الله تعالى:  
 العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه  
 الإطلاق والتقييد اللحاظي لاستلزامه الدور كما أوضحناه في مبحث  
 التبدي والتوصلي، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا، لأن التقابل بين  
 الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، ولكن الإهمال الشبوتي أيضا لا  
 يعقل، بل لا بد إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد، وحيث لم  
 يمكن أن يكون الجعل الأولى متكفلا لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد  
 منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بمتتم الجعل،  
 فاستكشاف كل من نتيجة الإطلاق والتقييد يكون من دليل آخر. وقد ادعي  
 تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حق العالم والجاهل ونحن وإن لم  
 نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها «صاحب  
 الحدائق» في مقدمات كتابه، إلا أن الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على  
 ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصر معاقبا إجماعا. ومن تلك الأدلة  
 والإجماع والضرورة يستفاد نتيجة الإطلاق وأن الحكم مطلق في حق العالم  
 والجاهل<sup>(١)</sup>.

والحاصل أن مذهب النائيني في المقام يتلخص في ستة نقاط:

- ١ - أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل.
- ٢ - العلاقة بين الإطلاق والتقييد هي علاقة الملكة والعدم، فإذا  
 استحال التقييد وهو الملكة يستحيل الإطلاق وهو عدمها.
- ٣ - ضرورة كون الحكم في الواقع إما مطلقا أو مقيدا، لاستحالة  
 الإهمال في مقام الثبوت.

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ١١.

٤ - ضرورة بيان الشارع لمراده الواقعي فيجب عليه بيان التقييد أو الإطلاق.

٥ - إذا لم يكن دليل الجعل الأول ظاهرا في الإطلاق ولا التقييد وجب على الشارع الإتيان بتمم الجعل الذي يبين الإطلاق أو التقييد.

٦ - أن متمم الجعل في المقام هو الروايات والإجماعات الدالة على الإطلاق.

الدليل الرابع: وهو وجوب كون الأحكام مطلقة لاستحالة تقييدها ثبوتا. وهذا الدليل هو عين الدليل السابق إلا أنه يختلف عنه أن ذاك كان في مقام الإثبات وهذا في مقام الثبوت.

وبعبارة أخرى كان الدليل السابق في صدد إستكشاف أن أدلة الأحكام مطلقة للجاهل والعالم، وهذا مقام الإثبات، وأما هذا الدليل فهو في صدد استكشاف أن الأحكام في لوح تشريعها حتى قبل بيانها للناس يجب أن تكون مطلقة غير مقيدة بالعالم.

وبعد هذا البيان نقول أن هذا الإستدلال مكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الحكم في واقعه الثبوتي يستحيل تقييده بالعلم بنفسه، وهذه المقدمة تقدم تحريرها في بحث القطع الموضوعي حيث بينا استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم لأنه يستلزم الدور والخلف.

المقدمة الثانية: أن استحالة التقييد في الواقع الثبوتي تستلزم الإطلاق الذي هو مجرد عدم التقييد.

فينتج أن الأحكام مطلقة في واقعها حتما.

وهذا الإستدلال كما ترى متوقف على أن العلاقة بين التقييد

والإطلاق في مقام الثبوت هي التناقض بمعنى أن يكون الإطلاق ثبوتا هو مجرد عدم التقييد وهذا ما نازع به الشيخ النائيني أيضا حيث أن ظاهر كلامه أن العلاقة بين الإطلاق والتقييد هي علاقة الملكة والعدم حتى في مرحلة الثبوت.

قال الكاظمي في تقريره لكلام النائيني: واما الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيها التقييد ثبوتا، وإذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ايضا لما بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة.

وصريح كلامه أنه في مقام الثبوت.

وقد أثار تلامذة النائيني هنا كلاما اعتراضيا عليه حيث زعم جماعة ومنهم المصنف (ره) أن في مقام الثبوت إذا امتنع التقييد تحتم عدم التقييد الذي هو بالضرورة سعة الحكم وهذا هو الإطلاق.

والإنصاف قوة ما ذكره النائيني وقد تعرضنا لتفصيل هذا البحث مطولا في مبحث التعدي والتوصلي وحاصله أننا بينا أن هذا العدم التقييد وإن استلزم الإطلاق اللحاظي (لحاظ الماهية مرسله من القيود) إلا أن هذا الإطلاق اللحاظي لا يمكن أن يساوي الإطلاق المطلوب الذي هو الإطلاق في الإرادة اللبية للمولى، وذلك لأن هذا الإطلاق اللحاظي هو مجرد عدم تقييد مقهور عليه المولى فلا يكشف عن الرؤية الحقيقية اللبية للمولى، وهذا ما ذكرناه هناك مفصلا، ونذكره هنا موضحا باختصار:

أنا لو فرضنا أن الشارع يرى أن ملاك الحكم (المصلحة والشوق) مقيد بصورة العلم.

فهذا الفرض ينعكس على تشريع الحكم ضرورة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أي تبعية الأحكام لملاكاتهما، فينتج أن الشارع إرادته تشريع الحكم مقيدا بالعلم.

ولكن لما أراد الشارع تشريع الحكم مقيدا في اللوح المحفوظ وجد نفسه غير قادر على التقييد لعدم إمكانه لحاظ التقييد فاضطر إلى نقشه من غير قيد.

فهذا عدم تقييد واستلزم الإطلاق اللحاظي إلا أنه لا يكشف عن حقيقة إرادة المولى، وهو ما سميناه هناك بالإطلاق الكامن أو اللبي.

تنبيه: يتفرع على مسألة استحالة تقييد الأحكام بالعلم بها نتائج أخرى في مباحث أخرى كمبحث عدم جواز العمل بالقطع الحاصل من العقل أو عدم جواز العمل بكل قطع من غير الكتاب والسنة، قال الشيخ الأنصاري في فرائده: مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين: من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة.

وذلك أن هؤلاء الإخباريين ذهبوا إلى عدم العمل بهذا القطع غير الحاصل من الكتاب والسنة، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فقد عرفت أن القطع الطريقي حجة ذاتية يستحيل سلب الحجية عنه.

ومن ثم فلا بد من تأويل كلام هؤلاء الإخباريين بأنهم يقولون بأن الأحكام الشرعية مختصة بمن يعلم بها عن طريق الكتاب والسنة، فمن علم بها من غير طريق الكتاب والسنة لا تكون فعلية بحقه، ولذا لم يلزمه العمل بهذا العلم.

وصحة هذا التأويل متوقفة على هذا المبحث أعني مبحث أخذ العلم قيدا في موضوع الأحكام، فإذا قلنا بجوازه كان هذا التأويل ممكنا، وإلا لم يكن ممكنا.

المقام الرابع: بيان علاقة العلم بالمرتبة الثالثة أي مرتبة الفعلية.

والكلام في هذا المقام ينقسم إلى طورين لأننا تارة ننظر إلى العلم



الذي هو مأخوذ في مرتبة الجعل (ولو بمتتم الجعل)، وتارة أخرى ننظر إلى علم غير مأخوذ في مرتبة الجعل كالعلم بالفعلية.

أما الطور الأول فالكلام فيه أصبح واضحا فإنا إن قلنا بأن العلم مأخوذ في الجعل موضوعا للحكم فلا ريب باستحالة تحقق فعلية الحكم دون العلم بداهة توقف فعلية الحكم على تحقق الموضوع بكل شروطه إذ فعلية الحكم ليست سوى انطباق الجعل في الخارج بتحقق موضوع الحكم.

فمثلا إذا جعل الشارع (المكلف المستطيع القادر يجب عليه الحج) فهذا حكم جعلي، لا يكون فعليا إلا بتحقق الموضوع بشروطه الثلاثة، فلو انتفى أحدها استحال فعلية الحكم.

هذا ولكنك عرفت أن العلم لم يؤخذ في مقام الجعل، وبالتالي فالعلم بالجعل لا ربط له بفعلية الأحكام، بل تكون الأحكام الشرعية فعلية بمجرد تحقق موضوعها ولولم يكن المكلف عالما بالجعل سوى انطباق الجعل في الخارج بتحقق موضوع الحكم.

أما الطور الثاني (أعني العلم غير مأخوذ في مرتبة الجعل كالعلم بالفعلية) فالكلام فيه أيضا يجب أن يكون واضحا للدليلين أصبحا متكررين:

**الدليل الأول:** أنا كررنا كثيرا أن المرتبة الفعلية ليست سوى انطباق الجعل في الخارج بتحقق موضوع الحكم، فالتحقق الخارجي للموضوع المأخوذ في مقام الجعل هو بمنزلة العلة التامة لتحقيق الفعلية للحكم، بمعنى أنه إذا تحقق الموضوع في الخارج بكافة شرائطه وجب كون الحكم فعليا، ولو لم يتحقق تمام الموضوع - ولو بفقد بعض شرائطه - استحال تحقق الفعلية.

ومن ثم فبعد أن افترضنا أن العلم ليس مأخوذا في مرتبة الجعل أي ليس من شروط الموضوع فيجب الجزم بأن فعلية الحكم غير متوقفة عليه،

إذ لو انتفت الفعلية بسبب فقد العلم مع وجود الموضوع بكل شروطه لكان من قبيل تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال، ومن ثم فلا مجال لتخيل وجود شروط خاصة بمقام الفعلية غير شروط الجعل.

الدليل الثاني: ما ذكرناه في بحث القطع الموضوعي من استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، فهذا يثبت استحالة أخذ العلم بالفعلية موضوعاً بالفعلية.

المقام الخامس: بيان علاقة العلم بالحكم في المرتبة الرابعة أعني مرتبة تنجيز الحكم.

ولا بأس بتمهيد مقدمتين قبل الشروع في هذا المقام، وهما:

المقدمة الأولى: أن مرتبة التنجيز إنما احتجنا إليها بعد أن قلنا بأن العلم ليس شرطاً في الأحكام وأن الأحكام عامة للجاهل والعالم، وتوضيح ذلك أننا نعلم يقيناً بمقتضى العقل والنقل أن الجاهل بالحكم لا يعاقب عند مخالفته للحكم، فشارب الخمر غير العالم بحرمة لا يعاقب.

وهذا أمر مسلم به بل هو حقيقة بديهية من الحقائق التي لا يرتاب بها أحد من أهل الأديان والملل، ومن ثم وقع الإشكال أنه كيف لا يعاقب وقد خالف حكم الله تعالى؟!، ومن ثم قامت نظريتان:

النظرية الأولى: أنه لا يعاقب لأنه غير مكلف بالحكم، وهذه هي نظرية اختصاص الأحكام بالعالمين بها.

النظرية الثانية: التسليم بأنه لا يعاقب مع أنه مكلف، ولكن هذا التكليف لا عقاب عليه لأنه لم يبلغ مرحلة من الوصول إلى المكلف بحيث يستحق العقاب، وهذه هي نظرية أن التكاليف لها مرتبة فوق مرتبة وجودها، وهي المرتبة التي توجب استحقاق العقاب على مخالفتها، وهذه المرتبة سموها مرتبة التنجيز.

ومن هنا يتضح أن مرتبة التنجيز إنما يحتاجها القائلون بعموم الأحكام للجاهل والعالم، وأما القائلون

باختصاصها بالعالم فهم لا يحتاجون إلى مرتبة التنجيز بل تصبح المرتبة الفعلية بحد ذاتها هي عين مرتبة التنجيز.

**المقدمة الثانية:** أن المراد بمرتبة تنجيز الحكم هو كون الحكم بحيث يستحق مخالفه العقاب، وهذا بالإجمال واضح متفق عليه إلا أن التدقيق في العلاقة بين تنجيز الحكم وبين استحقاق العقاب عند مخالفته يعطي احتمالين:

**الإحتمال الأول:** أن التنجيز هو العلة التامة لاستحقاق العقاب عند المخالفة بحيث يستحيل الفصل بين التنجيز وبين استحقاق العقاب، وهذا الإحتمال ظاهر في عبارات الكثير من الأصوليين، منها:

١ - قال النائيني فيما نقله الكاظمي: فان العقاب يدور مدار التنجيز وهو يدور مدار وصول التكليف وإحرازه بالعلم أو ما يقوم مقامه من الطرق الشرعية، وقال مرة ثانية: وأثر استحقاق العقاب لم يترتب على ثبوت التكليف واقعا، بل يتوقف على تنجز التكليف.

٢ - وقال بعضهم: منجز مطلقا بمعنى ان تركه يستلزم استحقاق العقاب.

٣ - وقال ثالث: فان معنى التنجز ليس الا كون الحكم تاما من قبل المولى، قابلا للاجراء وكون مخالفتها موجبا للعقاب.

**الإحتمال الثاني:** أن التنجيز هو بمعنى الوصول الكامل للتكليف بحيث ينسد باب عدم استحقاق العقاب من جهة التكليف، بمعنى أن لا قصور في التكليف يستوجب سقوط العقاب عن المخالف.

فيكون التنجيز هو أحد شروط استحقاق العقاب لا العلة التامة له.

والصواب الذي ليس فيه ارتياب هو الإحتمال الثاني لأن المجمع عليه في السنة كل المحققين أن الموضوع الحقيقي لاستحقاق العقاب هو عنوان المعصية المناقض لعنوان الطاعة الواجب عقلا - وهذا أمر لا ينبغي الريب فيه.

نعم تحقق هذا العنوان يتوقف على تحقق شروط: فيتوقف على العلم بالحكم، كما يتوقف على القدرة على فعله، كما يتوقف على الذكر وعدم النسيان، وربما يتوقف على شروط أخرى يكون تفصيلها في محلها.

وأما ما جرى على السنة الأصوليين مما يظهر منه أن التنجيز هو العلة التامة لاستحقاق فما هو إلا من باب الحصر الإضافي بمعنى أنه علة تامة من جهة الحكم بمعنى أن لا نقص في إيصال الحكم، وهذا ما نعبر عنه بسد باب عدم الإستحقاق من جهة الحكم، وإن كان للعدم أبواب أخرى.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول:

لا ريب في أن العلم له ربط بالمرتبة الرابعة (التنجيز)، بمعنى أن المرتبة الرابعة أعني تنجيز الحكم متوقف على العلم بالحكم، والعلم هو سبب تنجز التكليف وبالتالي استحقاق العقاب على مخالفته، فمثلا لو لم يعلم المكلف بوجوب صلاة الجمعة لا يتنجز عليه وجوب صلاة الجمعة فلا يستحق العقاب على تركها لو بان وجوبها واقعا.

ولو لم يعلم بحرمة شرب النبيذ لا يتنجز عليه حرمتها فلا يستحق العقاب على مخالفته لو شرب النبيذ وبان حرمة واقعا.

وهنا تنبيهات:

**التنبيه الأول:** ويتضح تماما في مباحث البراءة إلا أننا نذكره هنا باختصار نظرا للحاجة إليه، وحاصله في بيان المناط الأولي لتنجز الأحكام، وهما مذهبان:

**المذهب الأول:** مذهب المشهور وكاد يكون إجماعاً، وهو مذهب البراءة الأصلية العقلية، بمعنى أن الأصل هو البراءة من التكليف، وهو المعبر عنه في لسان القوم بـ (قبح العقاب بلا بيان) فالأحكام بذاتها لا تكون منجزة إلا بمنجز هو البيان، أو قل يحكم العقل بالبراءة من التكليف، ويحكم بقبح العقاب على مخالفتها، ولا خروج من هذا الحكم العقلي إلا بالبيان.

فتنجز التكليف واستحقاق العقاب عليه خلاف الأصل ومحتاج إلى علة، وهذه العلة هي العلم أو ما يقوم مقامه.

وهذا المذهب هو الصواب، وعلى هذا المذهب كنا نتكلم بأن العلم هو سبب التنجز إذ على هذا المذهب كان التنجز محتاجاً إلى علة وهي البيان الذي هو العلم أو ما يقوم مقامه.

**المذهب الثاني:** مذهب بعض المتأخرين: وهو مذهب الإشتغال الأصلي العقلي، بمعنى أن الأصل هو اشتغال الذمة بكل تكليف، فالأحكام بذاتها تكون منجزة في ذمة المكلف بلا حاجة إلى أي منجز، أو قل يحكم العقل باشتغال الذمة بالتكاليف وأنه يحسن للمولى معاقبة الجاهل على تركها، ولا خروج من هذا الحكم العقلي إلا بالبيان، وهذا المذهب سماه صاحبه بـ (حق الطاعة) أي أن للمولى على عباده حق أن يطيعوا تكاليفه.

فعلى هذا المذهب لم يكن تنجز الحكم محتاجاً إلى علة أصلاً لا العلم ولا غيره لأنه هو الأصل الذي يحكم به العقل، وبالتالي لا يكون العلم له أي علاقة بالمرتبة الرابعة.

**التنبيه الثاني:** قد عرفت أن العلم هو سبب التنجز وقد ذهب كل من قال بأن (العلم حجة ذاتية) إلى أن العلم (علة تامة) للتنجز بداهة أن المفروض أن قبح العقاب يسقط بالبيان، وأن المفروض أن العلم بيان كامل بذاته يستحيل سلب البيانية عنه، فينتج أنه يحسن العقاب عند مخالفة التكليف.

ومرادهم يتضح بأمرين:

١ - أن التنجز المعلول للعلم بالتكليف هو استحقاق العقاب على إهماله بمعنى تركه متعمدا عن قدرة، فتنجز التكليف لا يتنافى أبدا مع سقوط العقاب لأسباب أخرى كالنسيان أو العجز.

٢ - أن عليية العلم للتنجز تعني أن العلم هو الشرط الأخير للتنجز، فليس المراد أن العلم هو كامل أجزاء العلة التامة ضرورة أن العلة الأساسية للتنجز هي حق المولى ﷻ، ولذا لو فرضنا أن صاحب التكليف لا طاعة له كالسلطان الظالم لم يكن العلم بما شرعه من تكاليف موجبا للتنجز كما هو واضح.

وبهذين الأمرين يندفع بعض الإعتراضات على العلية الذاتية ومنها ما يقال من أن القدرة وعدم النسيان هما أيضا شرطان مع العلم لتحقيق التنجز، فليس العلم وحده هو العلة التامة للتنجز.

**التنبيه الثالث:** أن العلم ليس هو العلة الوحيدة لتنجز الأحكام الفعلية إذ لا ريب بأن الإمارات الظنية المعتبرة كخبر الواحد، وكذلك الأصول العملية كالإستصحاب وأصالة الإشتغال هي منجزة للتكاليف، فمثلا إذا قام عند المكلف خبر معتبر حجة يدل على وجوب صلاة الجمعة، فيتنجز وجوب صلاة الجمعة فلو خالف ولم يصلها وكان الواقع وجوبها استحق العقاب، وكذلك لو قامت أصالة الإستصحاب أو الإشتغال على حكم ما.

وهذا بهذا القدر أمر ثابت وإنما الكلام هو أنه قد رأى بعض الأصوليين أن في تنجز الإمارات والأصول للواقع إشكالات منها ما سيأتي في التنبيه الرابع فعدلوا عن فكرة تنجز الحكم الواقعي فاختراروا فكرة أخرى وهي وجود أحكام ظاهرية على طبق الإمارات والأصول ويكون العقاب على مخالفتها والثواب على طاعتها.

وهذه الفكرة في غاية الضعف لأن الأحكام الظاهرية إنما جعلت بملاك الحفاظ على الأحكام الواقعية، وليس للأحكام الظاهرية أي ملاك مستقل، وسيأتي إنشاء الله مزيد بيان لهذه الفكرة وردّها.

**التنبه الرابع:** أن العلم هو علة التنجز كما عرفت إلا أن السؤال هو عن حيثية عليّة العلم للتنجز، أو بعبارة أخرى لماذا وكيف صار العلم منجزاً للتكليف؟.

وهنا لهذا السؤال جوابان:

**الجواب الأول:** أن العلم لأنه علم أي طريق تام الكشفية كان منجزاً.

**الجواب الثاني:** أن العلم بما هو موصل للتكليف إلى المكلف.

والثمرة بين الجوابين تظهر في منجزية الإمارات والأصول فإنها ليست بعلم، وحينئذ فعلى الجواب الأول لا تكون الإمارات والأصول منجزاً للتكليف إلا عن طريق التعبد بتنزيلها منزلة العلم.

وعلى الجواب الثاني تكون الإمارات والأصول منجزاً بمجرد التعبد بجعلها موصلاً للتكاليف.

ولا يمكننا الإطالة ههنا إلا أننا نقول باختصار أن الصحيح من الجوابين هو الثاني، ويتضح ذلك بثلاثة أدلة:

**الدليل الأول:** أن تنجيز الإمارات للتكاليف هو قول يقول به جمهور القائلين بحجية الإمارات سواء منهم من قال بتنزيلها منزلة العلم، أو من لم يقل بذلك، فلو كان التنجيز متوقفاً على العلم لكان على القائلين بأن الشارع لم ينزل الإمارة منزلة العلم أن لا يقولوا بالتنجيز.

**الدليل الثاني:** أنه وإن كان يمكن القول بأن الإمارات قد أنزلها الشارع منزلة العلم إلا أن هذا غير ممكن في الأصول إذ أن جمهور

القائلين بحجية الأصول لا يقولون بتنزيلها منزلة العلم، ولا يوجد في أدلة التعبد بالأصول ما يشير إلا أن الشرع قد تعبدنا بتنزيلها منزلة العلم تعبداً، ومن ثم فلو كان الجواب الأول هو الصحيح لكانت الأصول غير منجزة للتكاليف عند الجميع.

الدليل الثالث: وهو العمدة وهو أنه لو كان التنجيز موضوعه العلم الكاشف لكان من المستحيل منجزية الإمارات والأصول، لاستحالة الحكومة على الأحكام العقلية، وهو يتضح بمقدمتين:

المقدمة الأولى: أن التنجيز هو اثر عقلي على قانون عقلي وهو حسن العقاب أو قبح العقاب، فإن معنى التنجيز أن المكلف يحسن عقابه عقلا على مخالفته التكليف، ومعنى عدم التنجيز هو قبح العقاب عقلا على مخالفته التكليف، فعندما نقول أن العلم منجز معناه أن العلم هو من مصاديق الموضوع الذي جعله العقل موجبا لحسن العقاب.

المقدمة الثانية: أنه من البديهي الواضح أن الأحكام العقلية موضوعا ومحمولا هي من شؤون العقل، وهو مستقل بها تمام الإستقلال، وهو وحده الذي يضيقها أو يوسعها، ولا يمكن لغير العقل كائنا من كان أن يتدخل في تضيق أو توسعة الأحكام العقلية.

فينتج من هاتين المقدمتين أن التنزيلات الشارعية يستحيل أن تتدخل في الأحكام العقلية، فلو فرضنا أن العقل يقول بأن السبب الوحيد الموجب لحسن العقاب هو المعصية، فهنا لو حكم الشارع مرارا بأن هذه الطاعة هي توجب حسن العقاب، لكان العقل رافضا لهذا الحكم بمعنى أنه لا يمكنه أن يرى ما رآه الشارع.

وهكذا لو فرضنا أن العقل يقول بأن السبب الوحيد الموجب لحسن العقاب عند الخلاف هو العلم الكاشف التام، فهنا لو حكم الشارع مرارا بأن الظن علم، أو صرخ بأن الظن موجب لحسن العقاب، لم يكن ذلك



قام إجماع الإمامية على أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها، أي أن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فإنه مكلف به على كل حال.

فالصلاة - مثلاً - واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً.

وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي، بمعنى أنه لا يتنجز على المكلف على وجه يستحق

---

موجباً لحكم العقل بحسن العقاب لأن العقل ليس بتابع للشارع بل هو يرى في هذا الفرض خلاف ما يرى الشارع.

ومن ثم فإذا علمنا أن الإمارات والأصول هي منجزة للتكاليف وجب العلم بأن الموضوع العقلي لحسن العقاب ليس مجرد العلم الكاشف التام بل الموضوع العقلي هو ما يعم الوصول التعبدي فيكون التعبد حينئذ وارداً على موضوع الحكم العقلي لا حاكماً عليه فقد عرفت وسيأتيك مفصلاً في محله أن الحكومة مستحيلة في الأحكام العقلية.

قوله (ره): (قام إجماع الإمامية على أن أحكام الله تعالى.. الخ).

أقول: هذا الإجماع يناقضه ما حكى عن بعض الإخباريين من أن الأحكام لا تثبت إلا في حق العالم بها عن طريق الكتاب والسنة، فلازمه عدم ثبوت الحكم في ذمة من وصله الحكم من طريق العقل ونحوه، فلعل هذا القول لندرته أو لضعفه لا ينقض الإجماع فلاحظ.

قوله (ره): (دخالته في تنجز الحكم).

أقول: هذا شروع في المقام الخامس وقد حررناه مفصلاً وبيننا فيه أن العلم ينجز التكاليف لا بما هو علم بل بما هو إيصال، ولهذا ينوب منابه كل إيصال حقيقي أو تعبدي.

على مخالفته العقاب إلا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيلياً أو إجمالياً<sup>(١)</sup>، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم وما يقوم مقامه يكون - على ما هو التحقيق - شرطاً لتنجز التكليف لا علة تامة، خلافاً للشيخ الآخذ صاحب الكفاية قدس

قوله (ره): (سواء كان العلم تفصيلياً أو إجمالياً).

أقول: لا فرق بين تنجيز العلم التفصيلي وتنجيز العلم الإجمالي، بل تنجيزهما للمعلوم من باب واحد.

وتوضيح ذلك: أن العلم مطلقاً حقيقته واحدة لا يختلف في ماهيته، فهو الإنكشاف التام لصورة ذهنية أنها الواقع، غايته أن المنكشف (الصورة الذهنية) إن كان محددًا كان العلم تفصيلياً، وإن كان جامعاً مردداً بين شيئين أو أكثر فهو علم إجمالي، وعلى الحالين كان العلم منجزاً للمنكشف، فالعلم التفصيلي نجز المحدد، والعلم الإجمالي نجز الجامع.

نعم قد يكون تنجيز الجامع مستلزماً لتنجيز الأطراف لكن هذا تنجيز آخر من لوازم التنجيز الأول بملاك الوصول.

فمثلاً لو علم بوجوب شرب أحد الإناءين، فالمعلوم هو هذا الجامع، فهذا المقدار نجزه العلم، وهذا التنجيز يلزم تنجيز الطرفين أي شرب الإناء الأول، وشرب الإناء الثاني.

قوله (ره): (أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم..).

أقول: ما يقوم مقام العلم في التنجيز هو كل إيصال عقلي أو تعبدي، وهذا ما يشمل الإمارات والأصول كلها النقلية والعقلية.

قوله (ره): (شرطاً لتنجز التكليف لا علة تامة).

(١) سيأتي في الجزء الرابع إن شاء الله تعالى مدى تأثير العلم الإجمالي في تنجيز الأحكام الواقعية.

سره. فإذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص والياس....

أقول: بل العلم وما يقوم مقامه هو العلة التامة للتنجز إذ بوصول التكليف إلى المكلف يصل التكليف إلى مرتبته الأسمى بالنسبة إلى المكلف، بحيث لا يكون في التكليف أي نقص يمكن المكلف من التعلل والتعذر.

وهذا ما لم أجد فيه مخالفا من الأصوليين، وما زلت أتعجب من المصنف (ره) كيف خالف في ذلك، وأتعجب أكثر كيف نسب القول بالعلية التامة إلى الأخوند وحده.

وظني الفاتر أن المصنف (ره) وقع في هذا الإشتباه لأنه كان يرى - تبعا لظاهر كلمات جماعة من الأصوليين - أن (تنجز التكليف) هو عين (استحقاق العقاب على المخالفة) أو هو العلة التامة لاستحقاق العقاب، بل ربما صرح بعضهم بأن التنجز مشروط بالقدرة، قال السيد الخوئي: أما الاحكام التكليفية وجوبية كانت أم تحريمية فان تنجزها على المكلفين، ووصولها إلى مرتبة الفعلية لتبعثهم على الاطاعة والامتثال مشروطة بالقدرة العقلية والشرعية<sup>(١)</sup>.

ولأجل ذلك جزم بأن العلم وحده شرط - وليس علة تامة - لاستحقاق العقاب عند المخالفة، إذ استحقاق العقاب يحتاج إلى شروط أخرى كالقدرة، بدهة أن العالم غير القادر لا يستحق العقاب.

وقد بينت لك خطأ ذلك في التنبيه الثاني من تنبيهات المقام الخامس من المقامات المتقدمة حيث بينت أن التنجز في اصطلاح الأصوليين ليس هو استحقاق العقاب على المخالفة ولا علته التامة بل هو مجرد سد باب عدم الإستحقاق من جهة التكليف، أو قل هو دخول التكليف في دائرة المطالبة المولوية فيحتاج تركه إلى عذر فمع وجوده يسلم من العقاب،

(١) مصباح الفقاهة ج ١ ص ٤٠٩.

لا يتنجز عليه التكليف الواقعي، يعني لا يعاقب المكلف لو وقع في

وبدونه يستحق العقاب، وكل التعبيرات الواردة على خلاف ذلك هي من التسامح والتجاوز.

والحاصل أننا بين قولين لا ثالث لهما:

١ - العلم علة تامة للتنجيز، والتنجيز شرط لا علة تامة لاستحقاق العقاب عند المخالفة.

٢ - العلم شرط للتنجيز، والتنجيز علة تامة لاستحقاق العقاب عند المخالفة.

والقول الأول هو اصطلاح الأصوليين، والقول الثاني هو اصطلاح المصنف (ره)، مع أن الجميع كلهم متفقون على المضمون وهو أن العلم وحده لا يستقل باستحقاق العقاب عند المخالفة ضرورة لزوم ضم القدرة ونحوها.

ومما ذكرناه لك يتضح أن مرجع الخلاف هنا هو خلاف في إصطلاح التنجيز، ولا ينبغي الخلاف في الإصطلاح.  
قوله (ره): (لا يتنجز عليه التكليف..).

أقول: قد بين المصنف (ره) في كلامه هذا ما بيناه في التنبية الأول من تنبيهات المقام الخامس (بحث التنجيز) من أن نظرية (تنجيز التكليف بالعلم) مبتنية على الأساس المشهور وهو (حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان) فعلى هذا الأساس لا يتحقق استحقاق للعقاب إلا بعد تحقق البيان وهو العلم وما يقوم مقامه وهذا معنى التنجز بالعلم.

ومن ثم فلو رفضنا هذا الأساس وقلنا بعكسه أي (بحكم العقل باستحقاق العقاب على كل تكليف بمجرد سواء قبل أو بعد البيان) فعلى هذا تكون التكاليف منجزة من أساسها بلا حاجة إلى العلم بها، فنستغني عن نظرية التنجز كلياً.

مخالفته عن جهل، وإلا لكان العقاب عليه عقاباً بلا بيان، وهو قبيح عقلاً، (وسياتي إن شاء الله تعالى في أصل البراءة شرح ذلك).

وفي قبال هذا القول زعم من يرى أن الأحكام إنما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجة عليه لا حكم في حقه حقيقة وفي الواقع.

ومن هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد، إذ يقول: إن كل مجتهد مصيب وسياتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى في هذا الجزء.

وعن الشيخ الأنصاري - أعلى الله مقامه - وعن غيره أيضاً كصاحب الفصول رحمته الله، إن أخبارنا متواترة معنى في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك.

ومما ذكرناه هنا وفيما سبق ظهر لك أن فكرة تنجز التكليف بالعلم متوقفة على أمرين:

الأول: توجه التكليف إلى عموم الجاهل والعالم.

الثاني: حكم العقل بقبح العقاب إلا بعد البيان.

قوله (ره): (وفي قبال هذا القول..)

أقول: هذا عودة إلى المقام الثالث والرابع أي دخالة العلم في جعل الأحكام وفي فعليتها، وقد بيناهما مفصلاً.

قوله (ره): (وعن الشيخ الأنصاري..).

أقول: هذا شروع في الإستدلال على عموم الأحكام للجاهل والعالم، وقد نقلنا لك فيما سلف قول الشيخ الأنصاري في فرائده: وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار.

و(الدليل على هذا الإشتراك) - مع قطع النظر عن الإجماع وتواتر الأخبار - واضح، وهو أن نقول:

١ - إن الحكم لو لم يكن مشتركاً لكان مختصاً بالعالم به إذ لا يجوز أنه يكون مختصاً بالجاهل به، وهو واضح.

٢ - وإذا ثبت أنه مختص بالعالم، فإن معناه تعليق الحكم على العلم به.

٣ - ولكن تعليق الحكم على العلم به محال، لأنه يلزم منه الخلف.

قوله (ره): (وهو أن نقول..).

أقول: هذا هو الدليل العقلي على استحالة تقييد الأحكام بالعالم بها، وهو عبارة عن استحالة أخذ العلم بحكم موضوعاً للحكم نفسه، لأنه يستلزم الدور، وقد بيناه في تقسيمات القطع الموضوعي.

قوله (ره): (إذ لا يجوز أن يكون مختصاً بالجاهل به).

أقول: ولم يقل به أحد ولم يخطر على بال بشر، وهو محال أيضاً لأمرين:

الأول: أنه تكليف لغو محض لا يحرك أحداً ولا يعمل به أحد، إذ لا يشمل العالم أصلاً، والجاهل لا يعرفه فلا يحركه ليعمل به، فلو قال (الجاهل يجب عليه الصلاة) فالعالم لم يجب عليه، والجاهل لم يعرفه فلم يتنجز عليه ولم يحركه فلا يصل.

الثاني: أن قيد الجهل بالحكم هو تماماً كالعلم بالحكم من القيود اللاحقة للحكم، وقد عرفت أن أخذ هذه القيود في نفس الحكم محال إلا أن هذه المحالية هي هنا في نظر الشارع فقط وليست في نظر الجاهل ضرورة أنه لم يصله الحكم أصلاً، ولا في الواقع لعدم تحقق الحكم أصلاً.

٤ - إذن يتعين أن يكون مشتركاً بين العالم والجاهل .

(بيان لزوم الخلف): إنه لو كان الحكم معلقاً على العلم به كوجوب الصلاة مثلاً، إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما أن تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقاً بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقاً بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقاً بطبيعتها، بل بخصوص معلوم الوجوب.

وهذا هو الخلف المحال .

وبيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول:

إن تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه الحال، وهو استحالة العلم بالحكم، والذي يستلزم منه المحال محال، فيستحيل نفس الحكم.

وذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم - حسب الفرض -، فإذا أراد أن يعلم يعلم بماذا؟

فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول.

وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. وهو واضح.

وعلى هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. ....

قوله (ره): (بيان لزوم الخلف..)

أقول: هذا إشارة إلى الدليل الثاني لاستحالة أخذ العلم بالحكم موضوعاً في الحكم نفسه، وقد بيناه مفصلاً في النقطة الخامسة من المقام الأول.

وإذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل، أي بثبوتها واقعاً في صورتها العلم والجهل، وإن كان الجاهل القاصر معذوراً أي إنه لا يعاقب على المخالفة. وهذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه.



ولكنه قد يستشكل في استكشاف اشتراك الأحكام في هذا الدليل بما تقدم منا في الجزء الأول «ص ٧٣ و ١٧٣»، من أن الإطلاق والتقييد متلازمان في مقام الإثبات لأنهما من قبيل العدم والملكية، فإذا استحال التقييد في مورد استحال معه الإطلاق أيضاً. فكيف - إذن - نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم. والإطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلى قيد العلم في أدلة الأحكام.

وقد أصرّ شيخنا النائيني أعلى الله مقامه على امتناع الإطلاق في ذلك، وقال بما محصله: إنه لا يمكن أن نحكم بالإشتراك من نفس أدلة الأحكام، بل لا بدّ لإثباته من دليل آخر سماه «متمم الجعل»، على أن يكون الإشتراك من باب «نتيجة الإطلاق»، كاستفادة تقييد الأمر العبادي بقصد الإمتثال من دليل ثان «متمم للجعل» على أن

قوله (ره): (وإذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل).

أقول: هذا مبني على أن الإطلاق نقيض التقييد أو ضده الذي لا ثالث له، فإذا استحال التقييد وجب الإطلاق.

قوله (ره): (ولكنه قد يستشكل..).

أقول: هذا شروع في بيان مذهب النائيني، وقد قدمنا بيانه مفصلاً فراجع.



يكون ذلك من باب «نتيجة التقييد» وكاستفادة تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل، على أن يكون ذلك أيضاً من باب نتيجة التقييد.

وقال بما خلاصته: يكمن استفادة الإطلاق في المقام من الأدلة التي ادعى الشيخ الأنصاري تواترها، فتكون هي المتممة للجعل.  
أقول: ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله:

إن هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقفة على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة

---

قوله (ره): (غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام..).

أقول: هذا شروع للمصنف (ره) في الانتقال من الدليل الثالث وهو المبني على الإطلاق في مرحلة الإثبات إلى الدليل الرابع وهو الإطلاق المبني في مرحلة الثبوت، وقد بينا هذا الاستدلال مفصلاً،

إلا أننا نضيف أن المصنف (ره) قد حاول هنا أن ينتج طريقة جديدة للدليل الرابع بحيث لا يقع في نزاع مع النائيني، وبعبارة أخرى أن هنا أمران:

الأمر الأول: إن الاستدلال الرابع كان يمر بمنازعة النائيني.

الأمر الثاني: أن المصنف (ره) ابتكر صيغة جديدة للدليل الرابع لا تحتاج إلى منازعة النائيني.

أما الأمر الأول فيتضح في نقاط:

الأولى: أن الدليل الرابع معتمد على نظرية أن عدم التقييد في مقام الثبوت يستلزم وجوب الإطلاق الثبوتي.

المحصلة. فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والإيجاب، لا من باب تقابل العدم والملكية، لأن المراد من الإشتراك نفس عدم الإختصاص بالعالم.

**الثانية:** أن هذه الملازمة متوقفة على أن تكون العلاقة بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين هي علاقة التناقض أو شبهه أي العلاقة التي تستبطن منع الخلو من أحدهما بحيث لو امتنع أحدهما تعين الآخر، ومن هنا صار أصحاب الدليل الرابع في صدد إثبات هذه العلاقة بين الإطلاق والتقييد.

**الثالثة:** أن الميرزا النائبي لا يعتقد بهذه العلاقة بل يرى أنهما قد يرتفعان عند استحالة التقييد لأن الإطلاق الإثباتي والثبوتي هو عدم ملكة أي عدم تقييد فيما من شأنه التقييد.

إذا عرفت هذه النقاط ستعرف أن من النقاط الثلاثة الأول تعلم بأن أصحاب الدليل الرابع مضطرون للنزاع مع النائبي أي معارضة نظرية أن الإطلاق هو عدم ملكة.

أما الأمر الثاني فيتضح في نقطتين:

**النقطة الأولى:** أن الكل مجمعون على أن التقييد مستحيل، ومن ثم فالمتحقق في الواقع إجماعاً هو (عدم التقييد).

**النقطة الثانية:** وهي التي ابتكرها المصنف (ره) وهي أن هذه القضية المتفق عليها تكفي في إثبات أن الحكم في الواقع غير مقيد، فنحن لا نحتاج إلى تسمية هذا العدم التقييد بالإطلاق، فهذا العدم هو المطلوب سواء سميناه (إطلاقاً) أم لم نسمه إطلاقاً.

ومن هنا قال المصنف (ره): نحن نأتي إلى كلمة سواء بيننا وبين النائبي وهي تحقق (عدم التقييد)، وبعبارة أخرى أننا أجمعنا - كما في النقطة الرابعة - أن التقييد مستحيل، ومن ثم فالمتحقق في الواقع هو (عدم التقييد)، وأن هذا وحده هو المطلوب وهو كاف لإثبات أن الأحكام غير مقيدة بالعالم.

وهذا السلب يكفي في استفادته من أدلة الأحكام من نفس إثبات امتناع الإختصاص، ولا يحتاج إلى مؤنة زائدة لإثبات الإطلاق أو إثبات نتيجة الإطلاق بمتعم الجعل من إجماع أو أدلة أخرى، لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم.

نعم يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلا من جهة

أقول: ما ذكره المصنف (ره) لا ينفع أبدا لأن ما اعتمد عليه لا يعتمد عليه المحققون فإن غرضهم هو الوصول إلى (عدم تقييد يكشف عن مراد المولى) وهو ما يسمونه (الإطلاق)، وأما عدم التقييد الذي هو مجرد عدم لا يكشف عن الإرادة اللبية الحقيقية للمولى فهو عدم لا قيمة له إطلاقا.

ولهذا كان المحققون يتصارعون لإنتاج الإطلاق، ولهذا قلنا أن العدم المقهور عليه المولى عدم لا ينفع لأنه لا يكشف عن الإرادة الحقيقية للمولى.

قوله (ره): (وهذا السلب يكفي في استفادته من أدلة الأحكام...).

أقول: لا يخفى أنه لو تم كلام المصنف (ره) فإن نتيجته هي عناية محضة لا ربط لها بأدلة الأحكام.

وبعبارة أخرى لا يجوز للمصنف (ره) أن يقول أن أدلة الأحكام تفيد السلب، ضرورة أن هذا السلب هو نتيجة قضية عقلية وهي استحالة التقييد، وإذا استحال التقييد تحقق السلب المطلق، فهذه نتيجة عقلية لا ربط لها بدلالة الأدلة.

قوله (ره): (ولا يحتاج إلى مؤنة زائدة لإثبات الإطلاق...).

أقول: هذا تصريح بما بيناه من أن المصنف (ره) في صدد الإستغناء عن إثبات عنوان (الإطلاق في عالم الثبوت)، والإكتفاء بمجرد عنوان (عدم التقييد في عالم الثبوت).

قوله (ره): (نعم يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع... الخ).

بيانية وفي مرحلة الإنشاء في دليل نفس الحكم، وإن كان واقعه يمكن أن يكون مقيداً أو مطلقاً مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فإنه حينئذ لا يمكن بيانه بنفس دليله الأول فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه متمم الجعل ولأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض أنهما مستحيلان كما كان في تقييد الوجوب بقصد الإمثال في الواجب التعبدي.

أما لو كان نفس الحكم واقعاً مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت - كما فيما نحن فيه - يستحيل تقييده سواء أدى ذلك ببيان واحد أو ببيانين أو بألف بيان، فإن واقعة لا محالة ينحصر في حالة واحدة، وهو أن يكون في نفسه شاملاً لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه.

وعليه، فلا حاجة في مثله إلى استكشاف الإشتراك من نفس إطلاق دليله الأول ولا من دليل ثانٍ متمم للجعل. ولا نمانع أن نسمي ذلك «نتيجة الإطلاق» إذا حلا لكم هذا التعبير.

أقول: حاصله الإعراف ببطلان الدليل الثالث وهو المبتني على تحقق (الإطلاق في عالم الإثبات)، والإعراف بأن عدم التقييد في مقام الإثبات لا ينتج الإطلاق لأن العلاقة بينهما ملكة وعدم فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق الذي هو عدم الملكة.

قوله (ره): (ولا نمانع أن نسمي ذلك (نتيجة الإطلاق)...).

أقول: هذا عدم التقييد لا مجال لتسميته بنتيجة الإطلاق لأنك عرفت أنه لا يكشف عن الإطلاق في اللب الحقيقي لإرادة المولى.

والإنصاف أن ما يمكن تسميته بـ (نتيجة الإطلاق) في عالم الثبوت هو عدم اللحاظ الثاني للقيود في عالم الثبوت.

توضيح ذلك أن يقال أن المولى إذا افترضنا أن ملاك حكمه مقيد

ويبقى الكلام حينئذ في وجه تقييد وجوب الجهر والإخفات

بالعالم فقط، ولكنه لم يتمكن من تقييد حكمه باللحاظ الأول بسبب الإستحالة التي تقدم بيانها، فيجب عليه أن يتوسل بلحاظ ثاني لتحديد حكمه المطابق لإرادته في مقام الثبوت، ويكون هذا اللحاظ الثاني في مقام الثبوت بمنزلة متمم الجعل في مقام الإثبات.

ويكون وجود هذا اللحاظ الثاني منتجا للتقييد الثبوتي كما كان متمم الجعل في مقام الإثبات ينتج ما سميناه بنتيجة التقييد.

وبالتالي فينتج من عدم اللحاظ الثاني في مقام الثبوت ما ينتج من متمم الجعل في مقام الإثبات ما سميناه بنتيجة الإطلاق.

وكأن المصنف (ره) خلط بين عدم التقييد باللحاظ الأول وبين عدم التقييد باللحاظ الثاني فسمى الأول بنتيجة الإطلاق مع أنه إنما يليق هذا الإسم بالثاني فقط.

قوله (ره): (ويبقى الكلام في وجه تقييد وجوب الجهر والإخفات...).

أقول: ههنا أمران:

الأمر الأول: قد ورد في الشريعة ما قد يستظهر منه تقييد الأحكام بالعلم عموما مثل (رفع عن أمي ما لا يعلمون)، وخصوصا مثل ما ورد من أن وجوب الجهر أو الإخفات إنما هو في ذمة من يعلم وجوب الجهر أو الإخفات، وكذا مثل ما ورد من أن وجوب القصر أو الإتمام إنما هو في ذمة من يعلم وجوب القصر أو الإتمام.

الأمر الثاني: أن الأحكام العقلية إذا أثبتناها لا يمكن أن يعارضها دليل نقلي أو غيره، بل كل ما ينافيها فهو باطل حتما، تتضح هذه المقدمة من خلال نقطتين:

النقطة الأولى: أن الأحكام العقلية يقينية، وهذه المقدمة مفروضة في المقام، وبينها في مبحث أحكام العقل.

والقصر والإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى بمتتم الجعل،  
والمفروض أن هذا التقييد ثابت في الشريعة، فكيف تصححون ذلك؟  
- فنقول:

إنه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بدّ أن نلتمس توجيهاً لهذا  
الظاهر من الأدلة. وينحصر التوجيه في أن نفرض أن يكون هذا التقييد  
من باب إعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الإعادة والقضاء  
وإسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كإعفاء الناسي، وإن كان الوجوب واقعاً  
غير مقيد بالعلم. والإعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما.

ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات في البابين عبرت بسقوط  
الإعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام في من صلى في السفر  
أربعاً: «إن كانت قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد،  
وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة».

**النقطة الثانية:** استحيل وجود يقينين متعارضين في الذهن، بل استحيل  
وجود يقين واحتمال يقابله، وهذه المقدمة واضحة وشرحها مرارا.

ومن ثم فمع فرض وجود الحكم العقلي اليقيني يجب القطع بأن أي  
شيء يعارضه فهو معلوم الكذب.

ومما ذكرناه يتضح أنه إذا قلنا بإستحالة تقييد الأحكام بالعالم بها  
يكون من اللازم علينا تأويل كل ما ظاهره الدلالة على تقييد حكم بالعالم  
به، فإذا ورد الخبر بتقييد وجوب الجهر أو الإخفات بالعالم يجب تأويله  
سواء عرفنا التأويل أم لم نعرفه.

وأما إذا قلنا بإمكان تقييد الأحكام بالعالم بها يكون من اللازم علينا  
قبول ما ظاهره الدلالة على تقييد حكم بالعالم به، فإذا ورد الخبر بتقييد  
وجوب الجهر أو الإخفات بالعالم يجب قبوله كما هو الحال في سائر  
الظواهر.

## ١٢ - تصحيح جعل الإمارة

بعدما ثبت أن جعل الإمارة يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل - تنشأ «شبهة عويصة» في صحة جعل الإمارة قد أشرنا إليها فيما سبق ص ٢٧، وهي:

أنه في فرض التمكّن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الإمارة الظنية، وهي - حسب الفرض - تحتّم

ومما ذكرناه ظهر لك أن الإستحالة العقلية هي التي لها تأثير على الأخبار، وليس العكس، فالأخبار لا يمكن أن تشكل دلالة على الإستحالة أو عدم الإستحالة ولا يمكنها أن تشكل معارضا للإستحالة، وأما الإستحالة فتشكل دلالة على لزوم تأويل الأخبار المخالفة لها.

ومن هذا البيان تعلم أن ذكر الأخبار هنا لتأويلها أو قبولها ليس هو من مهمة الأصولي الذي اقتنع بالإستحالة وفرغ منها، بل هو من مهمة الفقيه الذي يريد أن يعرف كيف يتعامل مع هذه الأخبار بعينها، نعم كان الشيخ النائيني رحمته الله يستأنس بها عند قوله بجواز التقييد بتمام الجعل.

قوله (ره): (كيف جاز أن يأذن الشارع...).

أقول: هذا شروع في مبحث بيان كيفية جعل الإمارات، وقد جعل المصنف (ره) المدخل لهذا المبحث هو ذكر شبهة ابن قبة على حجية الظنون.

ولعل هذه الشبهة هي المدخل الطبيعي لهذا المبحث إذ لا يبعد أنها هي التي حركت العقول على بحث كيفية جعل الإمارات.

وكيف كان فتوضيح المطلب يكون في التكلم في مواضع:

الموضع الأول: في بيان شبهة ابن قبة:

الخطأ المفوت للواقع. والإذن في تفويته قبيح عقلاً، لأن الإمارة لو كانت دالة على جواز الفعل - مثلاً - وكان الواقع هو الوجوب أو

فنقول هذه الشبهة لإثبات قبح التعبد بحجية الظن قد ذكرناها في مبحث سابق، وهي مؤلفة من مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد فإن الشارع لحكمته ما أوجب الواجب إلا لما فيه من المصلحة، وما حرم الحرام إلا لما فيه من المفسدة، وهذه المقدمة ثابتة عندنا وعند سائر العدلية وإنما نازع فيها الأشاعرة.

**المقدمة الثانية:** أن الظن كشف ناقص قد يطابق الواقع وقد يخالفه.

**المقدمة الثالثة:** أن الظن إذا خالف الواقع واتبعه المكلف يستوجب ضياع مفسدة الواقع أو الوقوع في المفسدة.

**المقدمة الرابعة:** أن تضيوع هذه المصالح الواقعية والوقوع في المفساد أمر قبيح ضرورة أنها مصالح ومفاسد ممكن الوصول إليها، وهي مصالح ملزمة إذ لولا ذلك لما قام الشارع بإيجابها أو تحريمها.

إذا عرفت ذلك ينتج من هذه المقدمات أن التعبد بحجية الظن هو تعبد بما قد يخالف الواقع مما يستلزم تضيوع المصالح والإيقاع بالمفاسد، ولولا هذا التعبد لكان المكلف يسأل الإمام بنفسه ويصل إلى العلم، فهذا تضيوع مصلحة يمكن الوصول إليه، وإيقاع في مفسدة يمكن اجتنابها، فهذا التضيوع والإيقاع قبيح.

**الموضع الثاني:** في بيان حدود التعامل مع هذه الشبهة.

ونحن إذ نتعامل مع هذه الشبهة يحكمنا حدود ثلاثة لا يمكننا تجاوزها، وهي حدود تعاملنا مع هذه الشبهة:

**الحد الأول:** أنه لا ريب أننا لن نقبل هذه الشبهة بمعنى أننا لن نلتزم



الحرمة، فإن الإذن باتباع الإمارة في هذا الفرض يكون إذناً بترك الواجب أو فعل الحرام، مع أن الفعل لا يزال باقياً على وجوبه

بنتيجتها (استحالة التعبد بالظن) لأننا نجزم بوقوع تعبد الشارع بحجية الظن كما ستاتي الأدلة على ذلك مع أن بعضها إجماعي حتى عند ابن قبة وغيره كحجية البينة والفتوى، فنحن أمام دليل يجب رده عند الجميع حتى ابن قبة المؤمن بحجية بعض الظنون كالشهادة إلا أن يدعي تقييد قبول الشهادات بظروف انسداد باب العلم وهذا مذهب فقهي لم نسمع به من أحد.

**الحد الثاني:** أن هذه الشبهة لا يمكن إهمالها إذ هذه الشبهة مستحكمة قوية لا يمكن رد شيء من مقدماتها إذ لا ريب أنها صحيحة في كل مقدماتها!!!.

ولأجل ذلك استحكمت الشبهة وكانت مما لا يمكن تجاوزها إلا بنحو يحفظ للشارع حسن تعبد به بحجية الظن، فإننا لا يمكن أن نقبل بأن الشارع قد تعبد بما يقبح التعبد به، ومن ثم فلا بد من تصوير ما يثبت حسن تعبد الشارع بحجية الظن حتى مع اقتترانه بتحقيق التضيوع لملاك الواقع.

**الحد الثالث:** أن حل الشبهة سيكون هو بعينه طريقة التعبد بحجية الإمارة، بمعنى أننا أمام شبهة تمنع التعبد بحجية الإمارات، فإذا قلنا بحجية الإمارة يجب أن يكون هذا القول متضمناً بنفسه لدفع الشبهة عن الشارع بنحو يحفظ للشارع حسن تعبد لنا باتباع الإمارة، أي يجب أن تكون نظرية حجية الإمارة متكاملة بحيث تكون متكفلة بنفسها لحل الشبهة، وذلك عن طريق بيان كيفية جعل الشارع للحجية بنحو يكون الجعل صحيحاً لا شبهة عليه.

