پژوهش‌های اصولی

فصلنامه تخصصی علم اصول

سال پنجم ـ شماره ۱۷ ـ تابستان ۱۳۹۲

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
صادق لاریجانی

سردبیر:
سید حمیدرضا حسنی

مدیر داخلی:
سیدعلی طوسی

ویراستار عربی:
خلیل عصامی

ویراستار فارسی:
سیدعدنان اسلامی

چاپخانه:
قم ـ نگارش

قیمت:
۴۰۰۰ تومان

نشانی دفتر فصلنامه:
قم ـ میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق،
مدرسه علمیه ولی عصر(عج)
تلفن:۰۹۱۲٤٥۲٤۲٦۷ - ۷۷٤۱۷۹٥
دورنگار: ۷۷٤۳۸۲٥
پست الکترونیکی:
info@usulstudies.ir
نشانی اینترنتی:
www.usulstudies.ir

اعضای هیئت علمی

رضا استادی
علیرضا امینی
سید علی اکبر حائری
صادق لاریجانی
سید مصطفی محقق داماد
احمد واعظی

اهداف فصلنامه

تحقیق و پژوهش در زمینه‌های:

- مباحث رایج در علم اصول
- مباحث اصول تطبیقی؛ مباحث تطبیقی میان علم اصول و سایر علوم همگن نظیر فلسفه تحلیلی، زبان‌شناسی، معناشناسی و هرمنوتیک
- مباحث مربوط به مبادی علم اصول
- اصول فقه حکومتی
- قلمرو علم اصول
- روش‌شناسی علم اصول
- اصول مقارن؛ مباحث تطبیقی اصول شیعه و اصول اهل سنت
- آسیب‌شناسی آموزش علم اصول
- احیاء تراث اصولی
- معرفی و نقادی آثار منتشر شده اصولی

راهنمای نگارش مقالات

- ✓ **رعایت ساختار علمی (عنوان، چکیده، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، پیشنهادها و فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا).**
- ✓ **چکیدهٔ مقاله دربردارندهٔ مسئلهٔ تحقیق، روش و نتایج تحقیق، حداکثر در ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه تهیه شود.**
- ✓ **واژه‌های کلیدی (حداکثر هفت واژه) و در پایان چکیده آورده شود.**
- ✓ **مقدمه شامل بیان مسئله، ضرورت، روش و مرور ساختار مقاله و پیشینه**
- ✓ **مقاله قبلاً چاپ نشده و هم‌زمان برای چاپ به نشریات دیگر ارائه نشده باشد.**
- ✓ **عنوان مقاله و نام نویسنده یا نویسندگان، به فارسی یا عربی، همراه رتبهٔ علمی، محل اشتغال، نشانی کامل، تلفن، دورنگار و آدرس پست الکترونیک، در صفحه‌ای جدا از متن اصلی نوشته شود.**
- ✓ **مقاله همراه با فایل آن در حداکثر ۲۵ صفحهٔ ۳۰۰ کلمه‌ای، در محیط Word ایمیل یا ارسال گردد.**
- ✓ **ارجاع به منابع در پاورقی صورت می‌گیرد؛ مثل (مطهری، عدل الهی، ص۷۱).**
- ✓ **اگر از متن ترجمه شده استفاده شده است، مشخصات (نام مؤلف، سال ترجمه، شمارهٔ صفحه) آورده شود.**
- ✓ **فهرست منابع در پایان مقاله به صورت زیر تنظیم می‌شود:**

نام‌خانوادگی، نام (سال انتشار). *عنوان کتاب*، مصحح یا مترجم، محل نشر، نام ناشر.

نام‌خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، *عنوان مجله*، دوره، شماره، شمارهٔ صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

تذکرات

- ✓ **مسئولیت محتوای مقالات به عهدهٔ نویسندگان است.**
- ✓ **مجله در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.**
- ✓ **نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.**

فهرست مطالب

مقالات عربی

- **الخطابات القانونية ودورها في مسائل الأُصولية** ۷

جعفر سبحاني

- **نظرية تطور «الظهور» فی اللغة و التمییز بین «الظهور الجوهري» و «الظهور القشري»** ۱۵

مرتضی ترابي

- **قاعدة اختصاص الجزئية و الشرطية والمانعية و وجوب القضاء بغير القاصر والمضطرّ** ۳۷

محمد قائيني

مقالات فارسی

- **مکانت دلیل عقلی در اصول فقه نزد فریقین** ۴۹

محمّد هادی مفتّح

- **چند تطبیق اصولی در فقه** ۶۵

سید صادق محمدی

- **سیر تاریخی حجّیت خبر واحد در اصول شیعه** ۹۹

سیّد محمّد صادق علم الهدی

احیاء تراث

- **الحَقُّ المُبين في تصويب رأي المُجتهدين وتَخطئة الأخباريّن(القسم الثانی)** ۱۴۱

تأليف: الشيخ جعفر كاشف الغطاء/ تحقيق: الشيخ محمّد رضا الأنصاري القُمّي

اطلاع رسانی

- **انجمن اصول فقه حوزه علمیه قم در یک نگاه** ۱۸۳

مقالات فارسی

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۷، تابستان ۱۳۹۲
صفحات ۷ ـ ۱۴

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 17, Summer 2013

الخطابات القانونية ودورها في مسائل الأُصولية

جعفر سبحاني *

النبذة

اتفق العلماء على أنّ لله سبحانه أحكاماً مشتركة بين العالم والجاهل والمؤمن والكافر. ثمّ إنّ المشهور تفسير الحكم المشترك بوجود خطابات كثيرة حسب عدد المكلّفين، فالخطاب الواحد عندهم ينحلّ إلى خطابات لكلّ مكلّف عبر الزمان. و اما سيدنا الأُستاذ الإمام الخميني ﷺ أبدى نظراً خاصّاً و هو أنّ خطابات الشارع في الكتاب والسنّة خطابات قانونية، فالخطاب واحد وإن كان المخاطب متعدّداً، لكن الخطاب الواحد بوحده حجّة على كلّ مكلّف كان مصداقاً للعنوان، من دون حاجة إلى تعدّد الخطاب.

هذه الرسالة دراسة بإمعان ودقّة لتطوير تلك النظرية وتكامله.

المصطلحات الرئيسية: اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل، نظرية خطابات قانونية، الامام الخميني ﷺ

* استاذ الحوزة العلمية في القم المقدسة

بسم الله الرحمن الرحيم

اتفق العلماء على أنّ لله سبحانه أحكاماً مشتركة بين العالم والجاهل والمؤمن والكافر. والمجتهد بين مصيب ومخطئ، فإن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحدٌ. نعم نسب إلى الأشاعرة إنكار حكم الله المشترك بين الجميع وأنّ أحكام الله سبحانه تابعة لآراء المجتهدين، وأورد عليهم بأنّه مستلزم للدور فإنّ الاجتهاد فرع وجود الحكم حتى يطلبه المجتهد، فلو كان تابعاً لاجتهاده لدار.

وقد تحمّس المحقق النائيني ﷺ في نسبة هذا إلى الأشاعرة ولكن الظاهر أنّ النسبة غير صحيحة، ويشهد على ذلك كتبهم الأُصولية كالمستصفى للغزالي ومختصر الأُصول لابن‌الحاجب والمحصول للرازي وغيرها فهم يتفقون مع سائر الفقهاء فى القول بالحكم المشترك.

نعم في ما لم يرد فيه نصّ في القرآن والسنّة يلهجون بذلك ويقولون أنّ حكم الله تابع لآراء المجتهدين.

وعلى كلّ تقدير فالإمامية قاطبة يقولون به.

ثمّ إنّ المشهور تفسير الحكم المشترك بوجود خطابات كثيرة حسب عدد المكلّفين، فالخطاب الواحد عندهم ينحلّ إلى خطابات، فقوله سبحانه ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق﴾[1] ينحل إلى خطابات لكلّ مكلّف عبر الزمان، فعلى هذا التفسير رتّبوا أُموراً نذكرها:

۱. تقسيم الحكم المشترك إلى انشائي و فعليّ

لا شك أنّ لفعليّة الحكم وانبعاث المكلّف إلى المكلّف به، شرائط عامة من البلوغ والعلم والقدرة، فلو كان المكلف حائزاً لها فالحكم فيه فعليّ وإن كان فاقداً لبعض منها فالخطاب في حقّه شأني، وذلك لأنّ الغاية من البعث هو الانبعاث وهو لا يتصوّر إلا في الواجد للشرائط،

۱. المائدة، ۶

وأمّا الفاقد لها فيخلو عن الانبعاث، وبالتالي يكون البعث الفعلي في حقه أمراً لغواً ولا محيص من تصوير البعث في مورده بعثاً انشائياً.

٢. شرطية الابتلاء في صحّة التكليف

لمّا كان لكلّ مكلّف خطاب شخصيّ فلصيانته عن اللغويّة يشترط كون المكلّف به مورداً للابتلاء وإلا يستهجن الخطاب عندئذٍ، فلو كان الخمر في أقاصي البلاد الذي لا تصل إليه يد المكلّف عادة، فخطابه بالاجتناب عنه يصير أمراً مستهجناً، وبذلك يختلف حكم المكلّف به حسب اختلاف الأفراد بالنسبة إلى المكلّف به، فلو كان موردَ ابتلاءِ لزيد فالحكم فيه فعليّ وفي مورد غيره شأنيّ.

٣. عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر في العلم الإجمالي

رتّبوا على النتيجة الثانية أنّه إذا خرج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء قبل تعلّق العلم بالموضوع فلا يكون مثل ذلك العلم منجزاً في الطرف الذي وقع مورداً للابتلاء، مثلاً إذا فرضنا إنائين أحدهما خمر والآخر ماء والمكلّف غير عارف بحالهما، ثم خرج أحد الإنائين عن محلّ الابتلاء وحدث العلم الإجمالي بخمرية أحدهما فلا يجب الاجتناب عن الإناء الموجود، لماذا؟ لأجل أنّه يستهجن خطاب المكلّف بالقول: اجتنب عن هذا الاناء أو الاناء الذي خرج عن محلّ الابتلاء.

٤. القدرة شرط التكليف لكلّ مكلّف

لمّا كان الحكم المشترك ظاهراً بصورة الخطاب الشخصي فيشترط في فعلية الخطاب وجود الشرائط العامة في كلّ مكلف على حدة وإلاّ عاد الحكم انشائياً.

هذه هي الآثار المترتّبة على تفسير الحكم المشترك بالخطاب الشخصيّ وعلى ذلك جرى الشيخ الأنصاري في فرائده والمعلّقون على كتابه، والمحقق الخراساني وتلاميذه وعامّة مشايخنا رحم الله الماضين منهم وحفظ الله الباقين.

الخطاب القانوني مكان الخطاب الشخصي

كان الرأي العام هو ما ذكرنا في تفسير الحكم المشترك إلى أن وصلت النوبة إلى سيدنا الأُستاذ الإمام الخميني ﷺ فأبدى نظراً خاصّاً، أوجد انقلاباً في الأحكام الأربعة المترتّبة على الخطاب الشخصي، وحاصل نظره أنّ خطابات الشارع في الكتاب العزيز والسنّة المطهرة خطابات قانونية وحجج عقلائية، فالخطاب واحد وإن كان المخاطب متعدّداً، لكن الخطاب الواحد بوحده حجّة على كلّ مكلّف كان مصداقاً للعنوان، من دون حاجة إلى تعدّد الخطاب.

ثمّ قال انّه يمكن استئناس ذلك بوجهين:

١. دراسة وضع القانون الوضعي في المجامع التقنينية، فالمقنّن أو القوّة التقنينيّة، ينشئ الحكم على عنوان ليكون حجّة على كلّ من يكون مصداقاً له، مثلاً التجنيد الاجباري لكلّ من بلغ العشرين، فإذا تمّ التشريع يصير دور الابلاغ إلى الشعب بالطرق المألوفة في كلّ زمان فيكون الخطاب في حق عامة المكلفين فعلياً دون أن يوجد في ذهن المقنّن ولا فريق التقنين خطابات متعددة حسب مصاديق العنوان.

٢. لو صحّ الانحلال في الانشاء كما عليه الأُصوليّون لزمت صحّة الانحلال في الاخبار، فلو قال القائل: «النار باردة»، يلزم أن يتّهم بأنّه كذب في صميم نفسه (لا في لفظه) أكاذيب كثيرة حسب عدد النيران.

ثم إنه ﷺ لمّا بنى على أنّ وجود الحكم المشترك بمعنى وجود الحجة المشتركة بين عامة المكلفين رتب على هذا المبنى أُموراً تخالف الرأي العام في الأُمور الماضية بين الأُصوليّين.

الف. تفسير الحكم الانشائي والفعلي

قد مرّ تفسير الحكم الانشائي والفعلي حسب نظر المشهور، وهو صحيح على مختارهم، ولمّا

كان المختار عند سيدنا الأُستاذ وحدة الخطاب فسر الحكم الانشائي بالحكم الذي تمّ تشريعه ولكن لم يتمّ ابلاغه، وذلك نظير الأحكام المخزونة عند صاحب الأمر فهي أحكام انشائية وليست فعليّة، وأمّا ما سواها فبما أنّه تمّ تشريعه وابلاغه عن طريق النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام فالاحكام كلّها أحكام فعليّة لا انشائية، فلاتجد في الكتاب والسنّة ولا في مورد المكلّفين حكماً انشائياً بل الجميع فعليٌ أي تمّ تشريعه وابلاغه. غاية الأمر لايكون الحكم منجزاً إلا في ظرف وجود الشرائط، وإلاّ يكون غير منجّز، فالعاجز عن امتثال المكلف به، محكوم بحكم فعليّ بمعنى شمول الحجّة له، لأجل صدق العنوان عليه، غاية الأمر عند فقد الشرائط هو يحتجّ على المولى في ترك الامتثال بالعجز.

ب. عدم شرطية الابتلاء في التكليف

لو كان الخطاب شخصيّاً صحّت شرطية الابتلاء في توجيه الخطاب إلى المكلف وامّا إذا كان الخطاب قانونياً وخطاباً واحداً وحجّة فريدة فلا يشترط وجود الابتلاء بالمكلّف به في كلّ واحد منهم بل يكفي وجود الابتلاء في جم غفير منهم وهذا النوع من الابتلاء يصحّح التكليف عامّة المكلفين ولايعدّ الخطاب للجميع خطاباً مستهجناً.

ج. وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر

إذا كان الخطاب شخصيّاً صحّ القول بعدم تنجيز العلم الإجمالي فيما إذا خرج الطرف الآخر عن مورد الابتلاء قبل تعلّق العلم الإجمالي، وأمّا على القول بأنّ الخطاب واحد متعلّق بالعنوان فيكفي وجود الابتلاء عند أكثر المكلفين لاكلّ واحد منهم، فقد تمّت الحجة على وجوب الاجتناب عن النجس من غير فرق بين تعلّق العلم قبل الخروج عن محلّ الابتلاء أو بعده وكون الخطاب مستهجناً لازم للخطاب الشخصي لاالخطاب القانوني، وعندئذٍ يقال الاشتغال اليقيني يستلزم البراءة اليقينية ولا يحصل إلّا باجتناب مورد الابتلاء.

أضف إلى ذلك انّه لو كان الخروج عن محلّ الابتلاء سبباً لاختصاص الحكم التكليفي بمن ابتلي بالمكلّفبه دون من خرج عن ابتلاء لزم القول بذلك في الاحكام الوضعية فيكون الخمر نجساً لمن ابتلى به دون من لم يكن كذلك وهذا ممّا لا يلتزم به فقيه.

د. كفاية وجود الشرائط في جمع من المكلّفين

لو كان التكليف بالخطاب الشخصي يستهجن لمن فقد الشرائط وامّا لو كان الخطاب قانونيّاً فيكفي وجود الشرائط في جمّ غفير من المكلفين وإن كان البعض الآخر فاقداً، ومع ذلك فالخطاب عام يعمّ الحائز والفاقد غير أنّ الثاني تحتجّ على المولى بالعذر وهذا غير القول بعدم شمول التكليف له.

ويترتّب على ذلك صحّة خطاب العاصي المتمرّد والكافر الجاحد وذلك لأنّ الخطاب قانوني والحكم موضوع على العنوان العام شامل للعاصي والكافر من دون أخذ خصوصيات المكلف في الموضوع حتى يستهجن الخطاب بالنسبة إليهما وهذا من أحد المشاكل في القول بالخطاب الشخصي في مورد العاصي المتمرد والكافر الجاحد، حيث يستهجن خطاب الكافر باقامة الصلاة بخطاب شخصي.

****

تصحيح الترتيب بخطابين عرضيين

لمّا ذهب القوم إلى الخطاب الشخصي، التجأوا في تصحيح الترتب إلى تقييد الخطاب بالمهم بقيد العصيان على نحو الشرط المتأخّر حتى يكون الخطاب بالمهم في طول الخطاب بالأهم.

ثمّ إنّ سيدنا الأُستاذ أنكر القول بالترتّب وقال: إنّ اختلاف الأمرين في الرتبة لا يصحّح الخطاب بأمرين متضادين وأوضح ذلك بردّ المقدّمات الخمس التي أقامها المحقّق النائيني على تصحيح الترتب، فمن أراد التفصيل فليرجع إلى *تهذيب الأُصول*.

ومع ذلك صحّح مورد الترتّب بأمرين عرضيّين على نحو وجود حجّتين مطلقين:

أحدهما: أزل النجاسة

والآخر: صلّ فريضة الظهر

قابلا بأنّ الخطاب فيهما قانوني لا شخصي فالمصلّي أمام حجّتين شرعيتين يمكن أن يمتثل الأهم ويحتجّ على المولى في ترك الأمر بالمهم بصرف القدرة في الأهم، كما أنه يمكن له أن يمتثل الأمر بالمهم ولكن يثاب من جهة ويعاقب من جهة ترك الأهم.

ولو فرضـنا أنّه ترك كلا الأمرين لتعدّد عقابه وذلك لأنه كان في إمكان المكلّف أن يقوم بعمـل يحتجّ بـه على المولى بأن يأتي بالأهم ولمّا تركه يحتجّ عليه المولى ويقول: «لم تركت الأمر بالإزالة؟»، فيعاقب. ثمّ يقول: «لم تركت الأمر بالصلاة؟»، فيعاقب.

وتوهّم أنّـه كيف يعـاقـب بعقـابين مع وجود قـدرة واحـدة والتي لا تكفي إلاّ لواحـد من الواجبين مـدفوع بـأنّ الملاك في العقـاب هو تمكّن المكلّف من إقـامـة الحجّـة على المولى وامتثـال أوامره بنحو يكون لـه الحجّـة على المولى والمفروض أنّـه كان متمكناً منها بأن يأتي بالأهم ويكتسب رضا المولى. وبما أنّه ترك ذلك كان له الاحتجاج على ترك الأمرين.

ثمّ إنـه ﷺ لما قرّر صـــحة خطابين عرضـــيين بترتيب مقدمات ولما تم كلامه أوردنا عليه الإشكال التالي:

إنّ الإهمـال في عالم الثبوت غير معقول، فحينئذٍ عجز المكلّف، والمطاردة والتزاحم وإن كانت بوجودها متأخّرة عن رتبة الجعل والتشـريع إلاّ أنّ الحاكم يمكن أن يتصوّر حين إرادة التشريع تزاحم هذا الحكم الكلّي مع الكلّي الآخر إذا أراد المكلف ايجادهما في الخارج.

وبالجملة: يمكن أن يتصـــوّر تزاحم الحكمين الكلّيين في مقام الامتثال فحينئذٍ نســـأل: إنّ الإرادة المتعلّقة على هذا العنوان هل هي باقية على سـعتها وعمومها بالنسـبة إلى حال التزاحم التي فرضنا أن المولى توجّه إليها حين تعلق الإرادة، أولا؟

فعلى الأوّل يلزم تعلّق الإرادة التشـريعية بشـيء محال، وعلى الثاني يلزم التقييد في جانب الإرادة، ولازمـه التقييـد في جـانـب الخطـاب، وليس الكلام في مفـاد اللفظ حتى يقـال: إنّ الإطلاق ليس معناه التسـوية في جميع الحالات، بل في الارادة المولوية التي لا تقبل الإجمال والإهمال.

ثمّ إنّه ﷺ كتب بخطه الشريف الجواب التالي:

> ليس معنى عـدم الإهمال الثبوتي أنّ الحاكم حين الحكم يلاحظ جميع الحالات الطارئة على التكليف والمكلّف، ويقايس التكليف مع سـائر تكاليفه جمعاً ومزاحمة، ضـرورة بطلان ذلـك بـل المراد من عدم الاهمال هو أنّ الأمر بحســب اللّبّ إمّا أن تتعلّق ارادته وحكمه بنفس الطبيعة بلا قيد، فتكون الطبيعة بنفسـها تمام الموضـوع، وإمّا أن تتعلق بها

مع قيد أو قيود، فيكون موضوعها هو المقيّد والإهمال إنّما هو في مقام البيان لا في مقام الواقع.

وأمّا الحالات الطارئة للمكلف أو للتكليف بعد جعله، فهي ليست دخيلة في الموضوع حتى يتقيّد بها أو يكون الحاكم ناظراً إليها، فالحاكم في مقام الحكم لا ينظر إلاّ إلى موضوع حكمه وكلّ ما هو دخيل فيه لا غير.

هذا موجز ما شرح ﷺ في عدّة مجالس من درسه.

والذي أقترح في هذه الرسالة دراسة تلك النظرية بإمعان ودقّة لتطوير علم الأُصول وتكامله، وكان ﷺ يحث تلاميذه على نقد الآراء ودراستها، وأن لا يقتصروا على تحرير آراء الأُستاذ بل يعلّقوا عليه في الهامش بما يخطر ببالهم «فإنّ الحقيقة بنت البحث».

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۷، تابستان ۱۳۹۲
صفحات ۱۵ ـ ۳۵

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 17, Summer 2013

نظرية تطور «الظهور» في اللغة و التمييز بين «الظهور اللبى» و«الظهور القشري»

مرتضى ترابي [*]

النبذة

إن اللغة ظاهرة حيوية عرضـــة للتطور المطرد والتطور الـدلالي هو أحـد جوانـب التطور اللغوي، فلابد عن البحث كيفية الوصول الى مراد الشارع مع ملاحظة هذا التغير والتطور في المعنى عبر القرون.

فان تغيير المعنى قد يحصــل بالتوسـعة و اضـفاء مصــاديق جديدة و لكن مع حفظ المعنى الجوهري للمفهوم فحينئذ تكون أصالة الظهور محكمة إذ يصدق العنوان و المفهوم و يتبعه الحكم. فالظهور القشري و الهامشــي غير داخل لا في الموضـوع له و لا في المراد الاسـتعمالي و لا في المراد الجدي فالمدعى أن التغير في القشـــر لايغير الظهور الحجة في الكلام في عرف العقلاء، فان العقلاء مع علمهم بهذا النوع من التغير يتمسكون بأصالة الظهور لإثبات المراد الاستعمالي و المراد الجدي المتجسد في لب المعاني.

ثم أقمنا على هذا المدعى دليلين ثم تطرقنا إلى كون الحاكم في تشخيص بقاء جوهر المعنى هو أهل اللغة في كل زمان أى كلما كان صــدق مفهوم على مصــداق بلاعناية فذلك أمارة بقاء جوهر المعنى رغم التطور. ثم بينا بعض ثمرات هذه النظرية منها عدم اعتبار الانصــراف الناشــي من كثرة الإسـتعمال و منها تحول بعض الشبهات المفهومية إلى مصاديق المفهوم.

المصــطلحات الرئيســية: أصــالة الظهور، التطور الدلالي، توسـعة المعاني، ملابســات المعنى، الدلالة الخطورية، الانصراف، الظهور القشري، الظهور اللبي

---

[*]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد خاتم النبيين و آله الطاهرين

المقدمة الأولى

إن رحى الإجتهاد تدور على فهم النصوص و استنباط الأحكام منها. لأن المصدر الرئيسي للفقه هو القرآن و السنة و هما من نوع النصوص. و معلوم أن اللغة ظاهرة حيوية كسائر الظواهر الاجتماعية، فهي عرضة للتطور المطرد في مختلف عناصرها. و علاقة اللفظ مع المعنى و دلالتها عليه جزء من اللغة لاتبقى ثابتة بمرور الزمان كأصواتها وقواعدها و متنها. فمعاني الكلمات لا تستقر على حال، بل هي في تغير مستمر لا يتوقف. و التغير قد يكون بشكل التوسعة و أخرى على نحو التضييق و ثالثة بالنقل من معنى إلى معنى أخرى أو بحصول مصاديق جديدة للمعنى لم‌تكن معروفة في الأزمنة القديمة.[1] و المهم – بعد قبول أن للكلام مدلولاً و مراداً حقيقياً يمكن الوصول اليه بمعرفة اللغة و القواعد الحاكمة على اللغة والابتعاد عن النظريات المتطرفة في مجال نفي المراد أو عدم إمكان الوصول إليه و نفي نظرية نسبية الفهم التي طرحت من قبل بعض فلاسفة الغرب الشكاكين[2]، – هو البحث عن قواعد للوصول إلى مراد الشارع و المعصوم عليه السلام مع ملاحظة هذا التغير و التطور في المعنى عبر القرون.

---

۱. و هذا ما صرح به اللغويون منهم اللغوي الغربي أولمان بقوله:
اللغة ليست هامدة أو ساكنة بحال من الأحوال، بالرغم من أن تقدّمها قد يبدو بطيئا في بعض الأحايين: فالأصوات، والتراكيب، والعناصر النحويّة، وصيغ الكلمات ومعانيها، معرضة كلّها للتغيّر و للتطور. (ألمان، *دور الكلمة في اللغة*، ص ١٥٦)

۲. ويمكن القول بأن النظريات الباحثة عن تأويل و تفسير المعاني المسماة بالهرمنطيقا تتعلق بمرحلة متأخرة عن البحث عن معنى الكلام و مدلوله المسمى بعلم الدلالة (سيمانتيک). فبعد الفراغ عن تعيين المراد الدلالي للكلام يبدء البحث عن تأويله. وقد صرح بذلک بعض علماء علم الدلالة والهرمنوطيقا.

المقدمة الثانية

إن البحث عن تحديد المفاهيم و الموضوعات الكلية في كل زمان من صميم الفقه و هو عمل اجتهادي لابد أن يقوم به الفقيه. كما ذكره غير واحد من الفقهاء[١] و المحققين.[٢]

قال المحقق الخوئي ﷺ:

> لا فرق في الموضوعات المستنبطة بين الشرعيّة و العرفيّة في أنّها محلّ للتقليد؛ إذ التقليد فيها مساوق للتقليد في الحكم الفرعي كما هو ظاهر.[٣]

وذلك لوضوح أن تبيين حدود الموضوع يرفع الإجمال عن دائرة شمول الحكم وبدونه يبقى الحكم مجملاً ورفع الاجمال عن الحكم الالهي و استنباطه من المصادر من وظائف الفقيه، إلا أن يدعى أن وظيفة الفقيه تنتهي ببيان أصل وجود الحكم إجمالاً و هذا مع غرابته مخالف لسيرة الأئمة و الفقهاء حيث وقعوا مورداً للسؤال عن حدود الموضوع و لم ينكروا على السائلين ذلك. و ليس هذا كالبحث عن تشخيص المصداق الجزئي في الشبهات الموضوعية المفوّض إلى نفس المكلف و لعمري هذا واضح. و لكنه مع وضوحه قد خفي على بعض الأعلام مثل صاحب العروة حيث قال:

> محلّ التقليد و مورده هو الأحكام الفرعيّة العمليّة، فلا يجري (التقليد) في الموضوعات المستنبطة العرفيّة أو اللغويّة ولا في الموضوعات الصرفة، ... و أمّا الموضوعات المستنبطة الشرعيّة كالصلاة و الصوم و نحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العمليّة.[٤]

---

١. قال الشيخ الأنصاري ﷺ:

و لكنّ الإنصاف أنّ مورد الحاجة إلى قول اللغويّين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها، و إن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغويّ، كما في مثل ألفاظ «الوطن»، و «المفازة»، و «التمر»، و «الفاكهة»، و «الكنز»، و «المعدن»، و«الغوص»، و غير ذلك من متعلّقات الأحكام ممّا لايحصى. (الانصاري، فرائد الأصول، ج٤، ص ١٧٥)

٢. كالنائيني و الخوئي و كاشف الغطاء و غيرهم. (راجع: اليزدي، *العروة الوثقى المحشي*، م ٦٧)

٣. راجع: اليزدي، *العروة الوثقى المحشى*، المسألة ٦٧

٤. نفس المصدر

أشكال التطور الدلالي في معاني الألفاظ

لاشك أن حجية الظواهر مما قامت عليها السيرة العقلائية و قد أمضاها الشارع على ما قرر في محله[۱] إنما الإشكال أن الظواهر ليست بجميع مراتبها أمراً ثابتاً مدى الدهور بل تتغير من زمان إلى زمان فهنا يطرح هذا السؤال هل الحجة هو ظهور عصر الصدور أو عصر فهم النص وعلى ذلك لابد من البحث عن أنواع التطور الدلالي و كيفية تأثيره على فهم النصوص وحجيتها.

فنقول التطور الدلالي على أقسام:[۲]

۱- التطور على نحو النقل

قد يحصل التغيير في المدلول على نحو النقل من المعنى إلى معنى آخر؛ و لاشك أن الميزان حينئذ هو الظهور فى زمان الصدور لأن ذلك هو الذي يمكن أن يسند إلى المتكلم أنه كان بصدد إفهامه مع عدم نصب قرينة على خلافه فهو مطابق لمراده الجدي أما بالنسبة إلى الظهورات المتأخرة المخالفة لظهور زمان الصدور جوهرياً فلايمكن إسنادها إليه ولايتم الإحتجاج بها.

۲و۳ - التطور على نحو التوسعة و التضييق

و هذا على قسمين:

أ- التوسعة في المفهوم أو تضييقه باضفاء المصاديق الجديدة أو حذف المصاديق الموجودة مع عدم بقاء جوهر المعنى و الغرض الجامع في المصاديق الجديدة على ما هي عليه.

هذا القسم ملحق بالنقل من حيث عدم حجية الظهور بالنسبة إلى ما حصل من التوسعة والتضييق بنفس الملاك.

ب- التوسعة في المعنى مع عدم تغيير جوهر المعنى والحفاظ على الغرض الجامع بين مصاديقه

---

۱. قال صاحب الكفاية:

لا شبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتّباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح. (الخراساني، *كفاية الأصول*، ص۲۸۱)

۲. تقسيم التطور في معاني الكلمات إلى ثلاثة أقسام هو المعروف في علم اللغة و لكن تقسيم القسم الثاني و الثالث أي التطور على نحو التوسعة والتضييق إلى قسمين فهو ما وصل إليه نظري القاصر.

فان التغير في المعنى قد يحصل بالتوسعة و إضفاء مصاديق جديدة و ترك و نسيان المفاهيم القديمة و لكن مع حفظ الغرض الأصلي في تسمية الشيئ بذلك الإسم و بعبارة أخرى أن للظهور جوهراً ولباً - و هو الذي يكون غالباً ثابتاً على مد الدهور - و قشراً يكون متغيراً بتطور الحياة و مظاهرها ففي هذه الحالة أبناء اللغة يكتفون بالمحافظة على اللب و يستعملون اللفظ في ذلك المعنى الثابت في لبه المتغير في قشره.[١]

فنقول مع بقاء جوهر المعنى مهما تغير قشره تكون أصالة الظهور محكمة إذ يصدق العنوان و المفهوم و يتبعه الحكم.

لايقال: كيف يستند الى أصالة الظهور حينئذ مع العلم بتغير الظهور عما كان عليه؟

لانه يقال: إن التغير إنما حصل في القشر غير الداخل لا في الموضوع له و لا في المراد الاستعمالي بل لا في المراد الجدي دون اللب و التغير في القشر لايغير الظهور الحجة في الكلام عند العقلاء، فان العقلاء مع علمهم بهذا النوع من التغير يتمسكون بأصالة الظهور لإثبات المراد الاستعمالي المتجسد في لب المعاني و كونه هو المراد الجدي و هذا يكفي في صحة الإحتجاج به.

هذا هو المدعى ويمكن الاستدلال عليه بوجهين:

---

١. لايخفى أن اللغويين المحدثين قد ذكروا هذه الاقسام الثلاثة لتطور الدلالة أى التطور على نحو النقل أو توسيع المعنى أو تضييق المعنى بالأضافة الى قسمين آخرين و هما انحطاط الدلالة و رقي الدلالة و مثلوا لها بأمثلة نشير اليها مع أمثلتها. أما النقل: ككلمة السيارة حيث انتقل معناه من القافلة الى الجهاز الميكانيكي للسير. و أما التوسعة ككلمة البأس وهو الشدة في القتال والحرب ثم حول إلى البأس على كل شدة وككلمة السفرة التي كانت تعني الطعام الذي يصنع للمسافر، و هي في الاستعمال الحديث المائدة وما عليها من الطعام، وكالمنيحة كانت تعني شاة أو ناقة تعار للحلْب وهي في الاستعمال الحديث تعني كل عطية وكالورد يعني إتيان الماء وحده. ثم صار إتيان كل شيء ورداً. والتضييق ككلمة الحج : في الأصل يعنى القصد والسفر مطلقا وأصبحت الكلمة تعني زيارة الشعائر في مكة وفق شروط محددة و ككلمة (الحريم) بعد أن كانت تطلق على كل محرم، لا يمس أصبحت الآن تطلق على «النساء» و الانحطاط كما في كلمة «الحاجب» كانت تعني في الدولة الأندلسية رئيس الوزراء، أما اليوم فتعني الحارس أمام أبواب الإدارة، والرقي في الدلالة ككلمة «القماش» كانت تدل على ما يتناثر من متاع البيت، أو ما على الأرض من فتات الأشياء، ثم أصبحت تدل على نوع من النسيج المتقن الصنع. (راجع: أولمان، *دور الكلمة فى اللغة*، ص ١٨٠؛ أنيس، *دلالة الألفاظ*، ص ١٥٥)

وقد تعرض لهذه الأقسام اللغويون المتقدمون كالسيوطي حيث عقد مبحثاً فى كتابه *المزهر* عنوانه: «العام المخصص و هو ما وضع في الأصل عاماً ثم خص في الاستعمال ببعض أفراده» و مبحثاً آخر عنوانه: «فيما وضع فى الأصل خاصّاً ثم استعمل عامّاً». (السيوطى، *المزهر*، ج١، ص ٤٢٧ – ٤٢٩)

ولكن المهم أن نظرهم من التوسعة و التضييق في المعنى هو التوسعة في المفهوم أو تضييقها مع عدم بقاء جوهر المعنى، كما يفهم مما ذكروه من الأمثلة.

الدليل الاوّل

أن الموضوع له هو ذات المعنى لا هو مع الملابسات

أن الكلمات وضعت لذات المعنى و جوهره لا لها مع الملابسات الخارجية. مثلا كلمة المصباح و السراج وضعتا لما يزيل الظلمة أما الخصوصيات الأخرى كأن تكون بشكل إناء فيها فتيلة توقد بالدهن فهذه كلها خارجة عن مفهومه. و لذلك يصدق المصباح و السراج على النوع الكهربائي منه حقيقة بدون أي تجوز و عناية و ادعاء النقل في مثله كما ترى.

بيان ذلك: أن الوضع بأي نحو فسر عمل إرادي يصدر من الواضع بغية إفادة المراد والمراد إنما يتعلق في المعاني باللب لا باللب و القشر معاً والا للزم وضع كلمات متعددة لمعنى واحد لإختلاف القشر في المعنى الواحد و للزم وضع أسماء متعددة لشخص واحد لبيان حالاته من الصغر و الكهولة و الكبر فالإكتفاء بوضع لفظ واحد لمعنى واحد شخصي أو غير شخصي دليل واضح على عدم دخول هذه الملابسات المتغيرة في تفهيم المراد. و على ذلك فتفهيم غير اللب من المعنى خارج عن المستعمل فيه و الإرادة الاستعمالية و الجدية. نعم سماع اللفظ بأي نحو كان و لو كان من االمتكلم عن غير شعور يوجب خطور المعنى مع ملابساته المقارنة له كخطور نفس المعنى ولكن هذا غير الإرادة الإستعمالية بل هو مجرد خطور ناشي عن تداعي المعاني.

توضيح ذلك: انه في الوضع يتحقق أمرين:

۱- أمر انشائي و اعتباري و هو إنشاء تعيين لفظ في مقابل معنى خاص و هذا أمر قصدي و إرادي، و لا فرق في ذلك بين الوضع التعييني و التعيني. أما التعييني فواضح و أما التعيني فلأن كثرة الاستعمال التي بها يحصل الوضع تتقوم اولاً بالاستعمال المجازي و الاستعمال عمل إرادي يدور مدار غرض المستعمل و هو غير شامل لملابسات المعنى فيتبعه الوضع الحاصل به.

۲- المقارنة الأكيدة بين اللفظ و المعنى إما ببركة التكرار (العامل الكمي) أو ببركة بعض الأمور الخارجية كانتظار أفراد العائلة لتسمية المولود الجديد و اهتمامهم نفسيا بهذا الأمر مثلاً (العامل الكيفي).[۱]

۱. قد صرح السيد السيستاني دام ظله بتوقف الوضع على وجود هذين الأمرين معاً قال:
ان العملية الاعتبارية و هي جعل اللفظ بازاء المعنى غير كافية في حدوث العلاقة المذكورة، فإن مليار

فالأمر الثاني في الوضع أمر تكويني و ليس بأمر اعتباري، فإن ذهن الانسان مجبول على التداعي بين أمرين حصل بينهما مقارنة أكيدة.

ولذلك قد يختلف ما عينه الواضع من المعنى الجوهري الخالص عن المعنى الخطوري التصوري الشامل للملابسات الذي حصل بينه و بين اللفظ المقارنة الأكيدة من دون وضع. فإنه عندما يرى الناس أن ذلك المعنى اللب، يحصل مع ملابسات خاصة في مدة طويلة يحصل عادة عندهم خطور تلك الملابسات مع المعنى الموضوع له عند سماع اللفظ مع علمهم بأن تلك الملابسات من المعاني الخطورية غير المرادة و لذلك نراهم أنهم يستعملون نفس ذلك اللفظ في نفس المعنى مع حصول التغير في الملابسات والقشر.

فبين الوضع و خطور المعنى بالقرن الأكيد عموم و خصوص مطلق أي كل وضع ملازم لخطور المعنى عن طريق القرن و لكن ليس كل خطور حصل نتيجة المقارنة بداخل في الوضع.

و إن أبيت الا عن كون الوضع بمعنى الجعل و الانشاء فقط و أصررت على عدم دخول المقارنة الأكيدة و الارتباط الوثيق بين اللفظ و المعنى في حقيقة الوضع فلا أقل من تأثير المقارنة كذلك في دخول ملابسات المعنى في الدلالة الخطورية وعلى ذلك فنقول لا دليل في دخول كل ما يدخل في المدلول الخطوري المسمى بالدلالة التصورية في الموضوع له المعنى المراد. وهذا يكفي في إثبات المرام.

تعهد ومليار جعل و تخصيص لا يخلق تلازما بين تصور اللفظ و تصور المعنى ما لم تنضم المرحلة الثانية إليه، و هي مرحلة وضوح المعنى من اللفظ عبر القرائن المساهمة في هذا الوضوح بكمها أو كيفها. المعبر عنها سابقا بمرحلة الاشارة. راجع: (القطيفي، *الرافد في علم الأصول* ص١٦٤ – ١٦٥).

وقد سبقه السيد الشهيد الصدر ﷺ حيث انه بعد ما بيّن أن مسلك الاعتبار في الوضع هو المسلك الصحيح قال: «لابدّ لأصحاب مسلك الاعتبار في الوضع أن يفسّروا كيفيّة نشوء السببية الواقعية من الاعتبار المذكور.» و فسره ﷺ بالقرن الأكيد بين اللفظ و المعنى ثم قال: «فمسلك الاعتبار هو الصحيح و لكن بهذا المعنى. و بذلك صحّ أن يقال إن الوضع قرن مخصوص بين تصور اللفظ و تصور المعنى بنحو أكيد لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن.» (راجع: الصدر، *دروس في علم الأصول* ج٢، ص ٨٦).

و يمكن نسبة هذا القول إلى المحقق العراقي حيث قال في بيان حقيقة الوضع:

ان هذا النحو من الإضافة و الارتباط ممّا لها واقعية في نفسها و انها لا تكون من سنخ الاعتباريات المحضة التي لايكون صقعها الا الذهن و لا كان الخارج ظرفا لمنشأ اعتبارها، و لا من سنخ الإضافات الخارجية الموجبة لإحداث هيئة في الخارج، بل و انما هي متوسطة بين هاتين فلها واقعية يعتبرها العقل عن منشأ صحيح خارجي. (راجع: البروجردي، *نهاية الأفكار*، ج١، ص٢٦ –٢٧)

وقد نسب المحقق الخوئي اليه القول بانه من الأمور الواقعية المنتهية إلى الجاعل، بمعنى ان ثبوته الحقيقي كان بسبب الجعل لا بحسب ذاته. (راجع: الفياض، *محاضرات في أصول الفقه*، ص ١– ٤١).

الدليل الثاني

أن الشـــريعـة أبـديـة إلى يوم القيامة و المصـــدر الاوّل لها هو الكتاب المجيد الذى هو ذكر للعالمين و ليسـت مختصة بزمان دون زمان و المصدر الثاني هي السنة ولم يثبت انحصار قصد التفهيم في الأحاديث على السـائلين و المخاطبين فقط بل الثابت من ترغيب الأئمة عليهم السلام إلى نشـر الأخبار و كتابتها و حفظها و نشـرها على سـائر الناس هو كونهم بصـدد تفهيم الأجيال الآتية كالأجيال السـابقة. فالشـارع والأئمة المعصـومون كانوا واقفين على أن كلماتهم سـوف تكون مصدراً لفهم الأحكام الأبدية بحجة أنهم أمروا بنقل كلماتهم وأحاديثهم إلى من يأتي في الأزمنة المتأخرة فمع هذا يكون كلامهم في كل عصـر كالصـادر في نفس ذلك العصـر فكما أن كلام الصادر في كل عصر يؤخذ بظهوره الفعلي دون ظهوره السابق كذلك كلماتهم توخذ بظهورها الفعلي و يحذف ملابسـات المعاني الموجودة في الأزمنة السابقة التي لاتمس بذات المعنى. نعم فيما علم تغير المعنى و نقل اللفظ عن معناه الأصـــلي يكون هذا العلم مانعاً من الأخـذ بهـذه القـاعـدة لأنه يكون دليلاً من الخارج على عدم إرادة الظهور الفعلي المغاير للظهور السابق، بل لاينعقد له حينئذ ظهور في المعنى الفعلي.

فعلى هـذا لو علم تحقق النقـل في معنى اللفظ كلفظ السـيارة التي تسـتعمل في الجهاز الصـناعي الخاص للسـير في يومنا أما في الأزمنة السـابقة فكانت تطلق على القافلة لا يكون الظهور الفعلي حجـة و ذلـك للعلم بعـدم دخول المعنى الفعلي في المراد و عدم انحفاظ ذات المعنى و جوهره بين المعنيين. و أمـا مع عدم وجود هذا العلم فلايبقى مانع من الأخذ بظهوره الفعلي في كـل زمان كما عليه ديدن العقلاء في فهم الكتب و المقالات الخالدة، مهما تغيرت ملابسات المفاهيم و عوارضها.

لا يخفى أن هذا الدليل مبتني على كون غير الحاضرين في زمان الصدور مقصودين بالإفهام و أما الدليل الأول فيبتني إما على كون غير الحاضرين مقصودين بالإفهام أو على حجية الظهورات بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام كالمقصودين.

معهودية هذه النظرية بين المفسرين

و القول بوضـع الألفاظ لجوهر المعنى رغم عدم وقوعه مورد العناية عند الأصـوليين لم‌يكن بمغفول عنه عند المفسرين.[١] قال الفيض الكاشاني:

> إن لكل معنى من المعاني حقيقة و روحاً و له صورة و قالب و قد تتعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة و إنما وضعت الألفاظ للحقائق و الأرواح و لوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتحاد ما بينهما... .[٢]

قال العلامة الطباطبائي:

> ...المراد في التسمية إنما هو من الشي ء غايته، لا شكله و صورته، فما دام غرض التوزين أو الاستضاءة أو الدفاع باقيا كان اسم الميزان و السراج و السلاح و غيرها باقيا على حاله. فكان ينبغي لنا أن نتنبه أن المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة... .[٣]

---

١. لا يخفى أنه رغم معهودية هذا النظر عند المفسرين لم يأتوا ببيان فني حول كيفية دخول ملابسات المعنى في المعنى. نعم للسيد الإمام الخميني تقريب خاص ذكره في بعض كتبه الأخلاقية سوف نذكره في الحاشية التالية.

٢. الفيض الكاشاني، *تفسير الصافي*، ج١، ص٣١ -٣٢

وللسيد الأمام الخميني ﷺ تقريب خاص في إثبات هذه الدعوى قال ﷺ:

أن واضع اللغات وان لم يلاحظ في حين الوضع المعاني المطلقة المجردة ولكن ما وضعت له الالفاظ في ازائه هو المعاني المجردة المطلقة ، فمثلا لفظ النور اذا أراد الواضع أن يضعه فما كان في لحاظه من الأنوار وان كانت هذه الانوار الحسية العرضية لانه ما كان يدرك ما وراء هذه الأنوار ولكن ما وقع لفظ النور في ازائه هوالجهة النورية لاجهة اختلاط النور بالظلمة بحيث لو قيل له بأن هذه الأنوار العرضية المحدودة ليست نورا صرفا بل هي نور مختلط بالظلمة والفتور . فهل وضعت لفظ النور بازاء تلك الجهة النورية أو بازاء النورية والظلمانية ، فبالضرورة كان الجواب انه في ازاء جهة النورية ، واما جهة الظلمة فليس لها دخل في الموضوع له بوجه من الوجوه... فلانقول أن الواضع جرد المعاني حتى يكون أمرا مستغربا بعيدا بل نقول أن الالفاظ وقعت في ازاء تلك الجهات للمعاني من دون التقييد بقيد ، فبناء على هذا ليس ثمة جهة للاستبعاد في الأمر وكلما كان المعنى خاليا من الغرائب والأجانب فهو الى الحقيقة أقرب ومن شائبة المجاز أبعد. (راجع: الامام الخميني، *الآداب المعنوية للصلاة*، ص ٤٠٣ – ٤٠٤) ٤٠٤ اقول: هذا التقريب يمكن عدّه دليلاً آخر لإثبات المطلوب و ملخّصه هو الاستفادة من القضية الشرطية المرتكزة في أذهان العرف و هي أنه لو جرّد المعنى عن ملابساته و عُرض على العرف لأعترفوا بكونه مصداقاً للمعنى. و الشاهد على صحّة هذه القضية الشرطية المرتكزة هو صدق نفس اللفظ على المعنى المجّرد بعد تطور المعنى.

٣. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١، ص١٠

فالمفسـرون استفادوا من هذه القاعدة في تفسيرهم و من الأحرى أن يستفاد منها في الفقه في مقام الاستنباط.

ولندرس بعض نتائج هذا النظر في الفقه في ضمن بعض الأمثلة:

أ- المفاهيم الكلية

۱. مفهوم الرؤية:

كـانـت مفهوم الرؤيـة تتحقق بـالعين المجردة فقط و اليوم لهـا مصـــاديق جـديـدة كـالرؤيـة بالميكروسكوب او التلسكوب. و على هذا يصدق رؤية الهلال على الرؤية بالتلسكوبات فهي تكون بحكم الرؤيـة بـالعين المجردة[۱] فهـذه من التوســعـة مع حفظ جوهر المعنى الـذي هو المشاهدة بالبصر.[۲]

۲. مفهوم العقد:

فانه موضـــوع لوجوب الوفاء الملازم للصـــحة فهل المراد منه العقد المتعارف و المعهود في زمان صـدور الخطابات الشـرعية من البيع و الإجارة و الصـلح و النكاح و غيرها أو انها شامل لكل عقد يتحقق بين الناس سـواء كان متداولاً أو مسـتحدثاً كعقد التأمين أو عقد السرقفلية و غيرهما قولان المعروف هو الاوّل كما عليه الشـهيد الثاني في المسـالك[۳] و النراقي و الميرزا القمي[٤] صـاحب مفتاح الكرامة[٥] وصـاحب الجواهر و الشـيخ الأنصـاري و الآخوند وغيرهم.

۱. ذهب أكثر الفقهاء إلى عدم الاعتبار بالرؤية بالآلة في إثبات الهلال و ذلك لانصراف الرؤية في الحديث إلى الرؤية بالعين المجردة. والرؤية كذلك وإن لم تكن لها موضوية ولكنها كناية عن وصول القمر إلى منزل خاص من منازله يتكون فيه الهلال القابل للرؤية بالعين المجردة. أما الرؤية بالألة فهي ميسرة قبل الوصول إلى ذلك المنزل فلا اعتبار له (السـبحاني التبريزي، *الصـوم في الشـريعة الإسـلامية الغراء*؛ ج۲، ص۱۴۴). أقول: هذا القول مبتن على قبول الانصراف في الرؤية إلى الرؤية بالعين المجردة.

۲ عرفت الرؤية بانطباع صـورة الشيء في الرطوبة الجليدية (المعلم الأول و من تبعه).(*شرح حكمة الإشراق*، ۲۶۸). و فسـر في العلوم الحديثة بقدرة الدماغ و العين على كشـف موجة الضوء لتفسير صورة الأفق المنظور. لذا عندما يمر الضـوء من عدسـة العين يؤدي ذلك إلى أنعكاس الصـور المنظورة على شبكية العين التي تقوم بدورها بنقل الصورة للدماغ القادر على إدراكها. فحاسة البصر هي المعيار بين القدرة على الرؤية و العمى..

۳. العاملي (الشهيد الثاني)، *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*، ج ٥، ص ٧١

٤. القمي، *جامع الشتات في أجوبة السؤالات*، ج ۴، ص ۴۶۴

٥. العاملي، *مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة*، ج ۱۲، ص ۵۲۱

ذهب الى الثاني جمع من المحققين كصاحب العناوين[١] و النائيني و صاحب العروة و السيد الخوئي والإمام الخميني ﷺ.[٢]

٣. مفهوم السفر:

السفر في القديم كان يلازم عادة السير على الراحلة أو على متن السفن بسرعة معتدلة وكان يلازم التعب و العناء و هو اليوم يتحقق غالبا بالطائرة أو السيارة و السفن السريعة السير ولايلازم تلك الأمور عادة. و ذلك لا يوجب تغير أحكام السفر إذا تحقق بمقدار معين من القصر و إفطار الصوم مع بقاء العنوان كما هو واضح.

٤. مفهوم الحق:

كانت الحقوق التي تعرفها المجتمعات بسيطة و محدودة و ها هي اليوم تشمل أنواعاً كثيرةً، مثل حق التأليف والاختراع، حق السرقفلية، حق الكسب و حق الامتياز بأنواعها. فما كان يلحق الحق من الأحكام ككونه قابلاً للإسقاط أو قابلاً للمصالحة عليه بالمال إلا فيما خرج بالدليل يلحق الحقوق الجديدة. لأنها مصاديق جديدة للمال فتشملها عمومات التجارة و البيع.

---

١. المراغي، *العناوين الفقهية*، ج٢، ص ١٥

٢. نكتفي بنقل كلامين من الطائفتين: قال صاحب الجواهر ﷺ:

و ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ قد ذكرنا غير مرة أن المراد منه بيان لزوم العقود المتعارفة المذكورة في كتب الفقهاء، فلا دلالة فيها على صحة المشكوك فيه من أفراد نوع منها، (النجفي، *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*؛ ج٢٦، ص١٧٠)

قال الميرزا النائيني ﷺ:

ثم إنّه كما يصحّ التمسّك بالإطلاق فيما إذا كان الشكّ في ناحية الأسباب كذلك يصحّ التمسّك به فيما إذا كان الشكّ في ناحية المسبّبات فلو لم يكن مسبّب متعارفا في زمان الشّارع و صار متعارفا بعده كالأمر بإلقاء المتاع في البحر و تعهّد الآمر الضّمان و نحو ذلك من استيفاء مال أو عمل بأمر معامليّ لجاز التمسّك لصحّته بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾و لا وجه لدعوى اختصاصه بالعقود المتعارفة و المعاملات المتداولة إلّا إرادة العهد من اللّام وهو خلاف ظاهر اللّام في كلّ مقام لا سيّما في مثل هذه الأحكام. نعم هنا إشكال في صحّة التمسّك بعموم أَوْفُوا فيما إذا كان الشكّ راجعا إلى الشكّ في الصّحة والفساد وتقريبه أنّ العموم في هذه الآية الشّريفة وارد مورد حكم آخر لأنّه في مقام بيان لزوم ما هو صحيح و ليس في مقام بيان أصل الصّحة فلا بدّ أن تكون الصّحة مفروغا عنها حتّى يجب الالتزام بما أنشأه المتعاقدان و لكن التّمسك بعموم تجارة عن تراض لا إشكال فيه و بالجملة إذا لم يكن سبب متعارفا في زمان الشّارع كبعض اللّغات المستحدثة و صار إيجاد المسبّبات متعارفا بها و صدق عليها عنوان المعاملة أو إذا لم يكن مسبّب متعارفا في زمانه و صار متعارفا في عصر فيتمسّك بإطلاق أدلّة العناوين لصحّتهما و لا وجه لدعوى الاختصاص و لا الانصراف. (النائيني، *منية الطالب في حاشية المكاسب*، ج١، ص١٠٦ – ١٠٥).

۵. مفهوم المعدن:

فان المعدن في السابق كان يستخرج بالعمل المباشر من الإنسان و لذا كان بحجم صغير ومحدود و الآن يتم ذلك بمعونة الأدوات التي يمكن استخراج المقدار الهائل من أعماق الأرض بها. فهل حكم المعدن من جواز إمتلاكه بالاستخراج مع إعطاء الخمس يشمل استخراج المعادن بالأدوات الحديثة أم لا؟ نسب إلى بعض الفقهاء العظام[1] أن مجرد التشابه في الإسم لايجعل حكم المعدن اليوم حكمه في السابق و ذلك لأن استخراج المعدن قد تغير كماً و كيفاً عما كان عليه في السابق فلابد من البحث عن حكم جديد في حقه و لايشمله حكم المعدن المذكور في فقهنا لتغير الموضوع حقيقة و ان بقي إسمه، و لكنه غير تام لأن المعدن من عدن اذا ثبت في الأرض و هو صادق بحقيقته و مفهومه الأصلي الجوهري على الجميع.

۶. مفهوم القتل:

القتل كان بالأمس يتحقق غالباً بالسيف و اليوم يتحقق بالبندقية عادة. فما ورد من أن الجاني يقتل حداً أو حده القتل لايدل على قتله بالسيف.

۷. مفهوم الطريق:

و هو موضوع لبعض الأحكام في الشريعة المقدسة ككونه من الأموال العامة، له حريم لايمكن تملكه و كان منحصرا في القديم في الطرق و المفازات البرية واليوم يصدق على الطرق البحرية للسفن و الطرق الجوية للطيارات فيجري فيها ما يمكن تطبيقها من أحكام الطرق.

۸. مفهوم البيت:

قد تطور هذا المفهوم من ناحية الشكل و القالب عدة مرات حتى وصلت الأمر إلى ناطحات السحاب فما يتعلق به من أحكام البيت كلزوم مراعاة حريمه وحكم مرافقه في البيع و نحو ذلك يجري في البيوتات الحديثة مهما تغيرت و تطورت في شكلها و قالبها.

۹. مفهوم الأم التي ولدت ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ﴾[2]

---

۱. السبحاني التبريزى، *الخمس في الشريعة الإسلامية الغراء*، ص۲۶۶

۲ مجادله، ۲.