فالمعادلة في هذا الحد الثالث هو تساوي مذهب حل الشبهة المتقدمة مع مذهب كيفية جعل الحجية للإمارات.

الواقعي أو حرمة الواقعة مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفة

**الموضع الثالث:** في بيان طرق وإمكانيات حل الشبهة أي إثبات حسن تعبد الشارع بحجية الظن

ولا ريب أن هذا الأمر أي (إثبات حسن تعبد الشارع بحجية الظن) له طريقان لا ثالث لهما، ضرورة أن تضويح الواقع أمر حقيقي وجداني في صورة خطأ الظن، فلا محيص إما أن نلتزم بالتعويض عما ضاع، أو نلتزم بتبرير التضويح، ولا ثالث:

**فالطريق الأول هو:** أن التضويح ليس قبيحا لأنه تضويح مع تعويض، أي تضويح بعوض لأن الشارع قد جعل في الإمارة جعلاً ما أدى إلى أن يكون في اتباعها مصلحة تعوض عن ملاك الواقع، والتضويح القبيح هو خصوص التضويح بلا عوض، وأما التضويح بعوض فلا إشكال فيه عقلاً، ألا ترى حسن أن يأمرك مولاك بإتلاف ما قيمته درهم ويضمن لك تعويض الدرهم درهمين أو درهم وقبلة.

وأما تحديد كيفية هذا التعويض عن الملاك الضائع فله مقام آخر.

والطريق الثاني هو أن التضويح هو تضويح من غير عوض لكنه ليس قبيحا لأنه مبرر بتبريرات سيأتي التعرض لها.

وقد عرفت في الحد الثالث من حدود التعامل مع الشبهة انعكاس الخلاف في حل الشبهة على الخلاف في كيفية جعل الإمارات، وأن حل الشبهة سيكون متحداً مع مذهب جعل الإمارات.

ومن هنا فكل من قال بالطريق الأول في حل الشبهة (تعويض التضويح) يجب أن يقول ذلك في تصويره لجعل الإمارات فيجب أن يفترض أن في اتباع الإمارة مصلحة وهذا ما نسميه بمذهب (السببية في جعل الإمارات).

وهكذا كل من قال بالطريق الثاني في حل الشبهة (تبرير التضويح)

الواقع حسب الفرض. ولا شك في قبح ذلك من الحكيم.

يجب أن يقول ذلك في تصويره لجعل الإمارات فيجب أن يفترض أنه ليس في اتباع الإمارة أي مصلحة، وهذا ما نسميه بـ (الطريقة في جعل الإمارات).

**الموضع الرابع:** في بيان التبريرات التي يقول بها أصحاب مذهب (تبرير التضيوع) الذي هو بعينه مذهب (الطريقة في جعل الإمارات)، وهي تبريران:

**التبرير الأول:** أن الشارع قد اطلع بعلمه على تصرفات المكلفين فوجد أن أمرهم باتباع الظن إما أقل أو مساو في التضيوع لو تركهم إلى تحصيل العلم بحسب طرقهم العجيبة التي يعلمون بها.

فالحاصل أن في اتباع الظن الخاص كخبر الواحد تضيوع للملاكات الواقعية إلا أنه أقل من التضيوع الحاصل من عدمه أو مساو له، ومن هنا كان التعبد باتباع الظن مقبولا لأن فيه تخفيف التضيوع الحاصل بعدم اتباع الظن.

وهذا التبرير ليس مجرد احتمال عقلي محض بل هو احتمال وارد لأن من اطلع على طرق تحصيل العلوم عند الناس لعلم مدى هشاشتها وأنها أقل قيمة من الظنون الخاصة.

**التبرير الثاني:** أن هذا التضيوع سببه إسقاط الحرج الشديد الحاصل بإلجاء المكلفين إلى تحصيل درجة العلم بالأحكام الشرعية التفصيلية، فالمولى أمام خيارين:

١ - إما أن يجبر المكلفين على تحصيل العلم في أمورهم كلها مع ما في ذلك من الحرج الشديد في الكثير من المواطن.

٢ - وإما أن يسهل على الناس ويرفع الحرج الشديد فيسمح باتباع ظن معين مع ما يلزم ذلك من تضيوع بعض الملاكات.

فلما كان الأمر دائرا ما بين التعبد بالظن المقرون بالتضيوع والتسهيل

وهذه الشبهة هي التي ألجأت بعض الأصوليين إلى القول بأن

من جهة أو الإكتفاء بالعلم المقرون بالحفظ والإخراج من جهة أخرى،  
فاختار المولى الأول لأن مصلحة التسهيل ورفع الإخراج هي أعظم عند  
المولى من الملاكات الفائتة.

وهذا التبرير الثاني هو المعتمد عند عامة الأصوليين القائلين بالطريقة  
المحضنة، وهو تبرير قريب جدا من طريقة الشارع المبنية على التيسير  
والتسهيل حيث أسقط التكاليف حتى تلك المعلومة قطعيا إذا استوجبت  
الخرج.

**الموضع الخامس:** في بيان ما تقتضيه الأدلة في حل الشبهة وكيفية  
جعل الإمارات.

**أقول:** نحن قد عرفنا في الموضع الثالث ما هي الحلول الممكنة لحل  
الشبهة، والتي هي بنفسها التصويرات لجعل حجية الإمارات.

ونريد في هذا الموضع أن نلتزم بالدليل الإثباتي ونحدد خيارنا، فهل  
نختار السببية أم الطريقة، ويمكننا تحديد خيارنا هنا إذا راجعنا إلى أدلة  
جعل الحجية للإمارات لفهم منها أنها تدل على جعلها من باب السببية أم  
من باب الطريقة، وتحريز الكلام في نقطتين:

**النقطة الأولى:** دليل جعل الإمارات من باب الطريقة:

والظاهر أن الأدلة المتضافرة تدل على حجية الإمارات على نحو  
الطريقة، فيدل عليه أدلة متعددة، عمدتها دليان:

**الدليل الأول:** أن الإمارة بحسب طبعها وحقيقتها هي مجرد طريق إلى  
الواقع وأدلة الإمارات كلها قد انصبت على هذه الحقيقة دون أي زيادة، فأهم  
الأدلة وهو السيرة وبناء العقلاء، وهذه السيرة لا ترى في الإمارة إلا الطريقة  
المحضنة كما هو واضح وسيأتي في محله، وكذلك الأدلة النقلية كآيات  
والأخبار إنما نظرت إلى الإمارات على ما هو طبعها وهو الطريقة.

الإمارة مجعولة على نحو «السببية»، إذ عجزوا عن تصحيح جعل

الدليل الثاني: أن السببية تستبطن تشريع شيء جديد غير موجود في واقع الإمارة ولا في دليلها، وهو المصلحة والحكم الظاهري، وهذا بخلاف الطريقة فإنها لا تستبطن أي شيء جديد سوى إمضاء اتباع الإمارة بحقيقتها.

ومن ثم فالأدلة حتى تدل على السببية تحتاج إلى مؤونة زائدة لا تحتاجها حتى تدل على الطريقة، وهذه المؤونة الزائدة مفقودة.

النقطة الثانية: دليل جعل الإمارات من باب السببية

ويجب أن نعلم أنه ليس لأصحاب هذا المذهب إي دليل إلا الدليل القاهر الذي يستند إليه السبيون ألا وهو بزعمهم أنه لا يمكن تصحيح جعل الإمارة إلا على السببية وهذا قائم على معادلة: أن شبهة تضويح الملاكات الواقعية شبهة صحيحة ولا تندفع إلا بالتعويض الذي هو السببية.

وبعبارة أخرى هؤلاء يعتمدون على دليل عقلي مكون من ثلاثة

مقدمات:

١ - أن التضويح متحقق في التعبد بالإمارات.

٢ - أن التضويح بلا تعويض ولا مبرر قبيح.

٣ - أن التبريرات المذكورة لا قيمة لها ولا تصلح للتبرير.

فينتج أنه يجب التعويض عن التضويح لرفع القبح إذ بدونه ينتفي التعويض والتبرير فيكون التضويح قبيحا.

فهذا الدليل العقلي هو الدليل القاهر الذي يستدل به السبيون لترك مدلول أدلة الحجية.

تنبيه: قد مال جمهور الأصوليين المتأخرين إلى أن نقض المقدمة الثالثة أي أن هذه التبريرات المذكورة لا باس بها وتتكفل وحدها في إسقاط القبح العقلي، وعليه فلم يعد من مجال للخروج من ظاهر أدلة جعل الحجية

الإمارة على نحو «الطريقة» التي هي الأصل في الإمارة على ما سيأتي من شرح ذلك قريباً.

والحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الإمارة على نحو الطريقة، لأن المفروض أن الإمارة قد ثبتت حجيتها قطعاً فلا بد أن يفرض - حينئذٍ - في قيام الإمارة أو في اتباعها مصلحة يتدارك بها ما

القاضي بجعلها من باب السببية، كما لا مجال للقول بالسببية بعد سقوط دليلها القاهر.

تنبيه: إن بحثنا هنا كان فيما تقتضيه أدلة جعل الحجية للإمارات بغض النظر عن بعض اللوازم التي تلزم القول بالسببية والتي أفردنا لها بحثاً مستقلاً أعني بحث بطلان السببية لأن لازمه التصويب الباطل، وسيأتيك هذا البحث مستقلاً عما قريب.

قوله (ره): (الطريقة التي هي الأصل في الإمارة).

أقول: التعبير بـ (الأصل) فيه مسامحة لعدم وجود أصل في المقام، فمراد المصنف (ره) ما حصله أنه لولا الدليل القاهر على سببية الإمارات لوجب الجزم بطريقة الإمارات، أي أن كل الأدلة متضامنة للدلالة على جعل الحجية من باب الطريقة فإذا لم نجد ما يمنعنا عن الطريقة التزمنا بهذه الأدلة الدالة على الطريقة.

قوله (ره): (والحق معهم...).

أقول: هذا إشارة إلى ما قلناه من أن التصويح ثابت، فنحن أمامنا في رد الشبهة طريقان لا ثالث لهما (التبرير) أو (التعويض)، فإذا لم نجد التبرير لهذا التصويح يجب الإلتزام بالتعويض وهو المعبر عنه بالسببية.

ومن هنا قال المصنف (ره) أن الحق معهم عند العجز عن تصحيح جعل الإمارة على نحو الطريقة، أي عند العجز عن التبرير يكون الحق مع من قال بالتعويض.

يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً، ما دام أن تفويته له يكون لمصلحة أقوى وأجدي أو مساوية لمصلحة الواقع فينشأ على طبق مؤدي الإمارة حكم ظاهري بعنوان أنه الواقع، إما أن يكون مماثلاً للواقع عند الإصابة أو مخالفاً له عند الخطأ.

ونحن - بحمد الله تعالى - نرى أن الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقية، فلا حاجة إلى فرض السببية.

والوجه في دفع الشبهة: إنه بعد أن فرضنا أن القطع قام على أن الإمارة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم؛ فلا بدّ أن يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لأمر علم به وغاب عنا علمه. ولا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، وكل منهما جائز عقلاً لا مانع منه.

١ - أن يكون قد علم بأن إصابة الإمارة للواقع مساوية لإصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو أكثر منها. بمعنى أن العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساوياً لخطأ الإمارة المجعولة أو أكثر خطأ منها.

٢ - أن يكون قد علم بأن في عدم جعل إمارات خاصة لتحصيل الأحكام والإقتصار على العلم تضييقاً على المكلفين ومشقة عليهم، لا سيما بعد أن كانت تلك الإمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها في شؤونهم الخاصة وأمورهم الدنيوية وبناء العقلاء كلهم كان عليها.

---

قوله (ره) : (أن يكون الإذن من الشارع..).

أقول: هذا شروع في دفع الشبهة وتصحيح التعبد عن طريق التبرير بأحد التبريرين المتقدمين.

وهذا الإحتمال الثاني قريب إلى التصديق جداً، فإنه لا نشك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق والمشقة، لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية.

وعليه، فمن القريب جداً أن الشارع إنما رخص في اتباع الإمارات الخاصة فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه والوصول إليها. ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد تفوت أحياناً المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد تفوت أحياناً على بعض المكلفين عند العمل بالإمارة لو أخطأت. وهذا أمر معلوم من طريقة الشريعة الإسلامية التي بنيت في تشريعها على التيسير والتسهيل.

وعلى التقديرين والإحتمالين فإن الشارع في إذنه باتباع الإمارة طريقاً إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا بدّ أن يفرض فيه أنه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الإمارة، أي إن الإمارة تكون معذرة للمكلف فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع، لا إنه بقيام الإمارة يحدث حكم آخر ثانوي، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع بلا فرق.

قوله (ره): (لا أنه بقيام الإمارة يحدث حكم آخر ثانوي).

أقول: هذا بيان لأحد أهم نتائج مسلك التبرير، ويتضح في نقطتين:

النقطة الأولى: أنه قد شاع بين الأصوليين وجود حكم شرعي على طبق الإمارة هو غير الحكم الواقعي سواء في صورة موافقة الإمارة للواقع فيكون حكم الإمارة مطابقاً للحكم الواقعي، أو في صورة مخالفتها للواقع فيكون حكم الإمارة مخالفاً للحكم الواقعي، وهذا الحكم يسميه البعض بالحكم الظاهري وبعضهم يسميه بالحكم الثانوي.



ولذا إن الشارع الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال أمر باتباع الإحتياط ولم يكتف بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء والفروج.

**النقطة الثانية:** أن هذا الحكم الظاهري لا مجال لإثبات وجوده إلا على مسلك التعويض والسببية، وأما على مسلك التبرير والطريقة المحضة، فلا مجال لإثباته.

وهذه النقطة الثانية تنتج من مقدمتين قد أصبحتا واضحتين، وهما:

**المقدمة الأولى:** أن الحكم الظاهري على طبق الإمارة لم يدل على وجوده دليل نقلي، ومن ثم فإذا دلت على لزوم وجوده أدلة عقلية أخذنا بها وجزمنا بوجوده، وإلا فلا مجال للجزم بوجوده.

**المقدمة الثانية:** أن الدليل العقلي الوحيد الذي يحتمل دلالة على لزوم وجود حكم ظاهري على طبق الإمارة هو افتراض أن تعويض الملاكات الواقعية الفائتة لا يتم إلا بجعل حكم ظاهري على طبق الإمارة يكون في طاعته مصلحة التعويض.

فالحاصل أننا نفترض أنه لا يصح جعل حجية الإمارة إلا مقرونا بتعويض الملاكات الفائتة، والتعويض لا يتم إلا بجعل الحكم الظاهري.

فينتج من هاتين المقدمتين أن الدليل العقلي الوحيد للدلالة على الحكم الظاهري على طبق الإمارة هو مبتني على مذهب التعويض والسببية.

وبهاتين النقطتين يتضح أن على مذهب الطريقة المحضة (أي أن الشارع قد ارتضى تضييع ملاكات الواقع الحاصل من اتباع الظن) لا يوجد أي دليل من نقل أو عقل يدل على وجود الحكم الظاهري على طبق الإمارة.

بل تكون الإمارة على هذا المذهب كالقطع تماما، فكما أن القطع

## ١٣ - الإمارة طريق أو سبب

قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببية والطريقة في الإمارة وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف.

فإن ذلك من الأمور التي وقعت أخيراً موضع البحث والرد والبدل عند الأصوليين، فاختلّفوا في أن الإمارة هل هي حجة مجعولة على نحو (الطريقة)، أو إنها حجة مجعولة على نحو (السببية)، أي إنها طريق أو سبب.

طريق محض إلى الواقع قد يصيب وقد يخطيء وعلى الحالين لا يوجد حكم ثانوي جديد غير الحكم الواقعي فكذلك الإمارة.

وكما كان القطع منجزاً في صورة الإصابة ومعدراً في صورة الخطأ فكذلك الإمارة.

قوله (ره): (وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف...).

أقول: لم أجد فيما عقده هنا إلا التكرار لما سبق وليس فيه كثير فائدة، وحاصله كما قدمنا أنه في الجواب على شبهة ابن قبة افترق الأصوليون إلى مذهبين:

**المذهب الأول:** هو مذهب التبرير وأن الشارع قد ارتضى تضييع الملاكات، فعلى هذا المذهب كانت الإمارة مجرد طريق محض إلى الواقع كالقطع تماماً، وهذا المذهب يسمى بالطريقة.

**المذهب الثاني:** وهو مذهب التعويض وأن الشارع قد عوض عن الملاكات الواقعية الضائعة بمصالح في اتباع الإمارات، أي أن في اتباع الإمارة مصلحة تعوض المكلف عما فاته، وهذا المذهب يسمى بالسببية.

والمقصود من كونها (طريقاً): إنها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فإن أصابته فإنه يكون منجزاً بها وهي منجزة له، وإن أخطأته فإنها حينئذٍ تكون صرف معذر للمكلف في مخالفة الواقع.

والمقصود من كونها (سبباً): إنها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدت إليه الإمارة.

والحق إنها مأخوذة على نحو (الطريقة).

والسر في ذلك واضح بعدما تقدم، فإن القول بالسببية - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقة، يعني إن منشأ قول من قال بالسببية هو

قوله (ره): (فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً...).

أقول: هذا إشارة إلى ما بيناه قبل قليل من أن الحكم الظاهري إنما يقتضيه مذهب السببية، لأن مذهب السببية في صدد إيجاد مصلحة في الإمارة للتعويض، وهذه المصلحة تكون بإنشاء حكم ظاهري على طبق الإمارة يكون في اتباعه مصلحة تعوض عن الملاك الواقعي الضائع في فرض مخالفة الإمارة للواقع.

قوله (ره): (فإن القول بالسببية - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقة).

أقول: وهنا أمران:

الأول: في تصحيح عبارة المصنف (ره)، فالظاهر وقوع سقط كلمة (عدم) قبل قوله (القول بالطريقة) وأصل العبارة (القول بالسببية - كما قلنا - مترتب على عدم القول بالطريقة)،

وهذا واضح ضرورة أن القول بالسببية لا يترتب على القول

العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقة، فيلتجىء إلى فرض السببية.

أما إذا أمكن تصحيح الطريقة فلا يبقى دليل على السببية ويتعين كون الإمارة طريقاً محضاً، لأن الطريقة هي الأصل فيها.

ومعنى إن الطريقة هي الأصل: إن طبع الإمارة لو خليت ونفسها يقتضي أن تكون طريقاً محضاً إلى مؤداها، لأن لسانها التعبير

بالطريقة، ويدل عليه تفسيره للعبارة بقوله (يعني أن منشأ قول من قال بالسببية هي العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقة).

الثاني: في بيان قاعدة أننا لولا الدليل القاهر على سببية الإمارات لوجب الجزم بطريقة الإمارات، وهذا المعنى عبر عنه البعض ومنهم المصنف (ره) بأن الأصل هو الطريقة، وفي هذا التعبير مسامحة وليس المقصود إلا ما ذكرنا من أن الأدلة متضامنة لإثبات مذهب الطريقة أي أن الإمارات مجعولة مجرد طريق كالقطع، بحيث إذا افترضنا عدم وجود الدليل القاهر على السببية لوجب القول بالطريقة.

ومما ذكرناه ينتج المعادلة التي عبر عنها المصنف (ره) وهي أنه (إذا أمكنت الطريقة وجبت)، أي إذا أجاز العقل تصحيح جعل الإمارات على مسلك الطريقة كان هذا المسلك متعيناً.

ولهذا صار المصنف (ره) في صدد إثبات إمكانية الطريقة، وهي إمكانية صحيحة وقد بناها مراراً.

قوله (ره): (أن طبع الإمارة لو خليت ونفسها...).

أقول: حاصل كل كلامه: أن الإمارة بطبعها طريق لأنها هي طريق محض، وهكذا يراها العقلاء، وبهذا اللحاظ أمضاها الشارع، وهذا ما انصبت عليه الأدلة النقلية.

عن الواقع والحكاية والكشف عنها . على أن العقلاء إنما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلأجل كشفها عن الواقع، ولا معنى لأن يفرض في بناء العقلاء أنه على نحو السببية، وبناء العقلاء هو الأساس الأول في حجية الإمارة كما سيأتي .

نعم إذا منع مانع عقلي من فرض الإمارة طريقاً من جهة الشبهة المتقدمة أو نحوها، فلا بدّ أن تخرج على خلاف طبعها ونلتجىء إلى فرض السببية .

ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقة فلا تصل النوبة إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقتها، إذ لا موضع للترديد والإحتمال لنتحتاج إلى الدليل .



هذا وقد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الإمارة بأن يقال: إن دليل الحجية - لا شك - يدل على وجوب اتباع الإمارة . ولما كانت الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، فلا بدّ أن يكون في اتباع الإمارة مصلحة تقتضي وجوب اتباعها وإن كانت على خطأ في الواقع . وهذه هي السببية بعينها .

أقول: والجواب عن ذلك واضح فإننا نسلم إن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ولكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الإمارة مصلحة، بل يكفي أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحة

قوله (ره): (والجواب عن ذلك واضح...).

أقول: هذا عود إلى بيان جعل الحجية على نحو الطريقة، وهو مسلك تبرير توضيح المصالح عند جعل الحجية للإمارات، وقد بيناه وكررنا بيانه.

الواقع، فيكون جعل وجوب اتباع الإمارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع. بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك، لأنه - لا شك - إن الغرض من جعل الإمارة هي الوصول بها إلى الواقع فالمحافظة على الواقع والوصول إليه هو الباعث على جعل الإمارة لغرض تنجيذه وتحصيله، فيكون الأمر باتباع الإمارة طريقاً إلى تحصيل الواقع.

ولذا نقول: إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع، وما هي إلا المعذرية في مخالفته ورفع العقاب على المخالفة، لا أكثر وهذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الإمارة التي قد تخطيء.

وعلى هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الإمارة بما هو أمر طريقي مخالفة ولا موافقة، لأنه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي إلى الفعل الذي هو مؤدى الإمارة مستقلاً عن الأمر الواقعي وإنما هو جعل للإمارة منجزة للأمر الواقعي، فهو موجب لدعوة الأمر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي فلا تكون له مصلحة إلا مصلحة الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع، إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع.

قوله (ره): (فيكون جعل وجوب اتباع الإمارة لغرض تحصيل الواقع..).

أقول: هذا إصرار على أن الإمارة مجعولة على نحو الطريقة أي جعلها حجة بغرض الوصول إلى الواقع ولتحصيل ملاكات الواقع، وهذا الغرض يتحقق غالباً وقد لا يتحقق أحيانا كما هي قضية غالبية إصابة الظن للواقع، وقد التفت الشارع إلى عدم التحقق أحيانا ولم يبال به للتبريرين المتقدمين.

## ١٤ - المصلحة السلوكية

ذهب الشيخ الأنصاري قدس سره إلى فرض المصلحة السلوكية

قوله (ره): (ذهب الشيخ الأنصاري..).

أقول: هذا شروع في بحث اختلاف مذاهب القائلين بالسببية، وتحريم الكلام في مقام

المقام الأول: أن السببية تستلزم التصويب.

وتتضح هذه الملازمة في بيان مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وتتبدل الإحكام تبعاً لتبدل المصالح والمفاسد، وهذه المقدمة ثابتة مسلم بها عندنا وعند العدلية، ولأجل هذه المقدمة ولدت شبهة ابن قبة التي أولدت القول بالسببية، فلولا هذه المقدمة لما كان هناك تضييع للمصلحة أصلاً عند خطأ الإمارة.

**المقدمة الثانية:** أن القائل بالسببية يجب أن يفترض أن في الإمارة مصلحة توازي مصلحة الواقع، ضرورة وجوب التزام السبيين وجوب التعويض عن مصلحة الواقع، ولا يكون التعويض إلا بوجود ملاك جديد يوازي ملاك الواقع.

**المقدمة الثالثة:** أن وجود مصلحة على طبق الإمارة المخالفة للواقع سيؤدي حتماً إلى تبدل الملاك الواقعي ضرورة انضمام مصلحة جديدة إلى مصلحة الواقع، فمثلاً:

١ - لو فرضنا أن الواقع الأولي وجوب صلاة الجمعة وأن فيها مصلحة الوجوب.

٢ - ثم قامت الإمارة على حرمة صلاة الجمعة فصار - كما هو مقتضى السببية - في ترك صلاة الجمعة مصلحة توازي مصلحة فعل صلاة الجمعة.

في الإمارات لتصحيح جعلها - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في

٣ - فأصبح الواقع فيه مصلحتان متساويتان إحداهما في الفعل والأخرى في الترك.

٤ - وهذا الملاك كما ترى هو ملاك التخيير بين الفعل والترك إذ في كل منهما مصلحة توازي الأخرى.

إذا عرفت هذه المقدمات فينتج أن القول بالسببية يستلزم تغيير الأحكام لأنه أدى إلى تغيير الملاك الواقعي وبالتالي فيجب أن يكون الحكم الواقعي على طبق الملاك الجديد، وهذا هو التصويب، بمعنى أن حكم صلاة الجمعة تبدل فكان الحكم في حق العالم هو حكم تعييني وهو وجوب صلاة الجمعة، وأصبح الحكم في حق من قامت عنده الإمارة على الترك هو التخيير بين الترك والفعل وإن كان المكلف لا يعلم إلا بالحرمة.

وهذا أي (تبدل الحكم الواقعي) هو صنف من أصناف التصويب.

#### المقام الثاني: في بطلان التصويب

وهذا المقام قد عرفته فيما سبق حينما ذكرنا في بحث اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل أن دليل العقل وإجماع الطائفة والروايات المتواترة بحسب ما ادعاه الشيخ الأنصاري وغيره تدل على الإشتراك الإحكام بين العالم والجاهل.

وهذا بحد ذاته دليل على بطلان التصويب بكل أشكاله، لأن التصويب بكل أشكاله يقتضي عدم اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، لأن كل تصويب سيؤدي حتماً إلى تبدل الحكم الواقعي بحق من قامت عنده الإمارة، وبالتالي فستكون الأحكام غير مشتركة بل مختلفة فالحكم عند من قامت عنده الأمانة مختلف عن الحكم عند من لم تقم عنده.

قال صاحب المعالم في معالمه: وقيل: إن المصيب فيها واحد، لأن الله تعالى فيها حكماً معيناً، فمن أصابه فهو المصيب، وغيره مخطئ



مبحث الأجزاء الجزء الثاني ص ٢٥٢ - وحمل عليه كلام الشيخ

معذور، وهذا القول هو الاقرب إلى الصواب. وقد جعله العلامة في النهاية رأي الامامية. وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه.

المقام الثالث: بيان أصناف التصويب:

وأعلم أن التصويب على أصناف:

**الصنف الأول:** التصويب الأشعري، أي التصويب المنسوب إلى الأشاعرة، وهو خلو الواقع من الحكم أصلاً، وإنما ينتقش الحكم الواقعي بعد تحقق الإمارة حسب الإمارة، فمن لا إمارة عنده لا حكم واقعي بحقه، ومن قامت عنده الإمارة على حرمة الشيء أصبح حراماً واقعاً بحقه، ولو قامت الإمارة بوجوب هذا الشيء بعينه عند مكلف آخر كان الحكم بحقه هو الوجوب وهكذا.

**الصنف الثاني:** التصويب المعتزلي، أي التصويب المنسوب إلى المعتزلة، وهو أن الواقع محكوم بحكم واقعي إلا أنه يتبدل عند قيام الإمارة بخلافه ليصبح الحكم الواقعي (في حق من قامت عنده الإمارة) على طبق الإمارة، فمثلاً تكون صلاة الجمعة في الواقع حراماً، فإذا قامت الإمارة بوجوب صلاة الجمعة أصبح الحكم الواقعي بحق من قامت عنده الإمارة هو وجوب صلاة الجمعة.

وهذا التصويب يجب أن يفترض أن مصلحة الإمارة هي أقوى بكثير من مصلحة الواقع بحيث لا مجال لحصول كسر وانكسار بين مصلحة الواقع ومصلحة الإمارة.

**الصنف الثالث:** وهو التصويب التعويضي، وهو التصويب الذي تقتضيه جعل المصلحة التعويضية، وهذا تصويب لم أجد ذاكراً له، ولا أدري سبباً لإهماله، وهو تصويب يشبه التصويب المعتزلي إلا أنه يفترق عنه بأن الحكم الواقعي الحادث بعد طرو الإمارة لا يجب أن يكون على طبق الإمارة بل

الطوسي في العدة والعلامة في النهاية.

يكون بحسب ما يقتضيه الكسر والإنكسار بين مصلحة الواقع ومصلحة الإمارة، فقد يكون الحكم الواقعي الطاريء لا هو على طبق الواقع ولا هو على طبق الإمارة كما في المثال الذي بيناه سابقا في صلاة الجمعة حيث أصبح الحكم الواقعي هو التخيير.

وهذا التصويب أقرب إلى القواعد العقلية من سابقه.

**الصنف الرابع:** وهو تصويب الشيخ الأنصاري، وهو ما سماه البعض بالتصويب الإمامي، وهو ما سماه الشيخ الأنصاري بـ (المصلحة السلوكية)، وزعم أنه ليس فيه تصويب، وسيأتي.

**المقام الرابع:** في بيان رأي الشيخ الأنصاري (المصلحة السلوكية).

توضيح رأي الشيخ بالمصلحة السلوكية يظهر في طي مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أن هذه الطريقة قد ابتكرها الشيخ الأنصاري (ره) لأنه اعتقد بأمرين:

١ - عدم تصحيح التعبد بجعل الإمارات من باب الطريقة المحضة، فقد رأى التبريرات غير كافية، وأن المصلحة الفاتئة لا بد من التعويض عنها.

٢ - عدم جواز التصويب لأنه مجمع على بطلانه عند علماء الإمامية.

ولأجل هذين الأمرين فقد أراد الشيخ (ره) أن يأتي بطريقة للتعبد بالإمارات تحقق له الحفاظ على كلا الأمرين المتقدمين أي تتمتع بميزتين:

١ - فيها تعويض المصلحة الفاتئة حفاظا على الأول.

٢ - ولا تستلزم التصويب حفاظا على الثاني.

**المقدمة الثانية:** أن الشيخ قد رأى أن التصويب أعني تبدل الحكم الواقعي له علة محددة وهي تبدل ملاك متعلق الإمارة، وكلما تبدل الملاك

يجب أن يتبدل الحكم، فمثلاً: إذا كان الواقع هو (وجوب صلاة الجمعة) لأن في صلاة الجمعة مصلحة ملزمة، ثم قامت الإمارة على حرمتها، فأدت هذه الإمارة إلى جعل مصلحة ملزمة في ترك صلاة الجمعة، وهذا بالضرورة سيؤدي إلى تبدل الحكم الواقعي، فعندنا مرحلتان:

**الأولى:** إذا قامت الإمارة ذات المصلحة استوجبت تبدل الملاك في متعلق الإمارة.

**الثانية:** إذا تبدل الملاك في متعلق الإمارة يجب أن يتبدل الحكم الواقعي.

**المقدمة الثانية:** أن المرحلة الثانية لا يمكن الخدشة بها ضرورة قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وهذه القاعدة هي قاعدة مقدسة عند العدالة لأنها قاعدة عليّة أي مبتنية على علاقة بين العلة والمعلول، فالملاك هو العلة والحكم هو المعلول، ويستحيل تخلف هذه العلاقة.

ولأجل هذا فإن الشيخ وجد أن الموضع الوحيد الذي يمكن التلاعب به هو المرحلة الأولى ولأجل ذلك فإنه صب اهتمامه على إيجاد طريقة يتحقق فيها مصلحة جديدة دون أن يتبدل الملاك في متعلق الإمارة.

**المقدمة الثالثة:** أن السبب الوحيد لتبدل الملاك الواقعي هو أن مصلحة الإمارة كنا نفترضها في نفس متعلق الإمارة، ففي مثال صلاة الجمعة كنا نفترض تحقق المصلحة التعويضية في فعل صلاة الجمعة أو في تركها.

وهكذا مثلاً إذا افترضنا إباحة شرب التتن واقعا ثم قامت الإمارة على تحريمه فنفترض قيام مصلحة ملزمة في ترك الشرب.

وهكذا في كل الأمثلة فكنا نفترض تحقق مصلحة إلى متعلق الإمارة، وهذه المصلحة الطارئة ستؤدي حتماً بعد دمجها بالمصلحة الأصلية الواقعية إلى حصول مكوّن جديد من المصلحتين.

المقدمة الرابعة: وهي نتيجة لما سبق حيث رأى الشيخ أن بإمكانه أن يأتي بمصلحة تعويضية لا تكون في متعلق الإمارة، بل تكون في شيء آخر هو (اتباع الإمارة)

فزعم الشيخ أن المصلحة التعويضية نفترضها في اتباع الإمارة لا في متعلق الإمارة، وبهذا يتحقق التعويض ولا يستوجب تبديل ملاك متعلق الإمارة لأن الملاك بقي على حاله ولم تطرأ عليه أي مصلحة جديدة.

فمثلاً إذا كان الواقع حرمة صلاة الجمعة، ثم قامت الإمارة على وجوبها كان المصلحة في (اتباع هذه الإمارة) وبقيت صلاة الجمعة على ما هي عليه من الملاك والحرمة الواقعيين.

وهذا هو السر الكامل للمصلحة السلوكية، وهذا بالضبط موضع تميز مصلحة الشيخ عن غيره، وهنا سيكون صراع الأصوليين مع الشيخ:

فهل يمكن - كما فعل الشيخ - تصوير مصلحة لا تؤدي إلى تبديل الملاك الواقعي لمتعلق الإمارة، أم لا يمكن كما ذهب إليه جمهور الأصوليين بعد الشيخ الذين أطبقوا على الاعتراض على الشيخ في هذه النقطة.

المقام الخامس في البحث عن استلزام المصلحة السلوكية للتصويب.

وقع النزاع مع الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ في مرحلتين:

المرحلة الأولى: ما هو المعنى بالدقة باصطلاح (سلوك الإمارة) أو (اتباع الإمارة) الذي جعله الشيخ هو الموضع الذي تطرأ عليه المصلحة التعويضية، ونحن نحتاج إلى ذلك حتى نفهم أن (اتباع الإمارة أو سلوكها) هل هو شيء آخر مباين في حقيقته ووجوده لـ (متعلق الإمارة)، أم هو عينه حقيقة أو وجوداً.

المرحلة الثانية: أنه بعد التسليم بأن (اتباع الإمارة وسلوكها) مباين لـ

(متعلق بالإمارة) نسأل أنه هل صحيح أن طروء المصلحة التعويضية على (اتباع الإمارة وسلوكها) الذي هو غير متعلق بالإمارة لا يستلزم تبدل الملاك الواقعي للحكم.

أما النزاع في المرحلة الأولى فقد اضطرب كثيرا بسبب اضطراب كلمات الشيخ نفسه بحيث لم نستطع حتى الآن الخروج بنتيجة قاطعة في تفسير الشيخ لعنوان سلوك الإمارة !!.

قال الشيخ الأنصاري في فرائده عند بيان مختاره:

الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا، يشتمل على مصلحة، فأوجبه الشارع، ثم قال: ومعنى وجوب العمل على طبق الأمانة: وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع.

ثم راح وجاء في الموضوع بالفاظ لا تكاد تفصل في الموضوع فصلا بينا، ولا يمكننا التعرض لكلماته لطولها فمن شاء يمكنه مراجعتها، لكننا نقول:

أن المحتمل في كلمات الشيخ في تفسير (سلوك الإمارة) أحد ثلاثة احتمالات:

الإحتمال الأول: أنه العمل الخارجي على طبق الإمارة كما يظهر من عبارة (إلا أن العمل على طبق الإمارة...)، فيكون مراده أن العمل هو موضع المصلحة الطارئة.

الإحتمال الثاني: أنه الإلتزام النفسي بالعمل على طبق الإمارة، وهذا الإحتمال يمكن استفادته من قوله (والإلتزام به في مقام العمل..) فيكون مراده أن الإلتزام النفسي هو موضع المصلحة الطارئة.

**الإحتمال الثالث:** أنه إلزام الشارع للمكلفين بالعمل على طبق الإمارة، وهذا الإحتمال يظهر بوضوح في بعض نسخ كتاب الفرائد حيث فيها (إلا أن الأمر بالعمل على طبق الإمارة...)، فيكون مراده أن أمر الشارع بالعمل هو موضع المصلحة الطارئة.

ولا ريب أنه إذا كان مراده من اتباع الإمارة هو الأول فلا ريب أن الشيخ لم يوفق في المرحلة الأولى لأن العمل الخارجي على طبق الإمارة وإن كان يختلف مفهوماً عن مفهوم (متعلق الإمارة) إلا أنه عينه في الوجود الخارجي، وحينئذ كان طروء المصلحة التعويضية على عنوان (اتباع الإمارة) هو في الخارج عين طروء المصلحة على متعلق الإمارة، فالإختلاف في المفهوم أمر لا قيمة له في المقام.

نعم إن كان مراده الإحتمال الثاني فقد وفق الشيخ في المرحلة الأولى ضرورة أن الإلتزام النفسي مبين لمتعلق الإمارة في المفهوم وفي الوجود الخارجي، إلا أنه لن يوفق في المرحلة الثانية كما سيأتي.

وكذلك إن كان مراده هو الإحتمال الثالث فقد وفق الشيخ في المرحلة الأولى فإن إلزام المولى بالعمل على الإمارة هو غير متعلق الإمارة، مبين لمتعلق الإمارة في الخارج، ويكون موفقاً أيضاً في المرحلة الثانية إلا أنه لا يكون مذهباً جديداً غير الطريقية.

### **أما النزاع في المرحلة الثانية:**

فقد عرفت أنه يختلف باختلاف احتمالات تفسير كلام الشيخ، وأنه لا تبلغ النوبة في النزاع إلى المرحلة الثانية إلا على الإحتمال الثاني والثالث، فنقول:

أما على الإحتمال الثالث فنقول هنا أمران:

الأول: أن الصواب الواضح أن هذا الإحتمال الثالث يوفق في المرحلة

وإنما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل

الثانية ضرورة أن المصلحة تكون في عمل المولى وحكم الشارع أي الذي هو (التعبد بالإمارة) أو (الأمر بالعمل بالإمارة) أو (إلزام الشارع للمكلف باتباع الإمارة) فهذه كلها عناوين لمعنون واحد هو (حكم الشارع) وهو مباين تماما حقيقة ووجودا لمتعلق الإمارة، وبالتالي فهو حتما لا يؤدي إلى تبدل الحكم الواقعي.

الأمر الثاني: أن الشيخ على الإحتمال الثالث لم يوفق أبدا في جعل هذا المذهب من اختراعاته ضرورة أن هذا المذهب هو عين مذهب الطريقة.

فما فعله الشيخ - على هذا التفسير - هو في الحقيقة خروج بالكامل عن مذهب السببية وعودة إلى مذهب الطريقة إذ عرفت أن مذهب الطريقة أيضا يفترض أن في التعبد بالإمارات الذي هو عين إلزام المولى مصلحة هي مصلحة التسهيل على المكلفين وهذه المصلحة لا تستلزم تبدل الملاك الواقعي.

وبالتالي فيكون الشيخ رحمته الله قد أتعب نفسه الشريفة وأتعب من بعده من غير طائل.

وأما على الإحتمال الثاني: أي أن موضع المصلحة الطارئة هو الإلتزام النفسي بالعمل فالظاهر أنه لا يوفق في المرحلة الثانية ضرورة أنه يستوجب تغيير ملاك الواقع، فهو وإن لم يؤدي إلى تغيير شيء في متعلق الإمارة إلا أنه يؤدي إلى التأثير على إلزامية أو تعيين متعلق الإمارة بسبب وجود بدل له يحقق مصلحته، ضرورة أن قيام مصلحة لنفس الحكم الشرعي في موضوع آخر غير متعلق الإمارة يستوجب بالضرورة أن لا يكون متعلق الإمارة هو الوحيد المتعين المحصل لمصلحة الحكم، فمثلا:

١ - لو فرضنا أن الواقع الأولي وجوب صلاة الجمعة وأن فيها مصلحة الوجوب التعيني.

الإمارة على نحو الطريقة المحضة، ووجد أيضاً أن القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية

٢ - ثم قامت الإمارة على حرمة صلاة الجمعة فصار كما هو مقتضى الإحتمال الثاني في (الإلتزام النفسي باتباع إمارة الحرمة) مصلحة توازي مصلحة فعل صلاة الجمعة.

٣ - فأصبح الواقع فيه مصلحتان متساويتان إحداهما في الفعل، والأخرى في الإلتزام النفسي باتباع إمارة الحرمة الذي هو منك في الخارج بالإلتزام بترك صلاة الجمعة.

٤ - وهذا يؤدي بالضرورة إلى أن المتحقق في الخارج هو ليس ملاك الوجوب التعييني بل ملاك التخيير بين الفعل والترك إذ في كل منهما مصلحة توازي الأخرى.

٥ - وإذا تحقق في الخارج ملاك التخيير لا يجوز أن يكون الحكم الواقعي هو التعيين ضرورة قاعدة تبعية الأحكام لملاكاتهما.

فينتج أن القول بوجود المصلحة في (الإلتزام النفسي باتباع الإمارة) يستلزم تغيير ملاكات الأحكام الواقعية، وبالتالي فيجب أن يكون الحكم الواقعي على طبق الملاك الجديد، بمعنى أن حكم صلاة الجمعة يجب أن يتبدل فبعد أن كان الحكم في حق العالم هو حكم تعييني وهو وجوب صلاة الجمعة، يجب أن يصبح الحكم في حق من قامت عنده الإمارة على الترك هو التخيير بين الترك والفعل وإن كان المكلف لا يعلم إلا بالحرمة، وهذا أي (تبدل الحكم الواقعي) هو صنف من أصناف التصويب.

ومما ذكرناه كله يتضح أن (المصلحة السلوكية) التي زعم الشيخ أنه ابتكرها هي دائرة بين أن تكون طريقة محضة (على الإحتمال الثالث)، وبين أن تكون مستلزمة للتصويب الباطل إجماعاً (على الإحتمال الثاني)، فليست هي بقول جديد على كل حال.



فسلك طريقاً وسطاً لا يذهب به إلى الطريقية المحضة ولا إلى السببية المحضة وهو أن يفرض المصلحة في نفس سلوك الإمارة وتطبيق العمل على ما أدت إليه، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ. فتكون الإمارة من ناحية لها شأن الطريقية إلى الواقع، من ناحية أخرى لها شأن السببية.

وغيره من فرض المصلحة السلوكية أن نفس سلوك طريق الإمارة والإستناد إليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث في نفس المؤدى - أي في ذات الفعل والعمل - مصلحة حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الإمارة الذي هو نوع من التصويب<sup>(١)</sup>.

قوله (ره): (فسلك طريقاً وسطاً..).

أقول: هذا إشارة إلى ما بيناه في المقدمة الأولى من المقام الرابع وقد بينا فيه أن الشيخ يريد أن يبتكر طريقة للتعبد بالإمارات لا تكون طريقية محض لأنها تضويع باطل عقلاً بنظره، ولا سببية تستلزم التصويب لأنه باطل إجماعاً.

(١) أن التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين: (الأول) ما ينسب إلى الأشاعرة وهو أن يفرض أن لا حكم ثابتاً في نفسه يشترك فيه العلم والجاهل، بل الشارع ينشيء أحكامه على طبق ما تؤدي إليه آراء المجتهدين. (الثاني) ما ينسب إلى المعتزلة وهو أن تكون هناك أحكام واقعية ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم والجاهل. ولكن لرأي المجتهد أثراً في تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث على وفق ما أدى إليه رأيه مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، فينشيء الشارع أحكاماً ظاهرية ثانوية غير الأحكام الواقعية. وهذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببية المحضة. وإنما كان هذا تصويماً باطلاً لأن معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الإمارة على خلافه.

قال رَضِيَ اللهُ فِي رَسَائِلِهِ فِيمَا قَالَ: «وَمَعْنَى وَجُوبِ الْعَمَلِ عَلَى طَبَقِ  
الإِمَارَةِ وَجُوبِ تَرْتِيبِ أَحْكَامِ الْوَاقِعِ عَلَى مُؤَدَّائِهَا مِنْ دُونِ أَنْ تُحَدِّثَ  
فِي الْفِعْلِ مَصْلِحَةً عَلَى تَقْدِيرِ مَخَالَفَةِ الْوَاقِعِ».

وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَوَهَّمُ أَنَّ الْقَوْلَ بِالمَصْلِحَةِ السُّلُوكِيَّةِ هِيَ نَفْسُ مَا  
ذَكَرْنَاهُ فِي أَحَدٍ وَجْهِي تَصْحِيحِ الطَّرِيقِيَّةِ مِنْ فَرَضِ مَصْلِحَةِ التَّسْهِيلِ،  
لَأَنَّ الْغَرَضَ مِنَ الْقَوْلِ بِالمَصْلِحَةِ السُّلُوكِيَّةِ أَنْ تُحَدِّثَ مَصْلِحَةً فِي  
سُلُوكِ الإِمَارَةِ تَعُودُ تِلْكَ المَصْلِحَةُ لِشَخْصٍ المَكْلُوفِ لِتَدَارِكِ مَا يَفُوتُهُ  
مِنْ مَصْلِحَةِ الْوَاقِعِ، بَيْنَمَا أَنَّ غَرَضَنَا مِنْ مَصْلِحَةِ التَّسْهِيلِ مَصْلِحَةٌ نَوْعِيَّةٌ  
قَدْ تَعُودُ لِشَخْصٍ مِنْ قَامَتِ عِنْدَهُ الإِمَارَةُ، وَتِلْكَ المَصْلِحَةُ النَوْعِيَّةُ  
مَقْدَمَةٌ فِي مَقَامِ المِزَاحِمَةِ عِنْدَ الشَّارِعِ عَلَى مَصْلِحَةِ الْوَاقِعِ الَّتِي قَدْ  
تَفُوتُ عَلَى شَخْصٍ المَكْلُوفِ.

قوله (ره): (ولا ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحة السلوكية...).

أقول: قد مال البعض في تفسيره لرأي الشيخ في المصلحة السلوكية  
إلى الإحتمال الثالث من الإحتمالات المتقدمة وهو أن المصلحة في (تعبد  
الشارع) وبذلك تكون المصلحة السلوكية هي عين الطريقة مع تبريرها  
بمصلحة التسهيل.

وهذا التفسير وإن كان يدل عليه بعض نسخ فرائد الشيخ إلا أنه ينافيه  
- مضافاً إلى تصريحه بالعدول عن الطريقة المحضة - أنه قد صرح أكثر من  
مرة أنه لا بد من وجود مصلحة تعود على المكلف، لأن في التعبد بالإمارة  
تضييع المصالح على المكلف - فلا بد من أن يكون التعويض عليه، ومن  
البديهي أن هذا التفسير لا يفترض مصلحة تعود على المكلف بل يفترض  
مصلحة في جعل الحجية.

وهذا ما صرح الشيخ بقبحه حيث صرح بقبح الطريقة في زمن  
الإنفتاح، فقال ما لفظه: فالأولى الاعتراف بالقبح (أي قبح التعبد) مع  
فرض التمكن من الواقع.

وإذا اتضح الفرق بينهما نقول: إن القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل .....

قوله (ره): (بالمرتبة الثانية..).

أقول: غرض المصنف (ره) بيان فرضية وهي: أن القول بالمصلحة السلوكية إذا تمت كتصوير مستقل عن الطريقية، ولا تستلزم التصويب، تكون مقدمة عقلا على السببية ومتأخرة عن الطريقية المحضة.

وبعبارة أخرى أنه إذا افترضنا أن القول بالمصلحة السلوكية قد حققت شرطين:

الأول: أنها تصوير مستقل لتكون غير الطريقية المحضة وغير السببية.

الثاني: أنها تصوير للتعويض عن المصلحة الضائعة ولا يستلزم التصويب.

فإذا تحقق هذان الشرطان تكون مرتبة المصلحة السلوكية في سلم النظريات هي المرتبة الثانية أي بعد الطريقية وقبل السببية.

ومعنى أنها في المرتبة الثانية هو ما بيناه في الموضع الخامس في بيان ما تقتضيه الأدلة في حل الشبهة وكيفية جعل الإمارات.

فمراد المصنف (ره) هنا أن ما تقتضيه الأدلة هو الطريقية لولا المانع من الطريقية، فمع المانع يكون مقتضى الأدلة هو المصلحة السلوكية لولا المانع منها، ومع المانع منها يكون مقتضى الأدلة هو المصلحة السببية.

والسر في كونها في المرتبة الثانية يتضح مما ذكرته هناك (في الموضع الخامس) حيث بينا أن الأدلة لو تركت ونفسها دللت على الطريقية المحضة.

ولهذا كانت المصلحة السلوكية بعد الطريقية، وسبب كونها قبل السببية هو ما بيناه من أن التصويب باطل إجماعاً فلا يمكن المصير إليه إلا إذا امتنع أي قول لا إجماع على بطلانه، ومن هنا فإذا ثبت أن المصلحة السلوكية لا تستلزم التصويب تعين المصير إليها.

يعني أنه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، ولم يصح عندنا أيضاً احتمال مساواة خطأ الإمارات للعلوم - فإننا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية إذا استطعنا تصحيحها، فراراً من الوقوع في التصويب الباطل.

وأما نحن فإذا ثبت عندنا أن هناك مصلحة التسهيل في جعل الإمارة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع، أصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكية.

على أن المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها

---

قوله (ره): (إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل...).

أقول: مراد المصنف (ره) هو ما قدمناه أي عند وجود المانع من الطريقية تأتي مرتبة (المصلحة السلوكية)، ومن البديهي أن المانع من الطريقية هو ثبوت بطلان التبريرين المتقدمين (التسهيل وكون الإمارة مساوية للخطأ مع قطوعات الناس) فإذا ثبت بطلانها امتنعت الطريقية.

ومما ذكرناه تعرف أن في عبارة المصنف (ره) تساهل كبير إذ المانع من الطريقية كما عرفت ليس مجرد عدم ثبوت مصلحة التسهيل، بل يكون بثبوت عدم مصلحة التسهيل، والفرق بين عدم الثبوت وثبوت عدم كبير في غاية الوضوح.

ونضيف توضيحاً أننا لو كنا نحن والأدلة ولم يثبت عندنا التسهيل، لحكمنا بدلالة الأدلة على الطريقية، ونحكم بالملازمة بأن الأدلة نفسها دالة بالملازمة على وجود مصلحة التسهيل، إذا قلنا بأنه لا يمكن جعل الطريقية إلا بناء على وجود مصلحة التسهيل.

قوله (ره): (لم نتحقق مراد الشيخ منها..).

أقول: هذا شروع في بيان أن رأي الشيخ الأنصاري في المصلحة

ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فإن في عبارته شيئاً من الإضطراب والإيهام، وكفى أن يقع في بعض النسخ زيادة كلمة (الأمر) على قوله: «إلا إن العمل على طبق تلك الإمارة» فتصير العبارة هكذا «إلا إن الأمر بالعمل..» فلا يدري مقصوده هل إنه في نفس العمل مصلحة سلوكية أو في الأمر به. وقيل: إن هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث.

وعلى كل حال، فإن الظاهر أن الفارق عنده بين السببية المحضة وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور إن المصلحة على الأول تكون قائمة بذات الفعل وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تزامم مصلحته مصلحة الفعل.

ولكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لأنه إنما يتم إذا استطعنا

---

السلوكية غير واضح، وقد بينا الاحتمالات الثلاثة في رأي الشيخ.

قوله (ره): (زيادة كلمة الأمر...)

أقول: هذا إشارة إلى الإحتمال الثالث من الإحتمالات الثلاثة أي أن المصلحة في إلزام الشارع للمكلفين بالعمل على طبق الإمارة، ومن مال إلى هذا الإحتمال زاد في كتاب الشيخ كلمة (الأمر) قبل قوله (العمل بالإمارة)، ليكون المصلحة في (الأمر) لا في (العمل بالإمارة) والفرق بينهما كبير فإن (الأمر) عمل الشارع و(العمل بالإمارة) عمل العبد.

قوله (ره): (تكون قائمة بذات الفعل..).

أقول: هذا إشارة إلى الإحتمال الأول أي أن المصلحة التعويضية تكون في عنوان السلوك الذي هو في الخارج عين العمل الخارجي على طبق الإمارة.

قوله (ره): (ولكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور...)

أن تنعقل لعنوان السلوك عنواناً مستقلاً في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تزاحم مصلحته مصلحة الفعل، وتصوير هذا في غاية الإشكال. ولعل هذا هو السر في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على إضافة كلمة (الأمر)، ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلا يقع التزاحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال: (أولاً) إننا لا نفهم من عنوان السلوك والإستناد إلى الإمارة إلا عنواناً للفعل الذي تؤدي إليه الإمارة بأي معنى فسرنا السلوك والإستناد، إذ ليس للسلوك ومتابعة الإمارة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الإمارة.

نعم، إذا أردنا من الإستناد إلى الإمارة معنى آخر، وهو الفعل القصدي من النفس، فإن له وجوداً آخر غير وجود الفعل لأنه فعل قلبي جوانحي لا وجود له إلا وجوداً قصدياً. ولكنه من البعيد جداً أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لأن هذا الفعل القلبي إنما يصح أن يفرض وجوبه ففي خصوص الأمور العبادية. ولا معنى للإلتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الإمارة.

أقول: هذا إشارة إلى ما قدمناه من أن الشيخ يريد هذا الإحتمال إلا أن تمام نظريته متوقفة على توضيح وجود الفارق بين عنوان (سلوك الإمارة) وعنوان (العمل الخارجي).

ولكنه لم يوضح هذا الافتراق، ومن ثم صرح المصنف (ره) بأنهما متحدان، وبأن محاولة الشيخ باطلة.

قوله (ره): (وهو الفعل القصدي من النفس..).

أقول: هذا إشارة إلى الإحتمال الثاني أي أن (سلوك الإمارة) هو الإلتزام النفسي بالعمل على طبق الإمارة) هو أردأ الإحتمالات الثلاثة، وقد

(ثانياً) على تقدير تسليم اختلافهما وجوداً فإن قيام المصلحة بشيء إنما يدعوا إلى تعلق الأمر به لا بشيء آخر غيره وجوداً وإن كانا متلازمين في الوجود. فمهما فرضنا من معنى للسلوك وإن كان بمعنى

صرح المصنف (ره) أنه من البعيد جداً أن يكون هو غرض الشيخ.

أقول: المتأمل بكلام الشيخ يمكنه القطع بعدم إرادته هذا الإحتمال فإنه ما ذكر الإلتزام النفسي إلا مقروناً بالإتباع العملي.

قوله (ره): (ثانياً على تقدير تسليم اختلافهما...)

أقول: هذا إشارة إلى ما ذكرناه من الرد على كلام الشيخ في المرحلة الثانية بمعنى أنه حتى لو فرض وجود عنوان مستقل لمصلحة السلوك، يبقى إشكالية استلزام التصويب.

تنبيه: قد ذكرنا لك الكلام المتقدم على مزاج المصنف وجماعة الأصوليين بعد الشيخ في فهمهم لكلام الشيخ حيث احتملوا فيه ثلاثة احتمالات كلها باطلة، ولكن الصواب الذي يخطر في بالي أنه يوجد تفسير رابع لكلام الشيخ هو الأقرب إلى كلماته وهو تفسير يبين المصلحة السلوكية بنحو تكون غير الطريقية المحضة، وغير السببية المستوجبة للتصويب، ولا يمكننا هنا الإطالة في بيانه إلا أننا نقول مختصراً:

أن مراده أن المصلحة في اتباع الإمارة وهي مصلحة مستقلة تعوض عن المصلحة الضائعة وهي مصلحة أخرى مستقلة عن مصلحة الواقع، فالشارع أمر باتباع الإمارة لأن في هذا العنوان بما هو هو مصلحة مستقلة تعود على العامل بالإمارة، كما في عنوان اتباع الإمام عليه السلام فإن العامل باتباع الإمام له في اتباعه للإمام عليه السلام مصلحة بغض النظر عن مطابقته للواقع.

وحيث أن يكون عنوان اتباع الإمارة كسائر العناوين الأخرى موضوعاً مستقلاً له حقيقة مستقلة وكذا مصلحة مستقلة.

الفعل القلبي فإنه إذا كانت المصلحة المقتضية لأمر قائمة به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل والمفروض أن له وجوداً آخر لم تقم به المصلحة.

ومن هنا فإذا قامت الإمارة على وجوب الواجب فكانت مطابقة للواقع كان اتباع الإمارة في الخارج مجمعا لعنوانين من قبيل اجتماع إكرام العالم وإكرام المؤمن على إكرام زيد، ومن قبيل اجتماع غسل الجنابة وغسل مس الميت فتكون المسألة من قبيل المثليين فيندك الوجوبان في وجوب واحد مؤكداً.

وأما لو قامت الإمارة على حرمة ما هو واجب أو وجوب ما هو حرام كان اتباع الإمارة في الخارج مجمعا لعنوانين متضادين من قبيل اجتماع الأمر والنهي على معنون واحد مثل الصلاة في الأرض المغصوبة، ومثل إطعام المؤمن طعاما مغصوبا.

ومثل هذا لا يستلزم التصويب أبداً حتى على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي لأن تبدل الحكم الواقعي إنما كان من باب التزاحم بين حكيمين لهما ملاكين وامثالين على معنون واحد، وهذا باب شائع التحقق لم ينكره أحد.

وهذا التفسير يشبه الإحتمال الأول من الإحتمالات الثلاثة المتقدمة إلا أنه نفينا التصويب حينما قلنا أن مصلحته مستقلة ومن البديهي أن المصلحة المستقلة لا تستوجب تبدل الحكم، ففي المثال المتقدم يكون في صلاة الجمعة مصلحة مستقلة تقتضي وجوب الجمعة تعييناً، وفي تركها إتباعاً للإمارة مصلحة مستقلة أخرى تقتضي حسن تركها تعييناً، وفي مثله لا يكون الحكم الواقعي تخييراً، لأن ملاك التخيير إنما يكون إذا كان الواقع مردداً بين البدلين المحصلين لمصلحة واحدة، لا بين الطرفين المحقق كل واحد منهما لمصلحة مستقلة تقتضي الحكم التعييني بل هذا مورد إنتاج الحكمين ووقوع التزاحم بينهما.



وإما إضافة (الأمر) على عبارة الشيخ فهي بعيدة جداً عن مراده وعباراته الأخرى.

### ١٥ - الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي

من الأمور التي وقعت موضع البحث أيضاً عند المتأخرين مسألة أن الحجية هل هي من الأمور الإعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها، أو

فالمشكلة الوحيدة في هذا التفسير أن مذهب السببية كان يفترض في التعويض أن يكون بمصلحة تكون عين المصلحة الفاتئة أو كالبديل لها، وفي هذا التفسير افترضنا في التعويض مصلحة جديدة مستقلة هي مصلحة اتباع الإمارة، فهل تصلح - وهو الصحيح - تعويضا لمصلحة الواقع الضائعة مع أنها مستقلة عنها وهي بملاك آخر.

وهذا الإحتمال هو الظاهر جدا من كلام الشيخ في فرائده، ولا أدري كيف انصرفت أنظار شيوخنا الأجلاء عنه، ولعل سبب اضطرابهم هو تخيلهم أن الإتحاد الوجودي بين العنوانين يستلزم التصويب، وهو احتمال فاسد لأننا بينا في بحث اجتماع الأمر والنهي أن اجتماع العنوانين على معنون واحد أنه أمر واقع، فإذا قلنا بجواز الإجتماع كان العنوانان موجودين في المعنون ولهما حكمان، وعلى الإمتناع وقع التزاحم الذي يقضي بتقديم امثال على آخر، وليس هو من التصويب في شيء، نعم صوابية هذا القول أو عدم صوابيته متوقف على صحة نظرية التزاحم بين الحكمين في أمثال المقام فافهم جيدا تسلم من كل ما وقعوا فيه من توهين كلام الشيخ، والحمد لله رب العالمين.

قوله (ره): (عند المتأخرين..).

أقول: الظاهر أن الذي فجر المباحث في حقيقة الأحكام الوضعية هو الفاضل التونسي في مبحث الإستصحاب، حيث فصل في جريان الإستصحاب فزعم عدم جريانه في الأحكام التكليفية، وجريانه في الوضعية كالسببية

أنها من الإنتزاعيات التي تنتزع من المجعولات.

وهذا النزاع في الحجبة فرع - في الحقيقة - عن النزاع في أصل الأحكام الوضعية. وهذا النزاع في خصوص الحجبة - على الأقل - لم أجد له ثمرة عملية في الأصول.

وشبهها، قال (ره): فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب، وأما الاحكام الوضعية....فسرد كلاما ثم قال: فظهر مما مر: أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الاحكام الوضعية - أعني: الاسباب، والشرائط، والموانع، للاحكام الخمسة من حيث أنها كذلك<sup>(١)</sup>.

فجاء الشيخ الأنصاري محققا لهذا المطلب ومتوسعا به، مما اضطر كل الأصوليين بعده إلى الدخول في غمار البحث عن حقيقة الأحكام الوضعية وميزتها عن الأحكام التكليفية الخمسة.

قوله (ره): (عن النزاع في أصل الأحكام الوضعية..)

أقول: توضيح المطلب في نقاط:

الأولى: أن أهل الفلسفة قسموا الوجودات من حيث عينيتها في الخارج إلى قسمين متأصلة لها عين في الخارج وانتزاعية من عين غيرها، فهنا قسمان:

١ - الوجود المتأصل: هو الوجود الذي له بأزاء في الخارج كالجواهر والأعراض القائمة بها كالخشب ولونه، أو الرجل وقيامه فإنهما موجودات لها بأزاء في الخارج.

فلامور المتأصلة لها واقعية وتحقق، وهي تنقسم إلى جوهر وعرض

(١) الوافية ص ٢٠٢.

٢ - الوجود المنتزع: وهو الوجود الذي ليس له بأزاء في الخارج ولكنه منتزع من غيره، مثل الفوقية المنتزعة من نحو وجود السقف ووجود الأرض فينتزع من هذا الوجود الحقيقي عنوانا جديدا وهو فوقية السقف للأرض وهو عنوان لا أزاء له في الخارج  
فالأمر الانتزاعية لا واقعية ولا تحقق لها الا بواقعية منشأ انتزاعها وتحققه.

وهنا فائدتان:

الفائدة الأولى: لا يخفى أن الإنتزاع أمر ذهني قد يتكرر بتكرر اللحاظ الذهني.

الفائدة الثانية: لا يخفى الإنتزاع تارة يكون من وجود المنشأ بحيث يدور المنتزع مدار منشأ حدوثا وبقاءا كالفوقية والتحتية المنتزعتين من محاذاة الجسمين بحيث لو وقع احدهما لوقع على الآخر، فزوال المحاذاة المذكورة يقضي بزوال عنواني الفوقية والتحتية المنتزعتين منه.

وأخرى يكون الإنتزاع من حدوث منشأها بحيث يبقى المنتزع حتى بعد زوال منشأه كالإجرام المنتزع من القتل وهو باق حتى بعد زوال حدث القتل بل يبقى حتى بعد التوبة.

النقطة الثانية: أنهم قسموا الإيجاد والوجود من حيث صقع ووعاء وجود الموجود الى قسمين: تكويني واعتباري:

١ - الإيجاد والوجود التكويني: وهو ما يكون صقع وجوده هو التكوين الخارجي، كسائر الأمور الخارجية كوجود الأجسام الخارجية كوجود زيد وبكر والحجر والأرض والشمس والهواء والسماء فهذه موجودات خارجية لا تتوقف على اعتبار معتبر، وهو ما يقال له (الخلق).

٢ - الإيجاد والوجود الاعتباري: وهو ما يكون صقع وجوده هو

عالم الإعتبار والتعمل الذهني كالقوانين والتشريعات واعتبارات المعبرين  
كاعتبار فلان ملكا والثاني وزيرا وهكذا.

وهنا فائدتان

**الفائدة الأولى:** أن الإعتبار هو عمل ذهني محض لا وجود له إلا في  
الذهن، وهذا العمل هو خلق صورة ذهنية ما، والذهن خالق في عالمه  
بإمكانه أن يعتبر ما يشاء كما يشاء، ويلغي ما يشاء كما يشاء، فيمكن للمفلس  
أن يعتبر نفسه أنه أغنى الأغنياء وأنه يمتلك بيوت الأموال، ويمكن للناس أن  
يعتبروا زيدا الشجاع أنه أسد من أبناء الأسود له زئير وأنياب، وهكذا إلى ما  
شاء الله، ويبقى الإعتبار موجودا طالما شاء المعبر ولا يلتغي إلا بالغاء  
المعبر لاعتباره، وهذا الإلغاء هو بمنزلة الإعدام التكويني.

**الفائدة الثانية:** وهي أن بعض الإعتبارات يكون معبرها هو الله سبحانه  
وتعالى كما في الأحكام الشرعية فيكون الله تعالى وحده هو موجد الخارج  
وهو موجد هذا الإعتبار، ومن ثم كان الله تعالى في جعله للخارجيات نسميه  
بالخالق، وفي جعله للإعتباريات نسميه بالشارع، سبحانه الله وتعالى شأنه.

**النقطة الثالثة:** أنه ينتج من ضم هذين التقسيمين المتقدمين بعضهم إلى  
بعض أربعة أقسام لأن الموجود اما متأصل أو انتزاعي وعلى الحالين إما ان  
يكون موجودا تكوينيا أو اعتباريا، فالمتأصل والانتزاعي كلاهما ينقسم إلى  
تكويني واعتباري، كما أنا إذا بدأنا بملاحظة التكويني والاعتباري أولا  
فكلاهما أيضا ينقسم إلى متأصل وانتزاعي، فالأقسام الأربعة هي:

١ - الموجود المتأصل الخارجي كالجواهر والاعراض القائمة بها.

٢ - الموجود الانتزاعي الخارجي أي الذي يكون منشأ انتزاعه هو  
الخارج المتأصل.

٣ - الموجود المتأصل الإعتباري، فهو منزلته في صقع الاعتبار

كمنزلة المتأصل في صقع التكوين أي يكون له شيء بأزائه في صقع الإعتبار كالقوانين التي نفترض أن الشارع الرباني أو الدنيوي قد اعتبرها بنفسها كما قيل في الأحكام التكليفية الخمسة حيث قيل أن الشارع الرباني قد اعتبر الصلاة واجبة، فهذا الوجوب معتبر متأصل أي اعتباره بأزائه شيء حقيقة

غاية الأمر أن وعاء وجوده هو عالم الاعتبار دون الخارج وهذا بخلاف القسم الثاني فإن وعاء وجوده هو الخارج دون الاعتبار إلا أن نحو وجوده بنحو الانتزاع دون التأصل فكم فرق بين كون الشيء موجودا متأصلا في عالم الاعتبار وكونه موجودا في الخارج غير متأصل.

٤ - الموجود الانتزاعي في عالم الاعتبار كالسببية والجزئية ونحوها فإن ما له وجود متأصل في عالم الاعتبار إنما هو نفس الملكية واما سببية شيء لها فلا وجود لها بنفسها إلا بنحو الانتزاع، كما أن الموجود الإعتباري هو مجرد وجوب المركب كالصلاة، وأما جزئية جزئه له (كجزئية السورة للصلاة) فهو أمر لا وجود له إلا بنحو الإنتزاع، فكانت الجزئية والسببية بمنزلة الفوقية المنتزعة من الموجودات الخارجية.

**النقطة الرابعة:** أنا قد بينا مرارا أن الحكم الشرعي هو بمنزلة القانون العرفي يجعل بنحو القانون الكلي والقضية الحقيقية، وقد بينا مرارا أن له أربعة مراتب:

١ - مرتبة الملاك والمصالح، وهي مرتبة التحقق الواقعي للمصلحة الواقعية في الواجب، والمفسدة الواقعية للحرام قبل لحاظ الشارع لهما، ثم بعد لحاظ الشارع لهما ينقلبان إلى تحقق إرادة الشارع الأكيدة بما يحقق المصلحة، والتنفر الأكيد عما يحقق المفسدة، وهذه الإرادة والتنفر هما العلة الغائية الموجبة لتحقيق المرتبة الثانية.

٢ - مرتبة الجعل الشرعي، وهي عبارة عن قيام الشارع بعملية

الإعتبار الشارعي للحكم الشرعي ونسبها بعملية نقش الحكم في لوح التشريع، وفي هذه المرتبة يكون الحكم على نحو القضية الحقيقية الكلية.

٣ - مرتبة الفعلية، بمعنى تحول القضية الحقيقية (الجعل) إلى قضية خارجية متحققة في الخارج عند تحقق موضوع القضية الحقيقية خارجا بانطباقه على المكلف.

٤ - مرتبة التنجيز: بمعنى أن التكليف صار ثقلا على عاتق المكلف بحيث أن المكلف يستحق العقاب على مخالفة التكليف.

وفي الحقيقة فإن الإعتبار الشرعي (أي الجعل الشرعي) هو المرتبة الثانية، وأما الأولى فهي سبب تحقق الإعتبار، وليست من مراتب الإعتبار كما هو واضح.

كما أن المرتبة الثالثة والرابعة هما مجرد انطباق الإعتبار خارجا.

النقطة الخامسة: أنهم قسموا الأحكام إلى قسمين تكليفية ووضعية.

والتكليفية هي الأحكام الخمسة (الوجوب، الحرمة، الإستحباب، الكراهة، الإباحة).

والوضعية هي الأحكام بالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية والصحة واللزوم وما شابه ذلك.

وكان هذا التقسيم بلحاظ نفس الحكم فإن كان بعثا أو زجرا أو عدمهما كان تكليفيا وإلا كان وضعيا، ويمكن أن يكون نفس التقسيم بلحاظ ملاك الحكم فإن كان الملاك هو المصلحة والمفسدة وما يستتبعهما من الإرادة والتنفر أو عدمهما فالحكم تكليفي وإلا فهو وضعي، وعلى هذا فيمكننا التعريف هكذا:

الأحكام التكليفية: هي الأحكام التي مفادها البعث أو الزجر أو عدمهما وهو الترخيص، وملاكها الإرادة أو التنفر أو عدمهما.

الأحكام الوضعية: هي الأحكام التي مفادها صفات الأشياء ولا بعث فيها ولا زجر ولا عدمهما، وليس ملاكها الإرادة والتنفر وعدمها بل ملاكها مصلحة تقتضي الوصف المجعول.

والأحكام الوضعية متشعبة أصنافها وأحكامها وسيأتي بعضها.

النقطة السادسة: تسالم مشهور الأصوليين على ملاحظة الحكم الشرعي بهذا اللحاظ الذي بيناه وإن كان لبعضهم صياغات مختلفة لما قلناه، وتسالما أيضا على أن الأحكام الشرعية التكليفية هي من القسم الثالث من أقسام الوجودات الأربعة أي من الوجود الإعتباري المتأصل بمعنى أن له ما بأزائه في صقع الإعتبار، فهي أحكام قد فعل الشارع فعلا اعتباريا حققها.

ولكن ذكر بعض المدققين أن الأحكام التكليفية هي نفس الأمر والزجر الصادر من المولى عن طريق الانشاء المبرز للإرادة، وهذا امر متأصل من مقولة الفعل الخارج عن الاعتباريات الجعلية، وأما الإيجاب والبعث واللزوم ونحوهما فهي من العناوين المنتزعة من إبراز الإرادة بالانشاء القولي أو الفعلي فهي منتزعة من الخارج وليست من الاعتبار<sup>(١)</sup>.

والإنصاف أنه اعتراض في غير محله فإن بأيدينا صنفان من الأدلة:

١ - الأدلة الدالة على إنشاء البعث والزجر مثل (اتقوا الخمر).

٢ - الأدلة الدالة على الإيجاب بنحو القضية الحقيقية الإعتبارية مثل (كتب عليكم الصيام) و(لله على الناس حج البيت) (الصلاة كانت على المؤمنين كتابا)

فإما أن نلتزم بأن الصنف الأول هي حقيقة الأحكام التكليفية، وأما الصنف الثاني فهو منتزع منها، وهذا مختار هذا المدقق الجليل.

(١) نهاية الافكار ج ٣ ص ٨٩.

وإما أن نلتزم بأن الصنف الثاني هي حقيقة الأحكام التكليفية، وأما الصنف الأول فما هو إلا تطبيق لبعض مصاديقها في مرحلة فعليتها بسبب تحقق موضوعها خارجا، وهذا هو اختيار مشهور الأصوليين.

والإنصاف أن الإلتزام الأول ليس بأولى من الثاني، بل التأمّل والإنصاف يقضيان بالإلتزام الثاني لأن الإنشاء الخارجي هو عمل جزئي لا يمكن أن يشكل حكما شرعيا عاما على المكلفين السابقين واللاحقين، وإنما نفهم مثل هذا التكليف العام من القضايا الحقيقية.

ولو كنا نحن وهذا الإنشاء الجزئي وحده لما أمكننا إلا استفادة حكم جزئي على موضوع معين وعلى مكلفين معينين، فتبقى المواضيع والعناوين الأخرى خالية من الحكم التكليفي كلية فلم يمكننا استفادة الأحكام التكليفية على المواضيع الأخرى إلا بشق الأنفس والتعاملات العجيبة، فلماذا نترك الأدلة الظاهرة إلى تلك التعاملات على فرض صحتها، وفي صحتها كلام لا يسعه هذا المقام.

النقطة السابعة: وقع الخلاف في بحث الإستصحاب في حقيقة الأحكام الوضعية، فقيل أنها كالأحكام التكليفية وجود متأصل إعتباري، وقيل: هي من القسم الرابع أي وجود انتزاعي من صقع الإعتبار، وقيل بالتفصيل بأن يكون بعضها اعتبار متأصل والآخر منتزع من الإعتبار، وذهب بعضهم إلى تفصيل آخر فزعم أن بعضها كالنجاسة وجود متأصل تكويني، فمثلا:

النجاسة يحتمل فيها ثلاثة احتمالات:

الأول: انها حكم انتزاعي أي عنوان منتزع من حكم الشارع بوجوب الاجتناب عنه، فالخمر حكم الشارع بوجوب اجتنابه، ووجوب تطهير ما باشره، فانتزع من ذلك اعتباره معنونا بعنوان (النجس).

الثاني: أن النجاسة حكم اعتباري متاصل، وكان هذا الحكم الإعتباري موضوعا لتلك الاحكام التكليفية المتقدمة.



الثالث: أنها صفة حقيقية متأصلة في واقع العين وهي (القدارة)، وهي إما ظاهرة للعرف كالعذرة والبول والمني والدم والميتة، وإما خفية عن أنظارهم فكشف لهم عنها كالخمر والكافر، وهذه الصفة الخارجية سماها الشارع (نجس)، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري.

وتحرير النزاع مفصلا مما لا يسعه هذا المختصر إلا أننا ننبه على تنبيهين:

**التنبه الأول:** أن الأحكام الوضعية في غاية التشعب وبينها فروقات كبيرة، فبين نجاسة الخمر، وجزئية السورة للصلاة، وشرطية الوضوء للصلاة بون شاسع ومن ثم فلا يمكن ولا يجوز التكلم عن الأحكام الوضعية كلها دفعة واحدة بل يجب النظر إلى كل حكم وضعي على حياله، فقد يكون بعضها اعتباريا، كالملكية والزوجية وكشرطية الوضوء للصلاة، وقد يكون بعضها انتزاعيا كجزئية السورة للصلاة، وقد يكون بعضها متأصلا كتوقف الحج على المسير، وليس المقام مقام تحريرها كلها.

**التنبه الثاني:** أن القاعدة الأولية هي أن ما استظهرنا من الأخبار وجوده المستقل فلا بد من أن نحكم بوجوده الإعتباري المتأصل كما هو ظاهر الدليل فإن الظاهر في وجود حكم هو الإعتبار الحقيقي، فحمله على الإنتزاعي من الإعتبار هو حمل على خلاف الظاهر، ومن ثم نحكم بأن النجاسة وجود متأصل لأدلة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾.

ومثل ذلك الملك والزوجية والرقية، فكل ذلك يجب الحكم بأنه متأصل في صقع الإعتبار تبعا للأدلة الظاهرة في استقلال هذه الأحكام، ولا نتنكب هذا الظهور إلا إذا دل الدليل العقلي على لزوم انتزاعه من الإعتبار المتأصل.

كما أن ما لم نستظهر من الأخبار وجوده المستقل كان القاعدة الأولية فيه هو الحكم بانتزاعيته وعدم وجوده المتأصل للأصل وللإستغناء

عنه إلا إذا دل الدليل العقلي على أنه متأصل لامتناع لزوم انتزاعه من الإعتبار المتأصل.

**النقطة الثامنة:** أن الملكية والزوجية قيل بأنها منتزعة من التكليف وهو مذهب الشيخ، وقال المشهور بأنها اعتبارية، وهو الصواب ويدل عليه أمور:

١ - السيرة والوجدان العقلاني على التعامل على أن الملكية والزوجية من الحقائق المستقلة، هذا ما أمضاه الشارع.

٢ - ظواهر الأدلة التي أخذت الملكية والزوجية موضوعاً للتكليف ومسبباً عن بعض الأمور وغير ذلك مما لا يحصى، وكله دال على لحاظه للملك والزوجية أنه حقيقة متأصلة بالإعتبار.

٣ - أنه لا يمكن تبرير الإنتزاع من نحو قوله: (من حاز ملك)، فإن الملكية هنا قبل أي حكم شرعي، ولا مجال لتحقيق الإنتزاع هنا إلا باتعاب النفس، كما لا يمكن انتزاع الملك والزوجية قبل البلوغ لعدم الأحكام التكليفية حينها.

٤ - أن العقود مبنية عند العقلاء على أن الملكية والزوجية حقائق قد دخلت في مضامين العقود، وقد أمضاها الشارع كما هي، فلو كانت الملكية عند الشارع انتزاعية لما أمكن الإمضاء إلا بالتصرف في مضامين العقود العرفية.

٥ - أن الملكية والزوجية قد أخذت في لسان الأدلة موضوعاً للاحكام التكليفية من حل البضع وجواز التصرف وحرمة الغصب، فإن الزواج موضوع لحل النظر وبقية الأحكام، والملكية موضوع لجواز التصرف، ومن ثم فيستحيل انتزاع الملكية والزوجية من الأحكام التكليفية لاستحالة انتزاع الموضوع من حكمه لأنه دور. قوله (ره) (لم أجد له ثمرة عملية في الأصول..).

على أن هذا النزاع في أصله غير محقق ولا مفهوم لأن لكلمتي الإعتبارية والإنتراعية مصطلحات كثيرة، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، وفي البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة.

ونكتفي أن نقول على سبيل الإختصار:

إن الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة أن المراد

أقول: لأن الآثار الأصولية مترتبة على مضمون حجية الإمارات، فبعد الإعتراف بحجية الإمارات وأن مضمونها تتميم الكشف وتنجيز الأحكام وتعذيرها، لم يبق أي أثر للخلاف حول أن هذا المضمون هو اعتبار مستقل أم انتزاع من اعتبار.

نعم قد يكون هناك ثمرة فقهية كما ما لو نذر دفع درهم إذا كانت الحجية اعتبار متاصل، إلا انها ثمرة غير ذي بال.

ومثله لو كان الصغير محتجا بحجة فيمكنه استصحاب الحجية بعد البلوغ على فرض أنها اعتبار شرعي مستقل عام للصغير والكبير، وأما إذا قلنا أنها منتزعة من حكم تكليفي لم يكلف به الصغير لم يمكن الإستصحاب لعدم وجوده الحقيقي قبل البلوغ.

قوله (ره): (النزاع في أصله غير محقق ولا مفهوم..)

أقول: بل النزاع واضح ومحقق، بل لم أجد في تصوير النزاع أي تردد أو خلاف، فقد عرفت أن الخلاف هو في أن هذه الأحكام الوضعية هل هي اعتبار مستقل، أم هي منتزعة من أحكام تكليفية.

ولا أدري لماذا زعم المصنف (ره) غموض الخلاف فإن مجرد اختلاف الإصطلاحات في لفظتي الإعتبار والانتزاع لا يستوجب غموض الخلاف بعد وضوح مضمونه.

من الأمر الإنتزاعي هو المجعلون ثانياً وبالعرض في مقابل المجعلون أولاً وبالذات، بمعنى أن الإيجاد والجعل الإعتباري ينسب أولاً وبالذات إلى شيء هو المجعلون حقيقة ثم ينسب الجعل ثانياً وبالعرض إلى شيء آخر. فالمجعلون الأول هو الأمر الإعتباري والثاني هو الأمر الإنتزاعي.

فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات وإلى الثاني بالعرض، لا أنه هناك جعلان واعتباران ينسب أحدهما إلى شيء ابتداء وينسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول، فإن هذا ليس مراد المتنازعين قطعاً.

فيقال في الملكية - مثلاً - التي هي من جملة موارد النزاع أن المجعلون أولاً وبالذات هو إباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها أنه مالك، أي أن الجعل ينسب ثانياً وبالعرض إلى الملكية. فالملكية يقال لها: إنها مجعولة بالعرض ويقال لها: إنها منتزعة من الإباحة. هذا إذا قيل إن الملكية إنتزاعية، أما إذا قيل إنها إعتبارية فتكون عندهم هي المجعلون أولاً وبالذات للشارع أو العرف.

وعلى هذا، فإذا أريد من الإنتزاعي هذا المعنى - فالحق أن الحجية أمر إعتباري، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الأحكام

قوله (ره): (هو المجعلون ثانياً وبالعرض..).

أقول: أي هو المنتزع من المجعلون فليس هو بمجعلون مستقل، وقد بيناه في القسم الرابع من الأقسام الأربعة من أقسام الوجود.

قوله (ره): (فالحق أن الحجية أمر إعتباري..).

أقول: حجية الإمارات الظنية هو حكم وضعي، وقد ذكر الآخوند وجماعة الأصوليين أنه اعتبار مستقل، وعن الشيخ أن الحجية انتزاع، والإنصاف أن الحجية حكم وضعي مستقل، ويدل عليه أمور:

الوضعية. وشأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلم فيها أنها من الإعتباريات الشرعية.

توضيح ذلك: إن حقيقة الجعل هو الإيجاد. والإيجاد على نحوين:

١ - ما يراد منه إيجاد الشيء حقيقة في الخارج. ويسمى: الجعل التكويني، أو الخلق.

٢ - ما يراد منه إيجاد الشيء إعتباراً وتنزيلاً، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعي. ويسمى: الجعل الإعتباري، أو التنزيلي.

وليس له واقع إلا الإعتبار والتنزيل، وإن كان نفس الإعتبار أمراً واقعياً حقيقياً لا إعتبارياً.

١ - السيرة والوجدان العقلاني على التعامل مع الحجية من الحقائق المستقلة، وهذا ما أمضاه الشارع وهذا الإمضاء هو عظم دليل الحجية.

٢ - أن الحكم التكليفي الذي زعم أنه منشأ انتزاع الحجية وهو مثلاً (صدق خبر الواحد)، إن أريد به المتابعة العملية فهو غير متحقق في الإمارات النافية للتكاليف لامتناع وجوب التصديق عملاً، وإن أريد به الإلتزام النفسي فهذا الوجوب التكليفي لم يلتزمه كثير من القائلين بالحجية.

قوله (ره): (والإيجاد على نحوين).

أقول: هذا شروع في بيان ما بيناه في النقطة الثانية وهو تقسيم الوجود والإيجاد إلى تكويني واعتباري.

قوله (ره): (وإن كان نفس الإعتبار أمراً واقعياً حقيقياً لا اعتبارياً).

أقول: هذا شروع في التمييز بين الإعتبار والمعتبر، فالإعتبار هو إيجاد

مثلاً حينما يقال: زيد أسد، فإن الأسد مطابقه الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعاً مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني. ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسداً. فزيد أسد إعتباراً وتنزيلاً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالأسد الحقيقي.

ومن هذا المثل يظهر كيف أن الأحكام التكليفية إعتبارات شرعية، لأن الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلاً ما فبدل أن يدفعه بيده مثلاً ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعي جعل الداعي في دخيلة نفس المأمور. فيكون هذا الإنشاء للأمر دفعاً وتحريكاً إعتبارياً تنزيلاً له منزلة الدفع الخارجي باليد مثلاً. وكذلك النهي زجر إعتباري تنزيلاً له منزلة الردع والزجر الخارجي باليد مثلاً.

---

المعتبر، وهو أمر خارجي، والمعتبر هو الموجود وهو الأمر الإعتباري.

وتوضيحه بالمثل أنه إذا قال الملك: جعلت زيدا وزيرا، فهذا القول بنفسه وعينه هو (الإعتبار) أو (الإيجاد الإعتباري) وهو بنفسه فعل ووجود تكويني من صنف الأعراض المتأصلة في صقع الوجود الخارجي.

وأما نتيجة هذا القول أي ما تم إيجاده بهذا القول فهو (توزير زيد)، فهذا التوزير هو (المعتبر) وهو أمر إعتباري لا وجود له في صقع الخارج وإنما وجوده في صقع الإعتبار المحض.

قوله (ره) فيكون هذا الإنشاء للأمر دفعاً وتحريكاً إعتبارياً..).

أقول: ما ذكره المصنف (ره) مبني على ما كان شائعا بين الأصوليين من أن الإنشاء إيجاد إعتباري لمعناه، فعليه يكون صيغة الأمر أمر إعتباري لا خارجي، وصيغة الزجر زجر إعتباري لا خارجي، وحرف الإستفهام إستفهام إعتباري لا خارجي.

وهذا مبني باطل وقد بينا بطلانه في مباحث المعنى الحرفي، وقد

وكذلك يقال في حجية الإمارة المجمولة، فإن القطع لما كان موصلاً إلى الواقع حقيقة وطريقاً بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الإمارة الظنية طريقاً إلى الواقع تنزيلاً لها منزلة القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الإمارة قطعاً اعتبارياً وطريقاً تنزيلاً.

ومتى صح وأمكن أن تكون الحجية هي المعتبرة أولاً وبالذات فما الذي يدعو إلى فرضها مجمولة ثانياً وبالعرض، حتى تكون أمراً

حققنا هناك أن الإنشاء من بعث أو زجر أو غيره هو عمل متأصل في الخارج من جنس الأعراض مقابل الجواهر، فهو من نفس جنس ما وضع له، فصيغة الأمر أمر حقيقي خارجي، وصيغة الزجر زجر حقيقي خارجي، وحرف الإستفهام إستفهام حقيقي خارجي، وهكذا التعجب وبقية أصناف الإنشاء، غايته أن البعث والزجر والإستفهام والتعجب الخارجي تارة يكون باليد، وأخرى باللسان، وثالثة بالكتابة، ورابعة برابع، وكل ذلك واحد في الحقيقة، ومن البديهي أن الفرق في أداة الإنشاء لا يستوجب بأي وجه حدوث أي فرق بين أفراد الإنشاءات في الحقيقة والهوهوية والخارجية، ضرورة أن أداة الإنشاء خارج عن هوية الإنشاء وغير دخيلة في حقيقته، وإنما هي مظهر وجوده وبه إيجاده فراجع تجد المطلب مستوفياً هناك.

قوله (ره): (ومتى صح وأمكن أن تكون الحجية...).

أقول: هذا إشارة إلى ما بيناه سابقاً في التنبيه الثاني من النقطة السابعة حيث بينا أن القاعدة الأولية هي استقلال الإعتبار إذا دل الدليل النقلي على وجوده فإن الظاهر من الوجود هو الوجود المتأصل، فلا نتنزل عنه إلى الوجود الإنتزاعي إلا بدليل قاهر.

وفي المقام نطبق هذا المقال فإننا نفهم من إمضاء السيرة وآية النبأ وغيرها أن الخبر حجة، ولا يوجد أي دليل قاهر يصرف، فاللازم أن نحمل ذلك على الوجود الإعتباري المتأصل.

إنتزاعياً، إلا أن يريدوا من الإنتزاعي معنى آخر، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الإلتزامية كأن تستفاد الحجية للإمارة من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الإمام عليه السلام: «صدق العادل» الذي يدلّ بالدلالة الإلتزامية على حجية خبر العادل واعتباره عند الشارع.

وهذا المعنى الإنتزاعي صحيح ولا مانع من أن يقال للحجبة أنها أمر إنتزاعي بهذا المعنى، ولكنه بعيد عن مرامهم لأن هذا المعنى من الإنتزاعية لا يقابل الإعتبارية بالمعنى الذي شرحناه.

وعلى كل حال فدعوى إنتزاعية الحجية بأي معنى للإنتزاعي لا موجب لها، لا سيما أنه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع إمارة من

قوله (ره): (إلا أن يريدوا من الإنتزاعي...).

أقول: هذه محاولة من المصنف (ره) لتوجيه قول من قال ان الحجية منتزعة، وقد أوضح محاولته بما لا مزيد عليه، وحاصلها أن الحجية مدلول عليها بالدلالة الإلتزامية فهي انتزاعية، ف (صدق العادل) يدل بالمطابقة على المتابعة، وبالإلتزام على الحجية.

أقول: هذه المحاولة ضعيفة اصلا وفصلا - أما أصلا فلأن هذا المعنى لا يظهر من كلامهم.

وأما فصلا فلأن هذا المعنى باطل أيضا لأن الحجية أيضا مدلول عليها بالمطابقة في دليل السيرة وبناء العقلاء، فلم ينحصر دليل الحجية بقوله (صدق العادل) حتى يقال أنها مدلول التزاعي، مع أن وجود مثل هذا الدليل أصلا هو محل كلام سياتيك بيانه.

قوله (ره): (لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع...).

أقول: هذا إبطال لدعوى الإنتزاعية حتى لو فسرناها بمعنى المدلول الإلتزامي، لأن كون الحجية مدلولاً التزاعياً متوقف على استفادتها من مثل




الإمارات في جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض أن الحجية منتزعة من ذلك الأمر.

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود. والآن نشرع في البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدلة التي هي حجة على الأحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس. ونضعها في أبواب.

---

دليل (صدق العادل) وهو فرض غير موجود، إذ لا وجود لمثل هذا الدليل، وستعرف ذلك عند التعرض لأدلة الحجية.



الباب الأول  
الكتاب العزيز



## تمهيد:

إن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد ﷺ،  
والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول  
بالحق لا ريب فيه هدى ورحمة ﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون  
الله﴾.

فهو - إذن - الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى، التي لا شك ولا  
ريب فيها، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمنته  
آياته من بيان ما شرعه الله للبشر. وأما ما سواه من سنة أو إجماع أو  
عقل فالإله ينتهي ومن منبعه يستقي.

ولكن الذي يجب أن يعلم أنه قطعي الحجة من ناحية الصدور  
فقط لتواتره عند المسلمين جيلاً بعد جيل. وأما من ناحية الدلالة  
فليس قطعياً كله، لأن فيه متشابهاً ومحكماً.

ثم (المحكم): منه ما هو نص، أي قطعي الدلالة.

ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجيته على القول بحجية الظواهر.

ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهره خاصة، وإن كانت  
الظواهر حجة.

ثم إن فيه ناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومطلقاً ومقيداً،  
ومجماً ومبيناً. وكل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته.

ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجته. وأهم ما يجب البحث عنه من ناحية أصولية في أمور ثلاثة:

١ - في حجية ظواهره. وهذا بحث ينبغي أن يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلى هناك.

٢ - في جواز تخصيصه وتقييده بحجة أخرى كخبر الواحد ونحوه.

وقد تقدم البحث عنه في الجزء الأول ص ١٦٢.

٣ - في جواز نسخه. والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه، كما ستعرف، ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الإشارة إليه بالإختصار، فنقول:

### نسخ الكتاب العزيز

#### حقيقة النسخ

النسخ إصطلاحاً: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها.

والمراد من (الثبوت في الشريعة): الثبوت الواقعي الحقيقي، في

قوله (ره): (النسخ اصطلاحاً...).

أقول: أما لغة فهو بمعنيين:

الأول: المحو والإزالة تقول: نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح

آثارهم.

الثاني: نقل المثل المطابق، تقول: نسخت الكتاب، وقوله تعالى: ﴿إِنْ

كُنَّا نَسْتَنُخُّ مَا كُتِمَ تَعْمَلُونَ﴾.

مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي. ولذلك، فرغ الحكم -  
الثابت بظهور العموم أو الإطلاق - بالدليل المخصص أو المقيد لا

قوله (ره): (فرغ الحكم الثابت بظهور العموم...).

أقول: فالخاص كشف للواقع والنسخ تغييره، وقد ذكرنا سابقا في  
بحث التخصيص والعموم وبحث الدوران بين النسخ والتخصيص حقيقة  
الفرق بين التخصيص والنسخ، وهو أمران:

الأول: أن ورود الخاص المخصص للعام بعد العام يكشف أن عموم  
العام كان من الأول غير مطابق للإرادة الجدية والحكم الواقعي كما يكشف  
أن الحكم الواقعي الذي هو المراد الجدي من العام كان واحدا لم يتغير فإنه  
كان من الأول غير شامل لحصة الخاص، وأن حصة الخاص من الأول  
محكومة في الواقع والإرادة الجدية بالحكم الذي دل عليه الخاص.

الثاني: أن النسخ معناه الإلتزام بأن عموم العام كان مطابقا للإرادة  
الجدية وبالتالي كان مطابقا للحكم الواقعي الموجود قبل تحقق النسخ، غايته  
أن هذا الحكم الواقعي تغير في حصة الخاص فصدر النسخ في حصة  
الخاص لبيان التغيير.

مثلا لو ورد (أكرم العلماء) ثم ورد الخاص (لا تكرم النحاة) فإذا  
حملنا الخاص على النسخ كان معناه بأنا نلتزم بأن العام كان مطابقا للإرادة  
الجدية ومطابقا للحكم الواقعي وأن الحكم الواقعي قبل صدور الخاص  
كان هو وجوب إكرام العلماء جميعا بمن فيهم النحاة.

غايته أن الحكم الواقعي تغير في حصة الخاص وأصبح حكم النحاة  
هو عدم وجوب الإكرام.

وأما لو حملنا الخاص على التخصيص فمعناه أنا نلتزم بأن الحكم  
الواقعي من الأول لم يكن هو وجوب إكرام النحاة وأن عموم العام لحصة  
الخاص كان من الأول عموما غير مطابق للإرادة الجدية للمولى.

يسمى نسخاً، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار أن هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينة عليه وكاشفاً عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعاً للحكم إلا ظاهراً، ولا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد. وسيأتي مزيد إيضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ.

وقولنا: (من الأحكام ونحوها)، فليبان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعه بالجعل التشريعي بما هو شارع.

ولأجل هذا الفارق يمكن أن يكون الخاص ناسخاً للعام كما يمكن العكس، وأما التخصيص فلا يمكن فيه إلا تخصيص الخاص للعام دون العكس، ولهذا أمكن أن يرد الخاص المخصص قبل العام، ولكن لا يمكن أن يرد الخاص الناسخ قبل العام المنسوخ.

قوله (ره): (فليبان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوضعية..).

أقول: لا شك أن النسخ يمكن أن يقع في الأحكام الوضعية كالتكليفية إلا أن تعميم تعريف النسخ لهما لا يحتاج إلى زيادة كلمة نحوها، توضيح ذلك:

أما على ما قواه المصنف (ره) من أن الأحكام الوضعية هي اعتبارية متأصلة فهي أحكام يشملها عموم كلمة (الأحكام) كما يشمل الأحكام التكليفية سواء، بلا حاجة إلى أي زيادة.

وأما على ما ذهب إليه الشيخ من أن الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية فيكون نسخها حقيقة بنسخ منشأ انتزاعها وهو الأحكام التكليفية، ومن ثم فيكون نسخ الأحكام الوضعية هو نسخاً انتزاعياً وأما

وعليه فلا يشمل النسخ الإصطلاحي المجموعات التكوينية التي بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

وبهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول .

النسخ الحقيقي فهو نسخ منشأ الإنتزاع، وبالتالي كان هذا النسخ الحقيقي مشمولاً للتعريف بمجرد كلمة (الأحكام) بلا حاجة إلى أي زيادة.

فالحاصل أن الصواب أن النسخ في الشريعة إنما هو للأحكام الشرعية الثابتة فيها، ولا حاجة إلى أي إضافة فإن كل ما يثبت في الشريعة فهو حكم شرعي.

قوله (ره): (المجموعات التكوينية...).

أقول: النسخ الإصطلاحي مخصوص في عالم الإعتبار ويكون في الشريعة، وأما ما كان في الخارج من تغيير تكويني كإعدام القمر أو تبديله إلى شمس أو محو آية الليل وتبديلها نهاراً وأشبه ذلك من التبديل الكوني الخارجي فهو ليس من النسخ الإصطلاحي كما هو واضح جداً.

قوله (ره): (يشمل النسخ نسخ التلاوة..).

أقول: يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: أقسام نسخ القرآن:

قد ذكروا أن نسخ القرآن ثلاثة أقسام:

القسم الأول: نسخ الآية تلاوة وحكما، بمعنى أن الآية الكريمة بعد أن أنزلها الله تعالى وقرأها الناس وكانت تدل على حكم من الأحكام الشرعية، يأتي أمر الله تعالى بسلب صفة القرآنية عنها وإسقاط حكمها واستبداله بحكم آخر.

القسم الثاني: نسخ الآية تلاوة لا حكماً، بمعنى أن الآية الكريمة بعد أن أنزلها الله تعالى وقرأها الناس وكانت تدل على حكم من الأحكام



الشرعية، يأتي أمر الله تعالى بسلب صفة القرآنية عنها وأما حكمها الذي دلت عليه فيبقى حكماً ثابتاً من أحكام الشريعة.

القسم الثالث: نسخ الآية حكماً لا تلاوة بمعنى أن الآية الكريمة بعد أن أنزلها الله تعالى وكانت تدل على حكم من الأحكام الشرعية، تبقى على صفة القرآنية إلا أن الشارع أسقط حكمها واستبدله بحكم آخر.

وهنا نقاط:

**النقطة الأولى:** قد ذهب علماء العامة وجمهور المعتزلة إلى وقوع النسخ بأقسامه الثلاثة، قال الشيخ المفيد نقلاً عن الأمدى في كتاب (الأحكام): اتفق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا خلافاً لطائفة - شاذة - من المعتزلة

ونسب نفي النسخ بأقسامه الثلاثة إلى أبي مسلم الاصبهاني مستدلاً بقوله تعالى: ﴿لا تبديل لكلمات الله﴾ وقد تأول الآيات التي يدعى انها منسوخة وخرج لكل آية منها محملاً على وجه من التخصيص والتاويل.

**النقطة الثانية:** أني لم أعلم أحداً من أعلامنا قال بنسخ التلاوة إلا ما ذكره الطوسي في تبيانه، قال: قالت فرقة رابعة: يجوز نسخ التلاوة وحدها، والحكم وحده، ونسخهما معا - وهو الصحيح - وقد دللنا على ذلك، وافسدنا سائر الاقسام في العدة في اصول الفقه... ثم قال: وقد جاءت اخبار متظافرة بانه كانت اشياء في القرآن نسخت تلاوتها، فمنها ما روي عن ابي موسى: انهم كانوا يقرؤون لو ان لابن آدم واديين من مال لا يتغى اليهما ثالث، لا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب. ويتوب الله على من تاب. ثم رفع. وروي عن قتادة قال: حدثنا انس بن مالك أن السبعين من الانصار الذين قتلوا ببئر معونة، قرأنا فيهم كتابا: (بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا، فرضي عنا وارضانا)، ثم ان ذلك رفع. ومنها (الشيخ والشيخة...) وهي مشهورة.. ومنها ما روي عن ابي بكر انه قال: كنا نقرأ: (لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر). ومنها ما

حكى: ان سورة الاحزاب كانت تعادل سورة البقرة في الطول، وغير ذلك من الاخبار المشهورة بين أهل النقل.

**النقطة الثالثة:** أن نسخ التلاوة بالمعنى الذي قدمناه هو أمر محال لأنه من قبيل تغيير الواقع عما وقع عليه مع بقاءه على حاله وهذا تناقض.

وتوضيح ذلك أن آيات القرآن الكريم تنزل من لدن الله تعالى قرآنا، فالقرآنية هي حقيقتها ووجودها، فسلب القرآنية عن الآية هو سلب حقيقتها مع بقاءها، وهذا هو التناقض بعينه، ومن ثم فوجب أن نقول أن نسخ التلاوة الممكن عقلا هو أحد احتمالين:

**الإحتمال الأول:** نسخ تلاوة الآية بمعنى سلب وجودها الخارجي وذلك بأن يرفعها الله تعالى بقدرته من قلوب الناس كما رفع عيسى من بين الناس، وقد رووا في هذا المعنى أخبارا منها:

١ - ما رواه الزهري، قال: أخبرني أبو أمامة بن سهل بن حنيف أن رهطا من أصحاب النبي ﷺ وسلم أخبروه: أنه قام رجل منهم من جوف الليل يريد أن يفتح سورة كان قد وعها فلم يقدر منها على شيء إلا بسم الله الرحمن الرحيم، فأتى باب النبي ﷺ حين أصبح يسأل النبي ﷺ عن ذلك، جاء آخر وآخر حتى اجتمعوا فسأل بعضهم بعضا ما جمعهم فأخبر بعضهم بعضا بشأن تلك السورة، ثم أذن لهم النبي ﷺ فأخبروه خبرهم وسألوه عن السورة، فسكت ساعة لا يرجع إليهم شيئا، ثم قال: نسخت البارحة، فنسخت من صدورهم ومن كل شيء كانت فيه.

٢ - وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: أنزلت على رسول الله ﷺ آية فكتبها في مصحفني فأصبحت ليلة فإذا الورقة بيضاء فأخبرت رسول الله ﷺ فقال أما علمت أن تلك رفعت البارحة.

**الإحتمال الثاني:** نسخ تلاوة الآية بمعنى إخراجها من مصحف التلاوة، فهي على حقيقتها القرآنية، وعلى حالها من وجودها في صدور البشر، إلا أن

الشارع نهى عن إدراجها في المصحف الجامع لآيات القرآن، وهذا النهي هو بمعنى النهي عن تلاوتها على أنها قرآناً، وعن معاملتها معاملة القرآن.  
النقطة الرابعة: قد ذكروا بضع آيات على أنها من المنسوخ تلاوتها،  
منها:

١ - آية الرجم ﴿إِذَا زُنِيَ الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، ورووا عن عمر أنه قال: فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها، وعقلناها، ووعيناها. فلذا رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، كما رووا عن عمر أنه قال: والذي نفس محمد بيده! لقد حفظتها وعلمتها وعقلتها لولا أن يقال: كتب عمر في المصحف ما ليس فيه، لكتبتها بيدي كتاباً، ورووا أنه أوصى بها في آخر أيامه.

٢ - آية: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، ورووا عن أبي موسى الأشعري أنه بعث إلى قراها أبي - وهو ابن ثمانين سنة - في مصحف عائشة: قالت: قبل أن يغير عثمان المصاحف.

٣ - آية: ﴿لَوْ كَانَ لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب﴾، وقد رووا عن أبي موسى الأشعري أنه بعث إلى قراء أهل البصرة، فدخل عليه ثلاثمائة منهم، فقال: أنتم خيار أهل البصرة وقراؤهم، فاتلوه ولا يطولن عليكم الامد فتقسوا قلوبكم كما قست قلوب من كان قبلكم، وإنا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة فانسيتها، غير أنني قد حفظت منها، ثم ذكر هذه الآية.

٤ - آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ، فَتَكْتَبْ شَهَادَةً فِي أَعْنَاقِكُمْ، فَتَسْأَلُونَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، وقد رووا عن أبي موسى أنه قال: كنا

نقرأ سورة كنا نشبهها بإحدى المسبحات فانسيتها، غير أنني حفظت منها ثم ذكر هذه الآية.

٥ - آية الرضاعة ﴿عشر رضعات معلومات يحرمن﴾ روتها عائشة وقالت: ثم نسخن بـ (خمس معلومات)، فتوفي رسول الله ﷺ وهو فيما يقرأ من القرآن، ورووا عنها أنها قالت: كانت في ورقة تحت سرير في بيتي فلما اشتكى رسول الله ﷺ تشاغلنا بأمره فأكلتها الشاة.

٧ و٦ - آيتان: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم إلا أبشروا أنتم المفلحون، والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾، فقد رووا عن مسلمة بن مخلد الانصاري قال لهم ذات يوم: أخبروني بآيتين في القرآن لم يكتب في المصحف، فلم يخبروه فذكر الآيتين.

٨ - آية ﴿أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم﴾، رووا عن عمر أنه قال: إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله هذه الآية، واقره زيد بن ثابت وعملا بمضمون هذه الآية، كما رووا عن عمر أيضا أنه قال: إن الله أبقى رسوله بين أظهرنا ينزل عليه الوحي من الله يحل به ويحرم، ثم قبض الله رسوله فرفع منه ما شاء أن يرفع، وأبقى منه ما شاء أن يبقي، فتشبتنا ببعض، وفاتنا بعض فذكر هذه الآية وآية الرجم.

٩ - آية: ﴿الولد للفراش وللعاهر الحجر﴾، رووا عن عمر أنه قال: كنا نقرأها ففقد فيما فقدنا من كتاب الله وأقره زيد بن ثابت.

١٠ - آية: ﴿جاهدوا كما جاهدتم أول مرة﴾، ورووا أنه سأل عمر عنها عبد الرحمان بن عوف، فقال: سقطت فيما أسقط من القرآن.

١١ - آية: ﴿بلغوا عنا قومنا إنا لقينا ربنا فرضي عنا، وأرضانا﴾ التي زعموا أنها نزلت في شهداء بئر معونة.

به، باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التي ينشئها الشارع بما

١٢ - آية: ﴿ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة ومقتنا وساء سبيلا إلا من تاب فإن الله كان عفورا رحيمًا﴾ قرأها أبي بن كعب وقال: أخذتها من في رسول الله ﷺ.

أقول: إذا قرأت هذه الأخبار فإننا نكتفي ببيان فائدتين:

**الفائدة الأولى:** أن كل ما ادعي من الآيات أنها منسوخ تلاوتها لم تثبت على نحو اليقين، بل لم يثبت لنا من طرقنا أي آية على أنها نسخت تلاوتها، وما جاء إنما جاء من طرق العامة، وقد زعموا أن بعضها صحيح الإسناد وأخرجوه في صحاحهم كالبخاري ومسلم.

**الفائدة الثانية:** أن المتأمل فيما نقله العامة يجد أن معظم ما نقلوه ليس له ربط بنسخ التلاوة بل يدخل في تحريف القرآن الكريم من باب نقص بعض آياته فمعظم هذه الروايات تدل على وجود آيات لم تسطر في المصحف الشريف، وفي الحقيقة فإن هذه الروايات إنما جاءت كاعتراض على المصحف العثماني، ولكن علماء العامة ابتكروا اصطلاح نسخ التلاوة لاسقاط هذه الاعتراض وزعموا أن هذه الآيات منها، مع وضوح أن أخبارهم تأبى عن النسخ أصلا ألا ترى إصرار عمر على أن آية الرجم ما زالت من القرآن ولولا خشيته أن يقال عنه سوء لكتبها فيه.

وهكذا آية الصفوف الأولى فإنه قرأها أبي وكانت في مصحف عائشة بعد وفاة النبي ﷺ قبل ما فعله عثمان.

وهكذا آية الرضاعة فقد أصرت عائشة على أنها بقيت تتلى من القرآن حتى وفاة النبي ﷺ وعملت بها وزعمت أنها عامة حتى في إرضاع الرجال ذوي الشوارب واللحي.

قوله (ره): (القرآن من المجعولات الشرعية..).

أقول: القرآن هو من مجعولات الخالق ﷻ لكنه ليس أبدا من

هو شارع، وإن كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله، ولكن بالإختصار نقول: إن نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخاً لأصل التلاوة أو نسخاً لها ولما تضمنته من حكم معاً، وإن كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتري﴾، وقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وإنما أكثر ما تدل

الإعتبرات الشرعية ضرورة أنه كلام الله تعالى فهو فعل من الأفعال المتأصلة في صقع الوجود الخارجي، بل هو من أعظم الموجودات الخارجية الحقيقية، وإنما أوجده الخالق بما هو خالق لا بما هو شارع.

ولا أدري كيف ارتضى المصنف (ره) أن يدخل القرآن الكريم في عالم الإعتبار، نعم المدلولات الشرعية للآيات القرآنية أعني الأحكام الشرعية التي تدل عليها الآيات هي أحكام اعتبارية، ولعل هذا هو مراد المصنف إلا أنه تساهل في عبارته.

قوله (ره): (ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك).

أقول: بل ولا ظاهرتين، فقد فسرت آية: ﴿وما ننسخ من آية..﴾ بمعنى أن المراد بـ (الآيات) ما هو أعم من القرآن بل كل ما يدل على أمر الله تعالى كالأئمة عليهم السلام ففي بعض الأخبار تطبيقها على الأئمة عليهم السلام، ففي الخبر: صاحبكم بعدي أبو محمد ابني، وعنده ما تحتاجون إليه يقدم الله ما يشاء ويؤخر ما يشاء ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ قد كتبت بما فيه بيان وقناع لذي عقل يقظان.

وفي خبر آخر عن الصادق عليه السلام، قال: ليس فيها ألف ولا واو، قال: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها مثلها﴾ يقول: ما نمت من إمام أو

الآيتان على إمكان وقوعه.

### إمكان نسخ القرآن:

قد وقعت عند بعض الناس شبهات في إمكان أصل النسخ ثم

نس ذكره نأت بخير منه من صلبه مثله

ويحتمل أن يكون النسخ في الآية بالمعنى اللغوي كنسخ الكتاب  
فنسخ الآية هو نقلها وفي مقابله النسء وهو التأخير.

ويحتمل أن يكون النسخ بمعنى نسخ الحكم دون التلاوة، وفيه خبر  
يدل عليه.

قوله (ره): (على إمكان وقوعه).

أقول: فقد عرفت عدم ظهور الآيتين أصلا في النسخ الإصطلاحي  
فضلا عن نسخ التلاوة فكيف تدلان على إمكانه، وبعبارة أخرى:

الآيتان الكريمتان غير ظاهرتين في نسخ القرآن أولا، ولو سلمنا فغير  
ظاهرتين بنسخ التلاوة بعينه فلعله من قبيل نسخ حكمها، وبما أنهما غير  
ظاهرتين في نسخ القرآن فلا يمكن استظهار دلالتهما على إمكان وقوع نسخ  
القرآن.

ثم لو التزمنا أن المراد من الآيتين هو نسخ القرآن فاللزام استظهار  
الوقوع إذ ليس الحديث القرآني مجرد فرضيات بل ظاهر الآيتين أنهما  
تحدثان عن فرض واقع ولا سيما قوله تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية... قالوا إنما  
أنت مفتر﴾ فهذه الآية الكريمة كالصريحة في أن التبديل وقع وأن رد فعل  
الكفار كان هو قولهم ﴿إنما أنت مفتر﴾.

فظهر أن الآيتين إما لا يدلان على النسخ أصلا، وإما يدلان على  
وقوعه، فما التزمه المصنف من دلالتهما على إمكان وقوع نسخ التلاوة  
هو أبعد احتمالات تفسير الآيتين، والله العالم.

قوله (ره): (إمكان أصل النسخ...).

في إمكان نسخ القرآن خاصة. وتنويراً للأذهان نشير إلى أهم الشبه ودفعها، فنقول:

١ - قيل: إن المرفوع في النسخ إما حكم ثابت أو ما لا ثبات له. والثابت يستحيل رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه. وعلى هذا فلا بدّ أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم.

والجواب: إنا نختار الشق الأول وهو أن المرفوع ما هو ثابت،

أقول: وقع الكلام قديماً في جواز النسخ أو عدم جوازه، حتى أن الخلاف كان مع اليهود الذين منعوا النسخ ليثبتوا بقاء شريعتهم.

ولا يخفى أن ما ذكره لإثبات منع النسخ هو كلام أشبه بالساقط بل هو أوهام، ويدلك عليه أمران:

الأول: وضوح جواز النسخ بل وقوع النسخ ولا أقله نسخ شريعتنا للشرائع السابقة، وأمثلة النسخ كثيرة.

الثاني: أن الحكم الشرعي تابع للمصلحة والمفسدة، ومن البديهي إمكان وقوع التبدل في المصلحة والمفسدة بتبدل الزمان والأحوال، فينتج لزوم تبدل الحكم عند تبدل المصلحة والمفسدة.

قوله (ره): (إما حكم ثابت).

أقول: إن أريد بالثابت الموجود فالمقدمة الثانية (الثابت يستحيل رفعه) مختلفة لأن الرفع إنما يكون للثابت بمعنى الموجود، وإن أريد بالثابت الدائم فالمقدمة الثالثة (ما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه) مختلفة لأن غير الدائم يمكن رفعه ولو بمعنى كون الرفع بيان نهايته.

قوله (ره): (والجواب أنا نختار الشق الأول).

أقول: المصنف (ره) اختار تفسير الثابت بالموجود فأبطل المقدمة

الثانية.



ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلاً، بل هو من باب إعدام الموجود وليس إعدام الموجود بمستحيل.

والأحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية فإن قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجوداً، ولا يتوقف على ثبوته خارجاً تحقيقاً، فإذا أنشئ الحكم كذلك هو ثابت في عالم التشريع والإعتبار بثبوت الموضوع فرضاً، ولا يرتفع إلا برفعه تشريعاً. وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ.

٢ - وقيل: إن ما أثبتته الله من الأحكام لا بدّ أن يكون لمصلحة

قوله (ره): (أن ما أثبتته الله من الأحكام...).

أقول: هذا الدليل يمكن صياغته بصياغتين:

الصياغة الأولى: أنه مركب من مقدمتين:

الأولى: أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد.

الثانية: أن المصالح والمفاسد لا تتبدل.

فيتتج أن نسخ الحكم إما بلا تبدل ملاكه فهو قبيح لمخالفته الحكمة، وإما بتبدل ملاكه فهو محال لاستحالة تبدل الملاك.

ولا يخفى فساد الدليل بفساد مقدمته الثانية فإن تبدل المصالح والمفاسد ممكن بل أمر واقع ملموس.

الصياغة الثانية: أنه مركب من مقدمتين:

الأولى: الأحكام تابعة للحسن والقبح، فالمأمور به حسن فيه مصلحة، والمنهي عنه قبيح فيه مفسدة.

الثانية: أن الحسن والقبح يستحيل أن يتبدل.

أو مفسدة في متعلق الحكم. وما له مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة، وكذلك العكس، وإلا لزم انقلاب الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، وهو محال. وحينئذٍ يستحيل النسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة. والأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس.

والجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن والقبيح، فإن المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التي تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الأحوال والأزمان. ولا يبعد في أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر، وإن كان لا يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين نقول فيهما إنه يستحيل فيهما الانقلاب.

مضافاً إلى أن الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن والقبح فيه ذاتيين، كما تقدم هناك.

وإذا كان الأمر كذلك فمن الجائز أن يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ.

---

فينتج أن النسخ إما بلا تبدل ملاكه فهو قبيح لمخالفته الحكمة، وإما بتبدل ملاكه فهو محال لاستحالة تبدل الملاك.

ولا يخفى فساد هذا الدليل أيضاً بفساد مقدمته الثانية لأن الحسن والقبح قسمان ذاتي واقتضائي، وما يستحيل تبدله هو الحسن والقبح الذاتيان، وأما الحسن والقبح الإقتضائيان فتبدلهما ممكن، وكل ذلك محرر في محله عند الكلام على أحكام العقل.

فهذه هي الحكمة في النسخ.

٣ - وقيل: إذا كان النسخ - كما قلتم - لأجل انتهاء أمد المصلحة، فينتهي أمد المصلحة بانتهائها، فإنه - والحال هذه - إما أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحة من أول الأمر وإما أن يكون جاهلاً به.

لا مجال للثاني، لأن ذلك مستحيل في حقه تعالى، وهو البدء الباطل المستحيل فيتعين الأول، وعليه فيكون الحكم في الواقع مؤقتاً وإن أنشأه الناسخ مطلقاً في الظاهر، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيناً وكاشفاً عن مراد الناسخ.

وهذا هو معنى التخصيص، غاية الأمر يكون تخصيصاً بحسب الأوقات لا الأحوال، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص إلا بالتسمية.

والجواب: نحن نسلم أن الحكم المنسوخ ينتهي أمده في الواقع

قوله (ره): (وهذا هو معنى التخصيص..).

أقول: القبول بهذا الإعتراض غير ضار في المقام فإن أقصى هذا الإعتراض هو إثبات أن النسخ هو نسخ ظاهري وأما حقيقته فهي تخصيص للحكم، فلو تم هذا الإعتراض لم يشكل استحالة للنسخ.

فهذا الإعتراض ليس في إمكان أو استحالة النسخ المتعارف، بل هو اعتراض جار في البحث حول حقيقة النسخ وأنها حقيقة متميزة عن حقيقة التخصيص أم متحدة منه.

هذا مع أنه سيأتيك أن النسخ مختلف عن التخصيص في الجوهر فحتى لو قلنا أن النسخ هو تحديد لأمد الحكم لا يكون من نوع التخصيص بأي حال من الأحوال.

قوله (ره): (نحن نسلم أن الحكم المنسوخ..).

والله عالم بانتهائه، ولكن ليس معنى ذلك أنه موقت أي مقيد بإنشاء بالوقت، بل هو قد أنشئ على طبق المصلحة مطلقاً على نحو القضايا

أقول: ويمكن صياغة الجواب بعبارة أخرى وهي أن الملاكات لها أمد بحسب الواقع، ولكن الحكم الشارعي هو بيد الشارع رفعا ووضعاً، وللشارع أن يضع الحكم كما يشاء، ومن الواضح في شريعتنا والشرائع السابقة أن الأحكام الشرعية يضعها الشارع مستمرة في الأزمان إلى حين يقطعها بنفسه، فهذا القطع الطارئ هو النسخ.

فجوهر هذا الجواب أن الشارع ليس مجبراً على تشريع الحكم مقيداً زماناً حتى لو علم بأن مصلحة الحكم مقيدة زماناً.

فمثلاً لو علم الشارع في أول بعثة النبي ﷺ أن شرب الخمر ليس فيه مفسدة حتى سنة الثالثة من البعثة، وأن في السنة الثالثة سيتبدل ملاك الخمر ليصبح ذا مفسدة ملزمة، فيمكن للشارع في أول البعثة أن يضع الحكم في لوح التشريع مطلقاً في الزمان ليشمل الزمانين، فيقول: (الخمر حلال مطلقاً) مع أنه يعلم أنه سيتبدل الملاك وسيقوم بعملية النسخ.

وهذا الجعل ممكن كمال الإمكان لأنه جعل بيد الشارع رفعا ووضعاً.

وقد يناقش هذا الجعل ويستدل على امتناعه بأمور كلها باطلة:

الأول: أن فيه تفويت الملاكات الواقعية في الزمن الثاني مما يؤدي إلى الإيقاع في المفسدة أو سلب المصلحة، وذلك فيما لو سمع المكلف بالحكم الأول المطلق ولم يسمع بالنسخ مما يؤدي إلى عمله في الزمن الثاني بالحكم الأول.

وهذا الاستدلال باطل لأن الشارع قد أنشأ النسخ في الزمن الثاني، وهذا النسخ هو المتكفل لصيانة الملاكات الواقعية، فلو أن أحداً لم يسمع بالنسخ وفات عليه الملاك الواقعي فهذا سببه الجهل لا التشريع الأول، ومن الواضح أن لا قبح على الشارع فيما فات على المكلفين بسبب الجهل.

الحقيقية، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الأحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة أن تستمر لبقى الحكم مستمراً، غير

**الثاني:** أن فيه تغرير بالباطل إذ جعل الحكم مطلقاً يؤدي الى أن المتشريعة يفهموا حسن الواجب أو قبح الحرام حتى في الزمن الثاني، وهذا قبيح لأنه تعليم الباطل.

وهذا الإستدلال باطل لأن الشارع قد أخبر المكلفين أن له وضع الأحكام وله رفعها متى شاء، وأن عليهم أن ينتظروا تعليمات الشارع التي قد تتبدل في كل حين، ومع هذا البيان الذي يستلزم عدم اليقين ببقاء الحكم وبالتالي مصلحته في كل زمان، ومن ثم فلا يجوز للمكلف أن يعتقد باستمرار الحسن أو القبيح، ولو فعل ذلك كان هو المتعدي والمغرر بنفسه.

**الثالث:** أن الشارع ملتزم بمقتضى حكمته بجعل الحكم على طبق الملاك لا أوسع ولا أضيق، فإذا فرضنا علم الشارع بأن الملاك محدود بالزمن الأول فيلزم تقييده للحكم بالزمن الأول، فجعله مطلقاً خلف الحكمة القاضية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وهذا الإستدلال باطل أيضاً لأن زمان بقاء الحكم ليس من قيود موضوع الحكم بل ظرف لوجود الحكم، ومن البديهي عدم وجوب ملاحظة ظروف الحكم فالشارع يجعل الحكم الذي من طبعه أن يوجد في الزمان دون تحديد زمان بقائه، وبعبارة أخرى أن الشارع عندما يعتبر الحكم مثل (الخمير حلال) يحتمل احتمالات:

**الأول:** أن يعتبره مقيداً بالزمان، مثل أن يقول: الخمير حلال مدة عشر سنوات.

**الثاني:** أن يعتبره مطلقاً بالزمان، أي مؤبداً مثل أن يقول: الخمير حلال دائماً.

**الثالث:** أن يعتبره مهملاً من حيث الزمان، مثل أن يقول: الخمير حلال.

أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحة رفع الحكم ونسخه.

وهذه الإحتمالات الثلاثة كلها جائز أما الأول والثاني فواضح، وأما الثالث فلأن الذي لا يجوز إهماله هو قيود الموضوع المحكوم ضرورة أن الموضوع يجب ملاحظته عند الحكم عليه، ولحاظ الماهية منحصر بأحد ثلاثة فإما أن يلاحظ لا بشرط، أو بشرط شيء، أو بشرط لا.

وأما قيد زمان الحكم فهو من قيود الحكم الطارئة على الحكم بعد تكونه وتحققه ولا موجب عقلي يستوجب ملاحظته، بل يمكن ملاحظته مقيدا أو مطلقا، ويمكن اهماله ثبوتا وإثباتا.

وهنا تنبيهان:

**التنبيه الأول:** إذا جاء الحكم الأول على نحو الإحتمال الثالث أي مهملا في الزمان فالنسخ فيه ممكن جائز كما قدمنا، ويكون النسخ في حقيقته بيانا لما أهمل الشارع بيانه حين شرع الحكم الأول المنسوخ.

وإذا جاء الحكم الأول على نحو الإحتمال الأول أي مقيدا بالزمان فمن الضروري أن ينتهي حكمه بنهاية الزمان سواء جاء الحكم الثاني أم لا، وبالتالي فلا يمكن تسمية الحكم الثاني بالنسخ وإن كان هو في حقيقته بقوة النسخ، فمثلا: لو حكم أولا بحل الخمر خمس سنوات، ثم بعد خمس سنوات حكم بحرمة الخمر، فالحكم الأول سقط وحده ونسخ نفسه بنفسه من الشريعة، وأما الحكم الثاني فهو حكم اثبت نفسه ولم ينظر إلى غيره فلا يسمى ناسخا.

وأما إذا جاء الحكم الأول على النحو الثاني أي مقيدا بالتأبيد الزماني ففي مثله لا مجال للنسخ إلا على نحو البداء الإلهي الذي نعتقد بجوازه.

أما امتناع النسخ فلأن الشارع قد بين أن هذا الحكم مستمر إلى الأبد، ومن ثم فلا يمكن أي تغيير في الحكم إلا على نحو تغيير الحقائق

وهذا نظير أن يخلق الله الشيء، ثم يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلك أن يخلقه موقتاً على وجه يكون التوقيت قيماً للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وإن علم به من الأول أن أمده ينتهي.

التي اعتمد عليها الشارع عند حكمه الأول وهذا هو البداء.

**التنبه الثاني:** لا يخفى أن الأحكام الشرعية تنقش عادة في لوح التشريع على نحو الإحتمال الثالث أي مهملة من حيث زمان بقائها، ولعله ليس بأيدينا حكم واحد مقيد من حيث زمان بقائه موقتاً أو مؤبداً، نعم ورد مستقلاً قانون التأييد في كل شريعة الإسلام أي في حلال محمد وحرامه كما في صحيح زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجبي غيره.

نعم لا شك أن المراد في هذا الخبر وما يشبهه هو الحلال والحرام الذي مضى عليه محمد عليه السلام أي الذي تركه محمد عليه السلام للناس حين وفاته، وليس المراد أبداً أن ما شرعه محمد عليه السلام في حياته لا ينتسخ على لسان محمد عليه السلام في حياته.

وعلى هذا فنقول أن النسخ جائز في زمان محمد عليه السلام ممتنع بعده ولو في زمن الأئمة عليهم السلام التزاماً بهذه الصحيحة، ومن ثم فلو ورد على لسان الأئمة عليهم السلام ما ظاهره نسخ وتغيير الحكم الذي كان في زمان محمد عليه السلام فلا يكون في حقيقته كذلك بل يكون بياناً لحقيقة الحكم النبوي وجوهره، كما فيما يمكن أن يقال في الشهادة الثالثة بناء على أنها من إضافات الأئمة عليهم السلام، فيقال حينئذ أنها وإن لم تكن في ظاهر الأذان زمن النبي عليه السلام إلا أن الأئمة عليهم السلام علموا أن الحكم النبوي هو أن المطلوب في الأذان الشهادة بأصول الولاية، وقد كانت أصول الولاية في زمن النبي عليه السلام أصلاً لله والنبي عليه السلام، وأصبحت بعد الغدير ثلاثة بزيادة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وأصبحت الآن أربعة عشر، وهذا ما يزيد المؤمنون من

ومن هنا يظهر الفرق جلياً بين النسخ والتخصيص، فإنه في

تلقاء أنفسهم فيقولون: أشهد أن علياً وأولاده المعصومين أولياء الله، فكانهم فهموا بفطرتهم هذا المعنى، وقد كان البعض في زمانهم عليه السلام يشهد لآل محمد عموماً صلوات الله عليهم أجمعين.

قوله (ره): (ومن هنا يظهر الفرق جلياً بين النسخ والتخصيص).

أقول: حاصل الفرق الذي ذكره أن في التخصيص يكون الحكم الشرعي في العموم قد أنشئ في أول الأمر في لوح التشريع مقيداً بما لا يشمل حصة الخاص وإن كان اللفظ بحسب ظهوره عاماً لما يشمل حصة الخاص، فعندما يأتي الخاص يكشف هذه الحقيقة.

هذا وأما في النسخ فإن الحكم قد أنشئ في أول الأمر في لوح التشريع غير مقيد بما لا يشمل الزمان الثاني بل له القابلية للبقاء إلى الزمن الثاني، فعندما يأتي النسخ لا يكشف عن أي تغير في حقيقة الحكم السابق بل يلغي استمراره.

أقول: هذا بيان للفرق الذي ذكره، وهو فرق صحيح إلا أن هذا الفرق ليس هو أساس التفريق بين النسخ والتخصيص، أعني ليس هو الفرق الهووي بين ماهيتي النسخ والتخصيص، بل هذا الفرق هو من نتائج الفرق بين الماهيتين.

فالأولى ذكر الفرق بين الماهيتين وهو ما ذكرناه آنفاً من أن النسخ هو إنهاء لاستمرار الحكم في الزمان، فهو قيد من قيود الحكم بعد تحققه، وأما التخصيص فهو تقييد للموضوع الذي هو أحد طرفي الحكم ويجب لحاظه قبل تحقق الحكم.

ومما ذكرناه ظهر جلياً الفرق بين النسخ والبداء فإن النسخ لم يكن نسخاً لحكم مقرراً بقاؤه فتغييره ليس من تغيير المقرّر، بخلاف البداء فإنه تغيير ما كان مقرراً بقاؤه.



(التخصيص) يكون الحكم من أول الأمر أنشئ مقيداً ومخصصاً، ولكن اللفظ كان عاماً بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفاً عن المراد، لا إنه مزيل ورافع لما هو ثابت في الواقع. وأما في (النسخ) فإنه لما أنشئ الحكم مطلقاً فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محوياً لما هو ثابت (يمحو الله ما يشاء ويثبت...)، لا إن الدوام والإستمرار مدلول لظاهر الدليل لحسب إطلاقه وعمومه، والمنشأ في الواقع الحكم الموقت، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول ويفسره. بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالاً عليه بعموم أو إطلاق.

يعني أن الحكم المنشأ لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة

قوله (ره): (لا أن الدوام والإستمرار مدلول لظاهر الدليل).

أقول: لا ريب أن الحكم الأول يقتضي الإستمرار بحيث لولا الناسخ لبقى العمل به واجبا عقلا بمقتضى وجوب طاعة المولى، وهذا مفروغ عنه إلا أن السؤال أن هذا الإستمرار من أين جاء وما الدال عليه؟!

والجواب: أن هذا الإستمرار ليس مما يدل عليه لفظ الحكم ضرورة أن لفظ الحكم مثل (الخمير حلال) إنما دل على نفس الحكم أي على النسبة التامة وطرفيها، ولا يوجد أي شيء في الحكم يدل على الاستمرار.

بل هذا الإستمرار هو قضية انصرافية ينصرف إليها عمل التشريع عند العقلاء بمعنى أن السيرة المألوفة في التشريع هي الدوام، فالشارع عندما يشرع الحكم فهو يشرعه مستمرا ولو أراد قطع الإستمرار لوجب عليه البيان، ولأجل ذلك كان نفس التشريع المهمل بقوة المؤبد غايته أن المؤبد دل على الإستمرار بالدلالة اللفظية بينما المهمل دل على الاستمرار بدلالة العمل.

دليله لدام واستمر ما لم يأت ما يزيله ويرفعه كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الإستمرار والدوام.

قوله (ره): (كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار..).

أقول: هذا تشبيه بالجملة ضرورة أن الموجودات الخارجية تقتضي بقاءها لما فيها من قوة البقاء، وأما التشريع فإنه ليس فيه بنفسه قوة البقاء ولولا الإنصراف المتقدم لاحتاج بقاء الحكم إلى دلالة تدل عليه، ولذا احتاج الإستمرار الطويل إلى تنبيه المكلفين.

تنبيه: وقد ذكر شيخنا الطوسي في العدة أوهاما أخرى استدلوا بها لمنع النسخ، لا بأس بذكرها وبيان فسادها:

١ - منها: ان قالوا: ان ذلك يؤدي الى البداء، والبداء لا يجوز على الله تعالى.

أقول: قد عرفت أن الحكم الأول إذا كان بنحو مهمل في الزمان ثبوتا، أو مقيد في الزمان ثبوتا فنسخه على الحاليين لا ينقض وضعه، وأما إذا كان بنحو التأييد ثبوتا فنسخه ممنوع إلا من باب البداء وهو جائز.

٢ - ومنها: انه يقتضي استحقاق الثواب على ما يستحق به العقاب وبالعكس، والوعيد على ما يستحق به الوعد وبالعكس.

أقول: استحقاق الثواب أو العقاب أو الوعد أو الوعيد إنما هو على الطاعة والمعصية، وهما تابعان للحكم، فمع تبدل الحكم تتبدل الطاعة معصية أو بالعكس، فلا يتحقق استحقاق العقاب إلا على المعصية، ولا الثواب إلا على الطاعة، وتبدل عنوان الطاعة والمعصية لتبدل الواقع الخارجي أمر جائز طبيعي لا غبار عليه كما هو الحال في سائر العناوين.

٣ - ومنها: انه إذا اطلق الامر دل على حسن المأمور به ابدا فلو نهى عنه لانتقضت دلالة على ذلك.

أقول: قد عرفت أن إطلاق الأمر لا دلالة له أبدا على زمان استمرار

٤ - وقيل: إن كلام الله تعالى قديم، والقديم لا يتصور رفعه.

الحكم ثبوتا بل ولا إثباتا لما عرفت أن الإطلاق إنما هو في قيود موضوع الحكم أي الذي علق به الجعل، وليس في قيود نفس الجعل.

٤ - ومنها انه إذا اطلق الامر اقتضى حسن المأمور به ابدا لانه لو كان حسنا إلى وقت ليبين ذلك الوقت كما يجب ان يبين خصوص العام وتفسير المجمل والا كان الخطاب قبيحا فإذا لم يبين دل على ان الفعل حسن ابدا وإذا كان حسنا ابدا فالنهي عنه قبيح.

أقول: قد عرفت أن الشارع يمكنه اهمال وقت استمرار الحكم لأنه من العوارض اللاحقة على الحكم، وبالتالي فما جاز إهماله لا يجري فيه مقدمات الحكمة ولا يمكن أن نكتشف من عدم البيان بيان العدم.

٥ - ومنها إذا اطلق الامر بفعل وجب اعتقاد لزوم المأمور به ابدا والعزم على فعله دائما والنهي عنه يقتضى كون العزم والاعتقاد قبيحين.

أقول: قد بينا أنه إذا أطلق الأمر لم يثبت التأييد وبالتالي لم يجب اعتقاد لزوم المأمور به ابدا ولا العزم على فعله دائما.

٦ - ومنها إذا امر بالشئ مطلقا دائما فلو جوزنا النهي عنه لادى إلى ان لا يوصف بالقدرة على ان لا يخاطبنا بخطاب يقتضى الدوام ويقطع عليه.

أقول: فنلتزم باللازم ولا إشكال فيه لأن الحكم إذا جاء من الشارع دون أن يقترن بما يدل على دوامه لا يجوز القطع بدوامه.

قوله (ره): (وقيل أن كلام الله تعالى قديم...).

أقول: كان ينبغي فصل هذا الإشكال عن الإشكالات السابقة لأن الإشكالات السابقة هي على أصل النسخ بينما هذا الإشكال ليس على أصل النسخ بل على نسخ القرآن الكريم.

والجواب: بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله<sup>(١)</sup>، فإن هذا يختص بنسخ التلاوة فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ. مع أنه تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوة وإن لم يكن صريحاً في وقوعه كقوله تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾، فهو إما أن يدل على أن كلامه تعالى غير قديم أو أن قديم يمكن رفعه.

مضافاً إلى أنه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته.

وفي الحقيقة هذا إشكال على خصوص نسخ التلاوة، وهذا إشكال غير واضح لعدم وضوح مقدمته الأولى إذ لم يثبت عندنا قدم كلامه تعالى، بل ثبت نفي القدم إلا عن ذات الله ﷻ وصفاته التي هي عين ذاته ﷻ، ونحن لا ندخل في هذه المسألة للنهي عنها.

هذا مع أن الإشكال على نسخ التلاوة لا يحتاج إلى هذه المقدمة بل يكفي القول أن القرآن حقيقته قرآنية، ولا يمكن سلب حقيقة الشيء عن نفسه.

وهذا الاعتراض بهذا الشكل صحيح كما قدمت وينتج استحالة سلب القرآنية عن آية قرآنية، ولهذا التزمت باستحالة نسخ التلاوة إلا على معنى النسخ التكويني أي محو الآية من العالم الأرضي، أو على معنى تحريم تلاوتها على أنها من القرآن الكريم وإن كانت في حقيقتها منه.

قوله (ره): (ما يدل على إمكان نسخ التلاوة..).

أقول: بل الآيتان غير ظاهرتين في نسخ التلاوة أصلاً كما قدمنا.

(١) أن قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسي وأن من صفات الله تعالى الذاتية أنه متكلم. والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله وما يتفرع عليه من فروع. وهذا أمر موكول اثباته إلى الفلسفة وعلم الكلام.

## وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ:

هذا هو الأمر الذي يهمننا إثباته من ناحية أصولية. ولا شك في

قوله (ره): (وقوع نسخ القرآن..)

أقول: تحرير المسألة يقع في مقامات:

المقام الأول: إمكان نسخ حكم القرآن

ولا ريب في إمكان النسخ عقلا ضرورة أن المانع إما من حيث حكم القرآن، وإما من حيث الدلالة القرآنية، وكلاهما غير موجب للمانعية:

أما من حيث أنه حكم قرآني فلأن الحكم القرآني لا يختلف من حيث الحكمية عن بقية أحكام الشريعة، وقد عرفت إمكان النسخ في عموم الأحكام الشرعية.

وأما من حيث الدلالة القرآنية فلأن الدلالة القرآنية مجرد طريق بياني، ولا يوجد أي دليل عقلي أو نقلي يمنع من نسخ ما دل عليه القرآن الكريم.

أما العقل فإن القرآن عند العقل لا يزيد عن كونه بيانا إلهيا عن حكم يمكن نسخه، والحاصل أننا بعد طول التأمل لم نجد في العقل ما يوجب المنع عن نسخ دلالات القرآن، قال شيخنا المفيد: والعقول تجوز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، والكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب.

وأما النقل فكذلك لم نسمع ما يمنع من النسخ إلا ما استدل به بعض الشواذ، وهو قوله تعالى: ﴿لا تبديل لكلمات الله﴾ ولا يخفى شدة فساده ووضوح وهنه لأن تبديل حكم الآية لا يستوجب تبديل الآية فإن الآية باقية على ما هي عليه.

وأما نسخ الأحكام فليس من تبديل الكلمات لأن الأحكام الشرعية ليست من الكلمات، ولو كان نسخ الأحكام من تبديل كلمات الله لامتنع النسخ مطلقا في الكتاب وغيره، مع أن وقوع النسخ بالجملة ولو لأحكام الأنبياء السابقين من المسلمات ولا مجال للتشكيك فيه.

أنه قد أجمع علماء الأمة الإسلامية على أنه لا يصح الحكم بنسخ آية

### المقام الثاني: وقوع نسخ القرآن بالقرآن

قال الشيخ الطوسي: لا خلاف بين أهل العلم أن نسخ الكتاب بالكتاب يجوز والعلة في ذلك بينة وذلك لانهما في وجوب العلم والعمل سواء، وقال أيضا: وأما نسخ الكتاب بالكتاب قد وقع أيضا وقد قدمنا الامثلة في ذلك.

أقول: وإليك بعض الآيات المنسوخة:

١ - قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزوجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم﴾.

نسخها قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزوجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف﴾.

وعن الطبرسي في مجمع البيان، قال: اتفق العلماء على أن هذه الآية منسوخة.

أقول: والنسخ فيها بين واضح في حكمين شرعيين دلت عليهما الآية، وقد أوضحتها الأخبار، فعن أبي بصير قال: سألته عن قول الله ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزوجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج﴾ قال: هي منسوخة، قلت: وكيف كانت؟ قال: كان الرجل إذا مات انفق على امرأته من صلب المال حولا، ثم أخرجت بلا ميراث. ثم نسختها آية الربع والثلث، فالمرأة ينفق عليها من نصيبها.

فكانت العدة سنة والنفقة سنة من مال الزوج، فاصبحت العدة أربعة أشهر وعشرا، والنفقة أصبحت من الميراث.

من القرآن إلا بدليل قطعي، سواء كان النسخ بقرآن أيضاً أو بسنة أو بإجماع.

٢ - قوله تعالى ﴿واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً﴾

نسخها قوله تعالى في النور ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾.

أقول: والنسخ فيها بين، وقد أوضحه الخبر، فعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله ﴿واللاتي يأتين الفاحشة... الخ﴾، قال: هذه منسوخة. قال: قلت: كيف كانت؟ قال عليه السلام: كانت المرأة إذا فجرت فقام عليها أربعة شهود ادخلت بيتا، ولم تحدث ولم تكلم ولم تجالس، واوتيت فيه بطعامها وشرابها حتى تموت، قلت: فقوله: «أو يجعل الله لهن سبيلاً»؟ قال: جعل السبيل الجلد والرجم والإمساك في البيوت.

٣ - قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون﴾.

قيل: إنها منسوخة بالآية بعدها ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين﴾.

٤ - قوله تعالى: ﴿إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾، قيل لم يعمل بها إلا علي عليه السلام ثم نسخت لإشفاق بقية الصحابة منها.

ففي موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في هذه الآية: قدم علي بن أبي طالب بين يدي نجواه صدقة، ثم نسخها قوله ﴿أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾.

كما إنه مما أجمع عليه العلماء أيضاً في القرآن الكريم ناسخاً ومنسوخاً. وكل هذا قطعي لا شك فيه.

### المقام الثالث: نسخ القرآن بالأخبار المتواترة

قال الشيخ المفيد: غير أن السمع ورد بأن الله تعالى لا ينسخ كلامه بغير كلامه بقوله: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾.

وقال صاحب المعالم: يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والآحاد بمثله، ولا ريب فيه. ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به، ولا نعرف فيه من الاصحاب مخالفاً، وجمهور أهل الخلاف وافقونا فيه.

أقول: بل خالفه المفيد كما تقدم، وقال شيخنا في الخلاف: على أن في أصحابنا من منع من نسخ القرآن بالسنة وإن كانت مقطوعاً بها.

وقال المحقق الحلبي في معارجه: المسألة العاشرة: نسخ الكتاب بالسنة المتواترة واقع.

أقول: لو ثبت الخبر المتواتر على نسخ القرآن لم يكن محيصاً عن القبول به فإن الخبر المتواتر يقين، واليقين حجة لا يمكن رده.

وأما الآية التي ذكرها الشيخ المفيد فلا دلالة لها على المطلب كما ذكرنا سابقاً، ولو دلت لامتنع نسخ الكتاب حتى بالخبر المتواتر ولاستحال وجود الخبر المتواتر على نسخ الكتاب، فوجوده دليل على عدم دلالة الآية إلا أنني لم أعرف هذا المورد الذي أشار إليه المحقق الحلبي رحمته الله.

### المقام الرابع: نسخ القرآن بالخبر الظني المعبر.

أقول: لو تركنا نحن والقواعد للزم القول بجواز نسخ القرآن بالخبر الظني المعبر لأن منزلته شرعاً منزلة العلم، فكما كان العلم ناسخاً للقرآن وجب كون الخبر المعبر مثله.

إلا أن غير واحد قد ادعى قيام الإجماع القطعي على عدم نسخ



ولكن الذي هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد الناسخ والمنسوخ في القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الإستدلال عليه بالأدلة الظنية للإجماع المتقدم.

وأما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جداً لاتهمنا كثيراً من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها.

وعلى هذا، فالقاعدة الأصولية التي ننتفع بها ونستخلصها هنا

هي:

أن الناسخ إن كان قطعياً أخذنا به واتبعناه، وإن كان ظنياً فلا حجة فيه ولا يصح الأخذ به، لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلا بدليل قطعي.

ولذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن (الأصل عدم النسخ) عند الشك في النسخ، وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجية الإستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم، بل حتى من لا يذهب إلى حجية الإستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك إلا من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.

---

القرآن بالخبر الظني، قال شيخنا في الخلاف: ولا يجوز نسخ القرآن بأخبار الآحاد بلا خلاف.

قال السيد الخوئي في تقريرات البهسودي: فان ضرورة المذهب قاضية بعدم نسخ الكتاب والسنة بالخبر الظني، بل هذا مما اتفق عليه الفريقان.

أقول: وعلى هذا الإجماع تدل أخبار طرح كل ما خالف الكتاب من الأخبار، ومن هنا تأسست أصالة عدم النسخ في الخبر الظني المقابل للقرآن بل هو لا شك مطروح محكوم بالبطلان.

# الباب الثاني

السنة



**تمهيد:**

السنة في اصطلاح الفقهاء: «قول النبي أو فعله أو تقريره». ومنشأ هذا الإصطلاح أمر النبي ﷺ باتباع سنته فغلبت كلمة «السنة» حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبي ﷺ سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، على ما سيأتي من ذكر مدى ما يدل الفعل والتقرير على بيان الأحكام.

أما فقهاء «الإمامية» بالخصوص فلما ثبت لديهم أن المعصوم من آل البيت ﷺ يجري قوله مجرى قول النبي ﷺ من كونه حجة على العباد واجب الإلتباع فقد توسعوا في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم.

**«قول المعصوم أو فعله أو تقريره»**

والسر في ذلك أن الأئمة من آل البيت ﷺ .....

قوله (ره): (قول المعصوم أو فعله أو تقريره).

أقول: والمراد بالمعصوم هو الأربعة عشر، وهم الخمسة أصحاب الكساء والأئمة التسعة صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يشمل الأنبياء والأوصياء السابقين فخيرهم ليس من السنة بل يحتاج إدخاله في السنة إلى استصحاب بقاء الشرائع.

ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقة في الرواية، بل لأنهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الأحكام الواقعة، فلا يحكون إلا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي، وذلك من طريق الإلهام كالنبي من طريق الوحي، أو من طريق التلقي من المعصوم قبله، كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «علمني رسول الله ﷺ ألف باب من العلم يفتح لي من كل باب ألف باب».

وعليه فليس بيانهم للأحكام من نوع رواية السنّة وحكايتها، ولا من نوع الإجتهد في الرأي والإستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم (سنّة) لا حكاية السنّة وأما ما يجيء على لسانهم أحياناً من روايات وأحاديث عن نفس النبي ﷺ، فهي إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه، وإما لأجل إقامة الحجة على الغير، وإما لغير ذلك من الدواعي.

وإما إثبات إمامتهم وإن قولهم يجري مجرى قول الرسول ﷺ فهو بحث يتكفل به علم الكلام.

وإذا ثبت أن السنّة بما لها من المعنى الواسع الذي عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الإسلامي فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الأصلي على سبيل الجزم واليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر، والأئمة من آل البيت ثقله الأصغر.

أما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في العهود المتأخرة عن عصرهم - فإنه لا بدّ له في أخذ الأحكام من أن يرجع -

قوله (ره): (ليسوا هم من قبيل الرواة...).

أقول: بل هم نفس النبي ﷺ وقولهم قوله وفعلهم فعله.

بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التي تنقل السنّة، إما عن طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجية أخبار الآحاد.

وعلى هذا فالأحاديث ليست هي السنّة بل هي الناقله لها والحاكية عنها ولكن قد تسمى بالسنّة توسعاً من أجل كونها مثبتة لها. ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنّة، لأنه يتعلق ذلك بإثباتها. ونعقد الفصل في مباحث أربعة:

قوله (ره): (البحث عن الأخبار في باب السنّة).

أقول: قد عرفت أن الأخبار حاكية عن السنّة وليست عين السنّة التي هي نفس قول الإمام وفعله وتقريره.

ومن ثم وقع الإشكال أنه كيف نبحت في علم الأصول عن الأخبار وهي ليست من السنّة، مع أن علم الأصول إنما يبحث فيه عن موضوع علم الأصول وهو الأدلة الأربعة (الكتاب والسنّة والعقل والإجماع).

وأجابوا بأن البحث عن الأخبار يرجع إلى البحث عن السنّة، وذلك لأن حقيقة البحث عن حجية الخبر ليس عن الأخبار بل عن السنّة إذ البحث في حقيقته هو هكذا: السنّة هل ثبت بالخبر.

وقد اعترض البعض على هذا الجواب بأننا لو سلمناه لا ينفع في إدخال البحث في علم الأصول، وتوضيح الإعتراض في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن البحث في كل علم هو عن العوارض الذاتية لموضوع العلم، ومن ثم فإذا قررنا أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة فيجب أن يكون البحث في علم الأصول هو عن العوارض الذاتية للأدلة الأربعة.

المقدمة الثانية: أن البحث في ثبوت السنّة ليس بحثاً عن عوارض

السنة، ضرورة أن ما يعرض على السنة هو بعد الفراغ عن ثبوت السنة، وبعبارة أخرى أن العوارض على السنة هي المحمول على السنة بمفاد كان الناقصة كأن تقول: كانت السنة حجة، أو تقول: كانت السنة مقدمة على الاستصحاب.

وأما البحث عن الموضوع بمفاد كان الناقصة فهو ليس من مسائل العلم، ومن الواضح أن البحث عن ثبوت السنة هو بحث بمفاد كان التامة أي هل (وجدت السنة) أم لا، فهذا بحث عن ذات الموضوع أي عن وجود الموضوع، وليس بحثاً عن العوارض الذاتية للموضوع بعد الفراغ عن وجوده.

فنتج من هاتين المقدمتين أن البحث عن ثبوت السنة بالخبر ليس من علم الأصول لأنه ليس بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوع علم الأصول وهو السنة، فيخرج هذا البحث من علم الأصول.

وقد حاول بعض الأعظم التملص من هذا الإعتراض عن طريق ضرب المقدمة الثانية أي عن طريق بيان أن ما ذكره في المقدمة الثانية صحيح فيما إذا كان البحث عن الثبوت الحقيقي للسنة فإن وجود السنة حقيقة هو وجود الموضوع، وأما إذا كان البحث عن الثبوت التعبدي للسنة فهو بحث بمفاد كان الناقصة.

وهذا التملص غير واضح بل باطل إذ لم نتمكن من التمييز بين الثبوت التعبدي والثبوت الحقيقي بالنسبة إلى السنة، فعلى الحالين كانت البحث بمفاد كان التامة إلا أنه على الحقيقي كانت النسبة التامة حقيقية، وعلى التعبدي كانت النسبة التامة تعبديّة.

ومهما حاولنا تصوير الثبوت التعبدي للسنة أنه بمفاد كان الناقصة لم

نستطع.

## ١ - دلالة فعل المعصوم

لا شك في أن فعل المعصوم - بحكم كونه معصوماً - .....

نعم يمكن تصويره بمفاد كان الناقصة إذا جعلنا الموضوع هو الخبر لا السنة، فيقال: (كان الخبر مثبتا للسنة تعبدا، أو كان الخبر سنة تعبدا) إلا أن هذا لا ينفعنا لأنه يكون بحثا عن العوارض الذاتية للخبر، وقد عرفت أنه لا ينفعنا لأننا إنما نريد البحث عن العوارض الذاتية لنفس السنة وأن الخبر ليس من السنة.

ولهذا قال الآخوند: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعدي وإن كان منها، إلا أنه ليس للسنة، بل للخبر، فتأمل جيدا.

ولأجل هذه العقدة ذهب البعض إلى توسيع اصطلاح السنة ليشمل الأخبار الحاكية لها، فقال السنة: هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره وما يحكي ذلك.

بل فرارا من هذه العقدة وغيرها مما يرد على أن الموضوع هو الأدلة الأربعة ذهب بعض أعظم المتأخرين إلى العدول كلياً عما اشتهر من أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة، فزعم أن الموضوع هو: (كل ما يقع في طريق الاستنباط)، وقال البعض: (ما يقع كبرى لقياس الاستنباط والجزء الأخير من علته).

قوله (ره): (دلالة فعل المعصوم).

أقول: يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: حجية الدلالة بنحو عام:

ولا شك في حجية فعل المعصوم، أعني ظاهر الفعل ودلالاته، وهذا قاعدة كبروية مسلمة، وهي أن معنى قولنا أن فعل المعصوم حجة، هو أنه حجة بظاهر دلالاته، بمعنى أن الفعل له ظهور كما أن اللفظ له ظهور، وكما



كان ظاهر اللفظ حجة فكذلك ظاهر الفعل حجة، فهذا كبرويا أمر ثابت وحجيتهما واحدة من باب واحد، فالكلام كله هو في تنقيح صغريات ظواهر الفعل.

**المقام الثاني:** ظهور فعل وترك المعصوم بالإباحة بالمعنى الأعم.

توضيح ذلك أن طبع فعل المعصوم لعمل ما (أي: دون اقترانه بما يدل على إكراه وإجبار ودون قرائن خاصة) ظاهر بالضرورة - ضرورة العصمة - على الترخيص بالمعنى الأعم أي أن العمل ليس محرما، ولا مجال لدلالته على الوجوب ولا الإستحباب ولا الإباحة بالمعنى الأخص، لأن العمل بما هو عمل بذاته لا يدل على شيء من تلك الخصوصيات فيحتاج الدلالة عليها إلى قرائن خاصة تقترن بالعمل.

كما أن ترك المعصوم لعمل ما دون إكراه وإجبار ودون قرائن خاصة يدل بالضرورة - ضرورة العصمة - على الترخيص بالمعنى الأعم أي أن العمل ليس واجبا والترك ليس محرما، ولا مجال لدلالته على خصوصيات الحكم، لأن العمل بما هو عمل بذاته لا يدل على شيء من تلك الخصوصيات فيحتاج الدلالة عليها إلى قرائن خاصة تقترن بالعمل.

**المقام الثالث:** ظهور فعل وترك المعصوم بعدم الكراهة.

أي أن فعل المعصوم أو تركه لعمل ما دون إكراه وإجبار لا يبعد دلالته على عدم الكراهة فإن شأن الإمام عليه السلام هو أعظم من أن يفعل المكروه دون ما يجبره عليه، ومن هنا فكل عمل أو ترك للمعصوم بلا قرينة على وجود إجبار أو عدم إجبار فهو عمل ظاهر بعدم الكراهة.

**المقام الرابع:** دلالة أفعال المعصوم تابعة لقرائنه.

لا بد عند قراءة عمل أو ترك المعصوم من ملاحظة القرائن التي تحيط به، ولا شك أن القرائن الخاصة المحيطة بعمل ما أو ترك ما لها

دخالة في فهم العمل، فلو قام الإمام عليه السلام مرة واحدة بالنوم قبل الزوال لا يمكننا اكتشاف رجحان هذا النوم لاحتمال أن يكون نومه هذا على طبعه البشري، وأما لو كانت عاداته النوم قبل الزوال، أو تكرر ذلك منه مصرا، فيمكننا بهذه القرينة أن نستظهر أن العمل راجح، بل ربما نستظهر وجوبه مع قرائن أخرى.

ولو قام النبي صلى الله عليه وسلم بعمل ما وأظهر أن ذلك تطبيقا لأمر وجوبي فلا ريب بظهور هذا العمل حينئذ بالوجوب كما لو قام الإمام بدفع الزكاة التزاما بقوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾.

المقام الخامس: هل يستحب فعل كل ما فعله المعصوم

والكلام في هذه المسألة من جهتين:

الجهة الأولى: أن نستظهر من فعل المعصوم أنه مستحب.

وهذه الجهة محصورة بالإعتماد على مبدأ أن المعصوم لا يفعل إلا ما هو مستحب، فإذا فعل أي عمل نستكشف أنه مستحب قبل فعله له.

وهذا المبدأ مع إقرارنا به - ونحن نقر به ونؤمن به - لا ينفع في اثبات المطلوب لأن المطلوب هو اثبات الإستحباب الذاتي للفعل أي هو مستحب بذاته بغض النظر عن العناوين الطارئة عليه، وهذا لا يثبت بفعل النبي والأئمة الطاهرين (صلوات الله عليهم)، لأن معنى أن النبي والأئمة الطاهرين (صلوات الله عليهم) لا يفعلون إلا المستحب هو أنه لا يفعلون إلا المستحب أعم من كون استحبابه ذاتا أو عارضا صدورا بسبب اقترانه بنية الخير بما يؤدي إلى انقلاب المباح مستحبا لتعونه بعنوان قصدي مستحب، كالأكل فإنه مباح ذاتا لكنه إذا تعنون بعنوان قصدي مستحب كعنوان التقوي على الطاعة انقلب مستحبا، وهكذا بقية أفعال الطاهرين فإنهم لا يفعلون المباحات الأصلية إلا بعنوانات قصدية مستحبة، وليس المراد أن الأئمة لا يفعلون إلا ما هو بذاته مستحب.

الجهة الثانية: هل لدينا قاعدة تقول يستحب فعل ما فعله الإمام.

ومعنى هذه القاعدة انه بعد الفراغ عن أن الإمام قد يفعل ما هو مباح ذاتا، وأنه فعل هذا المباح ذاتا، فهل يستحب لنا فعله بعنوان أنه (فعله المعصوم)، فيكون عنوان (ما فعله المعصوم) هو من العناوين الطارئة المستحبة التي إذا عرضت على المباح جعلته مستحبا، وإذا عرضت على المستحب ذاتا زادته استحبابا.

والدليل الوحيد الذي يمكن الإستدلال به هنا هو آيات الإتياع والتأسي أي قوله تعالى في الأحزاب: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا﴾.

وقد أجاب المصنف (ره) على الإستدلال بما لا مزيد عليه، وحاصله أن التأسي بالنبي ﷺ هو اتباع فعل النبي ﷺ على الوجه الذي فعله.

تنبيه: الأظهر أن الآيات الكريمة لا تدل على حكم تكليفي أصلا بل تدل على حكم إرشادي إلى تقرير نبوة النبي ﷺ وأن معنى نبوته هو طاعته والإستنارة بنوره، فليس سياق الآيات إلا الإرشاد إلى معنى أن النبي ﷺ هو نور الله ومنازة الحق، فمن أراد الإستنارة بنور الله تعالى عليه اتباع هذه المنارة الموصلة إليه، وأما كيفية الإتياع فهو أمر عقلائي معروف للصغير والكبير وهو العودة إلى النبي ﷺ والدخول في سفينته والإستسلام لإدارته، فندخل حيث دخل، ونخرج حيث خرج، فنسأله عن الحق ونتبع أفعاله من حيث أنه مرشد إلى الحق.

فلا حاجة إلى الدخول في تفسير هذا الحكم التكليفي هل هو الوجوب أو الاستحباب، كما لا حاجة إلى الدخول في تفسير موضوع الحكم التكليفي هل هو الإتياع المطلق أو هو الاتباع على وجه ما فعله المعصوم.

المقام السادس: هل يجب كل ما فعله الإمام ذهب البعض إلى أن فعل الإمام يدل على الوجوب، ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: دلالة الفعل على الوجوب الطارىء بعنوان أنه فعله المعصوم، ولا ريب بعدم تحقق هذا الوجوب لوضوح الجزم بعدم وجوب عنوان وجوب متابعة المعصوم، نعم يمكن أن يدعى ذلك في النبي ﷺ وقد يستدل له بآيات الأمر باتباع النبي ﷺ ونحوها مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.

ولا يخفى ما في هذه الآيات من عدم الدلالة لأمرين:

١ - أن الإلتباع معناه اتباع النبي ﷺ فيما يأمر به، وفيما فعله على وجه بيان الأمر لغيره، وأما ما فعله لنفسه فكيف يجب اتباعه فيه وهو نفسه ﷺ لا يريد أحدا أن يتبعه فيه.

وهذا معنى ما اشتهر بأن المتابعة العملية هي الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله.