فإنها موضوع للحكم في موارد شتى مثل الإرث و حصول المحرمية و غير ذلك وهذا المفهوم يتقوم بأمرين:

١- تكون النطفة من بويضتها

٢- نمو الطفل في رحمها و الاغتذاء منها في بطنها و خروج الطفل من رحمها الى عالم الدنيا

لكنه بتطور العلوم حصل في بعض الأحيان انفكاك بين هاتين الأمرين إذ قد تؤخذ البويضة من مرأة و بعد التخصيب بمني الزوج تجعل في رحم إمرأة أخرى حيث ينمو الطفل في بطنها إلى زمان الولادة. فهنا أي المرأتين يطبق عليها حكم الأم؟ ذهب بعض إلى أن صاحبة البويضة هي الأم[١] و ذهب آخر إلى أن صاحبة الرحم هي الأم[٢] و لعل الأوفق بالقواعد هو القول بكون كلا الموردين من الشبهة المفهومية للأم فيرجع فيها إلى الأصول العملية التي هي في المقام استصحاب عدم الأمومة إذا لم نقل بتحقق العلم الإجمالي بكون أحدهما أماً حتى يثبت به الاحتياط.

و لكن بناء على ما ذكرنا من تطور اللغة بتطور العلوم لابأس بالقول بشمول عنوان الأم لكليهما معاً، اذا قلنا أن الاقتران بين العنصرين ليس داخلا في المفهوم المركزي للأم فانه يصدق مفهوم الأم في الحيوانات للحيوان الحامل و كذلك لصاحبة البويضة وإن لم‌تحمل شيئاً في بطنها. أو القول بأن صاحبة البويضة هى الأم اذا قلنا بأن المفهوم المركزى للأم من لها دخل في تكون النطفة لا في تغذيتها.

١٠. مفهوم الغناء

فقد ادعى الكاشاني ﵀ انصرافه الى ما كان معهوداً منه في زمن بني أمية و بني العباس من الغناء بالأباطيل المهيجة للشهوة والتي كانت يلازم المحرمات من دخول الرجال على النساء و واللعب بالملاهي أما الغناء نفسه فليس بموضوع للحرمة[٣] و لعله ذهول عن كون الملابسات

١. الموسوي الخميني، *تحرير الوسيلة*، ج٢، ص٥٩٤، مسألة ١٠

٢. مسائل و ردود طبقاً لفتاوى السيّد الخوئي، مسألة ٢٨٤، ص ٩٩- ١٠٠ ؛ الصدر، *ماوراء الفقه*، ج٦، ص١٧

٣. قال الفيض الكاشاني:

الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء، و يقتضيه التوفيق بينها، اختصاص حرمته و حرمة ما

الخارجية الناشـئة من التعارف و الكثرة غير داخلة في المراد الاسـتعمالي من المفاهيم، الا أن يوجه ادعاء الانصـراف بأنه ناشـئ من تناسب الحكم و الموضوع أو بقرائن اخرى دون مجرد التعارف و الكثرة.

ب. المفاهيم الجزئية

المفاهيم الجزئية التي هي موضـوعة للحكم مثل المسـجد الحرام و مسجد النبي ﷺ ومسجد الكوفة أو مكة أو المدينة فانها على قسمين:

۱. مـا ورد التحـديـد في حقها مثل المشـــاعر المقدســـة في الحج مثل «منى» و «مزدلفة» و«عرفات» بل «مكة» فانها لاتتوسع لمكان ورود التحديد من قبل الشرع و هذا واضح.

۲. المفاهيم الجزئية التي لم ترد في حقها تحديد خاص مثل مسجد النبي او المدينة

فهل الموضـوع فيها ما كان موجوداً في زمان صـدور النص او الموضـوع ما يصـدق عليه هذه الاسـماء في اليوم مهما توسعت، فتكون مثل وضع الأعلام كوضع كلمة زيد مثلا للدلالة على إنسان خاص فانه إسم له و إن تغيرت حالاته عما كان الوضع عليه في الصغر مثلاً.

اتجاهان و الاتجاه المقبول

وعلى أي حـال: هنـاك اتجـاهـان: الاتجاه الاول: هو الاقتصـــار في حجية الظهور بظهورات زمان صدور النص.[۱]

الاتجاه الثاني: و هو الصـــحيح القول بحجية الظهور الفعلي خصـــوصـــاً إذا كان المتكلم بصدد بيان حكم يكون باقياً ومستمراً إلى يوم القيمة.

و بعبارة أخرى أن لكل مفهوم و كلمة ظهوران:

۱. ظهور يتعلق بذات المعنى و جوهره

۲. ظهور يتعلق بقشر المفهوم و أشكال تحققه المتغيرة من زمان إلى زمان

فـاذا أحرز اتحـاد ذات المعنى و جوهره و عدم تغيره في طول الزمان و لو بالاســـتناد إلى

يتعلق به من الأجر و التعليم و الاسـتماع و البيع والشراء، كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية، من دخول الرجال عليهن و اسـتماعهم لصـوتهن و تكلمهن بالأباطيل، و لعبهن بالملاهي من العيدان و القضـيب و غيرها. و بالجملة ما اشـتمل على فعل محرم دون ما سوى ذلك، كما يشعر به قوله عليه السلام «ليست بالتي تدخل عليها الرجال». (الفيض الكاشاني، *مفاتيح الشرائع*، ج۲، ص۲۱)

۱. يدل على وجود هذا الاتجاه اختلاف الأقوال فيما ذكرناه من الأمثلة للمفاهيم التي حصل تطور في معانيها.

أصالة عدم النقل[١] فإنه يكفي في شمول الحكم على المصاديق الجديدة مهما تغيرت شكلها و قالبها.

الحاكم في بقاء المفهوم أو تغيره

نعم يقع الكلام في أنه كيف يعرف بقاء الجوهر و ذات المعنى مع حصول التغيرات ومن الحاكم في ذلك؟

فنقول: الحاكم هو أهل اللغة والعرف في كل زمان. فمهما صدق عندهم مفهوم على مصداق بدون العناية و بدون أن يتحقق نقل في المعنى على مصداق مهما تغير ذلك المصداق فمعناه وجود الوحدة الجوهرية الموجبة لصدق المفهوم و الا فلا. وبعبارة أخرى كلما كان الصدق بدون العناية و المجاز وملاحظة العلاقات المجازية فهو دليل على بقاء جوهر المعنى، ما دام لم يثبت نقل في معنى الفظ فحصول التغير في ملابسات المعنى لا يضر بأصالة الظهور حينئذ.

الجامع بين المصاديق الطولية

لا يقال: انه لابد من وجود جامع بين المصاديق الطولية أي التي تتحقق في طول الزمان تدريجاً و بتعيين ذلك الجامع من قبل الواضع لايبقي مجال لتطور الظهور فلاجدوى لهذا البحث.

الجواب: لا دليل على كون الجامع جامعاً ماهوياً أي الجنس والفصل حتي لايبقى معه مجال للتغيير والتطور في المعنى لأنه اولاً ليست المعاني محدودة بالأمور المتأصلة التي لها

---

١. قد استند غير واحد من الأصوليين لأصالة عدم النقل في إثبات الدلالة: منهم المحقق في *المعارج* حيث قال:

> الأصل عدم النقل، لأن احتمال النقل لو ساوى احتمال البقاء على الأصل لما حصل التفاهم عند التخاطب مع الإطلاق، لأن الذهن يعود متردداً بين المعنيين، لكن التفاهم حاصل مع الإطلاق فكان الاحتمال منفياً. (المحقق الحلي، *معارج الأصول*، ص٥٢)

ومنهم صاحب *المعالم* في دلالة الأمر على الوجوب حيث قال بعد بيان الدليل على دلالة الأمر في العرف الفعلي على الوجوب:

> و بضميمة أصالة عدم النقل إلى ذلك يتم المطلوب. (*معالم الدين*، ص٤٧)

و منهم صاحب الفصول ﷺ حيث قال:

> منها أصالة عدم النقل و هي كالقياس من الدلائل و ليست من العلائم فيستدل بها عند ثبوت حقيقة أو مجاز في زمان على ثبوته في زمان آخر سابق أو لاحق إذا ثبت استعماله فيه كقول الأكثرين الأمر حقيقة في الوجوب عرفا فكذلك لغة و شرعا لأصالة عدم النقل. (الحائري الاصفهاني، *الفصول الغروية*، ص ٣٩)

جنس و فصل بل من المعاني ما هي اعتباري تكون جانب القلة محدداً دون جانب الكثرة من الأجزاء كما في الكلام مع كون جانب القلة أيضا مأخوذاً بحيث يمكن فيه التبادل و ثانياً الجامع يمكن أن يكون إما ترتب أثر خاص على المسمى كما يقال في أسماء المعاجين والمركبات الخارجية و قد أسلفنا بيانه ضمن بعض الأمثلة في الدليل الأوّل أو هو معنى بسيط منتزع من الأجزاء الخارجية كما ذهب اليه صاحب الكفاية في تصوير الجامع على القول بالصحيح و أدل دليل على إمكان الشيئ وقوعه فإذا ثبت وجود الجامع بين المصاديق العرضية على اختلافها كماً و كيفاً كما في العبادات و غيرها من المركبات فلا مانع من ثبوته بين المصاديق الطولية أي التي توجد في طول الزمان. و على أي حال تحديد الجامع بين المصاديق عند الوضع لايوجب انسداد باب التطور في الظهور.

دليل القائلين بحجية خصوص ظهور زمان الصدور

وقد استدل القائلون بحجية خصوص ظهور زمان الصدور بما يلي:

انَّ أصالة الظهور ليست تعبدية بل أصل عقلائي مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلّم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح انَّ ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف و اللغة المعاصرة لزمانه لا التي سوف تنشأ في المستقبل.[1]

۱. قد قسم الشهيد الصدر الظهور الى قسمين: الظهور الشخصى و سماه بالظهور الذاتي، و الظهور النوعى و سماه بالظهور الموضوعي، ثم ذكر ان الحجة هو الثانى دون الاول ثم تعرض للتفاوت المحتمل بين الظهور الموضوعى فى عصر الصدور و عصر فهم النص. حيث قال:

و بعد أن عرفنا أنّ موضوع الحجّيّة هو الظهور الموضوعيّ الذي تحدّده مجموع أساليب اللّغة و العرف، حينئذٍ تُطرح مسألة أُخرى. و حاصلها: أنّه أيّ الظهورين هو موضوع الحجّيّة، هل هو الظهور في عصر صدور النصّ أو الظهور عصر إرادة فهم النصّ؟

واستدل على حجية ظهور عصر الصدور بما ذكرناه في المتن. (هاشمى شاهرودى، بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص۲۹۴)

ثم تعرض الشهيد الصدر لاجابة سؤال آخر فاجابه قائلا :

و عليه سوف يقع السؤال عن كيفية إمكان إحراز الظهور الموضوعي حال صدور النصّ مع انَّ غاية ما نستطيع إثباته فعلًا عن طريق الظهور و الفهم الذاتي لنا تشخيص الظهور الموضوعي في أزمنتنا لا أكثر و ليس موضوعاً للحجيّة.

و المحقّقون قد عالجوا هذه النقطة بأصل عبّروا عنه بأصالة عدم النقل و قد يسمّونه بالاستصحاب القهقرائي لأنَّه يشبه الاستصحاب و لكن مع تقدّم المشكوك على المتيقّن زماناً، إلّا انَّه من الواضح عدم إمكان استفادة حجيّته من دليل الاستصحاب و انَّما هو مفاد السيرة العقلائية و قد اصطلحنا عليه بأصالة الثبات في الظهورات

أقول:

هـذا الـدليل إنما يثبت به حجية الظهور المتعلق بذات المعنى و جوهره الذي كان متعلق مرام المتكلم أما الظهور المتعلق بملابسـات المعنى فلم يثبت بناء من العقلاء على الانحفاظ عليها لأنهـا متعلقـة بالقالب و الشـكل. والعقلاء لمكان علمهم بتغيره من زمان إلى زمان لايدخلونه في مرادهم التفهيمي. خصـوصـا اذا كان المتكلم بصـدد بيان أمر له بقاء و اسـتمرار في عمود الزمان فهم يعلمون بأن بقائه سوف لايكون الا بتغير بعض أوصافه و ملابساته. فالدليل لايثبت اكثر من حجية ظهور عصر الصدور بالنسبة الى جوهر المعنى و لبه دون قشره.

ملاحظة

يمكن أن يقال أنه إذا سلِّم دخول الملابسات في الدلالة الخطورية فمع الوقوف المتكلم على ذلك و عدم نصـب قرينة في كلامه على عدم دخل تلك الملابسـات في مراده فانه كاف في إثبات دخولها في مراده الاستعمالي والجدي لأصالة الظهور و أصالة التطابق.

الجواب

أن العرف يميز بين اللب أي المعنى الأصلي و القشر و ذلك لمكان معرفته أن منشأ الدلالة في الظهور القشـري هو المقارنة غير الإرادية بين اللفظ و المعنى بخلاف الدلالة على لب المعنى فان منشـائه الأصـلي هو جعل الواضـع ثم المقارنة الأكيدة. و مما يدل على هذا التمييز هو اسـتعمال نفس اللفظ بلا عناية في ذلك اللب مع التغير في قشـره وملابساته. ومع ذلك لايبقى مجال لادعاء التطابق بين الدلالة الخطورية (الدلالة التصـورية) والدلالة التصـديقية الاولى و الثانيـة مطلقـا بحيث يشـمل ملابسـات المعنى، بل التطابق انما يجري بمقدار يتعلق بجوهر المعنى و لبّه بين الدلالات الثلاث.

لأنَّ هذا كما أشـرنا لا يقتصـر فيه على الأوضـاع اللغوية بل تشـمل الظهورات السياقية التركيبية غير الوضعيّة أيضا.

و لا ينبغي الإشكال في انعقاد السيرة على هذا الأصل و لها مظهران أحدهما عقلائي، و الآخر متشرعي، والمظهر العقلائي يمكن تحصـيله في مثل ترتيب العقلاء آثار الوقف و الوصـية و نحوهما على النصـوص والوثائق القديمة في الأوقاف و الوصـايا طبق ما يفهمه المتولي في عصـره و لو كان بعيداً عن عصـر الوقف. والمظهر المتشـرعي يمكن تحصـيله من ملاحظة انَّ أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يعملون بالنصوص الأوليّة من القرآن و السنة النبوية الشريفة وفق ما يستظهرون منه في عرفهم و زمانهم كما كان يصنع أسلافهم مع انَّه كان يفصلهم عنهم زمان يقارب ثلاثة قرون و قد كانت فترة مليئة بالحوادث والمتغيرات. (هاشـمى شاهرودى، *بحوث في علم الأصول*، ج٩، ص ٣٨٠)

ثمرات هذا القول:

أ. الإنصراف الناشي من كثرة الإستعمال ليس بحجة

إذا اتضح ما ذكرنا فقد اتضح لك أمر مهم وهو عدم الاعتبار بالانصراف الحاصل نتيجة شيوع استعمال اللفظ في صنف خاص من أفراد المعنى لأن الشيوع و الكثرة لايوجب التغيير في المراد الاستعمالي و المراد الجدي. فقياس ذلك بذكر القيد لفظا قياس مع الفارق لأن ذكر القيد لفظا يلازم بناءً على احترازية القيود دخوله في المراد الإستعمالي والجدي وهذا بخلاف الانصراف الحاصل نتيجة الشيوع فانه لايوجب انقلاب المعني عما هو عليه إلا إذا حصل نقل في المعنى وهو أمر آخر، يحتاج إلى وضع جديد من الناقل. فتدبر في المقام حق التدبر حتى يتضح أن الانصراف الناشي من كثرة الاستعمال لاحجية له أصلا.

ب. تحويل الشبهات المفهومية إلى المصاديق

وقد اتضح أيضا مما ذكرنا أنه بناء على القول بدخول الظواهر المتعلقة بالملابسات القشرية في المعنى الموضوع له يصبح الموارد الجديدة التي تغيرت فيها تلك الملابسات مع بقاء الجوهر الأصلي خارج المعنى الأصلي للكلمة فلايشمله الدليل لعدم كونها مصداقاً له والحكم لايتجاوز عن موضوعه. وكذلك إذا شككنا في دخوله في المعنى الموضوع له وعدم دخوله تكون تلك الموارد من الشبهات المفهومية للدليل فلايمكن التمسك فيه إلى الدليل أيضاً كما هو واضح و كذلك لو قلنا أن الملابسات غير داخلة في المعنى و لكن الشيوع يوجب انصراف اللفظ المطلق إلى المصاديق الواجدة للملابسات وقلنا بحجية الانصراف فخروج الموارد غير الواجدة للملابسات عن اطلاق الدليل من باب عدم دخولها في المراد الجدي لا من باب عدم دخولها في المعنى.

و أما إذا قلنا بكون تلك الملابسات خارجة عن المعنى الموضوع له و المستعمل فيه وقلنا بخروجها عن المراد الجدي أيضاً كما اخترناه فتكون الموارد غير الواجدة للملابسات من مصاديق المعنى الموضوع له المرادة بالإرادة الجدية فيشملها الدليل.

ج. عدم اعتبار «التبادر» لتحديد المعنى الموضوع له

وتترتب على ما ذكرنا أن تبادر معنى مع ملابساته في برهة من الزمان لايوجب تعين المعنى الموضوع له وتحديده في دائرته. فان التبادر انما يكون دليلاً على تعيين المصاديق الحقيقية

للمعنى لا على تحديده. نعم يكون التبادر علامة للحقيقة مع التحليل و الوصول الى لب المعنى. ومن هنا يتضح أن الدلالة الخطورية أعم من معنى الموضوع له. لشمولها لملابسات المعنى.

الفرق بين هذه النظرية و قاعدة تبعية الأحكام للعناوين

قاعدة «تبعية الأحكام للعناوين أو للأسماء»[1] تعنى دوران الحكم مدار العناوين و ناظرة الى نفي الحكم بانتفاء العنوان متحد مع بحثنا جوهراً و لكنه لم يؤخذ فيه البحث عن «تطور الظهور بمضي الزمان» بعين الاعتبار مستقلاً ولذلك لايغني عن هذا البحث ولكل شأنه.

والحمد لله اوّلاً و آخراً

١. المراغي، *العناوين الفقهية*، ج ١، ص ٢٢٠

المنابع

ابن شهيد ثانی، حسن بن زين الدين، *معالم الدين و ملاذ المجتهدين*، قم، موسسة النشر الاسلامي.

ألمان، ستيفن(١٩٦٢)، *دور الكلمة في اللغة*، ترجمة د. كمال بشر، القاهرة، مكتبة الشباب.

الانصاري، مرتضى بن محمدامين(١۴٢٨)، *فرائد الأصول*، قم، نشر مجمع الفكر الاسلامي.

البروجردي، محمدتقي(١٤١٧)، *نهايةالافكار*، قم، موسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

البهبهاني، محمد باقر بن محمد اكمل(١۴١٧)، *حاشية مجمع الفائدة و البرهان*، قم، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني.

الحائري الاصفهاني، محمدحسين بن عبدالرحيم، *الفصول الغروية في الأصول الفقهية*، دار احياء العلوم الاسلامية.

الحلّي، جعفر بن حسن(١۴٢٣)، *معارج الأصول*، لندن، موسسة امام علي عليه‌السلام.

الخراساني، محمد كاظم بن حسين(١۴٠٩)، *كفاية الأصول*، قم، آل البيت عليهم‌السلام.

السبحاني التبريزي، جعفر(١۴٢٠)، *الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء*، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.

_____، جعفر(١۴٢٠)، *الخمس في الشريعة الإسلامية الغراء*، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن(٢٠٠٨)، *المزهر في علوم اللغة و أنواعها*، تحقيق: محمد احمد جاد المولى بك، محمد أبوالفضل ابراهيم، علي محمد البجاوي، القاهرة، مكتبة دار التراث.

صدر، سيد محمد باقر(١٤١٧)، *بحوث فى علم الاصول*، قم، موسسة دائرة معارف الفقه الاسلامى.

_____ (١۴٢٥)، *دروس في علم الأصول*، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

صدر، سيد محمد(١۴٢٠)، *ماوراء الفقه*، بيروت، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع.

طباطبايي، سيد محمد حسين(١۴١٧)، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، موسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

العاملى، سيد جواد بن محمد حسينى(١۴١٩)، *مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة* (ط-

الحديثة)، قم، موسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
العاملي(الشهيد الثاني)، زين الدين بن علي(١۴١٣)، *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
الفيض الكاشانى، محمد محسن ابن شاه مرتضى (١۴١۵)، *تفسير الصافي*، تحقيق: حسين اعلمى، تهران، الصدر .
_____ (١۴١٧)، *مفاتيح الشرائع*، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
القطيفى، منير السيد عدنان (١٤١٤ق)، *الرافد فى علم الاصول*، قم، مهر.
القمّى، ابوالقاسم بن محمد حسن(١۴١٣)، *جامع الشتات في أجوبة السؤالات*، تهران، مؤسسة كيهان.
المراغي، سيد مير عبد الفتاح بن علي(١۴١٧)، العناوين الفقهية، قم، موسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
الموسوي الخميني، روح الله(١۴٠۶)، الآداب المعنوية للصلاة، ترجمه سيد احمد فهرى، بيروت، موسسة الأعلمي.
النائيني، ميرزا محمد حسين(١٣٧٣)، منية الطالب في حاشية المكاسب، تهران، المكتبة المحمدية.
النجفي، محمد حسن(١۴٠۴)، *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
اليزدي، سيد محمد كاظم طباطبايي(١۴١٩)، *العروة الوثقى* (المحشّى)، ۵ جلد، قم، موسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۷، تابستان ۱۳۹۲
صفحات ۳۷ـ ۴۷

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 17, Summer 2013

قاعدة اختصاص الجزئية و الشرطية والمانعية و وجوب القضاء بغير القاصر والمضطرّ

محمد قائيني*

النبذة

المعروف بين الفقهاء و الأصوليين دلالة حديث ما غلب الله على معذورية المضطرّ – في مخالفة الأحكام الكتليفية – فحسب و عدم دلالته على صحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط أو المشتمل على المانع، والحكم بوجوب الإعادة أو القضاء عليه.

لكنّا في هذه الوجيزة بصدد بيان عدم وجوب القضاء على المضطرّ في الاخلال بما يعتبر في المركبات والمقيدات استناداً إلى بعض القواعد، هذا من ناحية. و من ناحية أخرى إثبات شمول القاعدة هذه للجاهل القاصر، و من ناحية ثالثة بيان إمكان استفادة اختصاص الجزئية و الشرطية و المانعية بغير موارد الاضطرار و القصور، و من الواضح هاتان قاعدتان أخيريهما اصولية و الأخرى فقهيّة و قد فصّلنا الكلام حول ذلك في بعض رسائلنا.

المصطلحات الرئيسية: حديث «ما غلب الله»، المكلف المضطرّ، المكلف القاصر، وجوب الإعادة، وجوب القضاء

---

* استاذ الحوزة العلمية في القم المقدسة
تاريخ دريافت: ۱۳۹۱/۹/۱۵ تاريخ تأييد: ۱۳۹۱/۱۱/۲۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على رسول الله محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين بهم نتولى و من اعدائهم نتبرء الى يوم الدين.

إذا أخل المكلّف ببعض الواجبات كما لو ترك صلاة يوميّة أو صلاة آيات، أو صوماً واجباً كصوم شهر رمضان أو غير ذلك من الواجبات الموقتة ففاتته أو أخلّ بجزء من الواجب كما لو ترك سجدة أو ذكراً من الصلوة أو أفطر في جزء من نهار الصوم،

فالإخلال تارة يكون عن عمد واختيار وعلم فهذا لا كلام فيه. وفي حكمه ما لو كان الإخلال عن جهل تقصيري؛

وأخرى يكون الإخلال عن جهل ناش عن قصور سواء كان الجهل بالحكم أو كان جهلاً بالموضوع فيما كان يجب الفحص عن الموضوع.

وثالثة يكون الإخلال عن اضطرار،كما لو اضطر إلى شرب دواء في نهار شهر رمضان أو اضطر إلى ترك صوم يوم من شهر رمضان تقيّة أو اضطر إلى الإخلال ببعض اجزاء الصلاة أو شرائطها للتقية.

ورابعة يكون الإخلال عن نسيان للواجب أو أجزائه وشرائطه كما لو نسي صلاة يوميّة أو بعض أجزائها فهل يجب تدارك ما أخلّ به، بالقضاء فيما أخل بالواجب حتى خرج الوقت والإعادة فيما أخل بالجزء أو الشرط وهو في الوقت؟

ثم يقع البحث فيما تقتضيه القاعدة الثانويّة وما هو مقتضى الوظيفة فعلاً على العموم إلّا ما استثنى وإلّا فاقتضاء القاعدة الأوليّة لوجوب القضاء والإعادة، حيث كان لدليل الواجب اطلاق، واضح.

وليعلم أن عنوان البحث وإن كان هو حكم المضطر والجاهل والناسي كما أن الجاهل شامل للبسيط وللمركب، إلّا أن المنظر الذي يلوح لي في التفصيل والبحث هو التقسيم من وجه آخر، وتعقيب البحث على أساسه وهو: أن المكلّف قد يكون معذوراً عن العمل على وجه لا يتمكن من الاحتياط كما في المضطر والناسي وكذا الجاهل المركب، وأخرى يكون متمكناً من الاحتياط كما في الجاهل الملتفت المتردد في حكم القضيّة. فإن كان العذر على الوجه الأوّل لم يجب عليه تدارك الفائت ولا إعادة العمل الذي أخل بشطره أو بشرطه وما يعتبر فيه.

وليعلم أن محطّ البحث ما لو كان لدليل قضاء الواجب وكذا لدليل الأجزاء والشرائط

إطلاق شامل لفرض الإخلال جهلاً أو نسياناً أو اضطراراً.

ولبيان ضـابط الإطلاق في الادلة وأنه هل يكفي في اطلاق أدلة الأجزاء والشـرائط عدم تخصـيص الأمر بالأجزاء والمقيد، وأنه لا يفرق بين كون الدليل على الأجزاء والشـرائط أمراً أو لسـاناً آخر مثل «لاصـلاة إلّا بكذا»، مجال آخر. كما أن المقصـود بالبحث هو ما تقتضـيه القـاعـدة العامّة أوليّة أو ثانويّة في هذه الفروض، وإلّا فهناك أدلّة خاصّـة في بعض الواجبات قائمة في نفي وجوب الإعادة والقضـاء كحديث لا تعاد في الصـلوة وكذا غير ذلك من بعض الموارد.

فالكلام في فروض الإخلال بالوظائف عن اضطرار أو نسيان أو جهل قصوري وقد يرجع النسيان إلى الجهل ويكون قسماً منه فإنه جهل بعد علم.

والجهل تارة يكون جهلاً بالحكم وأخرى جهلاً بالموضـوع كما أن النسـيان ينقسـم إلى نسيان الحكم والموضوع. وأيضاً الجهل تارة يكون بسيطاً وهو ما يحتمل فيه الخلاف وأخرى يكون مركباً وهو ما يعتقد فيه الشيء ولا يحتمل الخلاف.

فنقول بعد التوكل على الله:

إن البحث عن القاعدة تارة بحسب القاعدة الأوليّة وأخرى بحسب قاعدة عامّة ثانويّة.

أمّا مقتضى القاعدة الأوليّة فبعد فرض الإطلاق في دليل قضاء الفوائت و في دليل الأجزاء والشـرائط لايبقى مجال للترديد في وجوب التدارك بالقضاء والإعادة حيث أخل المكلّف بلا فرق بين كون الإخلال اضطراراً أو جهلاً أو نسياناً.

وهذا الحكم من قبيل القضـايا التي قياسـاتها معها؛ فإن المفروض هو إطلاق دليل القضـاء ودليـل الأجزاء والشـرائط. فلا يبقى مجال لاحتمال عدم وجوب التدارك بعد حجية الإطلاق ومن هنـا يعلم أن القـاعـدة الأوليّة هنا راجعة إلى الظهور والإطلاق في دليل الحكم بالقضـاء ودليل الشرطية والجزئية والمانعيّة.

هذا وظاهر أن هذه القاعدة إنما تكون مرجعاً حيث لا يقوم دليل على خلافها خصوصاً أو عمومـاً. ويكون مرجع الـدليـل على خلاف هذه القاعدة إلى تخصـيص دليلها ويكون دليل المخصّص مرجعاً حسب مدلوله سعة وضيقاً حيث يكون إطلاق دليل المخصّص هو المرجع حيث يتمّ، ويقدّم على إطلاق دليل العام كما هو قضية القاعدة عموماً.

وقبل الولوج في الاسـتدلال لابد من التنبيه على أن لهذه المسـألة تطبيقات كثيرة وثمرات مهمّة تستدعي البحث ومن جملتها ما تحقق لي في بعض بلاد الغرب وقد حضرتها وأنا أكتب

حكم المسألة وتحقيقها وأنا فيها والآن آخر يوم من شعبان سنة ۱۴۳۴.

وذلك أن الناس كانوا يصـــومون على أســـاس توقيت محدّد لهم من بعض الجهات وقد تحقق لي-كمـا تحقق لبعض الباحثين والمحققين- تحديد آخر في بعض أيام السـنة ولياليها وهي التي يعبر في اصـطلاحهم عنها بليالي البيض وهو غير الاصـطلاح العام في ليالي البيض التي هي بمعنى الليالي المقمرة والتي يغلب فيها نور القمر على ضياء الفجر فيكون تبيّن الفجر في زمان متأخر من مبدئه. بل يقصـدون بهذا الاصـطلاح عدم ذهاب الضـوء في بعض الليالي بعد غروب الشـمس واسـتتارها عن الأفق فلا يتحقق الظلام المطلق والسـواد الشديد المتحقق عادة في البلاد المتعارفة عندنا كي يكون ضياء الصبح معه خيطاً أبيضاً في الأفق.

بل يتحقق و يبدء زيادة الضـوء بعد نهاية نقص في الظلمة وربما لا تصـل الظلمة في بعض البلاد والأحيان في الليل إلى حدّ صـدق الظلمة حيث يكون الأفق طوال الليل كبداية سـقوط القرص في سـائر البلاد حتى تطلع الشـمس من جديد وذلك لعدم انحدار الشـمس في الأفق طول الليل.

وهذه البلاد مختلفة في مقدار ظلمة الليل، ففي بعضـها وفي بعض الأحيان لا يتحقق سوى اسـتتار الشـمس عن الأفق ولا يتحقق الظلام أصـلاً. وفي بعضـها يتحقق الظلام على اختلاف مراتبه إلّا أن الجامع بينها أنه لا تتحقق الظلمة المطلقة ليكون الضـوء الجديد حادثاً بعد الظلمة المطلقة بل يكون الضـوء الجديد حادثاً بعد نهاية ظلمة الليل عندهم فيشـتد الضـوء بعد نهاية نقصه عندهم حسب اختلاف بلادهم.

وكيف كان فقد كان حدد للناس الفجر والصـبح بسـاعة ثم ظهر كما تحقق لي أن مبدء الفجر والصـباح كان قبل ذلك بسـاعة وأكثر وربما كان الاختلاف بين التحديد القديم وما ظهر بما يقرب من ساعتين.

فماذا يجب على مكلّف صـام سـنين على ذلك المنوال وقد أفطر بعد الفجر متخيلاً بقاء الليل خمسـين سـنة مثلاً هذا. وربما كان النهار عندهم ما يقرب من عشـرين سـاعة فصـاموا نهارهم على ذلك الطول فهل يحكم عليهم بوجوب القضاء.

وقد صـلى المكلّفون صـلاة العشـاء على أساس التوقيت القديم لهم حتى ظهر لهم خلافه فهل يجب عليهم قضاء صلواتهم وليس الإخلال بالوقت مما لا تعاد الصلاة معه.

هناك قاعدة فقهيّة تسـتفاد من بعض النصـوص المعتبرة والمعمول بها في بعض المجالات صريحاً وهي: معذوريّة المغلوب المستفادة من حديث: ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر.

والكلام في هـذه القـاعدة ومدركها تارة من حيث مفاد النص الدال عليها في حدّ نفســه. وأخرى فيما يستفاد من القاعدة بلحاظ تطبيقها في بعض النصوص المعتبرة.

والمعروف اكتفوا في مفاد النص بالأوّل وعلى أساسه استفادوا من القاعدة مجرد معذورية الجاهل والناســي والمضــطر ولم يســتفيدوا من النص، الحكم الوضــعي بمعنى عدم وجوب الإعادة والقضاء في فرض الإخلال بالعمل.

ولكنه لا مناص من ملاحظة مفاد القاعدة على أسـاس تطبيقها في النصـوص، وكيف كان فالكلام تارة في مدرك القاعدة بالغض عن التطبيق وأخرى فيما تضـمّن من النصـوص تطبيقها على بعض الموارد.

أمّا النص المتضمّن لمدرك القاعدة في نفسها ومع الغض عن تطبيقها على مورد خاص:

ففي معتبرة عبـد الله بن ســنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيءٌ[1].

وأمّا النص المتضــمّن لتطبيق القاعدة فهو ما تضــمّن تطبيقها على المغمى عليه في أوقات الصلوات وكذا من أخل ببعض الشرائط المعتبرة في الكفّارة أو اعتل أثناء الطواف:

ففي معتبرة علي بن مهزيار انه سأله يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام عن هذه المسألة ـــ يعني المغمى عليه يوماً أو أكثر هل يقضـى ما فاته من الصـلوات فقال: لا يقضى الصوم ولا الصلاة؛ وقال: ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر.[2]

وفي رواية *العلل والعيون* عن الفضـل بن شـاذان عن الرضا عليه السلام في حديث: قال: وكذلك كـل مـا غلب الله عليه، مثل المغمى عليه الذي اغمى عليه في يوم وليلة فلا يجب عليه قضــاء الصلوات كما قال الصادق عليه السلام كل ما غلب الله على العبد فهو أعذر له[3].

وفي رواية *العلل والخصـال* بسـنده عن موسى بن بكر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يغمى عليه يوماً أو يومين أو الثلاثة أو الأربعة أو أكثر من ذلك كم تقضـى من صلاته قال: ألا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء، كل ما غلب الله عليه من أمر فالله أعذر لعبده.

---

۱. الحر العاملي، الوسائل الشيعة، ج۸، ص۲۶۳.
۲. نفس المصدر، ص۲۵۹.
۳. نفس المصدر، ص۲۶۰.

قال: وزاد فيه غيره: إن أبا عبد الله عليه السلام قال: هذا من الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب[۱].

وفي معتبرة حفص بن البختري التي رواها الكليني والشيخ عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول في المغمى عليه قال: ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر[۲].

وفي قوية اسحاق بن عمّار وفي سنده سهل في *الكافي* ورواها في الصحيح في *التهذيب* عن أبي الحسن عليه السلام في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على إتمام الطواف فقال: إن كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تم طوافه؛ وإن كان طاف ثلاثة أشواط ولا يقدر على الطواف فإن هذا مما غلب الله عليه فلا بأس أن يؤخر الطواف يوماً ويومين فإن خلّته العلّة عاد فطاف أسبوعاً وإن طالت علّته أمر من يطوف عنه أسبوعاً ويصلى هو ركعتين ويسعى عنه وقد خرج من إحرامه وكذلك يفعل في السعي وفي رمي الجمار[۳].

هذه رواية الكليني؛ ورواها الشيخ إلّا أنه قال: ويصلى عنه وترك لفظ في السعي، كما في *الوسائل*.

أقول: الظاهر أن قوله: وكذلك يفعل الخ، ليس تمام الرواية بل هو فتوى بعض الرواة ذيل بها الخبر ولذا لم‌يذكر في رواية الشيخ.

وأمّا النص الذي طبقت القاعدة على الحكم الوضعي وعدم اختلال الصحّة حيث يكون المنشأ المقهورية:

فقد ورد في معتبرة سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوماً ثم مرض فإذا مرض يبني على صومه أم يعيد صومه كلّه؟ قال: بل يبني على ما كان صام ثم قال: هذا مما غلب الله عليه وليس على ما غلب الله عز وجل عليه شيء[٤].

وهناك طائفة من النصوص طبقت القاعدة على‌سقوط قضاء النوافل عمّن فاتته لعذر:

---

۱. الحر العاملي، الوسائل الشيعة، ج۸، ص ۳۶۰.
۲. نفس المصدر.
۳. نفس‌المصدر، ج۱۳، ص۳۸۷.
٤. نفس المصدر، ج ۱۰، ص۳۷۵.

ففي المعتبرة التي رواها المشايخ الثلاثة عن مرازم بن حكيم الأزدي انه قال: مرضت أربعة اشهر لم اتنفل فيها فقلت لأبي عبد الله عليه السلام فقال: ليس عليك قضاء؛ إن المريض ليس كالصحيح، كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر[1].

وقد حمل الخبر في *الوسائل* على عدم تأكّد استحباب القضاء بقرينة سائر الروايات.

ولعله متحد مع خبره الآخر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض لا يقدر على الصلاة قال: فقال: كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر[2]. وإلّا فلم يعهد كون المرض مسقطاً للصلاة من أصلها أو يكون المراد المرض المعجز عن أصل الصلاة.

والمستفاد من هذه النصوص المشتملة على التطبيق حسب الفهم العرفي أنه كلما كان الإخلال بالوظيفة الأدائية بسبب خارج عن اختيار المكلّف لم يجب عليه قضاء ذلك العمل وتداركه بعد انقضاء الوقت.

فإن عدم وجوب القضاء وإن كان مطبّقاً في النص على الإغماء وفيما كان المكلّف غير مخاطب بالأداء في خصوص الصلاة ولكن القاعدة المطبّقة حسب الفهم العرفي عامّة شاملة لغير ذلك.

ومن جملته من أخلّ بالعمل بسبب النسيان أو الجهل القصوري ممن لا يتأتى منه الاحتياط للغفلة وعدم احتمال الخلاف كما في الجاهل المركب؛ فإنّ الجاهل هذا عاجز عن العمل والاتيان بالمشتمل على ما جهل وجوبه بسبب اعتقاده أو غفلته فينبغي أن لا يكون موظّفاً بالقضاء بعد الوقت فيما أخل بالجزء والشرط في الوقت. فمن صلى قبل الفجر معتقداً طلوعه لا يجب عليه القضاء ــ حسب المستفاد من هذه القاعدة ــ لو زال اعتقاده بعد ذلك وتحقق له طلوع الفجر بعد ما صلّى؛ لأنّ إخلاله بالصلوة المشتملة على شرط الوقت كان عن المغلوبيّة بحيث لم يكن متمكنا من الاحتياط.

وأيضاً مورد النص وإن كان هو الصلاة إلّا أن مفاده لم يكن مختصا بها بل هو شامل للصوم. فمن أفطر بعد الفجر معتقداً بقاء الليل لم يكن عليه قضاء ذلك الصوم لأنّ إفطاره ذلك كان عن عذر المغلوبيّة حيث أن من اعتقد طلوع الفجر في الساعة الثالثة مثلاً فإنّه عاجز عن امتثال الأمر بالصوم لو فرض كون مبدئه الساعة الواحدة فهو مغلوب عليه في امتثال الأمر بالصوم من الساعة الواحدة فيكون معذوراً. بل المستفاد من تطبيق القاعدة على الإخلال بشرط التتابع في صوم الكفّارة عدم اختصاص القاعدة بموارد القضاء والفوت بل شمولها

۱. الحر العاملي، الوسائل الشيعة، ج۴، ص ۸۰، الباب ۲۰، الحديث ۴.
۲. نفس المصدر، ج۸، ص۲۶۲،الحديث ۲.

لفرض الإخلال وتبيّن الحال في الوقت. بل المستفاد من ذلك، الحكم بصحة العمل وتقييد أدلة الأجزاء والشرائط ـ حيث يكون لها إطلاق ـ بغير فرض الإخلال عن عذر المغلوبيّة. وهذا غير مجرد عدم وجوب الإعادة والتدارك فإنه يجامع بطلان العمل.

فيتحصل من نصوص تطبيق القاعدة على فرض بقاء الوقت وانقضائه حكومة القاعدة على أدلة الأجزاء والشرائط والوظائف وأنّ من أخلّ بها يكون معذوراً فتكون أدلة الوظائف مخصصة بغير فرض الإخلال بها عن عذر المغلوبيّة.

ثم إن مورد المعتبرة وإن كان هو الإخلال بالشرط حيث كان المفروض اختلال شرط التتابع في الصوم ولكن لا يبعد التعدي إلى مورد الإخلال بالجزء بعد عموم التعليل المذكور في النص؛ حيث إن المستفاد منه هو معذورية المكلّف وضعاً ـ لا مجرد العذر عن التكليف ـ من ناحية ما غلب المكلّف عليه وعجز. فلا فرق حسب المتفاهم العرفي بين أن يكون المرض مانعاً من تتابع الصوم في الكفارة وبين كونه مانعاً من تتابع الإمساك في نهار شهر رمضان لولا أن الدليل الخاص دلّ على وجوب القضاء على المريض في شهر رمضان فيكون مخصّصا للقاعدة في مورده، لا أكثر. ويظهر الثمر فيما لو اضطرّ إلى الإفطار في النهار لغير المرض كما لو اضطرّ ألى الأكل والإفطار قبل الغروب للتقيّة، فبناءً على شمول القاعدة للأخلال بالجزء ولو بعد إلغاء الخصوصية عرفاً وعموم التعليل لا يكون القضاء واجباً بخلافه على الاحتمال الآخر.

هذا كلّه من حيث إحدى القاعدتين المستفادتين من النصوص.

ويمكن تقرير عدم وجوب القضاء مع الإخلال بالجزء كالشرط بناءً على القاعدة الأخرى المستفادة من هذه النصوص وهي عدم وجوب القضاء على من لا يكون مكلّفاً بالأداء لكونه مقهوراً عاجزاً عن فعله كالمغمى عليه فإن العاجر عن الجزء عاجز عن المركب لا محالة فكما أن العاجز عن الصلوة للإغماء غير مكلّف بالقضاء كذلك العاجز عن الصوم لا يكون مكلفاً بالقضاء لعموم التعليل وإن كان المورد خصوص الإغماء المانع من الصلوة.

وهناك شبهة ربما ترد على ما بيّناه من القواعد و هي إعراض الفقهاء عنها، و قد فصّلناه في بعض رسائلنا القول بعدم ثبوت الإعراض عنها بل قد عمل بها الفقهاء في موارد و كان عدم إعمالهم لها في بعض آخر مبنياً على الاجتهاد.

وربما يرد على ما ذكرنا من اقتضاء القاعدة عدم وجوب قضاء الصوم على من كان مضطرا للإفطار في نهار شهر رمضان بما ورد في بعض النصوص المتضمنة لإفطار

المعصوم عليه السلام آخر شهر رمضان والذي أعلنه الحاكم عيداً معتذراً بأنّه: لئن أفطر يوماً وأقضي أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي.

ويرد عليه أنه لو تم هذا النص سنداً ودلالة فإنه لا ينافي تمامية القاعدة كقاعدة عامّة؛ فإن القواعد قابلة للتخصيص فنلتزم بالخروج عن مقتضاها حيث ورد النص الخاص على خلافها؛ كما يقتصر في رفع اليد عن عموم القواعد بمقدار النص المخصّص؛ مع أن في دلالة النص على وجوب القضاء تأملاً بل منعاً يظهر وجهه لمن لاحظ النص وأمعن النظر؛ فإن المتفاهم من النص بيان أمر عرفي وهو أن غاية ما يتطلبه الموقف هو القضاء بعد سقوط وجوب الأداء بالاضطرار والخوف على النفس؛ إذ لا يحتمل وجوب فعل الصوم أداء وإن بلغ الأمر بالمكلّف إلى أن يقتل. فغاية ما تدل عليه الرواية مجرد احتمال مشروعية القضاء لا وجوبه القطعيّ بل ربما كان القضاء مستحباً ولا دلالة في الخبر على الوجوب، نعم هناك شبهة عدم امكان العمل بعموم القاعدة و انّها مبتلاة بتخصيص الأكثر موهن لعمومها، وقد أجبنا عن ذلك في بعض الرسائل بالمنع و عدم ثبوت تخصيص كثير فيها فضلاً عن تخصيص الأكثر.

وقد يورد على قاعدة عدم وجوب القضاء على من فاته الأداء بالعجز والقهر بمنافاتها لما ورد في النصوص من وجوب القضاء على من نام عن صلاته حتى انقضى الوقت.

ويرد عليه ما تكرر منّا من أن القواعد مهما اعتبرت فإنه لا ينافيها وجود نص خاص على خلافها في بعض الموارد فهي كالعمومات قابلة للتخصيص حيث يقوم عليه دليل ومعه يقتصر في رفع اليد عنها على مقدار دلالة الخاص.

هذا كلّه لو فرض تمامية النص الدالّ على وجوب القضاء على النائم عن الصلاة حتى في موارد القاعدة. ويمكن أن يقال: إن القاعدة غير مخصّصة بهذه النصوص بل هي حاكمة على تلك النصوص وذلك لأن مفاد القاعدة هو فرض فوات الأداء بالعجز وهو مشروط بعدم التهاون ولا سبق الاختيار وإلّا فلا موضوع للقاعدة، والنائم و إن كان حال نومه غير متمكن من الفعل، لكن النوم إذا كان اختيارياً في حدوثه فهو غير مشمول للقاعدة، فمن نام بعد دخول الوقت مثلاً أو قبله معتذراً بأنّه ينتبه لصلوته قبل انقضاء الوقت مع فرض احتماله استمرار النوم و عدم الانتباه كان فوات الصلوة عنه بغير الغلبة بل بالاختيار فلا تعمه القاعدة وهذا بخلاف من استولى غلبة النوم بحيث لم يتمكن من إمساك نفسه عن النوم بل كان المكلّف عازماً على عدم النوم و انتظار دخول الوقت و فعل الصلاة ثمّ النوم، لكنه غلب عليه النوم على وجه لم يكن له اختيار أصلاً فإن مثل هذا النوم يصدق عليه أنه مما غلب الله عليه.

فإذا فرض أن النص الوارد في النوم عن الصلاة مطلقاً شاملاً للفرضين حمل على غير فرض القاعدة تحكيماً للقاعدة على إطلاق النص كما هو الشأن في سائر موارد تقديم الحاكم بلا ملاحظة النسبة بين الدليلين، فيقدم الحاكم و إن لم يكن أخص مطلقاً، بل كانت النسبة هي العموم من وجه و ليس الفرض الأوّل من النوم نادراً ليستلزم تخصيص نصوص قضاء الصلاة على النائم به تخصصاً بالفرد النادر.

و هناك نصوص أخرى ربما يدعى تنافيها مع القاعدة تعرضنا بها بالتفصيل مع الإجابة عنها في رسالة مفصلة، كما لم نستبعد موافقة بعض الفقهاء كالنراقي و غيره للقاعدة التي استفدناها من النصوص ولو في بعض المقامات و هذا أسطر مما حرّرناه في رسالة مفصلة ألقاها أثناء السفر إلى بلاد الغرب علّنا نوفق لنشرها إنشاء الله تعالى، و الحمدلله أولاً و آخراً وصلى الله على محمد و آله الطاهرين.

المنابع

الحر العاملی، محمد بن الحسن(۱۴۰۲ق)، *وسائل الشیعة*، طهران، *مکتبة الاسلامیة*.

مقالات فارسی

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۷، تابستان ۱۳۹۲
صفحات ۴۹ ـ ۶۴

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 17, Summer 2013

مکانت دلیل عقلی در اصول فقه نزد فریقین

محمّد هادی مفتّح*

چکیده

با نگاهی اجمالی بر تاریخ فقاهت شیعی و سنّی، جایگاه عقل و دلیل عقلی در منابع استنباط احکام را بازکاوی کردیم. نتیجهٔ این واکاوی آن که در اصول فقه اهل سنّت، عقل و دلیل عقلی هیچ جایگاهی ندارد، در حالی که در اصول فقه متأخّر شیعی، از عقل به عنوان دلیلی مستقلّ نام برده می‌شود، اگرچه در عمل چندان نقش مستقلّی در فقه امامیّه برای عقل و دلیل عقلی مشهود نیست.

واژگان کلیدی: اصول فقه، فروعات احکام، عقل، ملازمات عقلیّه، مکتب امامیّه، مکتب اهل سنّت

---

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم
تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۹/۱۷

مقدمه

فقهـاء فریقین، برای اســتنباط احکام فقهی، از «ادلّهٔ اربعه» نام می‌برند، که یکی از این منابع نزد فقهاء شــیعه، عقل یا دلیل عقلی اســت. اصــولیان نیز آنگاه که به تبیین مبانی اســتنباط می‌پردازنـد، و حجّیّـت ادلّهٔ احکـام فقهی را بـه بحث و بررســی می‌گذارند، نوعاً بحث از حجّیّت عقل و دلیل عقلی را فرو نمی‌نهند.

اینـک بر ســر آنیم تـا بـا ذکر منـابع فقـه فریقین، مکانت عقل و دلیل عقلی را در مبانی اسـتنباط احکام و اصـول فقه نزد اصـولیان شـیعه و سنّی مورد بازنگری و سنجش قرار داده، اختلاف و اشتراک آراء بزرگان این عرصه را بازنمائیم.

ماهیّت دلیل عقلی

ادلّه مباحث فقهی، در یک تقسیم بندی به دو دسته «لفظی» و «لبّی» تقسیم می‌شوند.

ادلّـه لفظی بـه دلائلی اطلاق می‌شــود کـه مبتنی بر آیـات قرآن کریم و روایـات معصـومان علیهم‌السلام بوده، دارای «لسـان» باشـد. این دلایل با موازین مناسـب مباحث الفاظ قابل بررسی هستند؛ برای مثال اخذ به اطلاقات و عمومات ادلّه در ادلّهٔ لفظی مورد قبول است.

در نقطهٔ مقابل، ادلّهٔ لبّی «لســان» ندارند، و برای مثال قابل اخذ به اطلاق نمی‌باشــند. این ادله به دو بخش ادلّهٔ لبّی نقلی وادلّهٔ لبّی عقلی تقســیم می‌گردند. به این ترتیب همانطور که دلیل عقلی در مجموعه ادلّهٔ لبّی می‌گنجد، اجماع نیز از قبیل ادلّهٔ لبّی نقلی شمرده می‌شود.

مراد از دلیل عقلی آن اسـت که در رسیدن به حکم شرع، قیاسی منطقی شکل بگیرد که مقـدّمه‌ای از آن، از ادراکات عقل نظری بوده، و نقل را در آن مقدّمه راهی نباشــد. در این مبحث نیز باز با دو قســم مواجهیم: «مســتقلاّت عقلیّه» به دلایلی اطلاق می‌شــود که هر دو مقدّمه قیاس، یعنی صــغری و کبری، عقلی باشــند و به حکم شــرع نائل می‌گردند؛ و «غیر مسـتقلاّت عقلیّه» آنجاسـت که تنها یکی از دو مقدّمه، که همانا کبرای قیاس است، متّخذ از عقل بوده، و صغرای قیاس برگرفته از نقل باشد.

دلیل عقلی نزد اصولیان شیعه

در نصـوص شـرعی امامیّه، نصّی که دلالت بر اعتبار عقل به عنوان دلیلی مستقلّ داشته باشد وجود ندارد، و آنچه مورد اســتناد اعاظمی همچون میرزا ابوالقاســم بن محمدحســن قمّی

(متوفی ۱۲۳۱) قرار گرفته، عموماتی است که دلالت بر «حجّت باطنی» بودن عقل دارد:

أَبُو عَبْدِ اللهِ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عليه‌السلام: ... يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ: وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُول.[1]

میرزای قمی رحمه‌الله با اشاره به مضمون این روایات است که می‌فرماید:

فكما أنّ الرّسول الظّاهر يبيّن أحكام الله و مأموراته و منهيّاته، فكذلك العقل يبيّن بعضها.[2]

در مقابل، تمسّک به عقل در احکام فقه، در نصوص امامیّه مورد سخت‌ترین حملات قرار گرفته است:

الصَّدُوقُ فِي كَمَالِ الدِّينِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْعَلَاءِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه‌السلام: إِنَّ دِينَ اللهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَ الْآرَاءِ الْبَاطِلَةِ وَ الْمَقَايِيسِ الْفَاسِدَةِ وَ لَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ وَ مَنِ اهْتَدَى بِنَا هُدِيَ وَ مَنْ دَانَ بِالْقِيَاسِ وَ الرَّأْيِ هَلَكَ وَ مَنْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ شَيْئاً مِمَّا نَقُولُهُ أَوْ نَقْضِي بِهِ حَرَجاً كَفَرَ بِالَّذِي أَنْزَلَ السَّبْعَ الْمَثَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ.[3]

اگرچه این روایت ضعیف السّند بوده و در کتب اربعه ردّ و نشانی ندارد، و روایت دیگری نیز که صریحاً تمسّک به عقل در استنباط احکام را ناروا دانسته باشد یافت نمی‌شود، بلکه هم در این روایت و هم در سایر روایاتی با این مضمون، از «قیاس» و «عقول ناقصه» نهی شده است، نه مطلق به کارگیری استدلالات عقلیّه؛ لکن عبارت «انّ دین الله لایصاب بالعقول» از عبارات مشهور و متداول میان فقیهان و اصولیان امامیّه می‌باشد.

در زمان ائمّه، بخصوص در قرن دوّم هجری، در کنار محدّثان و راویان، که قدرت و نفوذ زیادی داشتند، گرایش‌های اجتهادی عقلی کم و بیش وجود داشت، و گروهی از شاگردان ائمّه علیهم‌السلام، از قبیل فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرّحمن، زرارهٔ بن اعین، جمیل بن درّاج، و عبدالله بن بکیر شیوهٔ تحلیل اجتهادی و استدلال عقلی را در فقه، برای خود

۱. کلینی، *الکافي*، ج ۱، صص ۱۳-۱۶
۲. قمی، *القوانین المحکمة في الأصول*، ج ۳، ص ۹
۳. نوری، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۷، ص ۲۶

برگزیده بودند، ولی هیچ‌یک از آنان از دلیل عقلی به نام یک مأخذ نام نبرده‌اند.

در غیبت صغری، و پس از آن تا اواخر قرن چهارم، بازهم سیطره و غلبه در مجامع دینی با محدّثان بود که بجای اجتهاد، به نقل حدیث و عمل به مضمون آن پای‌بند بودند، و از تحلیل‌های عقلی و استنباطات اجتهادی پرهیز می‌کردند؛ و طبعاً با عقل و استنتاجات عقلی میانه‌ای نداشتند. در این دوره، اگرچه گرایش ضعیفی به سوی تفکّر عقلی در فقه وجود داشت، ولی همچنان از دلیل عقلی خبری نبود.

در اوائل و اواسط قرن چهارم، دو عالم بزرگ فقه امامیّه، إبن أبی‌عقیل عمّانی (متوفّی۳۶۸) و إبن جنید اسکافی (متوفّی ۳۷۱)، که دارای شهرتی در عالم علوم دینی بوده و به «قدیمین» نام‌ور گشته‌اند، به واسطهٔ گرایش اجتهادی و روش تعقّلی در فقه، گاه دچار دردسر گشته و احیاناً متّهم به قیاس و اجتهاد به رأی گشتند؛ و در عین حال از آنان نیز در زمینهٔ دلیل عقلی چیزی نقل نشده است.

در میان فقهاء اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم نیز هنوز سخنی از دلیل عقلی به میان نیامده بود، گوئی هنوز چنین دلیلی متولّد نشده باشد. البتّه جسته و گریخته از عقل در فهم و درک فقه سخن گفته می‌شود.

قدیمی‌ترین نظریّه‌ای که در این زمینه وجود دارد، نظریّهٔ شیخ مفید (متوفّی۴۱۳) است. ایشان در رسالهٔ اصولی خود به نام «*التذکرة باصول الفقه*» که توسّط محمّد بن علیّ بن عثمان کراجکی (متوفّی۴۴۹) تلخیص شده و همراه کتاب «*کنزالفوائد*» ارائه گردیده و می‌گوید:

> اعلم أن أصول الأحكام الشرعية ثلاثة أشياء كتاب الله سبحانه و سنة نبيه ﷺ و أقوال الأئمة الطاهرين من بعده عليهم السلام.
>
> و الطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة: أحدها العقل و هو السبيل إلى معرفة حجية القرآن و دلائل الأخبار؛ و الثاني اللسان و هو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام؛ و ثالثها الأخبار و هي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة و أقوال الأئمة عليهم السلام.[۱]

بنابراین شیخ مفید برای عقل نقشی بیش از فهم نصوص شرعی قائل نبوده، آن را به عنوان یک دلیل مستقلّ برای فقه نمی‌شناسد، و عقل را در کنار کتاب و سنّت، در عداد ادلّهٔ احکام فقهی نمی‌نشاند.