٢ - لو دل على وجوب الإلتباع، لم يمكن الإلتزام به قطعا ولو من جهة الجزم من الخارج بعدم وجوب فعل أغلب ما فعله، فيجب الإلتزام بالتخصيص في كل هذه الموارد وهذا مستهجن جدا لأنه من قبيل تخصيص الأعم بالأغلب.

الثاني: دلالة فعل المعصوم لفعل ما على وجوبه بالوجوب الذاتي، ولا شك هنا بأن الفعل بما هو هو دون اقترانه بالقرائن لا يدل على وجوب ما فعله المعصوم، وذلك لوضوح أن المعصوم يمكن أن يفعل غير الواجب بل قد فعل كثيرا ما هو غير الواجب من أنواع المستحب والمباح الأصلي.

**حكم العمل عند الشك في أنه من خصوصيات المعصوم.**

المقام السابع: لا شك أن للنبي ﷺ وللمعصوم بما هو إمام أحكام

يدل على إباحة الفعل، على الأقل، كما أن تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل.

ولا شك في أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته.

خاصة به، وهي في النبي ﷺ أكثر منها في الإمام علي عليه السلام، ومنها: وجوب التهجد في الليل، وجواز الزواج بأكثر من أربعة، وجواز هبة النساء نفسها له، ومن هنا فما علمنا أنه من خصوصيات المعصوم، أو ليس من خصوصياته فلا إشكال فيه، وأما مع الشك ففعل المعصوم كاشف عن الإباحة الأعم في الشريعة لكل المسلمين، ويدل عليه أمران:

**الأول:** لا ريب أن هذا هو الظاهر من فعل الإمام أي أنه يتصرف كواحد من المؤمنين الملتزمين بالشريعة العامة ضرورة أن أفعاله المقيدة بأحكامه الخاصة من الندرة بمكان كبير بحيث لا تخطر على البال عند رؤية تصرفاته، ومن هنا فلا يتبادر إلى ذهن من يرى فعله إلا ما ذكرنا، فلو كان يتصرف طبقاً لأحكامه الخاصة لوجب عليه البيان وإلا كان فعله موجبا للتغريب.

**الثاني:** أن هذا هو ديدن استدلالات العلماء قديماً حتى زمن الأئمة عليهم السلام، بل ادعى بعضهم الإجماع، قال صاحب قوانين الأصول: وقد استدل على المختار مضافاً إلى ما مر بإجماع العصابة على الرجوع في الأحكام إلى أفعاله كقبلة الصائم لما رواه أم سلمة عن فعله ﷺ والغسل بمجرد إلتقاء الختانيين وإن لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله ﷺ، وهذا الإجماع العملي الجاري بحضرة المعصومين هو من أعظم الأدلة.

قوله (ره): (يدل على إباحة الفعل على الأقل).

أقول: هذا شروع فيما بيناه في المقام الثاني، والمراد من الإباحة هي بالمعنى الأعم.

ثم نقول بعد هذا: إنه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، وذلك فيما إذا صدر عنه الفعل محفوفاً بالقرينة كأن يحرز أنه في مقام بيان حكم من الأحكام أو عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوهما، فإنه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجباً أو مستحباً أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة.

ولا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الألفاظ بمناط واحد، وكما استدلل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي أو الإمام في هذه الأمور.

كل هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه.

وإنما وقع الكلام للقوم في موضعين:

١ - في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل، فقد قال بعضهم: إنه يدل بمجردده على وجوب الفعل بالنسبة إلينا. وقيل: يدل على استحبابه. وقيل لا دلالة له على شيء منهما، أي إنه لا يدل على أكثر من إباحة الفعل في حقنا.

والحق هو الأخير، لعدم ما يصلح أن يجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد يظن ظان أن قوله تعالى في سورة الأحزاب، الآية ٢١: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر﴾ يدل على وجوب التأسى والإقتداء برسول الله ﷺ في أفعاله. ووجوب الإقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وإن كان بالنسبة

قوله (ره): (الفعل محفوفاً بالقرينة).

أقول: هذا شروع فيما بيناه في المقام الرابع.

قوله (ره): (ولا شبهة في أن هذا الظهور حجة...).

إليه لم يكن واجباً، إلا ما دلّ الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا. وقيل: إنه لم تدل الآية على وجوب الإقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الإقتداء به واستحبابه.

وقد أجاب العلامة الحلبي عن هذا الوهم فأحسن، كما نقل عنه، إذ قال: «إن الأسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأنه فعله على الوجه الذي فعله، فإن كان واجباً تعبدنا بإيقاعه مندوباً، وإن كان مباحاً تعبدنا باعتقاد إباحته».

وغرضه قدس سره من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحاً، ليس مجرد الإعتقاد حتى يرد عليه - كما في الفصول - بأن ذلك أسوة في الإعتقاد لا الفعل، بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - إن معنى الأسوة في المباح هو أن نتخير في الفعل والترك أي لا نلتزم بالفعل ولا بالترك، أذ الأسوة في كل شيء بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقق الأسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالإعتقاد بالإباحة.

ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول: إن الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأسوة وحسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسّي. مضافاً إلى أن الآية نزلت في واقعة الأحزاب فهي واردة مورد الحث على التأسّي به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسّي أو حسنه في كل فعل حتى الأفعال العادية. وليس معنى هذا أننا نقول بأن المورد يقيد المطلق أو يخص العام، بل إنما نقول: إنه يكون عقبة في إتمام مقدمات الحكمة

---

أقول: هذا شروع فيما بيناه في المقام الأول، من أن الأفعال كالأقوال لها ظهور، وأن الظهور فيهما معا حجة من باب واحد وهو حجية الظهور عند العقلاء.

للتمسك بالإطلاق. فهو يضر بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور في التقييد، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة.

والخلاصة: إن دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي مطلقاً أو استحبابه مطلقاً بالنسبة إلينا بعيدة كل البعد عن التحقيق.

وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة بإطاعة الرسول أو باتباعه على وجوب كل ما يفعله في حقنا، فإنها أوهن من أن نذكرها لردّها.

٢ - في حجية فعل المعصوم بالنسبة إلينا، فإنه قد وقع كلام للأصوليين في أن فعله إذا ظهر وجهه إنه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الإستحباب مثلاً هل هو حجة بالنسبة إلينا؟ أي إنه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه إلينا فيكون مباحاً لنا كما كان مباحاً له أو واجباً علينا كما كان واجباً عليه... وهكذا؟

ومنشأ الخلاف: إن النبي ﷺ اختص بأحكام لا تتعدى إلى غيره ولا يشترك معه باقي المسلمين: مثل وجوب التهجد في الليل وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات. وكذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامة فلا تكون لغير النبي أو الإمام باعتبار أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فإن علم أن الفعل الذي وقع من المعصوم أنه من مختصاته فلا شك في أنه لا مجال لتوهم تعديه إلى غيره، وإن علم عدم اختصاصه به بأي نحو من أنحاء الإختصاص فلا شك في أنه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

قوله (ره): (هل يدل على اشتراكنا معه...).

أقول: هذا شروع فيما بيناه في المقام السابع.



وإنما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين أحدهما، فهل هذا بمجرد كافي للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع. أو إنه غير كاف فلا ظهور له أصلاً في كل من النحويين؟

وجوه، بل أقوال. والأقرب هو الوجه الثاني.

والوجه في ذلك: إن النبي بشر مثلنا له ما لنا وعليه ما علينا وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس، إلا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام. أما من جهة شخصه بذاته وأما من جهة منصب الولاية، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس في التكليف، هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف. فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله أن حكمه فيه حكم سائر الناس. فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا، لا سيما ما دل على عموم حسن التآسي به.

ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب، فإننا لا نرى حجية مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها. وإنما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل والأكثر.

قوله (ره): (ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب..).

أقول: حاصله أنه بعد الاتفاق على دلالة فعل المعصوم على أن حكمه عام لكل أبناء الإسلام، وقع السؤال عن القاعدة العقلانية التي أنتجت هذه الدلالة، وفي ذلك ثلاثة مذاهب:

**المذهب الأول:** ما ذكرناه سابقاً من أن أفعال المعصوم ظاهرة في أنها يفعلها الإمام بما أنه أحد المسلمين فحكمه فيها حكم سائر المسلمين، ولا نخرج من هذا الظهور إلا بقرينة خاصة محفوفة بالفعل، وهذا هو الحال في

الظهورات اللفظية، نعم سبب هذا الظهور هو أن الأفعال المشتركة هي الأعم الأغلب، فنحن لم نطبق قاعدة الأعم الأغلب بل قاعدة ظهور الفعل، وهذا الظهور تحقق للفعل بسبب أن الأعم الأغلب في أفعال الإمام كونها كذلك، وهذا هو الحال في سائر ظهورات الأفعال والأقوال.

**المذهب الثاني:** أن المقام من قبيل التمسك بالدليل العام عند الشك في التخصيص.

ويمكن توجيه هذا الإستدلال بتوجيهين:

**التوجيه الأول:** أن لدينا دليلاً عاماً وخاصاً ونتمسك بالعام عند الشك بالتخصيص، فهنا ثلاث نقاط:

١ - الدليل العام يقضي بأن كل فعل فعله الإمام فالحكم الشرعي العام للمسلمين على طبقه.

٢ - الدليل الخاص يقول بأن بعض ما فعله الإمام ليس على طبق الحكم الشرعي العام بل مخالف له بسبب خصوصية في الإمام.

٣ - فعند الشك في فعل فعله الإمام هل هو على طبق الحكم الشرعي العام، أم مخالف له بسبب خصوصية في الإمام نتمسك بدليل العام.

وتنقيح هذا الدليل يتوقف على إثبات النقطة الأولى والثالثة:

أما النقطة الأولى فلم يظهر من المصنف (ره) توجيه كامل لإثباتها، فظاهر كلامه من خلال عباراته ومنها حيث قال: (هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف)، أنه يعتمد في إثبات النقطة الأولى على عمومات اشتراك الأحكام.

ولا يخفى فساده لوضوح الفرق الكبير بين عمومات اشتراك الأحكام وبين العموم المطلوب فإن عمومات أدلة الإشتراك إنما هي عمومات

موضوعها الأحكام الشرعية لا أفعال المعصوم، بمعنى أنها عمومات تدل على أن كل حكم بينه الشرع فهو شامل للإمام والمأموم، ولا تدل أبداً على أن كل فعل فعله المعصوم فهو على طبق حكم عام لكل المسلمين.

والحاصل أنه فرق كبير بين قول الشارع: كل حكم حكمت به فهو عام للمأموم والإمام.

وبين قول الشارع: كل ما فعله الإمام فهو فعل عام يجوز فعله للمأموم والإمام.

ومن البديهي أن عمومات إشتراك الأحكام إنما هي بالصيغة الأولى لا الثانية.

ولكن الإنصاف أن المصنف (ره) اعتمد في إثبات النقطة الأولى على دليل مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: وهي عمومات اشتراك الأحكام الدالة على أن أي حكم شرعي فهو عام لأبناء الإسلام.

المقدمة الثانية: أن كل فعل فعله الإمام فهو مطابق لحكم الله تعالى.

وهذه المقدمة الثانية مفروضة لأنه معصوم ومن ثم فيستحيل أن يكون عمله بلا حكم شرعي على طبقه غاية أننا لا نعلم أن هذا الحكم خاص به أم عام.

فإذا تمت هاتان المقدمتان أمكن تركيب قياس (كل ما فعله الإمام هو على طبق حكم شرعي، وهذا الحكم هو عام بقاعدة الإشتراك) فينتج أن كل ما فعله الإمام هو على طبق حكم شرعي عام.

هذا أقصى ما تمكنت به من توجيه كلام المصنف (ره) إلا أن فيه نظر بل منع لأن قاعدة اشتراك الأحكام ليس لها هذا العموم فإن دليلها لبي وهو

الإجماع والإرتكاز، ومن ثم فلا يمكن الإستدلال بقاعدة الإشتراك في كل الموارد التي يحتمل فيها وجيها أن يكون للخصوصية وجه فإذا حكم الإمام على مسافر لم يمكن تعميم الحكم إلى الحاضر بقاعدة الإشتراك، ولهذا اعترض البعض على الإستدلال بقاعدة الإشتراك في تعميم حكم الذكر إلى الأنثى في موارد احتمال الخصوصية، قال النائيني في تقريرات صلواته في بحث نفي وجوب الجهر على النساء: قاعدة الإشتراك في التكليف إنما يكون مع اتحاد الصنف، فإذا كان أحد الصنفين واجدا لخصوصية كان الآخر فاقدا لها واحتملنا قريبا دخل تلك المزية في الحكم. فلا يمكننا التمسك بقاعدة الإشتراك.

وقال الخوئي في كتاب الحج: قاعدة الإشتراك إنما تجري فيما إذا لم نحتمل الخصوصية.

وأما النقطة الثالثة فيمكن الإعتراض عليها بأن المقام ليس من قبيل التمسك بالعام عند الشك بتحقق التخصيص، بل من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

أما عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فهو محرر في محله.

وأما أن المقام من قبيل الشبهة المصدقية فتوجيهه: أن لدينا عموم (كل فعل معصوم على طبقه حكم عام) ولدينا خصوص (بعض أفعال المعصوم ليس على طبقه حكم عام)، فإذا شككنا في فعل فعله الإمام ما هو، يكون هذا الشك شكاً في (هذا الفعل المعين) فهو شك في مصداق خارجي محدد، وكل شك في مصداق خارجي محدد هو من الشبهة في المصداق.

فيكون حقيقة هذا الشك أننا نشك في دخول هذا المصداق الخارجي من فعل الإمام تحت الخاص أم العام.

والإنصاف أن هذا الإعتراض يمكن دفعه بسهولة لأن التوجيه المتقدم فاسد لأنه وإن صدق في تصوير العموم لكنه لم يصدق في توجيه الخصوص إذ ليس بأيدينا خاص يقول: (بعض أفعال المعصوم ليس على طبقه حكم عام) بل لدينا عدة أفعال علمنا بخروجها، فلدينا:

مثلا: (فعل النبي بزواج أكثر من أربعة ليس على طبقه حكم عام).

ومثلا: (فعل النبي بالتزام وجوب نافلة الليل ليس على طبقه حكم عام)

وهكذا بقية الأمثلة التي تصيدنا منها قضية (بعض أفعال المعصوم ليس على طبقه حكم عام)، ففي الحقيقة ليس بأيدينا خاص هو عنوان يشمل أفعالا نشك في دخول هذا الفعل فيها حتى يكون من قبيل الشبهة المصداقية.

بل الذي لدينا هنا هو عدة أفعال محددة كان كل فعل منها وحده استثناء دل دليله الخاص على أنه استثناء من العموم المتقدم، ومن ثم نشك في هذا الفعل الخاص المشكوك استثناءؤه أنه هل هو خارج من العموم بدليل خاص يدل على خروجه أم لا يوجد دليل خاص يدل على خروجه.

فما نحن فيه من قبيل ما لو أمر الشارع بإكرام جميع العلماء، ثم استثنى زيدا العالم وأمر بعدم إكرامه، ثم استثنى عمرا العالم كذلك، ثم استثنى بكرا العالم كذلك، ثم شكنا هل استثنى خالدا العالم أم لا، وفي مثل هذا الحال لا محيص من التمسك بالعموم ولا مجال لدعوى الشبهة المصداقية.

هذا تمام الكلام في توجيه مذهب المصنف (ره) وقد عرفت أن المشكلة فيه تكمن في عدم وجود العموم المدعى.

المذهب الثالث: أن الأفعال المشتركة هي الأعم الأغلب من أفعال

## ٢ - دلالة تقرير المعصوم

المقصود من تقرير المعصوم أن يفعل شخص .....

المعصوم، ومن ثم فإذا رأينا فعلا من أفعاله دار أمره بين أن يكون مشتركا وبين أن يكون خاصا، فنطبق قاعدة الحمل على الأعم الأغلب فنحمل فعله على أنه من الأفعال المشتركة.

فهذا القول يسلم بعدم ظهور أفعال الإمام بأنها مشتركة، وبعدم وجود عموم لكن يعتمد على قاعدة الأعم الأغلب.

والمشكلة في هذا المذهب تكمن في أن قاعدة الأعم الأغلب لم تثبت بذاتها وعنوانها، ولا دليل عليها، ومن ثم فلو علمنا أن الأعم الأغلب في أشياء فلان هي النجاسة لم يمكننا الحكم بنجاسة بعض أشياءه المشكوكة، ولو علمنا أن الأعم الأغلب في أخبار فلان الكاذب هي الصحة لم يمكن الحكم بصحة أخباره، وهكذا في بقية الأمثلة.

نعم لو صار الأغلب هو الظاهر أو كان موجبا للإطمئنان، أو موجبا لوثاقة الراوي، كان العمل بالظاهر وبالإطمئنان وبالوثاقة لا بالأعم الأغلب.

قوله (ره): (المقصود من تقرير المعصوم..).

أقول: ههنا نقاط لا بأس ببيانها:

النقطة الأولى: حجية التقرير:

وهنا لدينا كبروية تقدمت وعرفت صحتها، وهي أن فعل الإمام إذا كان ظاهرا في معنى ما ولو بسبب القرائن المحتفة به كان حجة فيه من باب حجية الظواهر.

وتطبيقا لهذه الكبرى كان سكوت الإمام على حدث ما إذا احتف بقرائن معينة حجة في الرضا والقبول بهذا الحدث، وذلك بسبب ظهور هذا السكوت بالرضا والقبول.

وكما ترى فإن هذا التطبيق لا غبار عليه فيما إذا تحقق ظهور السكوت بالرضا، فالكلام كله في التحقق من الظهور، ومن الواضح أن الظهور بالرضا إنما نشأ من القرائن المحيطة بسكوت الإمام، ومن هنا تعرف أن كل الكلام في حجية التقرير إنما هو في تنقيح هذه القرائن التي تستوجب الظهور المذكور.

**النقطة الثانية:** كيفية دلالة سكوت الإمام عليه السلام على الرضا:

فقول: القرائن المطلوبة في المقام لتحقيق الدلالة هي عبارة عن عدة أمور مقترنة كلها تؤدي إلى تحقيق قياس استثنائي، هو:

١ - لو أن الحدث باطل محرم لاعتراض الإمام.

٢ - ولكنه لم يعترض.

فينتج: فالحدث ليس باطلا محرما.

فهذا القياس مركب من شرطية ونقيض التالي لينتج نقيض المقدم.

وإذا تأملت في هذا القياس تجد أن مقدمته الثانية لا تحتاج إلى إثبات لأنها هي مفروض البحث، فهي مقدمة مفترضة إذ بحثنا في دلالة السكوت على الرضا، فنحن نفترض سكوت الإمام وعدم اعتراض الإمام.

إذن فكل هذه القرائن في الحقيقة ليس لها إلا مهمة واحدة وحيدة، وهي تكوين وإثبات المقدمة الأولى.

**النقطة الثالثة:** بيان القرائن:

وهذه القرائن التي تتكفل لتحقيق مقدمة (لو أن الحدث باطل محرم

لاعتراض الإمام)، هي:

**القرينة الأولى:** علم الإمام بالحدث علما عاديا.

ومما ذكرناه في هذه القرينة تعرف أمورا:

**الأول:** أنه لا يكفي العلم اللدني بالحدث ضرورة عدم ثبوت وجوب اعتراض الإمام عند علمه بالباطل علما لدنيا، بل قد نجزم بعدم وجوب اعتراض الإمام عند هذا العلم.

**الثاني:** أنه يكفي مجرد العلم بالحدث ولا يشترط أن يكون الحدث بمحضر الإمام كما عبر البعض عن هذه القرينة بأن يكون الحدث بمحضر المعصوم، وهذا التقييد غير ضروري إذ الاعتراض على الباطل واجب مطلقا.

نعم اشتراط أن يكون في محضره قد يكون لأجل التأكد من تحقق عدم الاعتراض إذ لو كان الباطل في غير محضره فمن أين نعلم عدم تحقق الاعتراض، فربما يكون قد اعترض في وقت سابق أو لاحق.

ولأجل هذا نقول أن مجرد علم الإمام بالباطل كاف لكن بشرط تحقق اليقين بعدم اعتراض الإمام لا سابقا ولا لاحقا، وأما إذا لم يتحقق هذا الشرط فلا بد من كون الباطل في محضر الإمام إذ حينئذ يكون الاعتراض في المحضر واجبا بعينه، فمع عدمه كما هو مفروض يتحقق الشرط.

**الثالث:** أنه لا يكفي أن يكون الحدث في محضر الإمام من دون التأكد من علمه به، فقد يكون الحدث في محضر الإمام لكن لا يطلع عليه بسبب من الأسباب كانشغاله عنه أو كون العمل خفيا، أو غير ذلك.

**القرينة الثانية:** أن يوجد موجب الاعتراض وهو كونه مؤثرا، إذ الاعتراض غير المؤثر غير واجب، فلو احتملنا أن الحدث قد تكرر وسبق الاعتراض من الإمام، أو يعلم عدم الفائدة من الاعتراض لم يكن هذا الاعتراض واجبا.

**القرينة الثالثة:** أن يتمكن الإمام من الاعتراض تمكنا عاديا مستندا ألى القدرة العادية، بمعنى أن لا يوجد مانع يحول شرعا أو تكوينيا من الاعتراض،



بمشهد المعصوم وحضوره فعلاً، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً. والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثير الإرشاد والتنبيه ونحو ذلك.

فلا تتحقق هذه القرينة إذا وجد مانع تكويني كضيق الوقت، أو حبس الإمام، وكذا إذا وجد مانع تشريعي كما لو احتمالنا التقية، أو خوف الضرر، أو غير ذلك من الاحتمالات.

فإذا تحققت هذه القرائن الثلاثة يثبت ظهور الإمام بأنه إذا علم بحدث لو كان باطلاً لنهى ضرورة لزوم النهي عن المنكر، ولكنه لم ينع عنه وأقره عليه، فهو غير باطل حتماً لأن التقرير على الحرام حرام لكونه إعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله.

قوله (ره): (بمشهد المعصوم وحضوره).

أقول: هذا بيان للقرينة الأولى، وقد عرفت أن لب هذه القرينة هو علم الإمام بالحدث علماً عادياً ولا يشترط أن يكون بمحضر الإمام، ولهذا يستدل بتقرير الإمام على حجية السيرة العقلانية مع أننا لم نعلم تحقق العمل بها في محضر المعصوم، وقد عرفت أن من اشترط الحضور أراد مجرد التأكد من تحقق عدم اعتراض الإمام.

قوله (ره): (وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه...).

أقول: هذا بيان للقرينة الثالثة.

قوله (ره): (والياس من تأثير الإرشاد...).

أقول: هذا إشارة إلى القرينة الثانية، وقد دمجها المصنف (ره) في القرينة الثالثة وهو في غير محله فإنه فرق كبير بين محقق وجوب الإنكار، وبين عدم إمكان الإنكار.

فإن سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريراً للفعل، أو إقراراً عليه، أو إمضاء له، ما شئت فعبّر.

وهذا التقرير - إذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك في أنه يكون ظاهراً في كون الفعل جائزاً فيما إذا كان محتمل الحرمة، كما إنه يكون ظاهراً في كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادة أو معاملة، لأنه لو كان في الواقع محرماً أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهي عنه وردعه إذا كان الفاعل عالماً عارفاً بما يفعل، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

ويلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكماً أو كيفية عبادة أو معاملة، وكان بوسع المعصوم البيان، فإن سكوت الإمام يكون ظاهراً في كونه إقراراً على قوله وتصحيحاً وإمضاء له.

وهذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

---

قوله (ره): (ويلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم..).

أقول: بل هو منه بكل ما للكلمة من معنى فإنه تقرير له وإقرار بجوازه غايته أن الفرق هو في النتيجة إذ كان تقرير بقية الأفعال كاشف عن جوازها أو تشريعها بنفسها، بينما تقرير الإمام لبيان حكم شرعي كاشف عن قبوله بالمبين أي بالحكم الشرعي وبالتالي كاشف عن صحة هذا الحكم.

### ٣ - الخبر المتواتر

إن الخبر على قسمين رئيسين: خبر متواتر. وخبر واحد.

قوله (ره): (إن الخبر على قسمين رئيسين...).

أقول: تحرير البحث هنا في مقامات:

المقام الأول: تقسيم الخبر إلى واحد ومتواتر.

وهذا التقسيم هو من أقدم التقسيمات التي تعرض لها الأصوليون فإنهم عندما نظروا الى اختلاف الأخبار والتفتوا إلى أن بعضها صادق وبعضها كاذب قسموا الخبر بلحاظ طريقه إلى قسمين:

الأول: ما كانت طرقه كثيرة بحيث تستوجب تحقق العلم بصدق الخبر وتمنع احتمال كذب الخبر.

الثاني: ما كانت طرقه لم تبلغ هذه الكثرة فلا تستوجب حصول العلم بصدق الخبر.

إذا عرفت ذلك ننبه على أمرين:

الأمر الأول: أن هذا التقسيم هو على أساس طريق الخبر لا على أساس قوة وثاقته، ومن هنا فالخبر الواحد بحسب هذا التقسيم يشمل كل خبر لم تكن طرقه بهذه الكثرة حتى لو كان خبرا يقينيا إلا أن يقينه جاء من أسباب أخرى لا يرضخ لسببيتها لليقين عموم البشر وذلك كما إذا كان سبب اليقين غير كثرة الطرق المانعة من احتمال الكذب.

الثاني: أن تسمية الخبر بالواحد هي تسمية قديمة لم يقصد بها أن ليس للخبر إلا طريق واحد، بل المقصود بها أنه خبر آحاد في مقابل ما نقله الكثير، ولهذا كان الخبر الواحد شاملا لما طريقه الإثنان والثلاثة والمستفيض.

وهذان الأمران قد نبه لهما القدماء، قال صاحب المعالم: خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر، سواء كثرت رواته أم قلت، وليس شأنه إفادة العلم بنفسه، نعم قد يفيد بانضمام القرائن إليه.

تنبيه: الغرض من هذا التقسيم القديم هو تحرير طريقة التخاصم وأسلوب الجدل، فكان غرضهم هو فرز الخبر المتواتر عن غيره على اعتبار أن الخبر المتواتر حجة يجب العمل به ويمكن للمتخاصمين أن يحتج أحدهما به على الآخر، ولا يجوز للخصم أن يشكك به أو يرده ولو فعل ذلك كان مفلوجا، بخلاف الخبر الواحد فإنه غير حجة في مقام التخاصم فيمكن للخصم أن يطعن به باعتبار أنه لا يستوجب اليقين ولا يجوز للمستدل به أن يقول بأنه على يقين منه بسبب بعض القرائن لأن هذا اليقين خاص لا يصلح لخصومة الخصوم.

وأما فيما يعنينا في علم الأصول فنقول أن الخبر المتواتر يقيني فهو حجة ذاتية.

المقام الثاني: في صنف العلم الحاصل بالتواتر.

وقع الخلاف في صنف العلم الحاصل من التواتر هل هو علم ضروري أم نظري.

ولا حاجة إلى تحرير هذا المبحث القديم، لكننا نقول باختصار ووفقا للعلامة الحلبي أن التواتر بحسب الإصطلاح ما كانت طرقه علة اليقين بصدق الخبر، ومن ثم فيجب القول بأن العلم ضروري بمعنى أنه معلول لعلة موجودة حسية فيجب وجوده، فلا حاجة في حصول العلم إلى تركيب قياس واستنتاج، بل هو من قبيل العلم الحاصل من رؤية البصر أو لمس اليد أو سماع الصوت.

قال العلامة الحلبي في المبادي: الحق أن خبر المتواتر يفيد العلم الضروري، خلافا للسيد المرتضى حيث وقف، ولابي الحسين حيث قال: انه نظري.

أقول: ومما ذكرناه تعرف الغرابة في كلام الشيخ الطوسي حيث قال في

عدته: التواتر يوجب العلم الضروري على مذهب الخصم، وعلى مذهبنا يوجب العلم الذي لا يتخالج فيه الشك.

وجه الغرابة أنه لا فرق بين علم وعلم إنما الخلاف في أنه نظري يحتاج إلى استدلال أم هو ضروري مقهور عليه العقل بلا حاجة إلى تركيب قياس.

اللهم إلا أن يكون مراد الشيخ أن الحاصل من التواتر هو الإطمئنان لا اليقين، وهذا أيضا غريب إلا أن غرابته من وجه آخر، أي من جهة مخالفته للإجماع على أن التواتر موجب للعلم واليقين بل هو المفروض في وصف التواتر بحيث لا يتحقق التواتر دون هذا الوصف، فلاحظ.

**المقام الثالث:** في تحديد الشروط الموجبة لحصول التواتر.

يشترط في أخبار التواتر شروط خمسة:

**الشرط الأول:** شرط في نوع الخبر بأن يكون المخبر يخبر عن حس بالخبر، بمعنى أن يكون المخبر قد شاهد ببصره في البصريات، أو سمع بأذنه في المسموعات، أو لمس بيده في الملموسات، وهكذا.

فالأخبار الحدسية والنقلية لا تواتر بها مهما بلغت، ولذا لا تواتر في أخبار النصارى عن بنوة عيسى لله سبحانه وتعالى لأنهم يخبرون عن حدس، كما لا تواتر في إخبارهم بأنه صلب لأنهم يخبرون عن ناقل.

**الشرط الثاني:** أن يكون المخبرون متعددوا الأفكار مختلفوا المذاهب بحيث يمتنع احتمال وقوعهم تحت تأثير شبهة معينة، أو رغبة معينة، ولذا لا تواتر في أخبار الأمم ببطولات عظمائهم.

**الشرط الثالث:** كون الخبر ظاهرا بما لا يحتاج إلى مداقة شديدة أو مقدمات علمية، ومن هنا لا تقبل أخبار الشعوب القديمة عن تسطح الأرض، ولا إخبارهم عن دوران الشمس حول الأرض، ولا أخبار الناس عن خلق الساحر للأرانب والحمامات.

الشرط الرابع: العدد، وقد وقع هنا خلاف عظيم متشعب بحيث يصعب تعداد الأقوال حتى رأيت بعض العامة يجعل التواتر في نقل رجلين، وذهب أكثر المحدثين إلى أن عدد التواتر عشرة، وقال قوم: اثنا عشر، وقال أبو الهذيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، وقيل: ثلاث مائة وبضعة عشر.

والسر في هذا الإختلاف أن أوصاف المخبرين مختلفة ففرق كبير بين عدد معين من شيوخ الناس وأعيانهم وبين نفس العدد من صعاليكهم، وفرق كبير بين عدد معين من بلد واحد ونفس العدد من بلاد شتى، وفرق كبير بين عدد معين من مذهب واحد ونفس العدد من مذاهب شتى، وفرق كبير بين عدد معين في زمان واحد ونفس العدد في أزمنة شتى، وفرق كبير بين الأخبار في الجلاء والخفاء، وفرق كبير بين الخبر الذي طال مضمونه زمانا أم كان زمانه برهة.

وهكذا يوجد صفات كثيرة يصعب حصرها فيمكن تخيل حصول علة اليقين بأخبار الخمسة بصفات معينة كما يمكن تخيل عدم حصول علة اليقين حتى بأخبار الخمسين، ولأجل ذلك وقع الخلاف العظيم في تحديد العدد الموجب التواتر.

ولهذا بعينه فقد مال المتأخرون عموما إلى غض البصر كليا عن تحديد العدد، والانتقال إلى الوصف بمعنى تحديد المخبرين بالوصف، أي أن يكون المخبرون من الكثرة والتعدد والإختلاف بحيث يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب ولا اجتماعهم على الخطأ.

قال صاحب القوانين: إختلفوا في أقل عدد التواتر والحق أنه لا يشترط فيه عدد، وهو مختار الاكثرين، فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم، وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر وقيل أقله الخمسة وقيل إثني عشر وقيل عشرون وقيل أربعون

وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها.

أقول: وهو جيد إلا أنه لو قال: (فالمعيار ما استوجب حصول العلم) لكانت عبارته أصح وأقرب إلى مراده إذ قد عرفت أن التواتر لا يشمل كل خبر يقيني بل هو كل خبر استوجب كثرة طرقه اليقين.

**الشرط الخامس:** استواء الوسائط والطبقات، وهذا شرط مختص فيما إذا كان الخبر المتواتر له أكثر من طبقة في النقل أو قل أكثر من واسطة، يعني نقله مخبرون عن مخبرين.

ومعنى استواء الوسائط هو أن يكون كل شروط التواتر موجودة في كل طبقة من طبقات الوسائط، فيجب أن يكون الطبقة الأولى من المخبرين فيها شروط التواتر الأربعة، وكذا يجب في الطبقة الثانية والثالثة وبقية الطبقات.

وفي الحقيقة فإن هذا الشرط ليس شرطاً لتحقيق التواتر ضرورة تحققه في بعض الطبقات، وإنما هو شرط لتحقيق ثمرة التواتر لأن الفائدة من الخبر المتواتر إنما تتحقق إن تم إثبات الفقرة الأخيرة أي اليقين بالخبر الذي نقلته الطبقة الأخيرة أي الثانية أو الثالثة أو التي بعدها.

وسر اشتراط هذا الشرط واضح ضرورة أنه لو فقدت بعض الطبقات شروط التواتر امتنع حصول العلم بالخبر وإن حصل العلم بتحقق إخبار الطبقة الفاقدة للشروط.

فمثلاً لو كان بأيدينا خبر رواه المخبرون الكثر الذين يوجب خبرهم اليقين، عن رجل واحد، عن المعصوم، أوجب هذا الخبر أمرين:

**الأمر الأول:** حصل اليقين بأن الرجل الواحد قد أخبر عن المعصوم، وهذا اليقين حصل من التواتر في الطبقة الأولى، فهذا التواتر إنما ينتج العلم

و(المتواتر): ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب. ويقابله (خبر الواحد) في اصطلاح الأصوليين، وإن كان الخبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر.

وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق (الجزء الثالث ص ١٠) فراجع.

والذي ينبغي ذكره هنا أن الخبر قد يكون له وسائل كثيرة في النقل، كالأخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة، .....

بما اتفق عليه المخبرون، وهو صدور الخبر من الرجل الواحد، وهذه النتيجة لا قيمة لها عملياً ولا علمياً، ولا يهتم أحد بإثباتها.

الأمر الثاني: لا يحصل اليقين بصحة خبر هذا الرجل ضرورة أنه خبر رجل واحد لا يستوجب العلم، وأما خبر الكثيرون فإنه لا يمكنه إنتاج اليقين بصحة خبر هذا الواحد لعدم تعلق التواتر بخبره وإن تعلق بإخباره، وهذه النتيجة المفقودة هي النتيجة المطلوبة.

قوله (ره): (المتواتر ما أفاد سكون النفس..).

أقول: كلامه عن سكون النفس هو عبارة عن ترجمة العلم، فإن العلم هو سكون النفس إلى الصورة الذهنية على أنها الواقع بحيث يسقط من النفس أي احتمال لأي صور مناقضة لهذه الصورة، وقد ذكرنا تعريف العلم في بحث القطع سابقاً فراجع.

قوله (ره): (يكون له وسائل كثيرة..).

أقول: هذا شروع في بيان الشرط الخامس وهو تكرار التواتر في كل طبقات الخبر.



فإنه يجب - ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم - أن تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر، وإلا فلا يكون الخبر متواتراً في الوسائط المتأخرة، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

والسر في ذلك واضح، لأن الخبر ذو الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار متتابعة، إذ إن كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة

قوله (ره): (يجب ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم..)

أقول: غرضه بيان ما قدمنا ذكره من أن الشرط الخامس أي شرط استواء الوسائط هو ليس شرطاً لتحقيق أصل التواتر بل شرط لتحقيق ثمرة التواتر وهي يقينية الخبر.

قوله (ره): (لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات).

أقول: هذا قانون يحكم قواعد الاستنتاج، وهذا قانون بديهي ضرورة أن القياس والاستنتاج هو عبارة عن استيلاد واستخراج النتيجة من بطن القياس والدليل، فيستحيل أن يكون الأصغر منتجاً للأكبر.

وتوضيحه أن الأقيسة كما هو محرر في علم المنطق تتركب من مقدمتين، فإن كان إحدى المقدمتين جزئية ينتج من هذا القانون أنه يستحيل أن تكون النتيجة كلية لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

ومعناه أنه يستحيل استخراج كلية من قياس فيه مقدمة جزئية.

وهكذا لو كان إحدى المقدمتين سلبية ينتج من هذا القانون أنه يستحيل أن تكون النتيجة كلية لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات، ومعناه أنه يستحيل استخراج موجبة من قياس فيه مقدمة سالبة.

وفي المقام فإن طبقات النقل كالمقدمات لاستنتاج يقينية الخبر، فإذا كان بعضها غير يقيني استحال إنتاج اليقين.

واحدة مثلاً، فإن خبر الطبقة الأولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة. وكذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحدة فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي إلى الواسطة الأخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة، فلا بد أن تكون الجماعة الأولى خبرها متواتراً عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا، إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه في نفسه. ومتى اختل شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواتراً وصار من أخبار الآحاد.

وهكذا الحال في أخبار الآحاد، فإن الخبر الصحيح ذا الوسائط إنما يكون صحيحاً إذا توافرت شروط الصحة في كل واسطة من وسائطه، وإلا فالنتيجة تتبع أحسن المقدمات.

#### ٤ - خبر الواحد

إن خبر الواحد - وهو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار - قد يفيد علماً وإن كان المخبر شخصاً واحداً، وذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شك في أن مثل هذا الخبر حجية.

قوله (ره): (قد يفيد علماً وإن كان المخبر شخصاً واحداً...).

أقول: هذا تقسيم للخبر الواحد إلى قسمين:

القسم الأول: الخبر الواحد الذي يقتضي اليقين بصحته أي الذي حفته قرائن تستوجب اليقين بصحته.

القسم الثاني: الخبر الواحد الذي لا يقتضي اليقين بصحته أي لم تحفه أي قرائن تستوجب اليقين بصحته.

أما القسم الأول فلا شك في حجيته ضرورة حجية القطع حجية ذاتية كما تقدم.

وهذا لا بحث لنا فيه، لأنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى. إذ ليس وراء العلم غاية في الحجية وإليه تنتهي حجة كل حجة كما تقدم.

وأما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، وإن أحتف بالقرائن الموجبة للإطمئنان إليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته وشروط حجيته. والخلاف في الحقيقة - عند الإمامية بالخصوص - يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على

أما القسم الثاني فهو دليل ظني حجيته غير ذاتية كما تقدم، فيحتاج إثبات حجيته إلى دليل من علم أو علمي يدل على حجيته.

قوله (ره): (يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي...)

أقول: هذا كله قد بيناه في المباحث السابقة حيث بينا بوضوح أموراً:

١ - أن الظن بذاته ليس بحجة.

٢ - أن أمر الشارع بالعمل به ممكن عقلاً.

٣ - أن حجيته لا تقوم إلا بدليل ينتهي إلى العلم إي إما علم أو

علمي.

قوله (ره) (وصرح بذلك السيد المرتضى في الموصليات..)

أقول: قد شحن السيد المرتضى كتابه الذريعة بالكثير من العبارات الصريحة والمتكررة بأن خبر الواحد لا يفيد العلم، وأن العمل به جائز عقلاً، وقد أبطل أدلة القائلين بالإمتناع العقلي، ثم صرح أنه جائز أن يتعبدنا الشارع بالعمل به إلا أنه لم يتعبدنا به، ثم شرع في ذكر أدلة التعبد بخبر الواحد من آية النبأ والكتمان ثم ردها، وأقواله في هذا المعنى أكثر من أن تنقل، ولا بأس بنقل بعضها تبعاً للمصنف:

قال في الذريعة مبحث إمكان التعبد بخبر الواحد: أعلم أن في

حجية خبر الواحد وعدم قيامه، وإلا فمن المتفق عليه عندهم إن خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي أو النوعي لا عبرة به لأن الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعاً فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالاته.

المتكلمين من يذهب إلى أن خبر الواحد لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل به، والصحيح أن ذلك جائز عقلاً، وإن كانت العبادة ما وردت به على ما سنيته.

ثم قال: والذي يدل على جواز ورود العبادة بالعمل به أن يبين أن خبر الواحد يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفة الأحكام، وأنه يجري في جواز كونه دلالة مجرى الأدلة الشرعية كلها من كتاب وسنة وإجماع، وإن اختلف وجه دلالاته كما اختلف وجوه هذه الأدلة الشرعية ولم تخرج بهذا الاختلاف من كونها أدلة.

ثم قال: ومما يدل - أيضاً - على جواز التعبد بخبر الواحد أن العمل في كثير من العقليات قد يتبع غلبة الظن فما الذي يمنع عن مثل ذلك في الشرعيات. ويدل عليه - أيضاً - ورود التعبد بقبول الشهادات، والاجتهاد في جهة القبلة، وقبول قول المفتي، وكل هذا من باب واحد.

وقال في مبحث تخصيص العموم بخبر الواحد: والذي نذهب إليه أن أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال، وقد كان جائزاً أن يتعبد الله تعالى بذلك، فيكون واجباً، غير أنه ما تعبدنا به.

ثم قال: وسندل بمشية الله - تعالى - إذا انتهينا إلى الكلام في الأخبار على أن الله - تعالى - ما تعبدنا بالعمل بأخبار الآحاد في الشرع.

ثم قال: وبعد، فلا خلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع إلى أخبار الآحاد في الاسم العام، فما الذي يمنع من الرجوع إليها في الحكم المعلق بالاسم، ألا ترى أنا عند الاختلاف نثبت الأسماء بالرجوع إلى أهل اللغة،

فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى ومن اتبعه إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعي، ومن يقول بحجيته كالشيخ الطوسي وباقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع. ولأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين في ذلك:

قال الشيخ الطوسي في العدة (ج ١ ص ٤٤): «من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دلّ دليل على وجوب العمل به إما من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم».

وصرح بذلك السيد المرتضى في الموصليات حسبما نقله عنه

فما الذي يمنع من الرجوع إلى الأحاد في تخصيص الأحكام.

وقال في مبحث التعبد بخبر الواحد: الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك، وإن كان العقل يجوز التعبد، بذلك وغير محيل له، ثم قال: وذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين إلى أن العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة.

وقال في إثبات قوله بعدم التعبد به: والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أنه لا خلاف بيننا وبين محصلي مخالفتنا في هذه المسألة أن العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقه الشرع والمصالح، فجرى مجرى سائر العبادات الشرعية في اتباع المصلحة، وأن العقل غير دال عليه، وإذا فقدنا في أدلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به، علمنا انتفاء العبادة به.

ثم قال: العمل بالخبر لا بد من أن يكون تابعا للعلم، فإما أن يكون تابعا للعلم بصدق الخبر، أو العلم بوجوب العمل به مع تجويز الكذب، وقد علمنا أن خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة، فلم يبق إلا أن يكون العمل به تابعا للعلم بالعبادة بوجوب العمل به، وإذا لم نجد دليلا على وجوب العمل به، نفيناه.. ثم شرع برد أدلة التعبد بخبر وأولها آية النبأ.

الشيخ ابن إدريس في مقدمة كتابه السرائر فقال: «لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم» إلى أن قال: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأن خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً».

وأصرح منه قوله بعد ذلك: «والعقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد. ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لأن عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بدّ أن يكون العمل تابعاً له».

وعلى هذا فيتضح أن المسلم فيه عند الجميع أن خبر الواحد لو خلى ونفسه لا يجوز الإعتقاد عليه لأنه لا يفيد إلاّ الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً. وإنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجيته.

وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة: فمنهم من أنكر حجيته مطلقاً، وقد حكى هذا القول عن السيد

قوله (ره): (فمنهم من أنكر حجيته مطلقاً..).

أقول: ذهب جماعة من قدماء الطائفة إلى عدم جواز العمل بخبر الواحد، قال الشيخ الأنصاري: فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس قدس الله أسرارهم: المنع، وربما نسب إلى المفيد (قدس سره).

وكيف كان فقد استدل لعدم جواز العمل بخبر الواحد بثلاثة أدلة:

الدليل الأول: الآيات الناهية عن العمل بالظن، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظن وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾.

أقول: قد قدمنا ذكر هذه الآيات مفصلاً وبيننا أن هذه الآيات إنما تدل

على بطلان العمل بالظن الذي لم يدل الدليل على حجيته، فإذا قام الدليل على حجية ظن ما كان متقدما على هذه الآيات إما من باب التخصيص أو الحكومة أو الورود.

ومما ذكرناه في هذه الآيات تعرف الجواب عن الروايات التي لسانها لسان الآيات، مثل قوله أبي جعفر عليه السلام: ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم.

فهذه الأخبار لن تزيد عن الآيات لا في الدلالة ولا في الصدور.

### الدليل الثاني: الأخبار

١ - صحيح الصفار: حدثني محمد بن عيسى، قال: أقراني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه عليه السلام بخطه، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك صلوات الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب عليه السلام بخطه - وقرأته -: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردوه إلينا.

٢ - ما رواه ابن إدريس في مستطرفاته عن مسائل محمد بن علي بن عيسى، حدثنا محمد بن أحمد بن زياد وموسى بن محمد بن علي بن عيسى، قال وسألته عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك صلوات الله عليهم قد اختلف علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه، أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا.

أقول: يرد على هذا الخبر:

أولاً: أن هذا الخبر وارد في الأخبار المتعارضة.

ثانياً: أن الخبر الذي أمرنا بالعمل به هو مما نعلم وجوب القول به،

فنقول به.

ثالثاً: أن هذا الخبر لو كان دالاً على عدم جواز العمل بخبر لدل على

عدم جواز العمل بنفسه.

١ - الأخبار الدالة على عدم العمل بالأخبار إلا إذا وافقت الكتاب، وهي أخبار كثيرة لا يبعد تواترها، منها:

٢ - خبر العياشي عن سدير قال: كان أبو جعفر عليه السلام وأبو عبد الله عليه السلام يقولان: لا يصدق علينا إلا بما يوافق كتاب الله وسنة نبيه ﷺ.

٣ - الخبر عن أبي جعفر عليه السلام: وإذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده، ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم.

٤ - معتبر عبد الله بن أبي يعفور، 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 ﷺ، وإلا فالذي جاءكم به أولى به.

٥ - مصحح كليب بن معاوية الاسدي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما أتاكم عنا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل.

٦ - صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة.

والجواب على هذه الأخبار أمران:

الأول: أن هذه الأخبار خاصة في الأخبار التي لها أهلية موافقة القرآن أو مخالفته وهي الأخبار الواردة في أساسيات الدين، وأما الأخبار التي تتحدث عن الفروع غير اليقينية فهي ليس لها هذه الأهلية، فكيف نعرض على القرآن أخبار وجوب السورة، أو أخبار العصير العنبي، أو أخبار ثمن العذرة، أو أخبار مفطرة الغبار والإرتماس، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي يعلم الناظر أنه ليس لها أهلية العرض على الكتاب.



المرتضى والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس وادعوا في ذلك الإجماع. ....

الثاني: أن هذه الأخبار رغم كثرتها غير واضحة الظهور ومن ثم فهي لا تقاوم الأدلة الآتية الموجبة للقطع بحجية الخبر، قال شيخنا الأنصاري: إن الأخبار المذكورة - على فرض تسليم دلالتها - وإن كانت كثيرة، إلا أنها لا تقاوم الأدلة الآتية، فإنها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة، فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

الدليل الثالث: الإجماع.

قال الشيخ الأنصاري: وأما الإجماع: فقد ادعاه السيد المرتضى (قدس سره) في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

والجواب على الاستدلال بالإجماع أمران:

الأول: أن هذا الإجماع لم يثبت، فقد أوله الشيخ بعدم العمل بخبر المخالفين، قال الشيخ الأنصاري: وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه، إلا أنه أول معقد الإجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون.

ثم كيف يثبت هذا الإجماع على عدم الحجية وقد ادعى الشيخ إجماع الطائفة على حجية خبر الواحد كما سيأتي !!!.

الثاني: أن هذا الإجماع على فرض ثبوته قد ظهر فساداً بإجماع متأخري الطائفة على العمل بهذه الأخبار.

الثالث: أن هذا الإجماع المنقول لم يثبت كشفه عن قول

المعصوم عليه السلام.

قوله (ره): (وادعوا في ذلك الإجماع).

أقول: قال المرتضى في طي رسائله ونقله عنه ابن إدريس: ... إنما أردنا بهذه الإشارة أن أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم، متقدمهم ومتأخرهم يمنعون

ولكن هذا القول منقطع الآخر فإنه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ومنهم من قال: «إن الأخبار المدونة في الكتب المعروفة لا سيما الكتب الأربعة مقطوعة الصدق» وهذا ما ينسب إلى جماعة من

من العمل بأخبار الآحاد ومن العمل بالقياس في الشريعة، ويعيرون أشد عيب على الراغب إليهما والمتعلق في الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب - لظهوره وانتشاره - معلوما ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من أقوالهم.

قوله (ره): (فإنه لم يعرف موافق لهم..).

أقول: هذا رد على الإستدلال بالإجماع، ولا يخفى أن الإجماع إذا انقطع القول بوقفه نعلم أنه لا يكشف عن قول المعصوم.

قوله (ره): (ومنهم من قال أن الأخبار المدونة...).

أقول: المنقول أن الأخباريين على فرقتين:

الفرقة الأولى: تقول بأن هذه الأخبار كلها قطعية.

الفرقة الثانية: أن هذه الأخبار كلها معتبرة.

أما الفرقة الأولى فكما قال الشيخ هو قول لا حاجة لمناقشة صاحبه فمن حصل له اليقين من إمارة كان له العمل بها، كما أن من لم يحصل عنده اليقين لم يجز له العمل بالإمارة إلا إذا قام عنده الدليل العلم أو العلمي على حجيته، ولا يسأل هذا عن دليل عدم قطعه كما لا يسأل ذاك عن دليل قطعه.

ويمكن أن يقال أن اعتراض الشيخ لما كان في غاية الظهور وجب حمل كلام الأخباريين على محمل آخر يسلم من هذا الإعتراض، ويتضح هذا المحمل بمقدمات:

متأخري الإخباريين قال الشيخ الأنصاري تعقيباً على ذلك: «وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه...».

**المقدمة الأولى:** أننا يمكن أن نقسم الدليل القطعي كما قسمنا الدليل الظني إلى قسمين:

الدليل المستوجب للقطع الفعلي: وهو القطع والسكون الفعلي الحاصل للقاطع.

الدليل المستوجب للقطع النوعي: وهو كون الأدلة بطبعها تستوجب القطع، وقد يحصل ذلك فعليا للناظر إلى الأدلة، وقد لا يحصل بسبب بعض الظروف الخاصة.

وهذا التقسيم هو تماماً على حد تقسيم الإمارات إلى ظن فعلي وظن نوعي وقد بيناه سابقاً مفصلاً فراجع.

**المقدمة الثانية:** أن الدعوى الشخصية التي لا مجال لمناقشة صاحبها هي دعوى أن الدليل قطعي من القسم الأول لا أن الدليل قطعي من القسم الثاني.

توضيح ذلك أن دعوى أن هذا الدليل هو دليل قطعي من القسم الأول هي كما قال الشيخ الأنصاري دعوى شخصية لأن المدعى فيها حصول القطع الشخصي عند المدعي، ومثل هذا لا مجال لمناقشته فإنه يدعي دعوى شخصية.

وأما دعوى أن هذا الدليل هو دليل قطعي من القسم الثاني أي دليل يستوجب بطبعه تحقق القطع، فهذه الدعوى ليست دعوى شخصية بل هي دعوى قابلة للنقاش والرد والإثبات، فيمكن أن نناقش أن هذه الأخبار تستوجب اليقين عادة أم لا، بمعنى أنه هل ينبغي حصول اليقين من الخبر أم لا.

وأما القائلون بحجية خبر الواحد فقد اختلفوا أيضاً: فبعضهم يرى أن المعتبر من الأخبار هو كل ما في الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور. وبعضهم يرى أن المعتبر بعضها والمناطق في الإعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج، وقيل المناطق فيه عدالة الراوي أو مطلق وثاقته،

ومثل هذا النقاش قد وقع بين أهل العلم كما وقع النقاش في أن التواتر يستوجب العلم أم لا، ثم وقع النقاش ثانياً أن العلم الذي استوجبه هل هو ضروري أم نظري.

نعم هذا النقاش - أي أن القطع الحاصل من الأخبار هو قطع نوعي أم لا - يتوقف ثمرته على إثبات أن الدليل القطعي نوعياً (المستوجب لليقين عادة) هو حجة حتى لو لم يستوجب اليقين فعلاً، ضرورة أنه لو قلنا بعدم حجيته إلا عند تحقيق القطع الشخصي كان الدليل المذكور غير حجة إلا عند تحقيق القطع الشخصي فيتساوى عملياً أصحاب القولين.