---

۱. مفید، *مختصر التذکرة بأصول الفقه*، ص۲۸

شـیخ طوسـی (متوفّی ۴۶۰) نیز از عقل به عنوان دلیل مسـتقلّ احکام نام نمی‌برد. شـیخ الطّائفه تنها در دو مورد ذکری از عقل و درک عقلی به میان آورده است:

أ. در خصـوص عقل و حکم عقلی، بعد از تقسیم معلومات به ضروری و اکتسابی، با بیان اینکه منظور از معلومات اکتسـابی، آن است که از طرق مختلف عقلی و نقلی فراهم شود؛ و مراد از معلومات ضـروری، واقعیّت‌هائی اسـت که به خودی خود وجود دارند و انسـان آنها را بدون هرگونه استدلالی پذیرفته است، می‌فرماید:

و العقـل: هو مجموع علوم إذا حصـلـت کـان الإنسـان عـاقلا، مثل أن یجب أن یعلم المـدرکـات إذا أدرکها و ارتفع عنها اللبس، و أن یعلم أن الموجود لا یخلو من قدم أو حـدوث، و أن المعلوم لایخلو من وجود أو عـدم، و یعلم وجوب کثیر من الواجبـات، وحسـن کثیر من المحسـنات، مثل وجوب رد الودیعة، وشکر النعمة، و حسن الإحسان، ویعلم قبح کثیر من المقبحـات، مثـل الظلم المحض، و الکـذب العـاري من نفع و دفع ضرر، و العبث و غیر ما عددناه، و یعلم تعلق الفعل بالفاعل و قصد المخاطبین، و یمکنه معرفة ما یمارسه من الصنائع، و یمکنه أیضا معرفة مخبر الأخبار، و غیر ذلك.

فإذا حصلت هذه العلوم فیه کان کامل العقل یصح منه الاستدلال علی الله تعالی، و علی صفاته، و علی صدق الأنبیاء علیهم السلام. (طوسی، العدة في أصول الفقه، ج۱، ص۲۳)

ب. در زمینهٔ قانون‌گذاری احکام بر پایهٔ مصالح شناخته شده، اظهار داشته است که:

و الّذي یدلّ علی جواز النّسخ [أی نسخ الشّرائع] من جهة العقل هو: أنّه ثبت أنّ العبادات الشّـرعیّات تابعة للمصـالح، ولکونها ألطافا في الواجبات العقلیّة، و لو لا ذلك لما وجبت علی حال.

و إنّما قلنا ذلك لأنّ الشّيء لا یجب بإیجاب موجب، و إنّما یجب لصفة هو علیها تقتضي وجوب الشّيء، و إنّما یدلّ إیجاب الحکیم له علی أنّ له صفة الوجوب، بأن یصیر واجبا بإیجابه، لأنّ إیجاب ما لیس له صـفة الوجوب یجري في القبح مجری إیجاب الظّلم و القبیح أو إباحتهما، و قد علم قبح ذلك.

و إذا ثبـت هذه الجملة فلا یخلو وجه وجوب هذه العبادات أن یکون عقلیّا، أو ما ندّعیه من کونهـا مصـالح و ألطافا، فلوکان وجه وجوبها عقلیّا لوجب أن یعلم بالعقل وجوب هذه العبادات، و کما علم وجوب جمیع الواجبات العقلیّة من وجوب شکر المنعم، و ردّ الودیعة، و قضـاء الدّین، و الإنصاف، و غیر ذلك لما کان وجه وجوب هذه الأشیاء بیانا

في العقل، و قد علمنا أنّا لا نعلم بالعقل وجوب الصّلاة، و لا الزّكاة، و لا الصّوم، و لاغير ذلك من العبادات الّتي جاءت الشّرائع بها، بل لا يحسن فعلها بالعقل، و إذا بطل أن يكون وجه وجوبها عقلا، ثبت أنّها إنّما تجب لكونها ألطافا ومصالح[1].

مشاهده می‌شود که از این سخنان شیخ طوسی مطلب روشنی در زمینهٔ احکام عقلی به دست نمی‌آید، بلکه به نحو آشکاری دخالت عقل و ادراکات عقلی در احکام فقهی نفی شده است.

این سخنان شیخ الطّائفه، در دوره‌های بعدی فقه، آنچنان مشهور شده است که گاه عبارت «أنّ الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة» را حدیثی مأثور تلقّی کرده[2]، و ملازمهٔ میان حکم عقل و نقل را پی‌ریزی کرده‌اند.

به نظر می‌رسد نخستین کسی که از عقل به عنوان چهارمین دلیل احکام فقهی نام برده است ابوحامد محمّد غزالی (متوفّی۵۰۵) است، که از علماء شافعیّه بوده، و در عین حال افکار و نظریّات فقهی، اصولی، فلسفی، منطقی، اخلاقی و عرفانی او در میان عالمان شیعی طرفداران زیادی داشته و دارد. ولی غزالی هم دلیل عقلی را برای درک حکم واقعی کارساز نمی‌شناسد، بلکه آن را تنها برای تأیید برخی احکام ظاهری و اصول عملی سودمند می‌داند. ابوحامد غزالی در نقد اقوال معتزله در خصوص «حكم الأفعال قبل ورود الشّرع» می‌گوید:

ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة وقال بعضهم على الحظر وقال بعضهم على الوقف ولعلهم أرادوا بذلك فيما لا يقضي العقل فيه بتحسين ولا تقبيح ضرورة أو نظرا كما فصلناه من مذهبهم وهذه المذاهب كلها باطلة.

أما إبطال مذهب الإباحة فهو أنا نقول: المباح يستدعي مبيحا كما يستدعي العلم والذكر ذاكرا وعالما والمبيح هو الله تعالى إذا خير بين الفعل والترك بخطابه، فإذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن إباحة، وإن عنوا بكونه مباحا أنه لا حرج في فعله ولاتركه فقد أصابوا في المعنى وأخطأوا في اللفظ فإن فعل البهيمة والصبي والمجنون لايوصف بكونه مباحا وإن لم‌يكن في فعلهم وتركهم حرج ...

فإن قيل: العقل هو المبيح لأنه خير بين فعله وتركه إذ حرم القبيح وأوجب الحسن وخير فيما ليس بحسن ولاقبيح،

---

۱. طوسی، *العدة في أصول الفقه*، ج۲، ص۵۰۸

۲. خمینی، *تحريرات في الأصول*، ج۸، ص۲۲

قلنا: تحسين العقل وتقبيحه قد أبطلناه وهذا مبني عليه فيبطل، ثم تسمية العقل مبيحا مجاز كتسـميته موجبا فإن العقل يعرف الترجيح ويعرف انتفاء الترجيح ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه والعقل يعرف ذلك ومعنى كونه مباحا انتفاء الترجيح والعقل معرف لا مبيح فإنه ليس بمرجح ولا مسو لكنه معرف للرجحان والاستواء.[۱]

پس از غزالی، عالم بزرگ شیعی، محمد ابن ادریس (متوفّی۵۹۸) از دلیل عقلی به صورتی مبهم و بسیار مختصر نام برده است. او اوّلین کسی است از عالمان شیعی که دلیل عقلی را ولو به نحو موجز مطرح کرده است، که در دوران‌های بعد این مطلب تکامل یافته و گسترش پیدا کرده است. إبن إدریس در کتاب *سرائر* در ضمن سخن دربارهٔ عدم حجیّت خبر واحد و قیاس می‌فرماید:

قال السيّد المرتضى بعد شرح و إيراد طويل حذفناه: فإن قيل: فما تقولون في مسألة شرعية اختلف فيها قول الإماميّة، ولم‌يكن عليها دليل من كتاب أو سنّة مقطوع بها، كيف الطريق إلى الحق فيها؟ قال: قلنا هذا الذي فرضتموه قد أمنّا وقوعه، لأنّا قد علمنا انّ الله تعالى لا يخلّي المكلّف من حجّة و طريق للعلم بما كلّفه، و هذه الحادثة التي ذكرتموها إذا كان لله تعالى فيها حكم شرعي، و اختلفت الإمامية في وقتنا هذا، فلم يمكن الاعتماد على إجماعهم الذي يتفق بأنّ الحجّة فيه لأجل وجود الإمام في جملتهم، فلا بدّ من أن يكون على هذه المسألة دليل قاطع، من كتاب أو سنّة مقطوع بها، حتى لايفوت المكلّف طريق للعلم يصل به إلى تكليفه.

اللّهمّ إلا أن يفرض وجود حادثة ليس للإمامية فيها قول على سبيل اتّفاق و اختلاف، وقد يجوز عندنا في مثل ذلك إن اتفق أن يكون لله تعالى فيها حكم شرعي، فإذا لم نجد في الأدلّة الموجبة للعلم طريقا إلى علم حكم هذه الحادثة، كنّا فيها على ما يوجب العقل و حكمه.[۲]

ابن ادریس در خصوص دلیل عقلی بیش از این سخن نگفته است. از سخنان او استفاده می‌شود که در صورت وجود سه دلیل دیگر، نوبت به استفاده از دلیل عقلی نمی‌رسد. در واقع دلیل عقلی در طول ادلّهٔ فقه قرار گرفته، و به هنگام فقدان ادلّه باید به سراغ آن رفت.

محقق حلّی (متوفّی۶۷۶) در بیان حکم عقلی، آن را به دو قسم تقسیم کرده و می‌فرماید:

---

۱. غزالی، *المستصفی*، ج۱، ص۵۱

۲. ابن ادریس، *السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى*، ج۱، ص۴۹

و اما دليل العقل فقسمان:

أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب و هو ثلاثة:

الأول: لحن الخطاب؛ كقوله﴿ اضْرِبْ بِعَصاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ﴾[1] أراد فضرب.

الثاني: فحوى الخطاب؛ و هو ما دل عليه التنبيه كقوله تعالى ﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾[2].

الثالث: دليل الخطاب؛ و هو تعليق الحكم على أحد وصفي الحقيقة كقوله: «في سائمة الغنم الزكاة» فالشيخ يقول: هو حجة و علم الهدى ينكره و هو الحق.

اما تعليق الحكم على الشرط كقوله: «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء» و كقوله: ﴿وإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[3] فهو حجة تحقيقاً لمعنى الشرط، و لا كذا لو علّقه على الاسم كقوله: اضرب زيداً، خلافاً للدقاق.

و القسم الثاني ما ينفرد العقل بالدلالة عليه، و هو اما وجوب، كردّ الوديعة، أو قبح، كالظلم و الكذب، أو حسن، كالانصاف و الصدق، ثمَّ كل واحد من هذه كما يكون ضرورياً فقد يكون كسبياً كردّ الوديعة مع الضرورة، و قبح الكذب مع النفع.[4]

محقق در قسم اوّل به «مفاهيم» می‌پردازد، که به روشنی ربطی به دلیل عقلی مستقلّ ندارد، بلکه مربوط به وضع و دلالت لفظی و ملازمات الفاظ و معانی می‌باشد. و در قسم دوّم به وجوه حسن و قبح می‌پردازد، و از این که عقل می‌تواند حکم ایجابی و سلبی داشته باشد سخن می‌گوید.

شهید اوّل (متوفّی۷۸۶) این تقسیم بندی کوتاه و مجمل محقّق حلّی را تفصیل داده و اقسامی برآن می‌افزاید:

الأصل الرابع: دليل العقل، و هو قسمان:

الأوّل: قسم لا يتوقّف على الخطاب، و هو خمسة:

الأول: ما يستفاد من قضية العقل- كوجوب قضاء الدين، و رد الوديعة، و حرمة الظلم، و استحباب الإحسان، و كراهية منع اقتباس النار، و إباحة تناول المنافع الخالية عن المضار- سواء علم ذلك بالضرورة أو النظر- كالصدق النافع و الضار-، و ورود السمع في هذه مؤكد.

---

۱. البقرة، ۶۰

۲. الإسراء، ۲۳

۳. الطلاق، ۶

۴. محقّق حلي، *المعتبر في شرح المختصر*، ج۱، صص۳۱- ۳۲

الثاني: التمسّك بأصل البراءة عند عدم دليل، و هو عام الورود في هذا الباب- كنفي الغسلة الثالثة في الوضوء، و الضربة الزائدة في التيمم، و نفي وجوب الوتر- ويسمى: استصحاب حال العقل. و قد نبّه عليه في الحديث بقولهم عليهم السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه» ، و شبه هذا.

الثالث: لا دليل على كذا فينتفي، و كثيرا ما يستعمله الأصحاب، و هو تام عند التتبع التام، و مرجعه إلى أصل البراءة.

الرابع: الأخذ بالأقل عند فقد دليل على الأكثر- كدية الذمي عندنا- لأنّه المتيقن، فيبقى الباقي على الأصل و هو راجع إليها.

الخامس: أصالة بقاء ما كان- و يسمى: استصحاب حال الشرع و حال الإجماع- في محل الخلاف، كصحة صلاة المتيمم يجد الماء في الأثناء، فنقول: طهارة معلومة والأصل عدم طار أو: صلاة صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده.

و اختلف الأصحاب في حجيته، و هو مقرر في الأصول.

القسم الثاني: ما يتوقّف العقل فيه على الخطاب، و هو ستة:

أوّلها: مقدمة الواجب المطلق، ...

و ثانيها: استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده، ...

و ثالثها: فحوى الخطاب، ...

و رابعها: لحن الخطاب، ...

و خامسها: دليل الخطاب، و هو المسمى بالمفهوم، و أقسامه كثيرة: ...

و سادسها: ما قيل: ان الأصل في المنافع الإباحة و في المضار الحرمة، و تحقيقه في الأصول.[1]

شهید ثانی (متوفّی۹۶۶) در بحث از شرائط افتاء، دلیل عقلی را به استصحاب، برائت اصلی، و قیاس منصوص‌العلّه تفسیر کرده و می‌گوید:

... و دلالة العقل من الاستصحاب و البراءة الأصلية و غيرهما داخلة في الأصول، و كذا معرفة ما يحتج به من القياس.[2]

آشکارا مشهود است که هیچ‌یک از این موارد، آن چیزی نیست که می‌خواهند به عنوان چهارمین مأخذ فقه اثبات کنند.

---

۱. شهید اوّل، *ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة*، ج۱، صص۵۲-۵۴

۲. شهید ثانی، *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشّى- كلانتر)*، ج۳، ص۶۵

در قرون بعدی، گروهی از اصولیان همچون صاحب معالم (متوفّی۱۰۱۱) و آخوند خراسانی (متوفّی۱۳۲۹) به هیچ عنوان متعرّض دلیل عقلی نشده‌اند و حتّی یک کلمه دربارهٔ آن سخن نگفته‌اند، که بسیار بعید است آنان عقل را به عنوان دلیل فقهی مقبول دانسته، و با بی‌اعتنائی از کنار آن بگذرند. البتّه از این حقیقت نیز نمی‌توان غفلت نمود که آخوند خراسانی در جای جای کتاب قویم «*کفایة‌الاصول*» از استدلالات عقلیّه برای اثبات مرادات خویش بهره جسته است، لکن این‌همه باز هم از قبیل غیرمستقلاّت عقلیّه است.

اخباریان نیز، به شیوهٔ محدّثان صدر اوّل با هرگونه دخالت عقل در شرع مخالف بوده و برای عقل در استنباط احکام فقه هیچ ارزش و اعتباری را نمی‌شناسند.

در عین حال چند تن از فحول عالمان را می‌بینیم که در حمایت از دلیل عقلی قد علم کرده و به نحو مبالغه‌آمیزی از حجّیّت و اعتبار آن سخن گفته‌اند. میرزای قمی (متوفّی۱۲۳۱) در آغاز جلد دوّم *قوانین* گوید:

و المراد بالدّليل العقلي: هو حكم عقليّ يتوصّل به إلى الحكم الشّرعي، و ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشّرعي.

و هي أقسام تذكر في طيّ قوانين:

منها: ما يحكم العقل به من دون واسطة خطاب الشّرع.

و منها: ما يحكم به بواسطة خطاب الشّرع كالمفاهيم و الاستلزامات.[1]

میرزای قمی در تبیین ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع، بعد از اشاره به معنای صحیح از «کلّ ما حکم به الشّرع، حکم به العقل» به قسمت دوّم ملازمه پرداخته و می‌گوید:

و أمّا العكس، أعني كلّ ما حكم به العقل فقد حكم به الشّرع، فيتصوّر له تقريران:

أحدهما: أنّ ما حكم العقل بحسنه و قبحه بعنوان لزوم الفعل و عدم الرضا بالترك أو بالعكس أو غيرهما من الأحكام، فيحكم الشّرع به، بمعنى أنّ العقل دلّ على أنّه مطلوب الشّارع و مراده و نحن مكلّفون بفعله، أو مبغوضه و مكروهة ونحن مكلّفون بتركه، ويثيبنا على الأوّل و يعاقبنا على الآخر.

و ثانيهما: أنّ ما حكم العقل بأنّه مراد الله و مطلوبه و أراد منّا فعله أو تركه بعنوان الإلزام أو غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الأحكام و هو مخزون عند أهله من المعصومين :. و ذلك مبنيّ على الاعتقاد بأنّ حكم كلّ شيء ورد عن الله تعالى على

---

۱. قمی، *القوانين المحكمة في الأصول*، ج۳، ص۷

النبيّ ﷺ و بلغنا أكثرها و بقي بعضها مخزونا عند أهلها لأجل مصلحة يرونها، فذلك الحكم العقليّ كاشف عن أنّ ما هو مخزون من الحكم عند أهله في شأن هذا الذي أدرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الأحكام، و الأظهر هو التقرير الأوّل.

و بالجملة، لا وجه لما مرّ من الإشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع أنّه متّفق عليه عند أصحابنا. فإنّهم يصرّحون في الكتب الاصوليّة و الفقهيّة أنّ من أدلّة أحكام الشّرع هو العقل، ثم يذكرون في أقسام الأدلّة العقلية ما يستقلّ به العقل كقضاء الدّين و ردّ الوديعة و ترك الظّلم.

و ينادي بذلك قولهم في الكتب الكلاميّة بوجوب اللّطف على الله، و تفسيرهم اللّطف بما يقرّب الطاعة و يبعد عن المعصية، و جعلوا من اللّطف إرسال الرّسل و إنزال الكتب.

و ليس معنى ذلك[1] إلّا أنّ العقل يدرك الأحكام الشرعية من أنّ الله تعالى يريد منهم العدل و ردّ الأمانة و ينهاهم عن الظلم و الفساد، و أنّ الصدق و التواضع و السّخاء والعفو حسن، و أنّ الكذب و الكبر و البخل و النّفاق قبيح، و أمثال ذلك.

فاللّطف إنّما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان و يثبت به الحجّة[2].

میرزای قمی بعد از اشاره به ایرادات وارده بر نقشی که برای احکام عقلیّه در مسائل فقهی قائل است، و پاسخ آنها، می‌افزاید:

و أما قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»، فلا يدلّ على أنّ كلّ ما لم يرد فيه نصّ فهو مباح و إن أدرك العقل قبحه كما توهّم، بل المراد منه ما لا يدركه العقل، فلا بدّ إمّا من تخصيص كلمة شيء أو تعميم النهي بحيث يشمل مناهي العقل.[3]

پس از میرزای قمی، برادر صاحب فصول، شیخ محمد تقی صاحب «*هدایة المسترشدین*» (متوفّی۱۲۴۸) به‌گونه‌ای مبسوط‌تر در این مورد بحث کرده است.

شیخ مرتضی انصاری (متوفّی۱۲۸۱) بعد از نقل و نقد کلام محدّث استرآبادی در خصوص تعارض عقل و نقل، با اشاره به جایگاه عقل می‌گوید:

---

۱. أی لیس معنی وجوب اللّطف فی إرسال الرّسل و إنزال الکتب.

۲. قمی، *القوانین المحکمة فی الأصول*، ج۳، صص۱۴- ۱۵

۳. نفس المصدر، ص۲۰

و الـذي يقتضـيه النظر وفـاقاً لأكثر أهل النظر أنه كلما حصـل القطع من دليل عقلي فلايجوز أن يعـارضـه دليـل نقلي وإن وجـد ما ظاهره المعارضـة فلا بدّ من تأويله إن لم‌يمكن طرحه.[۱]

این اختلاف نظر میان بزرگان از علماء شیعه همچنان طرفدارانی از دو سو دارد، تا آنجا که امام خمینی، که خود اسـتاد علوم عقلی در حوزه علمیّه قم می‌باشـد، آنگاه که از نزاع میان اخباریان و اصـولیان سـخن می‌گوید در مقام دفاع از اصـولیان، نامی از عقل به عنوان یکی از منابع استنباط و استدلال به میان نیاورده و می‌فرماید:

و ظني أن تشـديد نكير بعض أصـحابنا الأخباريين على الأصـوليين في تدوين الأصـول وتفرع الأحكام عليها انما نشأ من ملاحظة بعض مباحث كتب الأصول مما هي شبيهة في كيفية الاسـتدلال و النقض و الإبرام بكتب العامة، فظنوا أن مباني اسـتنباطهم الأحكام الشـرعية أيضا شبيهة بهم من استعمال القياس و الاستحسان و الظنون، مع ان المطلع على طريقتهم في اسـتنباطها يرى انهم لم يتعدوا عن الكتاب و السـنة و الإجماع الراجع إلى كشف الدليل المعتبر لا المصطلح بين العامة.[۲]

زیربنای دلیل مستقلّ عقلی در وجوه حسن، وجوه قبح، و سپس ملازمه بین حکم عقل و بین حکم شرع و عکس آن خلاصه می‌شود.

اغلب اصـولیان بزرگ آن را بر پایهٔ همین دو مسـأله و دو قاعده پی‌ریزی کرده‌اند، که تمام بحث دلیل عقل در همین دو مسأله و دو قاعده پیاده می‌شود، اگرچه بعضی از اصولیان به تطویل و تفصیل آنها پرداخته‌اند. حاصل سخن آنان این است که:

۱. عقل با درک کردن خوبی فعل، حکم قطعی به وجوب آن پیدا می‌کند.
۲. عقل با درک کردن زشتی فعل، حکم قطعی به حرمت آن پیدا می‌کند.
۳. قاعدهٔ ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع.
۴. قاعدهٔ ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل.[۳]

---

۱. انصاری، *فرائد الاصول*، ج۱، ص۱۸
۲. خمینی، *الرسائل*، ج۲، ص۹۷
۳. فیض، *مبادی فقه و اصول* ، ۴۶

دلیل عقلی نزد اصولیان اهل سنّت

منابع فقه اهل سنت

فقهای مذاهب اسلامی در بارهٔ منابع فقه، نظریات مختلفی بیان داشته‌اند. این اختلاف نظر نه تنها بین فقهای شیعه و فقهای سنّی هست، بلکه بین فقهای اهل سنت نیز وجود دارد:

الف: فقهای حنفی مذهب (پیروان ابوحنیفه، نعمان بن ثابت(متوفی ۱۵۰))، منابع اجتهاد را عبارت از کتاب (قرآن)، سنت متواتره، اقوال صحابه، اجماع صحابه، قیاس، استحسان و نظر عرف دانسته‌اند.

ب : علمای مذهب مالکی (پیروان مالک بن انس(متوفی۱۷۹))، کتاب، سنت، اجماع اهل مدینه، مصالح مرسله (نوعی قیاس)، قول صحابی غیر مستند به رأی و قیاس منصوص‌العلهٔ، را منابع اجتهاد می‌دانند. همچنین به مالک بن انس، نسبت داده شده که معتقد است منابع اجتهاد عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع، قیاس، استحسان، قاعدهٔ استصلاح، مذهب صحابی، سد ذرایع، فتح ذرایع، قانون سلف، استصحاب، استقراء، برائت اصلیه، عادت، عرف، استدلال و... .

ج : فقهای شافعی (پیروان محمد بن ادریس شافعی(متوفی۲۰۴))، کتاب، سنت، اجماع، قیاس مستنبط‌العلهٔ، قیاس تشبیه و تمثیل را به عنوان منابع اجتهاد پذیرفته‌اند که این نظریه نیز در کتاب «*فلسفهٔ التشریع فی الاسلام*» و غیر آن بیان گردیده است.

د : دانشمندان حنبلی (پیروان احمد بن حنبل شیبانی(متوفی۲۴۱))، منابع اجتهاد را عبارت از کتاب، سنّت، قیاس منصوص‌العلهٔ، قیاس تشبیه و تمثیل (در صورت ضرورت) و فتاوای صحابه (در صورتی که مخالف با کتاب و سنت و حتی، مخالف حدیث مرسل و ضعیف نباشد) دانسته‌اند.

ه: علمای مذهب ظاهری (که از داود بن علی ظاهری اصفهانی(متوفی۲۷۵) تبعیت می‌کنند) به کتاب، سنّت و اجماع معتقدند، ضمن آن که برای اجماع پس از عصر خلفا، جایگاهی قائل نیستند. به طوری که دومین پیشوای مذهب ظاهری، ابن حزم اندلسی(متوفی۴۵۶) می‌گوید:

هر کس دعوی اجماع آنها (یعنی مسائلی که پس از عصر خلفا طرح شده است) را نماید، دروغ گفته است.

ناگفته نماند در بین اهل سنت، دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد؛ مانند آن چه محمد

دوالیبی در کتاب «*المدخل إلی علم اصـول الفقه*» از آن به عنوان منابع اسـتنباط احکام یاد کرده است که عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع و اجتماع. محمد رشید رضا، نیز در کتاب «*الوحی المحمدی*» همین نظریه را پذیرفته است.[۱]

مشاهده می‌شود که «عقل» و دلیل عقلی، به عنوان دلیلی مستقلّ، در فقه اهل سنّت از جایگاهی معتبر برخوردار نیست، اگرچه منابع فقه آنان، از قبیل قیاس و استحسان و ... بر برداشت‌های عقلی مبتنی می‌باشد.

جمع‌بندی

منابع مشترک فقه اهل سنت با یک‌دیگر و با شیعه، عبارت است از قرآن و سنّت و اجماع. تفاوتی که هست در نحوهٔ برداشت از قرآن، و در محدودهٔ سنّت، و در نحوهٔ حجّیت اجماع در استنباط احکام می‌باشد.

بسیاری از اهل سنّت ادلّهٔ احکام را چهار دلیل قرار می‌دهند و پس از کتاب و سنّت و اجماع، قیاس را ذکر می‌کنند[۲]. برخی از آنان از دلیل چهارم با تعبیر «قیاس و اجتهاد» یاد کرده‌اند[۳]. و برخی به دلیل «العقل و الاستصحاب» تعبیر نموده‌اند[۴]. به نظر می‌رسد که آنان «دلیل عقل» را تعبیری مرادف با قیاس و استحسان و ... قرار می‌دهند.

در اصول فقه اهل سنّت، مسائل عقلی که دخیل در استنباط هستند به صورت یک بحث تحلیلی و منضبط مطرح نشده است. آن چه از مباحث عقلی که در اصول فقه متأخّرین شیعه مطرح است، آنان به صورت متفرّق مطرح کرده‌اند، و کمتر به تقسیمات حکم عقل و یا ملاک حجیّت عقل و نحوهٔ استنباط از دلیل عقل پرداخته‌اند.

بنابراین «دلیل عقلی» در میان فقهای اهل سنّت از جایگاه معتبری برخوردار نیست و در ردیف ادلّهٔ احکام نام برده نمی‌شود. اشاعره که به‌جای خود، حتّی معتزلیان از این فقهاء نیز برای ادراکات عقلی در استنباط احکام فقهی مکانتی را قائل نمی‌باشند.

در جهان تشیّع، دلیل عقلی تطوّراتی را طی کرده است، و نهایتاً با دو رویکرد از سوی فقیهان اصولی مکتب امامیّه مواجهیم: پاره‌ای از ایشان برای عقل جایگاهی هم عرض با

---

۱. جناتی، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، صص۳-۵

۲. النملة، *المهذّب فی علم اصول الفقه المقارن*، ج۲، ص۹۵۶

۳. ابن الطیّب، *المعتمد فی اصول الفقه*، ج۲، ص۱۸۹

٤. غزالی، *المستصفی*، ج۱، ص۲۱۷

کتاب و سـنّت قائل شـده‌اند، و حتّی در تعارض عقل و نقل، رأی عقل خالی از شـوائب و اوهـام را بر نقـل ترجیح داده‌اند؛ و پاره‌ای عقل را در طول کتاب و سـنّت، و تنها برای فهم مفاد آن‌دو به کار می‌گیرند.

ناگفته نماند که اخباریان از فقهاء شـیعه نیز هستند، که حوزهٔ اعتبار عقل را تنها به اصول عقائد فرو می‌کاهند؛ که صد البتّه از دائرهٔ بحث ما خارج است.

منابع

ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد حلّی(۱۴۱۰ ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن الطیّب، محمد بن علی بصری(۱۴۰۳ق)، *المعتمد فی اصول الفقه*، تحقیق خلیل المیس، بیروت، دار الکتب العلمیّه.

انصاری، شیخ مرتضی(۱۴۱۷ ق)، *فرائد الاصول*، قم، مؤسّسهٔ النشر الإسلامی.

جناتی، محمد ابراهیم(۱۳۷۰ش)، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران،کیهان.

خمینی، سید روح الله(۱۴۱۰ ق)، *الرسائل*، قم، اسماعیلیان.

خمینی، سید مصطفی(۱۴۱۸ ق)، *تحریرات فی الأصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

شهید اوّل، محمد بن مکی عاملی(۱۴۱۹ ق)، *ذکری الشیعة في أحکام الشریعة*، قم، مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام.

شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی(۱۴۱۰ ق)، *الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة(المحشّی- کلانتر)*، قم، کتابفروشی داوری.

طوسی، شیخ محمد بن حسن(۱۴۱۷ ق)، *العُدّة في أصول الفقه*، قم، علاقبندیان.

غزالی، أبوحامد محمد بن محمد(۱۴۱۳ق)، *المستصفی فی علم الأصول*، تحقیق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیة.

فیض، علیرضا(۱۳۸۰ش)، *مبادی فقه و اصول*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

قمّی، میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن(۱۴۳۰ ق)، *القوانین المحکمة في الأصول*، قم، احیاء الکتب الاسلامیه.

کلینی، ثقه الاسلام محمد بن یعقوب(۱۳۶۵ ش)، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.

محقّق حلّی، جعفر بن حسن(۱۴۰۷ ق)، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسه سید الشهداء علیه‌السلام.

مفید، شیخ محمد بن محمد(۱۴۱۳ ق)، *مختصر التذکرة بأصول الفقه*، قم،کنگره شیخ مفید.

النملهٔ، عبدالکریم بن علی بن محمّد(۱۴۲۰ق)، *المهذّب فی علم اصول الفقه المقارن*، ریاض، مکتبة الرّشد.

نوری، حسین‌بن‌محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل*، قم، مؤسسةآل‌البیت علیهم‌السلام.

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۷، تابستان ۱۳۹۲
صفحات ۶۵ ـ ۹۸

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 17, Summer 2013

چند تطبیق اصولی در فقه

سید صادق محمدی *

چکیده

برخی از علوم حوزوی نظیر علم صرف و نحو، بصورت کاربردی آموزش داده می‌شود و از کارایی بالایی برخوردار است و برخی دیگر از دانش‌های حوزوی نظیر اصول فقه از این ویژه‌گی چندان بهره‌ای ندارند. توجه نکردن به ثمره محوری از یک طرف باعث عدم موفقیت در بخش آموزش شده و از طرف دیگر یکی از علل تقلیل انگیزه در دانش پژوهان نسبت به فراگیری و پژوهش و تحقیق می‌باشد تا آنجا که در حال حاضر تبدیل به یک بحران علمی شده است.

این مقاله به ثمرات برخی از مسائل اصولی نظیر «حقیقت وضع» و «معنای حرفی» می‌پردازد. البته ثمرات اصولی انحصار در ثمرات فقهی به معنای خاص و مصطلح ندارد و چهار نوع از ثمرات دیگر نیز وجود دارد که به آنها اشاره شده است.

واژگان کلیدی: حقیقت وضع، حقیقت شرعیه، معنای حرفی، صحیح و اعم، استعمال لفظ در اکثر از یک معنا

---

* محقق حوزه علمیه قم
تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۹/۱۷

مقدمه

کاربردی نمودن و به عبارت دیگر ثمره محور بودن مسائل اصول فقه یک ضرورت غیر قابل انکار است؛ زیرا از یک طرف مسائل هر علمی کاربردی، بدون تطبیق بر مصادیق بدون فائده خواهد بود و از طرف دیگر انگیزه‌ی برای دانش‌پژوهان آن علم بوجود نمی‌آید. البته کاربرد دانش اصول فقه، در احکام فرعی فقهی، منحصر نمی‌باشد؛ چرا که دانش اصول فقه به عنوان منطق فهم دین، در تمامی علوم مبتنی بر متون دینی کارایی دارد. بنابراین کاربرد داشتن اصول فقه در علم تفسیر و علم کلام و مانند آن ضروری است که البته تفصیل این مطلب خارج از این مقاله است[1].

بیان انواع ثمرات مسائل علم اصول

۱- گاهی یک مسأله‌ی اصولی و مباحث پیرامون آن و نقض و ابرام اقوال در آن مسأله بطور مستقیم در استنباط حکم فرعی فقهی نقش دارد که البته اکثر مسائل اصولی اینگونه است و برخی از آنها به طور واضح تبیین نشده‌اند؛ نظیر نقش بسیار مهم مباحث صحیح و اعم در مسأله‌ی «لا یصل الرجل و بحذائه امرأة تصلی» که توضیح آن در بخش ثمرات اصولی مسأله صحیح و اعم خواهد آمد.

۲- گاهی مسأله‌ای از مسائل دانش اصول و بحث‌های مطرح شده در آن، ثمراتی در خود دانش اصول فقه دارد و در این راستا برخی از ثمرات مطرح شده‌ی در مسائل اصول فقه نیز در مسائل دیگر اصول فقه نقش محوری دارد، به عنوان مثال حقیقت وضع و تبیین مسالک و نقض و ابرام آنها در مسأله‌ی استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نقش دارد که در

---

۱. تاکنون تلاش‌هایی در تطبیقات مسائل علم اصول فقه صورت گرفته است. کتابی به نام *المعجم التطبیقی* توسط محمد حسین ربانی بیرجندی در پنج جلد به نگارش در آمده است و روش آن این است که از کتب فقهی فقهای قدیم نظیر *جامع المقاصد* مرحوم کرکی، تطبیقات اصولی را به صورت فهرست بی‌آنکه توضیح و تحلیلی داشته باشد، ذکر می‌نماید. همچنین کتاب مختصری تحت عنوان *القواعد الاصولیة و الفقهیة علی مذهب الامامیة* توسط آیةالله محمد علی تسخیری نوشته شده و کتابی به نام *القواعد الاصولیة و الفقهیة فی المستمسک* نیز توسط آقای محمد آصف محسنی به رشته تحریر در آمده است.

هر کدام از این کتاب‌ها خصوصیات و محسناتی دارد ولی کتابی که به صورت تحلیلی به مباحث اصول خصوصا مباحث متهم به بی‌ثمره بودن پرداخته باشد نوشته نشده است و یک نوشتار جامع در تمامی مباحث اصول فقه آن هم با روش تحلیلی و مقایسه‌ای بین مسالک متعدد هم به لحاظ اصولی و همه به لحاظ تطبیقی، ضروری است.

بحث ثمرات اصولی این بحث خواهد آمد.

۳- گاهی یک مسأله‌ی اصولی ثمره‌ای در مسائل اصول فقه و همچنین در احکام فرعی فقهی اثر ندارد ولی بیان آن به عنوان مقدمه برای مسأله‌ی بعدی در علم اصول لازم است و تأکید بر ضروری دانستن بیان اینگونه از مسائل از آن جهت است که یا در علوم دیگر بیان نشده و یا متناسب با داشتن اصول فقه به آنها پرداخته نشده است؛ نظیر بحث اشتراک و نقض و ابرام در امکان یا استحاله‌ی آن به عنوان مقدمه برای بیان استعمال لفظ در اکثر از یک معنا که البته تطویل بیش از حد در اینگونه از مسائل لازم نیست و در این راستا توجه به مبادی پژوهی نیز ضروری است که البته تفصیل و توضیح این امر خارج از موضوع مقاله است.

۴- گاهی مباحث یک مسأله‌ی اصولی در نقض و ابرام‌ها نقش دارد نظیر نقش مسالک وضع در بحث حجیت عام در تمام الباقی آن در شماره هفت ثمرات اصولی مسالک وضع خواهد آمد.

۵- ثمرات مسائل دانش اصول انحصار در مباحث فقهی مصطلح به معنای خاص ندارد، بلکه می‌توان از این دانش در سائر علوم مبتنی بر متون نظیر علم تفسیر قران کریم نیز بهره برد.

تذکر دو نکته:

۱- نگارنده بر این اعتقاد نیست که تمامی مسائل مطرح شده در اصول فقه از این پنج مورد خارج نیست بلکه گاهی مسائل مطرح شده هیچگونه دخالتی در موارد ذکر شده ندارد ولی تعداد آن موارد آنقدر نیست که بی اثر بودن مباحث اصولی را مطرح کنم و در نتیجه باعث کم شدن انگیزه در دانش پژوهان گردیم.

۲- آنچه ضروری به نظر می‌رسد اولویّت دادن به مباحث مهم و سیّال در مباحث فقهی است و در صورت تحقق این امر بسیاری از ایرادها و نقض‌ها مرتفع می‌گردد.

فصل اول: ثمرهٔ بحث از حقیقت وضع به معنای اسم مصدری

حقیقت وضع یکی از ابحاث مهم باب الفاظ است. قبل از ورود به بحث، مسالک مهم و ممیزات آنها در وضع بطور خلاصه بیان می‌گردد و سپس ثمرات ذکر می‌شود:

دیدگاه‌ها در حقیقت وضع

۱- دیدگاه اعتباری بودن وضع

بنابر این دیدگاه، حقیقت وضع، عبارت از اعتبار و انشاء و قرار دادن لفظ برای معنا است که از آن علاقه و ملازمه‌ی وضعیه بین لفظ و معنا بوجود می‌آید. تعابیر در این مسلک مختلف است، گاهی تعبیر به «اختصاص لفظ برای معنا» می‌گردد، و گاهی از عبارت «تخصیص لفظ برای معنا» استفاده می‌شود و در برخی عبارات از «اعتبار وجود تنزیلی لفظ برای معنا» سخن به میان آمده است.[۱] البته غرض در این نوشتار نقض و ابرام در مسالک نیست.

۲- مسلک تعهد

وضع بنابر این مسلک، اعتبار نیست، بلکه یک نوع تعهد نفسانی از طرف واضع است بر این که در هنگام تلفظ، قصد تفهیم معنا را دارد. البته تقریرهای مختلف این مسلک در جای خود بیان شده است.[۲]

۳- مسلک قرن اکید[۳]

۴- مسلک هو هویت[۴]

پیش از تبیین دو مسلک اخیر، لازم به توضیح است که در وضع الفاظ برای معانی سه مرحله وجود دارد و هر مسلکی یکی از این مراحل را حقیقت وضع می‌داند که البته تحقیق در همین مطلب خارج از موضوع مقاله می‌باشد.

مرحله‌ی نخست: عبارت از تصور لفظ و تصور معنا و قرار دادن لفظ برای معنا؛

مرحله‌ی دوم: عبارت از ارتباط وثیق و اقتران اکید و شدید بین لفظ و معنا به طوری که

---

۱. خراسانی، *کفایة الاصول*، ص ۹؛ کاظمی خراسانی، *فوائد الاصول*، ج۱،ص ۲۹؛ فیاض، *محاضرات*، ج۱، ص۴۰؛ اصفهانی، *نهایة الدارية*، ج۱،ص ۴۶؛ روحانی، *منتقی الأصول*، ج۱، ص۴۳ و ۵۷.

۲. فیاض، *محاضرات*، ج۱، ص۴۵.

۳. هذا ای الأقتران الاکید هو حقیقة الوضع فالواضع بحسب الحقیقة یمارس عملیة الاقتران بین اللفظ و المعنی بشکل اکید بالغ الخ. صدر، *بحوث فی الاصول*، ج ۱، ص ۸۲

٤. قطیفی، *الراقد فی علم الأصول*، ص۱۴۶.

تصور لفظ موجب انتقال ذهن به معنا می‌گردد؛

مرحله‌ی سوم: عبارت از فنای لفظ در معنا است به طوری که تنها به معنا لحاظ استقلالی شود و لفظ، مورد لحاظ آلی باشد. در این مرحله یک وجه و صورت باقی می‌ماند و آن صورت فانی شده در معنا است، نه این‌که دو صورت ذهنی (نظیر صورت ذهنی دود و صورت ذهنی آتش) وجود داشته باشد (که در این حالت، انتقال ذهنی از صورت دود به صورت آتش حاصل می‌گردد ولی به حالت فنای یکی در دیگری نمی‌رسد)، بلکه در بحث وضع، صورت لفظ با صورت معنا یکی می‌شود و به مرحله‌ی یکی شدن و هوهویت می‌رسد.

مسلک قرن اکید، حقیقت وضع را عبارت از مرحله‌ی دوم می‌داند و معتقد است انشای واضع، مقدمه‌ی قرن اکید بوده و ملازمه‌ی ذهنی بین لفظ و معنا نتیجه قرن اکید است. قرن اکید، یک امر واقعیِ متوسط بین انشای واضع و ملازمه‌ی ذهنی و ناشی از عامل کیفی در وضع تعیینی و عامل کمّی در وضع تعیّنی است.[۱]

مسلک هو هویت، اما، بر آن است که نه مرحله‌ی نخست و نه مرحله‌ی دوم، حقیقت وضع است بلکه مرحله‌ی هو هویت که همان اندماج صورت معنا در صورت لفظ و یکی شدن این دو با یکدیگر است، حقیقت وضع می‌باشد.[۲]

ممیزات دیدگاه‌ها در حقیقت وضع

۱- وضع در مسلک اول امری اعتباری است، ولی در مسالک دیگر امری واقعی محسوب می‌گردد.

۲- هر استعمال کننده‌ای در مسلک تعهد، یک واضع قلمداد می‌گردد؛ زیرا هر مستعملی تعهد ضمنی دارد که لفظ را تنها در صورت قصد تفهیم معنا بیاورد. فرق بین واضع و مستعمِل تنها در سابق بودن واضع از نظر زمان بر مستعمِل است، ولی در مسالک دیگر، واضع متعدد نمی‌باشد.

۳- بنا بر مسلک تعهد، دلالت لفظ، دلالت تصدیقی است؛ زیرا لفظ در راستای تعهد، کشف تصدیقی دارد از اراده‌ی متکلم به تفهیم در هنگام استعمال لفظ، و این کشف تصدیقی، مقوّم مسلک تعهد در حقیقت وضع است و دلالت تصوری بین لفظ و معنا

۱. هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۸۱ و ۱۶۵
۲. قطیفی، *الرافد فی علم الاصول*، ص ۱۴۴

نتیجه‌ی انس ذهنی است ولی در عمده مسالک دیگر دلالت لفظ، دلالت تصوری می‌باشد.

ثمرات دیدگاه‌ها در حقیقت وضع

قابل ذکر است که برخی از این ثمرات تنها جنبه‌ی علمی در تبیین مباحث دیگر مطرح شده در کلمات اصولیان دارد گرچه برخی از آنها مورد مناقشه است.

۱- تصویر وضع تعیّنی

تصویر وضع تعینی، بنا بر مسلک اعتبار به شکل کثرت استعمال با مشکل روبروست؛ زیرا جعل و قرارداد برای ایجاد علقه‌ی وضعیه، یک فعل قصدی است و در استعمال هیچ امری از اعتبار، قصد نمی‌گردد و تنها کثرت استعمال از اشخاص متعدد محقق می‌گردد. بنابراین در کثرت استعمال، اعتباری محقّق نمی‌گردد، مگر آنکه وضع تعینی با همه استعمالهای متعدد را در نهایت بصورت یک قرارداد و اعتبار اجتماعی تصویر نماییم که البته تحقیق آن به محل خود موکول می‌گردد ولی بنابر مسلک تعهد در هر استعمالی یک التزام و تعهد ضمنی توسط هر استعمال‌کننده‌ای محقق می‌گردد.

همچنین تفسیر وضع تعیّنی بنابر مسلک قرن اکید و هوهویت هیچ محذوری ندارد؛ زیرا کثرت استعمال عامل کمّی برای قرن اکید محسوب می‌گردد و هر مقدار که استعمال کثرت پیدا کند، اقتران شدت پیدا می‌کند تا آنجا که هوهویت لفظ با معنا حاصل می‌گردد.[۱]

۲- تصویر اشتراک و ترادف

بنابر مسلک تعهد، تفسیر اشتراک و ترادف نیازمند توجیه و تأویل است؛ زیرا لازمه‌ی این مسلک، تحقق و فعلیت دو یا چند تعهد است و این برخلاف دیدگاه تعهد است. لزوم تعدد تعهد در موارد استعمال لفظ مشترک واضح است؛ زیرا بنابر تفسیر تعهد به اینکه متکلم در زمان آوردن لفظ، متعهد به قصد معنای موضوع‌له می‌گردد، فعلیت هر دو تعهد لازم می‌آید و لزوم تعدد تعهد در موارد ترادف به جهت تفسیر دیگری از تعهد است و آن این که متکلم در هنکام قصد تفهیم معنا متعهد به آوردن لفظ دال بر آن معنا است و مقتضای این

۱. هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الاصول*، ج۱، ص ۹۶

تغییر، آوردن هر دو لفظ است و این دو مشکل در مسالک دیگر وجود ندارد و لذا محقق خوئی ﷺ بنابر مسلک خود، یعنی تعهد، ملتزم به استحاله‌ی اشتراک شده است.[۱] البته توجیهاتی مثل فرض تعهد به قصد یکی از دو معنا در موارد استعمال لفظ مشترک برای حل این مشکل بیان شده است.[۲]

۳- تبدل وضع یا التزام به مجازیّت در استعمال خبر در مقام انشاء

مسلک تعهد در موارد استعمال خبر در مقام انشاء، ملتزم به تبدل معنا یا مجازیت می‌گردد؛ زیرا قصد تفهیم حکایت و ابراز آن در موارد استعمال خبر در مقام انشاء بی‌معنا است و چاره‌ای جز تبدل قصد وجود ندارد که منجر به تبدل وضع یا التزام به مجازیت می‌گردد. ولی بنا بر عمده مسالک دیگر، وضع، یک دلالت تصوری است و آن دلالت، محفوظ است و تنها مدلول تصدیقی و جدّی به قصد انشاء تبدیل می‌گردد.[۳]

۴- تصویر استعمال لفظ در اکثر از یک معنا

محقق خراسانی ﷺ استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را محال می‌داند و در مقابل عده‌ای از محققان آن را از نظر عقلی ممکن دانسته ولی خلاف ظاهر حال یا منافات با سیره‌ی عقلائی و عرف قلمداد نموده‌اند.

محقق خوئی ﷺ چنین آورده است:

> استحاله‌ی استعمال لفظ در اکثر از یک معنا بنا بر عقیده‌ی مشهور، مبتنی بر آن است که حقیقت استعمال، فنای لفظ در معنا و وجه و عنوان دانستن لفظ برای معنا باشد ولی بنا بر مسلک تعهد هیچ محذوری وجود ندارد؛ زیرا حقیقت استعمال، فعلیت و تحقق تعهد و قرار دادن لفظ به عنوان علامت برای اظهار قصد متکلم (یعنی تفهیم معنا) می‌باشد و مانعی برای تعهد قصد تفهیم دو معنا از یک لفظ وجود ندارد.[۴]

بین حقیقت وضع بنابر مسلک تعهد و حقیقت استعمال، رابطه‌ی وثیقی وجود دارد و امکان استعمال لفظ در اکثر از معنا از همین رابطه ناشی می‌گردد، ولی بنابر مسالک دیگر

---

۱. فیاض، *محاضرات*، ج۱، ص۲۰۲
۲. هاشمی شاهرودی، *همان*، ص ۱۱۶
۳. هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الاصول*، ج۱، ص ۳۰۰
٤. فیاض، *محاضرات*، ج۱، ص ۲۰۹ و ۲۱۵

این ارتباط وجود ندارد. برای مثال، بنابر مسلک اعتبار می‌توان استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را محال دانست؛ زیرا احتمال التزام به مسأله‌ی فنای لفظ در معنا در این مسلک وجود دارد، همچنانکه محقق خراسانی ﷺ قائل به اعتباری بودن وضع است و استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را محال می‌داند، گرچه ملازمه‌ای بین حقیقت وضع و حقیقت استعمال در جهت اثبات استحاله‌ی استعمال لفظ در اکثر از معنا بنابر مسلک اعتبار وجود ندارد.

۵ – تعدد معنا در صیغه‌ی امر

دلالت وضعیه بنا بر قول مشهور، دلالت تصوری است و معانی ذکر شده (مانند تمنی، ترجی، تهدید و تعجیز) از قبیل دواعی و انگیزه‌های استعمال صیغه‌ی امر می‌باشند و به عبارت دیگر، معنای صیغه‌ی امر، نسبت طلبیه و از قبیل معنای حرفی است. بنابراین، نفس طلب و تمنی و مانند آن به عنوان معانی اسمی، معانی صیغه‌ی امر نمی‌باشند و در حقیقت مراد جدی به لحاظ دواعی، مختلف می‌گردد و معنای مستعمَل همان معنای حرفی است. در مقابل، دلالت وضعیه بنابر مسلک تعهد، دلالت تصدیقی است و مدلول جدی از همان ابتدا معنای موضوع‌له صیغه‌ی امر خواهد بود و چاره‌ای جز التزام به تعدد معنا نیست.[۱]

۶- حجّیت عام در تمام الباقی بعد از تخصیص

دلیل عام پس از تخصیص در تمامی مراتب قابل تطبیق است و یکی از این مراتب، تمام الباقی است و دلیلی بر تعیین یکی از مراتب به جهت تساوی جمیع مراتب با یکدیگر وجود ندارد. بنابراین عام پس از تخصیص و انهدام عمومیت در تمام الباقی حجت نیست.

یکی از طرق حل اشکال مذکور طریق شیخ انصاری ﷺ است. بنابر این دیدگاه، عام از جهت مراد استعمالی نسبت به هر فردی دلالت تضمنی دارد. بنابراین عام دارای دلالت‌های تضمنی متعدد است و پس از تخصیص، فرد خاص از مراد استعمالی خارج می‌گردد و این موجب سقوط دلالت‌های تضمنی دیگر نمی‌گردد. بنابراین عام پس از تخصیص، در تمام الباقی حجت است.[۲]

اشکال محقق خراسانی ﷺ بر دیدگاه شیخ انصاری این است که دلالت‌های تضمنی عام بر افراد، دلالت‌های انحلالی استقلالی نیست؛ بلکه یک دلالت و ظهور داریم و این ظهور

۱. صدر، *دروس فی علم الاصول*، ج۲،ص ۶۷

۲. انصاری، *مطارح الانظار*، ص ۱۹۲؛ خراسانی، *کفایة الاصول*، ص ۲۱۹

پس از تخصیص از بین می‌رود و با رفتن این ظهور تمامی دلالت‌های تضمنی که ناشی از همان یک ظهور است منعدم می‌گردد. بنابراین حجیت عام در تمام الباقی بی‌دلیل است.[۱]

شهید سید محمد باقر صدر ﷺ معتقد است که اشکال محقق خراسانی ﷺ بنا بر مسلک تعهد صحیح است؛ زیرا طبق این مسلک یک تعهد به قصد تفهیم معنای عام وجود دارد (و اگر چنین نباشد اشتراک لفظ بین عام و خاص لازم می‌آید و این خلاف فرض است) و با تخصیص، آن تعهد، نقض شده و تعهد دیگری وجود ندارد تا عام در تمام الباقی حجت گردد. ولی بنابر مسلک مشهور که دلالت وضعیه، دلالت تصوری است، دلالت تصدیقی از ظهور حال متکلم بدست می‌آید. ظاهر حال متکلم آن است که لفظ را در معنای موضوع‌له استعمال می‌نماید و این ظاهر حال، نفی کننده‌ی معنای اجنبی با مدلول تصوری عام است و احتمال اراده کردن جزئی از معنا بصورت لابشرط و نه منفصل از کل، منافات با آن ظهور حال ندارند. بنابراین یک ظهور واحد نداریم تا اینکه با تخصیص شکسته شود.[۲]

۷- ثبوت عدالت با شهادت فعلی

صاحب کتاب *بیان الفقه فی شرح العروه الوثقی* چنین آورده است:

الظاهر ان الشهادة العملیة فی البینة کالشهادة القولیة فی ثبوت العدالة بها بل قد یکون العمل اقوی فی الدلالة علی الواقع من القول ... .

ظاهر این است که شهادت فعلی نظیر اقتدای دو عادل به امام جماعت کافی در حکم به عدالت اوست بلکه گاهی شهادت عملی از شهادت قولی (شهادت دو عادل) قوی‌تر است.

سپس ایشان به نقل از محقق اصفهانی ﷺ می‌گوید:

فعل و عمل تنها کاشف از اعتقاد فاعل به عدالت شخص است ولی قول دو عادل به جهت وضع الفاظ برای معانی واقعی، دلالت بر نفس عدالت دارد و جواز اقتداء و مانند آن مترتب بر نفس عدالت است ونه بر اعتقاد به عدالت.

آنگاه به عنوان اشکال چنین می‌آورد:

حقیقت وضع بنابر تحقیق، تعهد متکلم به اراده‌ی تفهیم معنا در هنگام تلفظ است. بنابراین لفظ، کاشف از معنای واقعی (یعنی عدالت واقعی) نیست. بلکه لفظ، تنها،

۱. خراسانی، *کفایة الأصول*، ص ۲۲۰

۲. هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الاصول*، ج۳، ص ۲۷۷

کاشـف از تفهیم معنای آن توسط متکلم است. بنابراین لفظ، مانند فعل است و تفاوتی میان این دو نیست.[۱]

مسـتفاد از این عبارت آن اسـت که حقیقت وضـع، نقش موثری در اسـتدلال بر ثبوت عدالت توسـط فعل دارد و ظاهر کلام ایشـان آن اسـت که لفظ در مسلک تعهد، کاشف از واقع نیست و برای این جهت از قرائن دیگر استفاده می‌گردد. در مقابل، بنابر مسلک اعتبار، الفاظ، برای معانی واقعی وضـع شـده‌اند و کشف از ثبوت معنا در واقع می‌نمایند و به غیر از وضـع، نیازی به قرائن دیگر نیسـت. اسـتفاده‌ی این چنینی از مسـالک متعدد در وضـع برای نقض یا ابرام اسـتدلال‌ها در فقه فراوان اسـت که برخی از نمونه‌های دیگر نیز در ذیل ذکر می‌گردد گرچه نتیجه گیری در برخی از آنها صحیح نیست.

۸- صحت نماز در موارد تزاحم

شـیخ بهائی ﷺ بنابر مسـلک عدم اقتضای امر نسبت به نهی از ضدّ به جهت عدم وجود امر، ملتزم به فسـاد نماز شـده است. در مقابل برخی از طریق ترتب و برخی دیگر از طریق وجود ملاک، قائل به صـحت نماز شـده‌اند. بنابر قول اخیر، چگونگی اثبات وجود ملاک، مورد نقض و ابرام واقع شده است.

محقق خویی ﷺ چنین آورده است:

> مسـلک تعهد، اخبار را عبارت از اظهار حکایت نسـبت در خارج، و انشاء را عبارت از اظهار تحقق نسبت در خارج می‌داند. بنابراین مفاد صیغه‌ی امر، اظهار و ابراز شوق مولا به مادّه اسـت؛ زیرا وضـع صیغه‌ی امر برای اظهار و ابراز شوق به مادّه است و صیغه امر مُبرِز و مُظهِری برای تفهیم این معنا اسـت و اختیار و اضـطرار مانند وجوب و استحباب خارج از مدلول صـیغه‌ی امر اسـت. بنابراین صـیغه‌ی امر کاشف از شوق متکلم به فعل غیر، چه اختیاری و چه غیر اختیاری، اسـت. پس اطلاق ماده، دلالت بر صـحت نماز دارد گرچه نفس الزام از طرف مولای حکیم مقید به مقدور بودن متعلق و عدم مزاحم و مانند آن است.[۲]

مسـتفاد از این کلام ارتباط داشتن مسلک تعهد با اطلاق ماده و دلالت آن بر صحت نماز است و به نظر می‌رسـد تفاوتی در این جهت بین مسلک تعهد و مسلک اعتبار نیست و اگر اظهار و ابراز

۱. حسینی شیرازی، *بیان الفقه فی شرح العروه الوثقی*، ج۳، ص ۴۱۴
۲.صافی اصفهانی، *الهدایة فی الاصول*، ج۱، ص ۲۷۵-۲۷۸

شوق به ماده اقتضای اطلاق را دارد این مطلب در مسلک اعتبار نیز وجود دارد ولی به هر حال ثمره بحث بنابر مسالک حقیقت وضع در کلمات بزرگان فراوان است که یک نمونه آن همین عبارت مذکور است.

۹- قصد حکایت در حرمت تصویر و تمثیل

شیخ انصاری ﷺ پس از ذکر اقوال در حرمت تصویر می‌فرماید:

> هذا کله مع قصد الحکایة و التمثیل فلو دعت الحاجة الی عمل شی یکون شبیها بشی من خلق الله و لو کان حیواناً من غیر قصد الحکایة فلا بأس قطعاً.[۱]

محقق روحانی ﷺ در *منهاج الفقاهة* بنابر یکی از تفسیرهای این کلام، سخن از قیاس نمودن قصد حکایت در تصویر به قصد حکایت در صحت استعمال لفظ در معنا به میان می‌آورد و می‌گوید:

> قیاس این دو زمانی صحیح است که استعمال لفظ را با مسلک تعهد بیان نمائیم. حقیقت استعمال، فعلیت بخشیدن به وضع است و حقیقت وضع، متعهد شدن متکلم به ذکر لفظ هنگام قصد تفهیم معنا است. بنابراین، استعمال بدون قصد تفهیم معنا صادق نیست و بنابر مسالک دیگر در وضع، این قیاس صحیح نمی‌باشد.[۲]

مستفاد از این کلام وجود ارتباط وثیق بین حقیقت وضع و صدق حقیقت استعمال است. زیرا بنابر مسلک تعهد قصد تفهیم معنا برای صدق حقیقت استعمال لازم است و در واقع استعمال، یک امر قصدی است که با عدم قصد تفهیم معنا، صدق استعمال منتفی است ولی در مسلک اعتبار صدق استعمال نیازی به قصد تفهیم معنا ندارد و فعلیت بخشیدن وضع با استعمال، متوقف بر قصد مزبور نیست.

---

۱. انصاری، *المکاسب*، ج ۱، ص ۱۸۹

۲. روحانی، *المنهاج الفقاهة*، ج ۱، ص ۲۸۷

فصل دوم : ثمرات معنای حرفی

۱- قابلیت و عدم قابلیت معنای حرفی برای تقیید

قبل از ورود به بحث، ذکر یک مثال مناسب است:

یکی از ادله‌ی مذکور برای ضمان مبیع قیمیّ به قیمت، صحیحه‌ی ابی ولاد است[۱] و عبارت مورد استشهاد، این قسمت از روایت است:

قال: نعم قیمه بغل یوم خالفته.

شیخ انصاری ﷺ در ارتباط با متعلق «یوم» چنین آورده است:

ان الظاهر ان الیوم قید للقیمة اما باضافة القیمة المضافة الی البغل الیه ثانیاً یعنی قیمة یوم المخالفة للبغل ..... و اما یجعل الیوم قیداً للاختصاص الحاصل فی اضافة القیمة الی البغل.[۲]

اشکال محقق عالیقدر محقق اصفهانی ﷺ در مورد احتمال دوم:

اختصاص حاصل از اضافه‌ی در عبارت «قیمة البغل» یک معنای حرفی است؛ زیرا این معنا متقوم به دو طرف است و معنای حرفی نه محکوم علیه و نه محکوم به واقع می‌گردد. بنابراین مقید نمودن اختصاص حاصل از اضافه به زمان و مانند آن صحیح نیست.[۳]

بحث بسیار مهم در واجب مشروط در مثل «اذا استطعت فحجّ» از جهت مقام ثبوت این است که آیا رجوع شرط به هیئت و مفاد آن (یعنی وجوب) امکان دارد و یا اینکه راهی جز رجوع شرط به ماده‌ی امر در جواب (یعنی واجب- حج) وجود ندارد که نتیجه‌ی آن انکار واجب مشروط می‌باشد. شیخ انصاری ﷺ قائل به استحاله‌ی رجوع شرط به هیئت در جزا شده است و در کلمات بزرگان برای آن دو وجه ذکر شده است:

یکم-کیفیت وضع در حروف به شکل وضع عام و موضوع‌له خاص است و خاص بودن به معنای جزئی غیر قابل صدق بر افراد کثیر است و این جزئی قابل تقیید نیست و معانی در هیئت‌ها مثل هیئت امر در جمله‌ی جزاء از قبیل معنای حرفی است. بنابراین هیئت امر در جزاء در مثال «ان استطعت فحج» قابل تقیید نمی‌باشد و شرط به ماده یعنی واجب برمی‌گردد، نه به هیئت.

دوم- آلی بودن معنای حرفی مانع از تقیید است و هیئت از قبیل معنای حرفی است و دو

---

۱. کلینی، *الکافی*، ج ۵، ص۲۹۱

۲. انصاری، *المکاسب*، ج۳،ص۲۴۷

۳. اصفهانی، *حاشیه کتاب المکاسب*، ج۱،ص ۴۰۶

تقریب برای این وجه بیان شده است:

الف) تقریب اول با توجه به تغایر لحاظی بین معنای اسمی و حرفی؛

معنای حرفی متقّوم به آلی بودن، در عالم لحاظ و تصور است و تقیید، اقتضای لحاظ استقلالی در شیء مورد تقیید دارد و لحاظ استقلالی با لحاظ آلی قابل جمع نیست.

ب) تقریب دوّم با توجه به تغایر ذاتی بین معنای اسمی و حرفی؛

معنای حرفی از جهت نسبی بودنش در خارج و در ذهن وجود استقلالی ندارد؛ زیرا نسبی بودن حقیقی به معنای مندک بودن در دو طرف است و ماهیت آن از سنخ ماهیات ذاتی ناقص است و این‌گونه وجود، قابلیت تقیید ندارد؛ چون تقیید، اقتضای لحاظ و توجه استقلالی به شیء مقّید دارد و لحاظ استقلالی معنای حرفی، ممکن نیست و هیئت امر و مانند آن از قبیل معنای حرفی مذکور است.

البته باید توجه داشت که گرچه هر دو وجه مورد اشکال و نقض و ابرام‌های فروانی واقع شده[1] ولی گروهی آن را قابل تقیید نمی‌دانند. بنابراین قیود در شرط به هیئت جمله‌ی جزاء برنمی‌گردد بلکه به ماده (= واجب) تعلق می‌گیرد. گروهی نیز در مقابل، معنای حرفی را به شکلی قابل تقیید و تضییق و تعلیق و مانند آن می‌دانند و بازگشت این نزاع به انکار یا عدم انکار واجب مشروط است. این ثمره‌ی بسیار مهمی است و نقض و ابرام آن به محل خود موکول می‌گردد.

۲- عدم امکان تملیک و تملک در معنای حرفی

محقق نائینی ﵀ در این مورد چنین آورده است:

> و الأقوی عدم قابليّة الحقّ لوقوعه ثمناً في المبيع كعدم قابلّية وقوعه مثمناً سواء جعل نفس الإسقاط و السّقوط ثمناً أو جعل نفس الحق، أمّا الأوّل فلأنّ الثمن لا بد من دخوله فی ملك البائع و الإسقاط بما أنّه فعل من الأفعال والسّقوط بما أنّه اسم مصدر ليس كالخياطة و سائر أفعال الحّر و العبد ممّا يملكه البائع و يكون طرفاً لإضافة ملكيّة البائع ويقوم مقام المبيع في الملكيّة فإنّ هذا المعنى حرفي غير قابل لأن يتموّل إلّا باعتبار نفس الحقّ و سيجيء ما فيه.
>
> و بالجملة نفس الإسقاط بما أنّه فعل و أثره بما أنّه اسم المصدر لا يقبل الدّخول في ملك

۱. ر. ک. هاشمی شاهرودي، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۳۴۶

الغير بحيث يتحقّق بالنّسبة إليه الخروج عن ملك المشتري إلى ملك البائع و يكون البائع مالكاً لهذا العمل و لا يقاس بشرط الإسقاط في ضمن عقد لازم لأنّ في باب الشّرط يملك المشروط له على المشروط عليه إسقاط الحقّ أو سقوطه و لاملازمة بين قابليته للدّخول تحت الشرط و بين قابلّية وقوعه ثمناً لأنّ إسقاط الحقّ يصير بالشرط مملوكاً للغير على صاحب الحقّ ولكنّه لا يمكن أن يكون بنفسه مملوكاً و يحل محلّ المبيع في الملكيّة.

و أمّا الثانى، هو جعل نفس الحقّ ثمناً بعد فرض كونه قابلاً للنّقل إلى الغير كحقّ التّحجير فلما عرفت أنّ في باب البيع يعتبر أن يكون كلّ من الثمن و المثمن داخلاً في ملك مالك الآخر و لا شبهة أنّ الحق لايكون قابلاً لذلك فإنه مباين مع الملك سنخاً و إن كان من أنحاء السلطنة بالمعنى الأعم ومن المراتب الضّعيفة للملك و لكن كونه كذلك غيركاف لوقوعه عوضاً لأنه لا بد من حلول الثّمن محل المثمن في الملكيّة فلا بدّ أن يكون كلّ منهما من سنخ الآخر.[1]

گرچه این کلام دارای غموضی است و اشکال‌های متعددی به لحاظ فرق گذاشتن اسقاط با خیاطت و همچنین قابلیت اسقاط برای ملکیت در صورت شرط بودن در ضمن عقد و عدم قابلیت برای ملکیت در صورت مستقل بودن و عدم اشتراط در ضمن عقد و .... به آن وارد شده است،[2] ولی بحث اصلی، آن است که معنای حرفی قابلیت برای مالیّت داشتن ندارد. بنابراین ثمن و مثمن واقع شدن آن مورد اشکال است. این نمونه‌ای از ثمرات عملی معنای حرفی است.

۳- مفهوم داشتن شرط

مفهوم داشتن شرط متوقف بر امکان تقیید هیئت در جمله‌ی جزاء است، ولی اگر معنای هیئت (= معنای حرفی) قابل تقیید نباشد و شرط به ماده (= واجب) برگردد، مفهوم شرط به مفهوم وصف تبدیل می‌گردد و نزاع معروف در مفهوم وصف جاری می‌شود و حق آن است که وصف مفهوم ندارد.

محقق خوئی ﷺ در این زمینه چنین می‌گوید:

---

۱. نایینی، *منیة الطالب فی حاشیة المکاسب*، ج۱،ص ۴۴

۲. الجزائری، *نظرة في الحقوق احکامها و اقسامها*، ص ۱۷۵ ؛ طاهری خرم آبادی، *البیع*، ج۱، ص ۷۰

ان قلنا برجوع القيد إلى المادة (اي عدم قابلية المعنى الحرفي للتقييد) كما عن الشيخ فلادلالة للقضية على المفهوم لا ان الحكم حينئذ غير معلق على شيء لينتفي بانتفائه، وان قلنا بانه يرجع الى الهيئة فان كان القيد قيداً عقلياً ومماعلق عليه الحكم واقعاً سواء ذكر في القضية اللفظيه ام لم يذكر فلا مفهوم لها ايضاً اذ انتفاء الحكم حينئذ يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما في المثال المعروف «ان رزقت ولداً فاختنه» فان بدون الولد لا معنى للختان ويعبر عن مثل هذه القضايا بما سيق لبيان الموضوع و اما ان كان القيد غير معتبر في الحكم واقعاً بل المولى اخذه فيه فمن اطلاق كلام المولى و اخذه ذلك القيد يعلم دخله فيه.[1]

۱. هاشمی شاهرودی، *دراسات في علم الأصول*، ج۲، ص۱۹۵

فصل سوم: ثمره‌ی بحث از حقیقت شرعیه

ثمره‌ی این بحث در هر دو قسم عبادات و معاملات مورد بحث واقع شده است. الفاظی از عبادات نظیر صلوة، زکوة، حج و الفاظی از معاملات نظیر طهارت، نجاست، فسق، عدالت و خلع، مبارات و مانند آن در کلام شارع (پیامبر اکرم ﷺ) وجود دارد. اگر این الفاظ در کلام شارع با قرینه آمده باشند طبق مفاد قرینه عمل می‌گردد و اگر الفاظ مجّرد از قرینه باشند، با التزام به حقیقت شرعیه، حمل آنها به معانی شرعی صحیح است و در صورت عدم التزام به حقیقت شرعیه حمل آنها بر معانی شرعی صحیح نیست و بایستی آنها را بر معانی لغوی حمل نمود و در صورت شک در ثبوت حقیقت شرعی چاره‌ای جز پذیرش اجمال در کلام شارع نیست.

اشکال مدرسه محقق نائینی رحمه‌الله

از دیدگاه این مدرسه ثمره‌ای در بحث حقیقت شرعیه وجود ندارد؛ زیرا بر فرض عدم التزام به حقیقت شرعیه نصوص وارد شده، ظهور در معانی شرعی دارند و سرّ آن این است که روایات شارع (= پیامبر ﷺ) از طریق ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام معتبر است و در زمان ائمه‌ی اطهار، الفاظ، به صورت حقیقت متشرعه یا با قرینه به صورت مجاز، ظهور در معانی شرعی دارند. بنابراین مراد و مقصود از الفاظ وارد در کلام شارع روشن است[1] و نیازی به اثبات حقیقت شرعی نیست.

جواب شهید صدر قدس‌سره از اشکال مذکور

شهید صدر معتقد است که بحث در اینجا تنها در مورد الفاظ وارد در کلام پیامبر ﷺ نیست، بلکه الفاظ در قرآن کریم نیز مورد بحث است، به عنوان مثال، آیه ﴿ إِنمَا الْمُشْرِكونَ نَجَسٌ﴾[2] می‌تواند مورد بحث واقع گردد. عنوان نجس، در صورت ثبوت حقیقت شرعیه، بر معنای اصطلاحی حمل می‌گردد و در صورت عدم التزام به حقیقت شرعیه، بر آن معنا حمل نمی‌گردد. بنابراین بحث از حقیقت شرعیه در مورد آن دسته از الفاظ شارع که در روایات ائمه اطهار نیامده است ثمره دارد. مثال دیگر آیه شریفه‌ی ﴿وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً﴾[3]

---

۱. فیاض، *محاضرات*، ج۱، ص ۱۳۳

۲. التوبة، ۲۸

۳. الفرقان، ۴۸

است، بنابر ثبوت حقیقت شرعیه عنوان طهور به معنای اصطلاحی حمل می‌گردد، و در صورت عدم التزام به حقیقت شرعیه چاره‌ای جز حمل به معنای طهارت در مقابل طمث و پلیدی نداریم.

جواب دیگر از نگارنده

احتمال دارد برخی از الفاظ وارد در کلام پیامبر ﷺ از طریق ائمه اطهار علیهم‌السلام واصل نشده بلکه از طرق دیگری به صورت تواتر رسیده باشد و همچنین برخی از عبارات پیامبر ﷺ با همان الفاظ بدون هیچ تغییری رسیده است و قرینه‌ای نیز بر معنای آن وجود نداشته باشد و تنها عبارت آن در کلمات اهل بیت نقل شده است نظیر: نهی النبی عن بیع الغرر – لاضرر و لا ضرار .

فصل چهارم: ثمرهٔ بحث از صحیح و اعم

ثمرات بحث از صحیح و اعم در عبادات

۱- تمسک به اطلاق خطاب در موارد شک

این ثمره بـه لحـاظ جزئیـات بحـث به دو قسـم: تمسـک به اطلاق در خطابات عبادات؛ و تمسک به اطلاق در خطابات معاملات تقسیم می‌گردد:

خطابات عبادات

هر گاه شـک در جزئیت یا شـرطیت امری (مثل جزئیت سـوره برای نماز و شـرطیت اجتناب از ارتماس در روزه) شـود تمسـک صـحیحی به اطلاق خطاب ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ و ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ﴾ صـحیح نیسـت؛ زیرا در صـورت جزئیت و شـرطیت در واقع، مسـمای صـوم و صـلوة بر نماز و روزه‌ی فاقد جزء یا شـرط صـادق نیست و در این صورت تمسّـک به اطلاق خطاب، تمسـک به دلیل در شـبهه‌ی مفهومی می‌گردد و این تمسـک صـحیح نیسـت، ولی اعمی در موارد شـک می‌تواند به اطلاق خطاب تمسـک نماید؛ چون مسمای صلوة و صوم بر فاقد جزء یا شرط مشکوک، صدق می‌کند.

نقد و بررسی ثمره مذکور

اشکال به لحاظ عالم اثبات

خطاب در کلام شارع بر دو شکل است: خطاب در مقام بیان اصل تشریع؛ و خطاب در مقام بیان اجزاء و شرائط عمل.

تمسـک به اطلاق در قسـم اول چه بنا بر صـحیحی و چه بنابر اعمی، صحیح نیست؛ زیرا شـارع در مقام بیان اجزاء و شـرائط نیسـت تا اینکه در موارد شـک در جزئیت یا شرطیت به اطلاق خطاب تمسک شود.

تمسـک به اطلاق از طرف صـحیحی در قسـم دوم به جهت اطلاق لفظی صحیح نیست، ولی به جهت اطلاق مقامی صـحیح اسـت. بنابر این، این ثمره بر بحث صـحیحی و اعمی مترتب نمی‌باشد.

البته باید توجه داشـت که تفاوت اطلاق لفظی و مقامی در این اسـت که حکم در قسـم اول بر طبیعت متعلق (مثل صلوة) رفته است و هر گاه متکلم حکیم قیدی را بیان ننماید و در

مقام بیان باشد (مقدمات حکمت وجود داشته باشد) مقتضای تمسک به اطلاق لفظ، عدم اعتبار آن قید است و در واقع یک ظهور نوعی در اخذ به اطلاق در موارد تعلق حکم به طبیعت وجود دارد. ولی در موارد اطلاق مقامی، حکم بر طبیعت جامع تعلق نگرفته است و چه بسا لفظی به عنوان طبیعت در کلام متکلم ذکر نشده است ولی قرینه‌ی خاصی (قرینه‌ی مقالی یا حالی) بر بودن متکلم حکیم در مقام بیان تمام خصوصیات حکم وجود دارد و از سکوت متکلم انکشاف عدم اعتبار امر مشکوک حاصل می‌گردد. جهت توضیح مثالی آورده می‌شود:

روایت صیقل:

قال کتبوا الی الرجل جعلنا الله فداك انّا قوم نعمل السیوف لیست لنا معیشة و لا تجارة غیرها و نحن مضطرون الیها و انما علاجنا جلود المیتة و البغال و الحمیر الاهلیة لایجوز في اعمالنا غیرها فیحل لنا عملها و شراءها وبیعها ومسها بایدینا و ثیابنا و نحن نصلي في ثیابنا و نحن محتاجون الی جوابك في هذه المسالة یا سیدنا لضروتنا. فکتب: اجعل ثوباً للصلوة.[1]

مورد سوال در این روایت، استعمال و خرید و فروش پوست‌های میته و تماس داشتن دست و لباس با آنها و نماز خواندن در این لباس‌ها می‌باشد و امام علیه‌السلام تنها در مورد نماز در اینها جواب داده‌اند و نسبت به باقی امور سکوت نمودند و این سکوت، ظهور در جواز باقی امور دارد و این همان اطلاق مقامی است.

بررسی اشکال مذکور:

اگر در تمامی موارد مشکوک اطلاق مقامی چه برای صحیح و چه برای اعمی وجود داشته باشد، حق با مستشکل است ولی در برخی موارد مثل «اعتق رقبةً» لفظی وجود دارد که بحث اطلاق لفظی به میان می‌آید و قرینه‌ی خاص برای اخذ به اطلاق مقامی وجود ندارد.

---

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، جزء ۱۲، باب ۳۸ من ابواب ما یکتسب به، ح۴

اشکال به لحاظ عالم ثبوت

غرض متکلم حکیم ملتفت، در مقام ثبوت از سه حالت: اهمال، اطلاق و تقیید خارج نیست. اهمال در مثل ﴿أَوفُوا بِالعُقُودِ﴾[۱] و ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[۲] از حکیم ملتفت، غیر معقول است. مطلق بودن صلوة و عقد نسبت به صحیح و فاسد هم که محتمل نیست. بنابراین قطعاً مراد متکلم، صلوة و عقد صحیح می‌باشد (اي: اوفوا بالعقود الصحيحة- اقيموا الصلوة الصحيحة). بنابراین تمسک به خطاب در موارد شک در جزئیت یا شرطیت، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است و هذا باطل و لا فرق في ذلك بين القول بالصحيح و القول بالاعمّ.

بررسی اشکال مذکور

گاهی تطبیق بر مصادیق از مکلف برنمی‌آید و خطاب، ظهور در این دارد که شخص متکلم عهده‌دار این امر شده است. در این صورت در عالم اثبات، اطلاق ثابت است و این اطلاق، کاشف از اطلاق در عالم ثبوت و غرض متلکم می‌باشد. به عنوان مثال در آیه‌ی شریفه ﴿أَوفُوا بِالعُقُودِ﴾ شارع نسبت به انواع عقود عهده‌دار تطبیق بر مصادیق نیز شده است و این ظهور عقلایی در خطاب‌های موالی و عبید فراوان است و این نکته در جایی که متعلق هیچ پیش زمینه‌ی عرفی و عقلایی ندارد تقویت می‌گردد؛ زیرا حکمت حکیم اقتضاء می‌کند که خود متکلم عهده‌دار تطبیق بر مصادیق گردد.

۲- تمسک به اصل عملی

محقق نائینی﵀ پس از اشاره به عدم فرق بین صحیح و اعمی از جهت رجوع به اصول عملیه به عنوان نظریه‌ی ضعیف، حق را تفصیل در مسأله می‌داند.

از دیدگاه ایشان بنابر قائل شدن به جامع بسیط در مسلک صحیحی در هنگام شک در جزئیت یا شرطیت چاره‌ای جز التزام به قاعده‌ی اشتغال نداریم، ولی بنابر قائل شدن به جامع مرکب در مسلک اعمی قاعده‌ی برائت جاری می‌گردد.

وجه ادعای مذکور این است که معنای بسیط بودن جامع، اقل و اکثر نبودن متعلق امر است. به عنوان مثال اگر جامع در وضوء بسیط باشد، در این صورت، امر آن دائر مدار اقل و اکثر نیست، بنابر این در صورت وضوء گرفتن بدون آن جزء یا شرط مشکوک، شک در

۱. المائدة، ۱

۲. الروم، ۳۱

محصّل می‌گردد و شک در محصل، مجرای قاعده‌ی اشتغال است. در مقابل، جامع مرکب، در مسلک اعمی به معنای ورود اقل و اکثر است؛ زیرا در صورت قائل شدن به مرکب در جامع، امر به ذات اجزاء و شرائط تعلق گرفته و در این حالت شک در جزئیت یا شرطیت بازگشت به اقل و اکثر دارد و در جزء و یا شرط مشکوک برائت جاری می‌گردد.[۱]

مناقشهٔ شهید سید محمد باقر صدر ﷺ

۱- اشکال صغروی

گفتار محقق نائینی ﷺ مبتنی بر این است که جامع نزد صحیحی جامع بسیط است و جامع مرکب معقول نیست و جامع نزد اعمی نیز تنها مرکب است و حال آنکه این انحصار صحیح نیست بلکه جامع نزد صحیحی می‌تواند مرکب فرض گردد و جامع مرکب به صورت عطف با «اَو» باشد و از طرف دیگر جامع در نزد اعمی نیز می‌تواند بسیط فرض گردد.

۲- اشکال کبروی

بسیط بودن جامع نزد صحیحی ملازم یا جریان قاعده‌ی اشتغال نیست، البته وجه آن بیان و تصویر آخوند خراسانی ﷺ نیست که جامع بسیط را با افعال از جهت وجود و ذات متحد می‌گیرد و طبیعی است که در این صورت امر به جامع، بازگشت به افعال می‌نماید و این به معنای دائر مدار بودن عنوان صلوة و مانند آن به اقل و اکثر بودن است و در این صورت بنابر قول به صحیحی نیز برائت جاری می‌گردد بلکه اشکال، مطلب دیگری است.

توضیح اشکال:

جامع بسیط دارای تصویرهای متعددی است که باید هر کدام را بررسی نمود:[۲]

الف) جامع بسیط مشکّک باشد بطوری که دارای مراتب شدید و ضعیف نظیر نور باشد، به عنوان مثال مرتبه‌ی ضعیف جامع در صلوة با نه جزء و مرتبه‌ی شدید جامع در صلوة با ده جزء محقق گردد. در این صورت برائت جاری است؛ زیرا شک در جزئیت یا شرطیت بازگشت به اقل و اکثر دارد. شک و تردید بین تعلق امر به جامع در مرتبه‌ی ضعیف و تعلق امر به جامع در مرتبه‌ی شدید داریم و برائت از وجوب مرتبه‌ی شدید جاری می‌گردد. بنابراین تفاوتی بین جامع بسیط یا مرکب وجود ندارد.

---

۱. کاظمی خراسانی، *فوائد الاصول* ج ۱، ص ۷۸

۲. در این قسمت مطالبی از طرف نگارنده به کلام ایشان اضافه شده است

ب) جامع بسیط، مشکّک نباشد و مسبب از اجزاء باشد به طوری که مسبب موجودی مغایر با وجود اجزاء و افعال فرض گردد:

در این صورت، شک در جزئیت یا شرطیت مجرای احتیاط است؛ زیرا فرض این است که امر تعلق به مسبّب دارد و اقلّ و اکثر در ناحیه‌ی سبب است و نه در ناحیه‌ی مسبب. به عنوان مثال، امر به قتل، مسبب از سبب، تعلق گرفته و مکلف شک در تحصیل آن از ناحیه‌ی سببی دارد که فاقد یک جزء یا شرط مشکوک است و طبیعی است که در این حالت شک در محّصل آن مسبّب می‌گردد و شک در محصّل مجرای احتیاط است.

ج) جامع، بسیط و مسبب از سبب است و این جامع از جهت وجود و ذات با مسبب مغایر است و در ظاهر امر به سبب تعلق گرفته (نظیر اینکه امر بر طهارت مسبب از وضوء یا غسل یا تیمم در موارد اضطرار رفته باشد)، ولی به جهت ارتکاز عرفی در حقیقت، امر به سبب تعلق گرفته است و وجه آن این است که سبب این مسبب، تنها از طریق شارع معلوم می‌گردد بطوری که در ارتکاز عرفی، امر تعلق گرفته به مسبّب، بازگشت به امر به سبب دارد و عرف تعلق به امر مسبب را طریق و مشیر به تعلق امر به اسباب می‌بیند. در این صورت مجرای شک در جزئیت و یا شرطیت برائت است؛ زیرا شک در تکلیف زائد است و وجه آن این است که امر به سبب امر به مرکب و دائر مدار اقل و اکثر می‌باشد.

اشکال نگارنده

این استظهار عرفی ادعای بلادلیل است؛ زیرا در صورت تعلق امر به مسبّب چگونه ارتکاز عرفی در جهت تعلق امر به سبب وجود دارد. به نظر می‌رسد دلیلی بر این ارتکاز نداریم و اینکه اسباب از ناحیه‌ی مولا و شارع تعیین می‌گردد دلیلی بر استظهار عرفی مذکور نیست؛ زیرا چه بسا با بیان دیگری اسباب آن را بیان نموده بنابراین امر تعلق گرفته به مسبّب، ظهور در تعلق امر بر همین مسبّب دارد.

ممکن است گفته شود تعلق امر به مسبّب، به جهت خروج از عهده‌ی تکلیف، معقول نیست و قدرت مکلّف به اسباب تعلق می‌گیرد و نه مسبّبات. بنابراین گرچه تعلق امر به مسبب (= طهارت) ظاهر کلام شارع است، ولی مقصود جدی او تعلق امر به اسباب طهارت است.

این مطلب نیز صحیح نیست؛ زیرا در کلمات بسیاری از بزرگان قاعده‌ی مقدور بودن به

واسطه مورد تائید قرار گرفته است. بنابراین مقدور به واسطه نیز مقدور محسوب می‌گردد و امر متعلق به مسبب به لحاظ قدرت مکلف بر سبب، امر متعلق به مقدور محسوب می‌گردد.

د) جامع، بسیط و غیر مشکک باشد و از جهت وجود و ذات، عین وجود افعال و اجزای خارجی باشد:

این همان تصویر مرحوم آخوند﵀ است که به آن اشاره شد و در این حالت امر به جامع بسیط، به معنای امر به افعال و اجزاء است و متعلق امر در این هنگام به اقل واکثر برمی‌گردد و مجرای شک در جزئیت و شرطیت در موارد اقل و اکثر، برائت است.

اشکال نگارنده

اگر مراد از جامع در این تصویر یک امر تکوینی باشد صحیح نیست؛ زیرا جامع بسیط تکوینی با یک مرکب (= افعال خارجی) متحد شده است و اتحاد یک بسیط تکوینی با یک مرکب خارجی از جهت وجود و ذات معقول نیست مگر آنکه جامع بسیط یک امر اعتباری باشد (نظیر طهارت که یک امر اعتباری فرض گردد) و آن را با افعال و اجزاء (به عنوان مرکب) متحد فرض نمائیم که در این صورت برائت جاری می‌گردد. به عبارت دیگر امر به بسیط، امر به مرکب تلقی می‌گردد و بازگشت آن به اقل و اکثر می‌باشد بنابراین قاعده‌ی جاری در آن، برائت است.

هـ: جامع بسیط، مسبّب از افعال و اجزا نباشد، بلکه متحد با آنها باشد و در واقع یک جامع اعتباری داشته باشیم و بازگشت این تصویر به عدم وجود رابطه‌ی سببی و مسبّبی است بلکه رابطه‌ی عنوان و معنون در میان باشد.

توضیح مطلب، این است که رابطه‌ی طهارت با وضوء و غسل و تیمّ رابطه‌ی سبب و مسبب نمی‌باشد، بلکه طهارت به منزله‌ی عنوان برای غسلات و مسحات است و در واقع امر به وضوی مرکب از اجزاء و شرائط تعلق گرفته است و طهارت یک عنوان اعتباری است که متحد با همین اجزاء و شرائط می‌باشد.

قول مشهور بر آن است که ارتباط طهارت و وضوء ارتباط سبب و مسبب است. در مقابل، محقق خوئی﵀ معتقد به آن نیست بلکه رابطه‌ی این دو را رابطه‌ی عنوان و معنون می‌داند و طبق این تصویر مسأله به اقل و اکثر بر می‌گردد و مجرای قاعده برائت است.

نتیجه‌گیری

بسیط بودن جامع، تلازمی با جریان احتیاط در موارد شک ندارد و تنها بنابر برخی از تصویرها مجرای شک در جزئیت و یا شرطیت، قاعده‌ی اشتغال است. بنابراین از جهت جریان اصل برائت و احتیاط ثمره‌ای به صورت مطلق بین صحیحی و اعمی وجود ندارد.

۳- ثمره‌ای در موارد موضوع قرار گرفتن اسماء عبادات

اسماء عبادات گاهی متعلق تکلیف قرار می‌گیرند نظیر ﴿کتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کما کتِبَ عَلَی الَذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ﴾[۱] و گاهی موضوع تکلیف قرار می‌گیرند نظیر «لا یصلّ الرجل و بحذائه امرأة تصلی».

ثمره‌ی عملی در اینگونه از موارد از این قرار است که از نظر صحیحی نماز مرد در موارد باطل بودن نماز زن مشکلی ندارد و نهی شامل نماز مرد نمی‌شود، ولی بنابر نظر اعمی تفاوتی در تعلق نهی بین صحت و فساد نماز زن وجود ندارد.[۲]

صاحب کتاب *العروة الوثقی* چنین آورده است:

> العاشر: ان لا یصلّی الرجل و المرأة في مکان واحد بحیث تکون المرأة مقدمة علی الرجل او مساویة الا مع الحائل او البعد عشرة اذرع بذارع الید علی الأحوط و ان کان الاقوی کراهته الا مع أحد الأمرین، و المدار علی الصلوة الصحیحة لولا المحاذاة او التقدم دون الفاسدة لفقد شرط او وجود مانع، الخ.[۳]

این فقیه عالیقدر ملاک و مناط را بر نماز صحیح قرار داده است و وجه آن یا التزام به وضع اسماء عبادات به صحیح است و یا لفظ صلوة در روایت را منصرف به نماز صحیح می‌داند. ولی به هر حال صحیحی باید ملتزم به تعلق نهی به نماز مردی شود که در کنار او نماز صحیح از زن صادر گردد و بر طبق همین ثمره است که عده‌ای نظیر محقق خوئی ﷺ اینگونه تعلیقه زده است:

> بل علی مطلق ما تصدق علیه الصلوة و لو کانت فاسدة.

۴- ثمره‌ی نزاع در نذر

هر گاه کسی به پرداختن یک درهم برای کسی که نماز می‌خواند، نذر نماید صحیحی وفای به نذر را در صورت پرداختن یک درهم برای نماز صحیح، قائل است و در مقابل تفاوتی بین نماز صحیح و فاسد در نظر اعمی وجود ندارد.

۱. البقرة، ۱۸۳

۲. حکیم، *منتقی الاصول* ج ۱، ص ۲۵۸

۳. طباطبائی یزدی، *العروة الوثقی*، ج ۱، ص ۵۸۷

اشکال اول:

نذر، تابع قصد ناذر است و ربطی به لفظی که به آن تلفظ شده است ندارد. بنابراین اگر قصد ناذر پرداخت یک درهم برای نماز صحیح بوده است وفای به نذر در موارد صحت نماز است گرچه ناذر اعمی باشد و اگر قصد ناذر پرداخت یک درهم برای مطلق نماز بوده است وفای به نذر اختصاص به موارد صحت نماز ندارد، گرچه ناذر صحیحی باشد.

جواب:

ثمره مذکور جایی است که قصد ناذر پرداخت یک درهم در موارد تحقق مسمای صلوة و صدق اسم صلوة باشد که در این صورت وفای به نذر متوقف بر صدق صلوة می‌باشد. به عبارت دیگر، نذر تابع قصد است ولی ثمره‌ی مذکور در مواردی نیست که قصد ناذر بر نماز صحیح یا مطلق نماز تعلق گرفته باشد بلکه ثمره‌ی ذکر شده در مواردی است که قصد ناذر به «ما صدق علیه الصلوة» تعلق گرفته باشد.

اشکال دوم:

ثمره‌ی مساله‌ی اصولی جائی است که ارتباط با استنباط داشته باشد و ثمره‌ی مذکور مرتبط به تطبیق موضوع بر مورد است و بحث تطبیق یک مسأله‌ی عملی است و ربطی به مسأله‌ی اصولی ندارد.

جواب:

ثمره‌ی مذکور مرتبط به مسأله‌ی اصولی است؛ زیرا بحث راجع به تعیین و تخییر وفای به نذر در موارد خصوص نماز صحیح یا مطلق نماز صحیح و فاسد است و همانطور که تعیین و تخییر در موارد جریان اصلی عملی (= برائت و احتیاط) از مسائل اصولی است همینطور تعیین و تخییر در التزام به صحیح یا اعم، مسأله‌ی اصولی است.[1]

ثمره‌ی بحث در معاملات

بحث از تمسک به اطلاق در دو مقام واقع می‌گردد:

الف: اسماء معاملات برای اسباب وضع شده باشند؛

صحیحی در موارد شک در جزئیت یا شرطیت امری در معاملات (نظیر شرطیت عربی بودن صیغه‌ی بیع) حق تمسک به اطلاق مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[2] را ندارد؛ زیرا صدق مسّمای بیع

---

۱. حکیم، *منتقی الاصول* ج ۱، ص ۲۵۶

۲. البقرة، ۲۷۵

برای تمسک به اطلاق لازم است و حال آنکه صحیحی در صدق بیع برای صیغه‌ی بیع فارسی مردّد است. در مقابل، اعمی به جهت احراز صدق مسمای بیع بر صیغه‌ی بیع فارسی می‌تواند به اطلاق ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ تمسک نماید و احراز صدق مسمای بیع از آن جهت است که بیع در نظر اعمی بر صحیح و فاسد اطلاق می‌گردد.

دیدگاه صحیحی در وضع اسماء معاملات برای اسباب به دو حالت متصور است:

۱- اسباب معاملات برای صحیح عرفی وضع شده‌اند، در این صورت با احراز صحیح عرفی تمسک به اطلاق برای صحیحی محذوری ندارد و در مقابل، تمسک اعمی نیازی به احراز صحیح عرفی ندارد؛ نظیر اعتبار مالیت در عوض و معوّض از نظر عرف. بنابراین اعمی حق تمسک به اطلاق دارد، ولی صحیحی تنها در صورت احراز عدم اعتبار مالیت از نظر عرف می‌تواند به اطلاق تمسک نماید.

۲- اسباب معاملات برای صحیح شرعی وضع شده‌اند، در این صورت صحیحی با احراز صحیح عرفی نیز حق تمسک به اطلاق ندارد؛ زیرا صدق مسمای بیع بر صیغه‌ی فارسی محرز نیست و صدق مسمای بیع برای تمسک به اطلاق لازم است.

اشکال اول:

تمسک و عدم تمسک به اطلاق نمی‌تواند به عنوان ثمره‌ی بحث از صحیحی و اعم مطرح گردد؛ زیرا بر فرض بطلان تمسک به اطلاق لفظی در نظر صحیحی، تمسک به اطلاق مقامی محذوری ندارد.

شهید سید محمد باقر صدر﵀ در پاسخ به این اشکال معتقد است محل بحث، تمسک به اطلاق در خصوص دلیلی مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ است و اگر قرینه‌ی خاصی بر تصدی شارع حکیم برای بیان تمامی مصادیق بیع داشته باشیم در این صورت، سکوت شارع نسبت به اعتباریت عربی در صیغه‌ی بیع، کاشف از اطلاق در این دلیل دارد و می‌توان به اطلاق مقامی دلیل، برای نفی اعتباریت عربی بودن صیغه‌ی تمسک نمود.

آنچه که می‌توان ادعا نمود این است که اطلاق مقامی نسبت به جمیع خطاب‌های شارع نسبت به بیع و امثال آن است و چنانچه قرینه‌ای برای اثبات تصدی شارع در جهت بیان جمیع مصادیق بیع و اجزاء و شرائط وجود داشته باشد، تمسک به اطلاق مقامی نسبت به مجموع خطابات صحیح است، ولی در صورت تفحص در جمیع خطابات و یقین به عدم وجود اطلاق مقامی یا شک در وجود اطلاق مقامی نسبت به جمیع خطایات به جهت عدم

وصـــول همه‌ی خطابات و مانند آن، تمســـک به اطلاق لفظی خود همین دلیل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ به عنوان ثمره محسوب می‌گردد.[۱]

اشکال دوّم:

دلیلی بر لزوم تمسک به اطلاق لفظی در موارد شک نداریم، بلکه دلالت اقتضاء در هر دو مسـلک صـحیحی و اعمی وجود دارد. بنابراین تمسـک به اطلاق لفظی بنا بر قول به اعم و عدم تمسک به اطلاق لفظی بنابر مسلک صحیحی، ثمره‌ی نزاع نیست.

توضـیح مطلب این است که به دلالت اقتضاء می‌توان ملازمه‌ی بین ثبوت صحیح عرفی و صـحیح شـرعی را ادعا نمود؛ زیرا اگر مفاد ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ صـحت بیع شـرعی باشـد، بازگشـت این ادعا به قضـیه‌ی ضـروریه‌ی بشـرط المحمول است و مفاد آن این است: «البیع الصحیح الشرعی حلال و صحیح». علاوه بر این، حمل بیع به سبب شرعی مجمل است؛ زیرا حدود و اجزاء و شـرائط آن معلوم نیسـت و اینگونه از قضـایا لغو اسـت و صـدور لغویت از شـارع حکیم محال اسـت. بنابراین مفاد آیه‌ی شـریفه قران ملازمه‌ی بین بیع صحیح عرفی و بیع صحیح شرعی است و بازگشت آن به قضیه‌ی «الصحیح العرفی صحیح شرعاً» می‌باشد و این دلالت اقتضاء در هر دو مسلک صحیح و اعمی وجود دارد.

شـهید سـید محمد باقر صـدر﵀ در پاسـخ به این اشـکال معتقد اسـت اطلاق گیری از آیه‌ی شـریفه قرآن به مناط دلالت اقتضـاء، متوقف بر این است که حمل بر معنای ادعا شده لغو باشـد و لغویت متوقف بر عدم وجود قدر متیقن اسـت و حال آنکه قدر متیقن در مقام، معامله‌ی همراه با همه ی اجزاء و شرائط محرز و محتمل است.[۲]

این در حـالی اســت که از دیدگاه نگارنده بازگشـــت مســـأله‌ی حمل بر قدر متیقّن به قضـیه‌ی ضـروریه‌ی بشـرط المحمول از مصـادیق لغویت است و جواب مذکور رفع لغویت نمی‌کند. بله، اگر معیار لغویت، تنها مجمل بودن بیع شـرعی بود حمل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ بر قدر متیقن (= بیع با تمامی اجزاء و شرائط) موجب خروج از لغویت می‌گشت.

جواب اشکال از نگارنده:

۱- دلالت اقتضـائیِ پیش‌گفته در صـورتی نیاز تمسـک به اطلاق را برطرف و ثمره‌ی ذکر شـده را باطل می‌نماید که مفاد مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ حکم وضـعی و امضـای بیع صـحیح عرفی باشـد، ولی در صـورت حمل خطاب بر حکم تکلیفی و انتزاع حکم وضعی از آن (بنا

۱. هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۲۱۳

۲. همان

بر مسلک شیخ انصاری ﷺ) دلالت اقتضای ذکر شده وجود ندارد و نیاز به تمسک به اطلاق داریم و تمسک به اطلاق بنابر مسلک اعمی صحیح است و نه بر مسلک صحیحی.

۲- دلالت اقتضای مذکور در مواردی است که بیع صحیح عرفی، محرز باشد، ولی گاهی مجتهد شک در جزئیت یا شرطیت امری در بیع صحیح عرفی می‌نماید و شک دارد که فلان شرط، نزد عرف دخیل در سبب باشد. بدیهی است که در این صورت، تمسک صحیحی به دلیل ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ﴾ صحیح نیست، ولی تمسّک اعمّی محذوری ندارد.

ب) اسماء معاملات وضع برای مسبّب شده باشند؛

دیدگاه محقق نائینی ﷺ

تمسک به اطلاق صحیح نیست؛ زیرا مفاد دلیل امضاء (مثل ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ﴾) تنها امضای مسبب (= ملکیت عقلایی) است و امضای مسبب، ملازم با امضای جمیع اسباب ملکیت نیست، بلکه دلالت بر امضای سبب ملکیت به صورت موجبه‌ی جزئیه دارد بنابراین نمی‌توان جهت اثبات حلیت و صحت بیع معاملاتی و مانند آن از طریق تمسک به اطلاق نتیجه گرفت و در این جهت تفاوتی بین صحیحی و اعمی وجود ندارد.[۱]

محقق خوئی ﷺ معتقد است تمسک به اطلاق در این صورت نیز محذوری ندارد؛ زیرا مسبّب مانند سبب، انحلالی است و مفاد ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ﴾ و مانند آن این است: «الملکیۀ العقلائیۀ الموجودۀ فی کل سبب نافذۀ شرعاً».[۲]

اشکال شهید محمد باقر صدر ﷺ

بازگشت دلیل بنا بر حمل اسماء معاملات بر مسبب، ترخیص شارع نسبت به ایجاد نتیجه‌ی قانونی می‌باشد که حاصل از ایجاب و قبول در معاملات است و معنای آن ترخیص ایجاد مسبّب (= ملکیت) از هر طریق و سبب نیست؛ نظیر ترخیص در مقابل منع در آیه‌ی شریفه‌ی ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا﴾.

توضیح کلام ایشان این است که اگر شارع ترخیص دخول در یک مکانی را صادر

۱. کاظمی خراسانی، *فوائد الاصول*، ج ۱، ص ۸۰

۲. هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۲۱۳؛ خویی، *المحاضرات*، ج ۱، ص ۱۸۴ - ۱۸۹

نمود، مفاد این قانون، ترخیص دخول از هر طریق و سبب نیست، بلکه ترخیص اصل دخول مورد نظر است. بنابراین دخول با سبب محرم را شامل نمی‌گردد و مفاد دلیل امضاء مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[۱] بنابر حمل اسماء معاملات بر مسبب، نفوذ و حلیت ایجاد ملکیت عقلایی است و معنای آن نفوذ ایجاد ملکیت از هر طریق و سبب نیست و این جهت تفاوتی در ترخیص تکلیفی و وضعی ندارد و شاهد آن این است که فقهاء برای ایجاد ملکیت با سبب محرّم به اطلاق دلیل تمسک نمی‌نمایند[۲].

۱. المائدة، ۱

۲. اشکالات مطرح شده و نقض و ابرام در این قسمت فراوان است ولی به جهت عدم ارتباط با بحث ثمره از ذکر آنها خودداری می‌گردد و به جهت استطراد و مناسبت به همین مقدار اکتفا می‌کنیم.

فصل پنجم : ثمره‌ی استعمال لفظ در اکثر از یک معنا

۱- انحلالیت و عدم انحلالیت حکم

محقق خوئی ﷺ در این ارتباط چنین می‌آورد:

تظهر الثمرة بین الامرین فیما لو کان لشخص عبدان کل منهما مسمّی باسم واحد الغانم مثلاً تباعهما المالك، الخ.[۱]

استعمال لفظ در اکثر از یک معنا به معنای استعمال لفظ در هر یک از معانی بطور مستقل است و نه اراده‌ی دو معنا بصورت عطف یکی بر دیگری و نه بصورت مجموع آن دو معنا؛ به عنوان مثال بایع بگوید «بعتك غانماً بدرهمین» و دو نفر به نام غانم وجود داشته باشد.

استعمال لفظ در اکثر از یک معنا به معنای اراده کردن هر یک از دو عبد به نام غانم بصورت مستقل است و استقلال استعمال غانم در هر یک از دو عبد، مستلزم استقلال حکم در هر یک از دو عبد است و بازگشت این مطلب به انحلال حکم در هر یک از دو عبد است. بنابراین گویا دو بار «بعتك غانما بدرهمین» گفته شده است و مشتری موظف به پرداخت چهار درهم می‌باشد و در صورت عدم استعمال لفظ در اکثر از یک معنا و اراده‌ی مجموع دو عبد در استعمال غانم، وفای به بیع با پرداخت دو درهم برای هر دو عبد محقق می‌گردد و این به معنای عدم انحلال حکم نسبت به دو عبد می‌باشد.

دلیل حکم مذکور این است که هر یک از دو عبد به طور ضمنی در استعمال غانم، اراده شده و نه به طور مستقل. بنابراین حکم به طور ضمنی شامل هر دو می‌گردد و انحلالی در حکم رخ نمی‌دهد. این ثمره آنگاه آشکارتر می‌گردد که بین بایع و مشتری اختلاف در پیش آید. بایع، استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را قائل باشد و بگوید غانم را اینگونه استعمال نموده است و مشتری عدم آن را ادعا کند که در این حالت باید به اصول عملیه رجوع نمود.

شهید صدر ﷺ در نقد این دیدگاه معتقد است که: اولاً اراده کردن استقلال دو معنا در یک لفظ ملازم با استقلال حکم در هر یک از دو معنا (یعنی انحلال حکم) نیست. ایشان «جئنی بعین» را به عنوان مثال ذکر می‌کند و مستقل بودن عین در دو معنا (طلا و نقره) را ملازم با استقلال حکم در هر یک از دو معنا نمی‌داند، بلکه معتقد به امکان مقید بودن

---

۱. فیاض، *محاضرات*، ج۱، ص۲۱۰

وجوب آوردن طلا به آوردن نقره بر طبق مراد جدی می‌باشد.

ثانیاً اراده کردن ضمنی بودن دو معنا در یک لفظ، ملازم با ضمنی بودن حکم (یعنی عدم انحلال) نیست، بلکه امکان دارد استعمال عین در دو معنای طلا و نقره، ضمنی باشد (یعنی مجموع آن دو در لفظ عین، اراده شده باشد)، ولی اراده‌ی جدی متکلم به مستقل بودن هر یک از دو معنا باشد و حکم، انحلالی باشد.[۱]

جواب از اشکال:

شهید صدر ﷺ این مطلب را به عنوان ثمره‌ی بحث بیان نکرده‌اند، ولی در کلمات محقق خوئی و محقق اصفهانی ﷺ به عنوان ثمره‌ی عملی ذکر شده است. به نظر می‌رسد شهید صدر بین دقت عقلی به لحاظ مقام ثبوت و بین ظهور عرفی خلط کرده‌اند. به عبارت دیگر از نظر ثبوتی منافاتی بین استعمال لفظ عین در اکثر از یک معنا بصورت مستقل و عدم انحلال حکم و همچنین منافاتی بین استعمال لفظ عین در مجموع دو معنا و انحلالیت حکم به لحاظ مراد جدی نیست، ولی ظهور استعمال لفظ در اکثر از یک معنا آن است که حکم به لحاظ هر دو معنا منحل می‌گردد و ظهور استعمال لفظ در مجموع دو معنا آن است که حکم به مجموع آن دو تعلق گیرد و انحلالی در بین نباشد. بنابراین ثمره‌ی مذکور، تام است.

۲- ثمره‌ای در خطاب مشتمل بر حکم مولوی و ارشادی

آیه شریفه‌ی ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[۲] از جهت امر اول دارای حکم ارشادی است و دلیل آن یا لزوم تسلسل در صورت حمل بر حکم مولوی یا ظهور عرفی و مانند آن است. و از جهت امر دوم، حکم مولوی است. حال اگر یک امر در کلام بود، بنابر امکان استعمال لفظ در اکثر از یک معنا حمل بر هر دو محذوری ندارد ولی بنابه استحاله‌ی استعمال مذکور یا عرفی نبودن، حمل به هر دو ممکن نیست.

اشکال:

معنای مستعمل‌فیه (یعنی مراد استعمالی) امر یا طلب یا بعث انشائی و یا غیر آن است و در هر حال، ارشادی و مولوی بودن داخل در معنای صیغه‌ی امر نیست، بلکه این دو از حالات عارض بر امر است و نسبت ارشادیت و مولویت نسبت فور و تراخی به امر است. بنابراین، ثمره‌ی مذکور باطل است.

---

۱. هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۱۴۸

۲. النساء، ۵۹

۳- ثمره‌ای در خطاب مشتمل بر وجوب و استحباب

چگونگی دلالت امر بر وجوب مورد نزاع بین اصولیان است. از دیدگاه محقق خراسانی ﷺ دلالت امر بر وجوب به دلالت وضعیه برمی‌گردد و وجوب، معنای مستعمل فیه برای امر است.[۱]

محقق خوئی ﷺ معتقد است دلالت امر بر وجوب به دلالت وضعیه نیست، بلکه عقل در هنگام عدم وصول ترخیص، حکم به لزوم می‌کند.[۲]

از دیدگاه حضرت امام ﷺ دلالت امر بر وجوب نه به دلالت وضعیه و نه به حکم عقل است، بلکه سیره‌ی عقلاء بر حمل امر به لزوم در هنگام عدم قرینه برخلاف قائم است.[۳]

محقق عراقی ﷺ، اما، بر آن است که دلالت امر بر وجوب، یک دلالت اطلاقی است و امر تنها دلالت بر طلب دارد و از مقدمات حکمت کشف لزوم و وجوب می‌گردد.

با توجه به اقوال ذکر شده هر گاه امر متعلق به دو فعل (مثل اغتسل للجنابة و الجمعة) از مولا صادر گردد و قرینه‌ای بر حمل یکی بر استحباب داشته باشیم، طبق مسلک اول در دلالت امر و استحاله یا غیر عرفی بودن استعمال در اکثر از یک معنا در ارتباط با متعلق دیگر (یعنی جنابت) نمی‌توان قائل به وجوب شد؛ زیرا حمل آن بر وجوب، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از یک معنا است و این استعمال یا محال است و یا اینکه خلاف ظاهر حال نزد عرف است. ولی بنابر مسالک دیگر محذوری ندارد؛ زیرا طبق نظر محقق خوئی و حضرت امام ﷺ وجوب، معنای مستعمل‌فیه امر نیست تا استعمال لفظ در اکثر از یک معنا لازم آید و طبق دلالت امر بر وجوب به مقدمات حکمت نیز معنای امر، جامع طلب است و به تعدد دال و مولول، یکی از این دو، حمل بر استحباب می‌گردد ولی در دیگری وجوب را از دلالت اطلاقی (یعنی مقدمات حکمت) بدست می‌آوریم.[۴]

---

۱. آخوند خراسانی، *کفایة الأصول*، ص ۷۰

۲. خویی، *المحاضرات*، ج ۲، ص ۱۳۱

۳. خمینی، *مناهج الوصول*، ج ۱، ص ۲۵۰ و ۲۵۶

٤. نگارنده روش مذکور را نسبت به مسائل دیگر اصولی ادامه داده است و از اساتید و فضلای گرامی تقاضای دعای خیر نسبت به اتمام این مقصود را دارد و بیان ایراد شکلی و مفهومی موجب غنای بحث و تشکر و امتنان خواهد بود.

منابع

اصفهانی، محمد حسین(۱۳۸۳ش)، *حاشیة کتاب المکاسب (الحدیثة)*، تهران، پایه دانش.

ـــــــــــــ (۱۴۱۴ ق)، *نهایة الدرایة*، قم، موسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام.

انصاری، شیخ مرتضی، *المکاسب*، قم، *المکتبةالاسلامیة*.

تسخیری، محمد علی(۱۴۳۱)، *القواعد الاصولیة و الفقهیة علی مذهب الامامیة*، قم، مجمع العالی للتقریب بین المذاهب الاسلامیهٔ.

جزائری، محمدجعفر، *نظرة فی الحقوق؛ احکامها و اقسامها*، قم، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت علیهم‌السلام

الحر العاملی، محمد بن الحسن(۱۴۰۲ق)، *وسائل الشیعة*، طهران، *مکتبة الاسلامیة*.

حسینی شیرازی، سید صادق(۱۴۲۶ ق)، *بیان الفقه فی شرح العروةالوثقی*، قم، دارالانصار.

حکیم، سید عبدالصاحب(۱۴۱۶ق)، *منتقی الاصول*، قم، الهادی.

خراسانی، محمد کاظم(۱۴۱۷ق)، *کفایة الاصول*، قم، موسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام.

خوئی، سید ابوالقاسم(۱۳۸۴ش)، *مصباح الفقاهة*، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخویی

ربانی بیرجندی، محمد حسین(۱۳۸۸)، *المعجم التطبیقي للقواعد الاصولیة في فقه الامامیة*، مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی.

روحانی، سید محمد، *منهاج الفقاهة*، قم.

صافی اصفهانی، حسن(۱۴۱۷ق)، *الهدایة فی الاصول*، نجف، موسسه صاحب الامر(عج).

صدر، سید محمد باقر(۱۹۹۸)، دروس فی علم الاصول، بیروت، دارالکتاب البنانی.

طاهری خرم آبادی، سید حسن(۱۳۸۶ ش)، *البیع*، قم، *مؤسسة و نشر تراث الامام* الخمینی قدس‌سره.

طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم(۱۳۰۸ ش)، *العروة الوثقی*، طهران، المکتبهٔ الاسلامیهٔ.

عراقی، آقا ضیاءالدین(۱۴۱۰ق)، *نهایةالافکار*، قم، موسسه النشر الاسلامی *التابعة لجماعة* المدرسین.

عراقی، آقا ضیاءالدین، *مقالات الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

فیاض، محمداسحق(۱۳۷۵ ش)، *محاضرات*، قم، موسسه انصاریان.