وهذا - أعني البحث في حجية الدليل القطعي نوعياً - بحث لم أجد من تعرض له والذي أراه على عجالة هو حجيته، ويدل عليها السيرة العقلانية والتمشيرية على العمل بمثل هذه الأدلة، ولا يقبلون لمعتذر أن يعتذر لترك مثل هذه الأدلة بأنه لم يحصل عنده القطع الشخصي بل يعد المخالف لمثل هذه الأدلة بأنه جاحد مخصوم.

وسياتي الإستدلال وسأذكره مفصلاً عما قريب عند بيان الدليل الثاني من الأدلة الأربعة الآتية.

أما الفرقة الثانية أي القائلون أن هذه الأخبار كلها معتبرة، فلم تتوضح أدلتهم على اعتبار هذه الأخبار، وينبغي التمعن في هذا الأمر فإنه مطلب جليل وإن أهمله المتأخرون، ولا بأس ببعض التفصيل فيه، فنقول: أنه يمكن أن يستدل لهذا القول بأربعة أدلة:

أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوي... إلى غير ذلك من التفاصيل.

**الدليل الأول:** تقرير الأئمة عليهم السلام، وذلك أننا نجزم أن هذه الكتب بعينها الموجودة لدينا في مجاميع هي التي كانت بعينها في زمن الأئمة عليهم السلام إلا أنها كانت متفرقة في كتب أصغر، وهي التي كان الشيعة كلهم يعملون عليها ويرجعون إليها رجوع التسليم من غير تمييز بين الأسانيد، ولا بين الأخبار، ولا بين الكتب طالما هي متداولة بينهم بلا نكير من أحد منهم، نعم كانوا يميزون في الأخبار النادرة التي لم تكن في الكتب المتداولة فيلاحظوا راويها ومضمونها وبقية ظروفها.

وذلك كله على مرأى ومسمع من أئمتنا عليهم السلام، بل لم تكن الشيعة تعمل إلا بهذه الأخبار وقد راجعوا مرارا كثيرة يسألونهم عن طائفة عظيمة جدا من هذه الكتب، أو يسألونهم عن بعض أخبارها، أو عن بعض الرواة، بما يوجب العلم اليقيني الضروري بأن الشيعة كانت تعمل - على معرفة وعلم من الأئمة - بهذه الأخبار الواردة في كتب أصحابهم، ولا سيما مع ملاحظة أن وكلاءهم ورجالهم وثقاتهم منتشرون في الآفاق يعرفون هذه الكتب بل هم رواها في الأعم الأغلب.

ولم يصدر من الأئمة عليهم السلام أي نهي عن ذلك، قال شيخ الطائفة في العدة:

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

والمقصود لنا الآن بيان إثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي، ثم ننظر في مدى دلالة الأدلة على ذلك. فالعمدة أن ننظر أولاً في الأدلة التي ذكروها من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء، ثم في مدى دلالتها.

وقال: ومما يدل أيضاً على جواز العمل بهذه الأخبار التي اشرنا إليها ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة المذاهب في الاحكام، يفتي أحدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى أبواب الديات من العبادات، والاحكام، والمعاملات، والفرائض، وغير ذلك،.... إلى أن قال: ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع أحد منهم موالاة صاحبه، ولم ينته إلى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه، فلولا ان العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما جاز ذلك.

ولهذا جزم الشيخ بوجوب العمل بمطلق المراسيل الواردة في كتبنا الظاهرة بين الفرقة المحقة واستند إلى ذلك بعمل الطائفة بهذه المراسيل، فقال: اما إذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك: الادلة التي قدمناها على جواز العمل بأخبار الاحاد، فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل، فما يطعن في واحد منهما يطعن في الاخر، وما أجاز أحدهما اجاز الاخر، فلا فرق بينهما على حال.

أقول: بل صدر منهم عليه السلام في موارد كثيرة التصريح بالتقرير وتأيد العمل بهذه الأخبار وروايات هؤلاء الرواة، فمن ذلك:

١ - ما رواه الكافي بإسناده عن محمد بن الحسن بن أبي خالد شنبولة، قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك إن مشايخنا رووا عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام، وكانت التقية شديدة، فكتبوا كتبهم، فلم ترو عنهم، فلما ماتوا صارت الكتب إلينا، فقال: حدثوا بها فإنها حق.

٢ - قال الكشي: علي بن محمد بن قتيبة قال حدثني أبو حامد المراغي قال ورد على القاسم بن العلاء نسخة فيها: ... فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا قد عرفوا أنا نفاوضهم بسرنا ونحمله إياه إليهم وعرفنا ما يكون من ذلك إن شاء الله.

تنبيه: قد يقول قائل أن الكتب الأربعة كلها كتبت بعد غيبة الإمام عليه السلام فلا مجال فيها لدعوى تقرير الإمام للعمل بها.

وجواب هذا القول أننا نجزم بما لا مجال معه للريب أن أخبار الكتب الأربعة كلها مأخوذة من الكتب التي كانت متداولة في عصر الأئمة عليهم السلام فإننا نجزم بذلك لأمرين:

الأول: أنه صريح ما ذكره المحمدون الثلاثة حيث صرحوا بمصادر كتبهم، أما الكليني والصدوق فسيأتي تصريحهم بما هو أوضح وأعظم من ذلك، وأما الشيخ فقد قال أول مشيخة التهذيب: واقتصرنا من إيراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذي أخذنا الخبر من كتابه، أو صاحب الأصل الذي أخذنا الحديث من أصله، واستوفينا غاية جهدنا.. إلى أن قال: فحيث وفق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب نحن نذكر الطريق التي يتوصل بها إلى رواية هذه الاصول والمصنفات، ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار، لتخرج الأخبار بذلك عن حد المراسيل، وتلحق بباب المسندات.

وقال رحمته الله في مشيخة الاستبصار: وكنت سلكت في أول الكتاب إيراد الأحاديث بأسانيدها، وعلى ذلك اعتمدت في الجزء الأول والثاني، ثم اختصرت في الجزء الثالث، وعولت 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 والاصول، حسبما عملته في كتاب تهذيب الأحكام.

الثاني: أننا نجزم بمقتضى التاريخ المعلوم للجميع أنه لا يوجد أي

تفاوت في الكتب بين عصر الأئمة وعصر هؤلاء الأعظم المصنفين، بل العلوم المتداولة واحدة يقينا، والكتب واحدة، والأخبار واحدة، والمصنفون عينهم، فمن الضروري أن تكون هذه الكتب الأربعة وغيرها إنما أخذت من هذا المعين الميمون.

على أن كتاب الكافي كان في زمن الغيبة الصغرى فلا يبعد تحقق التقرير بمجرد سكوت السفراء وهم يرون الشيعة تعمل بهذا الكتاب، مع أنه يروى عن الإمام عليه السلام أنه قال: الكافي كاف لشيعتنا، وهو خبر صرح أهل الفضل أن لا وجود له في كتب الأخبار.

**الدليل الثاني:** أي على أن الأخبار المتداولة كلها معتبرة، فهو دليل مركب من مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن هذه الأخبار في غاية الوثاقة بالصدور لما أحاط بها من القرائن العظيمة.

**المقدمة الثانية:** أن السيرة العقلائية والمشرعية على العمل بما بلغ هذه المرتبة من الوثوق.

أما المقدمة الأولى فيدل عليها أن طريقة تدوين أحاديث الشيعة كانت طريقة تستوجب اليقين بصحتها وصفائها من الشوائب، وذلك لأنها طريقة اتصفت بعدة صفات تستوجب صيانتها، وهي:

١ - أنها دوت في عصور استقرار و شيوع قوانين الحديث ورعاية الأسانيد، حيث أن مدارس التدوين وإسناد الأحاديث بدأت في أواخر القرن الأول واستمرت تنمو وتتكامل حتى كانت في أوج تكاملها زمن الصادق عليه السلام وما بعده فشاعت فيه قوانين الإسناد وكتابته وحفظه ونقله وتعليمه وبذلك انحسر الكثير من أسباب الخطأ في تدوين.

٢ - أن مدونوها هم نخبة البشر وخاصة المسلمين وزهادهم



والمنقطعين إلى آل محمد ﷺ مع ما كان في ذلك من المخاطرة بالغالي والنفيس في تلك الأيام، ولم يكن حديث آل محمد ﷺ مما يجمعه الجامع في الأعم الأغلب إلا رغبة في الاتقان والإستفادة.

٣ - أنها دونت عن لسان الأئمة فور سماعها إذ كانت عموم هذه الأخبار يسمعها الرواة فيدونونها فوراً إما في محضر الإمام وإما بعد الخروج فوراً بنحو يصعب معه حصول التفاوت، فمثلاً روى أبو الوضاح: حدثني أبي قال: كان جماعة من خاصة أبي الحسن عليه السلام من أهل بيعته وشيعته، يحضرون مجلسه ومعهم في إمامهم الواح أبنوس لطاف وأميال، فإذا نطق أبو الحسن عليه السلام بكلمة أو أفتى في نازلة، اثبت القوم ما سمعوا منه في ذلك.. الخبر.

وروى الصدوق في الفقيه: عن أبي بكر الحضرمي، عن الورد بن زيد، قال لابي جعفر عليه السلام: حدثني حديثاً وامله علي حتى أكتبه، قال: فأين حفظكم يا أهل الكوفة؟!، قلت: حتى لا يرده علي احد... الخبر.

٤ - أن الأئمة عليهم السلام كانوا يتصدون بأنفسهم لتنقية الأخبار المبتوثة بين الشيعة، فكانوا يتصدون لتحريف المحرفين وفضح الكاذبين وإبطال المبطلين وبيان شبهات المشتبهين وتصديق الصادقين وتمييز الأحكام وتفصيلها مدة تزيد عن قرنين من الزمان وشيعتهم ووكلائهم وسفرائهم يراجعونهم في الأخبار ويبينون لهم الأمور، فكيف يمكن تعقل بقاء الأخبار الفاسدة مع هذه التنقية المستمرة!!!.

وهذه الرعاية والتنقية المستمرة من الأئمة ووكلائهم وسفرائهم وخدامهم للأخبار والكتب أمر بديهي تدل عليه أوصاف أئمتنا الطاهرين فإن هذه الأخبار وهذه الكتب هي من أهم معالم الدين ومن أهم طرق الوصول إليه ولا سيما أيام بطش السلطان وبعد الغيبة، ومن ثم فحفظ هذه الأخبار

ورعايتها هو من أعظم أركان حفظ الدين الذي هو من أهم وأعظم واجبات الإمام المعصوم.

وإهمال هذه الكتب التي عليها يدور دين شيعتهم علما وعملا هو من إهمال الدين وهو مستحيل على أدنى المتدينين، فضلا عن خاصة الشيعة وثقاتهم، فضلا عن الإئمة عليهم السلام.

فهذه التنقية المستمرة ثابتة قطعاً، والتوهين في هذه الحقيقة يصعب أن ينفك عن التوهين بالشيعة بل بأئمتهم أيضا معاذ الله تعالى أن ينال الوهن أطرافهم.

وقد كان علماؤنا الأقدمون رضوان الله عليهم يعتقدون بما ذكرناه من رعاية الأئمة للأخبار إلا أنهم يعبرون عنها بتعابير أخرى مثل الإجماع ونحو ذلك، ومن ذلك قول الشيخ الطوسي في العدة: فأما الامة إذا تلت الخبر بالقبول وصدقت به فذلك دليل على صحته، لانه لو لم يكن صحيحا لادى إلى اجتماعها على خطأ، وذلك لا يجوز مع كون المعصوم فيها. ومتى تلت الخبر بالقبول ولم تصدق به فذلك لا يدل على صدقه، لان هذا حكم أكثر أخبار الاحاد. ثم قال: أما الخبر إذا ظهر بين الطائفة المحقة وعمل به أكثرهم، وأنكروا على من لم يعمل به، فان كان الذي لم يعمل به علم انه امام، أو الامام داخل في جملتهم، علم ان الخبر باطل. وان علم انه ليس بامام، ولا هو داخل معهم، علم ان الخبر صحيح، لان الامام داخل في الفرقة التي عملت بالخبر. وهذه جملة كافية في هذا الباب.

فانظر كيف جزم بصحة الخبر الشائع بين الطائفة حتى ذاك الخبر الذي أنكره بعض أعيان الطائفة، وحجته هي عين ما قلناه من أن الخبر الباطل كان الإمام عليه السلام - كما هو واجبه - يبطله وينكره ويظهر ذلك لشيعته، فمجرد عدم إنكار الإمام عليه السلام للأخبار الشائعة دليل على صحة الخبر.

وكيف كان فنحن لسنا محتاجين إلا إثبات هذه التنقية والتصفية الإمامية الضرورية التي تقتضيها ضرورة الدين والعادة، إلا أنه لا بأس مع ذلك من بيان بعض يسير مما وصلنا مما يدل على هذه التنقية كي يستأنس بها المستأنسون:

١ - الكشي: حدثني علي بن محمد بن قتيبة، قال: حدثني الفضل بن شاذان، قال: حدثنا محمد بن الحسن الواسطي ومحمد بن يونس، قالوا: حدثنا الحسن بن قياما الصيرفي، قال: حججت في سنة ثلاث وتسعين ومائة وسألت أبا الحسن الرضا عليه السلام فقلت: جعلت فداك ما فعل أبوك؟ قال: مضى كما مضى آباؤه، قلت: فكيف أصنع بحديث حدثني به يعقوب بن شعيب، عن أبي بصير، أن أبا عبد الله عليه السلام قال: إن جاءكم من يخبركم أن ابني هذا مات وكفن ونفضوا أيديهم من تراب قبره فلا تصدقوا به؟ قال: كذب أبو بصير، ليس هكذا حدثه، إنما قال: إن جاءكم عن صاحب هذا الأمر.

٢ - الكشي: حدثني حمدويه قال: حدثني محمد بن عيسى، عن جعفر بن عيسى، عن علي بن يونس بن بهمن قال: قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك إن أصحابنا قد اختلفوا، قال: في أي شيء اختلفوا فيه، إحك لي من ذلك شيئاً، قال: فلم يحضرني إلا ما قلت: جعلت فداك ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم، فقال زرارة إن المنفي ليس بشيء وليس بمخلوق، وقال هشام: إن المنفي شيء مخلوق، فقال لي: قل في هذا بقول هشام ولا تقل بقول زرارة.

أقول: فهذا الرجل لم يجد شيئاً من الإختلاف الظاهر عنهم ليسأل عنه الرضا عليه السلام!!! وهذا من أعظم الدلالات على أن التنقية بلغت أهدافها قبل نهاية أيام الرضا عليه السلام.

٣ - الكشي: حمدويه بن نصير، قال: حدثنا محمد بن عيسى

العبيدي، قال: حدثني جعفر بن عيسى، قال: قال موسى بن الرقي لأبي الحسن الثاني عليه السلام: جعلت فداك، روى عنك المشرقي وأبو الأسود أنهما سألاك عن هشام بن الحكم، فقلت: ضال مضل، شرك في دم أبي الحسن عليه السلام، فما تقول فيه يا سيدي نتولاه، قال: نعم...

٤ - الكشي: حدثنا حمدويه وإبراهيم ابنا نصير، قالا: حدثنا محمد ابن عيسى، قال: حدثني رجل، عن عمر بن عبد العزيز بن ابي بشار، عن سليمان بن جعفر الجعفري، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن هشام ابن الحكم، قال: فقال لي: رَضِيَ اللهُ كان عبداً ناصحاً، وأوذي من قبل أصحابه حسداً منهم له.

٥ - الكشي: محمد بن الحسن (بن بندار)، قال: حدثني علي بن إبراهيم بن هاشم، عن الريان بن الصلت، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام إن هشام بن إبراهيم العباسي زعم أنك أحللت له الغناء، فقال: كذب الزنديق، إنما سألتني عنه فقلت له: سألت رجلاً أبا جعفر عليه السلام فقال له أبو جعفر عليه السلام: إذا فرق الله بين الحق والباطل فأينما يكون الغناء، فقال الرجل: مع الباطل، فقال له أبو جعفر عليه السلام: قد قضيت - ورواها الصدوق عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي مثله باختلاف يسير في اللفظ.

٦ - الكشي: بسنده عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنه ليس كل ساعة ألقاك ويمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلما يسألني عنه، قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فإنه قد سمع من أبي وكان عنده وجيهاً.

٧ - عن إبراهيم بن محمد أنه قال: كتبت إليه جعلت فداك، قبلنا أشياء يحكي عن فارس والخلاف بينه وبين علي بن جعفر حتى صار يبرأ بعضهم من بعض، فإن رأيت أن تمن علي بما عندك فيهما وأيهما يتولى

حوائج قبلك حتى لا أعدوه إلى غيره - فقد احتجت إلى ذلك - فعلت متفضلاً إن شاء الله، فكتب: ليس عن مثل هذا يُسأل ولا في مثله يُشك، قد عظم الله قدر علي بن جعفر متعنا الله به عن أن يقايس إليه، فاقصد علي ابن جعفر بحوائجك، واخشوا فارساً وامتنعوا من إدخاله في شيء من أموركم، تفعل ذلك أنت ومن أطاعك من أهل بلادك، فإنه قد بلغني ما تموه به على الناس فلا تلتفتوا إليه إن شاء الله.

٨ - علي بن راشد، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام: قال: قلت: جعلت فداك، قد اختلف أصحابنا فأصلي خلف أصحاب هشام بن الحكم، قال: عليك بعلي بن حديد، قلت: فأخذ بقوله، قال: نعم.

٩ - روى إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: إلق عبد الملك بن جريح فسله عنها فإن عنده منها علماً، فلقيته فأملى عليّ منها شيئاً كثيراً في استحلالها فكان فيما روى لي ابن جريح....فأتيت بالكتاب أبا عبد الله عليه السلام فعرضت عليه، فقال: صدق وأقر به، رواه الكليني.

١٠ - الكشي: حمدويه وابراهيم ابنا نصير، قالا: حدثنا محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عن زياد بن أبي الحلال، قال: اختلف أصحابنا في أحاديث جابر الجعفي فقلت: أنا أسأل أبا عبد الله عليه السلام فلما دخلتُ ابتدأني فقال: رحم الله جابراً الجعفي إنه كان يصدق علينا، ولعن المغيرة بن سعيد إنه كان يكذب علينا، أقول الرواية صحيحة السند ورويت من طرق أخرى عن زياد نفسه وعن الحسين بن ابي العلاء، هذا وفي جابر أخبار أخرى مادحة.

١١ - كتب أبو الحسن الرضا عليه السلام إلى يحيى بن أبي عمران وأصحابه، فقرأ يحيى الكتاب فإذا فيه: عافانا الله وإياكم، أنظروا أحمد بن سابق لعنه الله الأعمش الأشج، واحذروه، قال أبو جعفر محمد بن عبد الله:

لم يكن أصحابنا يعرفون أنه أشج أو به شجة حتى كشف رأسه.

١٢ - عبد الله النجاشي والي الأهواز، كاتب الصادق عليه السلام يسأله، وكتب إليه الصادق عليه السلام يجيبه، وهي رسالة عبد الله النجاشي وهي معروفة.

١٣ - الكشي: سعد بن جناح الكشي قال: سمعت محمد بن إبراهيم الوراق السمرقندي يقول: ... قال بورق (رجل كان من أصحابنا معروف بالصدق والصلاح والورع والخير): ... خرجت إلى سر من رأى ومعني كتاب يوم وليلة فدخلت على أبي محمد عليه السلام وأريته ذلك الكتاب فقلت له: جعلت فداك إني رأيت أن تنظر فيه قال: نظر فيه وتصفح ورقة ورقة، فقال عليه السلام: هذا صحيح ينبغي أن يُعمل به ... ذكره الكشي.

١٤ - الكشي: جعفر بن معروف، قال: حدثني سهل بن بحر، قال: حدثني الفضل بن شاذان، قال: حدثني أبي الخليل الملقب بشاذان، قال: حدثني أحمد بن أبي خلف، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كنت مريضاً فدخل عليّ أبو جعفر عليه السلام يعودني عند مرضي فإذا عند رأسي كتاب يوم وليلة، فجعل يصفح ورقة ورقة حتى أتى عليه من أوله إلى آخره، وجعل يقول: رحم الله يونس، رحم الله يونس، رحم الله يونس<sup>(١)</sup>.

١٥ - النجاشي: عن المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه، عن علي ابن الحسين بن بابويه، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن داود بن القاسم الجعفري، قال: عرضت على أبي محمد صاحب العسكر عليه السلام كتاب يوم وليلة ليونس، فقال لي: تصنيف من هذا، فقلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة، ذكره النجاشي.

(١) رجال الكشي ج ٢ ترجمة يونس بن عبد الرحمن ص ٧٧٩ ح ٩١٣.

وروی الكشي من طریق عبید الله بن أسید الهروي عن داود بن القاسم نحوه وفيه أنه المعروف عليه هو الهادي عليه السلام وقال عليه السلام: هذا ديني ودين آبائي وهو الحق كله<sup>(١)</sup>.

وروی الكشي: حدثني إبراهيم بن المختار بن محمد بن العباس عن علي بن الحسن بن فضال عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام مثل خبر داود بن القاسم<sup>(٢)</sup>.

١٦ - كتاب عبد الله بن سعيد بن حنان، وهو كتاب الديات عرض على الرضا، وهو المعروف بين أصحابنا بكتاب عبد الله بن ابحر، ذكره النجاشي.

وروی الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس عليه السلام وعدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس، وعلي عن أبيه عن ابن فضال جميعاً عن الرضا، قال يونس عرضت على أبي الحسن الرضا عليه السلام كتاب الديات فقال: هو صحيح... وفي ذيل هذا الخبر أنه قد عرضه على الرضا عليه السلام أيضاً أبو عمرو المتطبب والحسن ابن الجهم<sup>(٣)</sup>.

وقد ذكره الشيخ في أخبار أن يونس عرضه على الرضا عليه السلام، وابن فضال عرضه على الرضا عليه السلام، وفي خبر آخر بعد أن عرضه على الرضا عليه السلام دون أن يسمياه كتاب الديات، قال يونس: فقال عليه السلام: صحيح،

(١) رجال الكشي ج ٢ ترجمة يونس بن عبد الرحمن ص ٧٨٠ ح ٩١٥ و ٩١٦.

(٢) رجال الكشي ج ٢ ترجمة يونس بن عبد الرحمن ص ٧٨٠ ح ٩١٥ و ٩١٦.

(٣) الكافي ج ٧ باب ما تجب فيه الدية كاملة من الجراحات التي دون النفس ... ص ٣١١ ح ١، والكافي ج ٧ باب ما يمتحن به من يصاب في سمعه وبصره ... ص ٣٢٤ ح ٩، وباب دية الجراحات والشجاج ص ٣٢٧ ح ٥.

وذكر ابن فضال شطراً من هذا الكتاب في ديات الأعضاء والجروح، وفي خبر آخر ذكر أسانيد عديدة إلى الكتاب، ثم ذكر سنده إليهما عندما عرضاه على الرضا وذكر الكتاب شطراً عظيماً منه صفحات ولعله كله<sup>(١)</sup>.

١٧ - كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام، رواه الكليني عن علي ابن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال (حيلولة) ومحمد بن عيسى، عن يونس جميعاً، قالوا: عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال: هو صحيح<sup>(٢)</sup>.

أقول: الظاهر أن كتاب الفرائض غير كتاب الديات فيكون يونس وابن فضال قد عرضا على الرضا عليه السلام أكثر من كتاب، وذكر الشيخ الطوسي هذا الخبر، وذكر شطراً منه<sup>(٣)</sup>.

١٨ - كتاب عبد الملك بن جريح، وروايات إسماعيل بن الفضل، روى روايات إسماعيل محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن محمد عن الفضل بن إسماعيل بن الفضل عنه، ذكره الصدوق - ثقة، ذكره الشيخ وعلي بن حسن بن علي بن فضال - من أصحاب الباقر عليه السلام، ذكره الشيخ، أقول: روى إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: إلق عبد الملك بن جريح فسله عنها فإن عنده منها علماً، فلقيته فأملى عليّ منها شيئاً كثيراً في استحلالها فكان فيما روى لي ابن جريح.... فأتيت

(١) راجع في أخبار الشيخ الطوسي: تهذيب الأحكام ج ١٠ باب ٢٢ ديات الأعضاء والجوارح والقصاص فيها ص ٢٤٥ ح ٩٦٨ و ٩٦٩، و ص ٢٦٧ ح ١٠٥٠، وباب ٢٥ الحوامل والحمول... ص ٢٨٥ ح ١١٠٧، وباب ٢٦ ديات الشجاج وكسر العظام... ص ٢٩٢ ح ١١٣٥ و ص ٢٩٥ ح ١١٤٨.

(٢) الكافي ج ٧ باب آخر بعد باب الخلقة التي تقسم عليه الدية في الأسنان والأصابع ص ٣٣٠ ح ١.

(٣) تهذيب الأحكام ج ١٠ باب ٢٥ الحوامل والحمول... ص ٢٨٥ ح ١١٠٧.



بالكتاب أبا عبد الله عليه السلام فعرضت عليه، فقال: صدق وأقر به، رواه الكليني ج ٥ باب إنهن بمنزلة الإمام وليست من الأربع ص ٤٥١ ح ٦.

أقول: كتاب ابن جريج هو كتاب في المتعة فيه نحو ثمانية عشر حديثاً عن جابر وحده عن النبي صلى الله عليه وآله هذا عن غيره.

كتاب عبيد بن محمد بن قيس البجلي، قال محمد بن قيس البجلي: عرضنا هذا الكتاب على أبي جعفر عليه السلام فقال: هذا قول أمير المؤمنين عليه السلام، ذكره الشيخ.

١٩ - كتاب الفضل بن شاذان عرض على الإمام عليه السلام، روى محمد ابن الحسين الهروي، عن حامد بن محمد الأزدي البوشنجي، عن الملقب بغورا من أهل البوزجان - من نيشابور - أن أبا محمد الفضل بن شاذان رحمته الله كان وجهه إلى العراق إلى حيث به أبو محمد الحسن بن علي عليه السلام فذكروا أنه دخل على أبي محمد عليه السلام، فلما أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حصنه ملفوف في ردايه، فتناوله أبو محمد عليه السلام ونظر فيه، وكان الكتاب من تصنيف الفضل بن شاذان، وترحم عليه، وذكر أنه قال: أغبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان، ذكره الكشي.

٢٠ - النجاشي: أخبرنا أبو العباس بن نوح قال: حدثنا الصفواني، قال: حدثنا الحسن بن محمد بن الوجداء أبو محمد النصيبي، قال: كتبنا إلى أبي محمد نسأله أن يكتب أو يخرج إلينا كتاباً نعمل به، فأخرج إلينا كتاب عمل، قال الصفواني: نسخته فقابل به كتاب ابن خانبه زيادة حروف أو نقصان حروف يسيرة.

٢١ - عن سعد بن عبد الله الأشعري، قال: عرض أحمد بن عبد الله ابن خانبه كتابه على مولانا أبي محمد الحسن علي بن محمد صاحب العسكر عليه السلام فقرأه وقال: صحيح، فاعملوا به.

٢٢ - كتب ابن أبي العزاقر: محمد بن علي الشلمغاني، يكنى أبا جعفر، يعرف بابن أبي العزاقر، كان مستقيم الطريقة ثم تغير، ذكره الشيخ - كان متقدماً في أصحابنا، فحملة الحسد لأبي القاسم الحسين بن روح على ترك المذهب، ذكره النجاشي.

وروى الشيخ عن أبي الحسين بن تمام قال حدثني عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح (رضي الله عنه)، قال: سألت الشيخ يعني أبا القاسم (رضي الله عنه) عن كتب ابن أبي العزاقر بعدما دُئِمَّ وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منه ملاء، فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي صلوات الله عليهما وقد سئل عن كتب بني فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء، فقال صلوات الله عليه خذوا ما رووا واذروا ما رأوا.

٢٣ - كتاب حريز في الصلاة: روى الصدوق بإسناده الصحيح (أبي عن علي بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم بن هاشم عليه السلام وعن أبي عن سعد عن إبراهيم بن هاشم ويعقوب بن يزيد) عن حماد بن عيسى قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام يوماً: تحسن أن تصلي يا حماد، قال: فقلت: يا سيدي أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة، قال: فقال: لا عليك قم صل... الحديث (الفقيه ج ١ ص ٣٠٠ ح ١٥)، أقول: هذا تقرير من الإمام عليه السلام بصحة كتاب حريز وإشتهاره<sup>(١)</sup>. وروى الكليني هذا الحديث عن علي بن إبراهيم مثله (الكافي ج ٣ باب افتتاح الصلاة والحد في التكبير... ص ٣١١ ح ٨).

٢٤ - الكليني: محمد (أي: بن يحيى) عن أحمد (أي: بن محمد بن عيسى)، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن حمزة بن الطيار أنه: عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له:

(١) مجالس الصدوق ص ٣٣٧ مجلس ٦٤ ح ١٣.

كفّ واسكت، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والردّ إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: ﴿فاسئلو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾<sup>(١)</sup>.

أقول: المعروض هنا خطب أبيه لا كتاب محدد.

٢٥ - روى الكشي، عن حريز، عنه، قال: ما شجر بي رأي قط إلا سألت أبا جعفر عليه السلام حتى سألته عن ثلاثين ألف حديث، وسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ستة عشر ألف حديث.

أقول: فهذا وحده عنده ستة وأربعون ألف حديث أجوبة مسائله، وهي أزيد من تمام أحاديث الكتب الأربعة مع ما فيها من التكرار.

٢٦ - روى ابن أحمد الحامدي البزاز، قال: سمعت روح بن أبي القاسم بن روح يقول: لما عمل محمد بن علي السلمغاني كتاب التكليف، قال الشيخ - يعني أبا القاسم عليه السلام - اطلبوه إلي لانظره، فجاؤا به، فقرأه من أوله إلى آخره، فقال: ما فيه شيء إلا وقد روي عن الأئمة عليهم السلام إلا موضعين أو ثلاثة، فإنه كذب عليهم في روايتها (لعنه الله).

٢٧ - عن سدير الصيرفي قال: إني لجالس بين يدي أبي عبد الله عليه السلام أعرض عليه مسائل أعطانيها أصحابنا إذ عرضت بقلبي مسألة فقلت له: مسألة خطرت بقلبي الساعة، قال: وليس في المسائل؟ قلت: لا، قال: وما هي؟ قلت: قول أمير المؤمنين عليه السلام: إن أمرنا صعب مستصعب لا يقربه إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للايمان؟ فقال: نعم...الحديث.

(١) الكافي ج ١ باب النوادر من باب لزوم الحجة على العالم..ص ٥٠ ح ١٠.

٢٨ - وعن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد الكندي، عن أحمد ابن عديس، عن أبان بن عثمان، عن أبي الصباح قال: سمعت كلاما يروى عن رسول الله ﷺ وعن علي عليه السلام وعن ابن مسعود فعرضته على أبي عبد الله فقال: هذا قول رسول الله ﷺ: الشقى من شقى في بطن امه، وذكر الكلام بطوله. ورواه الصدوق باسناده عن صفوان بن يحيى، عن أبي الصباح نحوه.

٢٩ - وروى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن حمزة بن الطيار، أنه عرض على أبي عبد الله ﷺ بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعا منها قال له: كف واسكت، ثم قال: لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى الحديث. ورواه البرقي في (المحاسن) عن ابن فضال مثله

٣٠ - وعن يزيد ابن خليفة قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال أبو عبد الله ﷺ: إذن لا يكذب علينا، وذكر الحديث - إلى أن قال: فقال: صدق. ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب مثله.

٣١ - وعن محمد بن فلان الرافقي قال: كان لي ابن عم وكان زاهدا فقال له أبو الحسن ﷺ: اذهب فتنقه واطلب الحديث، قال: عمن؟ قال: عن فقهاء أهل المدينة، ثم اعرض على الحديث.

٣٢ - عن عمر بن اذينة، عن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: ما يروي الناس إن الصلاة في جماعة أفضل من صلاة الرجل وحده بخمس وعشرين صلاة؟ فقال: صدقوا الحديث.

٣٣ - عن يونس بن عبد الرحمن، في حديث قال: أتيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد

الله ﷺ متوافرين فسمعت منهم واحدا واحدا، وأخذت كتبهم فعرضتها بعد على الرضا ﷺ فأنكر منها أحاديث.

٣٤ - عن أبي حمزة الشمالي - في حديث - قال: كان علي بن الحسين ﷺ، إذا تكلم في الزهد ووعظ أبكى من بحضرته، قال أبو حمزة: فقرأت صحيفة فيها كلام زهد من كلام علي بن الحسين ﷺ، وكتبت ما فيها، واتيته به فعرضته عليه، فعرفه وصححه... الخبر.

٣٥ - كتاب ابراهيم بن أبي محمود: روى الكشي عن حمدويه عن الحسن بن موسى الخشاب عن ابراهيم بن أبي محمود، ثقة أنه دخل على الرضا ﷺ وعرض عليه كتاباً من أبيه فجعل يقرأها ويضع كتاباً كبيراً على عينيه ويقول: خط أبي والله، ويبكي حتى سالت دموعه على خديه...

٣٦ - وذكر النجاشي أن كتاب عبيدالله بن علي الحبلي عرض على الصادق ﷺ فصححه واستحسنه.

٣٧ - عن حمزة بن عبد المطلب بن عبد الله الجعفي، قال دخلت على الرضا ﷺ، ومعى صحيفة أو قرطاس فيه عن جعفر ﷺ: إن الدنيا مثلت لصاحب هذا الامر في مثل فلقة الجوزة، فقال: يا حمزة، ذا والله حق، فانقلوه إلى أديم.

٣٨ - روى الصفار في بصائره بإسناده عن ابي الربيع الشامي قال: قلت لابي عبد الله ﷺ: بلغني عن عمر بن اسحق حديث، فقال: اعرضه، قال: دخل امير المؤمنين ﷺ فرأى صفرة في وجهه، قال: ما هذه الصفرة فذكر وجعا به، فقال له علي ﷺ: انا لنفرح لفرحكم ونحزن لحزنكم ونمرض لمرضكم وندعو لكم فتدعون فتؤمن، قال عمرو: قد عرفت ما قلت، ولكن كيف ندعو فتؤمن، فقال: انا سواء علينا البادي والحاضر، فقال أبو عبد الله ﷺ: صدق عمرو.

٣٩ - وروى الكليني بإسناده عن أبان بن عثمان، عن إسماعيل الجعفي قال: قلت لابي جعفر عليه السلام إن المغيرة بن سعيد روى عنك أنك قلت له: إن الحائض تقضي الصلاة؟ فقال: ما له لا وفقه الله... الحديث. والحكايات في هذا المجال كثيرة، وفيما ذكرناه الكفاية.

أما المقدمة الثانية: فلا ينبغي التشكيك في عمل العقلاء وسيرة المتشرعة بالأمر الشديدة الوثاقة بل كل عملهم قائم على هذا الأساس، فإن المدائة للحصول على اليقين هو شأن أهل المدائة وفي خصوص مواطن المدائة، وليس شأن العقلاء في أمورهم الشرعية والعادية المدائة لتحصيل اليقين الفلسفي، بل ما عملهم بخبر الواحد إلا من هذا القبيل وإلا تطبيقاً لهذا القانون.

وهذه هي سيرة المتشرعة دائماً، أعني العمل في الكتب المنتشرة بينهم لأنها في غاية الوثوق مع أن إمكانية التشكيك الفلسفي موجودة ألا ترى أن كافة المتشرعة يعملون بكتب الفتاوى المطبوعة المنتشرة بينهم مع إمكانية احتمال خطأ بعضها أو تعمد بعض المفسدين لطبع كتب فتاوى فاسدة.

ألا ترى أنهم كلهم يقرؤون نسخ القرآن المنتشرة مع إمكانية احتمال خطأ بعضها أو تعمد بعض المفسدين لطبع كتب فتاوى فاسدة أو طبع قرآن فيه أخطاء أو تعمد الدس فيه.

ألا ترى أن كلهم يعملون بما يجدون من الكتب وبما يجيئهم من التوقيعات والإستفتاءات من مكاتب مراجع الفتوى مع أنه يوجد مجال للتشكيك واحتمال الإحتمالات الضعيفة بأن يقال يحتمل أن التوقيع ليس من المرجع، وأن بعض الكتاب عنده قد أخطأ أو تعمد الكذب.

ألا ترى أن حتى أهل العلم والمدائة يعملون بما في أيديهم من كتب

الأخبار المطبوعة أو المخطوطة مع أن احتمال خطأ الطبع أو الخط أو تعمد الطابع أو الخطأ للإفساد احتمال وارد وغير مقطوع بعدم.

والأمثلة المشابهة كثيرة وكلها من باب واحد عند العقلاء والمتشرعة وهو أن الإمارات البالغة الوثاقة مبلغا عظيما لا يجوز التشكيك بها ويجب العمل عليها في الأمور الشرعية غير المبنية على المدافة الفلسفية.

**الدليل الثالث:** أي على أن هذه الأخبار كلها معتبرة، وهو دليل مركب

من مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن قسم كبير من هذه الكتب قد شهد أصحابها أو غيرهم بصحتها كما في كتابي الكافي ومن لا يحضره الفقيه وكتب كثيرة سيأتي ذكرها.

**المقدمة الثانية:** أن هذه الشهادات حجة يجب العمل بها.

أما المقدمة الأولى فلا كلام عليها فإن الشهادات ثابتة مقررة لا يخالف فيها أحد:

١ - قال الكليني في مقدمة كتابه الكافي: وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف، يجمع من جميع فنون الدين ما يكتفي به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، وياخذ منه من يريد علم الدين، والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدي فرض الله عزوجل، وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله). وقلت: لو كان ذلك رجوت أن يكون ذلك سببا يتدارك الله بمعرفته وتوفيقه إخواننا وأهل ملتنا ويقل بهم إلى مرآشدهم... إلى أن قال: وقد يسر الله - وله الحمد - تأليف ما سألت، فارجو أن يكون بحيث توخيت، فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة، إذ كانت واجبة لآخواننا وأهل ملتنا.

٢ - قال الشيخ الصدوق في مقدمة الفقيه: وصنفت له هذا الكتاب

بحذف الاسانيد لثلا تكثر طرقة وإن كثرت فوائده، ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي - تقدره وتعالته قدرته - وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعول وإليها المرجع.

أما المقدمة الثانية فقد خالفها جماعة عظيمة من أعلام المتأخرين على أساس أن هذه الشهادات هي اجتهاد مجتهد، إنما يكون حجة على مقلديه، ولا يجوز لمجتهد أن يستند إلى اجتهاد غيره.

وبعبارة أخرى أن اعتقاد وتصريح الكليني مثلاً بصحة كتابه هو رأي وحده من قبيل الفتوى لا يشمل أدلة حجية الخبر، لأن أدلة حجية خبر الواحد إنما تدل على حجية الخبر الحسي ولا تشمل الحدس والرأي.

والإنصاف أن هذه الشبهة الشائعة بين المتأخرين هي شبهة في غاية الضعف، وما شاعت إلا بسبب عظمة وقداسة قائلها، لأن التأمل في طريقة المحدثين القدماء يوجب الجزم أن الشهادة بالصحة عندهم هي عبارة أخرى عن الجزم بالصدور بسبب القرائن التي احتفت بها الأخبار التي توجب السكون إلى أنها صادرة من الإمام، وهذا أمر لا ينبغي النقاش فيه وإن حاول بعضهم.

قال الشيخ بهاء الدين في مشرق الشمسين، بعد تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهورة: وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه.

وقال الأستاذ الأكبر في التعليقة: إن الصحيح عند القدماء هو ما وثقوا بكونه من المعصومين عليه السلام أعم من أن يكون منشأ وثوقهم كون الراوي من الثقات، أو أمارات أخرى، ويكونوا يقطعون بصدوره عنه عليه السلام أو يظنون.



أقول: ولهذا قال الشيخ في أوائل كتاب الصوم من التهذيب: إن عدم وجدان الحديث في الاصول المصنفة يوجب الحكم بضعفه.

وهذه الشهادة تدخل في النقل الحسي الذي هو حجة بما دل على حجية الخبر، فمثلاً: أننا لو شهدنا في هذه الأيام أن كتاب كفاية الأصول هو بكامله تأليف الآخوند، وأن كتاب العروة الوثقى هو تأليف السيد اليزدي، وأن كتاب منهاج الصالحين هو صحيح وأنه يطابق فتاوى المرجع السيد الخوئي مثلاً، وأنه يجوز العمل بهذه الفتاوى، فهذه الشهادات هي نقل حسي مشمول لأدلة حجية خبر الواحد فلا يجوز لمن يأتي بعدنا أن يشكك بالخبر ويزعم أنه اجتهاد.

والسر في ما قلناه واضح وسيأتي مبينا وقد اعترف به الأصوليون وهو أن النتيجة غير الحسية إذا كانت مقدماتها التي تستلزمها مقدمات حسية تكون النتيجة والخبر الناقل لها مشمولة لأدلة الحجية.

ومن ثم نقول أن القدماء كان حالهم مع الكتب المنقولة عن الأئمة عليهم السلام كحالنا في هذه الأيام مع كتب الفتاوى وشبهها المنقولة عن مراجع الدين الأبرار قدس الله أسرارهم، فكما أن نقلنا صحة هذه الكتب حجة فكذلك نقلهم، وكذا نقل من نقل شجاعة زيد، ووثاقة عمر وهكذا.

وهنا أحب أن أبين بعض النقاط التي أعيد فيها رسم وبيان صورة الكتب التي كانت بين يدي القدماء بنحو يظهر فيها بوضوح أن الشهادة بالصحة عند القدماء كانت مستندة إلى مقدمات حسية، وليست مجرد رأي واجتهاد مستند إلى مقدمات فكرية، وهذه النقاط هي:

**النقطة الأولى:** لائحة بالكتب التي كانت موصوفة بعينها أنها كتب

صحيحة:

وأذكر في هذه اللائحة الكتب المنصوص عليها بخصوصها، وأترك

الكتب المنصوص عليها عموماً كجميع كتب أصحاب الإجماع والكتب التي رووها حيث شهد الشيخ بأنهم كانوا لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، وأن الطائفة كانت تسكن إلا مراسيلهم، وفي الحقيقة الثابتة فإن هؤلاء قد رووا الشطر الأعظم من كتب الشيعة، فلو اقتصرنا على هذه الشهادة لكان فيها الكفاية لتصحيح معظم كتب الشيعة، وكيف كان فإليك لائحة بالكتب المنصوص عليها بخصوصها:

- ١ - كتاب أبان بن عثمان الأحمر من أصحاب الإجماع، حسن كبير.
- ٢ - أحد عشر كتاباً كتبها إبراهيم بن إسحاق أبو إسحاق الأحمري، كتبه جملتها قريبة من السداد.
- ٣ - كتاب إبراهيم بن نصر بن القعقاع الجعفي، كتابه صحيح الحديث، ذكره الشيخ.
- ٤ - كتاب نوادر أحمد بن إبراهيم بن أبي رافع، ثقة في الحديث، كتاب حسن، ذكره النجاشي والشيخ.
- ٥ - سبعة كتب أحمد بن إبراهيم بن معلى حسن التصنيف، ذكره النجاشي.
- ٦ - كتاب نوادر أحمد بن إدريس بن أحمد الأشعري القمي الفقيه، صحيح الرواية، ذكره النجاشي والشيخ.
- ٧ - كتابي أحمد بن إسماعيل بن عبد الله، كتاب العباسي كتاب عظيم نحو من عشرة آلاف ورقة في أخبار الخلفاء والدولة العباسية، رأيت منه أخبار الأمين، وهو كتاب حسن، وله كتاب الأمثال كتاب حسن مستوفى، رواها جعفر بن محمد عنه، ذكره النجاشي.
- ٨ - كتاب المصابيح لأحمد بن الحسن الإسفرائيني، كتاب كبير حسن كثير الفوائد، ذكره النجاشي والشيخ - سمعت أبا العباس أحمد بن علي بن نوح يمدحه ويصفه، ذكره النجاشي.

- ٩ - كتاب نوادر أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب الميثمي، صحيح الحديث، ذكره النجاشي والشيخ، وزاد النجاشي: معتمد عليه.
- ١٠ - كتاب أحمد بن عبد الله بن عيسى، ثقة له نسخة عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، ذكره النجاشي.
- ١١ - كتاب التأديب وهو كتاب يوم وليلة لأحمد بن عبد الله بن مهران، وهو كتاب حسن جيد صحيح، ذكره النجاشي.
- ١٢ - كتاب أحمد بن علي أبو العباس، له كتاب الشفاء والجلء في الغيبة حسن، ذكره الشيخ.
- ١٣ - كتاب أحمد بن محمد بن جعفر، أبو علي الصولي، ثقة في حديثه، مسكوناً إلى روايته، ذكره النجاشي والشيخ.
- ١٤ - كتاب أحمد بن محمد بن علي بن عمر، القلا، السواق، كتاب الصيام حسن.
- ١٥ - كتب إسماعيل بن شعيب العريشي، ثقة، سالم فيما يرويه، ذكره الشيخ.
- ١٦ - ستة كتب إسماعيل بن مهران بن أبي نصر السكوني، ثقة معتمد عليه، ذكره النجاشي والشيخ.
- ١٧ - كتاب أنس بن عياض، ثقة، صحيح الحديث، ذكره النجاشي والشيخ.
- ١٨ - كتاب ثابت بن دينار أبي حمزة الثمالي، كان من خيار أصحابنا وثقاتهم ومعتمديهم في الرواية والحديث، ذكره النجاشي.
- ١٩ - كتاب جعفر بن أحمد بن أيوب السمرقندي، كان صحيح الحديث، ذكره النجاشي.

٢٠ - اثنان وعشرون كتب جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى، من ثقات أصحابنا وأجلاتهم في الحديث والفقہ، وكل ما يوصف به الناس من جميل وفقه فهو فوقه، كتبه حسان، ذكره النجاشي - ثقة له تصانيف كثيرة على عدد أبواب الفقه، ذكره الشيخ.

٢١ - كتاب حبيب بن المعلل الخثعمي، ثقة، ثقة، صحيح ذكره النجاشي

٢٢ - كتاب حبيب بن مبشر، كبير، حسن، ذكره النجاشي.

٢٣ - كتاب نوادير الحسن بن راشد، حسن، كثير العلم، ذكره النجاشي.

٢٤ - كتاب نوادير الحسن بن علي بن بقاح، صحيح الحديث، ذكره النجاشي.

٢٥ - كتاب نوادير الحسن بن علي بن النعمان الأعلم، صحيح الحديث كثير الفوائد ذكره النجاشي والشيخ.

٢٦ - كتاب المشيخة للحسن بن محبوب، قال العلامة: توقف الغضائري في حديثه (أحمد بن هلال) إلا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة، ومحمد بن أبي عمير من نوادره، وقد سمع هذين الكتابين جل اصحاب الحديث واعتمدوه فيها.

٢٧ - كتاب الحسن بن محمد بن سهل النوفلي، حسن كثير الفوائد، ذكره النجاشي.

٢٨ - كتاب الحسن بن موسى النوبختي، كتاب الآراء والديانات، كتاب كبير حسن يحتوي على علوم كثيرة، ذكره النجاشي.

٢٩ - كتاب الحسين بن يسار المدائني، صحيح، ذكره الشيخ.

٣٠ - كتب الحسين والحسن ابني سعيد الأهوازيان الثقتان من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام، وكتبهما ثلاثون كتاباً في أبواب الفقه وغيره، قال النجاشي عند عدّها: وهي كتب حسنة معمول عليها وهي ثلاثون كتاباً، ثم قال: أخبرنا بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة، وقد وقع الحسين بن سعيد في أكثر من خمسة آلاف وستة وعشرين - ٥٠٢٦ - مورداً - حكى جماعة من شيوخ القميين عن ابن الوليد أنه قال: محمد بن أورمة، طعن عليه بالغلو، وكل ما كان في كتبه مما وجد في كتب الحسين بن سعيد وغيره فقل به، وما تفرد به فلا تعتمده، ذكره النجاشي - قال أبو جعفر بن بابويه: محمد بن أورمة..كلما كان في كتبه مما يوجد في كتب الحسين بن سعيد وغيره فإنه معتمد عليه ويُفتى به، وكلما تفرد به لم يجز العمل عليه ولا يعتمد، ذكره الشيخ، وذكر الشيخ أن هذه الكتب قد رآها محمد بن الحسن بن الوليد بخط الحسين بن سعيد رآها عند الحسين بن الحسن بن أبان وذكر أنه كان ضيفاً عند أبي.

٣١ - سبعة كتب الحسين بن عبيد الله السعدي، صحيحة الحديث، ذكره النجاشي وأحصى كتبه وهي كثيرة جداً.

٣٢ - كتاب حفص بن غياث، كتاب معتمد، عملت الطائفة بأخباره، ذكره الشيخ - وهو سبعون ومائة حديث، ذكره النجاشي.

٣٣ - كتاب حمزة بن القاسم بن علي بن حمزة، له كتاب من روى عن جعفر بن محمد عليهما السلام من الرجال وهو كتاب حسن.

٣٤ - كتاب رفاعة بن موسى الأسدي النخاس، كان ثقة في حديثه، مسكوناً إلى روايته، لا يُعترض عليه بشيء من الغمز، حسن الطريقة، كتاب مبوب في الفرائض، ذكره النجاشي.

٣٥ - كتاب زياد بن عيسى، أبو عبيدة الحذاء، صحيح.

- ٣٦ - كتاب سعد بن طريف الأسكاف صحيح الحديث، ذكره الشيخ.
- ٣٧ - كتاب سعد بن عبد الله بن أبي خلف، كتاب الرحمة، من الكتب المشهورة التي عليها المعول وإليها المرجع، ذكره الصدوق.
- ٣٨ - كتابي سهل بن زادويه، ثقة، جيد الحديث نقي الرواية معتمد عليه، ذكره النجاشي.
- ٣٩ - كتاب صدقة بن بندار القمي أبو سهل، كتاب التجمل حسن صحيح الحديث، ذكره النجاشي.
- ٤٠ - كتاب طلحة بن زيد، كتابه معتمد، ذكره الشيخ.
- ٤١ - كتابا العباس بن معروف أبو الفضل، صحيح، ذكره الشيخ.
- ٤٢ - خمسة كتب عبد الرحمن بن أبي نجران، معتمد على ما يرويه، كتب كثيرة، ذكره النجاشي.
- ٤٣ - كتاب عبد السلام بن صالح أبو الصلت الهروي، صحيح الحديث، ذكره النجاشي.
- ٤٤ - كتاب عبد الله بن الصلت أبو طالب، مسكون إلى روايته، ذكره النجاشي.
- ٤٥ - كتاب عبيد الله بن الفضل، زهر الرياض، كتاب حسن كثير الفوائد، ذكره النجاشي.
- ٤٦ - كتاب علي بن إبراهيم بن محمد الجواني، صحيح الحديث، ذكره النجاشي.
- ٤٧ - اثنا عشر كتاب علي بن إبراهيم بن هاشم القمي، ثبت، معتمد، ذكره النجاشي.
- ٤٨ - ثلاثون كتابا كتبها علي بن حاتم القزويني رضي الله عنه، كتب كثيرة، جيدة، معتمدة، نحواً من ثلاثين كتاباً على ترتيب كتب الفقه.

٤٩ - كتب علي بن أحمد الكوفي، كان إمامياً مستقيم الطريقة وصنّف كتباً كثيرة سديدة، ذكره الشيخ.

٥٠ - كتاب علي بن الحسن بن رباط البجلي، معول عليه،.

٥١ - كتاب علي بن سعيد بن رزام، مأمون، كتاب الجنائز حسن مستوفي، ذكره النجاشي.

٥٢ - كتابا علي بن عبد الرحمن بن عيسى، كثير الحديث، صحيح الرواية، شيخ من وجوه أصحابنا، مات سنة ٤١٣، ذكره النجاشي. أقول: هذا من المتأخرين، نقلناه لبيان وجود كتب صحيحة الرواية في القرن الرابع.

٥٣ - ثلاثة كتب علي بن محمد بن رباح، ثقة في الحديث، صحيح الرواية، ثبت، معتمد على ما يرويه، ذكره النجاشي.

٥٤ - أربع وثلاثون كتابا كتبها علي بن مهزيار الأهوازي، ثقة في روايته، لا يُطعن عليه، وكيل أبي جعفر الثاني وأبي الحسن الثالث عليهما السلام وخرجت إلى الشيعة فيه توقيعات بكل خير، صنّف الكتب المشهورة، ذكره النجاشي - جليل القدر واسع الرواية، ثقة، صحيح، من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام، له ثلاثة وثلاثون كتاباً مثل كتب الحسين بن سعيد وزيادة، قال أحمد بن أبي عبد الله البرقي - إن علي بن مهزيار أخذ مصنفات الحسين بن سعيد وزاد عليها في ثلاثة كتب منها زيادة كثيرة أضعاف ما للحسين بن سعيد، ذكره الشيخ.