القطیفی، منیر السید عدنان (۱۴۱۴ق)، *الرافد فی علم الاصول*، قم، مهر.

کاظمی خراسانی، محمد علی(۱۴۱۶ق)، *فوائد الاصول*، قم، *موسسة* النشر الاسلامی.

محسنی، محمد آصف(۱۳۸۲)، *القواعد الاصولية و الفقهية في المستمسک*، قم، پیام مهر.
نائینی، محمد حسین(۱۳۷۳ش)، *منیة الطالب فی حاشیة المکاسب*، قم، *المکتبة المحمدیة*.
هاشمی شاهرودی، سید علی(۱۴۲۶ق)، دراسات فی علم الاصول، بیروت، *موسسه دائرة* المعارف الفقه الاسلامی.
هاشمی شاهرودی، سید محمود(۱۴۱۷ق)، *بحوث فی علم الاصول*، قم، موسسه *دائرة* معارف الفقه الاسلامی.

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۷، تابستان ۱۳۹۲
صفحات ۹۹ ـ ۱۳۸

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 17, Summer 2013

سیر تاریخی حجّیت خبر واحد در اصول شیعه

سیّد محمّد صادق علم الهدی *

چکیده

این نوشـتار در صـدد اسـت در حدّ بضاعت خود، مسیر پر پیچ و خم مسألهٔ پر اهمّیت حجّیت تعبّدی خبر واحد ظنّی را در تاریخ فقه شیعه بکاود و تحوّلات فکری فقهاء شیعه را در این زمینه نمایان سازد. در این راسـتا، نخسـت گزارشـی از وضعیت مسألهٔ مزبور در دورهٔ حضور معصوم علیه السلام ارائه خواهد کرد و در ادامه، ضمن اشاره به آراء و انظار رجال برجستهٔ عرصهٔ فقاهت در موضوع خبر واحد و مسائل پیرامون آن، مراحل تطوّر آن را از نخسـتین آثار اصولی شیعه تا زمان معمار اصول نوین وحید بهبهانی دنبال خواهد کرد. این تحقیق نشانگر رویکرد متفاوت قدماء و متأخرین در قبال مسألهٔ مزبور است.

واژگان کلیدی: خبر واحد، حجّیت خبر ظنّی، ابن ابی عقیل، شـیخ مفید، سـیّد مرتضـی، شـیخ طوسـی، محقّق حلّی، علامه حلّی، شهید اوّل، شهید ثانی، محقّق اردبیلی، وحید بهبهانی.

---

*

بسم الله الرحمن الرحیم
والصّلاة و السّلام علی نبیّنا محمّد و آله الطاهرین

مقدّمه

مقصـود از «خبر واحد» هر خبر ظنّی حاوی قول، فعل یا تقریر معصـوم علیه‌السلام اسـت که به حدّ تواتر نمی‌رسـد، و لو راویان آن متعدّد باشـند، از این رو خبر مستفیض را نیز باید جزو اخبار آحاد به حساب آورد[1].

شـکّی نیسـت که در میان مسـائل اصـولی، مسـألهٔ «حجّیت خبر واحد» از ویژگی خاصّی برخوردار بوده و یکی از شاخص‌ترین، کهن‌ترین، پرابهام‌ترین و پرثمرترین مباحث اصولی اسـت که نتیجهٔ آن می‌تواند عرصـهٔ اسـتنباط حکم شـرعی در ابواب مختلف فقه را کاملاً متحوّل کنـد. از این رو همواره یکی از محورهـای اصـلی نزاع و اختلاف فقیهـان در طول تاریخ فقه بوده است.

از آنجا که بر حسب تتبّع ناقص ما، تاریخ پر فراز و نشیب این مسألهٔ مهمّ اصولی در هیچ نوشـتاری به طور دقیق و آن گونه که مدّ نظر اسـت، شـکافته نشده است، بر آن شدیم تا در این مقال، در حدّ بضـاعت اندک خود، سـیر تاریخی مسـألهٔ مزبور در طی ادوار مختلف را گزارش کنیم، امید آنکه محقّقین علم اصـول را مفید افتد. و ما توفیقی الا بالله، علیه توکّلت و إلیه اُنیب.

خبر واحد در اوّلین آثار اصولی

حجّیت خبر واحد از اوّلین مباحث مطرح شـده در علم اصـول اسـت، شـاهد این مدّعی آن اسـت که جمهور اهل سنّت *ابوعبدالله محمّد بن ادریس بن عبّاس شافعی* (۱۵۰- ۲۰۴ ق) ــ یکی از ائمهٔ مذاهب چهارگانهٔ اهل سنّت ــ را نخستین مصنّف در علم اصول و کتاب وی

۱. البتّه در این مورد اختلاف نظرهایی نیز وجود دارد؛ مثلاً در برخی از آثار اصـولی خبر متواتر، مفید قطع قلمداد شـده اسـت، خبر مسـتفیض مفید اطمینان و خبر واحد مفید ظنّ. به عنوان نمونه بنگرید: احسایی، *کاشفة الحال*، ص۱۱۶ـ ۱۱۷.

موسوم به «*الرسالة*» را نخستین اثر اصولی دانسته‌اند[۱]، او در این کتاب بابی را به بررسی موضوع خبر واحد اختصاص داده است و در صدد اثبات حجّیت آن بر آمده است[۲]. شافعی در کتاب فقهی «**الأمّ**» نیز به دفعات بر حجّیت خبر واحد تأکید کرده است[۳].

جالب آنکه *ابو محمّد هشام بن حکَم کِنْدی* (متوفّای ۱۹۹ ق) ــ شاگرد برجستهٔ امام صادق علیه‌السلام ــ نیز که علامه سیّد حسن صدر[۴] و به تبع او جمعی از نویسندگان شیعه[۵]، وی را نخستین مصنّف در علم اصول عنوان کرده‌اند ــ بنا به گفتهٔ ابن ندیم، کتابی با نام «**الأخبار وکیف تصحّ**» داشته است[۶] که ممکن است در موضوع حجّیت اخبار آحاد نوشته شده باشد. امّا به هر حال، حتّی اگر شافعی را نخستین مصنّف در علم اصول ندانیم، شکّی نیست که قدیمی‌ترین مکتوب موجود در علم اصول، کتاب او است.

خبر واحد در دورهٔ حضور معصوم

علاوه بر آیاتی که اصولیون بر اثبات حجّیت خبر واحد[۷] یا نفی آن[۸] مورد استدلال قرار داده‌اند، روایات بسیاری بر محور خبر واحد از سوی اهل بیت علیهم‌السلام و به طور خاصّ از امام

---

۱ . از جمله: ابو حامد غزالی (۴۵۰– ۵۰۵ ق) در المنخول من تعلیقات الأصول، ص۶۱۰؛ ابن خَلّکان اِربِلی (۶۰۸– ۶۸۱ ق) در وفیات الأعیان، ج۴، ص۱۶۵؛ و ابن خَلْدون حَضْرَمی (۷۳۲– ۸۰۸ ق) در *تاریخ ابن خلدون*، ج۱، ص۵۷۶.

۲ . شافعی، *الرسالة*، ص۳۶۹ ـ ۳۸۳.

۳ . به عنوان نمونه در الأمّ، ج۷، ص۲۰۱ آمده است: «فقال الشافعی: إذا حدّث الثقة عن الثقة حتّی ینتهي إلی رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله فهو ثابت عن رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و لا نترك لرسول الله حدیثاً أبداً إلا حدیثاً وُجد عن رسول الله حدیثٌ یُخالفه». نیز بنگرید: همان، ج۲، ص۳۲؛ همان، ج۳، ص۲۲۰؛ همان، ج۷، ص۲۷۳ ـــــ ۲۷۴؛ همان، ص۲۷۵.

٤ . صدر، تأسیس الشیعة، ص۳۱۰؛ صدر، *الشیعة و فنون الإسلام*، ص۳۲۷.

٥ . به عنوان نمونه بنگرید: قایینی، *علم الأصول تاریخاً و تطوّراً*، ص۴۴؛ کاظمی، *تاریخ علم اصول*، ص۵۹؛ علی‌پور، *درآمدی به تاریخ علم اصول*، ص۷۲ ـ۷۳.

٦ . ابن ندیم، *الفهرست*، ص۲۲۴. ابن ندیم در همان، ص۲۱۰برای ابوعثمان جاحِظ (۱۶۳– ۲۵۵ ق) نیز کتابی با همین عنوان ثبت کرده است.

۷ . مثل آیات: حجرات، ۶؛ توبه، ۱۲۲؛ نحل، ۴۳؛ انبیاء، ۷.

۸ . مثل آیات نهی از عمل به ظنّ و غیر علم: بقره، ۷۸؛ همان، ۸۰؛ همان، ۱۶۹؛ آل عمران، ۶۶؛ نساء، ۱۵۷؛ انعام، ۱۱۶؛ همان، ۱۱۹؛ همان، ۱۴۳؛ همان، ۱۴۴؛ همان، ۱۴۸؛ اعراف، ۲۸؛ همان، ۳۳؛ یونس، ۳۶؛ همان، ۳۹؛ همان، ۵۹؛ همان، ۶۶؛ همان، ۶۸؛ نحل، ۲۵؛ اسراء، ۳۶؛ کهف، ۵؛ حجّ، ۳؛ همان، ۸؛ نور، ۱۵؛ روم، ۲۹؛ لقمان، ۶؛ همان، ۲۰؛ جاثیه، ۱۸؛ همان، ۲۴؛ نجم، ۲۳؛ همان، ۲۸.

صادق علیه‌السلام رسیده است که مفاد برخی از آنها عبارت است از: حجّیت خبر واحد[۱]، تسامح در ادلّهٔ سنن[۲]، لزوم عرضهٔ اخبار بر قرآن[۳]، علاج تعارض احادیث به سبب تقیّه و امثال آن[۴].

امّا شاید بتوان گفت که تنها بحث رایج اصولی در بین اصحاب ائمّه علیهم‌السلام که پیرامون آن کتبی نوشته شده، مسألهٔ «تعارض احادیث» است که از شعب مبحث مورد نظر ما است، عواملی از قبیل: بیان احادیثی موافق با نظر جریان حاکم به منظور تقیّه از سوی ائمّه، حذف قرائن دخیل در فهم احادیث از سوی راویان و جعل احادیث از سوی برخی از معاندان که خود را منتسب به اهل بیت می‌نمودند، موجب پیدایش اخبار متعارض بسیاری شده بود که شیعیان را در مقام عمل، متحیّر و سرگردان می‌ساخت و آنان را به یافتن راه حلّی اصولی فرا می‌خواند.

ظاهراً نخستین کتابی که در این زمینه نگاشته شد، کتاب «*علل الحدیث*» تألیف **ابومحمّد یونس بن عبدالرّحمان** (قبل از ۱۲۵ - ۲۰۸ ق) از اصحاب فقیه امام کاظم و رضا علیهماالسلام بود[۵]. کتاب «*اختلاف الحدیث*» نگاشتهٔ *ابو احمد محمّد بن ابی عمیر اَزْدی*[۶] (متوفّای ۲۱۷ ق) از اجلّهٔ اصحاب امامان کاظم و رضا علیهماالسلام و کتاب «*علل الحدیث*» تألیف *ابو جعفر احمد بن محمّد بن خالد بَرْقی*[۷] (متوفّای ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق) از اصحاب امامان جواد و هادی علیهماالسلام و صاحب موسوعه روایی «*المحاسن*» نیز از کتب نگارش‌یافته در موضوع تعارض اخبار بودند. شاید بتوان رواج این مبحث در بین اصحاب ائمّه را نشان از اعتقاد آنان ــ و لو به نحو ارتکازی ــ به حجّیت خبر واحد دانست؛ ارتکازی که از دورهٔ شیخ طوسی به بعد، به عنوان سیرهٔ متشرّعه، همواره مورد استناد قائلان به حجّیت خبر واحد بود.

تقدّم عامّه بر امامیه در مبحث خبر واحد

مبحث حجّیت خبر واحد در میان اهل سنّت زودتر از شیعیان مورد اقبال و توجّه جدّی قرار گرفت؛ زیرا از دید شیعه، امکان دست‌یابی به نصّ شرعی، محدود به دوران رسول

---

۱ . کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۳۳۰، ح ۱.

۲ . همان، ج ۲، ص ۸۷، ح ۱؛ برقی، *المحاسن*، ج ۱، ص ۲۵، ح ۱؛ همان، ح ۲.

۳ . همان، ج ۱، ص ۶۹، ح ۱؛ همان، ح ۲؛ همان، ح ۳؛ همان، ح ۴؛ همان، ح ۵؛ صدوق، *ثواب الأعمال*، ص ۱۳۲؛ حرعاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ح ۲۹؛ همان، ح ۳۰.

٤ . کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۶۴ تا ۶۸، ح ۲؛ همان، ح ۳؛ همان، ح ۶؛ همان، ح ۷؛ همان، ح ۸؛ همان، ح ۹؛ همان، ح ۱۰.

٥ . نجاشی، *الرجال*، ص ۴۴۷. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، شیخ طوسی در *الفهرست*، ص ۵۱۱، نام کتاب وی را «*اختلاف الحدیث*» ثبت کرده است.

٦ . نجاشی، *الرجال*، ص ۳۲۷.

۷ . همان، ص ۷۶. شیخ طوسی در *الفهرست*، ص ۶۳ نام کتاب وی را «*اختلاف الحدیث*» ثبت کرده است.

اکرم ﷺ نبوده، بلکه این امکان تا زمان حضور امام معصوم علیه‌السلام (۲۶۰ هـ ق) و به نوعی، تا پایان غیبت صغری (۳۲۹ هـ ق) فراهم بوده است. در این دوران، احادیث امامان علیهم‌السلام یا بی‌واسطه یا با یکی دو واسطهٔ مورد وثوق به اصحاب می‌رسید و به همین سبب معمولاً برای آنان اطمینان‌آور بوده است و از این رو کمتر به بحث نظری حجّیت خبر ظنّی محتاج می‌شدند.

امّا در مقابل، اهل سنّت که دورهٔ نصّ را با وفات نبیّ اکرم به سال ۱۰ هجری پایان‌یافته تلقّی می‌کردند و بر اثر سیاست نابخردانه بلکه مغرضانهٔ منع از کتابت حدیث، میراث حدیثی خود را رفته رفته با شکّ و جهل آمیخته دیدند، زودتر از شیعه، با حجم انبوهی از اخبار آحاد مواجه شدند که به خودی خود قابل اعتماد نبودند. پس لازم بود که آنان موضع عملی خود را در قبال این همه روایت مشخّص کنند.

از این رو در مقطعی که نمی‌توان از هیچ یک از علمای شیعه رساله‌ای تحت عنوان «خبر واحد» یا مترادف آن سراغ گرفت، در کتب فهارس و تراجم، تصنیفات زیادی تحت همین عنوان، به علمای اهل سنّت نسبت داده شده است که نشان می‌دهد مبحث مزبور یکی از مباحث رایج در بین آنان بوده است، به عنوان نمونه، *ابوموسی عیسی بن ابان بغدادی*[۱] (متوفّای ۲۲۱ ق)، *ابوسلیمان داود بن علی ظاهری اصفهانی*[۲] (۲۰۲-۲۷۰ ق)، *ابومحمّد قاسم بن محمّد بیانی*[۳] (حدود ۲۲۰- ۲۷۶ ق)، *ابوالحسین احمد بن یحیی راوندی*[۴] (متوفّای ۲۹۸ ق) و *ابوالحسن علی بن موسی قمّی*[۵] (متوفّای ۳۰۵ ق) از جمله دانشمندان سنّی مذهب هستند که اختصاصاً کتابی را در باب «خبر الواحد» و ظاهراً در راستای اثبات حجّیت آن نگاشته‌اند. در مقابل، *ابوالحسین عبدالرحیم بن محمّد معروف به «ابن‌الخیّاط»* (متوفّای حدود ۳۰۰ ق) نیز کتابی با عنوان «**الردّ من أثبت خبر الواحد**» نوشت[۶].

و همان‌طور که دانستیم، پیش از همهٔ اینها، شافعی در کتاب «*الرسالة*» مبحثی را به این

۱ . ابن ندیم، *الفهرست*، ص۲۵۸.
۲ . نفس المصدر، ص۲۷۲.
۳ . ذهبی، *سیر أعلام النبلاء*، ج۱۳، ص۳۲۹.
٤ . ابن ندیم، *الفهرست*، ص۲۱۷. وی در ابتدا معتزلی بود، امّا به الحاد متمایل شد و آثاری در ردّ شریعت نگاشت.
٥ . همان، ص۲۶۰. البتّه نام کتاب او «*اثبات القیاس و الاجتهاد و خبر الواحد*» بوده است.
٦ . عسقلانی، *لسان المیزان*، ج۵، ص۱۶۴.

موضـوع اختصـاص داده بود. تعابیر وی درآن کتاب[۱]، و نیز در کتاب «**الأمّ**»[۲] نشـان می‌دهد که مبحث مزبور در آن روزگار معرکهٔ آراء دانشمندان اهل سنّت بوده است. چنان‌که برخی کتب تاریخی از مناظرهٔ غیر مستقیم امّا داغ او با **ابراهیم بن عُلَیّه** در موضوع خبر واحد خبر داده‌اند[۳].

به هر حال، عالمان شـیعه نیز در اعصـار بعد که اسـناد بسـیاری از احادیث، به علّت تعدّد وسـائط و حوادث روزگار، با شـکّ قرین شـد، ناچار بودند یا به طرقی اسـناد احادیث را هم‌چنان قطعی نشـان دهند و یا آنکه حجّیت اخبار ظنّی را بپذیرند. از این رو مبحث مزبور با کمی تـأخیر، در میان علمای شـیعه نیز شـایع گشـت و در بین آنان به یکی از داغ‌ترین و جدّی‌ترین ابحاث رایج تبدیل شد، به گونه‌ای که در بسیاری از مقاطع، مشخّصهٔ یک فقیه یا یـک جریان فقهی، قبول یا انکار حجّیت اخبار واحد تلقّی می‌شـد. دیری نپایید که آنان از حیـث حجم و عمق مباحثی که در این باب عرضـه کردند، حتّی از اهل سـنّت نیز پیشـی گرفتند.

خبر واحد در دهه‌های نخست غیبت

غالب شـیعیان در دوران غیبت صـغری، مشی اخباری داشتند. بنا به گفتهٔ اصولیان نزدیک به این دوران، آنان قائل به حجّیت خبر واحد بوده و نه فقط در فروع دین، بلکه در اصول دین نیز به آن تمسّک می‌جسـتند[۴]، دقّت چندانی در محتوای احادیث نداشـتند و از این رو گاه سـخن آنان به تناقض می‌انجامید[۵]. از این جماعت در منابع متأخّرتر با عناوینی ازقبیل: «مقلّد

---

۱ . بنگرید: شافعی، *الرسالة*، ص۳۶۹ ـ ۳۸۳.

۲ . بـه عنوان نمونه بنگرید: شـافعی، *الأمّ*، ج۷، ص۲۱؛ همان، ص۲۰۱؛ همان، ص۲۷۳ – ۲۷۴؛ همان، ص۲۷۵؛ همان، ص۲۷۷.

۳ . ذهبی، *سیر أعلام النبلاء*، ج۱۰، ص۲۳ ـ ۲۴.

٤ . سـیّد مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، ج۱، ص۲۱۱؛ همان، ج۲، ص۳۳۳؛ شیخ طوسی، *العدّة*، ج۱، ص۱۲۶ –۱۲۷. نیز بنگرید: حلّی، *نهایة الوصـول*، ج۳، ص۴۰۳. همچنین وحید بهبهانی در *الرسـائل الأصـولیة*، *رسـالة الاجتهاد و الأخبار*، ص۱۹۶ – ۲۱۵ شـواهدی مبنی بر «شـیوع عمل به اخبار آحاد بین شـیعه» در دورهٔ حضور و غیبت صغری که گاه به انحرافات گستردهٔ اعتقادی می‌انجامید، جمع آوری کرده است.

۵ . شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الإمامیة، ص۴۹. همچنین: شیخ طوسی، *العدّة*، ج۱، ص۳.

روات»[۱] و «اصحاب تقلید»[۲] یاد شده است.

در میان این جریان، جماعتی افراطی بودند که حتّی با اصول بیان شده از سوی ائمّه برای سنجش احادیث و علاج تعارض بین آنها بیگانه بودند، هر روایتی را که می‌شنیدند، بدون آنکه در سند آن نظر کنند، می‌پذیرفتند و بین روایت صحیح و ضعیف فرق نمی‌گذاردند، به لوازم قبول مضامین برخی از احادیث توجّه نمی‌کردند و معانی احادیثی را که روایت می‌کردند، درست در نمی‌یافتند. در سخنان شیخ مفید[۳] و سیّد مرتضی[۴]، شرح کاملی از روش اینان می‌توان یافت.

امّا در این میان، بودند محدّثانی که معتدل‌تر می‌اندیشیدند و بر پایهٔ روایات، از قواعد ابتدایی علم اصول تبعیّت می‌کردند و هر خبر واحدی را نمی‌پذیرفتند. *ثقة الاسلام محمّد بن یعقوب کلینی رازی* (متوفّای ۳۲۹ ق) و *شیخ صدوق محمّد بن علی بن بابویه قمّی* (حدود ۳۰۶ ـــ ۳۸۱ ق) از زمرهٔ این جماعت بودند. بلکه طبق استظهار فاضل تونی، صدوق در کتاب مفقود «*الغیبة*» منکر حجّیت خبر واحد شده بود.[۵]

در طول دوران غیبت صغری تنها اثری که مشخّصاً در باب حجّیت اخبار آحاد ثبت شده است، کتابی است از *ابومحمّد حسن بن موسی نوبختی* (متوفّای حدود ۳۱۰ ق) پسر خواهر ابوسهل نوبختی که به گفتهٔ نجاشی در موضوع «خبر واحد و عمل به آن» نوشته شده[۶] و به نظر می‌رسد در صدد اثبات حجّیت آن برآمده است. ظاهراً او نخستین عالم شیعه است که رساله‌ای مستقلّ در این باب نوشته است. البتّه در این دوره از ابوالعبّاس عبدالله بن

---

۱ . به عنوان نمونه بنگرید: شیخ مفید، *تصحیح اعتقادات الإمامیة*، ص۴۹ ـــ ۱۲۲ ـــ ۱۵۵؛ سیّد مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، ج۲، ص۱۸؛ شیخ طوسی، *العدّة*، ج۱، ص۳؛ همان، ص۱۳۱ تا ۱۳۳. همچنین بنگرید: انصاری، *فرائد الأصول*، ج۱، ص۱۵۷.

۲ . به عنوان نمونه بنگرید: سیّد مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، ج۲، ص۳۳۳.

۳ . به عنوان نمونه، بنگرید: شیخ مفید، *تصحیح اعتقادات الإمامیة*، ص۸۸؛ شیخ مفید، *المسائل السرویة*، ص۷۳.

٤ . به عنوان نمونه، بنگرید: سیّد مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، ج۱، ص۲۱۱؛ همان، ج۲، ص۱۸. ابن غضائری در رجال خود، ص۳۹ در شرح حال احمد بن محمّد بن خالد برقی تعریض روشنی به گرایش افراطی جریان اهل الحدیث دارد: «فإنّه (برقي) كان لا يبالي عمّن يأخذ على طريقة أهل الأخبار!».

۵ . تونی، *الوافیة*، ص۱۵۸.

٦ . نجاشی، *الرجال*، ص۶۵.

جعفر حِمیَری (متوفّای حدود ۳۱۰ ق) نیز کتابی با نام «*الحدیثین المختلفین*» نقل شده است[۱] که بر حسب ظاهر عنوان آن، مربوط به مبحث تعارض اخبار است.

ناگفته نماند که در این دروان، در مقابل جماعت اهل حدیث، اقلّیتی بودند که مشی عقلانی داشته و با انکار حجّیت خبر واحد، روشی متفاوت با جریان غالب را برگزیده بودند. از میان اینان می‌توان به متکلّم برجستهٔ شیعه **ابوجعفر محمّد بن عبدالرحمان بن قِبَه رازی** (متوفّای قبل از ۳۲۹ ق) اشاره کرد. او صاحب قدیمی‌ترین نظری است که از یک عالم شیعی در کتب اصولی موجود مطرح شده است[۲] که اتفاقاً به حجّیت خبر واحد ظنّی مربوط می‌شود. به نظر او جعل حجّیت از سوی شارع برای خبر واحد - بلکه هر امارهٔ ظنّی - به جهت توالی فاسد آن، امتناع وقوعی دارد. بنابراین او از منکران حجّیت اخبار آحاد بوده است. از اینکه ابن قبه این اشکال را در کجا مطرح نموده است، اطّلاع دقیقی در دست نیست، خصوصاً آنکه در ترجمهٔ او مشخّصاً به هیچ کتاب اصولی اشاره نشده است، امّا به هر حال، به نظر می‌رسد که او در دعوی خود تنها است و فرد دیگری از فقهاء شاخص شیعه قائل به استحالهٔ جعل حجّیت برای خبر واحد نشده است.

معاصر ابن قبه، *ابومحمّد حسن بن علی بن ابی عقیل عُمانی حَنّاء* (متوفّای نیمهٔ اوّل قرن چهارم) صاحب کتاب «*المتمسّک بحبل آل الرسول*» بود که به دست ما نرسیده است و از این رو اطّلاع مستقیمی از آراء او نمی‌توان یافت، امّا بنا به گفتهٔ برخی از محقّقان معاصر، او نیز منکر حجّیت خبر واحد بوده و عموم آیات را بر اخبار خاصّ - هر چند صحیح السند - مقدّم می‌داشته است[۳].

شواهدی در دست است که صدق این گفته را تأیید می‌کند، از جمله اینکه: در لابلای اقوال حکایت شده از ابن ابی عقیل مواردی را می‌توان یافت که وی عمومات قرآن را بر

---

۱ . نفس‌المصدر، ص۲۲۰.

۲ . به عنوان نمونه بنگرید به: حلّی، *معارج الأصول* ص۲۰۳ ـــ ۲۰۴؛ حسن بن زین الدین، *معالم الدین*، ص۱۸۹؛ قمّی، *القوانین*، ج۱، ص۴۳۲؛ انصاری، *فرائد الأصول* ج۱، ص۴۰.

۳ . تستری، *قاموس الرجال* ج۳، ص۲۹۳ ـ ۲۹۴:

وکان یقدّم عموم الآیات علی خصوص صحیح الروایات ... و کان لا یعمل الا بالأخبار المتواترة، الا أنّه ـــ کالمفید والمرتضی ـ یدّعی التواتر کثیراً فیما لا تواتر فیه، کادّعاء الإجماع فیما لااجماع فیه.

نیز بنگرید: مدرسّی، *مقدّمه‌ای بر فقه شیعه*، ص۴۱.

خصـوص اخبار آحاد مقدّم داشـته اسـت[۱]. صـاحب جواهر نیز فتوای او را یا مبتنی بر عدم حجّیت خبر واحد دانسته است و یا لا اقلّ مبتنی بر عدم جواز تخصیص کتاب به آن[۲]. حتّی حسـب ظاهر عبارتی که علامه حلّی در یکی از فروعات نکاح از او نقل کرده اسـت، وی اساساً تخصیص کتاب به سنّت‌را ــ و لو سنّت متواتر ـ جایز نمی‌داند[۳]، امّا با همهٔ اینها، موارد متعدّدی وجود دارد که به نظر می‌رسـد مسـتند فتوای او صـرفاً خبر واحد اسـت[۴]. علاوه بر این، سـتایش بسیار شیخ مفید از او[۵] – علی رغم انتقادات تند وی از مثل شیخ صدوق[۶] و ابن جنیـد[۷] کـه قائل به حجّیت اخبار آحاد بودند – و نیز شـهرت کتاب فقهی ابن ابی عقیل در دورهٔ مفید و اتباع او[۸] شـواهد روشن دیگری هستند بر نزدیکی روش وی با روش شیخ مفید و متکلّمان تابع او که منکر حجّیت اخبار آحاد بودند.

---

۱ . به عنوان نمونه علامه در در *مختلف الشیعة*، ج۴، ص۴۳۱ آورده است:
احتجّ ابن أبي عقيل بعموم الأمر بقتال المشركين. و الجواب: إنّ العام يخصّ بخبر الواحد، خصوصاً إذا استفاض.
نیز بنگریـد: علامه حلّی، مختلف الشـیعة، ج۴، ص۲۸۲؛ همان، ص۳۸۴. به نظر می‌رسـد او از تقیید اطلاق خبر متواتر به خبر واحد نیز پرهیز داشت، بنگرید: ابن فهد، *المهذّب البارع*، ج۱، ص۷۹ ـ ۸۰.

۲. صاحب جواهر در جواهر الکلام، ج۱۷، ص۲۵ می‌نویسد:
فما عن ابني أبي عقيل و بابويه ... واضح الضعف؛ لابتنائه بالنسبة إلى ثبوت القضاء على عدم حجّية الخبر الواحد أو عدم تخصيص الكتاب به، و هما معاً باطلان كما حرّر في محلّه.

۳. علامه در *مختلف الشیعة*، ج۷، ص۷۷ آورده است:
مسـألة: المشهور تحريم نكاح بنت الأخ و الأخت على نكاح العمّة و الخالة، إلا برضاهما ... و قال ابن أبي عقيل لمّا عدّ المحرّمات في الآية، قال: فهذه جملة النسـاء التي حرّم الله عزّ و جلّ نكاحهنّ، و أحلّ نكاح ما سـواهنّ؛ ألا تسـمعه يقول بعد هذه الأصـناف السـتة: ﴿وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذٰلِكُمْ﴾؟! فمن ادّعى أنّ رسول الله ﷺ حرّم عليه غير هذه الأصـناف و هو يسـمع الله يقول: ﴿وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذٰلِكُمْ﴾ (النسـاء، ۲۴)فقد أعظم القول على رسول الله، و قـد قال: «ألا! لا يتعلّقن على أحد بشـيء، فإنّي لا أحلّ إلا ما أحلّ الله، و لا أحرّم إلّا ما حرّم الله في كتابه، وكيف أقول ما يخالف القرآن و به هداني الله عزّوجلّ؟!».

٤. به عنوان نمونه بنگرید: علامهٔ حلّی، *مختلف الشـیعة*، ج۱، ص۴۴۷؛ همان، ج۲، ص۲۹ ـــ ۳۰؛ همان، ص۳۸۴؛ همـان، ج۸، ص۲۳۸؛ ج۹، ص۲۷۸؛ همان، ص۳۸۱؛ همان، ص۴۲۱؛ علامهٔ حلّی، *منتهی المطلب*، ج۹، ص۱۲۶؛ همان، ص۴۹۵.

٥. نجاشی، *الرجال*، ص۴۸.

٦. به عنوان نمونه بنگرید: شیخ مفید، *تصحیح اعتقادات الإمامیة*، ص۴۹. همچنین بنگرید: همان، ص۱۴۹ ـ ۱۵۰.

۷. به عنوان نمونه شیخ مفید در *المسائل السرویة*، ص۷۳ می‌نویسد:
«فأمّا كتب أبي علي بن الجنيد، فقد حشاها بأحكام عمل فيها على الظّن ...».

۸. نجاشـی شـاگرد مفید در رجال خود، ص۴۸ کتاب «*المتمسّک بحبل آل الرسول* ﷺ» را «*مشهور في الطائفة*» معرّفی کرده است.

امّا ابن جنید، *ابوعلی محمّد بن احمد بن جُنَید کاتب اِسکافی* (متوفّای بعد از ۳۶۰ ق) در عین آنکه همانند متکلّمان، قائل به اعتبار عقل بود و در میان متون باقی‌مانده از وی، روش اجتهادی و مبتنی بر عقل او مشهود است[۱]، مانند جریان حدیث‌گرای آن دوران، خبر واحد را حجّت می‌دانست[۲]، بندهای باقی‌مانده از نگاشته‌های فقهی ابن جنید، تمسّک او به خبر واحد ــ حتّی خبر شاذ و مخالف مشهور - را تأیید می‌کند[۳]، در حالی که خواهیم دید که حجّیت خبر واحد ظنّی در میان فقیهان عقل‌گرای شیعی تا زمان شیخ طوسی و حتّی بعد از او تا زمان علامهٔ حلّی نظریّه‌ای مهجور و شاذّ بود و به شدّت ردّ می‌شد. این دیدگاه وی یکی از ادلّه‌ای بود که شیخ مفید و هم‌فکرانش به استناد آن، فقه ابن جنید را متّکی بر ظنّ و غیر قابل اعتماد معرّفی می‌کردند[۴].

دیدگاه شیخ مفید

ابوعبدالله محمّد بن محمّد نُعمان بغدادی (۳۳۶ ــ۴۱۳ ق) معروف به «شیخ مفید» نخستین کتاب جامع اصولی را قلم زد. وی در این کتاب که به *«التذکرة»* یا *«مختصر التذکرة»* معروف است، بر عدم حجّیت خبر واحد ظنّی تأکید کرده[۵] و در رسالهٔ *«أوائل المقالات فی*

---

۱. به عنوان نمونه، علامه در *مختلف الشیعة*، ج۴، ص۱۷۸ چنین نقل می‌کند:

مسألة: قال ابن الجنيد: كلّ عين على المُحرِم مُحرّم إتلافها، فعليه لكلّ عين فدية إذا أتلفها ... احتج ابن الجنيد بأنّ الكفارة إذا وجبت بالفعل الأوّل، فإن وجبت بالثاني لزم تحصيل الحاصل، و إلّا خرج الثاني عن العليّة، مع أنّه مساو للأوّل.

همچنین بنگرید: علامه حلّی، *مختلف الشیعة*، ج۲، ص۱۰۰؛ همان، ج۴؛ همان، ص۴۰۰؛ همان، ص۴۰۶؛ همان، ج۵، ص۷۷؛ همان، ص۱۳۶؛ همان، ص۳۳۹؛ همان، ج۷، ص۴۳۳؛ همان، ج۸، ص۵۱ ـ ۵۲.

۲. شیخ مفید، *المسائل السرویة*، ص۷۳.

۳ . به عنوان نمونه بنگرید: علامه حلّی، *مختلف الشیعة*، ج۷، ص۳۵؛ همان، ص۲۵۸ـ ۲۵۹؛ همان، ص۲۶۰؛ همان، ص۲۶۲؛ همان، ص۲۵۹ ـ ۲۶۰؛ همان، ص۲۹۷؛ همان، ص۴۶۴؛ ص۵۰۱ ـ ص۵۰۲؛ همان، ج۲، ص۱۵۴؛ همان، ص۲۳۰؛ همان، ص۳۰۰؛ همان، ج۳، ص۵۰۵؛ همان، ج۷، ص۳۵. نیز بنگرید: تستری، *قاموس الرجال*، ج۱۱، ص۵۹۹.

٤ . شیخ مفید در *المسائل السرویة*، ص۷۳ می‌نویسد:

فأمّا كتب أبي علي بن الجنيد، فقد حشاها بأحكام عمل فيها على الظّن ... ولو أفرد المنقول من الرأي لم يكن فيه حجّة، لأنّه لم يعتمد في النقل المتواتر من الأخبار، وإنّما عوّل على الآحاد.

٥ . شیخ مفید در *مختصر التذکرة*، ص۴۴ ـ ۴۵ می‌گوید:

فأمّا خبر الواحد القاطع للعذر فهو الّذي يقترن إليه دليلٌ يفضي بالناظر فيه إلى العلم بصحّة مُخبره، ... فمتى خلا

المذاهب و المختارات» آن را مذهب «جمهور شیعه» عنوان کرده است[۱]. همچنان‌که در *«الرسالة الصاغانية»* رفع ید از ظواهر قرآن به واسطهٔ خبر واحد را جایز ندانسته است.[۲]

شاگرد او *ابوالقاسم، علیّ بن حسین بن موسی (۳۵۵- ۴۳۶ ق)*، معروف به «سیّد مرتضی» کتاب نسبتاً مبسوط با عنوان *«الذريعة إلى أُصول الشريعة»* نگاشت و در آن حجّیت اخبار آحاد را منکر شد[۳]. به نظر نمی‌رسد وی در کلّیات علم اصول اختلاف قابل ذکری با شیخ مفید داشته باشد[۴]، الا اینکه بسیار بیشتر از مفید و قاطعانه‌تر از او، بر بی‌اعتباری اخبار آحاد نزد علمای امامیّه تأکید کرده است، به گفتهٔ او موضع علمای شیعه در قبال خبر واحد، همانند موضع آنان در قبال بطلان قیاس و خطر و حرمت آن در شریعت، ظاهر و آشکار است. و علّت آنکه برخی علی رغم این وضوح، در آثارشان به اخبار آحاد عمل کرده‌اند یا غفلت است و یا عناد و بازی با دین[۵]. وی مشابه این مطالب را در رسالهٔ *«إبطال العمل بأخبار الآحاد»* نیز تکرار کرده است.[۶]

علاوه بر این، در نگاشتهٔ مختصری تحت عنوان: *«مسألة عدم تخطئة العامل بخبر*

خبر الواحد من دلالة يقطع بها على صحّة مخبره، فإنّه ـــ كما قدّمناه ـــ ليس بحجّة و لا موجب علماً و لا عملاً على كلّ وجه.

نیز بنگرید: همان، ص۳۸.

۱ . او در أوائل *المقالات*، ص۱۲۲ می‌گوید:

و أقول: إنّه لا يجب العلم و لا العمل بشيء من أخبار الآحاد، و لا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين إلا أن يقترن به ما يدلّ على صدق راويه على البيان، وهذا مذهب جمهور الشيعة ... و هو خلاف لما عليه متفقهة العامة و أصحاب الرأي.

۲ . شیخ مفید، *المسائل الصاغاتية*، ص۸۹.

۳ . بنگرید: سیّد مرتضی، *الذريعة*، ج۲، ص۵۲ ـ۵۳.

٤ . البتّه سیّد علی بن طاووس (۵۸۹- ۶۶۴ هـ ق) در *كشف المحجّة لثمرة المهجة*، ص۲۰ گفته است که دفتری از قطب الدین راوندی نزد او است که در آن حدود ۹۵ مورد از اختلافات میان شیخ مفید و سید مرتضی در «علم اصول» را بیان کرده است و در آخر آن نوشته است که: «اگر تمام موارد اختلاف آن دو را بیان کنم، کتاب طولانی خواهد شد». البتّه باید توجّه داشت که مراد وی از «علم اصول» یا خصوص اصول دین است یا اعمّ از آن و اصول فقه.

۵. سیّد مرتضی، *رسائل الشريف المرتضى*، ج۱، ص۲۴ ـ ۲۵.

٦. سیّد مرتضی، *رسائل الشريف المرتضى*، ج۳، ص۳۰۹:

العلم الضروري حاصل لكلّ مخالف الإمامية أو موافق، بأنّهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم، و أنّ ذلك صار شعاراً لهم يعرفون به، كما أنّ نفي القياس في الشريعة من شعارهم الّذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم.

الواحد» تصـریح می‌کند که اگر راوی خبر واحد در غایت عدالت نیز باشـد، باز هم خبر او چیزی بیش از ظنّ اقتضـاء نمی‌کند و همچنان کاذب بودن او جایز اسـت، پس عمل به خبر او اقدام بر آنچه که قبحش معلوم است محسوب می‌شود.[۱]

او در رسالهٔ *«جوابات المسائل التبانیات»* نیز بعد از بحثی در باب راه‌های شناخت احکام شـرعی، مسـألهٔ حجّیت خبر واحد را به تفصـیل از زوایای گوناگون مورد نقد و بررسی قرار داده و بر بی‌اعتباری آن تأکید کرده است[۲].

سـیّد مرتضی اکثر قریب به اتّفاق احکام فقهی را از طریق خبر متواتر، سپس اجماع و در نهایت نصّ قرآن و عقل به نحو قطعی قابل وصـول می‌دانست[۳]. طبیعی بود که کسی که این گونه باب علم به احکام را مفتوح ببیند، اعتنایی به خبر واحد نکند و منکر حجّیت آن باشـد. به همین سـبب مباحث تعارض اخبار در کتاب الذریعة و سـایر آثار سـیّد و هم‌فکران او به صورت مدوّن و مستقل و مبسوط بحث نشده است.[۴]

ابو القاسـم سـعد الدّین عبد العزیز بن نحریر طرابلسـی معروف به «قاضی ابن البرّاج»

---

۱. سیّد مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، ج۳، ص۲۷۰.

۲. همان، ج۱، ص۲۱ تا ص۹۶.

۳. وی در«مسألة فی إبطال العمل بأخبار الآحاد» در بیان نحوهٔ تحصیل علم به احکام می‌نویسد:

واعلم أنّ مُعظم الفقه نعلم ضـرورة مذاهب أئمّتنا فیه بالأخبار المتواترة ... وما سـوی ذلك لقلّته بل الأقلّ، نعوّل فیه علی إجمـاع الإمـامیة ... فأمّا ما اختلفت الإمامیة فیه، فهو علی ضـربین: ضـرب یکون الخلاف فیه من الواحد والاثنین، عرفنـاهمـا بأعیانهما و أنسـابهما، و قطعنا علی أن امام الزمان لیس بواحد منهما، فهذا الضـرب یکون المعول فیه علی أقوال باقي الشیعة الذین هم الجل و الجمهور، و لأنا نقطع علی أن قول الإمام في تلك الجهة دون قول الواحد والاثنین. و الضـرب الأخر من الخلاف: أن تقول طائفة کثیرة لا تتمیز بعدد و لا معرفة ـــ إلا الأعیان الأشخاص ـ بمذهب و الباقون بخلافه ... و یرجع في الحق من ذلك الی نص کتاب أو اعتماد علی طریقة تفضي إلی العلم، کالتمسّـك بأصل ما في العقل و نفي ما ینقل عنه، وما أشبه ذلك... فإن قدرنا أنه لا طریق الی قطع علی الحق فیمـا اختلفوا فیـه، فعنـد ذلك کنا مخیرین في تلك المسـألة بین الأقوال المختلفة، لفقد دلیل التخصـیص والتعیین. (سیّد مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، ج۳، ص۳۱۲ ـ ۳۱۳.)

٤. سیّد مرتضی در *الذریعة*، ج۲، ص۷۸ ـ ۷۹ بر این مطلب تصریح کرده است:

اعلم أنّا إذا کنّا قد دللنا علی أنّ خبر الواحد غیر مقبول في الأحکام الشّـرعیة، فلا وجه لکلامنا في فروع هذا الأصـل الّـذي دللنـا علی بطلانه؛ لأنّ الفرع تابع لأصـله، فلا حاجة بنا إلی الکلام علی أنّ المراسـیل مقبولة أو مردودة، ولاعلی وجه ترجیح بعض الأخبار علی بعض، و فیما یردّ له الخبر أو لا یردّ في تعارض الأخبار، فذلك کلّه شغل قد سـقط عنّا بإبطالنا ما هو أصـل لهذه الفروع، و إنّما یتکلّف الکلام علی هذه الفروع من ذهب إلی صحّة أصلها، و هو العمل بخبر الواحد.

(۴۰۰ ـ ۴۸۱ ق) نیز در عباراتی که شباهت عجیبی به عبارات شیخ در مبسوط دارد[۱]، تصریح می‌کند که قاضی در مورد سنّت، باید اخبار متواتر و واحد از هم تمییز دهد تا بتواند به متواتر عمل کند، نه به خبر واحد.[۲]

دیدگاه شیخ طوسی

امّا ابوجعفر، محمّد بن حسن طوسی، معروف به «شیخ طوسی» (۳۸۵ ــ ۴۶۰ ق) در کتاب *«العُدّة في أُصول الفقه»* راه متفاوتی نسبت به دو استادش مفید و مرتضی پیمود. او در کتاب مزبور، به نحو مفصّل و بی‌سابقه‌ای به مبحث اخبار آحاد پرداخت و اقوال مختلف موجود در آن را به دقّت، مورد بررسی قرار داد[۳] و در نهایت بر خلاف آنان، به‌رغم اذعان به ظنّی بودن خبر واحد، حجّیت آن را پذیرفت[۴]. این دیدگاه او در آن دوران، «شاذّ» و مخالف رأی مشهور امامیه تلقّی می‌شد؛ بلکه اساساً تا به آن تاریخ از هیچ یک از علمای شیعه تصریح بر حجّیت خبر واحد ظنّی نقل نشده است. این دیدگاه حتّی بعد از شیخ نیز تا زمان علامهٔ حلّی (۶۴۸- ۷۲۶ ق) ـ در میان فقهای شاخص شیعه، طرفداری نداشت.

شیخ طوسی هر چند شروطی از قبیل پذیرش امامت و عدم ورود طعن را به عنوان شرط قبول خبر راوی ذکر کرده است[۵]، امّا در انتهاء معلوم می‌شود از منظر او، دائرهٔ حجّیت خبر واحد نسبتاً وسیع است؛ چرا که او اخبار راویان افکار فاسد - از قبیل جبر و تشبیه و غلوّ و تناسخ - را نیز با توجیهی می‌پذیرد[۶]، حتّی از دید او، مرسلات کسانی که معلوم شود جز از ثقهٔ مورد وثوق، نقل نمی‌کنند، حجّت بوده، بلکه در صورت تعارض، هم‌طراز اخبار مسند

---

۱. شیخ طوسی، *المبسوط*، ج۸، ص۱۰۰.
۲. ابن البرّاج، *المهذّب البارع*، ج۲، ص۵۹۸.
۳. شیخ طوسی، *العدّة*، ج۱، ص۹۷ تا ۱۴۲.
٤. همان، ص۱۰۰.
٥ . شیخ طوسی در *العدّة*، ج۱، ص۱۲۶ در تبیین دیدگاه خود می‌نویسد:
فأمّا ما اخترته من المذهب فهو: أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، و كان ذلك مروياً عن النبي ﷺ أو عن واحد من الأئمة ﷺ و كان ممّن لا يطعن في روايته، و يكون سديداً في نقله،و لم تكن هناك قرينة تدل على صحّة ما تضمّنه الخبر ـ لأنّه إن كانت هناك قرينة تدلّ على صحّة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، و كان ذلك موجباً للعلم، و نحن نذكر القرائن فيما بعد ـ جاز العمل به.
٦ . بنگرید: همان، ص۱۳۱ تا ۱۳۵.

محسوب می‌شوند[۱]. جالب آنکه وی به جز ادّعای اجماع علمای امامیّه - که در حقیقت مقصودش سیرهٔ متشرّعهٔ متّصل به زمان معصوم علیه‌السلام است - دلیل دیگری بر مدّعایش اقامه نکرده است.[۲]

شیخ طوسی در مقدّمهٔ کتاب «*الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*» نیز بر پذیرش حجّیت خبر واحد در صورت فقدان معارض و عدم مخالفت با فتوای مشهور تأکید کرده است[۳]. علاوه بر این، در فهرست آثار شیخ رساله‌ای به نام «*مسألة في العمل بخبر الواحد*» دیده می‌شود[۴] که البتّه در دسترس نیست.

شایان ذکر است که محقّق حلّی با توجیه نظر شیخ طوسی، او را مخالف حجّیت هر خبری معرّفی کرده و سعی می‌کند دیدگاه او را نزدیک به سیّد مرتضی نشان دهد[۵]، هر چند دانشمندان ادوار بعد، در برابر این توجیه او، مواضع متفاوتی از خود نشان دادند؛ برخی مانند صاحب معالم[۶]، فاضل تونی[۷] و محدّث استرآبادی[۸] آن را پذیرفته‌اند و برخی مثل شیخ انصاری در آن خدشه کرده‌اند[۹]. البتّه با مراجعه به نصّ عبارات سیّد مرتضی و شیخ

---

۱ . شیخ طوسی، *العدّة*، ج۱، ص۱۵۴.

۲ . شیخ طوسی، *العدّة*، ج۱، ص۱۲۶ ـ۱۲۷. نیز بنگرید: شیخ طوسی، *الاستبصار*، ج۱، ص۴.

۳ . شیخ طوسی، *الاستبصار*، ج۱، ص۴.

٤ . شیخ طوسی، *الفهرست*، ص۲٤۱.

٥ . محقّق حلّی در *معارج الأصول*، ص۲۱۳ در این باره می‌نویسد:
وذهب شیخنا أبوجعفر إلى العمل بخبر العدل من رواة أصحابنا، لكن لفظه و إن كان مطلقاً، فعند التحقيق تبيّن أنّه لايعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار الّتي رُويتْ عن الأئمّة علیهم‌السلام و دَوّنها الأصحاب، لا أنّ كلّ خبر يرويه الإماميٌّ يجب العمل به. هذا الّذي تبيّن لي من كلامه.

٦ . صاحب معالم در *معالم الأصول*، ص۱۹۸ که بعد از نقل کلام محقّق می‌نویسد:
ما فهمه المحقّق من كلام الشيخ هو الّذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا ما نسبه العلامة إليه.
لازم به ذکر است که صاحب معالم به کلام علامه در *نهایة الوصول*، ج۳، ص۴۰۳ اشاره می‌کند که دیدگاه سیّد مرتضی را متفاوت از شیخ طوسی معرّفی کرده است: «و أمّا الإمامية فـــ ... الأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد، و لم ينكر سوى المرتضى و أتباعه، لشبهة حصلت لهم ...» نیز بنگرید: علامه حلّی، *تهذیب الوصول*، ص۲۲۸.

۷ . تونی، *الوافیة*، ص۱۵۸.

۸ . استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۱۴۳ ـ ۱۴۵. نیز بنگرید: همان، ص۷۹؛ همان، ص۱۱۳؛ همان، ص۴۷۹.

۹ . انصاری، *فرائد الأصول*، ج۱، ص۳۲۸: «الإنصاف أنّ ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجّية خبر العدل الإمامي أظهر ممّا فهمه المحقّق من التقييد».

طوسی می‌توان به وضوح یافت که حقّ با شیخ انصاری است و دیدگاه این دو کاملاً با هم متفاوت است.

از سوی دیگر فقیه نقّادی مثل شهید ثانی، شیخ را به اضطراب و بی‌انضباطی در قبول و ردّ احادیث متّهم کرده است؛ بنا به گفتهٔ او، شیخ گاه مطلقاً به خبر ضعیف عمل کرده و حتی به استناد آن اخبار صحیح را تخصیص زده است، گاه نیز حتّی خبر صحیح را به این بهانه که خبر واحد است و «موجب علم و عمل نمی‌شود» (تعبیری که شیخ مفید[۱] و بالاخصّ سیّد مرتضی[۲] در مقام نفی حجّیت خبر واحد به کار می‌بردند)، ردّ کرده است![۳] شهید ثانی در این دعوی تنها نیست و صاحب مدارک نیز کم و بیش همین نظر را در مورد شیخ مطرح کرده است[۴].

بر حسب تتبّع ما، شیخ در چهار موضع از کتاب «*تهذیب الأحکام*» و چهار موضع از کتاب «*الاستبصار*» تعبیر مزبور را در مقام ردّ استدلال به اخبار آحاد به کار برده است[۵]، البتّه در اکثر این موارد یا در سند خبر مناقشه کرده است[۶] و یا آن را مبتلی به اضطراب در معنا دانسته است[۷]. امّا در قریب به اتّفاق این موارد، یکی از ادلهٔ ردّ خبر واحد را عدم جواز تخصیص ظواهر قرآن و اخبار متواتر به خبر واحد عنوان کرده است[۸]. او در *العدّة* نیز ضمن

۱ . به عنوان نمونه بنگرید: شیخ مفید، *مختصر التذکرة*، ص۴۴ ـ ۴۵؛ شیخ مفید، *تصحیح اعتقادات الشیعة*، ص۱۲۳؛ شیخ مفید، *الفصول المختارة*، ص۳۰۷.

۲ . به عنوان نمونه بنگرید: سیّد مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، ج۱، ص۳۰؛ همان، ص۲۰۲؛ همان، ص۲۶۱؛ همان، ج۲، ص۶۰.

۳ . بنگرید: شهید ثانی، *الرعایة في علم الدرایة*، ص۹۰. نیز بنگرید: شهید ثانی، *مسالك الأفهام*، ج۹، ص۵۳۴.

٤ . بنگرید: عاملی، *نهایة المرام*، ج۱، ص۳۲۷.

٥ . به عنوان نمونه شیخ طوسی در *تهذیب الأحکام*، ج۱، ص۵ گفته است:
لأنّ ما عداها، الطریقُ إلیه أخبارُ الآحاد التّي لا توجب عندنا علماً و لا عملاً.

٦ . شیخ طوسی، *تهذیب الأحکام*، ج۴، ص۱۶۹؛ شیخ طوسی، *الاستبصار*، ج۲، ص۶۶؛ همان، ج۲، ص۷۶.

۷ . شیخ طوسی، *تهذیب الأحکام*، ج۴، ص۱۶۹؛ همان، ص۱۷۲؛ شیخ طوسی، *الاستبصار*، ج۲، ص۶۶؛ همان، ص۶۹.

۸ . به عنوان نمونه شیخ طوسی در *تهذیب الأحکام*، ج۴، ص۱۶۹ می‌نویسد:
و منها: أنّه لو سَلِم من جمیع ما ذکرناه، لکان خبراً واحداً لا یوجب علماً و عملاً، و أخبار الآحاد لا یجوز الاعتراض بها علی ظاهر القرآن و الأخبار المتواترة.
وی این عبارت را عیناً و بدون اندک تفاوتی در *الاستبصار*، ج۲، ص۶۶ تکرار کرده است. همچنین بنگرید: شیخ طوسی، *تهذیب الأحکام*، ج۴، ص۱۷۲؛ همان، ص۱۷۶؛ شیخ طوسی، *الاستبصار*، ج۲، ص۶۹؛ همان، ص۷۲.

نفی ملازمه بین حجّیت خبر واحد و جواز تخصیص قرآن با آن، رفع ید از عمومات قرآنی را به استناد خبر واحد جایز ندانسته است[۱].

به هر حال، باید تا حدودی حق را به شهید ثانی داد؛ زیرا از یک سو دانستیم که شیخ در *العدّة* و در مقدّمه *الاستبصار* حجّیت خبر واحد ظنّی را ضمن شروطی پذیرفته است، امّا ظاهر عبارت او در مقدّمهٔ *تهذیب*[۲] و نیز برخی عبارات او در *المبسوط*[۳] با عدم حجّیت اخبار آحاد مطابقت دارد، علاوه براینکه او در کتاب «*التبیان فی تفسیر القرآن*» در تفسیر آیهٔ نبأ، ضمن ردّ استدلال قائلان به حجّیت خبر واحد، مدّعی دلالت آیهٔ مزبور بر عدم حجّیت خبر واحد شده است[۴]. چنان‌که تمسّک آنان به آیات کتمان[۵] و نفر[۶] را ردّ می‌کند.[۷]

خبر واحد در دورهٔ رکود فقه

بعد از شیخ طوسی، بر اثر عواملی که مهم‌ترین آنها، تغییر حکومت و سقوط دولت آل بویه و متعاقب آن سیطرهٔ سنّیان متعصّب سلجوقی بر مراکز علمی شیعه و بالاخص بغداد بود، فقه شیعه و علوم وابسته به آن دوره‌ای از رکود را تجربه کرد. در این دوره به ندرت می‌تواند به آثاری در علم اصول دست یافت، امّا می‌توان به دیدگاه رجال برجسته این دوره در باب حجّیت خبر واحد به طرقی دست یافت:

۱ . شیخ طوسی، *العدّة*، ج۱، ص۱۰۵؛ همان، ص۳۴۴.

۲ . شیخ طوسی در مقدّمه *تهذیب الأحکام*، ج۱، ص۳ می‌گوید:

و أذكر مسألة مسألة فأستدلّ عليها إمّا من ظاهر القرآن ... و إمّا من السنة المقطوع بها من الأخبار المتواترة أو الأخبار الّتي تقترن إليها القرائن الّتي تدلّ على صحّتها و إمّا من إجماع المسلمين ـ إن كان فيها ـ أو إجماع الفرقة المحقّة. ثم أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك و أنظر فيما ورد بعد ذلك ممّا ينافيها و يضادّها و أبين الوجهَ فيها ....

ظاهر عبارت آن است که او «احادیث مشهور اصحاب» را در ردیف استدلالات خود بیان نکرده است، بلکه تنها وعده داده که آنها را ذکر کند و مورد بررسی قرار دهد.

۳ . بنگرید: شیخ طوسی، *المبسوط*، ج۸، ص۱۰۰. نیز بنگرید: شیخ طوسی، *التبیان*، ج۱، ص۳؛ همان، ص۶ – ۷؛ همان، ج۶، ص۴۷.

٤ . شیخ طوسی، *التبیان*، ج۹، ص۳۴۳ ـ ۳۴۴.

٥ . همان، ج۲، ص۴۶.

٦ . همان، ج۵، ص۳۲۲ ـ ۳۲۳.

۷ . نیز برای مطالعهٔ بیشتر بنگرید: حبّ الله، *مجلّه فقه أهل البیت*، ش۳۴، مقالهٔ «نظرية السنّة أو خبر الواحد في مدرسة الأصول الشيعية القديمة»، ص۲۷۳ ـ ۲۷۸.

ابو علی امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی (۴۷۰ – ۵۴۸ ق) در «*مجمع البیان في تفسیر القرآن*» همانند شیخ در *التبیان*، نه تنها استدلال به آیهٔ نبأ بر حجّیت خبر عادل را ردّ می‌کند، که مدّعی دلالت آیه مزبور بر این امر می‌شود که هیچ خبر محتمل الکذبی موجب علم و عمل نیست[۱]. بلکه عبارت او در جای دیگر تفسیر مزبور، القاءکنندهٔ این مطلب است که از منظر علمای امامیه، ظنّ در شرع جز در برخی موارد محدود و منصوص، آن هم در حیطهٔ شبهات موضوعیه اعتبار ندارد[۲]. به نظر می‌رسد برخی از اصولیون، از این عبارت او، دعوی اجماع بر عدم حجّیت خبر واحد را برداشت کرده‌اند[۳].

ابو الحسین قطب الدین سعید بن هبة الله راوندی (متوفّای۵۷۳ ق) هم در «*فقه القرآن*»، خود را از منکران حجّیت خبر واحد نشان می‌دهد[۴].

همچنین آنچه که ابن ادریس حلّی در السرائر از کتاب مفقود «*المصادر في أُصول الفقه*» *تألیف ابوالثناء سدید الدین محمود بن علی حِمَّصی رازی* (حدود۴۸۵ ـ حدود ۵۸۵ ق) در ردّ دیدگاه شیخ طوسی مبنیّ بر حجّیت خبر عادل نقل کرده است، نشان می‌دهد حمّصی نیز در زمرهٔ منکرین بوده است[۵].

ابو جعفر رشید الدین محمّد بن علیّ بن شهرآشوب مازندرانی (۴۸۸ ـ ۵۸۸ ق) هم در «*متشابه القرآن و مختلفه*» منکر حجّیت خبر واحد ظنّی شده است[۶].

ابوالمکارم سیّد حمزة بن علی بن زُهره حَلَبی (۵۱۱– ۵۸۵ ق) نیز در کتاب «*غنیة النزوع إلی علمی الأُصول و الفروع*» منکر حجّیت اخبار آحاد شده است[۷].

---

۱. طبرسی، *مجمع البیان*، ج۹، ص۱۹۹. نیز بنگرید: همان، ج۵، ص۸۴.

۲. همان، ج۷، ص۹۱ ـ ۹۱:

... علی أنّ الحکم بالظنّ و الاجتهاد و القیاس قد بَیَّن أصحابنا في کتبهم أنّه لم یُتعبّد بها في الشرع إلا في مواضع مخصوصة ورد النصّ بجواز ذلك فیها؛ نحو قیم المُتلَفات و أُروش الجنایات و جزاء الصید و القبلة و ماجری هذا المجری.

۳. بنگرید: انصاری، *فرائد الأصول* ج۱، ص۲۴۶؛ موسوی قزوینی، *تعلیقة علی معالم الأصول* ج۵، ص۲۱۱.

٤. راوندی، *فقه القرآن*، ج۱، ص۲۵؛ همان، ج۲، ص۳۰۶؛ همان، ص۳۵۲؛ همان، ص۳۶۰. همچنین بنگرید: همان، ج۱، ص۴.

٥ . ابن ادریس، *السرائر*، ج۳، ص۲۹۰ ـ ۲۹۱:

٦ . ابن شهر آشوب، *متشابه القرآن و مختلفه*، ج۲، ص۱۵۳ ـ ۱۵۴؛ همان، ص۵۱.

۷ . ابن زهره، *غنیة النزوع*، ص۳۲۹.

فقیه متهوّر ابوعبدالله محمّد بن ادریس عِجْلی حِلّی (حدود ۵۴۳- ۵۹۸ ق) در ابتدای کتاب «*السرائر*»، برای تأیید روش فقهی خود، گفتار مفصّلی از سیّد مرتضی نقل می‌کند[۱] تا نشان دهد راهی نزدیک به مسلک او را برگزیده است. بنا به گفتهٔ او، راه دست‌یابی به احکام، یا کتاب خدا است و یا سنّت نبوی متواتر و یا اجماع، و در صورت فقدان این سه، نوبت به «دلیل عقل» می‌رسد[۲]. بر این اساس او نیز منکر حجّیت خبر واحد است و البتّه صریحاً بر این مطلب در مواضع متعدّد کتاب *السرائر*[۳] و نیز کتاب «*أجوبة مسائل و رسائل*»[۴] تأکید کرده است، تا آنجا که ادّعاء می‌کند: «آیا اسلام را چیزی غیر از اخبار آحاد ویران کرده است؟!»[۵]

امّا با این حساب، شهید ثانی در برخی آثار خود از اینکه ظاهر برخی از فتاوای وی نشان از عمل او به خبر واحد ــ آن هم از نوع غیر صحیح بل ضعیف آن ــ دارد، اظهار تعجّب کرده است[۶].

بنابر این می‌توان نتیجه گرفت که با همهٔ عظمتی که شیخ طوسی در نظر فقهاء این دوره داشت، هیچ یک از آنها دیدگاه اصولی او در مورد حجّیت اخبار آحاد را نپذیرفتند.

دیدگاه محقّق حلّی

ابوالقاسم جعفر بن حسن هُذَلی حلّی، معروف به «محقّق حلّی» (۶۰۲- ۶۷۶ ق) در کتاب «*معارج الأصول*»، با ردّ ادلّه عقلی و نقلی حجّیت فی‌نفسه خبر واحد، آشکارا خود را

---

۱ . ابن ادریس، *السرائر*، ج ۱، ص ۴۶ تا ۵۱.

۲ . وی در مواضع متعدّدی از کتابش بر اینکه طرق معرفت احکام، این چهار مورد است، تأکید دارد. به عنوان نمونه بنگرید: ابن ادریس، *السرائر*، ج ۱، ص ۴۶؛ همان، ص ۳۷۷؛ همان، ص ۴۹۵؛ همان، ج ۲، ص ۱۱۶؛ همان، ص ۴۴۹.

۳ . به عنوان نمونه بنگرید: ابن ادریس، *السرائر*، ج ۱، ص ۸۲؛ همان، ص ۱۲۷؛ همان، ص ۱۴۲؛ همان، ص ۱۴۹؛ همان، ص ۱۷۹؛ همان، ص ۲۴۹.

٤ . ابن ادریس، *أجوبة مسائل و رسائل*، ص ۳۲؛ همان، ص ۲۷۵؛ همان، ص ۳۷۱؛ همان، ص ۳۷۷.

٥ . ابن ادریس، *السرائر*، ج ۱، ص ۵۱.

٦ . بنگرید: شهید ثانی، *مسالك الأفهام*، ج ۳، ص ۲۵؛ همان، ج ۱۰، ص ۳۱؛ شهید ثانی، *الروضة البهیة*، ج ۲، ص ۳۳۰؛ همان، ص ۴۴۹.

هم‌رأی با سیّد مرتضی نشان می‌دهد[۱]. او در سایر آثارش نیز، به کرّات بر بی‌اعتباری اخبار آحاد در مقابل اطلاقات و عمومات قرآنی[۲] و حتّی اصول[۳] تأکید می‌کند.

محقّق حلّی در عین حال، در کتاب فقهی *«المعتبر فی شرح المختصر»* به نحوی بی‌سابقه، بر ضرورت توجّه به عمل یا اعراض اصحاب در قبول یا ردّ خبر واحد تأکید می‌کند؛ به گفتهٔ او: جماعت حشویه در عمل به اخبار افراط کردند و در برابر هر خبری تسلیم شدند، در مقابل برخی تنها به اخبار سلیم السند اکتفاء کردند، برخی نیز در ردّ خبر افراط کردند و عمل به آن را عقلاً و نقلاً محال دانستند، عدّه‌ای نیز عقل را مانع ندانستند، امّا مدّعی شدند که شارع اذن عمل به خبر نداده است. لیکن همهٔ این انظار انحرافی است، و نظر صحیح حدّ وسط است؛ یعنی باید به هر خبری که اصحاب آن را پذیرفته‌اند، یا قرائنی بر صحّت آن دلالت دارد، عمل شود، و واجب است هر خبری که اصحاب از آن اعراض کرده‌اند و یا شاذّ به حساب آید، کنار نهاده شود.[۴]

وی ضمن تصریح بر اینکه اکثر علمای امامیّه خبر را به دلیل آنکه واحد یا شاذّ است، کنار می‌گذارند[۵]، تنها خبر مورد قبول و عمل اصحاب و خبر محفوف به قرائنِ مفید قطع را حجّت شمرده و مدّعی شده است که در غیر این دو صورت، عقل از عمل به خبر ثقه منع می‌کند[۶].

شاید در نگاه نخست، این نظر او در *المعتبر*، منافی با موضع او در *معارج الأُصول* و سایر آثارش به نظر آید، امّا چنین نیست؛ زیرا او خبر واحد را تا مادامی که ظنّی است، حجّت نمی‌داند و از این جهت مخالف با شیخ است که علی رغم اذعان به ظنّی بودن خبر، حجّیت

---

۱ . محقّق حلّی، *معارج الأصول*، ص۲۰۶ ـ ۲۱۲.

۲ . به عنوان نمونه بنگرید: محقّق حلّی، *نکت النهایة*، ج۲، ص۳۴۴؛ همان، ص۴۳۵؛ همان، ج۳، ص۱۶۵؛ محقّق حلّی، *المعتبر*، ج۲، ص۱۱۰؛ همان، ص۴۰۸؛ محقّق حلّی، *الرسائل التسع*؛ همان، ص۱۱۴؛ همان، ص۱۱۸؛ همان، ص۱۷۲.

۳ . به عنوان نمونه بنگرید: محقّق حلّی، *نکت النهایة*، ج۲، ص۳۹۷؛ همان، ج۳، ص۲۰۵؛ محقّق حلّی، *المعتبر*، ج۲، ص۲۲۴ ـ ۲۲۵؛ همان، ص۵۳۷.

٤ . محقّق حلّی، *المعتبر*، ج۱، ص۲۹.

٥ . همان، ج۱، ص۳۰.

٦ . همان، ص۹۴.

آن را پـذیرفتـه بود[۱]، ، امـّا او در مواردی خـاصّ، خوش‌بینـانه مدّعی قطعی بودن خبر واحد شـده اسـت؛ مثلاً نزد او صـرف آنکه خبری مورد قبول اصـحاب واقع شـود و یا حتّی صرفاً مورد اعتراض آنان واقع نشـود، کافی اسـت تا مدّعی قطعی بودن حقّانیت خبر شود[۲]، از این رو وی عملاً از سیّد مرتضی فاصله گرفته و در فقه به نتایجی مشابه شیخ طوسی می‌رسد[۳]. به زودی خواهیم دانسـت که در اعصـار بعد، محدّث اسـترآبادی و جماعت اخباری پیرو او، همین مسیر را ـ و البتّه به شکل افراطی‌تری ـ در مورد اخبار آحاد دنبال کردند.

بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان میان عبارات او در دو کتاب معارج و معتبر جمع کرد، بدون آنکه به مانند آشـتیانی کلمات او را در باب خبر واحد در «غایت اضطراب» بخوانیم و تلویحاً جمع بین آنها را ناممکن یا دشـوار تلقّی کنیم[۴] و یا همانند اسـترآبادی مدّعی رجوع او از نظرش در معارج الأُصول شویم[۵].

دیدگاه علامهٔ حلّی

نظریّه‌پرداز برجستهٔ علم اصـول *ابومنصـور جمال الدین حسـن بن یوسف بن مطهّر حلّی* معروف به «علامه حلّی» (۶۴۸- ۷۲۶ هــ ق) صاحب هفت کتاب ارزنده در علم اصول و از جمله اثر فاخر *«نهایة الوصـول إلی علم الأُصـول»*، بعد از شـیخ طوسـی نخسـتین اصـولی برجسته‌ای بود که به صـراحت، خبر واحد ظنّی را حجّت شـمرد[۶]. با این تفاوت که او برای اثبـات مـدّعـای خود، به مانند شـیخ به اجماع اکتفاء نکرد و به ادلّهٔ عقلی[۷] و نقلی (آیات و

۱ . شیخ طوسی، *العدّة*، ج۱، ص۱۰۰.

۲ . به این عبارت *محقّق در المعتبر*، ج۱، ص۳۰ توجّه کنید:

و أمّا أنّه مع عدم الظّفر بالطاعن و المخالف لمضـمونه یعمل به، فلأنّ مع عدم الوقوف علی الطاعن و المخالف له یتیقّن أنّه حقّ؛ لاستحالة تمالي الأصحاب علی القول الباطل و خفاء الحقّ بینهم ....

البتّه *معارج* نیز خالی از توجّه او به جبران ضـعف سـند بر پایهٔ عمل اصـحاب نیست. بنگرید: محقّق حلّی، *معارج الأصول*، ص۲۱۶.

۳ . شـاهد این مطلب آن اسـت که دانستیم محقّق حلّی دیدگاه خود را با دیدگاه سیّد مرتضی و شیخ طوسی یکی می‌داند.

٤ . آشتیانی، *بحر الفوائد*، ج۲، ص۲۶۰ ـ ۲۶۱.

٥ . استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۱۶۶.

٦ . علامهٔ حلّی، *مبادئ الوصول*، ص۲۰۵.

۷ . علامه حلّی، *تهذیب الوصول*، ص۲۳۰؛ علامه حلّی، *نهایة الوصول*، ج۳، ص۴۰۵.

روایات)[۱] نیز تمسّک جست. از آنجا که وی علاوه بر بلوغ و عقل و اسلام، عدالت و انضباط را نیز در راوی شرط می‌دانست[۲]، همانند شیخ طوسی به علم رجال نیاز مبرم داشت، از این رو، کتاب *«خلاصة الأقوال»* را با رویکرد بررسی حال روات از حیث جهات دخیل در قبول روایت آنان و با تفکیک راویان قابل اعتماد از روات ضعیف[۳] نگاشت[۴].

او اجماع منقول به خبر واحد را نیز حجّت می‌داند[۵]. نیز تخصیص قرآن به خبر واحد را جایز می‌داند[۶]. امّا نسخ آن را به خبر واحد جایز نمی‌داند[۷].

علامه حتی خبر مرسل را نیز در صورتی که معلوم باشد راوی آن ـــ مثل ابن ابی عمیر ـ جز از عادل نقل روایت نمی‌کند، می‌پذیرد[۸]، خصوصاً در صورتی که اصحاب به مراسیل او عمل کرده باشند[۹]. وی اساساً عمل اصحاب را جابر ضعف سند می‌داند[۱۰] همچنان‌که اعراض آنها را موجب وهن می‌گیرد[۱۱]، البتّه در مورد روایتی که صرفاً بخشی از آن مورد اعراض است، موضع او مضطرب به نظر می‌رسد؛ زیرا در عین آنکه تصریح کرده است که

---

۱ . علامه حلّی، *مبادئ الوصول*، ص۲۰۶؛ علامه حلّی، *تهذیب الوصول*، ص۲۲۹؛ علامه حلّی، *نهایة الوصول*، ج۳، ص۳۸۳ ـ ۳۹۶.

۲ . علامه حلّی، *مبادئ الوصول*، ص۲۰۸؛ علامه حلّی، *تهذیب الوصول*، ص۲۳۰؛ علامه حلّی، *نهایة الوصول*، ج۳، ص۴۱۴.

۳ . بنگرید: علامه حلّی، *خلاصة الأقوال*، ص۲ ـ ۳.

٤ . این رویکرد، با فضای حاکم بر فهارس شیخ طوسی و نجاشی و منتجب الدین و ابن شهرآشوب... که بیشتر به دنبال گردآوری آثار مصنّفان شیعه بودند، متفاوت بود.

٥ . علامه حلّی، نهایة الوصول، ج۳، ص۲۱۵؛ علامه حلّی، *مختلف الشیعة*، ج۱، ص۳۲۹.

٦ . علامه حلّی، تهذیب الوصول، ص۱۴۸؛ علامه حلّی، *نهایة الوصول*، ج۲، ص۲۹۸؛ علامه حلّی، *مختلف الشیعة*، ج۳، ص۵۲۰.

۷ . علامه حلّی، *نهایة الوصول*، ج۳، ص۷۴.

۸ . علامه حلّی، *نهایة الوصول*، ج۳، ص۴۶۱. نیز بنگرید: علامه حلّی، *منتهی المطلب*، ج۳، ص۲۹۰. در این دو موضع صریحاً از ابن ابی عمیر اسم برده است، امّا در مورد مرسلات ایّوب بن نوح و احمد بن محمّد بنگرید: علامه حلّی، *منتهی المطلب*، ج۴، ص۲۳۸ـــ ۲۳۹. همچنین در مورد مرسلات شیخ صدوق بنگرید: علامه حلّی، *مختلف الشیعة*، ج۲، ص۱۳۵.

۹ . بنگرید: علامه حلّی، *مختلف الشیعة*، ج۵، ص۱۴۰؛ علامه حلّی، *منتهی المطلب*، ج۳، ص۲۹۰.

۱۰ . علامه حلّی، *منتهی المطلب*، ج۱، ص۳۷؛ همان، ص۳۹، همان، ص۱۷۶؛ همان، ج۲، ص۲۲۰؛ علامه حلّی، *مختلف الشیعة*، ج۲، ص۱۳۵.

۱۱ . علامه حلّی، *منتهی المطلب*، ج۶، ص۲۶. نیز بنگرید: همان، ج۱، ص۷۷ ـ ۷۸؛ همان، ج۸، ص۳۸۲.

این امر مجوّز طرح کلّ روایت نمی‌شود[۱]، امّا گاهی خود به همین بهانه، استدلال دیگران به بخش دیگر روایت را ـ که مورد اعراض نیست ـ ردّ کرده است![۲].

وی علی رغم آنکه در اصول، عدالت راوی را شرط قبول روایت عنوان کرده است، در فقه فراوان به روایات موثّق تمسّک کرده است. در همین مورد نیز منضبط عمل نکرده است، مثلاً در یک کتاب، بارها روایت «عبدالله بن بُکَیر» را گاهی بدان علّت که وی ثقه است، قبول می کند و گاهی به این بهانه که فطحی مذهب است، ردّ می کند[۳]. همین اضطراب در مورد «غیاث بن ابراهیم» نیز دیده می‌شود[۴].

طبق دیدگاه اصولی علامه، خبر حسن به تنهایی قابل استناد نیست، امّا در عین حال، به نظر می‌رسد در بسیاری از مواقع، مستند فتوای او صرفاً یک روایت حسن است، بدون آنکه ضعف آن با شهرت جبران شده باشد[۵].

شاید به سبب همین جهات است که او نیز از سوی شهید ثانی متّهم به بی‌انضباطی در عمل به روایت شده است[۶].

به هر حال، علامه در فقه خود خصوصاً در دو کتاب «*مختلف الشیعة في أحكام الشریعة*» و «*منتهی المطلب في تحقیق المذهب*» در قیاس با فقه پیشنیان اهتمام بیش‌تر و

---

۱ . وی در مورد روایت سماعه: «سألته عن رجل كذب في رمضان، قال: قد أفطر و عليه قضاؤه و هو صائم يقضي صومه و وضوءه إذا تعمّد» (*تهذیب الأحكام*، ج۴، ص۲۰۳، ح۳)

در منتهی المطلب، ج۹، ص۶۶ می‌نویسد:

لا يلزم من ترك ظاهر الحديث في أحد الحكمين اللذين اشتمل الحديث عليهما، تركه في الحكم الثاني.

۲ . بنگرید: علامه حلّی، *منتهی المطلب*، ج۹، ص۱۲۴. نیز بنگرید: همان، ص۱۲۲.

۳ . به عنوان نمونه، علامه در کتاب *مختلف الشیعة*، ج۱، ص۲۸۰ ـ ج۲، ص۹۷ ـ ج۳، ص۲۹، روایت عبدالله بن بُکَیر را هر چند ثقه است، به دلیل آنکه فطحی است ردّ می‌کند ، امّا در همان، ج۳، ص۷۱ روایت او را پذیرفته و می‌گوید: او توثیق شده است، هر چند که فطحی است! امّا دیری نمی‌پاید که در همان، ج۳، ص۱۰۰، باز دوباره روایت وی را به دلیل فطحی بودن ردّ می‌کند، و وقتی به همان، ج۷، ص۷۱ می‌رسد، مجدّداً روایت او را به جهت آنکه توثیق شده است، می‌پذیرد. چنین وضعیّتی نسبت به «عمرو بن سعید» نیز مشاهده می‌شود، بنگرید: علامه حلّی، *مختلف الشیعة*، ج۱، ص۱۹۴ ـ همان، ج۳، ص۴۰۴ ـ همان، ص۵۵۳.

٤ . بنگرید: علامه حلّی، *مختلف الشیعة*، ج۵، ص۹۴ ـ همان، ج۷، ص۴۰۲ ـ ص۴۲۴؛ همان، ج۸ ص۳۲۴.

٥ . علامه حلّی، *منتهی المطلب*، ج۴، ص۲۴۹؛ همان، ج۵، ص۱۶۶؛ علامه حلّی، *مختلف الشیعة*، ج۲، ص۴۲۵؛ همان، ج۳، ص۳۴؛ همان، ج۴، ص۷۴؛ همان، ص۹۳؛ همان، ج۷، ص۹۵ ـــ ۹۶؛ همان، ص۵۰۰؛ علامه حلّی، *تذکرة الفقهاء*، ج۷، ص۲۵۴؛ همان، ج۸ ص۶۷.

٦ . بنگرید: شهید ثانی، *مسالك الأفهام*، ج۹، ص۵۳۴.

جدّی‌تری نسبت به بررسی اسناد روایات نشان داده است و از این جهت فقه او نسبت به آنان متمایز است.

دیدگاه شهید اوّل

ابوعبدالله شمس‌الدین محمّد بن مکّی عاملی **جزّینی** معروف به «شهید اوّل» (۷۳۴- ۷۸۶ ق) نیز در مورد اخبار ظنّی راه شیخ طوسی را ادامه داده و حجّیت خبر واحد ظنّی را با همان شروطی که شیخ طوسی قائل شده، پذیرفته است، و البتّه شاید صریح‌تر از او، بر موهن بودن اعراض اصحاب تأکید کرده است.[۱]

شهید اوّل در حجّیت قائل به تبعیض است؛ به این معنا که سقوط حجّیت بخشی از روایت به سبب علم به کذب یا تعارض و یا اعراض اصحاب، مستلزم سقوط حجّیت بخش دیگر آن نیست.[۲]

دیدگاه ابن ابی جمهور

ابو جعفر شمس الدین محمّد بن علی اَحسائی معروف به «ابن ابی جمهور» (حدود ۸۴۰ ـ اوائل قرن دهم) صاحب رساله مختصر *«کاشفة الحال عن أحوال الاستدلال»* است. البتّه در بین آثار منسوب به او عناوینی از قبیل: «رسالة فی طریق الاستدلال»[۳]، «رسالة في لزوم العمل بأخبار الأصحاب في هذا الزمان»[۴] و «حجّية الأخبار»[۵] دیده می‌شود که ممکن است جملگی اسامی دیگر رسالهٔ مزبور باشند.

در نسخهٔ موجود کتاب «کاشفة الحال» بی‌پروایی او در پذیرش اخبار آحاد نمایان است؛ زیرا علاوه بر اخبار صحیح و حسن و موثّق، اعتبار اخبار ضعیف و مرسل را نیز به آسانی و

---

۱ . مقایسه کنید عبارات شیخ طوسی در *الاستبصار*، ج۱، ص۳ ـــ ۴ را با بیان شهید اوّل در *ذکری الشیعة*، ج۱، ص۴۹.

۲ . بنگرید: شهید اوّل *غایة المراد*، ج۱، ص۳۰۴؛ همان، ص۳۷۳.

۳ . طهرانی، *الذریعة إلی تصانیف الشیعة*، ج۱۵، ص۱۶۴.

٤ . همان، ج۱۸، ص۲۹۹ ـ ۳۰۰.

٥ . همان، ج۶، ص۲۷۱.

در ضمن شروطی سهل الوصول می‌پذیرد[۱]. فراتر از این، صاحب روضات مدّعی است که وی در رساله‌ای در صدد «اثبات عمل به مطلق اخبار وارد در کتب اصحاب امامیه» بر آمده است[۲]؛ دیدگاهی که بعدها طیف افراطی جماعت اخباری به تبع استرآبادی بر آن تأکید کردند. البتّه محدّث نوری در دعوی صاحب روضات تشکیک می‌کند[۳]، امّا نظر محدّثین برجسته دربارهٔ ابن ابی جمهور و آثارش، سهل‌انگاری او در قبول احادیث را تأیید می‌کند؛ به عنوان نمونه محدّث بحرانی در *حدائق*[۴] و نیز در *لؤلؤة البحرین*[۵] وی را به تساهل در نقل اخبار و خلط روایات صحیح و سقیم منتسب کرده است. چنان‌که پیش از او، مجلسی در *بحار* مشابه همین طعنه را به آثار او زده بود.[۶] جالب آنکه محدّث نوری خود نیز در خاتمهٔ *مستدرک* سخن بحرانی را فی الجملهٔ تأیید می‌کند.[۷]

دیدگاه محقّق ثانی

ابوالحسن علی بن حسین کرکی عاملی معروف به «محقّق ثانی» (۸۶۸ ــ ۹۴۰ ق) نیز تا حدودی در پذیرش خبر واحد آسان می‌گرفت؛ نه تنها اخبار صحیح، حسن و موثّق را حجّت می‌شمرد[۸]، که مرسلات را نیز، بسته به شخصیت مُرْسِل، قابل قبول می‌دانست[۹]، حتی هر خبر ضعیفی در صورت شهرت و عمل اصحاب حجّت محسوب می‌کرد[۱۰]. هر چند

۱ . ابن ابی جمهور، *کاشفة الحال*، ص۱۱۹ ـ ۱۲۸.
۲ . خوانساری، *روضات الجنّات*، ج۷، ص۳۳؛ نیز بنگرید: همان، ص۲۶.
۳ . نوری، *خاتمة مستدرک الوسائل*، ج۱، ص۳۳۶.
٤ . بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ج۱، ص۹۹.
٥ . بحرانی، *لؤلؤة البحرین*، ص۱۶۱.
٦ . مجلسی، *بحار الأنوار*، ج۱، ص۳۱.
۷ . نوری، *خاتمة مستدرک الوسائل*، ج۱، ص۳۴۰.
۸ . کرکی، *رسائل المحقق الکرکي*، ج۳، ص۴۶.
۹ . بنگرید: کرکی، *رسائل المحقق الکرکي*، ج۳، ص۴۳ تا ۴۵.
۱۰ . کرکی، *جامع المقاصد*، ج۱، ص۱۹۱؛ همان، ص۴۱۷؛ همان، ص۴۵۹؛ همان، ص۴۶۷؛ همان، ج۲، ص۷۴؛ همان، ص۷۹؛ همان، ص۱۷۳؛ همان، ص۳۶۴؛ همان، ج۴، ص۴۴۱؛ همان، ج۶، ص۴۶؛ همان، ج۹، ص۱۵۹؛ همان، ج۱۳، ص۱۴۹؛ کرکی، *رسائل المحقق الکرکي*، ج۱، ص۲۴۷؛ همان، ص۲۵۵؛ همان، ص۲۵۶؛ همان، ص۲۷۵.

اعراض اصحاب نیز موهن است[۱]. علاوه‌بر این، او اجماع منقول به خبر واحد را حجّت می‌داند[۲]، همانطور که تواتر منقول به خبر واحد از نظر او حجّت است[۳].

دیدگاه شهید ثانی

بر حسب برخی از نگاشته‌های فقهی *جمال الدین زین الدین بن علی جَبَعی عاملی* معروف به «شهید ثانی» (۹۱۱- ۹۶۶ ق) می‌توان گفت که وی صرفاً خبر صحیح را حجّت می‌داند و حتّی خبر موثّق را نیز از دائرهٔ حجّیت بیرون می‌بیند[۴]، او ـــ بر خلاف شهید اوّل ـــ عمل اصحاب را جابر ضعف سند نمی‌داند؛ چرا که معتقد است تا قبل از شیخ، شهرت عملی به حدیث ضعیف به نحوی که بخواهد جابر ضعف سند شود، اساساً تحقّق نیافته است، و وقتی شیخ در کتب فقهی‌اش به حدیث ضعیف عمل کرد، اکثر فقهای بعد از او به تقلید از او بدان عمل کردند و به این ترتیب، آن شهرت عملی که به زعم متأخّرین جابر ضعف سند است، شکل گرفت[۵]. از این رو در مقام استنباط احکام، روایات کمتری در دست شهید ثانی می‌ماند، او برای جبران این نقیصه، دست به دامان اجماعات شده و کراراً در آثار خود بر حجّیت اجماع منقول به خبر واحد تأکید می‌کند[۶]، همان‌طور که بر حجّیت تواتر منقول به خبر واحد نیز همانند اجماع صحّه گذارده است[۷]. شهید ثانی نه فقط تخصیص قرآن به

---

۱ . کرکي، *جامع المقاصد*، ج۱۲، ص۱۱۹ ـ ۱۲۰.

۲ . همان، ج۱، ص۲۵۷؛ همان، ج۹، ص۳۳؛ کرکی، *رسائل المحقق الکرکي*، ج۳، ص۴۸.

۳ . کرکی، *جامع المقاصد*، ج۲، ص۲۴۶.

٤ . به عنوان نمونه وی در *مسالك الأفهام*، ج۱۱، ص۴۵۶ می‌نویسد:

و أما الروایات فالقول فیها إجمالاً: إنّ الصحیح منها لا دلالة فیه علی التحریم، و غیر الصحیح لا عبرة به لو سلّمت دلالته، أمّا [الروایة] الأولی فحال سماعة بالوقف معلوم، و إن کان ثقة فالروایة من الموثّق.

نیز بنگرید: همان، ج۲، ص۴۸۰؛ همان، ج۶، ص۱۵۶؛ شهید ثانی، *رسائل الشهید الثاني*، ج۱، ص۴۱۴.

٥ . شهید ثانی، *الرعایة فی علم الدرایة*، ص۹۲ ــ ۹۳. وی در *مسالک الأفهام*، ج۶، ص۱۵۶ تعبیر جالبی در این باره به کار برده است: «جبر الضعف بالشهرة ضعیف مجبور بالشهرة».

٦ . به عنوان نمونه بنگرید: شهید ثانی، *مسالك الأفهام*، ج۱، ص۵۰؛ همان، ج۷، ص۱۲۴؛ شهید ثانی، *رسائل الشهید الثاني*، ج۱، ص۱۹۷؛ همان، ص۲۳۷؛ شهید ثانی، *الحاشیة الأولی علی الألفیة*، ص۴۶۱؛ همان، ص۴۸۳؛ همان، ص۵۳۴؛ همان، ص۵۸۲؛ همان، ص۵۸۳؛ شهید ثانی، *روض الجنان*، ج۱، ص۵۷؛ همان، ص۶۸؛ همان، ص۱۰۶؛ همان، ص۱۴۲؛ شهید ثانی، *المقاصد العلیّة*، ص۱۳۸؛ همان، ص۳۰۸.

۷ . به عنوان نمونه بنگرید: شهید ثانی، *روض الجنان*، ج۲، ص۷۰۰؛ شهید ثانی، *المقاصد العلیّة*، ص۲۴۵.

خبر واحد[۱]، که نسخ قرآن به آن را نیز جایز می‌شمرد[۲].

در آثار فقهی شهید ثانی به دلیل تبحّر او در علم درایه، دقّت‌های سندی در روایات بسیار دیده می‌شود که شاید همین امر چهرهٔ فقه او تا حدیّ متمایز کرده باشد.

دیدگاه محقّق اردبیلی

احمد بن محمّد اردبیلی معروف به «مقدّس اردبیلی» (متوفّای ۹۹۳ ق) صاحب «*مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان*» و «*زبدة البيان في أحكام القرآن*» نیز قائل به حجّیت اخبار آحاد بود[۳]، امّا اخبار غیر صحیح را حجّت نمی‌دانست، و لو آنکه موثّق[۴] یا حسن[۵] تلقّی شوند. برخی گفته‌اند که او برای احراز عدالت راوی، تزکیه دو عدل را لازم می‌شمرده است[۶]، امّا هر چند ظاهر برخی تعابیر او موهم چنین معنایی است[۷]، امّا صریح بیان او جواز اکتفاء به تزکیهٔ واحد را می‌رساند؛ با این استدلال که: وقتی بنابر حجّیت خبر واحد، در اصل قضیه که اثبات واقع است، خبر یک مخبر عادل کافی است، در قبول عدالت این مخبر که فرع قضیه است نیز، تزکیه یک عادل به طریق اولی کافی است.[۸].

از دید اردبیلی تخصیص قرآن و خبر متواتر به خبر واحد جایز است[۹]، امّا به شرط آنکه

---

۱ . شهید ثانی، *مسالك الأفهام*، ج۷، ص۲۹۱.

۲ . همان، ص۴۶۸.

۳ . بنگرید: اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان*، ج۱۲، ص۸۴؛ اردبیلی، *زبدة البیان*، ص۶۹۰؛ اردبیلی، *الرسالة الأولی في الخراج*، ص۱۹.

٤ . بنگرید: اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان*، ج۱، ص۲۸۱.

٥ . بنگرید: همان، ج۸، ص۴۸.

٦ . تبریزی، *أوثق الوسائل (ذیل فرائد الأصول)*، ج۲، ص۳۳۸.

۷ . مثل این عبارت وی در *مجمع الفائدة و البرهان*، ج۸، ص۴۸: «إذ المحقّقون القائلون بالعمل بخبر الواحد لایقبلون إلّا خبر العدل المعلوم عدالته بطریق شرعي».

۸ . وی در *مجمع الفائدة و البرهان*، ج۱۲، ص۸۴، می‌گوید:

«و الظاهر أنّ المراد تزكية الشهود لقبول الشهادة، لا [لقبول] الرواية، فإنّ [العدل] الواحد فيها مقبول، ففي فرعها الذي هو تزكية الراوي بالطريق الأولى، و قد بين ذلك في الأصول».

یعنی حال که بنابر حجّیت خبر واحد، در اصل قضیه که اثبات واقع است، خبر یک مخبر عادل کافی است، در قبول عدالت این مخبر نیز که فرع قضیه است نیز، تزکیه یک عادل کافی است.

۹ . اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان*، ج۱۴، ص۵.

خبر واحد، نصّ در دلالت باشد[۱].

او شـهرت را فی نفسـه فاقد حجّیت می‌شـمرد[۲]، بنابراین در فقه او شـهرت ـــ هر چند «عظیمه» باشـد ـــ عمدتاً در حدّ یک مؤیّد ایفای نقش می‌کند[۳]. امّا معلوم نیسـت که آیا او شـهرت را جابر ضـعف سند می‌داند یا خیر؛ زیرا به نظر می‌رسد در برخی مواضع شهرت را جابر گرفته است[۴] و در برخی دیگر جبر ضعف سند به شهرت را نپذیرفته است[۵].

شـاگرد او *ملا عبدالله بن حسین شوشتری* (متوفّای ۱۰۲۱ هـ ق) منکر حجّیت اخبار آحاد بود[۶]. بیش از این اطلاعی از او در دست نیست.

دیدگاه صاحب معالم و صاحب مدارک

«اقرب» نزد *ابو منصور جمال الدین حسن بن زین الدین جبعی عاملی* معروف به «صاحب معالم» (۹۵۹- ۱۰۱۱ هـ ق) حجّیت اخبار آحاد ظنّی است[۷]. البتّه به شرط احراز عدالت[۸] و ایمان[۹] و انضـباط راوی[۱۰]. وی مدّعی اسـت که مشـهور نیز این شـروط را معتبر می‌دانند[۱۱].

۱ . اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان*، ج۱۱، ص۵۰۸؛ اردبیلی، *زبدة البیان*، ص۱۶۲؛ همان، ص۶۵۶ ـ ۶۵۷.

۲ . به عنوان نمونه، وی در مجمع *الفائدة و البرهان*، ج۱، ص۲۶۱ می‌نویسـد: «فتأمّل و لا تُعَلْذِ! فإنّ الشهرة لا أصلَ لهـا، بل الإجماع المنقول ...». همچنین بنگرید: همان، ج۱، ص۲۳۵؛ همان، ص۳۰۱؛ همان، ص۳۵۳؛ همان، ج۲، ص۸۶؛ همـان، ج۴، ص۶۵؛ همان، ج۸، ص۹۱؛ همان، ص۱۴۲؛ همان، ج۹، ص۹۳؛ همان، ج۱۴، ص۱۵؛ همان، ص۵۸؛ همان، ص۴۱۴؛ اردبیلی، *زبدة البیان*؛ همان، ص۶۸۸.

۳ . به عنوان نمونه بنگرید: اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان*، ج۲، ص۱۹ ـ ۲۰؛ همان، ص۱۲۰؛ همان، ج۳، ص۶۲؛ همان، ج۴، ص۲۵۳؛ همان، ج۵، ص۲۹۲؛ همان، ج۶، ص۴۵؛ همان، ص۳۷۱؛ همان، ج۸، ص۵۳۶؛ همان، ج۱۱، ص۱۹۷؛ اردبیلی، *زبدة البیان*، ص۹۰.

٤ . بـه عنوان نمونـه بنگریـد: اردبیلی، *مجمع الفـائـدة و البرهـان*، ج۱، ص۲۸۱؛ همان، ج۳، ص۱۸۵؛ همان، ج۴، ص۹۹؛ همان، ج۴، ص۲۶۷ ـ ۲۶۸.

٥ . به عنوان نمونه بنگرید: اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان*، ج۱، ص۱۸۰؛ همان، ص۲۵۶؛ همان، ص۲۶۲؛ همان، ص۳۲۴؛ همان، ج۲، ص۳۷۷؛ همان، ج۵، ص۳۱۵؛ همان، ج۱۲، ص۲۱۳؛ همان، ج۱۳، ص۴۴.

٦ . بر حسب نقل مجلسی اوّل شاگرد شوشتری، در *روضة المتّقین*، ج۱، ص۲۰.

۷ . حسن بن زین الدین، *معالم الدین*، ص۱۸۹.

۸ . همان، ص۲۰۰. گاه از این شـرط، به جای واژهٔ «ایمان»، از «امامی بودن» تعبیر می‌شـود. صـاحب معالم در منتقی‌الجمان، ج۱، ص۵ معتقد است که با وجود قید «عدالت»، دیگر نیازی به ذکر این قید نیست.

۹ . حسن بن زین الدین، همان، ص۲۰۱.

۱۰ . همان، ص۲۰۳.

۱۱ . حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص۱۹۸ ـ ۲۰۳.

بنابراین از نظر او فقط اخبار صحیح حجّت است. علاوه بر این، وی در اثبات عدالت راوی شهادت دو عدل (بیّنه) را لازم می‌داند[۱]. بعضی گفته‌اند که وی عمل اصحاب را نیز جابر نمی‌دانسته است[۲]،امّا برخی تعابیر او در اصول[۳] و نیز در فقه[۴] خلاف این مطلب را نشان می‌دهد.

به هر حال، صاحب معالم شاید اوّلین کسی است که صریحاً به انسداد باب علم به احکام غیر ضروری برای اثبات حجّیت خبر واحد تمسّک جسته است[۵].

گفته می‌شود خواهر زادهٔ او **محمّد بن علی موسوی عاملی** (۹۴۶ ــ ۱۰۰۹ ق) شاگرد دیگر محقّق اردبیلی و صاحب کتاب معروف «*مدارک الأحکام في شرح عبارات شرایع الإسلام*» نیز با او هم‌نظر بوده است[۶]، با این تفاوت که صاحب مدارک صریحاً عمل اصحاب را نیز جابر نمی‌دانست[۷]، از همین رو وحید بهبهانی او را ناقض سیرهٔ فقهاء متقدّم و متأخّر معرّفی کرده است[۸]. هر چند او نیز گاهی به قبول خبر منجبر به عمل اصحاب تمایل نشان می‌دهد[۹].

به هر حال، سخت‌گیری این دو شاگرد برجستهٔ محقّق اردبیلی در قبول روایات، مورد انتقاد بسیاری از فقهاء ادوار بعد واقع شده است، به عنوان نمونه، محدّث بحرانی روش آنان را به دلیل آنکه به کاهش منابع روایی احکام می‌انجامد، موجب فساد شریعت و بروز

---

۱ . همان، ص۲۰۴؛ حسن بن زین الدین، *منتقی الجمان*، ج۱، ص۱۶.

۲ . تبریزی، أوثق الوسائل (ذیل *فرائد الأصول*)، ج۲، ص۲۶۳.

۳ . وی در معالم الدین، ص۲۰۱ نظر محقّق حلّی در *معارج الأصول* ص۲۱۶ مبنی بر قبول خبر ثقهٔ غیر عادل در صورتی که مورد عمل اصحاب واقع شود را با تعبیر «هذا الکلام جیّد» تأیید کرده است.

٤ . بنگرید: حسن بن زین الدین، *معالم الدین (قسم الفقه)*، ج۲، ص۶۴۶؛ همان، ص۷۰۵.

٥ . همان، ص۱۸۹ ـ ۱۹۳.

٦ . طباطبایی، *حجّیة الشهرة*، ص۵۳۵ ـ ۵۳۶؛ تبریزی، *أوثق الوسائل (ذیل فرائد الأصول)*، ج۲، ص۳۳۸.

۷ . وی در *مدارک الأحکام*، ج۱، ص۱۳۲در پاسخ به این گفتهٔ محقّق حلّی در *المعتبر*، ج۱، ص۹۴: «فإن الأصحاب عملوا بروایة هؤلاء»، می‌گوید: «فإنّ عمل الأصحاب لیس حجّة». نیز بنگرید: *مدارک الأحکام*، ج۴، ص۹۵. همچنین بنگرید: اصفهانی، *هدایة المسترشدین*، ج۳، ص۴۴۷؛ تبریزی، *أوثق الوسائل (ذیل فرائد الأصول)*، ج۲، ص۲۶۳.

۸ . بهبهانی در *الفوائد الحائریة*، ص۱۴۳ در بارهٔ او می‌نویسد: «و بناء الفقهاء فی الأعصار و الأمصار کان کذلك (أی: علی قبول الخبر المنجبر بعمل الأصحاب) إلی زمان صاحب المدارك...».

۹ . بنگرید: عاملی، *نهایة المرام*، ج۱، ص۳۲۷.

بدعت‌های ناپسند دانسته است[۱]. وحید بهبهانی نیز آن دو را به طرح اخبار معتبر نزد قدماء و متأخّرین متّهم کرده است، به گفتهٔ او، این دو به دلیل آنکه هیچ یک از امارات رجالی را به جز «توثیق» و «اندکی از اسباب حُسن» قبول ندارند، «اوضاع فقه و فتاوایشان مختلّ شده است» و ناچار شده‌اند «در غالب موارد بنای خود را بر عدم ثبوت مسائل فقهی گذارند»[۲]. مشابه اشکال وحید از ناحیهٔ صاحب ریاض نیز مطرح شده است[۳].

دیدگاه شیخ بهایی

بهاء الدین محمّد بن حسین بن عبد الصمد عاملی (۹۵۳- ۱۰۳۰ ق) صاحب کتاب *«زبدة الأصول»* به حجّیت خبر واحد در محدوده‌ای وسیع‌تر از صاحب معالم معتقد بود؛ چرا که به نظر می‌رسد به تبع شیخ طوسی ایمان را در راوی شرط نمی‌دانست[۴]. علاوه بر این تزکیه یک عدل امامی را برای اثبات عدالت راوی کافی می‌شمرد[۵]. برخی از استدلالات فقهی او نشان می‌دهد که وی نیز عمل اصحاب را جابر می‌دانست.[۶]

دیدگاه فاضل تونی

عبد الله بن محمّد تونی بُشْرُوی خراسانی (متوفّای ۱۰۷۱) صاحب کتاب ***«الوافیة»*** به‌رغم آنکه ادّعاء می‌کند هیچ کسی از امامیه را تا قبل از علامهٔ حلّی صریحاً قائل به حجّیت خبر واحد نیافته است[۷]، امّا خود وی در کنار استناد به سیرهٔ متشرّعه و ظاهر روایات عدیده، با این استدلال که اثبات معظم اجزاء و شرائط تکالیف منحصر به خبر غیر قطعی است،

---

۱ . بحرانی، *لؤلؤة البحرین*، ص۴۴ ـ ۴۵.

۲ . بهبهانی، *الفوائد الحائریة*، ص۲۲۴.

۳ . طباطبایی، *حجّیة الشهرة*، ص۵۳۵ ـ ۵۳۶.

٤ . بهایی، *زبدة الأصول*، ص۹۱ ـ ۹۳.

٥ . همان، ص۹۴؛ بهایی، *مشرق الشمسین*، ص۴۰ تا ۴۵.

٦ . بنگرید: بهایی، الإثنی عشریّة في الصلاة الیومیة، ص۵۴؛ همان، ص۳۱، پاورقی۱؛ بهایی، رسالة في الکرّ (بر فرض صحّت انتساب رسالهٔ مزبور به شیخ بهایی)، ص۲۲۸.

۷ . تونی، الوافیة، ص۱۵۸. البتّه این اظهار نظر او موجب تعجّب شیخ انصاری شده است، بنگرید: انصاری، فرائد الأصول، ج۱، ص۲۴۰.

حجّیت خبر واحد را پذیرفته است[۱]. هر چند در دلالت آیات نفر و نبأ مناقشه می‌کند[۲]. البتّه او برای قبول خبر واحد شروطی خاصّی گذارده است: اینکه در کتب مورد اعتماد شیعه بوده و جمعی از اصحاب به آن عمل کرده باشند، و اینکه مبتلی به ردّ آشکار و یا تعارض با خبر اقوی نباشد، امّا در عوض عدالت و وثاقت راوی و مسند بودن روایت و عدم ابتلاء آن به انواع ضعف را لازم نمی‌داند[۳]. البتّه او در تخصص ظواهر قرآن به خبر واحد نیز توقّف کرده است[۴].

دیدگاه محدّث استرآبادی و اخباریان

رأس الأخباریین **محمّد امین بن محمّد شریف استرآبادی** (متوفّای **۱۰۳۶** هـ ق) با نگارش کتاب *«الفوائد المدنیة في الردّ علی من قال بالاجتهاد والتقلید»*[۵] حرکتی را در برابر اصولیان آغاز نمود که در زمان حیات او و خصوصاً بعد از وفات او مورد اقبال محافل علمی شیعه آن زمان واقع شد و جریانی فراگیر را در میانهٔ قرن یازدهم تا نیمهٔ دوّم قرن دوازدهم رقم زد.

استرآبادی عمل به خبر ظنّی الصدور را جایز نمی‌داند و این مطلب را مستفاد از اخبار متواتر عنوان می‌کند[۶] و از این جهت حقّ را به سیّد مرتضی و هم‌رأیان او می‌دهد[۷]. وی بر همین اساس تقسیم‌بندی مستحدث احادیث به اقسام اربعه (صحیح، موثّق، حسن و ضعیف) را در مورد روایات شیعه بی‌مورد دانسته و آن را گرته‌برداری نابجا از روش اهل سنّت معرّفی می‌کند؛ چرا که معتقد است این تقسیم وقتی نافع است که خبر واحد ظنّی حجّت باشد، که نیست.[۸]

---

۱ . تونی، *الوافیة*، ص۱۵۹ ـ ۱۶۲.
۲ . همان، ص۱۶۳ ـ ۱۶۴.
۳ . همان، ص۱۶۶.
٤ . همان، ص۱۳۶.
٥ . نام کتاب در ابتدای آن (ص۲۹)، چنین آمده است، امّا در انتهای کتاب (ص۵۴۴) آمده است: «وقد وقع الفراغ من تحریر "الفوائد المدنیة وحقائق قواعد الأصول الدینیة"...».
٦ . استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۱۴۵.
۷ . همان، ص۱۲۳؛ همان، ص۴۷۹.
۸ . همان، ص۱۲۲ ـ ۱۲۳. نیز بنگرید: همان، ص۱۲۸.

وی بعد از اعتراض شـدید به این گفتهٔ علامه که محدّثین متقدّم شـیعه در اصول و فروع دین به اخبار آحاد ظنّی عمل کرده‌اند[۱]، مدّعی می‌شـود که آنان جز به اخبار متواتر یا همراه با قرائن مفید قطع تمسک نمی‌جستند و اخبار آحاد خالی از قرائن صرفاً موجب احتیاط آنان بود، نه مبنای افتاء و قضاء آنان[۲]، و در این راستا با ذکر احادیث متعدّد[۳]، ارجاعات عدیده به آثار فقهاء و محدّثین شیعه[۴] و ارائهٔ شواهدی از تاریخ فقه و حدیث[۵]، مصرّانه سعی در تثبیت مدّعای خود می‌کند.

امّا در عین حال، به تسـاهل مدّعی قطعی بودن احادیث می‌شـود؛ مثلاً او عمل به خبر ثقه را جایز می‌داند[۶]، بلکه آن را قوی‌تر از شـهادت عدلین می‌شمرد[۷]؛ زیرا مدّعی است که خبر ثقه مفید قطع است[۸] و اساساً وثاقت راوی از قرائن مفید قطع به عدم کذب او[۹]، بلکه موجب قطع به ورود حدیث از ناحیهٔ معصوم علیه‌السلام است، و لو آنکه راوی فاسد المذهب باشد.[۱۰]

اسـترآبادی مدّعی اسـت که اسـناد و طرق مذکور در کتب اربعه و سـایر کتب متداول حدیثی تنها از باب «تبرّک» و برای ممانعت از طعنهٔ اهل سـنّت ذکر شـده و نویسـندگان این کتب، احادیث را مسـتقیماً از روی «اصـول» روایی که به تواتر انتسـابشـان به اصـحاب ائمه ثابت بوده اسـت، نوشته‌اند، و افراد ذکر شده در این طرق صرفاً مشایخ اجازه بوده‌اند، بدون آنکه نزد آنان «سـماع» یا «قرائت» صـورت گرفته باشـد، پس توثیق و تضـعیف آنان را نمی‌توان معیار قبول و ردّ احادیث قرار داد[۱۱].

وی بر همین منوال، در صـدد تصـحیح تمام احادیث کافی و نیز تمام احادیثی که شـیخ

---

۱ . علامه حلّی، *نهایة الوصول*، ج۳، ص۴۰۳.
۲. استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۱۳۶ـ ۱۳۷. نیز بنگرید: ص۱۲۳؛ ص۴۷۹.
۳ . همان، ص۱۳۸ ـ ۱۳۹.
٤ . به عنوان نمونه بنگرید: استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۱۲۵.
٥ . همان، ص۱۲۶.
٦. همان، ص۱۰۶.
۷ . همان، ص۳۸۸.
۸ . همان، ص۱۰۷؛ ص۱۴۵؛ ص۳۸۹.
۹ . همان، ص۱۶۸.
۱۰ . همان، ص۱۷۶ ـ ۱۷۷. نیز بنگرید: ص۱۰۶ ـ ۱۰۷.
۱۱ . همان، ص۱۱۸ ـ ۱۱۹.

طوسی به آن عمل کرده است، برآمده است[۱]. بلکه در ادامه، سعی در تصحیح تمام روایاتی که نویسندگان کتب اربعه در آثار خود آورده‌اند، نموده است[۲].

این روش او کم و بیش مورد اتّباع سایر اخباریون قرار گرفت[۳].

دیدگاه وحید بهبهانی

مجدّد عظیم الشأن علم اصول در عصر حاضر *محمّد باقر بن محمّد اکمل بهبهانی حائری* معروف به «وحید بهبهانی»، «استاد اکبر» و «استاد کلّ» (۱۱۱۷ ـ ۱۲۰۶ ق) در رسالهٔ *«الاجتهاد و الأخبار»* به تفصیل و با ارائهٔ شواهد بسیار، قرائنی که استرآبادی بر قطعی بودن احادیث جوامع روایی متداول از قبیل *«الکافی»* و *«الفقیه»* اقامه کرده بود، ردّ کرد[۴] و تأکید نمود که انتساب اصول حدیثی تماماً و با تمام محتوا به مؤلّفینشان واضح نبوده و گاه اجتهاد نویسندگان جوامع حدیثی را می‌طلبیده است[۵] و تبیین نمود که بر خلاف ادّعای استرآبادی، بسیاری از قدمای اصحاب و از جمله شیخ طوسی، خبر واحد ظنّی را حجّت می‌شمرده‌اند[۶].

وی در کتاب *«الفوائد الحائریة»* در عین آنکه بر ظنّی بودن خبر واحد از حیث «سند»،

---

۱ . استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص۱۴۹.

۲ . همان، ص۱۷۵.

۳ . محدّث عاملی صاحب *وسائل الشیعة* و از بزرگان اخباری، فهرستی از اختلافات اصولیون و اخباریون را ارائه کرده است که ما در این مجال، به نقل مواردی که مربوط به خبر واحد است، بسنده می‌کنیم:

... ج ــ إنّ الأصوليين يقولون بجواز العمل بخبر الواحد الخالي عن القرينة و الأخباريون يقولون بعدم جوازه. د- إنّ الأصوليين يقولون بجواز العمل بالمرجّحات غير المنصوصة مما ذكر في الأصول و الأخباريون يقولون بعدم جوازه. هـ- ان الأصوليين يقولون بجواز العمل بالخبر الظني السند، و الأخباريون يقولون بعدم جوازه. و- الخبر الظني الدلالة كذلك...». حرّ عاملی، *الفوائد الطوسیة*، ص۴۴۷.

٤ . بهبهانی، *الرسائل الأصولیة*، *رسالة الاجتهاد و الأخبار*، ص۱۱۵ ـ

٥ . همان، ص۱۹۴ ـ ۱۹۶.

٦ . همان، ص۱۹۶ ـ ۲۱۵.

«متن»[۱]، «دلالت» و «تعارض»[۲] تأکید دارد [۳]، حجّیت آن را پذیرفته است و بر آن علاوه بر اجماع و مفهوم آیهٔ نبأ، به «انسداد باب علم» نیز استدلال کرده است[۴].

وی عدالت راوی را شرط دانسته‌است[۵]، امّا در نهایت آن را معادل «وثاقت» معنا می‌کند و از همین رو حجّیت خبر موثّق را می‌پذیرد[۶].

البتّه بهبهانی برای اثبات عدالت (وثاقت) ظنّ ــ را کافی می‌شمرد، هر چند «ظنّ ضعیف» باشد[۷]، زیرا که معتقد است در غیر این صورت، سدّ باب تکلیف خواهد شد.[۸]

وی مدّعی می‌شود که همهٔ فقهای متقدّم و اکثر متأخّرینی که قائل به حجّیت خبر واحد هستند، بر جبران ضعف خبر به واسطهٔ شهرت و امثال آن اتّفاق نظر دارند[۹] و در صورت تعارض، خبر ضعیف منجبر را بر خبر صحیح مقدّم می‌کنند[۱۰]، بلکه اخبار ضعیفی که فقهاء

---

۱ . وی در مورد ظنّی بودن خبر واحد از حیث متن می‌گوید:
و أمّا المتن فغير معلوم أنّه كلام المعصوم ﷺ، فربّما كان كلام الرّاوي نقلاً بالمعنى، فلا يعلم أنّه أفاد عين مقصود المعصوم ﷺ من دون تفاوت أم لا، و مع عدم العلم هل يكفي الظنّ بذلك أم لا؟ و دليل حجّية هذا الظنّ ما ذا؟ (بهبهانی، *الفوائد الحائرية*، ص۲۰۳)

۲ . وی در مورد ظنّی بودن خبر واحد از حیث تعارض می‌گوید:
أمّا الظنية بحسب التّعارض، فلأنّ الأخبار الواردة في علاج التّعارض بين الأخبار في غاية التعارض، و لا يمكن الجمع أو التّرجيح بينها إلاّ بالظّنون الاجتهادية. (بهبهانی، *الفوائد الحائرية*، ص۱۲۴)

۳ . بهبهانی، *الفوائد الحائرية*، ص۱۱۹ ـ ۱۲۰.