٥٥ - كتاب علي بن النعمان الأعلم، ثقة، وجه، ثبت، صحيح.

٥٦ - كتاب عمار بن موسى الساباطي، لا يُطعن عليه فيه، كتاب كبير، جيد، معتمد.

٥٧ - كتاب عمرو بن أبي المقدام، كتاب لطيف، من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام، ذكره النجاشي.

- ٥٨ - كتابا عمرو بن عثمان الثقفي الخزاز، ثقة، نقي الحديث صحيح الحكايات، كتاب الجامع في الحلال والحرام كتاب حسن، ذكره النجاشي.
- ٥٩ - ثمانية وعشرون كتب لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف، أبو مخنف، شيخ أصحاب الأخبار بالكوفة ووجههم، كان يُسكن إلى ما يرويه، من أصحاب الصادق عليه السلام، ذكره النجاشي.
- ٦٠ - خمسة كتب محمد بن ابي عمران موسى بن علي بن عبدويه أبو الفرج القزويني، ثقة، صحيح الرواية، واضح الطريقة، ذكره النجاشي.
- كتابي محمد بن ابي يونس، ثقة، عين صحيح الحديث، روى عنه العامة والخاصة، كاتَبَ أبا الحسن العسكري عليه السلام، ذكره النجاشي.
- ٦١ - مائتا كتاب كتبها محمد بن أحمد بن الجنيد، جيد التصنيف حسنه، ذكره النجاشي، ومن كتبه كتاب فيه ألفا مسألة في نحو ألفين وخمس مائة ورقة.
- ٦٢ - أربع وتسعون كتابا كتبها محمد بن أبي عمير، جليل القدر، عظيم المنزلة فينا وعند المخالفين، كَنَّاهُ الإمام الكاظم عليه السلام فقال له: يا أبا أحمد، أصحابنا يسكنون إلى مراسيله، ذكره النجاشي، من الثقات الذين عُرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عمن يوثق به، سوَّت الطائفة بين مراسيله وبين ما أسنده غيره.
- ٦٣ - كتابا محمد بن أحمد بن داود، كتاب المزار كتاب حسن وكتاب الذخائر كتاب حسن، ذكره الشيخ.
- ٦٤ - كتاب محمد بن أحمد بن يحيى، نوادر الحكمة كتاب كبير حسن، يعرفه القميون بدبة شبيب، قال وشبيب فامي كان بقم له دبة ذات بيوت يعطي منها ما يُطلب منه من دهن، فشبها هذا الكتاب بذلك.
- ٦٥ - كتابا محمد بن إسماعيل بن بزيع، صحيح، ذكره الشيخ.



٦٦ - اثنان وثلاثون كتابا كتبها محمد بن أورمة أبو جعفر القمي، وكتبه صحاح إلا كتاباً ينسب إليه ترجمته تفسير الباطن فإنه مختلط، ذكره النجاشي - له كتب مثل كتب الحسين بن سعيد.

٦٧ - خمسمائة كتاب كتبها محمد بن بحر الرهني (الدهني) أبو الحسن الشيباني، حديثه قريب من السلامة ذكره النجاشي، أقول عبارة النجاشي غير ظاهرة في إثبات صحة كتبه إلا أنه يفيد أنه لم يجد في كتبه ما يوجب الريب، وهذا يعني أن كتبه تشبه غيرها من الكتب المقبولة

٦٨ - ثلاثة كتب محمد بن بكران بن عمران، مسكون إلى روايته، ذكره النجاشي.

٦٩ - كتاب محمد بن جعفر بن بطة، كتاب تفسير أسماء الله وما يُدعى به وصفه أبو العباس بن نوح وقال: هو كتاب حسن كثير الغريب سديد، ذكره النجاشي.

٧٠ - أربعة كتب محمد بن جعفر بن محمد، أبو الفتح الهمداني الوداعي (الوادعي)، المراغي، صحيح الرواية فيما نعلمه، ذكره النجاشي.

٧١ - كتاب محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأسدي، محمد بن أبي عبد الله، ثقة، صحيح الحديث إلا أنه روى عن الضعفاء.

٧٢ - كتابا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، شيخ القميين، وفقههم، ومتقدمهم، ووجههم، ثقة، ثقة، عين، مسكون إليه.

٧٣ - سبعة كتب محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، كثير الرواية، حسن التصانيف، مسكون إلى روايته، مات سنة ٢٦٢، ذكره النجاشي.

٧٤ - كتابا محمد بن الحسين بن سفرجلة، واضح الرواية، ذكره النجاشي.

٧٥ - كتاب محمد بن علي بن عبدك، كتاب التفسير كبير، حسن، ذكره الشيخ.

٧٦ - اربعة كتب محمد بن علي بن النعمان الأحول، له كتاب إفعال لا تفعل كتاب كبير حسن، ذكره الشيخ.

٧٧ - كتاب محمد بن عمرو بن عبد الله بن عمر، له كتاب في الإمامة حسن يُعرف بكتاب الصورة، ذكره النجاشي.

٧٨ - سبعة عشر كتابا محمد بن عيسى بن عبيد، كثير الرواية، حسن التصانيف.

٧٩ - كتاب محمد بن الوليد البجلي الخزاز، نقي الحديث ذكره الجماعة بهذا.

٨٠ - تسعة كتب معلى بن محمد البصري، كتبه قريبة، ذكره النجاشي.

٨١ - كتاب منبه بن عبد الله، أبو الجوزاء، نوادر، صحيح الحديث، ذكره النجاشي.

٨٢ - كتاب منصور بن حازم أبو أيوب البجلي، أصول الشرائع لطيف، ذكره النجاشي.

٨٣ - كتاب موسى بن بكر الواسطي، دفع إليّ صفوان كتاباً لموسى ابن بكر فقال لي: هذا سماعي من موسى بن بكر وقرأته عليه، فإذا فيه موسى بن بكر عن علي بن سعيد عن زرارة، قال صفوان: هذا مما ليس فيه اختلاف عند أصحابنا.

٨٤ - واحد وثلاثون كتابا كتبها موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب البجلي، واضح الحديث، حسن الطريقة، ذكره النجاشي، له ثلاثون كتاباً مثل

كتب الحسين بن سعيد مستوفاة حسنة، وزيادة كتاب الجامع، ذكره الشيخ.

٨٥ - تسعة كتب نصر بن مزحم المنقري، مستقيم الطريقة، صالح الأمر، غير أنه يروي عن الضعفاء، كتبه حسان، ذكره النجاشي.

٨٦ - كتاب النضر بن سويد الصيرفي، صحيح الحديث، ذكره الشيخ.

٨٧ - كتاب يحيى بن عمران بن علي بن أبي شعبة الحلبي، صحيح الحديث، يرويه جماعة منهم ابن أبي عمير عنه، وهذا الكتاب يرويه عدة كثيرة من أصحابنا، ذكره النجاشي.

٨٨ - اثنان وثلاثون كتابا كتبها يونس بن عبد الرحمن مولى علي بن يقطين، قال أبو جعفر بن بابويه سمعت بن الوليد يقول: كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة يُعتمد عليها إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس ولم يروه غيره فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتي به، وروى محمد بن مسعود حدثني محمد بن نصير حدثنا محمد بن عيسى حدثني عبد العزيز بن المهدي القمي قال قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام جعلت فداك إني لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟. فقال: نعم، ذكره الكشي.

أقول: فهذه سبعمائة واثنا عشر كتابا - عدا خمسمائة كتاب لمحمد بن بحر وعدا كتب لم تصلنا - معظمها موصوف بأنه معتمد صحيح، وبعضها القليل موصوف بالحسن وهو ما يقرب من الصحيح أو من منه، وهذه الكتب بمعظمها كانت بين أيدي المحدثين فيماكانهم عرض أي خبر على هذه الكتب الصحيحة ليكتشفوا ضرورة صحة الخبر أو كذبه.

النقطة الثانية: لائحة بالكتب أو المحدثين الموصوفين بأن الطائفة

اعتمدت على أخبارهم:

- ١- كتاب حفص بن غياث، قال الشيخ في العدة: عامي عملت الطائفة على العمل بأخباره، ووصف الكتاب في الفهرست بأنه معتمد.
- ٢ - كتاب غياث بن كلوب، قال الشيخ في العدة: عامي الطائفة على العمل بأخباره.
- ٣ - كتاب السكوني، قال الشيخ في العدة: عامي الطائفة على العمل بأخباره.
- ٤ - كتاب نوح بن دراج، قال الشيخ في العدة: عامي الطائفة على العمل بأخباره.
- ٥ - كتاب عبد الله بن بكير، قال الشيخ في العدة: فطحي الطائفة على العمل بأخباره.
- ٦ - كتاب سماعة بن مهران، قال الشيخ في العدة: واقفي الطائفة على العمل بأخباره.
- ٧ - كتاب علي بن أبي حمزة، قال الشيخ في العدة: واقفي الطائفة على العمل بأخباره.
- ٨ - كتاب عثمان بن عيسى، قال الشيخ في العدة: واقفي الطائفة على العمل بأخباره.
- ٩ - كتب بني فضال، واقفة عملت الطائفة على العمل بأخبارهم، وقد روي عن العسكري عليه السلام أنه قال: خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا.
- ١٠ - كتب الحسن بن علي بن فضال، ذكره النجاشي والشيخ.
- ١١ - كتب أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، ثقة في الحديث، ذكره النجاشي والشيخ، من أصحاب الهادي والعسكري عليه السلام، ذكره الشيخ.
- ١٢ - خمس وثلاثون كتب علي بن الحسن بن علي بن فضال، فقيه

أصحابنا بالكوفة، وجههم، ثقتهم، عارفهم بالحديث، المسموع قوله في الحديث، سمع من الحديث شيئاً كثيراً، لم يُعثر له على زلة في الحديث ولا ما يشينه.

١٣ - كتب بني سماعه، قال الشيخ في العدة: واقفة الطائفة على العمل بأخبارهم.

١٤ - كتاب نوادر جعفر بن محمد بن سماعه، ثقة، ذكره النجاشي.

١٥ - كتب الحسن بن محمد بن سماعه، جيد التصانيف، نقي الفقه، حسن الإنتقاد، له ثلاثون كتاباً.

١٦ - أربعة كتب محمد بن سماعه بن موسى بن رويد بن نشيط.

١٧ - كتب الطاطريين: واقفة الطائفة على العمل بأخبارهم.

١٨ - ثلاثون كتاب كتب علي بن الحسن الطاطري، فقيه، ثقة في حديثه، من وجوه الواقفة وشيوخهم، ذكره النجاشي - له كتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم، قيل أنها أكثر من ثلاثين كتاباً، عملت الطائفة بما رواه بنو فضال وبنو سماعه والطاطريون، ذكره الشيخ.

١٩ - كتب محمد بن أبي زينب، مخلط قال الشيخ في العدة أن الطائفة عملت بأخباره حال استقامته وتركته حال تخليطه.

٢٠ - كتب أحمد بن هلال العبرتائي، مخلط قال الشيخ في العدة أن الطائفة عملت بأخباره حال استقامته وتركته حال تخليطه.

٢١ - كتب ابن أبي عزاقر، مخلط قال الشيخ في العدة أن الطائفة عملت بأخباره حال استقامته وتركته حال تخليطه، أقول هذه الكتب تدخل في ضمن الكتب التي عرضت على الإمام لأن أبا القاسم الحسين بن روح قد شهد بجواز العمل بها، وقد نقلناها في ذلك الباب.

٢٢ - كتب الفضل بن يسار، عملت الطائفة بأخباره.

فهذا نحو من تسعين كتابا معتمد عليه عدا الكتب التي لم نحصها هنا وهي كثيرة جدا.

النقطة الثالثة: لائحة بكتب عرضت على الإمام عليه السلام وحكم بصحتها، وهي:

١ - كتاب عبيد الله بن علي الحلبي، رواه ابن ابي عمير عن حماد عنه، ذكره النجاشي والشيخ والصدوق، ثقة، عرضه على الصادق عليه السلام فصححه..

٢ - كتاب يونس بن عبد الرحمن، كتاب يوم وليلة.

روى الكشي: سعد بن جناح الكشي قال: سمعت محمد بن إبراهيم الوراق السمرقندي يقول: ... قال بورق (رجل كان من أصحابنا معروف بالصدق والصلاح والورع والخير): ... خرجت إلى سر من رأى ومعي كتاب يوم وليلة فدخلت على أبي محمد عليه السلام وأريته ذلك الكتاب فقلت له: جعلت فداك إني رأيت أن تنظر فيه قال: نظر فيه وتصفح ورقة ورقة، فقال عليه السلام: هذا صحيح ينبغي أن يُعمل به ... ذكره الكشي.

روى الكشي: جعفر بن معروف قال حدثني سهل بن بحر قال: حدثني الفضل بن شاذان قال: حدثني أبي الخليل الملقب بشاذان قال: حدثني أحمد بن أبي خلف عن أبي جعفر عليه السلام قال: كنت مريضاً فدخل عليّ أبو جعفر عليه السلام يعودني عند مرضي فإذا عند رأسي كتاب يوم وليلة، فجعل يصفح ورقة ورقة حتى أتى عليه من أوله إلى آخره، وجعل يقول: رحم الله يونس، رحم الله يونس، رحم الله يونس<sup>(١)</sup>.

(١) رجال الكشي ج ٢ ترجمة يونس بن عبد الرحمن ص ٧٧٩ ح ٩١٣.

روى النجاشي عن المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه عن علي بن الحسين بن بابويه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن داود بن القاسم الجعفري قال: عرضت على أبي محمد صاحب العسكر عليه السلام كتاب يوم وليلة ليونس، فقال لي: تصنيف من هذا، فقلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة، ذكره النجاشي -

روى الكشي عن عن أبي بصير حماد بن عبيد الله بن أسيد الهروي عن داود بن القاسم نحوه وفيه أنه المعروف عليه هو الهادي عليه السلام وقال عليه السلام: هذا ديني ودين آبائي وهو الحق كله. (١).

روى الكشي: حدثني إبراهيم بن المختار بن محمد بن العباس عن علي بن الحسن بن فضال عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام مثل خبر داود بن القاسم (٢).

٣ - كتاب عبد الله بن سعيد بن حنان، ثقة، وهو كتاب الديات عرض على الرضا، وهو المعروف بين أصحابنا بكتاب عبد الله بن ابحر، ذكره النجاشي، الكليني علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عليه السلام وعدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس، وعلي عن أبيه عن ابن فضال جميعاً عن الرضا، قال يونس عرضت على أبي الحسن الرضا عليه السلام كتاب الديات فقال: هو صحيح... وفي ذيل هذا الخبر أنه قد عرضه على الرضا عليه السلام أيضاً أبو عمرو المتطبب والحسن ابن الجهم (٣).

(١) رجال الكشي ج ٢ ترجمة يونس بن عبد الرحمن ص ٧٨٠ ح ٩١٥ و ٩١٦.

(٢) رجال الكشي ج ٢ ترجمة يونس بن عبد الرحمن ص ٧٨٠ ح ٩١٥ و ٩١٦.

(٣) الكافي ج ٧ باب ما تجب فيه الدية كاملة من الجراحات التي دون النفس... ص ٣١١ ح ١، والكافي ج ٧ باب ما يمتحن به من يصاب في سمعه وبصره... ص ٣٢٤ ح ٩، وباب دية الجراحات والشجاج ص ٣٢٧ ح ٥.

وقد ذكره الشيخ في أخبار أن يونس عرضه على الرضا عليه السلام، وابن فضال عرضه على الرضا عليه السلام، وفي خبر آخر بعد أن عرضاه على الرضا عليه السلام دون أن يسمياه كتاب الديات، قال يونس: فقال عليه السلام: صحيح، وذكر ابن فضال شطراً من هذا الكتاب في ديات الأعضاء والجروح، وفي خبر آخر ذكر أسانيد عديدة إلى الكتاب، ثم ذكر سنده إليهما عندما عرضاه على الرضا وذكر الكتاب شطراً عظيماً منه صفحات ولعله كله<sup>(١)</sup>.

٤ - كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام، روى الكليني: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن فضال عليه السلام ومحمد بن عيسى عن يونس جميعاً قالوا: عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال: هو صحيح<sup>(٢)</sup>. أقول: الظاهر أن كتاب الفرائض غير كتاب الديات فيكون يونس وابن فضال قد عرضاه على الرضا عليه السلام أكثر من كتاب - وذكر الشيخ الطوسي هذا الخبر، وذكر شطراً منه<sup>(٣)</sup>.

٥ - كتاب عبد الملك بن جريح، وروايات إسماعيل بن الفضل، روى روايات إسماعيل محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن محمد عن الفضل ابن إسماعيل بن الفضل عنه، ذكره الصدوق - ثقة، ذكره الشيخ وعلي بن حسن بن علي بن فضال - من أصحاب الباقر عليه السلام، ذكره الشيخ، أقول: روى إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال:

(١) راجع في أخبار الشيخ الطوسي: تهذيب الأحكام ج ١٠ باب ٢٢ ديات الأعضاء والجوارح والقصاص فيها ص ٢٤٥ ح ٩٦٨ و ٩٦٩، و ص ٢٦٧ ح ١٠٥٠، وباب ٢٥ الحوامل والحمول... ص ٢٨٥ ح ١١٠٧، وباب ٢٦ ديات الشجاج وكسر العظام... ص ٢٩٢ ح ١١٣٥ و ص ٢٩٥ ح ١١٤٨.

(٢) الكافي ج ٧ باب آخر بعد باب الخلقة التي تقسم عليه الدية في الأسنان والأصابع ص ٣٣٠ ح ١.

(٣) تهذيب الأحكام ج ١٠ باب ٢٥ الحوامل والحمول... ص ٢٨٥ ح ١١٠٧.



إلق عبد الملك بن جريح فسله عنها فإن عنده منها علماً، فلقيته فأملى عليّ منها شيئاً كثيراً في استحلالها فكان فيما روى لي ابن جريح....فأتيت بالكتاب أبا عبد الله عليه السلام فعرضت عليه، فقال: صدق وأقر به، رواه الكليني ج ٥ باب إنهن بمنزلة الإمام وليست من الأربع ص ٤٥١ ح ٦.

٦ - كتاب عبيد بن محمد بن محمد بن قيس البجلي، قال محمد بن قيس البجلي: عرضنا هذا الكتاب على أبي جعفر عليه السلام فقال: هذا قول أمير المؤمنين عليه السلام، ذكره الشيخ.

٧ - كتاب الفضل بن شاذان عرض على الإمام عليه السلام، محمد بن الحسين الهروي عن حامد بن محمد الأزدي البوشنجي عن الملقب بغورا من أهل البوزجان - من نيشابور - أن أبا محمد الفضل بن شاذان رحمته الله كان وجهه إلى العراق إلى حيث به أبو محمد الحسن بن علي عليه السلام فذكروا أنه دخل على أبي محمد عليه السلام، فلما أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حصنه ملفوف في رداءه، فتناوله أبو محمد عليه السلام ونظر فيه، وكان الكتاب من تصنيف الفضل بن شاذان، وترحم عليه، وذكر أنه قال: أغبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان، ذكره الكشي.

٨ - النجاشي أخبرنا أبو العباس بن نوح قال: حدثنا الصفواني قال حدثنا الحسن بن محمد بن الوجداء أبو محمد النصيبي قال: كتبنا إلى أبي محمد نسأله أن يكتب أو يخرج إلينا كتاباً نعمل به، فأخرج إلينا كتاب عمل، قال الصفواني: نسخته فقابل به كتاب ابن خانبه زيادة حروف أو نقصان حروف يسيرة.

٩ - سبعة عشر كتاباً كتبها ابن أبي العزاقر: محمد بن علي السلمغاني، يكنى أبا جعفر، يعرف بابن أبي العزاقر، كان مستقيم الطريقة ثم تغير، ذكره الشيخ - كان متقدماً في أصحابنا، فحمله الحسد لأبي القاسم الحسين بن روح على ترك المذهب، ذكره النجاشي.

روى الشيخ عن أبي الحسين بن تمام قال حدثني عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح عليه السلام، قال: سألت الشيخ يعني أبا القاسم عليه السلام عن كتب ابن أبي العزاقر بعدما دُئِمَّ وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منه ملاء، فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي صلوات الله عليهما وقد سئل عن كتب بني فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء، فقال صلوات الله عليه خذوا ما رووا وذرُوا ما رأوا.

١٠ - كتاب إبراهيم بن أبي محمود - روى الكشي عن حمدويه عن الحسن بن موسى الخشاب عن إبراهيم بن أبي محمود، ثقة أنه دخل على الرضا عليه السلام وعرض عليه كتاباً من أبيه فجعل يقرأها ويضع كتاباً كبيراً على عينيه ويقول: خط أبي والله، ويبكي حتى سالت دموعه على خديه...

١١ - كتاب حريز في الصلاة، روى الصدوق بإسناده الصحيح (أبي عن علي بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم بن هاشم عليه السلام وعن أبي عن سعد عن إبراهيم بن هاشم ويعقوب بن يزيد) عن حماد بن عيسى قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام يوماً: تحسن أن تصلي يا حماد، قال: فقلت: يا سيدي أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة، قال: فقال: لا عليك قم صل... الحديث (الفقيه ج ١ ص ٣٠٠ ح ١٥)، أقول: هذا تقرير من الإمام عليه السلام بصحة كتاب حريز وإشتهاره<sup>(١)</sup>. وروى الكليني هذا الحديث عن علي بن إبراهيم مثله (الكافي ج ٣ باب افتتاح الصلاة والحد في التكبير... ص ٣١١ ح ٨).

النقطة الرابعة: الأصول التي دونها ثقات المحدثين وكانت هي عن الإمام مباشرة أو بقوة ذلك، وقد دون ثقات الشيعة على هذه الطريقة نحواً من أربعمئة أصل كانت عمدة الشيعة وإليها يرجعون، وكل هذه الأصول

(١) مجالس الصدوق ص ٣٣٧ مجلس ٦٤ ح ١٣.

كانت بأيدي المحدثين حتى القرن الخامس، بل بقي منها نحو من ثمانين أصلاً عند بعض من قارب عصرنا، وقد أحصينا من هذه الأصول الكريمة خصوص ما دونه الثقات المعروفين، وهي:

١ - أصل آدم بن الحسين النخاس الكوفي، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٢ - أصل آدم بن المتوكل، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٣ - أصل أبان بن عثمان، رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر عنه.

٤ - أصل أبان بن تغلب

٥ - أصل أبان بن محمد البجلي المعروف بسندي

٦ - أصل إبراهيم بن أبي البلاد (يحيى بن سليم) من أصحاب الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام.

٧ - أصول إبراهيم بن سليمان بن عبد الله حيان أبي إسحاق الخزاز، روى عنه حميد أصولاً كثيرة.

٨ - أصل إبراهيم بن عبد الحميد، من أصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام، رواه صفوان وابن أبي عمير عنه.

٩ - أصل إبراهيم بن عثمان أبي أيوب الخزاز، رواه عنه ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى.

١٠ - أصول إبراهيم بن عمر اليماني، من أصحاب الباقر والصادق، رواها حماد بن عيسى عنه.

١١ - أصل إبراهيم بن مسلم بن هلال الضرير الكوفي

١٢ - أصل إبراهيم بن مهزم الأسدي، من خواص أصحاب الصادق والكاظم، رواه عنه الحسن بن محبوب.

- ١٣ - أصل إبراهيم بن نعيم العبدي، أبو الصباح الكناني، من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام، رواه صفوان بن يحيى ببيع.
- ١٤ - أصل أحمد بن الحسين بن عمر بن يزيد الصيقل
- ١٥ - أصل أحمد بن عمر الحلال
- ١٦ - أصول أحمد بن محمد بن زيد الخزاعي، روى عنه حميد أصولاً كثيرة.
- ١٧ - أصل أديم (آدم) بن الحر الجعفي.
- ١٨ - أصل أسباط بن سالم ببيع الزطى، رواه ابن أبي عمير عنه.
- ١٩ - أصل إسحاق بن جرير (حريز)، رواه الحسن بن محبوب عنه.
- ٢٠ - أصل إسحاق بن عمار الساباطي، من أصحاب الكاظم عليه السلام، أصله معتمد عليه، رواه ابن أبي عمير.
- ٢١ - أصل إسماعيل بن بكر.
- ٢٢ - أصول إسماعيل بن جابر الخثعمي<sup>(١)</sup>، من أصحاب الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام رواها صفوان بن يحيى.
- ٢٣ - أصل إسماعيل بن دينار.
- ٢٤ - أصل إسماعيل بن عمار بن حيان، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٢٥ - أصل إسماعيل بن مهران من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٢٦ - أصل أيوب بن الحر، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٢٧ - أصل بشر بن مسلمة، من أصحاب الصادق عليه السلام، رواه ابن أبي عمير عنه.

(١) قد حقق السيد الخوئي أن العبارة محرّفة والصحيح الجعفي بدل الخثعمي.

- ٢٨ - أصل بكر بن محمد الأزدي من أصحاب الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام.
- ٢٩ - أصل ثابت بن ابي صفية أبي حمزة الثمالي
- ٣٠ - أصل جابر بن يزيد الجعفي من أصحاب الباقر والصادق عليهم السلام.
- ٣١ - أصل جميل بن دراج، من أصحاب الصادق والكاظم عليهم السلام، رواه ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى عنه.
- ٣٢ - أصل جميل بن صالح الأسدي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٣٣ - أصل حبيب الخثعمي من أصحاب الصادق عليه السلام أقول: هو ابن المعلل ويأتي في الكتب المعتمدة.
- ٣٤ - أصول أربعة حريز بن عبد الله السجستاني، من أصحاب الصادق عليه السلام، رواها ابن أبي عمير عن حماد عنه، وعدّ الصدوق كتاب حريز من الكتب المعتمدة المعولّ عليها، رواها عن حماد بن عيسى الجهني عنه.
- ٣٥ - أصل الحسن بن زياد العطار، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٣٦ - أصل الحسن بن صالح بن حي، رواه الحسن بن محبوب، من أصحاب الصادق والباقر عليهم السلام.
- ٣٧ - أصل الحسين بن ابي العلا، رواه صفوان وابن أبي عمير عنه، من أصحاب الباقر والصادق عليهم السلام.
- ٣٨ - أصل الحسين بن ابي غندر، رواه صفوان بن يحيى عنه.
- ٣٩ - أصل الحسين بن عثمان بن شريك بن عدي العامري
- ٤٠ - أصل حفص بن البختري من أصحاب الصادق والكاظم عليهم السلام، رواه ابن أبي عمير.

- ٤١ - أصل حفص بن سالم، أبو ولاد الحناط، من أصحاب الصادق عليه السلام، رواه ابن أبي عمير عن الحسن بن محبوب عنه.
- ٤٢ - أصل حفص بن سوقة، من أصحاب الصادق عليه السلام، رواه ابن أبي عمير.
- ٤٣ - أصل حميد بن زياد بن حماد بن زياد الدهقان
- ٤٤ - أصل حميد بن المثنى، أبو المغراء، من أصحاب الصادق عليه السلام رواه ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى.
- ٤٥ - أصل خالد بن أبي إسماعيل، رواه صفوان بن يحيى عنه.
- ٤٦ - أصل خالد بن صبيح، رواه ابن أبي عمير عنه.
- ٤٧ - أصل داود بن زربي، من أصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام، رواه ابن أبي عمير.
- ٤٨ - أصل داود بن كثير الرقي، من أصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام، رواه ابن أبي عمير عن الحسن بن محبوب عنه.
- ٤٩ - أصل ذريح المحاربي، من أصحاب الصادق عليه السلام، رواه ابن أبي عمير عنه.
- ٥٠ - أصل ربعي بن عبد الله بن الجارود من أصحاب الصادق عليه السلام، رواه حماد بن عيسى وابن أبي عمير عنه
- ٥١ - أصل رفاعة بن موسى الأسدي النخاس.
- ٥٢ - أصل زرعة بن محمد الحضرمي، من أصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام.
- ٥٣ - أصل زكار بن يحيى الواسطي، من أصحاب الصادق عليه السلام.

- ٥٤ - أصل زياد بن مروان، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.
- ٥٥ - أصل زياد بن المنذر أبي الجارود.
- ٥٦ - أصل سعد بن أبي خلف، صاحب أبي عبد الله عليه السلام، يرويه ابن أبي عمير عنه.
- ٥٧ - أصل سعيد الأعرج من أصحاب الصادق عليه السلام، يرويه جماعة منهم صفوان عنه، ذكره النجاشي.
- ٥٨ - أصل سعيد بن غزوان، من أصحاب الصادق عليه السلام، رواه ابن أبي عمير عنه.
- ٥٩ - أصل سعيد بن مسلمة، رواه أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن أبي عمير عنه، ذكره الشيخ - كتاب سعيد بن مسلمة، رواه أحمد بن محمد ابن عيسى عن ابن أبي عمير عنه، ذكره النجاشي.
- ٦٠ - أصل سعيد بن يسار من أصحاب الصادق عليه السلام، رواه صفوان ابن يحيى عنه.
- ٦١ - أصل سليم بن قيس من أكبر كتب الأصول التي رواها أهل العلم حملة حديث أهل البيت وأقدمها، وهو من الأصول التي ترجع الشيعة إليها وتعول عليها.
- ٦٢ - أصل شعيب بن أعين الحداد، من أصحاب الصادق عليه السلام، رواه ابن أبي عمير عنه.
- ٦٣ - أصل شعيب بن يعقوب العقرقوفي، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، رواه حماد بن عيسى وابن أبي عمير عنه.
- ٦٤ - أصل شهاب بن عبد ربه، من أصحاب الصادق عليه السلام، رواه ابن أبي عمير عنه.

- ٦٥ - أصل ظريف بن ناصح الكوفي
- ٦٦ - أصل عاصم بن حميد
- ٦٧ - أصل عباد بن يعقوب العامي الزيدي الثقة.
- ٦٨ - أصل عبد الله بن يحيى الكاهلي
- ٦٩ - أصل عبد الملك بن حكيم الخثعمي
- ٧٠ - أصل علاء بن رزين القلا
- ٧١ - علي بن أسباط، من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام.
- ٧٢ - أصل علي بن رئاب، له أصل كبير، من أصحاب الصادق عليه السلام، رواه الحسن بن محبوب عنه.
- ٧٣ - أصل مثنى بن الوليد الحنات
- ٧٤ - أصل محمد بن قيس الأسدي
- ٧٥ - أصل محمد بن قيس البجلي، رواه ابن أبي عمير عنه.
- ٧٦ - أصل مروك بن عبيد الله بن سالم بن أبي حفصة، من أصحاب الجواد عليه السلام.
- ٧٧ - أصل مسعدة بن زياد الربيعي
- ٧٨ - أصل وهب بن عبد ربه بن أبي ميمونة بن يسار الأسدي
- ٧٩ - أصل هشام بن الحكم، من خواص سيدنا ومولانا موسى بن جعفر عليهما السلام، رواه ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى عنه.
- ٨٠ - أصل هشام بن سالم رواه ابن أبي عمير وصفوان عنه.
- ٨١ - أصول بني أعين زرارة واخوته.



فهذه قريب من تسعين أصلاً كتبها الثقات المنصوص على وثاقتهم  
 عدا ما لم نحصه و عدا ما كتبه الثقات الذين لم يبلغنا التصريح بوثاقتهم.

النقطة الخامسة: الكتب التي كتبها المحدثون الثقات والتي هي بقوة  
 الأصول لأنها إما أصول حقيقة أو مستخرجة من الأصول، وهي كتب أكثر  
 من أن تحصى وشطرها الأعظم كتب في زمن الأئمة عليهم السلام وكانت شائعة  
 مشهورة بين أيدي المحدثين، نذكر منها مما كتبه الثقات المعروفين:

- ١ - كتاب آدم بن إسحاق بن عبد الله الأشعري القمي.
- ٢ - كتاب أبان بن عمر الأسدي.
- ٣ - كتاب نوادر أبان بن محمد البجلي، المعروف بسندي.
- ٤ - كتاب إبراهيم بن أبي البلاد.
- ٥ - كتاب إبراهيم بن أبي حفص من أصحاب أبي محمد  
 العسكري عليه السلام.
- ٦ - كتاب إبراهيم بن أبي الكرام الجعفري، من أصحاب الرضا عليه السلام.
- ٧ - كتاب إبراهيم بن أبي محمود الخراساني، من أصحاب  
 الرضا عليه السلام.
- ٨ - كتاب إبراهيم بن رجاء الجحدري.
- ٩ - اثنا عشر كتاباً كتبها إبراهيم بن سليمان بن عبيد الله.
- ١٠ - كتاب إبراهيم بن صالح، من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ١١ - ستة وثلاثون كتاباً كتبها إبراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال  
 الثقفى كان من الثقات العلماء المصنفين.
- ١٢ - كتاب إبراهيم بن نصير الكشي.

- ١٣ - كتابا إبراهيم بن هاشم أبو إسحاق القمي من أصحاب الجواد عليه السلام.
- ١٤ - كتاب إبراهيم بن يوسف بن إبراهيم الكندي الطحان، من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ١٥ - خمسة كتب كتبها أحمد بن إبراهيم بن رافع.
- ١٦ - سبعة كتب كتبها أحمد بن إبراهيم بن معلى العمي البصري.
- ١٧ - تسعة كتب كتبها أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن داود، شيخ أهل اللغة ووجههم، كان خصيصاً بسيدنا أبي محمد الحسن بن علي العسكري وأبي الحسن قبله (عليهما السلام).
- ١٨ - كتاب نوادير أحمد بن أبي بشر السراج، من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ١٩ - ثلاثة كتب كتبها أحمد بن إسحاق بن عبد الله بن سعد الأشعري، كبير القدر، من خواص أبي محمد عليه السلام، رأى صاحب الزمان، شيخ القميين ووافدهم.
- ٢٠ - كتابا أحمد بن الحسين بن عمر.
- ٢١ - كتاب أحمد بن حمزة بن اليسع القمي، من أصحاب الهادي عليه السلام.
- ٢٢ - كتاب نوادير أحمد بن داود بن علي القمي.
- ٢٣ - كتاب أحمد بن رزق الغمشاني البجلي، ثقة، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٢٤ - كتابا أحمد بن صبيح أبو عبد الله الأسدي.
- ٢٥ - كتاب أحمد بن عبد الله بن عيسى بن سعد الأشعري القمي، نسخة عن أبي جعفر الثاني عليه السلام.

- ٢٦ - كتاب أحمد بن علوية الأصفهاني الرحال.
- ٢٧ - كتابا أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان، شيخنا الفقيه.
- ٢٨ - كتاب نوادير أحمد بن علي الفائدي أبو عمر (عمرو) القزويني.
- ٢٩ - كتاب أحمد بن عمر الحلال الكوفي الأنماطي، من أصحاب  
الرضا عليه السلام.
- ٣٠ - كتابا أحمد بن محمد بن أحمد بن طلحة، العاصمي.
- ٣١ - مائة كتاب كتبها أحمد بن محمد بن خالد البرقي من أصحاب  
الجواد والهادي عليهما السلام.
- ٣٢ - خمس وعشرون كتابا كتبها حافظ الإسلام أحمد بن محمد بن  
سعيد ابن عقدة.
- ٣٣ - ستة كتب كتبها أحمد بن محمد بن محمد بن سليمان، أبو  
غالب الزراري، شيخ العصاة في زمنه، ووجههم، كان مولده ٢٨٥.
- ٣٤ - كتاب نوادير أحمد بن محمد بن عبيد الله الأشعري القمي، من  
أصحاب الرضا عليه السلام.
- ٣٥ - ثلاثة كتب كتبها أحمد بن محمد بن علي بن عمر، القلا،  
السواق.
- ٣٦ - خمسة كتب كتبها أحمد بن محمد بن عمار.
- ٣٧ - سبعة كتب كتبها أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، من  
أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام، شيخ قم ووجهها وفقهها غير  
مدافع.
- ٣٨ - خمسة كتب كتبها أحمد بن ميثم بن أبي نعيم.

- ٣٩ - كتاب أحمد بن النضر الخزاز.
- ٤٠ - كتاب أدريس بن زياد الكفرتوثي، أدرك أصحاب أبي عبد الله عليه السلام.
- ٤١ - ثلاثة كتب إدريس بن الفضل بن سليمان الخولاني.
- ٤٢ - كتاب أرطاة بن حبيب الأسدي، من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام.
- ٤٣ - كتاب إسحاق بن بريد - يزيد - بن إسماعيل الطائي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٤٤ - كتاب إسحاق بن بشير أبو حذيفة الكاهلي الخراساني، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٤٥ - كتاب إسحاق بن جندب الفرائضي (الغضائري)، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٤٦ - كتاب إسحاق بن عبد الله بن سعد الأشعري، من أصحاب الصادق والكاظم (عليهما السلام).
- ٤٧ - كتاب إسماعيل بن آدم بن عبد الله الأشعري.
- ٤٨ - كتاب إسماعيل بن أبي خالد الأزدي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٤٩ - كتاب إسماعيل بن بكر.
- ٥٠ - كتاب إسماعيل بن دينار.
- ٥١ - كتاب إسماعيل بن عبد الخالق بن عبد ربه بن أبي ميمونة بن يسار، من وجوه أصحابنا وفقيه من فقهاءنا، وهو من بيت الشيعة، من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.

- ٥٢ - ثلاثون كتابا كتبها إسماعيل بن علي بن إسحاق (بن) أبي سهل النوبختي، شيخ المتكلمين من أصحابنا وغيرهم، له جلاله في الدنيا والدين يجري مجرى الوزراء.
- ٥٣ - كتب إسماعيل بن علي، العمي.
- ٥٤ - كتاب إسماعيل بن محمد بن إسحاق بن جعفر عليه السلام.
- ٥٥ - خمس كتب إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن هلال المخزومي.
- ٥٦ - أربعة عشر كتابا كتبها إسماعيل بن موسى بن جعفر (عليهما السلام).
- ٥٧ - كتاب إسماعيل بن همام، من أصحاب الرضا عليه السلام.
- ٥٨ - كتاب أصرم بن حوشب البجلي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٥٩ - كتاب أيوب بن الحر الجعفي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٦٠ - كتاب أيوب بن نوح، وكيل أبي الحسن وأبي محمد عليهما السلام، عظيم المنزلة عندهما، مأمون، شديد الورع، كثير العبادة.
- ٦١ - كتاب البراء بن محمد.
- ٦٢ - كتاب بسام بن عبد الله الصيرفي، من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.
- ٦٣ - كتاب بسطام بن الحصين.
- ٦٤ - كتاب بكر بن الأشعث، من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ٦٥ - كتاب بكر بن محمد بن نعيم الأزدي الغامدي، وجه في هذه الطائفة، من بيت جليل بالكوفة، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.

- ٦٦ - سبعة كتب كتبها بندار بن محمد بن عبد الله.
- ٦٧ - كتاب بيان الجزري.
- ٦٨ - كتاب ثابت بن شريح أبو إسماعيل الصائغ الأنباري، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٦٩ - كتاب ثعلبة بن ميمون، كان وجهاً في أصحابنا، قارئاً، فقيهاً، لغوياً، راوية، حسن العمل، كثير العبادة والزهد، فاضل، مقدّم، معلوم في العلماء والفقهاء الأجلة من هذه العصبة من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.
- ٧٠ - تسعة كتب كتبها جابر بن يزيد الجعفي، من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.
- ٧١ - كتاب جعفر بن أحمد بن يوسف.
- ٧٢ - ستة كتب كتبها جعفر بن بشير البجلي الوشاء، من زهاد أصحابنا، وعبادهم، ولسانهم، كان بن نوح يقول - يلقب قفة العلم.
- ٧٣ - كتابا جعفر بن الحسن (الحسين) بن علي بن شهريار.
- ٧٤ - كتاب جعفر بن سليمان القمي.
- ٧٥ - كتاب جعفر بن عبد الله رأس المدري، أوثق الناس في حديثه، كان وجهاً في أصحابنا، وفقهاً.
- ٧٦ - كتاب نوادر جعفر بن المثنى بن عبد السلام بن عبد الرحمن بن نعيم، من وجوه أصحابنا الكوفيين.
- ٧٧ - ثلاثة كتب كتبها جعفر بن محمد بن إسحاق البجلي.
- ٧٨ - كتابا جعفر بن محمد بن جعفر بن الحسن بن الحسن عليهم السلام، كان وجهاً في الطالبين متقدماً، مات في ذي القعدة سنة ٣٠٨ وله نيف وتسعون سنة، ذكره النجاشي.

- ٧٩ - كتاب جعفر بن محمد بن يونس الأحول، من أصحاب الجواد والهادي عليهما السلام.
- ٨٠ - كتاب جعفر بن ورقاء أمير بني شيبان بالعراق، ووجههم، وكان عظيماً عند السلطان.
- ٨١ - كتاب جعفر بن يحيى بن العلاء، روى أبوه عن الصادق عليه السلام.
- ٨٢ - كتاب جفير (جيفر) بن الحكم العبدي، أبو المنذر، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٨٣ - كتاب جلبة بن عياض الليثي.
- ٨٤ - كتاب جهم بن حكيم، ثقة.
- ٨٥ - كتاب حارث بن عمران الجعفري الجعفي الكلابي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٨٦ - كتاب حجاج بن رفاعة الخشاب، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٨٧ - كتاب حديد بن حكيم الأزدي المدائني كتن وجها متكلماً، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.
- ٨٨ - كتاب حسان بن مهران الجمال، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.
- ٨٩ - كتاب الحسن بن أحمد بن زيدويه القمي.
- ٩٠ - كتاب الحسن بن جعفر بن الحسن بن الحسن عليه السلام.
- ٩١ - كتاب الحسن بن الحسين بن الحسن الجحدري، الكندي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٩٢ - كتاب الحسن بن الحسين السكوني.

- ٩٣ - كتاب الحسن بن الحسين اللؤلؤي.
- ٩٤ - ثمانية كتب كتبها الحسن بن حمزة بن علي بن عبد(عبيد) الله ابن محمد بن الحسن بن الحسين عليه السلام المرعشي الطبري، من أجلاء هذه الطائفة، وفقهاؤها، مات سنة ٣٥٨.
- ٩٥ - كتابا الحسن بن خالد بن محمد بن علي البرقي، من كتبه تفسير العسكري عليه السلام من إملاء الإمام عليه السلام مائة وعشرون مجلداً.
- ٩٦ - كتاب الحسن بن عبد الصمد بن محمد الأشعري.
- ٩٧ - كتاب الحسن بن عطية الحناط.
- ٩٨ - كتاب الحسن بن علي، وهو كتاب الجامع في أبواب الشريعة كبير.
- ٩٩ - كتاب الحسن بن علي بن أبي المغيرة الزبيدي، ثقة، من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.
- ١٠٠ - ثلاثة كتب الحسن بن علي بن زياد الوشاء من وجوه هذه الطائفة وعين من عيونها، من أصحاب الرضا عليه السلام.
- ١٠١ - كتاب نوادر الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة البجلي.
- ١٠٢ - كتاب الحسن بن علي بن يقطين، من أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام، فقيه متكلم.
- ١٠٣ - كتاب نوادر الحسن بن عمرو بن منهل.
- ١٠٤ - كتاب نوادر الحسن بن عنبة الصوفي.
- ١٠٥ - كتاب نوادر الحسن بن متيل القمي، وجه من وجوه أصحابنا.
- ١٠٦ - كتاب الحسن بن محمد بن أحمد الصفار.



- ١٠٧ - كتاب الحسن بن محمد بن جمهور العمي.
- ١٠٨ - كتاب الحسن بن محمد بن الفضل، ثقة جليل القدر، كتاب كبير، نسخة عن الرضا عليه السلام.
- ١٠٩ - كتاب الحسن بن محمد الحضرمي.
- ١١٠ - ثلاثون كتابا كتبها الحسن بن موسى النوبختي، شيخنا المتكلم، المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها.
- ١١١ - كتابا الحسن بن موسى الخشاب، من وجوه أصحابنا، مشهور، كثير العلم والحديث، من أصحاب العسكري عليه السلام.
- ١١٢ - كتاب نوادير الحسن (الحسين) بن موفق.
- ١١٣ - كتاب الحسين بن هاشم أبي سعيد بن حيان المكاربي، كتاب نوادر كبير.
- ١١٤ - ثلاثة كتب الحسين بن إشكيب المروزي، من أصحاب الهادي عليه السلام، ثقة، ثبت مقدّم فاضل، جليل، متكلم، مناظر، صاحب تصانيف.
- ١١٥ - كتاب نوادير الحسين بن ثوير بن أبي فاختة، من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.
- ١١٦ - كتابا الحسين بن شاذويه.
- ١١٧ - كتاب الحسين بن عبد ربه عن الرضا عليه السلام، رواه ابنه علي بن الحسين بن عبد ربه وكيل الهادي عليه السلام.
- ١١٨ - كتاب نوادير الحسين بن عبيد الله بن حمران الهمداني، السكوني.
- ١١٩ - كتاب الحسين بن علوان الكلبي من أصحاب الصادق عليه السلام.

- ١٢٠ - كتابا الحسين بن علي أبو عبد الله المصري، ثقة، متكلم من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ١٢١ - كتابا الحسين بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه، فقيه صالح.
- ١٢٢ - خمسة كتب كتبها الحسين بن علي بن سفيان البزوفري، شيخ جليل من مشايخ المفيد.
- ١٢٣ - ثلاثة كتب الحسين بن محمد بن علي الأزدي.
- ١٢٤ - كتاب نوادر الحسين بن محمد بن عمران بن أبي بكر الأشعري.
- ١٢٥ - كتابا الحسين بن محمد بن الفرزدق القطعي سمع منه التلعكبري سنة ٣٢٨.
- ١٢٦ - كتاب حفص بن عاصم، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٢٧ - كتاب الحكم بن القنات، من أصحاب الباقر والصادق عليه السلام.
- ١٢٨ - كتاب الحكم بن المختار، من أصحاب الباقر والصادق عليه السلام.
- ١٢٩ - كتاب حماد بن أبي طلحة بياع السابري، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٣٠ - كتاب حمدان بن سليمان، من وجوه أصحابنا، من أصحاب الهادي والعسكري عليه السلام.
- ١٣١ - ثلاثة كتب حمزة بن القاسم بن علي بن حمزة، ثقة، جليل القدر، من أصحابنا، كثير الحديث.
- ١٣٢ - كتاب حمزة بن يعلى الأشعري القمي ثقة، وجه، من أصحاب الرضا والجواد عليه السلام.

- ١٣٣ - أربعمئة كتاب كتبها حميد بن زياد مات سنة ٣١٠ وهو عالم، جليل، واسع العلم، كثير التصانيف، كثير الدراية.
- ١٣٤ - كتابا حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندي، عالم، فاضل، جليل القدر، روى ألف كتاب من كتب الشيعة بقراءة وإجازة، يروي جميع مصنفات الشيعة وأصولهم، رواها عنه التلعكبري، ذكره الشيخ.
- ١٣٥ - كتاب خالد بن سعيد، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٣٦ - كتاب خالد بن ماد القلانسي، من أصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام.
- ١٣٧ - كتاب خالد بن يزيد نوادر عن جعفر بن محمد عليه السلام.
- ١٣٨ - كتاب خالد بن يزيد بن جبل، من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ١٣٩ - كتاب خضر بن عيسى.
- ١٤٠ - كتاب خلف بن حماد بن ياسر، من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ١٤١ - كتاب خليل العبدي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٤٢ - كتاب خيران الخادم، من أصحاب الهادي عليه السلام.
- ١٤٣ - كتاب داود بن ابي زيد النيشابوري، ثقة، من أهل الدين، من أصحاب الهادي والعسكري.
- ١٤٤ - كتاب داود بن ابي يزيد، من أصحاب الصادق والكاظم عليه السلام.
- ١٤٥ - كتابا داود بن اسد بن أعفر، شيخ جليل، فقيه، متكلم، من أصحاب الحديث، ثقة، وأبوه من شيوخ أصحاب الحديث الثقات، ذكره النجاشي - من أجلة متكلمي الإمامية، لقيه الحسن بن موسى النوبختي وأخذ عنه، ذكره الشيخ.

- ١٤٦ - كتاب داود بن حصين الأسدي، من أصحاب الصادق  
والكاظم عليهما السلام.
- ١٤٧ - كتاب داود بن زربي، من أصحاب الصادق عليه السلام من  
خاصته عليه السلام وثقاته وأهل الورع والعلم والفقہ من شيعته.
- ١٤٨ - كتاب داود بن علي اليعقوبي الهاشمي، من أصحاب  
الكاظم عليه السلام.
- ١٤٩ - كتاب داود بن القاسم بن إسحاق، أبو هاشم الجعفري، ثقة،  
عظيم المنزلة عند الأئمة عليهم السلام شاهد جماعة منهم عليهم السلام الرضا والجواد  
والهادي والعسكري وصاحب الأمر عليه السلام، وقد روى عنهم كلهم.
- ١٥٠ - كتابا داود بن كثير الرقي من أصحاب الصادق من خاصته عليه السلام  
وأهل الورع والعلم والفقہ من شيعته.
- ١٥١ - كتاب داود بن محمد النهدي.
- ١٥٢ - كتاب داود بن النعمان، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٥٣ - كتاب داود بن يحيى بن البشير.
- ١٥٤ - كتاب ربيع بن أبي مدرك، من أصحاب الصادق عليه السلام، صُلب  
بالكوفة على التشيع.
- ١٥٥ - كتاب رزيق بن مرزوق.
- ١٥٦ - كتاب رقيم بن إلياس بن عمرو البجلي، من أصحاب  
الصادق عليه السلام.
- ١٥٧ - كتاب الريان بن شبيب خال المعتصم.
- ١٥٨ - كتاب الريان بن الصلت الأشعري، من أصحاب الرضا  
والهادي عليهما السلام.

- ١٥٩ - كتاب زحر (زجر) بن عبد الله، من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.
- ١٦٠ - كتاب زكار بن الحسن الدينوري العلوي.
- ١٦١ - كتابا زكريا بن آدم الأشعري القمي، جليل عظيم القدر كان له وجه عند الرضا عليه السلام.
- ١٦٢ - كتاب زكريا بن إدريس القمي، من أصحاب الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام.
- ١٦٣ - كتاب زكريا بن يحيى التميمي.
- ١٦٤ - كتاب زكريا بن يحيى الواسطي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٦٥ - كتاب زياد بن أبي الحلال، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٦٦ - كتاب زياد بن أبي غياث، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٦٧ - كتاب زياد بن مروان القندي، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام من خاصته وثقاته وأهل الورع والعلم والفقہ من شيعته.
- ١٦٨ - كتاب زياد بن المنذر من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام، وهو من الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يُطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم.
- ١٦٩ - كتاب سالم بن مكرم بن عبد الله، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.
- ١٧٠ - كتاب سري بن عبد الله، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٧١ - كتابا سعد بن سعد بن الأحوص الأشعري من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام، مدخه الجواد عليه السلام.

- ١٧٢ - اثنا عشر كتابا كتبها سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمي، شيخ هذه الطائفة وفتيها ووجهها، من أصحاب العسكري عليه السلام.
- ١٧٣ - كتاب سعيد بن أبي الجهم، القابوسي، من أصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام.
- ١٧٤ - كتاب سعيد بن جناح، من أصحاب الرضا عليه السلام، يرويه جماعة منهم عبد الله بن محمد بن خالد عنه، ذكره النجاشي.
- ١٧٥ - كتابا سعيد بن جناح، من أصحاب الرضا عليه السلام.
- ١٧٦ - كتاب سلام بن أبي عمرة الخراساني، من أصحاب الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام.
- ١٧٧ - كتاب سلمة بن محمد، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٧٨ - كتاب سليمان بن جعفر الجعفري، من أصحاب الرضا عليه السلام.
- ١٧٩ - كتاب سليمان بن داود المنقري، أبو أيوب الشاذكوني.
- ١٨٠ - كتاب سليمان بن سماعة الضبي الكوزي.
- ١٨١ - كتاب سليمان بن صالح الجصاص، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٨٢ - كتاب سندي بن عيسى الهمداني.
- ١٨٣ - كتاب نوادر سهل بن الهرمزدان (الهرمزان).
- ١٨٤ - كتاب سويد بن مسلم القلا، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٨٥ - كتاب سهل بن اليسع، من أصحاب الكاظم والرضا عليه السلام.
- ١٨٦ - كتاب سيف بن عميرة النخعي، من أصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام.