٤ . بهبهانی، *الفوائد الحائرية*، ص۱۴۱. البتّه وحید بهبهانی در مقدّمهٔ رساله‌ای موسوم به «أخبار الآحاد» تعبیری دارد که از ارتضای او به مسلک سیّد مرتضی حکایت دارد:
فإنّي أذكر خلاصة ما في الفصل الأوّل من كتاب «الاستبصار»، ثم أشرحها- بعون الله- على ما هو مذهب الشيخ في عمله بالأخبار، و أتبع ذلك ما اختاره المرتضى ﷺ، و هو خير الاختيار. (*الرسائل الأصولية*، ص۳۱۹.)

٥ . بهبهانی، *الفوائد الحائرية*، ص۱۴۲.

٦ . همان، ص۱۴۳.

۷. بهبهانی، *الفوائد الحائرية*، ص۱۴۲. او برای «ظنّ ضعیف» این چنین مثال می‌زند:
«مثل أنّ "علي بن الحكم" هو الكوفي بقرينة رواية "أحمد بن محمّد" عنه؛ لما ذكر في الرّجال : "أنّه يروي عنه"، و أحمد يروي عن جماعة كثيرة، و أهل الرّجال ما يتعرّضون لذكر الكلّ». (همان)
همچنین بنگرید: همان، ص۴۸۹ ـ ۴۹۰.

۸ . بهبهانی، *الفوائد الحائرية*، ص۱۴۲.

۹ . همان، ص۴۸۷.

۱۰ . همان، ص۴۹۱.

بدان استناد کرده‌اند، چندین برابر اخبار صحیح است[۱]؛ چرا که در غیر این صورت باب اثبات فقه به کلّی بسته خواهد شد؛ زیرا شکّی نیست که در «یک صدم» فقه نیز حدیث صحیح وارد نشده، و آن مقدار هم که حدیث صحیح رسیده است، از جهات عدیده مبتلی به اختلالات بسیاری است ...[۲]

به هر حال، با تتبّع در آراء و استدلالات محقّق بهبهانی می‌توان به وضوح اعتقاد عمیق او به انسداد باب علم در معظم شؤون استنباط را دریافت، درست بر عکس استرآبادی که متوهّمانه سعی می‌کرد باب علم را در اغلب موارد مورد نیاز فقیه، بل همهٔ موارد آن باز ببیند.

او به دلیل همین اعتقاد به انسداد، حجّیت ظنّ مجتهد را لابدّ منه می‌داند[۳] و بر همین اساس، علاوه بر خبر موثّق، حجّیت اخبار حسن و قویّ را در بسیاری از موارد توجیه کرده است[۴].

وحید بهبهانی تخصیص عمومات قرآن به خبر واحد معتبر را خالی از اشکال نمی‌یابد، امّا در نهایت محتاطانه آن را می‌پذیرد، خصوصاً اگر دلالت قرآن از قوّت و وضوح چندانی برخوردار نباشد[۵].

بعد از وحید بهبهانی حجّیت خبر واحد ظنّی در علم اصول فی الجمله تثبیت شد و اصولیون شاخص بعد از وی، علی رغم اختلاف نظر در ادلّه و فروعات، کلیّت آن را پذیرفتند. بررسی ادامهٔ سیر مسألهٔ مزبور بعد از عصر بهبهانی تا به امروز خالی از فایده نیست، امّا از حوصلهٔ این مقال بیرون است و مجال دیگری را می‌طلبد.

---

۱ . همان، ص۴۸۷.

۲ . بهبهانی، *الفوائد الحائریة*، ص۴۸۸.

۳ . وحید بهبهانی در فائدهٔ ششم از کتاب *الفوائد الحائریة*، ص۱۱۷ - ۱۲۵ در صدد اثبات جواز عمل به ظنّ اجتهادی بر آمده است و ما حصل استدلال او این است که راهی برای تحصیل علم پیش روی مجتهد نیست، پس چاره‌ای جز این ندارد که ظنّ را حجّت بشمارد. وی در مواضع بسیار دیگر نیز، بر انسداد باب علم تأکید نموده و آن را مبنای جواز عمل به ظنّ قرار داده است. به عنوان نمونه بنگرید: همان، ص۱۳۶ - ۱۳۷؛ همان، ص۱۴۱ - ۱۴۲؛ همان، ص۱۹۸؛ همان، ص۲۰۹؛ همان، ص۲۷۶؛ همان، ص۴۱۸؛ همان، ص۴۸۸؛ همان، ص۴۹۰؛ همان، ص۴۹۳ ــ ۴۹۴؛ همان، ص۴۹۹؛ بهبهانی، *الرسائل الاصولیة*، ص۱۶ ـ ۴۱؛ همان، ص۷۲؛ همان، ص۴۳۰ ـ ۴۳۳؛ همان، ص۴۵۸.

٤. بهبهانی، *الفوائد الحائریة*، ص۱۴۳.

٥. بنگرید: همان، ص۱۹۷ ـ ۱۹۸.

سخن پایانی

در پایان شـاید بتوان این گونه نتیجه گرفت که فقهاء شـیعه برای تأمین منابع مورد نیاز خود در عرصهٔ اسـتنباط حکم، به دو دسته تقسیم شده‌اند: برخی حجّیت خبر واحد ظنّی را ضمن شروطی پذیرفته‌اند و برخی در قطعی جلوه دادن بعضی از انواع اخبار آحاد، تساهل به خرج داده‌اند. رویکرد دوم بین قدماء شایع بود و رویکرد اوّل بین متأخّرین.

و آخر دعونا أن الحمد لله ربّ العالمین

منابع

آشتیانی، محمّد حسن (۱۳۸۸ ش)، *بحر الفوائد*، قم، ذوی القربی.

احسائی، ابن ابی جمهور (بی‌تا)، *کاشفة الحال عن أحوال الاستدلال*، بیروت، مؤسّسه اُمّ القری.

اربلی، ابن خلّکان (۱۹۰۰ ـ ۱۹۰۴ م)، *وفیات الأعیان*، بیروت، دار صادر.

اردبیلی، احمد بن محمّد (۱۴۰۳ ق)، *مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

ـــــــــــــــ (۱۴۱۳ ق)، *الرسالة الأولی في الخراج (الخراجیات)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

اردبیلی، احمد بن محمّد (بی‌تا)، *زبدة البیان في أحکام القرآن*، تهران، المکتبة الجعفریة.

استرآبادی، محمّد امین (۱۴۲۶ ق)، *الفوائد المدنیّة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

اصفهانی نجفی، محمّد تقی (۱۴۲۹ ق)، *هدایة المسترشدین في شرح أُصول معالم الدین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ ق)، *الحدائق الناضرة في أحکام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

ـــــــــــــــ (۱۴۲۹ ق)، *لؤلؤة البحرین في الإجازات و تراجم رجال الحدیث*، بحرین، مکتبة فخراوی.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ق)، *المحاسن*، قم، دار الکتب الإسلامیه.

بغدادی، ابن ندیم (بی‌تا)، *الفهرست*، تهران، به کوشش رضا تجدّد.

تبریزی، موسی (۱۳۸۸ ش)، *أوثق الوسائل (در حاشیه فرائد الأصول)*، قم، سماء قلم.

تستری، محمّد تقی (۱۳۸۰ ش)، *قاموس الرجال*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۸ ق)، *الذریعة إلی تصانیف الشیعة*، قم، اسماعیلیان.

حبّ الله، حیدر (۱۴۲۴ ق)، نظریّة السنّة أو خبر الواحد في مدرسة الأُصول الشیعیّة القدیمة (*مجلة فقه أهل البیت*، ش۳۴)، قم، مؤسّسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی.

حسن بن زین الدین (۱۳۶۲ ش)، *منتقی الجمان في الأحادیث الصحاح و الحسان*، قم، جامعه مدرّسین حوزهٔ علمیه.

ـــــــــــــــ (۱۴۱۸ ق)، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین (قسم الفقه)*، قم، مؤسّسة الفقه.

ـــــــــــــــ (بی‌تا)، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین (قسم الأُصول)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

حضرمی، ابن خلدون (۱۴۰۸)، *تاریخ ابن خلدون*، بیروت، دار الفکر.
حلبی، ابن زهره (۱۴۱۷ ق)، *غنیة النزوع إلی علمي الأصول و الفروع*، قم، مؤسّسة امام صادق علیه‌السلام.
حلّی، ابن طاووس (۱۳۷۰ ق)، *کشف المحجّة لثمرة المهجة*، نجف، المطبعة الحیدریة.
حلّی، ابن فهد (۱۴۰۷ ق)، *المهذّب البارع في شرح المختصر النافع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
حلّی، محمّد بن ادریس (۱۴۱۰ ق)، *السرائر الحاوي لتحریر الفتاوي*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
_____ (۱۴۲۹ ق)، *أجوبة مسائل و رسائل في مختلف فنون المعرفة*، قم، دلیل ما.
خوانساری، محمّد باقر (بی‌تا)، *روضات الجنات*، قم، اسماعیلیان.
ذهبی، محمّد بن أحمد (۱۴۰۵ ق)، *سیر أعلام النبلاء*، بیروت، الرسالة.
راوندی، قطب الدین (۱۴۰۵ ق)، *فقه القرآن*، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.
روحانی، سیّد محمّد کاظم (۱۳۷۹ ش)، تاریخ علم اصول از نگاه شهید سیّد محمّد باقر صدر، قم، کتاب خرد.
شافعی، محمّد بن ادریس (۱۳۵۸ ق)، *الرسالة*، مصر، مکتبة الحلبی.
_____ (۱۴۱۰ ق)، *الأمّ*، بیروت، دار المعرفة.
شهید اوّل، محمّد بن مکّی (۱۴۱۴ ق)، *غایة المراد في شرح نکت الأرشاد*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
_____ (۱۴۱۹ ق)، *ذکری الشیعة في أحکام الشریعة*، قم، مؤسّسة آل البیت:.
شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۲ ق)، *روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
_____ (۱۴۱۰ ق)، *الروضة البهیّة في شرح اللمعة الدمشقیة*، کتابفروشی داوری.
_____ (۱۴۲۰ ق)، *الحاشیة الأولی علی الألفیة (المقاصد العلیّة)*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
_____ (۱۴۲۰ ق)، *المقاصد العلیّة في شرح الرسالة الألفیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
_____ (۱۴۳۳ ق)، *الرعایة في علم الدرایة*، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.
شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ ق)، *فرائد الأصول*، قم، مجمع الفکر الإسلامی.
شیخ بهایی، محمّد بن حسین (۱۴۰۹ ق)، *الإثناعشریة في الصلاة الیومیة*، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

_____ (۱۴۱۴ ق)، *مشرق الشمسين و إكسير السعادتين*، مشهد، آستان قدس رضوی (دار البحوث الاسلامية).

_____ (۱۴۲۳ ق)، *زبدة الأصول*، قم، مرصاد.

_____ (۱۴۲۶ ق)، *رسالة في الكرّ (رساله‌های خطّی فقهی)*، قم، مؤسّسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی.

شیخ طوسی، محمّد بن الحسن (۱۳۸۷ ق)، *المبسوط فی فقه الإمامية*، المكتبة المرتضوية.

_____ (۱۳۹۰ ق)، *الاستبصار فيما اختلف من الأخبار*، تهران، دار الكتب الاسلامية.

_____ (۱۴۰۷ ق)، *تهذيب الأحكام*، تهران، دار الكتب الاسلامية.

_____ (۱۴۱۷ ق)، *العدّة في اصول الفقه*، قم، به کوشش محمّد تقی علاقبندیان.

_____ (بی‌تا)، *التبيان فی تفسير القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربی.

_____ (بی‌تا)، *الفهرست*، نجف، المكتبة الرضوية.

شیخ مفید، محمّد بن محمّد بن نعمان (۱۴۱۳ ق)، *الفصول المختارة*، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفيد.

_____ (۱۴۱۳ ق)، *المسائل السروية*، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفيد.

_____ (۱۴۱۳ ق)، *المسائل الصاغانية*، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفيد.

_____ (۱۴۱۳ ق)، *أوائل المقالات في المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفيد.

_____ (۱۴۱۳ ق)، *تصحيح اعتقادات الإمامية*، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفيد.

_____ (۱۴۱۳ ق)، *مختصر التذكرة بأُصول الفقه*، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفيد.

صدر، سیّد حسن (۱۳۷۵ ش)، *تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام*، تهران، اعلمی.

_____ (۱۳۸۵ ش)، *الشيعة و فنون الإسلام*، مؤسّسة السبطين عليهما السلام العالمية.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶ ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم، دار الشريف الرضی.

طباطبایی، سیّد علی (۱۴۲۹ ق)، *حجّية الشهرة (تراث الشيعة الفقهي و الأصولي)*، قم، المكتبة المختصّة بالفقه و الأصول.

طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تهران، ناصر خسرو.

طرابلسی، قاضی ابن البرّاج (۱۴۰۶ ق)، *المهذّب*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

عاملی، حرّ (۱۴۰۳ ق)، *الفوائد الطوسية*، قم، المطبعة العلمية.

عاملی، حرّ (۱۴۰۹ ق)، *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسّسهٔ آل البیت علیهم‌السلام.

عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ ق)، *مسالك الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام*، قم، مؤسّسة المعارف الإسلامیة.

عاملی، محمّد بن علی (۱۴۱۱ ق)، *نهایة المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

عسقلانی، ابن حجر (۲۰۰۲ م)، *لسان المیزان*، بیروت، دار البشائر الإسلامیة.

علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۳ ش)، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسّسة آل البیت علیهم‌السلام.

_____ (۱۳۸۰ ش)، *تهذیب الوصول إلی علم الأصول*، لندن، مؤسّسة الامام علی علیه‌السلام.

_____ (۱۳۸۱ ق)، *خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال*، نجف، المطبعة الحیدریة.

_____ (۱۴۰۴ ق)، *مبادئ الوصول إلی علم الأصول*، المطبعة العلمیة.

_____ (۱۴۱۲ ق)، *منتهی المطلب في تحقیق المذهب*، مشهد، آستان قدس رضوی (دار البحوث الاسلامیهٔ).

_____ (۱۴۱۳ ق)، *مختلف الشیعة في أحکام الشریعة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵ ق)، *نهایة الوصول إلی علم الأصول*، قم، مؤسّسهٔ امام صادق علیه‌السلام.

علم الهدی، سیّد مرتضی (۱۳۷۶ ش)، *الذریعة إلی أصول الشریعة*، تهران، دانشگاه تهران.

_____ (۱۴۰۵ ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم.

علی‌پور، مهدی (۱۳۸۲ ش)، *درآمدی به تاریخ علم اصول*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

غزالی، ابوحامد محمّد بن محمّد (۱۴۱۹ ق)، *المنخول من تعلیقات الأصول*، بیروت، دار الفکر المعاصر.

غضائری، احمد بن الحسین (۱۳۸۰ ش)، *رجال ابن الغضائری*، قم، دار الحدیث.

فاضل تونی، عبدالله بن محمّد (۱۴۱۵ ق)، *الوافیة في أصول الفقه*، قم، مجمع الفکر الإسلامی.

قائینی نجفی، علی (۱۴۱۸ ق)، *علم الأصول تاریخاً و تطوّراً*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

قمّی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۳۰ ق)، *القوانین المحکمة في الأصول*، قم، احیاء الکتب الاسلامیة.

کرکی، محقّق ثانی، علی بن الحسین (۱۴۰۹ ق)، *رسائل المحقّق الکرکي*، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

_____ (۱۴۱۴ ق)، *جامع المقاصد في شرح القواعد*، قم، مؤسّسة آل البيت علیهم‌السلام.
کلینی، محمّد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، *الکافي*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
مازندرانی، ابن شهرآشوب (۱۳۶۹ ق)، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار.
مجلسی اوّل، محمّد تقی (۱۴۰۶ ق)، *روضة المتّقین في شرح من لا یحضره الفقیه*، قم، مؤسّسهٔ فرهنگی اسلامی کوشانپور.
مجلسی دوم، محمّد باقر (۱۴۱۰ ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار*، بیروت، مؤسّسة الطبع و النشر.
محقّق حلّی، جعفر بن الحسن (۱۴۰۷ ق)، *المتعبر فی شرح المختصر*، مؤسّسهٔ سیّد الشهداء علیه‌السلام.
_____ (۱۴۱۲ ق)، *نکت النهایة (ضمن کتاب النهایة)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
_____ (۱۴۱۳ ق)، *الرسائل التسع*، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.
_____ (۱۴۲۳ ق)، *معارج الأصول*، لندن، مؤسّسة الامام علی علیه‌السلام.
مدرّسی طباطبایی، سیّد حسین (۱۴۱۰ ق)، *مقدّمه‌ای بر فقه شیعه*، مشهد، آستان قدس رضوی.
موسوی قزوینی، سیّد علی (۱۴۲۷ ق)، *تعلیقة علی معالم الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ ق)، *رجال النجاشي*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
نجفی، محمّد حسن (بی‌تا)، *جواهر الکلام في شرح شرایع الإسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
نوری، میرزا حسین (۱۴۱۷ ق)، *خاتمة مستدرک الوسائل*، قم، مؤسّسة آل البیت علیهم‌السلام.
وحید بهبهانی، محمّد باقر (۱۴۱۵ ق)، *الفوائد الحائریة*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
_____ (۱۴۱۶ ق)، *الرسائل الأصولیة*، قم، مؤسّسة العلامة المجدّد الوحید البهبهانی.

احياء تراث

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۷، تابستان ۱۳۹۲
صفحات ۱۴۱ ـ ۱۸۰

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 17, Summer 2013

الحَقُّ المُبين في تصويب
رأي المُجتهدين وتَخطئة الأخباريّين (القسم الثانی)

مؤلف: الفقيه الكبير، الإمام، الشيخ جعفر بن الشيخ خِضِر النجفيّ،
كاشفُ الغطاء (۱۱۵۴ أو ۱۱۵۶ ـ ۱۲۲۸ هـ)
تحقيق: محمّدرضا الأنصاري القُمّي *

تقديم

سبق وأن تحدثت في بعض الأعداد السابقة من هذه الدورية، وفي مقدمة الرسائل الأخباريّة أو ألاصولية المنشورة محقَّقةً فيها، تحدثتُ تارةً بالإجمال وأخرى بالتفصيل عن الصراع الذي نَشب أواخر القرن الثاني عشر وبدايات القرن الثالث عشر في المجتمع الشيعي في العراق أوّلاً ثُمَّ امتدّ شرارتها الى ايران، كانُ مفجرّ الصراع وركنه، و مُشعل نار الفتنة ومهيّجها، عالمٌ شيعي اشتهر بالمرزا محمّد الأخباري. وهو المرزا محمّد بن عبد النبيّ بن عبد الصّانع الأستراباديّ النيسابوري. ولد بالهند سنة ۱۱۷۸ هـ ،وهاجر الى العراق سنة ۱۱۹۸ هـ ، واستقرّ لفترة طويلة في الكاظمية وكربلا ، وبدأ ينشر أفكاره من خلال الدرس و التأليف، فعلا صيته، وذاع فكره، وانقسم العلماء ـ فضلاً عن العوام ـ بين مؤيّدٍ ومعارض، وموافقٍ ومخالفٍ له، وفي خِضّم الحرب الايرانية الروسية ايام الملك فتح علي شاه القاجاري سافر الى ايران، فاستقبله الملك ورَحّب به، وضمّه الى بلاطه، فصدرت منه كرامات ممّا رفع شأنه عند السلطان و حاشيته، فاستبدّ الرجل بفكره، واستغلّ الفرصة في الدعوة الى معتقده الرّجعي السَلفي، وهدم قواعد الفكر العقلاني الأصولي، فكتب في سبيل نشر أهدافه رسائل عديدة، وسافر الى بعض بلاد ايران، وعلى الخصوص الى اصفهان حيث معقل علمي الأصول والفلسفة، فلم تطل أيّامه فيها

* باحث الحوزه العلمية في قم المقدسة

لمخالفة العلماء معه، فاضطرّ الى الخروج والعودة الى طهران، كما سافر الى شيراز وغيرهما في المدن الايرانية، وكانت هذه الرحلات مثيرةً للفتنة، ومُقسِّمة للأمة الايرانية التي كانت بأمسّ الحاجة في خِضّم الهزائم المريرة التي كانت تواجهها الجيش القاجاري أمام الجيش الروسي؛ فاضطر الملك نتيجةً لضغط علماء البلاد الى صرف الرجل من بلاطه بل بلاده، فرجع الى العراق، وتوطّن الكاظمية، مجتنباً التقرب الى عاصمتي العلم كربلاء والنجف الأشرف، ولكن لم تهدأ له بال، بل عاود النضال، لكنه تعدّى عن طوره المعتاد في ردّ مخالفيه بالقيل والقال، فارتقى مراتب خطيرة من الجهل والعناد، ووصف الفقهاء الاعلام، والمجتهدين العِظام بكلامٍ لايتحمّله العوام، فضلاً عن الطلبة الذين كانوا متخذين الحياد، مراقبين مآل الامور في هذا الاحتلام، وأخيراً قُتل بسيفٍ شهره، و ذُبح بنصلٍ شحذه، وسُحلت جثته بحبل حاكته أنامله، و أُلحد في قبر حفره. ولاشكّ أنّه لم يكن يستحقّ مثل هذه العقوبة و الجزاء، إذ لا يمكن محاربة الفكر بالحبس والتشريد، أو القتل والتنكيل، فالفكر سيالٌ لا قرار له، تنقله الرياح بل حتّى النسيم الى آفاقٍ بعيدة، فلا سبيل للوقوف أمامه سوى الاحتكام الى الطريق القويم الذي أرشدنا اليه سبحانه وتعالى، وهي الاعتماد على الحكمة، والأخذ بسبيل الموعظة الحسنة، والمجادلة بالأساليب المستساغة الحسنة.

وعلى أي حال، سَبَق السيفُ العَذْل، وانتهى أمر الرجل بمأساة انسانيّة لم يكن للمجتهدين دخلٌ فيها، بل نُسب ذلك لأسعد باشا والى بغداد لأسباب سياسية، فقد كان المرزا صديق عدوّه داود باشا.[1] فإنّا لله وإنا اليه راجعون.

واليك فهرس أهمّ ما ألفّه في الرّد على المجتهدين الأصوليّين:

۱ـ منية المرتاد في ذكر نُفاة الاجتهاد.

۲ـ مصادر الأنوار في الاجتهاد والأخبار.

۳ـ فتح الباب الى الحقّ والصّواب.

۴ـ الشهاب الثاقب.

۵ـ الصارم البتّار لفظّ الفُجّار وقَدّ الأشرار.

۶ـ رسالة الحَجَرِ المُلقَّم.

۷ـ الصحية بالحقّ على من ألْحَد وتزندق.

---

۱. راجع: دين ودولت در ايران،ص ۱۱۸ .

٨ـ كشف القِناع عن عورة الإجماع.
٩ـ حِرز الحواس عن وسوسة الخنّاس.
١٠ـ النور المقذوف في القلب المشعوف.
١١ـ الطهر الفاصل بين الحقّ والباطل.
١٢ـ نبراس العقول.
١٣ـ قلع الأساس في نقض أساس الاصول.
١٤ـ نجم الولاية في من أراد الهداية.
١٥ـ سلاح المؤمن.
١٦ـ ضياء المتقين.
١٧ـ الحُجّة البالغة.
١٨ـ الحكمة البالغة.
١٩ـ البنيان المرصوص بالبراهين والنصوص.
٢٠ـ انسانُ العين.
٢١ـ موارد الرشاد.
٢٢ـ دمدمة الكبرى في الرّد على الزنادقة الصُّغرى.
٢٣ـ غمزة البرهان لنبهة الوَسنان.
٢٤ـ الرسالة البرهانية في الفرق بين الأحكام والموضوعات.

ويلاحظ المتتبع سعة مجال ما قام به الأخباري، وتنوّع مواضيع ردوده، وكثرة الأطراف التي عاداهم وناواهم، وبالخزي والعار وقلّة الفهم والعِوار، بل الرِدّة والكُفر والانحراف ناداهم!!

ولكن من سوء حَظّ الرجل أنّه عاصر جماعةً من فحول الأصوليين، فقاوموه وصارعوه، وبكل ما أوتوا من قوّةٍ خاصموه، فردوّا على كلامه بالكلمات، وعلى صحائفة ورسائله بالكتب والمجلّدات. وأبرز من تصدّى له وحاربه أتباع مدرسة الوحيد البهبهاني (١١١٦ ـ ١٢٠٥ هـ) وعلى رأسهم الشيخ جعفر النجفيّ المشهور بكاشف الغطاء (١١٥٤ ـ ١٢٢٨)،- نسبةً الى كتابه الفقهى الشهير:«*كَشفُ الغِطاء عن مُبهمات الشريعة الغَرّاء*»- وهو شيخ الإماميّة في وقته، مسموعُ الكلمة عند الامبراطوريّة العثمانية والقاجارية. مطاعٌ عند عامّة الشيعة في العراق

وايران، وكان ﷺ يمتلك جميع صـفات الزعامة والقيادة، وقد أقلقه ما آل اليه أمر الرجل من سعيه الحثيث لتشتيت كلمة الطائفة، و تأسيس فرقة جديدة، فأدرك خطورة الموقف، فتصدّى له سياسياً واعلامياً وفكرياً، فألّف عدة رسائل في ردّ دعاوية، وابطال ما كان يعتمد عليه، ولعلّ أهم خطوة قام بها هي سـفره الى ايران، واجتماعه بالملك فتح على شـاه القاجاري، وكانت سـفرة موفّقة نتجت عنها قطع علاقة الملك به، و ترتّب عليها خروج المرزا محمّد من ايران وعودته الى العراق، محاصـراً في الكاظمية من قبل الأصـوليّين، دون مَن يعينه مِن سـلطانٍ أو حاكمٍ سوى شِرذمة في اتباعه. وفي خلال هذه السفرة ألّف الشيخ جعفر في مدينة اصفهان رسـالته المهمة والمشـهورة في رَدّ الأخباريّين، وهي رسـالة «*الحقُّ المُبين في تصـويب رأي المجتهدين وتخطئة الأخباريّين*» وهي هذه الرسـالة التي ننشـرها محققّة في هذا العدد من الدورية، وهي رسـالة علمية دقيقة، يردّ فيها الشـيخ على دعاوى الأخباريّين عموماً، و المرزا محمّد والشيخ أمين الأسترابادي خصوصاً، وكانت مؤثّرة في وقتها وبعدها، حيث انتشرت موادّها والأدلّة الواردة فيها في جميع الرسـائل الّتي كُتبت لاحقاً في الرّد على الأخباريّين. وبدل أن يرتدع الأخباري أو يلين، أخذته العِزّةُ بالإثم، فردّ على كاشف الغطاء برسالة قاسية، ميلئة بالقذف والشتيمة، بعيدة عن العدل والانصاف، بل أقرب الى الرذيلة، وسمّاها بـ«*الصيحة بالحقّ على من ألحد وتزندق*» فرّد عليه الشيخ جعفر برسالة«*كشف الغِطاء عن معايب ميرزا محمّد عدوّ العلماء*»، ولعلّها آخر ما كتبه رداً عليه، فقد وافاه الأجل سنة ۱۲۲۸ هـ. أكمل أخلافه في زعامة الطائفة مسيرته في محاربة الأخباريّن عموماً، و المرزا محمّد الأخباري على الخصوص، فتصدّى له في العراق الشيخ موسى بن جعفر كاشف الغطاء (المتوفى سنة ۱۲۴۱)، و السيد على الطباطبائي صاحب *الرياض* (المتوفى ۱۲۳۱ هـ) ،ومن بعده السيد محمّد المجاهد الطباطبائي صاحب *مفاتيح الاصول* (المتوفى سنة ۱۲۴۲ هـ)، [والى هذا الأخير نَسبت بعضـهم اصـداره الفتوى بتكفير المرزا محمّد وقتله] كما قام بمحاربته في مقرّ اقامته، وهي مدينة الكاظميّين عَلَمين من أعلام الامامية، لهما مكانتها الدينيّة والاجتماعية، وهما السـيد عبدالله شبر، والشيخ أسدالله الكاظمي صاحب *المقابس*. وحاربه في ايران جماعةٌ من علماء ايران، وعلى رأسـهم شـيخ الأمامية في وقته، وفقيهها المُبرّز، والذي كان يهابه السـلطان فتح على شاه القاجاري، و هو المرزا القُميّ صاحب *القوانين* في قُم، والشيخ الكلباسي، وحُجّة الاسلام السيد محمّد الشفتي في اصفهان، وكانت كلمتهما مسموعة في مدينة اصفهان وغيرها.

هذا وقد وصلت أخبار حركة المرزا محمّد الأخباري ومعارضته ومحاربته للأصوليّين الى بلاد الهند، فتصدّى لها السيد دُلدار علي النقوي (المتوفى سنة، ١٢٣٥ هـ) وهو أبرز علماء الهند في مدينة لكهنو ـ وهي عاصمة التشيّع في الهند، والحاضنة لحوزتها العلمية ـ فكتب كتابه المشهور في ردّ الأخباريّين، وهو كتاب«*أساس الأصول*» في الردّ على «*الفوائد المدنية*»، فأجابه الأخباري بكتاب «*معاول العقول لقلع أساس الاصول*»، وردّ عليه السيد نظام الدين حسين الهندي ـ من تلامذة النقوي ـ بكتاب «*مطارق اليقين لكسر معاول الشياطين*».

هذا وخمدت كتابة الردود الى حَدّ كبير بعد مقتل المرزا في الكاظمية، حيث أنهى مقتله شُعلة الحركة، وأخمدت نارها، فاختفي مؤيّدية من السّاحة، وتملّص بعض مناصريه وتبرّءوا منه، وشيئاً فشيئاً هدأت الأمور، ولم يَعدُ للأخباريّ واتباعه ودعاويهم ذكرٌ في الأوساط العلمية والحوزات الشيعية، بل حتّى عند عامّة الناس، وانحصرت جماعته بشرذمةٍ صغيرة قبعوا في مدن نائية كالبحرين والأحساء بعيدة من الحواضر الشيعية الرئيسية آنذاك، و ضلّوا يرددون أراءه لكن دون جدوى، بعد أن أصبحت راياتهم منكوسة، وشوكتهم مكسورة، ولعلّ المتتبّع يجدُ بعض المحاولات الخجولة من اتباع المرزا في الدفاع عنه بنشر رسائل هزيلة، ولكنها كانت عاجزة عن اعادة الامور الى ما كانت عليه، ولعلّ الضربة الأخيرة القاصمة جاءت من الشيخ الأنصاري (المتوفى سنة ١٢٨١ هـ)، فمناقشاته العلمية الرصينة في كتابه الشهير «*فرائد الأصول*» حول دعاوي الأحسائي والمرزا محمّد وغيرهما من عُمَد الأخباريّة، هدّت ما تبقى من كيانهم، ولم يعد أحدٌ يَجروا على تبني آراءهم، لمرادفته مع الجهل وقلّة الفهم !!

لهذه الرسالة نسخ عديدة تتجاوز العشرين، منتشرة في مكتبات ايران، وهذه الكثرة شاهدة على سعة انتشارها وتأثيرها. اعتمدنا في هذا التحقيق على نسخة برقم ١۴٣٨٢/٢ من مقتنيات مكتبة مجلس الشورى الاسلامي، (راجع: فهرست المكتبة: ج٣٨ / ٥٠٩) وقابلتها بنسخة مكتبة السيد المرعشي بقم.

نظراً لطول هذه الرسالة فقد طبعنا القسم الأول من هذه الرسالة في العدد السابق و أمامكم القسم الثاني من الرسالة.

وفي الختام نسأل الله الهداية و التوفيق، والثبات على صراطه المستقيم، صراط محمّدٍ وآل محمّد الهُداة الميامين.

وآخرُ دعوانا أن الحمدُلله ربّ العالمين

محمدرضا الأنصاري القُمي

المطلبُ الثامن

في الاجتهاد والتقليد

لا يخفى على من تتبع الآثار، وأمعن النظر في الأخبار، أنّ لأهل كلّ ملّةٍ رؤساء يرجعون اليهم في الأحكام الشرعية، ممّا لا تدخل في الضرورتين، أو في المعلوم مطلقاً في أحد الوجهين. كما أنّ أصل الحِرف والصنائع كذلك اذا استكملت عليهم الأمور، فانّهم حينئذٍ يرجعون الى علمائهم بالصنعة وعرفآئهم، فاليهود يرجعون الى أحبارهم، والنصارى الى رُهبانهم، والمسلمون الى علمائهم، وقد كان في زمان أئمّتنا الزرارية واليونسية ونحوهم، وقد أمروا عليهم السلام بالرجوع الى زرارة ويونس بن عبد الرحمن ويحيى بن زكريا ونحوهم. والظاهر أنّ المراد الرجوع في الفتوى دون الرواية، وليس الاجتهاد سوى استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ، وذلك لازم بديهةٍ بالنسبة الى الموضوعات وباقي المقدمات وان قلنا بعلميّة الصدور .

ثم إنّه قد جرت سيرة جميع المتشرعين على أنّ الناس بين قسمين: علماء لا رجوع لهم الى غير الأدلة، و أعوام يرجعون الى العلماء.

وورد أنّ العلماء ورثة الانبياء، ونوّاب الائمة الامناء، وأنّ من عرف شيئاً من حلالهم وحرامهم جعلوه حاكماً، والرّاد عليه رادٌ على الله، وهو على حَدّ الشرك. ومعلومٌ أنّ الحاكم غير المحكوم عليه، وقد جعلوا قضاةً يُرجع اليهم في القضاء لئلا يختلّ النظام، وتضلّ الأعوام وعَدّ الرجوع في الفتوى أبعث على عموم البلوى، فقد ورد في الحديث انّه: «لا يُغني الناس إلّا مَن عَرف الناسخ من المنسوخ»، ولولا الحكم برجوع الأعوام للزم:

إمّا وجوب بلوغ درجة العلماء على جميع المكلفين، أو سقوط التكليف عنهم، اذ من المتعسّر بل من المتعذر توصّل الأعوام الى معرفة المسائل بالشواهد و الدلائل، مع وجود الناسخ فيها والمنسوخ، والعام فيها والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والحقيقة والمجاز وهكذا، وكذا مع تبدّل اللّسان بالنسبة الى عرب هذا الزمان، فضلاً عن باقي اللغات، فلايمكنهم معرفة الأدلة على عربيتها إلّا بعد معرفة اللّغة والنحو والصرف، والنكات البيانية، فإنّ بنات العرب في زمان صدور الخطاب أعرفُ بلسان الشرع من العلماء الماهرين في هذه الايام. ولابدّ من العلم بالأخبار وتعارضها وترجيحاتها، ومقبولها ومردودها، ومعرفة الكتاب والسنة والنبوية للعرض عليها، والشهرة والقواعد للترجيح، كما ورد الأمر به في الروايات، فمن أوجب الأخذ بالأدلة، ومنع التقليد، وجعل العلماء رواة يروون الأدلة للعوام، ويبيّنون لهم

كيفية الاستدلال، ومقدمات الأدلة، فقد أنكر ضرورة الدين، فضلاً عن المذهب، وادّعى خلاف البديهة، ولا أظنّ أحداً من أهل الشرائع السابقة فضلاً عن شريعتنا يدّعي وجوب تعليم العالم من سأله جميع ما يتوقّف عليه المسألة من الأدلة، وكيفية الاستدلال. ومن أنكر ذلك فقد خالف علمه عمله، وكان انكاره للاسم دون المُسمّى، وللفظ دون المعنى: وكيف يُعقل العمل بقوله بأخبار جُمعت في الكتب من دون احاطةٍ بها مع العلم بأنها ترد بعضها بعضاً، وإنّما نعقل حين الخطاب بها على الانفراد. ونظير ذلك حال السيد مع عبده، فانه اذا خاطبهم بخطابٍ على الانفراد، عملوا عليه من دون ملاحظة خطابٍ آخر، وأن جُمع خطاباته المتعارضة في كتاب وجب عليهم البحث والفحص عن أحوال التعارض. وأنكرهما الأخباريّون، فزعموا أنّ مرجع العلماء ومرجع الأعوام واحد، فيجبُ على الأعوام الرجوع الى الكتاب والسُّنة، وأن يعملوا بالعلم دون الظنّ، ويكون الفقيه راوياً لهم، فلزمهم على ذلك أن يجب عليهم الّا يعوّلوا على قول الفقهاء في حكمٍ من الاحكام، وإنّما هم رواة لهم، فنسبته اليهم كنسبة الرواة اليهم.

وأعظم ما استندوا اليه ما نقلناه عنهم في اثبات علمية الإخبار، فيلزمُ على الفقيه على رأيهم أن يذكر الدليل اذا سُئل وتفسيره، ويذكر ما يتوقّف عليه من المقدمات، ومستند الدلالة، ويذكر المعارض، ووجه الجمع الى غير ذلك. فاذا سُئل امام الجماعة عن مسألةٍ جزئية، الزمه أن يأتي بالدليل، ويذكر ما يتوقف عليه، فيشغل نفسه بمسألةٍ واحدة جزئية الواحد ولا يلتفت الى غيره!!

فإن بُني كلامهم على ظاهره من أن حكم الأعوام والعلماء في الأخذ عن الدليل واحدٌ، كانوا مخالفين للمجتهدين، ومنكرين لضروري الدين، وإلّا فَهُم قائلون بالاجتهاد والتقليد من حيث لا يشعرون، وعلمهم مخالفٌ لعملهم، إلّا أن يعود بحثهم الى مجرّد الاسم. وإنّي رأيتُ من مشايخهم من يطعن على المجتهدين بتسمية الاجتهاد والتقليد، متمسكاً بأنّه كيف تجوز هذه القسمة مع عدم الاذن بذلك شرعاً، وأعظم ما أوقعهم في الشُّبهة ادّعائهم أنّ الخطابات الشرعية عامّة للعلماء والأعوام في زمن الحضور والغيبة، والحكيمُ إنّما يخاطب بما يفهمه المخاطَب، فلا مكلف يفهم. وفيه مخالفة البديهة من وجوه:

الأوّل: إنّ دعوى عمومية الخطاب للمعدومين والغائبين على وجه الحقيقة من الضم الى الموجودين، وبدونه ممّا لم يرض به العقل، ولا يوافق اوضاع اللّغة.

وأمّا دعوى تعليق الخطاب مجازاً، أو وضع الخطاب على مقتضى اللفظ، وإنّما هو ظاهرٌ

في الموجودين الحاضـــرين في مجلس خطاب النبي ﷺ والعموم من أدلة خارجية، فالمدُار على مصطلحهم دون غيرهم.

ثمّ إنّه لو قلنا بعمومية الخطاب بالنسبة الى الخطابات العامة، كيفَ يمكن القول بالنسبة الى من لا يعرف لسان العرب، وفي مثل خطاب زُرارة ومحمّد بن مسلم ونحوها، وأكثر الروايات من هذا القبيل؟!

ومن العجب أنّ بعضهم صرّح بان هذه الخطابات المخصوصة من قبيل الأمثلة....[1] مثال وهكذا، فالخطاب يعمّ الجميع.

ثم نقول: لو كان الخطاب عاماً فلابدّ من تنزيله على مصطلح وقته، لأنّه:

إن أُريد باللفظ معنىً واحد، فلابدّ من تنزيله على تلك المعنى.

وإن أُريد أنّ أهل كلّ وقتٍ يحملونه على مصـــطلحهم، لزم بالنســـبة الى كلام العرب أنّ الكُرَّ مختلف باختلاف معنى الرطل، وباختلاف قدر الأشـــبار أو معناها. والفرســـخ مختلفٌ باختلاف قدر الذراع أو معناها، وكذا الزكاة والخمس وأكثر الاحكام، وكذا بالنســـبة الى باقي اللغات كالنون[2] والسبيل[3] والريش[4] والطعام، والحليم[5] ونحوها!

ثم إن التزموا بذلك في حقّ جميع أهل اللغات، فقد كابروا الضـــرورة. وإنْ خصّـــوه فقد ثبت حكم التقليد في الجملة.

ثُم الخروج عن التقليد كيف يحصـــل بالقاء الفقيه عبارة لا يفهمها من أُلقيت اليه؟! وإن قيل بلزوم الافهام على وجه الاعتماد، لزم التقليد،، على أنّ ذلك ممتنع كما لا يخفى على أولي الافهام.

ثم إن بُني الامر على ما قالوه، انحصـــر الناجون في العلماء، وهلك باقي الناس جميعاً. بل يلزم من ذلك عدم نجاة العلماء لإغرائهم الناس بالجهل، فهؤلاء الجماعة إن لم نؤوّل كلامهم بأنهم يوردون ألفاظاً لا يريدون معانيها، فليس لهم سوى الحمل على العناد والتعصب!

ثُم البليّة العظمى، والمصيبة الكبرى بأنهم يُلبسون على العوام قائلين بأنّا نعمل بأخبار أهل البيت عليهم السلام، و المجتهدون لا يعملون بها، مع أنّهم هم المخالفون لأخبار أهل البيت عليهم السلام والتاركون للعمل بها، كما مّر بيان ذلك في جميع المباحث الســـابقه؛ ومن جملتها عدم العمل

۱. بياض في الأصل.
۲. النون: الخبز بالفارسيّة.
۳. السبيل: الشارب بالفارسيّة.
٤. الريش: اللحية بالفارسية.
٥. الحليم: الهريسة بالفراسية.

بـأخبـار التحـذير من الكـذّابـه، ومـا يظهر من أخبار العرض، وأخبار حُجّية الاجماع، وأخبار التقسيم الى المفتين والمستفتين ونحو ذلك كما بيناه. وأنّ من أشكل الأمور الاهتداء الى وجه يعذرون فيه، فأحرّ قلباه، وامصـيبتا، وأغوثا من شـماتة الأعداء المسـلمين، ومن انكار جميع اليهود والنصـارى وأعداء الأئمة الطاهرين عليهم السلام على الدين، اذا اطّلعوا على هذه الأقاويل التي لم يتفوّه بمثلها أهل الشـرائع جيلاً بعد جيل، فقالوا إنّ علماء المسلمين مبنى دينهم على الأخذ بخلاف [ما] جرت عليه شـرائع الانبياء السـابقين، وادّعوا ما يقضـي ابطال حكم ربّ العالمين، بانّهم يعملون بما لا يعلمون، ويقولون مالايفعلون!

ولقد وجدتهم على ثلاثة أقسام:

قسـمٌ: وهم الأكثر غَلب عليهم الحَسَـد وحُبّ الجدال، وشـغلوا أنفسـهم بالقيل والقال، وأحبّوا أن تخفق خلفهم النعـال، ورأوا أن ذلـك لا ينال إلّا بدعوى الاسـتقلال، والطعن على العلمـاء والاعتزال، لأنّهم علموا أنهم لو كرروا الورود عليهم كانو أقلّ وأضـلّ من جميع من وصل اليهم، فزاغوا عن طريقة المجتهدين لأنّها لا تنال مع مساعدة التوفيق إلّا بعد مضي بُرهة من السـنين، ومـالوا الى طريقـة الأخبـاريّين، وأدخلوا انفسـهم فيهم وليسـوا منهم ولا من المجتهدين، لأنّهم رؤا أنه يكفي في دعوى الفضيلة مع الدخول في حربهم تلاوة ما لايفهمون من بعض أخبار الأئمة الطاهرين عليهم السلام!

وقسـمٌ: غَلب عليهم الجهل وقلّة العقل، فرأو قوماً يدّعون العمل بقول الأئمة عليهم السلام وأخبار سـيّـد الأُمّـة، فتبعوهم تبع البهيمـة لراعيهـا، والطفل الصـغير لمربيها، وأعرضـوا عن طريقة المجتهدين، لأنّهم لم يصلوا الى مذاق العلماء المدقّقين؛ حلواى تنتنانى تا نخورى ندانى.[1]

وقسـمٌ: من العلماء العاملين، والفضـلاء المقدسـين، بذلوا الجُهد في الطلب، ونالوا على الرطـب، وبـذلوا جهـدهم في طـاعة الملك المعبود، وإنْ كانوا قد قصّـروا عن نيل المطلوب والمقصود، وملئت قلوبهم من حُبّ الفقهاء و المجتهدين، وأقرّوا بأنهم أساطين الدين، ونوّاب الأئمـة الطـاهرين، فـاؤلئـك عند الله معذورون، وعلى ما بذلوا جهدهم في معرفة أخبار الائمة مثابون مأجورون؛ لكنهم لما لم يكن لهم أصـول يرجعون اليها، ولا ضـوابط شـرعية يعوّلون عليهـا، وكـانوا عاملين على ظواهر الأخبار، غير ناظرين الى كثرة الكذّابة على الأئمة الاطهار، صدرت منهم أحكام غريبة، وأقوال منكرة عجيبة:

منها: قولهم بنقص القران، مسـتندين الى روايات تقضـي البديهة بتأويلها أو طرحها. وفي

---

١. من الأمثال الفارسيّة و معناه: لا تُدرك حلاوة الحلوى الّا بالأكل.

بعضها نقصُ ثلث القران أو ربعه، ونقص أربعين اسماً في سورةٍ ثبت منها اسماءُ جماعةٍ من المنافقين. وفي ذلك منافات لبديهة العقل، لأنّه لو كان ذلك ممّا أبرزه النبيّ ﷺ وقرأه على المسلمين وكتبوه لافتضح المنافقون، ولم يكن النبيّ ﷺ مأمورٌ إلّا بالستر عليهم، ولقامت الحرب على ساق، وكان في ابتداء الاسلام من الفتن ما كان في الختام.

ثُمّ لو كان حقّاً لتواتر نقله، وعرفه جميع الخلق، لأنّهم كانوا يضبطون آياته وحروفه وكلماته بتمام الضبط، فكيف يغفلون عن مثل ذلك؟! ولعرف بين الكفار، وعدوّه من أعظم معائب الاسلام والمسلمين، ولكان القاري لسورة من السور الناقصة مُبغضاً في الحقيقة، ولكان القرآن غير محفوظٍ، وقد أخبر الله بحفظه، ولعرف بين الشيعة وعدوّه من أعظم الادلة على خروج الأوّلين من الدين، لأن النقص على تقدير ثبوته إنّما هو منهم.

ثُمّ العجب كلّ العجب من قومٍ يزعمون أنّ الأخبار محفوظة على الألسن والكتب في مدّة ألف ومائتي سنة، وأنّها لو حدث فيها نقصٌ تظهر، ويحكمون بنقص القران وخفائه في جميع الأزمان، فلابدّ من تنزيل تلك الأخبار:

إمّا على النقص فى الكلمات المخلوقة قبل النزول الى سماء الدنيا، أو بعد النزول اليها قبل النزول الى الارض، أو على نقص المعنى في تفسيره.

والذي يقوى في نظري القاصر التنزيل على النقص بعد النزول الى الأرض فيكون القرآن قسمين:

قسمٌ: قرأه النبيّ ﷺ على الناس وكتبوه وظهر بينهم وقام به الاعجاز.

وقسمٌ: أخفاه و لم يُظهر عليه أحدٌ سوى أميرالمؤمنين عليه السلام، ثُمّ منه الى باقي الأئمة الطاهرين، وهو الآن محفوظٌ عند صاحب الزمان جُعلت فداه.

ومنها: قولهم بتحريم الجمع بين الفاطميَّن، مع التصريح بفساد عقد النكاح عن نحو بعضهم، مع أنّ التحريم لو قيل به لا يستلزمه الخبر أو خبرين شاذين مخالفين الكتاب والسنة النبوية، وجميع الأخبار الدّالة على جواز الجمع في العقد الدائم في خصوص أربع وفي غيره مطلقات، وكذا جميع أقوال الفقهاء حيث حَصروا المحرّمات في النكاح، ولم يتعرّضوا له فيها. وما نُسب الى بعض المحدّثين من القول بذلك استناداً الى ما ذكر في كتابه من أنّه إنّما يروى فيه ما هو حجّة بينه وبين الله تعالى، فقد بيّنا أنّ ذلك منقوضٌ بما ذكر من الأحاديث التاركة العمل في كتابه، وأنّه لابد من تنزيل عباراته.

وقد خالفوا جميع الأخبار الدّالة على لزوم عرض الخبر على كتاب الله والسنة النبوية،

وعلى ما أجمع عليه الامامية، فإنْ خالف فهو زخرف، واذا التزموا بالعمل بكلّ خبر وأنّه يحكم على عمومات الكتاب والسنة وتخصيصهما، لزم الحكم بذلك في جميع الأخبار، صحيحها في مصطلح المتأخرين وضعيفها، لأنّ الكل قطعية عندهم، فيلزم العمل:

بأحاديث وجوب خبر المقصورة، والذكر عند طلوع الشمس وعند غروبها، وجميع الأذكار والدعوات في جميع الأوقات وآدابها الواردة بصفة الأمر، وأخبار تحريم كثيرٍ من الاوضاع في مقامات الآداب وغيرها، وبأحاديث الوضوء بماء الورد، ولزوم نقص شعبان وتمام رمضان، وفساد الصوم بمطلق الكذب والغيبة والسَّب ونحوها، ونوم النبيّ عن غُسل الجنابة مع أنّه كان لا ينام قلبه، وطهارة طين المطر الى ثلاثة أيام، والسّهو من النبيّ حتّى في الصلاة، ووجوب الكحل وفرق الشعور، ونجاسة الحديد ونحوها وقد روى يونس عن هشام بن الحكم، أنّه سمع الصادق عليه السلام يقول: «لاتقبلوا علينا حديثاً الّا ما وافق القران والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعد لعنه الله دسّ في كتب أبي أحاديث لم يُحدّث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسُنة نبينا».

وذكر يونس أنّه ورد العراق فوجد فيه بعض أصحاب أبي جعفر عليه السلام وكثير من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فأخذ كتبهم وعرضها على الرضا عليه السلام، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أبي عبد الله عليه السلام، وقال:

«إنّ أبا الخطّاب لعنه الله كذب على أبي عبد الله عليه السلام، وكذلك أصحابه يدسّون هذه الأحاديث الى يومنا هذا، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن ...».

ومن العجب أنّ بعض الأخباريّين جعل ذلك حجّة في اثبات صحّة الأخبار لدلالته على اعتناء الأصحاب بالتصحيح، ولا وجه له، لأنّه لا يتم الاّ بثبوت الاعتناء للجميع، واراده بلوغ العلم بالتصحيح وعصمتهم.

وما يقال: من أنكم قد خصصتم الكتاب والسنة باخبار ظنية في كثيرٍ من المقامات، كتحريم أُمّ المفعول وبنته وأُخته على الواطئ وامثال ذلك، وما ذلك الّا من قلّة فهم قائله، وعدم قابليته للفرق بين المقامات، فإنّ من تتّبع الأخبار، ونظر فيما اشتملت عليه من التراجيح، علم أنّ الخبر اذا قوى الظن بصدقه لجهةٍ من الجهات كعمل الاصحاب، وتلقّه بالقبول وغير ذلك، عمل به، وكان يخص به القرآن والسنة، ولا يُردّ لأجلهما، وإلّا ضُرب بالجدار كما يظهر من الأخبار المرويّة عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم، على أنّ مسألة الجمع ممّا يعم به البلوى لكثرتها وكثرة وقوعها، فينبغي أن تكون أخبارها بين الشيعة متواترة كاخبار المتعة،

بخلاف المسائل النادرة الوقوع. والمسألةُ واضحة البرهان، غنيّة عن البيان.

ومنها: عدم تجويزهم النظر الى بدن بنت الزوجه المدخول بها.

[منهـا]: أنّ الادغـام في حرفين من كلمتين متماثلين أو متقاربين والمدّ في حروف اللين في جميع محالّه غير جائز، لخروجه عن المرســوم وطريقة قراءة الناس، وقد ورد في الأخبار «إقرأ كمـا يقرأ النـاس» و في ذلك مخالفة الضــرورة، ولقولهم عليهم السلام: «نحن نقرأ بقراءة أُبيّ»، وذكر هذا الفاضل أنّ الأكل بغير الكفّ حرام لأنّه بدعة، ولأنّ الامام عليه السلام ألقى آلة التناول من يده وأكل بكفه.

ومنهـا: إنّ منهم من أوجب الذكر عند طلوع الشــمس وعند غروبها، وخبر المقصــورة بثلاثين تســبيحه، والتحنّك والتردي ونحوها لظاهر الأمر، ولو كان كذلك لم ينج من الامامية الّا القليـل، وبلغ حَدّ التواتر، لتوفر الدّواعي على نقله، ولأنّ مثل ذلك جازٍ في أكثر المندوبات الواردة بصيغة الأمر.

ومنها: قولهم بأنّ نقل الموتى الى المشــاهد المشــرفة حرام، مســتندين الى ظاهر بعض الأخبار، ولم ينظروا الى حديث اليماني، ونقل عظام آدم ويعقوب مع البناء على المســاواة إلاّ ما خرج بدليل، لاســتدلال الأئمة عليهم السلام بأقوال الانبياء الســابقين وأفعالهم، ويكفي في ذلك ما دلّ على أنّ المؤمن في ممـاته من الحرمة نحو ما كان له في حياته، وأيّ احترامٍ أعظم من نقله الى سـاداته؟ ومن العجب أنهم لا يُنكرون جواز النقل بل النبش اذا ظهر أنّ موضـع دفنه محلّ العذرات والقذرات، أو يخاف عليه من اخراج اليهود أو المخالفين له واحراقه، وينكرون قول الحفظة من عذاب القبر ونار جهنم، ويظهر من ذلك جواز النقل الى غير المشاهد المشرفة من المقابر المشـرفة، ومطلق الأماكن المشرفة، ومن مشهد امام الى أفضل منه، ومن مكانٍ شريف الى أشرف منه، وجواز النبش وتقطيع الاعضاء اذا توقّف النقل على ذلك.

ثم في جريـان ســيرة الامـاميـة على ذلك، وما نُقل كثيراً من رؤيا أشــخاص دفنوا جوار الأئمـة، فـاتّفق أن حُفرت قبورهم فرأو فيهـا غيرهم وبالعكس، وما نقل من الأطياف المقرونة بالمعاجز كفاية، وهي كثيرة لايمكن جمعها في كتاب.

ويؤيّده: ما اشتهر بين الامامية من ثبوت الملائكة النقّالة، ونقلوا في ذلك أفعالاً غريبة:

منها: ما نُقل أنّه رأى يقضــةً ومنها ما كان في الرؤيا، وهي كثيرة ومن جملته: أنّ عمّةً لي كانت من صالحات النساء وعابداتهن، ذكرت لوالدي أنّها رأت نعشاً محمولاً من جهة البصرة ومعـه خلق كثير، لباســهم البياض، فســألتهم لمن هذا النعش؟ فقالوا لآغا محمد، وقد كانت

على الظاهر لاتعرف آغا محمّد. وكان آغا محمد الكبير المشـهور بالتقوى والصـلاح والعلم حاجّاً في تلك السـنة، وتوجّه من مكّة على طريق البصـرة، فأرخّ والدي المرحوم ليلة المنام، فلما رجع أصحابه اخبروا عن موته في تلك الليلة.

ومنهـا: مـا اتّفق في كربلاء من أنّهم حفروا قبراً فوجـدوا فيـه رجلاً مؤمنـاً مات في بعض ممالك النصارى.

ومنها: أنّ رجلاً عشّـاراً مات فُدفن في أرض النجف، ورجلاً مؤمناً دفن في مقام يُسـمى خُطوة[1] قريب البصـرة، فاتفق أنّه حُفر قبر العشّـار فوجدوا فيه ذلك المؤمن، ثُمّ جاءوا الى قبر موضع المؤمن فوجدوا فيه العشّار الى غير ذلك، والله اعلم.