- ١٨٧ - كتاب شعيب بن أعين الحداد، من أصحاب الصادق عليه السلام وهو من الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يُطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم.
- ١٨٨ - كتاب صالح بن خالد، أبو شعيب المحاملي الكناسي، من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ١٨٩ - كتاب صباح بن صبيح الحذاء الفزاري، عين، إمام مسجد دار اللؤلؤ بالكوفة، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٩٠ - كتاب صباح بن يحيى المزني، من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.
- ١٩١ - كتاب صبيح الصائغ، أبو علي.
- ١٩٢ - كتاب الضحاك أبو مالك الحضرمي، متكلم من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ١٩٣ - كتاب طاهر بن حاتم بن ماهويه القزويني.
- ١٩٤ - كتاب طلاب بن حوشب بن يزيد، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٩٥ - كتاب عاصم بن حميد الحنات الحنفي، عين صدوق من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٩٦ - كتاب عاصم بن سليمان الكوزي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ١٩٧ - كتاب عامر بن كثير السراج.
- ١٩٨ - كتاب عباد بن يعقوب أبو سعيد العصفري.
- ١٩٩ - كتاب عبادة بن زياد الأسدي.
- ٢٠٠ - كتاب العباس بن عامر بن رياح القصباني، من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ٢٠١ - كتاب العباس بن موسى الوراق، من أصحاب يونس.

- ٢٠٢ - ستة كتب كتبها العباس بن هشام وهو ثقة جليل في أصحابنا، كثير الرواية مات سنة ٢٢٠ أو ٢١٩.
- ٢٠٣ - كتاب عباس بن يزيد الخرزى.
- ٢٠٤ - كتاب عبد الرحمن بن أعين، من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.
- ٢٠٥ - كتاب نوادى عبد الرحمن بن محمد بن أبى هاشم البجلي، ثقة، ثقة، جليل من أصحابنا.
- ٢٠٦ - كتاب عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله العرزمي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٢٠٧ - كتاب عبد السلام بن سالم البجلي، وهو من الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يُطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم.
- ٢٠٨ - كتاب عبد الصمد بن بشير العرامى العبدى الكوفى، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٢٠٩ - كتاب عبد العزيز بن المهتدي بن محمد بن عبد العزيز الأشعري، كان خير قمي، وكان وكيل الرضا عليه السلام.
- ٢١٠ - كتب عبد العزيز بن يحيى بن أحمد بن عيسى الجلودى الأزدي البصري، شيخ البصرة وأخبارها، كتبه وهي كثيرة جداً تزيد على المائة وتسعين كتاباً.
- ٢١١ - كتاب عبد العظيم بن عبد الله بن علي بن الحسن بن زيد الحسنى، السيد الجليل من أصحاب الهادي والعسكري.
- ٢١٢ - كتاب عبد الغفار بن حبيب الطائي الجازي، من أصحاب الصادق عليه السلام.



- ٢١٣ - كتاب عبد الكريم بن هلال الجعفي الخزاز الخلقاني، ثقة عين من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٢١٤ - كتاب عبد الله بن إبراهيم بن محمد (طالبي)، من أصحاب الباقر والصادق عليه السلام.
- ٢١٥ - كتابا (نوادير، ونوادير صغيرة) عبد الله بن أبي عبد الله محمد بن خالد الطيالسي، من أصحاب العسكري عليه السلام.
- ٢١٦ - كتاب عبيد الله بن أحمد بن نهيك.
- ٢١٧ - كتاب نوادر عبد الله بن أيوب بن الراشد الزهري بياع الزطي.
- ٢١٨ - ثمانية كتب كتبها عبد الله بن جبلة بن حنان بن الحر (أبجر) الكناني، فقيه مشهور من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ٢١٩ - ثلاثة عشر كتابا كتبها عبد الله بن جعفر بن الحسن بن مالك ابن جامع الحميري القمي، شيخ القميين ووجههم، من أصحاب الهادي والعسكري عليه السلام.
- ٢٢٠ - كتابا عبد الله بن حماد الأنصاري، من شيوخ أصحابنا.
- ٢٢١ - كتاب عبد الله بن زرارة بن أعين، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٢٢٢ - كتاب عبد الله بن سعيد، أبو شبل الأسدي.
- ٢٢٣ - كتاب نوادر عبد الله بن عامر بن عمران الأشعري ثقة من وجوه أصحابنا.
- ٢٢٤ - كتابا عبد الله بن العلاء المذاربي، ثقة من وجوه أصحابنا.
- ٢٢٥ - كتاب عبد الله بن محمد الأسدي الحجال المزخرف، ثقة متكلم من أصحاب الرضا عليه السلام.

- ٢٢٦ - كتاب عبد الله بن عمر بن بكار الحناط.
- ٢٢٧ - كتاب عبد الله بن محمد بن حصين الحضيني الأهوازي،  
مسائل الرضا عليه السلام.
- ٢٢٨ - كتاب نوادر عبد الله بن محمد النهيكي.
- ٢٢٩ - كتابا عبد الله بن ميمون بن الأسود القداح، من أصحاب  
الصادق عليه السلام.
- ٢٣٠ - كتاب عبد الله بن وضاح صاحب أبي بصير يحيى بن القاسم  
كثيراً وعُرف به.
- ٢٣١ - كتاب عبد الله بن الوليد السمان النخعي، من أصحاب  
الصادق عليه السلام.
- ٢٣٢ - كتاب عبد المؤمن بن القاسم بن قيس الأنصاري، من  
أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.
- ٢٣٣ - كتاب عبد الملك بن حكيم الخثعمي، ثقة عين من أصحاب  
الصادق والكاظم عليهما السلام.
- ٢٣٤ - كتاب عبد الملك بن هارون بن عترة الشيباني، عين.
- ٢٣٥ - كتاب عبد الملك بن الوليد الكوفي.
- ٢٣٦ - كتاب عبيد بن الحسن.
- ٢٣٧ - كتابا عبيد الله بن أبي رافع، كاتب أمير المؤمنين عليه السلام.
- ٢٣٨ - كتاب عتيبة بن ميمون بياع القصب، عين من أصحاب  
الصادق عليه السلام.
- ٢٣٩ - كتاب العلاء بن الفضيل بن يسار النهدي.

- ٢٤٠ - كتاب العلاء بن يحيى المكفوف.
- ٢٤١ - كتاب علي بن أبي جهمة الكوفي.
- ٢٤٢ - أربعة كتب علي بن أسباط بن سالم بياع الزطي، من أوثق الناس وأصدقهم لهجة، من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام.
- ٢٤٣ - كتاب علي بن إسحاق بن عبد الله الأشعري.
- ٢٤٤ - كتاب علي بن بلال، من أصحاب الجواد والهادي والعسكري عليهما السلام.
- ٢٤٥ - ستة كتب كتبها علي بن بلال بن أبي معاوية المهلبى شيخ أصحابنا بالبصرة.
- ٢٤٦ - كتابا علي بن جعفر بن محمد عليهما السلام، ثقة، جليل القدر، مسائل لأخيه موسى عليه السلام.
- ٢٤٧ - كتاب علي بن جعفر الهماني البرمكي، مسائل لأبي الحسن العسكري عليه السلام، من السفراء الممدوحين، كان فاضلاً مرضياً، من وكلاء أبي الحسن وأبي محمد عليهما السلام، قيم لأبي الحسن عليه السلام.
- ٢٤٨ - كتاب علي بن حسان الواسطي، لا بأس به، عمّر أكثر من مائة سنة، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٢٤٩ - عشرون كتابا كتابا علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، شيخ القميين في عصره، متقدمهم، فقيهم، ثقتهم، مات سنة ٣٢٩.
- ٢٥٠ - كتاب علي بن الحكم الكوفي، ثقة جليل تلميذ ابن أبي عمير، لقي من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام الكثير، هو مثل ابن فضال وابن بكير.

- ٢٥١ - كتاب علي بن حمزة بن الحسن بن عبید الله بن العباس بن علي بن أبي طالب عليه السلام، له نسخة عن موسى بن جعفر عليه السلام.
- ٢٥٢ - كتابا علي بن الريان بن الصلت الأشعري القمي، نسخة عن أبي الحسن الثالث عليه السلام.
- ٢٥٣ - كتاب علي بن سويد السائي، من أصحاب الرضا عليه السلام.
- ٢٥٤ - كتاب علي بن سيف بن عميرة النخعي، من أصحاب الرضا عليه السلام.
- ٢٥٥ - كتاب علي بن عبد الله أبو الحسن العطار القمي.
- ٢٥٦ - كتاب علي بن عبد الله بن غالب القيسي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٢٥٧ - كتاب علي بن عبید الله بن الحسين بن علي بن الحسين عليه السلام، أبو الحسن، أزهّد آل أبي طالب وأعبدهم في زمانه، إختص بموسى والرضا عليه السلام، إختلط بأصحابنا الإمامية، كتاب الحج يرويه كله عن موسى بن جعفر عليه السلام،
- ٢٥٨ - كتاب علي بن محمد بن إبراهيم بن ابان، الرازي، الكليني، أبو الحسن، علان، ثقة، عين.
- ٢٥٩ - كتاب علي بن محمد بن حفص بن عبید، أبو قتادة القمي، ثقة، من أصحاب الصادق عليه السلام، عمّر.
- ٢٦٠ - كتابا علي بن محمد بن شيرة، القاساني، أبو الحسن، فقيه، مكثّر من الحديث، فاضل من أصحاب الهادي عليه السلام
- ٢٦١ - كتاب نوادر علي بن محمد المنقري، ثقة، رواه محمد بن

علي بن محبوب عنه، ذكره النجاشي - من أصحاب الهادي عليه السلام، رواه محمد بن علي بن محبوب عنه، ذكره الشيخ.

٢٦٢ - ثلاثة كتب كتبها علي بن يقطين بن موسى البغدادي، منها مسائل موسى الكاظم عليه السلام، ثقة، جليل القدر، له منزلة عظيمة عند أبي الحسن موسى عليه السلام، عظيم المكان في الطائفة.

٢٦٣ - كتاب عمار بن خباب، ابو معاوية، البجلي، الدهني، من أصحاب الصادق عليه السلام، ذكره ابن النديم، ذكره الشيخ - ثقة في العامة، وجه، ذكره النجاشي.

٢٦٤ - كتاب عمر أبو حفص الرماني، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٢٦٥ - كتاب عمر بن ابان الكلبي، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٢٦٦ - كتاب عمر بن أبي زياد الأبزاري الكوفي، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٢٦٧ - كتاب عمر بن توبة، من الثقات الذين رووا النص على الجواد عليه السلام.

٢٦٨ - كتاب عمر بن الربيع، من الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يُطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم، ذكره المفيد.

٢٦٩ - كتاب عمرو بن إبراهيم الأزدي، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٢٧٠ - كتاب عمرو بن أبي نصر السكوني، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٢٧١ - كتاب عمرو بن إلياس بن عمرو، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٢٧٢ - كتاب عمرو بن خالد أبو خالد الواسطي، كتاب كبير.

٢٧٣ - كتاب عمرو بن سعيد المدائني، من أصحاب الرضا عليه السلام.

- ٢٧٤ - كتاب عمرو بن المنهال بن مقلاص القيسي، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.
- ٢٧٥ - كتاب عمران بن محمد بن عمران الأشعري، من أصحاب الرضا عليه السلام.
- ٢٧٦ - كتاب نوادير عمران بن مسكان.
- ٢٧٧ - كتاب نوادير عمران بن موسى الزيتوني، نوادير كبير.
- ٢٧٨ - كتاب عمران بن ميثم بن يحيى الأسدي، من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.
- ٢٧٩ - كتابا العمركي بن علي البوفكي، من أصحاب العسكري عليه السلام.
- ٢٨٠ - كتاب عون بن سالم.
- ٢٨١ - كتاب عيسى بن السري، أبو اليسع، البغدادي، الكرخي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٢٨٢ - كتاب عيسى بن عبد الله بن سعد الأشعري، من أصحاب الصادق عليه السلام، هو من أهل البيت عليهم السلام له كتاب مسائل للرضا عليه السلام.
- ٢٨٣ - كتابا غياث بن إبراهيم التميمي الأسدي، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.
- ٢٨٤ - كتاب الفتح بن يزيد أبو عبد الله الجرجاني، مسائل بخط أبي الحسن عليه السلام.
- ٢٨٥ - كتاب الفضل بن إسماعيل الكندي، رجل من أصحابنا، ثقة، نوادر، رواه محمد بن علي بن أيوب<sup>(١)</sup> عنه، ذكره النجاشي - رواه محمد ابن علي بن محبوب عنه، ذكره الشيخ.

(١) هكذا في المصدر والظاهر أنه تصحيف محبوب.

٢٨٦ - مائة وثمانون كتابا كتبها الفضل بن شاذان بن الخليل، أبو الأزدي النيشابوري، ثقة، أحد أصحابنا الفقهاء المتكلمين، من أصحاب الجواد عليه السلام وقيل الرضا عليه السلام أيضاً، له جلالة في هذه الطائفة، هو في قدره أشهر من أن يوصف.

٢٨٧ - كتاب الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي الكوفي، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٢٨٨ - كتاب الفيض بن المختار الجعفي، ثقة عين من أصحاب الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام من شيوخ اصحاب أبي عبد الله عليه السلام وخاصته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين.

٢٨٩ - كتاب القاسم بن خليفة.

٢٩٠ - كتابا القاسم بن هشام اللؤلؤي الكوفي.

٢٩١ - كتاب قتيبة بن محمد الأعشى المؤدب، من أصحاب الصادق عليه السلام، من الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يُطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم.

٢٩٢ - كتاب كعيب بن عبد الله، مولى بني طرفة، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٢٩٣ - كتاب كنكر، أبو خالد الكابلي الأكبر، القماط، الكوفي، من أصحاب السجاد والباقر والصادق عليهم السلام.

٢٩٤ - كتاب مثنى بن الوليد الحنات الكوفي، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٢٩٥ - كتاب محفوظ بن نصر الهمداني.

٢٩٦ - كتاب محمد بن إبراهيم بن أبي البلاد.

٢٩٧ - كتاب محمد بن أبي الصهبان عبد الجبار القمي، من أصحاب الجواد والهادي والعسكري عليه السلام.

٢٩٨ - ثلاثة كتب كتبها محمد بن أبي القاسم عبيد الله بن عمران الجنابي البرقي، ابو عبد الله، ماجيلويه عالم، عارف بالأدب والشعر والغريب.

٢٩٩ - ستة كتب كتبها محمد بن أحمد بن أبي الثلج، ثقة عين كثير الحديث، مات سنة ٣٢٥.

٣٠٠ - كتاب محمد بن أحمد بن أبي قتادة علي.

٣٠١ - ثلاثة كتب كتبها محمد بن أحمد بن خاقان النهدي أبو جعفر القلانسي فقيه، ثقة، خير.

٣٠٢ - ثلاثة عشر كتابا كتبها محمد بن أحمد بن عبد الله بن قضاة الصفواني، شيخ الطائفة، ثقة، فقيه، فاضل، له منزلة من السلطان أصلها أنه ناظر قاضي الموصل في الإمامة بين يدي الأمير بن حمدان فأنتهى القول بينهما أن قال للقاضي تباهلني فباهله ووضع كفه في كفه، فحم القاضي وانتفخ كفه الذي مده للمباهلة ثم مات من الغد فانتشر لأبي عبد الله الصفواني بهذا ذكر عند الملوك وحظي منهم.

٣٠٣ - أربعة كتب كتبها محمد بن أحمد بن عبد الله بن مهران.

٣٠٤ - كتاب محمد بن أحمد بن قيس ابن غيلان، من أصحاب الرضا عليه السلام.

٣٠٥ - كتابا محمد بن أحمد بن محمد بن الحارث، ثقة، وجه من أصحابنا.

٣٠٦ - اثنان وعشرون كتابا كتبها محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران



الأشعري القمي، جليل القدر، كثير الرواية.

٣٠٧ - كتاب محمد بن إسماعيل بن أحمد بن بشير البرمكي،  
صاحب الصومعة.

٣٠٨ - كتاب محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني، لقي أصحاب  
الصادق عليه السلام.

٣٠٩ - كتاب محمد بن الاصبغ الهمداني.

٣١٠ - كتابا محمد بن بشر الحمدوني السوسنجردي، متكلم من  
عيون أصحابنا وصالحهم المتكلمين، حج على قدميه خمسين حجة.

٣١١ - كتاب محمد بن بشير.

٣١٢ - كتاب محمد بن بكر بن جناح، مات سنة ٢٦٣، من أصحاب  
الكاظم عليه السلام.

٣١٣ - كتاب محمد بن بندار بن عاصم الذهلي القمي.

٣١٤ - كتاب محمد بن الإمام الصادق عليه السلام، دياجة، نسخة عن أبيه.

٣١٥ - كتاب محمد بن جميل بن صالح الأسدي.

٣١٦ - ثلاثة كتب كتبها محمد بن الحسن بن أبي سارة الرواسي ثقة  
لا يُطعن عليه بشيء، أهل بيت فضل وأدب، من أصحاب الباقر  
والصادق عليهما السلام.

٣١٧ - كتاب محمد بن الحسن بن زياد العطار.

٣١٨ - كتاب محمد بن الحسن بن زياد الميثمي، عين من اصحاب  
الرضا عليه السلام.

٣١٩ - كتاب محمد بن الحسن بن علي أبو عبد الله المحاربي، جليل

من أصحابنا، عظيم القدر، خبير بأمور أصحابنا، عالم ببواطن أنسابهم.  
٣٢٠ - كتاب محمد بن الحسن بن علي، ثقة، عظيم المنزلة في أصحابنا.

٣٢١ - خمسة وثلاثون كتابا كتبها محمد بن الحسن الصفار، وجه في أصحابنا القميين، عظيم القدر، راجح، قليل السقط في الرواية، توفي سنة ٢٩٠.

٣٢٢ - كتاب محمد بن حماد بن زيد الحارثي.

٣٢٣ - كتاب محمد بن خالد الأحمسي البجلي.

٣٢٤ - كتاب محمد بن خالد الأشعري.

٣٢٥ - ثمانية كتب كتبها محمد بن خالد البرقي الأشعري، أديب، حسن المعرفة بالأخبار وعلوم العرب، من أصحاب الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام.

٣٢٦ - ثلاثة كتب كتبها محمد بن الخليل، السكاك، متكلم، صاحب هشام بن الحكم.

٣٢٧ - كتاب محمد بن الخليل بن أسد.

٣٢٨ - كتاب محمد بن زرقان، صاحب موسى بن جعفر عليه السلام، نسخة عن موسى بن جعفر عليه السلام.

٣٢٩ - اثنا عشر كتابا كتبها محمد بن زكريا بن دينار، الغلابي، البصري، وجه من وجوه أصحابنا بالبصرة، أخباري واسع العلم.

٣٣٠ - كتاب محمد بن سكين بن عمار النخعي الجمال.

٣٣١ - ثلاثة كتب كتبها محمد بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين، أبو طاهر الزراري، ثقة، عين، حسن الطريقة، له إلى

مولانا أبي محمد عليه السلام مسائل والجوابات، ولد سنة ٢٣٧، ومات سنة ٣٠١، ذكره النجاشي.

٣٣٢ - ثلاثون كتابا كتبها محمد بن سنان أبو جعفر الزاهري وهو ثقة على الأقوى جليل عظيم الشأن.

٣٣٣ - كتاب محمد بن شريح الحضرمي، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٣٣٤ - كتاب محمد بن الصباح الكوفي.

٣٣٥ - أحد عشر كتابا كتبها محمد بن العباس بن علي بن مروان بن الماهيار ثقة، ثقة، عين، سديد، كثير الحديث له كتاب ما نزل من القرآن في أهل البيت عليهم السلام، وقال جماعة من أصحابنا أنه كتاب لم يُصنّف مثله، وقيل أنه ألف ورقة، سمع منه التلعكبري سنة ٣٢٨ وله منه إجازة.

٣٣٦ - ستة كتب كتبها محمد بن عباس بن عيسى.

٣٣٧ - كتاب محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار، من أصحاب

الرضا والعسكري عليهم السلام.

٣٣٨ - سبعة كتب كتبها محمد بن عبد الله بن جعفر بن الحسين

القمي الحميري ثقة، وجه، كاتب صاحب الأمر عليه السلام.

٣٣٩ - كتاب محمد بن عبد الله بن غالب.

٣٤٠ - كتاب محمد بن عبد الله المسلي.

٣٤١ - كتاب محمد بن عبد المؤمن المؤدب القمي، ثقة، نوادر ٧٠٠

حديث.

٣٤٢ - كتاب محمد بن عبيد الكاتب، ثقة، عين، وجه من الكوفيين.

٣٤٣ - كتاب محمد بن عذافر بن عيثم (عيسى)، من أصحاب

الصادق والكاظم عليهم السلام.

- ٣٤٤ - كتاب محمد بن علي بن جاك، أبو طاهر، فاضل.
- ٣٤٥ - كتاب محمد بن علي بن الحسين بن زيد بن علي عليه السلام، نسخة يرويه عن الرضا عليه السلام.
- ٣٤٦ - ثلاثمائة كتاب كتبها الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن موسى القمي، شيخنا وفقهنا، وجه الطائفة بخراسان، مات سنة ٣٨١.
- ٣٤٧ - كتاب محمد بن علي بن حمزة بن الحسن بن عبيد الله بن العباس، عين في الحديث من أصحاب الهادي والعسكري عليهما السلام، في داره حصلت أم صاحب الأمر عليها السلام بعد وفاة الحسن عليه السلام.
- ٣٤٨ - ستة عشر كتابا كتبها محمد بن علي بن محبوب فقيه شيخ القميين في زمانه روى عن الفقيه عليه السلام.
- ٣٤٩ - أربعة كتب كتب محمد بن علي بن النعمان بن أبي طريفة، البجلي، الأحول، أبو جعفر، ثقة، متكلم، حاذق، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.
- ٣٥٠ - كتاب محمد بن عمرو بن سعيد الزيات، نسخة عن الرضا عليه السلام.
- ٣٥١ - كتاب محمد بن عوام الخلقاني، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٣٥٢ - كتاب محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك الأشعري، شيخ القميين، وجه الأشاعرة، متقدم عند السلطان، من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام.
- ٣٥٣ - كتاب محمد بن الفرغ الرخجي، مسائل، من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام، وهو عظيم منزلته في هذه الطائفة.

٣٥٤ - كتاب محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار النهدي، من أصحاب الرضا عليه السلام.

٣٥٥ - كتاب محمد بن المثنى بن القاسم (بن القاسم بن المثنى).

٣٥٦ - كتابا محمد بن محمد بن أحمد بن إسحاق بن رباط الكوفي البجلي، فقيه عظمت منزلته في بغداد، كانت له رئاسة في الكرخ، وتقدم الجماعة واضر.

٣٥٧ - كتاب محمد بن مرازم بن حكيم الساباطي من أصحاب الكاظم عليه السلام.

٣٥٨ - كتاب محمد بن مروان الحناط.

٣٥٩ - كتب - تزييد على ٢٠٠ - محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السلمى السمرقندي العياشي، عين من عيون هذه الطائفة، جليل القدر، واسع الأخبار، بصير بالروايات، مضطلع بها، أكثر أهل الشرق علماً وفضلاً وأدباً وفهماً ونبلاً في زمانه.

٣٦٠ - كتاب محمد بن مسعود الطائي الكوفي، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.

٣٦١ - كتاب محمد بن مسلمة.

٣٦٢ - كتاب محمد بن مصبح بن الصباح الكوفي.

٣٦٣ - كتابا محمد بن المفضل بن إبراهيم بن قيس بن رمانة الأشعري.

٣٦٤ - كتاب محمد بن منصور بن يونس بزرج من أصحاب الكاظم عليه السلام.

٣٦٥ - كتاب محمد بن موسى خوراء.

- ٣٦٦ - كتاب محمد بن نافع الكوفي.
- ٣٦٧ - كتاب محمد بن هشام الخثعمي متكلم عين من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ٣٦٨ - كتاب محمد بن الهيثم بن عروة التميمي، روى أبوه عن أبي عبد الله عليه السلام.
- ٣٦٩ - كتابا محمد بن يحيى أبو جعفر العطار القمي، شيخ أصحابنا في زمانه.
- ٣٧٠ - كتاب محمد بن يحيى الخزاز، ثقة، عين، روى عن أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٣٧١ - كتب محمد بن يعقوب بن إسحاق، أبو جعفر الكليني، شيخ أصحابنا في وقته بالري، ووجههم، كان أوثق الناس في الحديث، وأثبتهم، صنّف الكتاب الكبير المعروف بالكليني، يسمى الكافي، في عشرين سنة، مات سنة ٣٢٩ سنة تناثر النجوم.
- ٣٧٢ - كتاب محمد يلقب ثوبا.
- ٣٧٣ - كتاب مسعدة بن زياد الربعي، عين من أصحاب الصادق عليه السلام، له كتاب في الحلال والحرام مبوّب.
- ٣٧٤ - كتاب مسكين أبو (بن) الجكم بن مسكين الكوفي.
- ٣٧٥ - كتاب مسمع بن عبد الملك، كردين، أبو السيار، شيخ بكر بن وائل بالبصرة، ووجهها، وسيد المسامعة، روى عن أبي عبد الله عليه السلام وأكثر واختص به.
- ٣٧٦ - كتاب مشعل بن سعد الأسدي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٣٧٧ - كتابا مصبح بن الهلقام بن علوان، من أصحاب الصادق عليه السلام.

- ٣٧٨ - كتاب مطلب بن زياد الزهري القرشي المدني، من أصحاب الصادق عليه السلام، نسخة عن جعفر بن محمد عليه السلام.
- ٣٧٩ - سبعة كتب معاوية بن حكيم بن معاوية بن عمار الدهني، من أصحاب الرضا عليه السلام، من الفطحية، من أجلة العلماء والفقهاء والعدول.
- ٣٨٠ - كتاب معلى بن موسى الكندي، عين من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٣٨١ - كتاب معمر بن خلاد بن أبي خلاد، من أصحاب الرضا عليه السلام.
- ٣٨٢ - كتاب معن بن خالد، ثقة، من أصحاب الرضا عليه السلام، ذكره الشيخ.
- ٣٨٣ - أربعة كتب المفضل بن عمر، من أصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام، من السفراء الممدوحين، ومن خاصة أبي عبد الله عليه السلام وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين ممن روى النص على الكاظم عليه السلام.
- ٣٨٤ - كتاب مقاتل بن مقاتل البلخي، من أصحاب الرضا عليه السلام.
- ٣٨٥ - كتاب مندل بن علي العتري (العنزي) من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٣٨٦ - ستة كتب منذر بن محمد بن المنذر بن سعيد بن أبي الجهم، القابوسي، من بيت جليل.
- ٣٨٧ - كتاب منصور بن أبي الأسود الليثي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٣٨٨ - كتاب منصور بن محمد بن عبد الله الخزاعي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٣٨٩ - كتاب موسى بن أكيل النميري، من أصحاب الصادق عليه السلام.

- ٣٩٠ - ثلاثون كتابا كتبها موسى بن الحسن بن عامر بن عمران بن عبد الله الأشعري، عين جليل.
- ٣٩١ - كتاب موسى بن طلحة القمي.
- ٣٩٢ - كتاب موسى بن عمر بن بزيع، من أصحاب الجواد والهادي عليهما السلام.
- ٣٩٣ - كتاب موسى بن محمد الأشعري القمي.
- ٣٩٤ - كتاب ناصح البقال، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٣٩٥ - كتاب نشيط بن صالح بن لفافة الكوفي، من أصحاب الكاظم عليه السلام.
- ٣٩٦ - كتاب نصر بن قابوس اللخمي، كان ذو منزلة عن الكاظم والرضا عليهما السلام، من خاصة الكاظم عليه السلام وثقاته وأهل الورع والعلم والفقہ من شيعته، ومن السفراء الممدوحين، وروي أنه كان وكيلاً لأبي عبد الله عليه السلام عشرين سنة ولم يُعلم أنه وكيل.
- ٣٩٧ - كتاب نوح بن الحكم، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٣٩٨ - كتاب وهب بن محمد البزاز، عين.
- ٣٩٩ - كتابا وهيب بن حفص، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.
- ٤٠٠ - كتاب وهيب بن خالد البصري، نسخة عن الصادق عليه السلام.
- ٤٠١ - كتاب هارون بن الجهم بن ثوير بن أبي فاختة، الكوفي، ثقة، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٤٠٢ - كتاب هارون بن الحسن بن محبوب.
- ٤٠٣ - كتاب هارون بن حمزة، عين من أصحاب الصادق عليه السلام، من



الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يُطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم.

٤٠٤ - ستة كتب كتبها هارون بن مسلم بن سعدان الكاتب، وجه من أصحاب الهادي والعسكري عليه السلام.

٤٠٥ - تسعة وأربعون كتابا كتبها هشام بن محمد بن السائب، الناسب العالم بالأيام، المشهور بالفضل والعلم، كان يختص بمذهبنا، له الحديث المشهور قال: إعتلت علة عظيمة نسيت علمي، فجلست إلى جعفر بن محمد عليه السلام فسقاني العلم في كأس فعاد إليّ علمي، وكان أبو عبد الله عليه السلام يقربه ويدنيه ويبسطه.

٤٠٦ - كتاب هيثم بن أبي مسروق النهدي.

٤٠٧ - كتاب هيثم بن محمد الشمالي.

٤٠٨ - كتاب هيثم بن واقد الجزري، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٤٠٩ - كتاب ياسر مولى اليسع الأشعري القمي خادم الرضا عليه السلام.

٤١٠ - كتاب يحيى بن إبراهيم بن أبي البلاد يحيى، أحد القراء من أصحاب الرضا عليه السلام.

٤١١ - كتاب يحيى بن الحجاج الكرخي، من أصحاب الصادق عليه السلام.

٤١٢ - ثلاثة كتب كتبها يحيى بن الحسن بن جعفر العلوي العالم الفاضل الصدوق.

٤١٣ - كتاب يحيى بن خلف الواشي الهمداني.

٤١٤ - كتاب يحيى بن زكريا بن شيبان الكندي العلاف، لا يطعن عليه، ممن وقف على معجزات صاحب الزمان من غير الوكلاء.

٤١٥ - كتاب يحيى بن سالم الفراء الكوفي.

- ٤١٦ - كتاب يحيى بن سعيد القطان، نسخة عن الصادق عليه السلام.
- ٤١٧ - كتاب يحيى بن عبد الرحمن الأزرق الأنصاري الكوفي، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.
- ٤١٨ - كتاب يحيى بن هاشم.
- ٤١٩ - ثلاثة عشر كتابا كتبها يعقوب بن إسحاق السكيت، لا يُطعن عليه، كان متقدماً عند الجواد والهادي عليهما السلام وكانا يختصان به، وجيه في علم العربية واللغة، له مسائل عن أبي جعفر عليه السلام، قتله المتوكل لأجل التشيع.
- ٤٢٠ - كتاب يعقوب بن سالم الأحمر، من أصحاب الصادق عليه السلام، كتاب مبوّب في الحلال والحرام.
- ٤٢١ - كتاب يعقوب بن نعيم بن قرقارة الكاتب، ثقة في الحديث، جليل في أصحابنا، من أصحاب الرضا عليه السلام.
- ٤٢٢ - أربعة كتب كتبها يعقوب بن يزيد بن حماد الأنباري السلمي، من أصحاب الجواد عليه السلام.
- ٤٢٣ - كتاب يوسف بن عقيل البجلي، من الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يُطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم.
- ٤٢٤ - كتاب يونس بن رباط البجلي، من أصحاب الصادق عليه السلام.
- ٤٢٥ - كتاب يونس بن علي القطان.
- ٤٢٦ - كتاب أبي طاهر بن حمزة بن اليسع، من أصحاب الرضا عليه السلام، نسخة عن أبي الحسن الثالث عليه السلام.
- أقول: فمجموع هذه الكتب هي ألفان ومائتان وثمانية وعشرون كتابا

كل أصحابها أو جلهم الأعظم ثقات منصوص على وثاقتهم، وقد أهملنا عد الكتب التي لم يصلنا عدها، كما أهملنا كتب الثقات غير المنصوص على وثاقتهم وهم جماعة عظيمة من أعيان المحدثين كلهم لم نحص كتبهم إلا ما شذ مما سبق إليه القلم.

وكل هذه الكتب أو جلها الأعظم كتبت زمن الأئمة عليهم السلام، وكانت بين يدي محدثي الشيعة يتناقلونها يدا بيد، وخلفا عن سلف، وقد سمعت النص على أن محدث واحد مثل حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندي روى ألف كتاب من كتب الشيعة بقراءة وإجازة، ويروي جميع مصنفات الشيعة وأصولهم، ورواها عنه التلعكبري.

#### وهنا تنبيهات

**التنبه الأول:** أن هذه الشهادات وإن كانت محصورة بقسم من الكتب وهي الكافي والفقيه إلا أنها يمكن أن تنتقل إلى الكتب الأربعة لأن أخبار كتابي الشيخ متطابقة مع أخبار الفقيه والكليني مما يوجب العلم الجازم بأن مصدرهما واحد وهي هذه الكتب المعتمدة.

**التنبه الثاني:** يمكن أن نضيف أن كل كتبنا المشهورة الذائعة هي مشهود بصحتها شهادة عملية ضرورة أن الطائفة كلها بقضها وقضيضها استمرت بالعمل بهذه الكتب بلا نكير، مع أن فيهم - كالشيخ - من يقول بأنها غير يقينية وأنه لا يجوز العمل إلا بالخبر الصحيح.

فعملهم بهذه الكتب بلا تمييز بين أخبارها هو شهادة عملية بصحة هذه الكتب بكل ما تحتويه، وقد استمروا يعملون بهذه الأخبار دون تمييز ولا استفصال حتى قرون متأخرة.

بل يمكن القول أن الشيخ الطوسي قد شهد بصحتها كلها كما بين الشيخ في عبارته المتقدمة أن الأخبار الظاهرة بين الطائفة وعمل بها أكثرهم

هي أخبار صحيحة حتى ولو أنكرها بعض أعيان الطائفة، فراجع عبارته تجدها صريحة في ذلك.

**التنبيه الثالث:** الظاهر أن هذا الإستدلال قد التزمه بعض أعظم المتأخرين ومنهم:

١ - الميرزا النائيني قد ارتضى مثل هذا الإستدلال كما يظهر من عبارته ولا أدري لماذا لم يشتهر هذا القول عنه، فقد قال كما نقله السيد الخوئي في تقريره لدروس النائيني: واما تضعيف الرواية فليس في محله بعد ورودها في كتاب الكافي فإن المناقشة في أخبار الكتب الأربعة لا سيما الكافي منها بعد كونها متلقاة بالقبول بين الأصحاب ساقطة من أصلها<sup>(١)</sup>.

٢ - ومنهم السيد الخوئي في بعض دوراته حيث ذهب فيها إلى تصحيح ما صححه الصدوق لكنه عاد وتراجع عن ذلك، حيث قال: تعبير الصدوق (ره) في الفقيه بقوله قال النبي ﷺ يدل على انه ثبت عنده صدور هذا القول منه ﷺ بطريق صحيح، والا لم يعبر بمثل هذا التعبير، فيعامل مع هذا النحو من المراسيل معاملة المسانيد. هذا ما ذكرناه في الدورة السابقة، لكن الانصاف عدم حجية مثل هذه المرسلات أيضا<sup>(٢)</sup>..

٣ - ومنهم المحقق النراقي في المستند حيث قال في مبحث زكاة النفقة التي تركها الغائب لعياله عند الإستدلال على سقوط الزكاة ببعض الأخبار والإعتراض عليها بقصور السند، قال ما لفظه: ولكن يرد على الاول: أن قصور السند - مع وجود الخبر في الاصول المعتبرة سيما الكتب الأربعة - غير ضائر انتهى وهذا صريح فيما قلناه.

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥٨.

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ٥١٩.

٤ - ومنهم الآغا ضياء الدين الهمداني حيث قال في مصباحه مبحث سقوط نافلة الوتيرة في السفر حيث استدل البعض على عدم سقوطها بخبر في إسناده القتيبي وعبد الواحد بن عبدوس، فقال ما لفظه: وكيف كان فالرواية بحسب الظاهر من الروايات المعتبرة التي لا يجوز ردها من غير معارض مكافؤ إذ ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية على اتصافها بالصحة المصطلحة والا فلا يكاد يوجد خبر يمكننا اثبات عدالة روايتها على سبيل التحقيق لولا البناء على المسامحة في طريقها والعمل بظنون غير ثابتة الحجية بل المدار على وثاقة الراوي أو الوثوق بصدور الرواية وان كان بواسطة القران الخارجية التي عمدتها كونها مدونة في الكتب الاربعة أو مأخوذة من الاصول المعتبرة مع اعتناء الاصحاب بها وعدم اعراضهم عنها.

٥ - ومنهم الشيخ الأصفهاني قال في حاشية المكاسب: نعم خبر عروة بن عبد الله ضعيف، لأن عروة بن عبد الله مجهول، والراوي عنه عمرو بن شمر ضعيف من دون ما يوجب صحة السند، نعم هو مذكور في غير واحد من الكتب الاربعة، والانصاف أن المناقشة في صحة اسناد هذه الروايات خلاف الانصاف

٦ - ومنهم السيد علي البهبهاني: قال في فوائده العلية: وتضعيف رواية السكوني لا وجه له على ما اخترناه من صحة روايات الكتب الاربعة المأخوذة من الاصول الاربعمائة التي هل محل اعتماد الاصحاب كما بيناه في محله.

٧ - ومنهم الميرزا النوري قال في خاتمة المستدرک: كتاب الكافي بينها كالشمس بين نجوم السماء، وامتاز عنها بامور، إذا تأمل فيها المنصف يستغني عن ملاحظة حال آحاد رجال سند الاحاديث المودعة فيه، وتورثه الوثوق ويحصل له الاطمئنان بصدورها، وثبوتها، وصحتها بالمعنى المعروف عند الاقدمين.

وقال النوري في موضع آخر: ووجود الخبر في الكافي كاف في صحته واعتباره كما مر

الدليل الرابع: وهو دليل يشبه سابقه، وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن هذه الأخبار قد نقل جماعة من أعلامنا أنها يقينية قطعية وقد استمرت هذه الشهادات حتى زمن ابن إدريس في القرن الخامس

المقدمة الثانية: أن هذا نقل لشروط اليقين عن حس حجة.

٨ - وهذا القول هو قول صاحب المعبر حيث قال: فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، ومت أعرض الأصحاب عنه أو شذ يجب اطراحه.

أقول: والكتب المعبرة كالأربعة وأضرابها مما عمل بأخبارها الأصحاب وتلقوها بالقبول.

أما المقدمة الأولى فهي ثابتة لا غبار عليها فقد استمر عمل الطائفة بهذه الأخبار زهاء خمسة قرون وهم يصرخون أنه لا نعمل إلا بخبر اليقين، بل قال بعضهم بقبح العمل بالظن عقلا، فنعلم من هذا أن الأخبار كانت عندهم يقينية بسبب قرائن كثيرة منها وجود هذه الأصول - التي سبق وذكرناها - عندهم، وإليك بعض الشهادات على يقينية الأخبار:

١ - قال الشيخ حسن بن الشهيد في مقدمة كتابه منتقى الجمان: قال المرتضى - رحمته الله - في جواب المسائل التبانيات المتعلقة بأخبار الآحاد: إن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها، إما بالتواتر من طريق الإشاعة والإذاعة، أو بأمانة وعلامة دلت على صحتها، وصدق رواتها، فهي موجبة للعلم، مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص معين من طريق الآحاد.

٢ - قال ابن إدريس في مقدمة السرائر: قال المرتضى قدس الله روحه: وإنما أردنا بهذه الإشارة أن أصحابنا كلهم، سلفهم وخلفهم،

ومتقدمهم ومتأخرهم، يمنعون من العمل بأخبار الآحاد، ومن العمل بالقياس في الشريعة، ويعيبون أشد عيب على الذاهب إليهما، والمتعلق في الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوما، ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من أقوالهم.

ثم قال: قال السيد: فإن قيل أليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم، وجعلوها العمدة والحجة في هذه الأحكام حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام فيما يجئ مختلفا من الأخبار عند عدم الترجيح كله، أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة، وهذا ينقض ما قدمتموه. قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة، والمذاهب المشهورة، المقطوع عليها، بما هو مشتبه ملتبس محتمل، وقد علم كل موافق ومخالف: أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة من حيث إنه لا يؤدي إلى علم، وكذلك تقول: في أخبار الآحاد حتى أن منهم من يزيد على ذلك، فيقول: ما كان يجوز من طريق العقل أن يتعبد الله تعالى في الشريعة بقياس، ولا عمل بأخبار الآحاد، ومن كان هذا مذهبه، كيف يجوز أن يثبت الأحكام الشرعية بأخبار لا يقطع على صحتها، ويجوز كذب رواياتها كما يجوز صدقهم؟ وهل هذا إلا من أقبح المناقضة وأفحشها، والعلماء الذين عليهم المعول، ويدرون ما يأتون ويدرون ما يجوزون لم يحتجوا بخبر واحد لا يوجب علما، ولا يقدر أحد أن يحكي عنهم في كتاب ولا غيره خلاف ما ذكرناه، فأما أصحاب الحديث من أصحابنا، فإنهم رووا ما سمعوا وبما حدثوا به، ونقلوا عن أسلافهم، وليس عليهم أن يكون حجة ودليلا في الأحكام الشرعية، أو لا يكون كذلك، فإن كان في أصحاب الحديث من يحتج في حكم شرعي بحديث غير مقطوع على صحته، فقد زل ووهل، وما يفعل ذلك من يعرف أصول أصحابنا في نفي القياس والعمل بأخبار الآحاد حق معرفتها، بل لا يقع مثل ذلك إلا من غافل، وربما كان غير مكلف.

٣ - قال الشيخ المفيد في التذكرة بأصول الفقه: الحجة في الاخبار ما أوجبه العلم من جهة النظر فيها بصحة مخبرها ونفي الشك فيه والارتباب، وكل خبر لا يوصل بالاعتبار الى صحة مخبره، فليس بحجة في الدين، ولا يلزم به عمل على حال... ثم قال: فأما خبر الواحد القاطع للعدر، فهو الذي يقترن إليه دليل يقضي بالناظر فيه الى العلم بصحة مخبره.

٤ - قال أبو الفتح الكراجكي في كنز الفوائد: الحجة في الاخبار ما اوجبه العلم من جهة النظر فيها بصحة مخبرها ونفي الشك فيه والارتباب وكل خبر لا يوصل بالاعتبار الى صحة مخبره فليس بحجة في الدين ولا يلزم به عمل على حال.. ثم قال: فاما خبر الواحد القاطع للعدر فهو الذي يقترن إليه دليل يقضي بالناظر فيه الى العلم بصحة مخبره وربما كان الدليل حجة من عقل وربما كان شاهدا من عرف وربما كان اجماعا بغير خلف فمتى خلا خبر واحد من دلالة يقطع بها على صحة مخبره فانه كما قدمناه ليس بحجة ولا موجب علما ولا عملا على كل وجه.

أقول: كما ترى عبارة الكرجكي متطابقة مع عبارة المفيد وكأنه أخذه عنه بما يشير إلى أن عبارة المفيد صارت كالمتسالم عليه بين الطائفة الحقة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

٥ - وقال ابن إدريس معبرا عن مذهبه: فإن الحق لا يعدو أربع طرق: إما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها، أو الاجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها.

أقول: فإنه صريح أنه مذهبه ومذهب المحققين.

ثم قال بعد أن استأنس بكلام المرتضى: فعلى الأدلة المتقدمة أعمل وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى ولا ألتفت إلى سواد مسطور، وقول بعيد



عن الحق مهجور، ولا أقلد إلا الدليل الواضح، والبرهان اللائح، ولا أعرج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الاسلام إلا هي

٦ - قال الشيخ حسن بن الشهيد في مقدمة كتابه منتقى الجمان في بيان حديث القدماء: وأوردوا في كتبهم ما اقتضى رأيهم إيراده من غير التفات إلى التفرقة بين صحيح الطريق وضعيفة، ولا تعرض للتمييز بين سليم الإسناد وسقيمه، اعتمادا منهم في الغالب على القرائن المقتضية لقبول ما دخل الضعف طريقه، وتعويلا على الأمارات الملحقة لمنحط الرتبة بما فوقه كما أشار إليه الشيخ - رَحِمَهُ اللهُ - في فهرسته حيث قال: إن كثيرا من مصنفي أصحابنا وأصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وكتبهم معتمدة.

٧ - أقول: ولو تأملت فيما قدمته لك وجب الإطمئنان بصحة هذه الأخبار بقطعية الأخبار، فبعد أن عرفت أنه كان بأيديهم آلاف الكتب الموثقة، ومئات الكتب المعتمدة الصحيحة، ومئات الكتب التي رواها أعظم البشر إتقانا وورعا ممن لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، وعشرات الكتب التي اطلع عليها الأئمة (صلوات الله عليهم) بأنفسهم، وبقية الكتب التي اطلع عليها سفراء الأئمة ووكلائهم.

فبعد هذا كله كيف يمكن أن نتخيل أن يأتي أفذاذ العلماء وأعظم المحدثين الثقات الأثبات الأعيان الأجلاء كالشيخ الكليني أو الصدوق أو المفيد أو الطوسي ثم يفتنوا أعمارهم في تصنيف الحديث طاعة للخالق ونصيحة للخلق فيأتوا في كتب الفقه (التي هي في غاية الإحتياط) بأخبار شاذة ضعيفة تنافي أخبار هذه الكتب !!!.

لعمري هذا أمر لا يمكن تخيلة، بل لا ريب أنهم جهدوا في أخذ أخبارهم من الكتب الصحيحة أو قارنوها بها بحيث لا يذكرون في الكتب التي عليها العمل إلا الخبر الذي يطمأن به ويسكن إليه.

ولم يكن الأمر كما وصفنا لكانت هذه الكتب من أبدأ كتب الشيعة تصنيفا فقد عرفت أن في كتب الشيعة المئات من الكتب الصحيحة المعتمدة، فكيف لا تكون كذلك وهذه الكتب الأربعة هي أعظم كتب الشيعة، قال الشيخ المفيد في شرح عقائد الصدوق: كتاب الكافي وهو أجل كتب الشيعة، وأكثرها فائدة.

قال العلامة الطباطبائي في ترجمة الصدوق في كلام له في توثيقه: إجماع الأصحاب على... التعويل على كتبه خصوصا كتاب من لا يحضره الفقيه، فانه أحد الكتب الأربعة التي هي في الاشتهار والاعتبار كالشمس في رابعة النهار، وأحاديثه معدودة في الصحاح من غير خلاف ولا توقف من أحد، حتى أن الفاضل المحقق الشيخ حسن بن الشهيد الثاني مع ما علم من طريقته في تصحيح الأحاديث يعد حديثه من الصحيح عنده وعند الكل.

أما المقدمة الثانية فقد سبق وبينت أن هذا النقل هو إخبار بأن هذه الأخبار محفوفة بقرائن عظيمة تستوجب اليقين بصحتها، وأن الشيعة قاطبة كان عندها هذه القرائن التي توجب اليقين بصحة الأخبار، وقد اعترف الشيخ حسن صاحب المعالم بذلك في عبارته المتقدمة إلا أنه تخيل أن غياب القرائن موجب لسقوط اعتبارها، وغاب عنه أن نقل الثقات لوجودها يجعلها كالموجودة تعبدا.

ولعل هذا المعنى هو مراد الأخباريين في دعواهم يقينية الأخبار كما قدمنا الإشارة إليه أي اليقين الإقتضائي.

هذا آخر ما أردت إيراده على عجالة، وهو كله مقتطف من كتاب ما زلت في طور تحريره وإتمامه وقد أتممت منه الشيء الكثير إلا أن الكتاب ما زال محتاجا إلى بعض النظر أرجو أن يوفقني المولى عليه السلام لإتمامه، إلا أنني أقول للناظر في هذا السواد أن لا يهمل هذه المسألة فإنها حرية بالتأمل والبحث، والحمد لله رب العالمين.

تم هذا الجزء بيد أقل العباد محمود بن علي الشهابي العاملي في ضيعته من ضياع بلاد عاملة، يوم الخميس أول شهر محرم الحرام من سنة ألف وأربعمائة وتسعة وعشرين، وقد كان الإبتداء به قبل شهر تام يوم الأربعاء أول شهر ذي الحجة من سنة ألف وأربعمائة وثمانية وعشرين، وفقنا الله لإتمام بقية أجزاء الكتاب ولله الحمد والشكر وله المنة والفضل أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

تم الجزء الخامس بحمد الله تعالى شأنه

ويليه الجزء السادس

## فهرس

٥	المقصد الثالث
٥	مباحث الحجة
٥	تمهيد
١٥	المقدمة .....
١٥	وفيها مباحث .....
١٥	١ - موضوع المقصد الثالث
٢١	موضوع علم الأصول
٢٣	بيان المبادئ التصويرية والتصديقية
٢٧	لوازم الأقوال في موضوع علم الأصول .....
٣٥	٢ - معنى الحجة
٤٤	٣ - مدلول كلمة الإمارة والظن المعبر
٥٤	٤ - الظن النوعي
٥٦	٥ - الإمارة والأصل العملي .....
٦٣	٦ - المناط في إثبات حجة الإمارة .....
٨٣	٧ - حجة العلم ذاتية
٨٤	استحالة سلب الطريقية عن القطع
٩١	آثار القطع الطريقي والموضوعي
٩٣	حجة العلم ذاتية

- ١١١ تحرير مذهب عدم معذرية قطع المقصر
- ٨ - موطن حجية الإمارات ..... ١١٩
- شبهة استحالة جعل الحجية للظن زمن الإنفتاح ..... ١٢١
- الإنسداد الصغير ..... ١٢٥
- ٩ - الظن الخاص والظن المطلق ..... ١٢٧
- ١٠ - مقدمات دليل الإنسداد ..... ١٣٠
- ١١ - اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ..... ١٤٣
- بيان القطع الموضوعي وأقسامه ..... ١٤٥
- استحالة أخذ القطع في موضوع نفسه ..... ١٤٩
- استحالة التقييد لا تستوجب الإطلاق ..... ١٥٣
- نظرية النائبي: متمم الجعل ..... ١٥٥
- أخذ القطع موضوعاً للحكم بمرتبته الفعلية ..... ١٥٩
- أخذ العلم موضوعاً لتنجز الحكم ..... ١٦١
- المناط الأولي لتنجز الأحكام ..... ١٦٣
- دليل عموم الأحكام للجاهل والعالم ..... ١٧٣
- مناقشة المصنف مع النائبي ..... ١٧٧
- تحليل ما ظاهره أخذ العلم في موضوع الحكم ..... ١٨١
- ١٢ - تصحيح جعل الإمارة ..... ١٨٢
- تصحيح جعل الإمارة في فرض الإنفتاح ..... ١٨٣
- ١٣ - الإمارة طريق أو سبب ..... ١٩٣
- ١٤ - المصلحة السلوكية ..... ١٩٨
- مناقشة نظرية المصلحة السلوكية ..... ٢٠٣
- المصلحة السلوكية ..... ٢٠٩

- ٢١١ مرتبة المصلحة السلوكية في سلم النظريات
- ٢١٣ عودة إلى مناقشة نظرية الشيخ
- ٢١٥ التفسير الصحيح لنظرية الشيخ
- ٢١٦ ..... ١٥ - الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي
- ٢١٩ ..... أقسام الوجود
- ٢٢١ ..... أقسام الأحكام الشرعية
- ٢٢٣ ..... حقيقة الأحكام الوضعية
- ٢٢٩ ..... حقيقة الإنشاء
- ٢٣١ ..... الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي

## الباب الأول

### الكتاب العزيز

- ٢٣٥ تمهيد
- ٢٣٦ نسخ الكتاب العزيز
- ٢٣٦ ..... حقيقة النسخ
- ٢٣٩ ..... أقسام نسخ القرآن الكريم
- ٢٤١ نسخ التلاوة
- ٢٤٦ ..... إمكان نسخ القرآن
- ٢٤٧ إمكان نسخ الأحكام
- ٢٥٣ كيفية جعل الأحكام من حيث استمرارها أو انقطاعها
- ٢٥٥ ..... الفرق بين النسخ والتخصيص
- ٢٥٩ ..... إمكان نسخ القرآن
- ٢٦٠ ..... وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ

## الباب الثاني

## السنة

٢٦٧	تمهيد
٢٦٧	«قول المعصوم أو فعله أو تقريره»
٢٦٩	وجه دخول مبحث الخبر في علم الأصول
٢٧١	١ - دلالة فعل المعصوم
٢٧٧	أصالة اشتراك المعصوم بالحكم
٢٨٥	شروط حجية التقرير
٢٨٥	٢ - دلالة تقرير المعصوم
٢٩٠	٣ - الخبر المتواتر
٢٩١	حقيقة التواتر
٢٩٣	شروط التواتر
٢٩٧	٤ - خبر الواحد
٢٩٩	خبر الواحد ممكن الحجية
٣٠١	أدلة عدم جواز العمل بخبر الواحد
٣٠٥	توجيه القول بقطعية الأخبار
٣٠٧	أدلة القول بحجية كل الأخبار المدونة