ومنها: ما نُقل عن بعضـهم من نجاسـة الحديد، لبعض رواياتٍ يظهر منها ذلك معارضـة بأقوى منها، وفي ذلك ما يقرب من انكار ضـرورة الدين، فضـلاً عن المذهب، إنّه لم يعهد عنهم صلوات الله عليهم غَسل الرأس بعد الحلق، والفواكه واللحم بعد القطع، ولا الأمر بذلك، ولا يتطهر الحدّادين ثيابهم اذا أصـابوا برطوبته، ولو كان الحال على ذلك لتواتر نقله، ونادت به العلماء والوعّاظ والخطباء، وكان أمره أشهر من أمر النجاسات العشرة لكثرة الاحتياج اليه، وعدم الاستفتاء عنه.

ومنها: قول بعضـهم بتطهير الخمر وسـائر انواع المسـكرات من المايعات لبعض رواياتٍ أعرض عنها الاصـحاب، ويعارضـها الاجماع والسيرة المألوفة والطريقة المعروفة؛ ولقد رأيتُ في كتاب «*دلائل الاحكام*» أنّه نقل لبعض شـاهات الصـوفيه أنّ فلاناً من فضـلائهم الأعيان حكم بطهـارة الخمر، فـأمر بـدقّ الطبول واظهـار السـرور، قائلاً بأني كنتُ أجتنبه لنجاسـته وقذارته، و إنّي لم أزل آكل الحرام على أني أرجوا أنه اذا طَهّره بعد ذلك يحكم باباحته!

ومنها: الحكم بطهارة اليهود والنصارى لظواهر بعض الأخبار، وربما تسَرّوا الى باقي أقسام الكفار، تبعاً لقاعدة أصـل الطهارة المسـتفادة من ظواهر بعض الأخبار، وعملاً ببعض الأخبار، وقد خالفوا في ذلك الاجماع، والسيرة الامامية وظاهر الكتاب، وكثيرٍ من الأخبار.

ومنهـا: حكم بعضـهم بـأنّ المنجّس لا ينجس لاشـتباهٍ حصـل له في بعض الروايات، وخالف كثيراً من الأخبار، لأنّه لم ينتبه لها وخالف ضـرورة المذهب بل الدين، فإنّه لا يخفى على النسـاء والاطفال الحكم بنجاسـة ما يوضـع في الأواني المتنجسـة من المايعات بعد زوال عين النجاسـة عنها، ولو أكل أحد أو شـرب منه أنكر عامّة الخلق عليه، وكذا اذا أصـاب أحدٌ

١. وهي منطقة غرب البصرة في الموضع الذي وقعت فيه معركة الجمل، وقد بُني في الموضع الذي صلّى فيه أميرالمؤمنين عليه السلام مسجداً تزوره الناس و تبركاً و تتقرّب بالصلاة فيه.

ثوباً منجساً أو بدناً أو أرضاً متنجسة رطوبة، ولم يتطهّر من ذلك.

ومنها: قول أكثر فضلائهم بعدم نجاسة ماء القليل بمجرد الملاقاة، ولم يوافقهم من أصحابنا سوى نزرٍ قليل، عملاً ببعض أخبار معارضة بأقوى منها، وبالكتاب والاجماع بل الضرورة .

ومنها: قول أكثرهم بأنّ أولاد بنات هاشم كأولاد أولاده يستحقّون الخُمس، ولم يوافقهم سوى نزرٍ قليلٍ من أصحابنا، مستندين الى أنّهم أولاد، واستدلّوا عليه بضروب من الأدلة حاصلها أنّ أولاد البنات أولاد، وعليه أنّ الخمس حقّ الطائفة والقبيلة دون مطلق الذراري، وهي تتبع الآباء، ولولا ذلك لكانوا بنوا مروان و جميع بني أُميّة من أولاد البنات مستحقّين للخمس!

ومنها: قول أكثرهم سقوط الخمس بعد ضعف قوّة الشرع، مستندين الى أخبار التحليل، وهي معارضة بأقوى منها، وبالسيرة وعمل الشيعة.

ومنها: قول أعظم فضلائهم، وقد انتهت اليه الرئاسة في زمانه، من أنّه لا يجوزُ الغُسل الترتيبي إلّا بالأكفّ، ولو اغتسل باناءٍ أو غيره بطل غُسله، لورود ذلك في الغُسل. وهذا مخالف للضرورة، ومقتضى لبقاء المسلمين على الجنابة، وحرمة المكث في المساجد عليهم، وبطلان صلواتهم وصيامهم اذا اغتسلوا مرتين، لأنّ جُلّهم أو كلّهم لا يغتسلون بأكفّهم، ولو كان الأمر على ما قال لامرت به العلماء في محافلهم، وأثبته الفقهاء في كتبهم، ونادت به الخُطباء على منابرهم، وكان أكثر المسلمين من المتقدمين والمتأخرين على الجنابة باقين، وعلى الحضور في المساجد والصلاة جماعة للزوم اللّبث مؤاخذين! مع أنّ ما اعتمد عليه من الرواية الفعليّة لا تعارض القوليات، ثُمّ هي مخالفة لكتاب الله وسُنة نبيه ﷺ واتفاق المسلمين، بل ضرورة الدين.

ومعارضة بعضهم لنا في أمثال هذه المقامات بأنّا قد نخصّ الكتاب بالخبر الواحد الظني،

مردودة بأنّ ذلك مشروط بقوة الخبر، لانجباره لشهرةٍ في فتوى، أو رواية أو سيرة أو موافقة قواعد محكمة، ونحو ذلك، وقد مرّ بيانه.

ومنها: قول معظم فضلائهم بمعذورية الجاهل بالحكم، وربما رتّبوا عليه عدم تكليف الكافر بالفروع، وهو في غير المستثنى من قبيل انكار الضروري. وعمومات الخطابات ومطلقاتها شاهدة به، ولولا ذلك لتركت أكثر الأحكام، وانهدمت أكثر قواعد الاسلام. نعم يقوى في النظر معذورية الجاهل الساذج الذي لم يخطر بباله الحكم اذ لولا ذلك لزم التكليف

بالمحال .

ومنها: قول أكثرهم بتحريم شُـرب دخان التنباك؛ المُسـمّى في لغة العرب المحرفة تِتناً، مستندين الى وجوهٍ عديدة لا وجه لوجهٍ منها!

منهـا: أنّـه لا نصّ على ابـاحته، وما كان كذلك فالبناء فيه إمّا على التحريم واقعاً أو ظاهراً والتوقف.

وفيـه: ما مرّ من بطلان هذه القاعدة للأدلة القاطعة، والمعروف من منعهم الاقتصـار على خصـوص الشـرب بالآلتين المخصـوصـتين المُعدّتين له المسـماة أحدهما في اللغة العربية المُحرفة غَرشـة أو مشـربة أو كدرة، والأُخرى غلياناً وشَـطَباً، وفي اللغة الفارسية بقليان وچُبُغ، وما أشـبههما، ممّا يكون له رأس يوضـع فيه التنباك،، ويوضـع عليه النار، متصـل بمجوف من عصـى أو ظرفٍ آخر متصـل طرفه بفم الشارب، يجذب الدخان من ذلك الرأس بفمه فيدخله الى جوفـه. فلو كان الدخان من غير التنباك _ من أيّ الأشـياء كان - من عذرةٍ أو غيرها من أعيان النجاسات، أو غيرها من ضروب الخَشَب والنباتات مشروباً بتلك الآلة أو غيرها، أو كان من التنبـاك فـاسـتعمـل في غير تلك الآلة وما يشـبهها، بأن يُجعل وقوداً في تنورٍ أو غيره، أو يحرق على الارض، أو أدخل من غير طريق الفم، أو منه بغير طريق الجذب، أو به ولم يصـل الجوف، فظاهرهم عدم البأس، ولذلك لم يذكروا من المحرمات سواه!

ويظهر منه أيضاً أن استعمال التَّنباك وغيره من النباتات وغيرها من خشب أو ثمار ونحوها، أكلاً أو شـمّاً وسـعوطاً وقطوراً أو بخوراً أو لطوخاً أو اطلاء ونحو ذلك لا بأس به، واذا تأملت حالهم وجدتهم عاملين بأصـل الاباحة في أكثر أحوالهم وأفعالهم، حتّى لو اتيت لهم بالاسم، أو طـالبتهم بـدليـل الحكم رجعوا الى انكـارهم. ولمّا شـاع اسـتعمال شُـرب التنباك بالنحو المعروف، وكَثُر فيه القيل والقال والنزاع والجدال، تنبّهوا لما بنوا عليه من ذلك الأصـل الذي لا أصل له، ومن ذلك ترى العجب العجيب، لأن البناء:

إن كان على طلب الدليل الخاص في الاباحة، فالدُخانين متساوية، والنباتات متساوية في لزوم الحكم بـالتحريم، غير فرق بين الأكل والسـعوط والقطور واللطوخ والشـم والادهان، وشُرب الدخان من التنباك وغيره وسائِر الانتفاعات،

وإن كـان العمل على عمومات الاباحة، أو في خصـوص النباتات، فما بال التنباك صـار مغصوباً عليه من بينها؟!

ومن تـأمّـل في أحوال هؤلاء الجمـاعة، رأى كلّ واحدٍ منهم تميميّاً تارةً وقيسـياً أُخرى،

ليس لهم حَدّ يقفون عليه، ولا ساحل ينتهون اليه، وإنّما كانوا كذلك لتجنّبهم المنهج القويم والصراط السمتقيم، وانكارهم الضروريات، وطعنهم على نوّاب الأئمة الهداة عليهم السلام.

ومنها: أنّه مسكرٌ فهو حرام، وكون اسكاره إنّما يترتّب على كثيره لاعلى قليلة لا يدفع الحكم بتحريمه، لما روي من أنّ: «ما أسكر كثيره فقليله وكثيره حرام»، وهذا خطأ بيّن، وإنّما نشأ من عدم الفرق بين المسكر في اسكاره والمضعف في اغماءه، والفرق بينهما أوضح من أن يُبيّن، لأنّ الاغماء إنّما يكون بغلبة الضعف على النفس، والغلبة على العقل تجيئ بالتبع، والمسكر يغلب على العقل أولاً وبالذات، وربما بعث على قوّة النفس كالخمر من العنب، والنقيع من الزبيب، والفضيخ من الرطب، و الجِعّة من الشعير، والبُتع من العسل ونحوها. واستنادهم في دعوى الاسكار الى أنّه قديغلب على عقل شاربه حتّى يخرج من الشعور، فيقع في النار ولا يحسّ بنفسه حتّى يحترق فيها، ويقع في الماء حتّى يغرق فلا يحس بنفسه حتّى تخرج روحه، ونحو ذلك. وذكروا في كتبهم المصنّفة في التحريم كثيراً من هذه الأمور.

وفيه: إنّ ذلك لا يقتضي تحقق وصف الاسكار، بل هو أعمّ منه، والعام لا يدلّ على الخاص. ثُمّ إن ذلك إنّما يحدث على من ترك الشرب زماناً طويلاً، فيشرب منه شرباً فاحشاً، ويجذبه جذباً واحداً، ولا يشربه شيئاً فشيئاً، فيغلب عليه لذلك، ولو أنّه شربه تدريجاً كما يشربه أرباب السليقة لم‌يغلب عليه، ولو استمرّ الى سنة. كما أنّ الجائع اذا اشتدّ به الجوع، والعطشان اذا اشتد به العطش، فأفرط بالأكل والشرب، وكان الجوف خالياً من الزاد والماء، وقع منهما ذلك. ولذلك لا يكون غالباً إلّا في الفقراء، وخصوصاً الأعراب لافراطهم بالشرب عند وجدانه بعد طول فقدانه.

ومنها: أنّه من الاسراف، لأنّه من المضرّ بالمال والبدن، وهذا أعجبُ من سابقة، اذ يلزم تحريم الحوامض بأسرها، وجميع الأشياء الباعثة على الضعف من النباتات وغيرها، والفواكه وغيرها، إنْ كان المدار على حصول الضرر ولو ضعيفاً أو في بعض الاوقات أو من بعض الوجوه.

وإن أُريد الضرر من جميع الوجوه، فذلك ليس جارياً في التنباك، فانّه نافع من وجوه متعددة، وقد تجبُ لدفع البلغم والصفراء والرطوبات. نعم، هو كغيره من المطعومات والمشروبات حرامٌ على من يحصل له ضرر معتبر من جهته كصاحب اليبوسة الشديدة، وكذا ما عداه من المأكولات والمشروبات فانها تجري فيها الاحكام الخمسة.

ومنها: ما استدلّ به الامام عليه السلام على بعض من جَحَد وجود الواجب من قوله عليه السلام: «ان كان

كما قلنا وهو كما قلنا نجونا وهلكتم، وان كان كما قلتم وليس كما قلنا نجونا و نجوتم» وبهذا يؤيدون قاعدة أصل التوقف.

وفيه: إنّ الكلام ليس مع التارك لنوجب عليه الفعل، بل مع المُحرِّم الذي حرَّم ما أحلّ الله فهلك إن لم يكن من أهل النظر، أو كان منهم فقصّـر. ثُمّ قد بيّنا دنّ الآخذ بالدليل ناجٍ، وإنْ أخطأ، فلا هلاك على من أخطأ في الفروع، وكلامُ الامام مع الجاحد للاصول.

ومنها: الاسـتناد الى الأطياف التي رأها جماعة من الأتقياء، ونقلوا أنّهم رؤا الأئمة الامنآء فمنعوهم عن شُـربه، وبعضـها مقرونٌ بالمُعجِز كما نُقل أنّه رأى شـخص في حرم الحسين عليه السلام قد قلب وجهه عن محلّه، ودار الى غير مقرّه فسُـئل عن ذلك، فقال رأيتُ الامام عليه السلام فقال لي: لِم تَشرب التنباك، فضربني بكفه، وهذا أثر ضربته!

وفيه: إنّ الأحلام لا تكون شـواهد للأحكام، باتّفاق عُلماء الاسـلام، وما ورد من قولهم: «من رآنا فقد رآنا» ليس فيه دلالة الّا على رؤيا من رأى صورهم على ما هي عليه، على أنّه قد يقع الاشتباه في المقام في فهم الكلام.

ثم إنّها معارضة برؤيا شيخنا الفتوّني رحمه الله، فقد نقل أنّه رأى الصّاحب عليه السلام في مجلسٍ وبيده قليان – على ما هي عند العجم– يشرب به، فانتزعه من فمه الشريف وسلّمه الى الشيخ.

و رؤيا شـيخنا المقدّس الشـيخ الخُمايسـيّ، فانه نقل لي أنّه رأى نفسـه في المنام داخل الروضـة الشـريفة الحسـينية، فقال: وبينما أنا واقف اذ رأيتُ سيّدالشهداء قد خرج من الضريحِ المبـارك، فأولّ ما خَطَر في بالي أن أسـأله عن شُـرب دخان التنباك، هل هو حرامٌ أو حلال؟ فسألته فقال في الجواب: حلال لكنا لا نشربه.

منها: حديثان لم يُنقَلا في الكتب المعتبرة، و إنّما نُقلا في كتابٍ غير مشـهور ولا معروف، ويظهر عليهما آثار الوضع والتزوير:

في أحدهما: أنّه يأتي قومٌ من اُمّتي يشربون الدخاخين وينفخونه في الهواء!

وفي آخر: وُصِف التنباك بأنّ له آذاناً كآذان الحمار، ثُمّ صرح فيهما بالبراءة من الشاربين!

ومن العجب أنّ شخصاً فاضلاً من الأخباريّين صنّف رسالةً، و أكثر ما ذكر فيها من الأدلة ما هو من قبيل أنّ فلاناً شـربه فمات، وفلاناً شـربه فاحترق، ونحو ذلك. ولو أراد أحدٌ مقابلته بمثل ذلك في جميع المأكولات والمشـروبات كأن يقول: إنّ فلاناً أكل فغصّ فمات، وفلاناً شـرب فشـرق فمـات، وفلاناً دخل الحمام وخرج منه، أو جامع فمات، وهكذا اقتصـر في الاحصاء، ولم يمكنه إلّا ذكر قليلٍ من تلك الاشياء، ورأيتُ في بعض حواشيه أشياء مضحكة:

منها: يورث البخر .

ومنها: أنّه معرّب توناباك.

وتأبى الامامية مع نقدهم التام أن يأخذوا بمثل هذه المزخرفات في اثبات هذه الاحكام.

ومنها: قول بعضهم بحرمة الترياق الفاروق لدخول أجزاء الخمر،

وفيه: لغير المضطر إنْ صحّ ذلك لا محيص عنه.

ومنها: قول بعضهم بحرمة قهوة البُنّ، مستندين الى أنّ حَبها يصيرُ بالاحراق فَحماً، فيكونُ حراماً.

«سيأتي زمانٌ على أُمّتي يشربون القهوات» ربما أُريد به قهوة البُنّ، وإن كان اسم القهوة في اللّغة موضوعاً للخمر، لأنها تشبهه بالوضع والكؤس والوضع والاجتماع لها مجالس، ونحو ذلك.

وهو عجيبٌ، فانّ اطلاق القهوة على قهوة البُنّ ليس من لغة العرب، ولا من لغة العجم، لأنّها مستحدثة. والقهوة إنّما هي الخمر، ولو أنّ الاحكام مالمتعلقة بالموضوعات يراد بها المعاني الجديدة، سمّينا العسل واللبن والسُكّر مثلاً خمراً وحَرّمناها، وسمينا الخمر بأحد اسمائها فحلّلناها.

ومنها: توقّف بعضهم عن العمل بحكمٍ قامت ضرورة العقل على ثبوته، بحيث لا يخفى على النساء والاطفال، فإنّ عالماً من عُلمائهم، وصالحاً من صلحائهم كان واقفاً على شاطئ الفرات فرأى إمرأةً قد غرقت في الفرات، وكان قادراً على الدخول اليها واخراجها، فلم يفعل، ولوم على ذلك، فقال: لأنّ مسّ بدن المرأة حرام، ولم يحضرني حديثٌ يدلّ على الاذن في خصوص هذا المقام، فترك المرأة وهو ينظر اليها حتّى قُضي عليها!

ومنها: [قولهم] بوجوب الجهر حيث يؤتى بالذكر أو مطلقاً في الأخيرتين، مستندين الى بعض أخبار لا دلالة فيها، ولو دلّت وجب تأويلها أو طرحها، لاستمرار عمل الشيعة على خلافها، وظهور اتفاق العلماء على عدم العمل بها.

ومنها: قولهم بوجوب غُسل الجمعة لبعض رواياتٍ يفيد ظاهرها ذلك، وهي معارضة بمثلها، ومع عدم المعارضة هي مخالفة لطريقة الشيعة، لأنّه لو وجب لكان ظهوره فوق ظهور وجوب غُسل الجنابة والحيض، لابتلاء جميع المكلفين به في كلّ جمعة، وغُسل الجنابة لخصوص الأزواج، أو مَن عَرَض له عارض اتفاقي، وغُسل الحيض من خواصّ بعض النساء، فالحكم من القطعيات.

ومنها: قولهم بوجوب زيارة سيّدالشهداء عليه السلام لبعض أخبارٍ ظاهرها ذلك .

وفيه: إنّ ذلك على خلافه طريقة المسلمين، فإنّ الواجب من السفر مقصور عندهم على الحجّ. ثُمّ يلزم على كلامهم أنّ وجوبه أشدّ من وجوب الحج لعدم توقفه على الاستطاعة، كما في الحجّ، لأنّه بدني لامالي، ولو قيل بالمالية لزم الحاقه بالحقوق المالية، يُخرّج من التركة مع الديون والزكوات والأخماس، ولو كانت واجبة لأُدخلت في الوصايا الواجبة، ولنادي بها الخطباء، وفي غير محل التقية في جميع المقامات.

ومنها: انكارهم حرمة النبش، فإنّي رأيتُ رجلاً من فضلائهم في النجف فقال لي ما الدليل على حرمة النبش، فلم يسعنى أن أُجيب باجماعٍ أو سيرة أو ضرورة، فقلت في جوابه: ما دلّ على وجوب الدفن.

ومنها: انكارهم على الفقهاء ركنية غير المنصوص عليه من الأركان الصلواتية.

وفيه: إنّ الركنية هي الأصل، لفوات المركبّ بفوات بعض اجزائه، وإنّما يُطلب الدليل على عدمها.

ومنها: ايجاب بعضهم وضع المئزر في الكفن فوق القميص، استناداً الى رواية فيها ظهور في ذلك.

وفيه: إنّ الظاهر من اطلاق المِئرز وضعه تحت القميص، وأنّ سيرة المسلمين وطريقتهم على ذلك.

ومنها: ادعائهم أنّهم هم العاملون بالأخبار دون المجتهدين!

وفيه: إنّ الأمر بالعكس كما لا يخفى على المنصف، لأنّ العمل بالأخبار إنّما يكون بالعمل بتمامها.

ومنها: أخبار العرض والترجيحات الأُخر، وايجاب العمل بما أراد الله من أيّ نحوٍ فُهم.

ومنها: تركهم العمل بأخبار كثرة الكذابة ولزوم النقد.

وأعجبُ من ذلك أنّهم زعموا أنّ طريقتهم أوفق بالاحتياط [من] الذي ينقد الأخبار نقد الدرهم والدينار، يعرف غثها وسمينها، وصادقها وكاذبها كما أُمروا به.

ومنها: قول كثيرٍ من علمائهم بحرمة الدفن في غير اللَّحد، بشقٍ أو وضعٍ سردابٍ ونحوه، وهو مخالفٌ لعمومات الأدلة، وسيرة المسلمين.

ومنها: قول بعضهم بأنّ التحنّك – وهو ادارة طرف العمامة تحت الحنك – شرطٌ في صحة الصلاة. والعمدة في احتجاجهم ما يظهر من عبارة الصَّدوق، وهذا ممّا يخالف مذهب العلماء

قديماً وحديثاً، حيث لم يذكره ذاكر من الشرائِط؛ ولاجماع المسلمين وسيرتهم وطريقتهم.

ومنها: ما نقل عن بعض أجلّائهم وأعيانهم من ايجاب أربع وخمسين غَسلة من غُسل الميت تتعلّق باعضائه، وهو مخالفٌ لظاهر الأخبار وللضرورة والبديهة.

ومنها: اعتمادهم على كلّ رواية حتّى أنّ بعض فضلائهم رأى في بعض الكتب المهجورة الموضوعة لذكر ما يرويه القُصّاص من أنّ جزيرةً في البحر تُدعى الجزيرة الخضراء، فيها دورٌ لصاحب الزمان عليه السلام فيها عياله و أولاده، فذهب في طلبها حتّى وصل الى مصر، فبلغه أنّها جزيرة فيها طوائف من النصارى، وكأنّه لم ير الأخبار الدالة على وقوع الرؤية....[1] من أحدٍ بعد الغيبة الكبرى، ولا تتّبع كلمات العلماء الدالة على ذلك.

منها: أنّه روى لي بعض المعتمدين عن بعض فضلائهم أنّه قال: اذا وقفت على باب البلد فأقبل رجل أعرابيّ من الصحراء، وقال: قال الصادقُ كذا وَجَب العمل بروايته!

ومنها: قول بعض فضلائهم بتحريم متعة العلويّة، استناداً الى إعراض الامام عمّن قال: «ترضى ذلك لبناتك أو أخواتك»، وقوله عليه السلام: «إنّا لا ننزي برذوناً على عتيق». وقد علمتَ أنّه لا دلالة في ذلك، على أنّه مخالفٌ لظاهر الكتاب والسنة النبوية، وقول علماء الامامية، اذ لم‌يعدّوا ذلك من المحرّمات.

ومنها: أنّ فاضلاً من الفضلاء ممّن يميل الى طريقتهم ذهب الى أنّ الماء لا ينجس بالتغيّر بعين النجاسة في الصفات الأربعة معاً، فضلاً عن واحدة منها، مستنداً الى أنّ الكتاب والسنة دلّا على طهارة ماء القليل، فلابدّ من الجمع بينهما وبين أخبار التنجيس بالتغيير، بحمل أخبار التغيير على الاحالة اليها بحيث يخرُج عن اسم الماء.

وقد خالف الضرورة والاجماع والأخبار، وقد اجتمعتُ مع أعظم علمائهم في مكانٍ، فقال لي: رايتُ في رسالتك ورسالة سيّد علي - يعني جناب زُبدة المجتهدين، وأفضل العلماء العاملين، مولانا ومقتدانا مير سيّد علي[2] دام ظله - أنّ مسّ المُحْدِث لاسم [الجلالة] حرام وليس عليه دليل.

فقلت له: اذا لم يكن على وجوب تعظيم المحرّمات دليلٌ، فما الدليل على عدم جواز تنجيس القران، وإلقاءه في القذرات؟ فسكت وكان غرضي دفع استبعاده وتعجّبه.

الى غير ذلك من الأقوال العجيبة، والمزخرفات الغريبة التي لا يتصوّر صدورها من جاهلٍ فضلاً عن عاقل، ولو رُمتُ حصرها لأعيى القلم وأعقب السأم!

---

۱. كلمة غير مقروءة.

۲. الفقيه الاصولي السيد على بن السيد محمد على الطباطبائى صاحب كتاب «*رياض المسائل*» المتوفى سنة ۱۲۳۱ هـ

ومن جملة هفواتهم وبعض مزخرفاتهم، طعنهم على العلماء في اعتناءهم بما عدا علم الحديث من العلوم، علماً وتعليماً وتدويناً، وأنّه ليس في الروايات ما يفيدُ الأمر بذلك بين اصحاب الائمّة عليهم السلام، فوضعها وتدوينها بِدعة، وكُلّ بدعة ضلالة، وكُلّ ضلالة سبيلها الى النّار. ثُمّ بعضهم عَمّ وبعضهم خَصّ!

وكشفُ حقيقة الحال، لتندفع غياهب الاشكال، أن نقول وعلى الله المعوّل والاعتماد والاتكال:

إن العلوم مشتركة في أنّها لا تحريم فيها من جهة ذاتها، لأنّ العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص، ولذلك دخلت جميع العلوم تحت علم الله وعلم الانبياء والأئمة، ولم يرد في الأخبار شاهدٌ على تحريم شيء منها، وجمعها و ترتيبها وتعليمها وتدوينها وتسميتها إنّما هي لذكرها بعد نسيانها، وجمعها بعد تشتتها وبعد تفرقها، كجمع كتاب الله بعد تفرقه، وجمع الأحاديث بعد شتاتها، ولا يكون لها حكمٌ غير حكمها إلّا لامرٍ خارجٍ، اذ لاعيب من جهة القرطاس أو المداد والقلم ونحوها.

ثُمّ العلوم على قسمين:

أوّلها: ما حرمت غايته المترتّبة عليه، كعلم السِّحر والقيافة و الكِهانة والموسقي، وعلم القِمار، وعلم الشَّعبدة، وعلم الضلال ونحوها. والذي يظهر بعد التأمّل في الأخبار أنّ التحريم متعلّقه العمل بها دون العلم، فالتعليم والجمع والكتابة ونحوها ان كانت لغرضٍ صحيحٍ كالحَلّ والإبطال، والتوصّل الى المعرفة للنهي عن المنكر وهكذا، فلا بأس بها. ومع الخلوّ من الغرض، أو ملاحظة الغرض الفاسد، يجيءُ حكم التحريم. وكلّ ما كان الغرض منه صحيحاً وقُصِد الغرض الفاسد كعلم النجوم للبناء على التأثير على نحوٍ ما يقع من اللّطيف الخبير حرامٌ، وعليه تُنزّل الأخبار لمعارضتها بمثلها، ولأنّ كثيراً من أصحاب ائمتنا عليهم السلام كانوا منجّمين ومعلوم أنّ الأئمة أقرّوهم على ذلك.

ثانيها: ما لا تحرُم غايته، وهو على أقسام:

أحدها: ما لا ربط له في معرفة الأحكام، لكنّه يبعثُ على قوّة الفكر وجودة النظر، فيرتبط بالعلوم الشرعية من هذه الجهة، اذ لا تُبنى عليه قواعد الفقه، فإنّ طريقة الفقهاء على الجادة الوسطى لا يتعمّقون، فيهبطون عن المقاصد، ولايعوّلون على الظهور من غير تحقيقٍ، فلايصلون اليها. وإنّي رأيتُ بعض المصنّفين من الفضلاء بنى جواز وضوء المُختَضب وعدمه على مسألة جواز انتقال الأعراض مستقلة وعدمه، وربما توهّم بعضهم بناء مسألة الاستصحاب

على بقاء الأكوان وعدمه، وهكذا. وتركُ تضييع العمر بهذا العلم، والبناءُ على الاشتغال بتحصيل علم الشرائع لعدم وفائه بالجميع أولى، ومن هذا القبيل النظر في الدواوين الشعرية، وانشاد الشعر وحفظه، وهكذا حال كلّ عملٍ يخلّ بتحصيل العلوم الالهية ومعرفة الأحكام الشرعية.

ثانيها: ما له ربطٌ بكمالها، ولا توقّف لها عليه لارتباطه ببعض مسائلها، كعلم الهيئة المرتبط بمعرفة القبلة، وعلم الحساب المرتبط بالوصايا والمواريث ونحوها، ولا ريب في استحباب معرفتها وتدوينها وتعليمها، وتربيتها لا لتوقّف معرفة الأحكام عليها، فإنّ متعلّقها العمل دون العلم، [بل] لتوقّف صلاح الناس عليها.

ثالثها: ما يتوقّف عليها توقف لزومٍ لا توقف مآل، فلا يكون الفقيه فقيهاً الّا بها، وهو قسمان:

أحدهما: ما تُغني القوّة القدسية فيه والعقل السليم والظهور بين العقلاء عن الرجوع الى الكتب المصنّفة فيها، كعلم الميزان فانّه محتاجٌ اليه في اثبات الأحكام شرعياتها وعادياتها وعرفياتها، لكون صاحب الذوق السليم يُدرك الأحكام، وهي متوقّفه عليه من دون نظر اليه، ولذلك ترى العوام من أهل الصحاري والبلدان من جميع الأصناف، من أهل جميع اللّغات مبنى كلامهم في اثبات أحكامهم عليه، وان لم يكونوا سامعين به أو ناظرين اليه. وعلم الكلام فإنّ موضوعه معرفة الشارع الموقوف عليها معرفة الشرائع، لكن لا يخفى على من تتبع السير، وتأمّل ونظر في سيرة محمّدٍ ﷺ سيّد البشر و أولاده الأئمة الميامين عليهم السلام الغُرر أنّه لايجبُ التعمّق في معرفة أصول الدين، ولا النظر الى كتب المتكلمين كما جَرت عليه عادة المسلمين، حتّى أنّه ينبغي أن يحتسب من ضروريات الدين، فإنّ عقائد الاسلام لم تزل مقبولة من العوام الذين لم يسمعوا بعلم الكلام عند النبيّ والأئمة عليهم أفضل الصّلاة والسلام، وكانوا يقبلوه منهم كلمتي الاسلام والايمان، ولا ينسبونهم الى كفرٍ ولا عصيان، والاحتجاجُ بمثل قول بعضهم: «البَعرةُ تدلّ على البعير» وأنّ «الدولاب أو المُعزَل لا يدور من غير مدير» من غير حاجةٍ الى الاحتجاج بغيره.

وما قيل: من أنّه لو اكتفي بهذا المقدار للزم معذورية الكفار، وكلّ من استحقّ الخلود في النار.

مردودٌ: بإنّ الله قد نصب دليلاً يفهمه أدنى المكلفين، فكلّ من أخطأه كان من المقصّرين، أو أنّ اللطف يشملُ المصيبين، و إن كانوا للمؤاخذة مستحقين، وليس شمول اللّطف

المندوب واجباً على ربّ العالمين.

نعم، الخوض في مباحث علم الكلام يزيد البصيرة في معرفة عقائد الايمان والاسلام، لكن التعمّق بالنظر في تلك القواعد قد يبعثُ على حصول الاعتقاد الفاسد. وصاحب القوّة القدسية المتسببة عن الألطاف الالهية غنيٌّ عن النظر اليه، غير محتاجٍ الى الاعتماد في اعتقاده عليه. وما ورد في بعض الأخبار من ذمّ الكلام والمتكلمين إنّما هو في حقّ المُخرِج عن الدين والخارجين عنه، كيفَ لا وليس فيه جارياً على مذهبنا سوى التعرّض للاعتقادات الموافقه لما عليه الأئمة الهداة، ولا شكّ أنّ البحث فيها من أعظم الطاعات. اللّهم الّا أن يكون تحريمه على الناس من جهة جمعه في الكُتُب المحتاج اليها في ضبطه أو المداد أو القرطاس. ومن قبيل هذين العلمين علم المعاني والبيان والبديع فانها لا ريب في توقّف الفقاهة عليها، لكن صاحب الطبع السليم والفهم المستقيم غنيٌّ عنها.

ثانيها: ما لا تُغني القوى القدسية عن الرجوع اليه، والاعتماد في معرفة الأحكام الشرعية عليه، لكونه مبنياً على النقل والتوقيف، فلا يعرف الّا بالتعليم والتعريف، وهو اقسام:

أوّلها: علم اللغة المتضمّن لبيان معاني الألفاظ العربية، فإنّ الفاظ الكتاب والسنة لا تُعرف الّا بعد معرفته، لاستحالة فهمها على من لم يكن من العرب من فارسي أو تركي أو هندي أو غيرهم، وأمّا العرب فقد اختلّ لسانهم لمعاشرة العجم، وذهب كثيرٌ من الالفاظ العربية، وما بقى منها أكثره تغيّرت صورته، وتبدّلت حروفه، فُهم بالنسبة الى لسان مَن كان موجوداً وقت الخطاب أعجام لا أعراب، حتّى أنّ أعلم العلماء في هذا الزمان لا يعرفُ ما كانت تعرف النساء منهم والصبيان، فعلم اللغة تتوقّف الفقاهة على معرفته؛ وإنّما يتم حفظه وضبطه بحرفه وكتابته، كما أنّ فهم أهل كلّ لغة للغة غيرهم موقوف على تعليمهم ايّاها وتعريفهم لها .

ثانيها: علم التفسير وهو ممّا يتوقف فهم معاني كلمات القرآن لعربيتها عليه، فيتوقّف معرفة الناسخ من المنسوخ، والمحكم من المتشابه، والعام من الخاص، والمطلق من المقيد، والمجمل من المبيّن، والحقيقة من المجاز، لأنّ جميع المكلفين بعد عهد الأئمة بحكم العجم، واذا لم يَعرف تفسيره فلا يمكن عرض الأخبار عليه و تصحيحها لموافقته وتضعيفها لمخالفته وتدوينه، وكتابته أقرب الى ضبطه. والأخباريّون اقتصروا في كُتبهم على ذكر المفسّر في الروايات لذهابهم الى اجمال ما عداه، وقد مرّ بطلانه.

وثالثها: علم العربية من النحو والتصريف ببيان الكيفية المتعلقة بالهيئات الأصلية، أو الكيفيات العارضية، وقد أسّسها أميرالمؤمنين عليه السلام، فقال: «كلّ فاعلٍ مرفوع، وكلّ مفعولٍ

منصـــوب، وأنّ حروف العلّـة اذا تحركت وفُتح ما قبلها انقلبت ألفاً»، و هذا العلم ممّا يتوقف عليه فهم الأحكام الشـرعية، لأنّ حِلّها مسـتفاد من الكتاب والسنة، وألفاظهما عربية، فمن أنكر التوقف كـان مخالفاً للضـــرورة والبديهة. ثُمّ التعليم والتدوين والترتيب محتاجٌ اليها للضـــبط والحفظ عن النسـيان، ولا يسـتغنى عن هذه العلوم الثلاثة صـاحبُ طبعٍ سـليم وذوقٍ مسـتقيم، لأنّها توقيفية كُلاً أو جُلاً، فمن لم تكن له معرفة لها فليس بفقيهٍ، غير أنّه يكفي الاشـــتغال فيها على مقدار الحاجة، اذ لا معنى لضـرب العمر في المقدمات، وتضـييع الغايات، و مَن كان من فُصَحاء العرب استغنى عن ذلك.

رابعها: علم الفقه، وهو عبارةٌ عمّا يجمع النتايج من الأدلة لحفظها عن الضـــياع، فحالنا فيه كحـال العبيـد اذا أمرهم مولاهم بأوامر متعددة، ونهاهم عن أمور متعددة وفي مجالس متفرقةٌ وخَصّ بكلّ خطابٍ بعضـــاً منهم مع تشـــريكهم في التكليف، فجمعوا محصـــول تلك الأوامر والنواهي بأخصـــر عبارة، وجعلوه في طومارٍ لئلا تضـــيع عليهم مطالب مولاهم، ولا شـــكّ أنّ ذلـك الحَزمُ وقوّة العزم، وإنّ هؤلاء أقدم عند مولاهم من مضـــيّعي أحكامه، و واكلي أمرها الى حفظ الحَفَظة. وعلى كلّ حال، فهذا العلم هو العلم المراد، وجميع مسائله من أهمّ ما يراد، فلم يبق اعتراضٌ الّا على القلم والقرطاس والمداد أو الجلد، وفي الحقيقة هم بالجميع قائلون، وبالكلّ عاملون، لكن قولهم لا يوافق عملهم! و في «*الفوائد المدنية*» أنّه سُئل مؤلفها أن يكتب كتاباً في فقه الأحكام، فاجاب بأنّي لا أكتب سـوى الأحاديث الواردة عن الأئمة، واسـتنادهم الى أنّها لم تدّون سـابقاً، فيكون بدعة تجري مثله في كلّ ما لم يدّون في السـابق من مواعظ وخُطـب أو غيرهـا. وهـذا من العجـب، فـإنّ الأوامر والنواهي حـاكمـة بـالعمل عليها، وذلك يسـتدعي ضـبطها للسـلامة، وذلك لازمٌ عند العقلاء في حفظ مطالب الدنيا، وهذا أولى منها. ومثل هذه الكلمات لو كان صدورها من الاطفال لوجدناه غريباً!

ثُم إنّ قولهم بيـانٌ لعملهم، لأنّهم لازالوا يبـاحثون ويناظرون ويتعرّضـــون لمســـائل تلك العلوم، ولا يتنـاكرون ذلـك، والعلوُم عبارة عن تلك المســـائل أو عملها، وليســـت عبارة عن المـداد والقرطـاس، فـالرّواة والمحـدّثون الأوّلون ان كـانوا بـالروايـات عـاملين، وعن دلالتها وتعـارضـــهـا بـاحثين، وعلموا منها أحكام سـيّد المرسـلين، كان علمهم فقهاً، وكانوا فقهاء مجتهدون، وإلّا كانوا حاملين للألفاظ كالعوام، لا مهتدون منها الى شئ من الاحكام!

خامسها: علم أصول الفقه، وهو العلم الذي أنكروه غاية الانكار، وأكثروا من الطّعن بسببه على العلمـاء الأخيـار، والفضـــلاء الأبرار، و زعموا أنّـه من البـدع وأنّـه علمٌ مخترع، لم يكن

معروفاً بين الرواة، ولم يكن صادراً عن الأئمة الهداة. ولذلك عَدّوا الصدوق والكليني وغيرهما من المتقدّمين الأخباريّين دون المجتهدين، وسيتّضح لك أنّهم إن لم يكن عارفين بتلك المسائل، وآخذين بها عن الشواهد والدلائل، فليسوا من العلماء، ولا من العارفين بأحكام خاتم الأنبياء والأئمة السّادة الأمناء، بل هم من العوام، ضالين عن السبيل، غير فارقين بين المدلول والدليل، إلّا أن يكون طعنهم من جهة التسمية والتديّن، ومثله لا يصدرُ عن صاحب رأي متين، وهو غني عن التعرّض للبرهان. وقد مرّ فيما مرّ ما يُغني عن البيان، فلابدّ من ذكر مسائل على التفصيل، ليتّضح أنّ ما ذكروه من الزخرف والأباطيل، ويظهر أنّ ما أعابوه على الاجتهاد إمّا من الخطأ الفاحش أو العصبية والعناد.

ومنها: مسألة الحُسن والقُبح العقليّين.

العلماء الأواخر منهم والأوائِل يُناظرون ويباحثون بها أهل الباطل، فمعرفة الحقية أو البطلان ممّا يلزم على الفضلاء الأعيان، وكون المسائل التي يستقلّ بها العقل من ضروريات الدين، فلا ثمرة للبحث فيها لا وجه له، لأنّ تعدّد الحُجج ممّا يزيد الحكم بياناً، والضرورة تختلفُ مراتبها، على أنّ الملازمات العقلية التي يبحث فيها في مسألة مقدمة الواجب والنهي عن الضد مثلاً ليست بضرورية، ثُمّ استقلاله في كثيرٍ من الآداب والسُّنن والمكروهات لايُنكر. على أنّه قد يَغفل المستدلّ عن الضرورة، مع ثبوتها عنده، وقد يخفى على بعضٍ لقيام الشُّبهة. ثُمّ المكلف في ابتداء بلوغه وعدم اطلاعه لعدم معاشرته، والأعراب في الصحاري البعيدة عن العمران الذين لم يُباشروا أهل البلدان ربما خَفيت عليهم أكثر الضروريات، وكذا الكافر المستجدّ الاسلام وإنْ كان في بلاد الاسلام، والأسير من حين الصغر في بلاد الكفار، والوارد منهم الى بلاد الاسلام وقد أسلم حين وروده، وهكذا، فيجبُ على كلّ من عني بارشاد العوام وبيان الأحكام أن يعرف ما هو الحقّ في هذه المسألة، فان لم يكن عارفاً بها فليس من العلماء الذين هم بمنزلة الأنبياء، فهذه المسألة مقررة عند الأوائل دوّنوها أو لم‌يدوّنها، وأكثر المدوّنات عند الأواخر لم تكن مدوّنة عند الأوائِل، والسبب شدّة التقية، وعدم امكان تظاهر العلماء في تصنيفٍ أو تأليفٍ، وما جاء مدوناً من الأخبار فمن معاجز الأئمة الاطهار. على أنّ المسائل الاصولية لمّا كان محتاجاً اليها لكيفية الاستدلال بالكتاب والسنة، وأكثرها متعلّق بمعرفة الالفاظ اللغوية مفرداتها ومركباتها، وهي مشتركة بيننا وبين العامة، اكتفينا بكتب لُغتهم عن كُتب لغتنا، وكتب عربيتهم عن كتب عربيتنا، الى أن ظهر دين الامامية، وارتفعت التقية، فصنّفوا كتباً، وذكروا فيها ما هو الحقّ عندهم، وكان إصحابنا

المتقدمون يتذاكرون فيه ويتباحثون ويتناظرون.

ومنها: مسائل تقسيم الأحكام الى الأحكام الخمسة، ومعرفة المضيّق والموسّع، والمعين والمخير، والمتعين والكفائي، وهكذا، وهذه مستفادة من الكتاب والسنة والضرورة من الدين، ومن لم يفهم ذلك من المتأخرين والقدماء، كانوا معدوداً من الجُهّال لا من العلماء، ولم يسعه عملٌ ولا فتوى، وكان يخبط في الشريعة خَبط عشوى، فإن أُريد أنّ معرفة ذلك غير محتاج اليها، كان في ذلك انكار لزوم معرفة أحكام الشرع، اذ ذلك من أعظم الأحكام الشرعية التي يحتاج اليها جميع البرية.

ومنها: ما أُفرد من المباحث اللغوية لشدّة الاحتياج اليها، وتوقّف فهم الخطابات عليها. وكثرة القيل والقال، وحصول النزاع والجدال، وعدم استيفاء أهل اللغة المبحث فيه، وهو أمورٌ:

منها: مباحث الحقيقة و المجاز، والمشتركات والمضمرات، وكيفية الاستعمالات، وبيان ما يجوزُ منها في لغة العرب وما لا يجوز. ولا ريب في أنّ من لم يكن له خبرة في الحال، ولا يعرف الجائِز من غيره في انواع الاستعمال، فلا يعدّ من العلماء، ولو أنّ رواة الأخبار، العاملين عليها لم‌يحيطوا خُبراً بذلك لم يكونوا عاملين على الصواب، ولا مطيعين ربّ الأرباب، وإنّما اغتنوا عن التدوين لظهورها في أيامهم بين العوام فضلاً عن العلماء الأعلام، لاغتنائهم باللّسان عن البيان. ومن قال بأنّ الكُليني والصدوق مثلاً ونحوهما ليسوا من الأصوليين، فقد نسبهم الى الخروج عن الشرع المبين، لأنهم على قوله عملوا على الأخبار من دون معرفة ما يتوقّف عليها من المقدمات، وكذلك الحكم في أخذ العبيد من كلام ساداتهم، والرعية من كلام رؤسائهم، لو وضعوا لهم أحكاماً بعبارات متفاوتة وتقريراتٍ مختلفة.

ثُمّ الحكم الذي يجري في لغة العرب كذلك يجري في جميع اللغات، فلو فرض أنّ الكتاب والروايات جاءت بلغةٍ من باقي اللغات، لزم معرفة الحقايق منها والمجازات، وكيفيات الاستعمالات، ومن لم يعرف مفاهيم كلامهم خَبَط خبط عشوى في معرفة أحكامهم.

ومنها: بحثُ تقسيم الحقايق الى لغوية وعرفية، عامة وخاصة، و تقديم المقدّم وتأخير المؤخّر، والبحث في ثبوت الحقيقة الشرعية، وتوقّف فهم الكتاب والسنة على ذلك من الأصول البديهية، لأنّ مدار فهمهما والحكم بمدلولهما موقوفٌ على ذلك، فمن لم تكن له خبرة بهذه المباحث، فلايحتسب من العلماء، ولم يفهم شيئاً من الكتاب والسنة.

ومنها: بحث المشتق، وأنّ بقاء المبدأ فيه شرطٌ أولا، فيبني عليه فهم جميع الأحكام

المتعلّقة بالمشتقات، كلفظ المثمرة والحائظ ونحوهما، فمن لم يكن على بصيرةٍ منها، لم‌يفهم تلك الأخبار المشتملة عليها.

ومنها: بحث المفاهيم، وتوقف معرفة الأحكام وأخذها من الأدلة النقلية عليه ممّا لا يخفى على أدنى العوام، فإنّ فهم معاني الألفاظ في الكتاب والسنة موقوفٌ على معرفة المنطوق والمفهوم، وأقسام المفاهيم، ومعرفة المقبول والمردود منها، والقويّ والضعيف، والأقوى والأضعف، إذ كلّ من أراد معرفة معاني كلامٍ مشتمل عليها، عربياً كان أو غيره، لابدّ من بحثه عنها، وتوجيه فكره اليها، فمن لم يكن عارفاً بها لم يجز له الأخذ من الكتاب والسنة فيما اشتمل عليها، وهو بديهي.

ومنها: البحث في الأوامر والنواهي، وبيان ما يفهم من اطلاقها، وهو من المباحث اللازمة، اذ يتوقف معرفة أكثر الوجبات والمحرّمات على تحقيقه. والكتابُ والسُّنة مملوّان منها، وإطالة البحث فيها لكثرة الاختلافات ولزوم معرفة الراجح والمرجوح منها، وكلُّ من لايعرف معناهما، وما يستفاد من صيغتهما، وما أفاد مفادهما، فهو من العوام، لأنّه قدخفى عليه أكثر مدارك الأحكام، فكلّ من ليس له في هذا المقام معرفة وتحقيق تام ضاعت عليه مهمّات الاسلام، لكن العلماء السابقين استغنوا بظهورها عندهم لأنّهم من اللغويين، أو لقُرب عهدهم من التدوين، فكلّ من لم يكن من الأصوليّين فليس له قابلية فهم الأخبار والكتاب المبين، وكذا الحال في جميع المأمورين والمنهيّين، من أي أمر كان بأيّ لغةٍ كانت، فالكُليني والصّدوق ومن تقدّمهما من العلماء من الرواة وغيرهم من الأصوليّين وإن لم يكونوا منهم، فلا يجوزُ التعويل عليهم، والأخذ عنهم. والأخباريّة يزعمون أنّهم ليسوا بأصولية، فإنْ صدقوا في دعواهم خرجوا عن الطريقة الشرعية!

ومنها: البحثُ في الملازمات من مسألة النهي عن الضدّ والمقدمات، والبحث فيها يرجع الى أمرين:

أحدهما: من جهة دلالة الخطابات، فيرجع الى مباحث اللّغات، فيجبُ البحث عنهما كما يجبُ البحث عن غيرهما وتدوينهما كغيرهما تحفّظاً من النسيان وعدم الضبط، وبدون ذلك يجهل الحكم الشرعي. ومعلومٌ أنّ العلماء من قديم الدّهر لا يخفى عليهم ذلك، وكانوا مكتفين عن البحث فيها إمّا لظهور الحال عندهم قبل تكثّر الأقوال، لأنّ ذلك مرسومٌ في مصنّفات أُخر و إن كانت من غير أتباع الأئمة الأثني عشر، لأنّ البحث فيهما وفي كلّ مايتعلّق بلغة العرب مشتركٌ بين جميع علماء المسلمين. ثُمّ الحكم يجري في جميع اللّغات، فلو فُرض

أنّ خطابات الشرع [كانت] بغير الالفاظ العربية للزم التعرّض لمثل هذه المباحث فيها.

ومنها: البحثُ عن العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والناسخ والمنسوخ ونحوها، وهي من الأمور المتكررة في الكتاب والسّنة. وقد حَذّر العلماء عن عدم معرفتها، فمن لم يجهد في معرفتها لم‌يطل في معرفة الشرع باعه، ولم يجز للناس الرجوع اليه واتّباعه، ومن لم يكن له فيها خَبرٌ تام فليس له نصيبٌ في معرفة الاحكام، فمن لم يكن بمثل ذلك من العالمين، ولم يدخل في زُمرة الأصوليّين، فلا يحتسب في أحكام الشرع من العارفين. ومثل ذلك جارٍ في جميع اللغات، وفي خطاب العبيد من السّادات.

ومنها: بحث الاجماع، وبيان امكانه ووقوعه، والعلم به وحجيته.

ومن أعظم ما يلزم على الفقيه امعان النظر فيه، اذ هو الميزان، وعليه المدار في الردّ والقبول للأخبار، و لولاه لضاعت أكثر الأحكام، ولم تكن للشرعية استقامة ولا نظام، ولم تكن الشرعية مستقيمة ولا منظمة، ومن لم‌يمعن فيه نظره، ولم يجل فيه فكره، فليس معدوداً من العلماء، ولامحسوباً من الفقهاء. وعلمائنا من المتقدّمين والمتأخرين لم يزالوا به قائمين وقاعدين، ومن أنكر حجيته فقد جَحَد أئمته، ولم يبق له في تسرية الاحكام المتعلقة بموضوعاتٍ خاصّة الى ما يماثلها من موضوعاتٍ اخر سوى القياس، لبطلان ادعاء الضرورة فيما عدا ما شذّ منها وندر.

ومنها: مباحث القياس فلابدّ من اتقانها، ومعرفة ما يدلّ على خروجه من أقسام الأدلة الشرعية، والفرق بين القياس الباطل، وما سمّوه قياساً ممّا ليس منه منصوص العلّة، ومفهوم الأولويّة من اللّفظ، لرجوعها الى دلالة اللفظ، وكذا طريق الأولوية وتنقيح المناط ممّا يستفاد منها القطع، فإنّ ترك العمل بها انكارٌ لحجيّتة قول المعصوم عليه السلام، وطريقة الأولوية الظنية قام النزاع فيها، والقول بحجيته لظاهر بعض الروايات غير خالٍ عن القوّة. وعلى كلّ تقديرٍ من لم‌تكن له خبرة في هذه المقامات، فليس له لباقة الأخذ من الروايات.

ومنها: بحث الاجتهاد والتقليد، المتكفّل ببيان أنّ المتشرعين على قسمين: تابعون ومتبوعون، وليسوا قسماً واحداً كما عليه الأخباريون، وخالفوا في ذلك ضرورة الدين وسيرة المسلمين، بل سيرة الأمم السابقين، فلابد من بيان بحثٍ يُبين معنى الاجتهاد والتقليد، وماالمقبول منها والمردود، وبطلان القياس، وأنّ منصوص العلّة وطريق الأولوية، وتنقيح المناط ليست منه، فالعالُم إنْ لم تكن عنده خبرة في هذه المباحث، لم يكن من العلماء، ولامن الخِبرة بشريعة خاتم الانبياء.

وعلى كلّ حال، فالعلماء السابقون واللاّحقون، المجتهدون منهم والأخباريّون، مشتركون في استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي من جهة الموضوعات والقواعد الشرعية، بل في الصدور أيضاً وإن توهّم الأخباريون إنّهم على خلاف ذلك، فهم مجتهدون من حيثُ لايشعرون، لكنهم عاملون على الظن من حيث أنّه ظنٌّ بزعم انّه علم، والمجتهدون ومقلّدوهم لا يعملون به [لا] من جهة كونه ظناً، بل من جهة أوْله الى العلم، فهم وأتباعهم العاملون على العلم من حيثُ الحقيقة دون الأخباريّين، وأمّا تابعوهم الراجعون في الأحكام اليهم، والمعوّلون عليهم، لايعرفون شيئاً من الكتاب والأخبار، ولو اشتغلوا في تعليمهم بالليل والنهار؛ فإن كانوا غير مقلدين فقد مرقوا من الدين، والّا كانوا من الكاذبين! واذا تأمّلت ما مرّ من المباحث، علمت أنّه لا محيص لهم عن العمل بجميعها وقولهم مخالف لعملهم.

فلا يبقى لهم نزاعٌ فيما مرّ من المباحث الاصولية الّا في أفرادها وضبطها، وذكر الخلاف فيها، وبيان الخطأ والصواب في تلك الأقوال.

وكذا لا كلام لهم في وضع العلوم الّا في تدوينهم، أو ضبط قوانينها، أو تسميتها، والّا فهم لم يزالوا يتناظرون في تحقيق مضامينها.

ثُمّ على العلماء بيان المسائل للعمل بها مع القول بها، وان لم يكونوا بها عاملين، فلابدّ من ذكرها للردّ على العاملين بها.

ثُمّ كشف الحال، بحيثُ ينكشف عنه غياهب الاشكال، أنّه:

لا شك ولا ريب في أنّ لله حكماً واقعياً حدّثت عنه الانبياء، ونزلت به الكتب من السماء، وأنّ للوصول اليه والاطلاع عليه طريقين: ظنياً وقطعياً، وأنّه لابدّ من بذل الجهد وامعان النظر في الطريق الظني، من جهة قبوله ورده، والبحث عن دلالته ومعارضاته بقدر الوسع، فمرّة يوافق ذلك الواقعي، ومرّة يخالف، فالمباشر لذلك العمل نُسميه مجتهداً، والعاجز عنه الراجع الى العارف به نُسميه مقلداً. وثبوت هذين القسمين من ضرورة مذهبنا، بل جميع مذاهب المسلمين، بل ضروب المليّين. ومن أنكر ذلك معترفٌ بجنانه منكرٌ بلسانه، أو مخالفٌ بعلمه موافق بعمله. ومن أنكر الحكم الواقعي الأصلي الأولي، أو لم يثبت حكماً سوى ما في ضمائر المجتهدين والمقلدين، فقد أنكر ضروريّةً من ضروريات الدين، والتزم بثبوت الأحكام المتضادة في شريعة سيّد المرسلين، بالنسبة الى الأحكام المتعلّقة بالموضوعات، من قسم العقود والايقاعات، من اجتماع الزوجية والحرية، وثبوت النسب وعُلقة الرضاع، والوقف

العام وأضدادها، فلا معنى لجعل حكم المجتهد والمقلّد ممّا يلزم فيه الانطباق على الحكم الواقعي الأولي، لأنّ الادراكات من قبيل المرآة وهي غير المرئيّ. وأمّا بالنسبة الى الحكم الواقعي الثانوي الذي جُعل الإدراك موضوعاً له من جهلٍ مركب كجهل القصر والاتمام، والجهر والاخفات، في أقوى الوجوه، أو شك في الأجزاء الصلاتية غير الأركان، أو السهو والنسيان عنها، أو عن مفطّرات الصيام، أو النجاسة الحيثية، أو الكون بين المشرق والمغرب في المُخطي باجتهادِ القبله، فهو حكمٌ واقعي ثانوي. وقد تتبدّل الأحوال فيكون ثالثاً ورابعاً، فلاشك في امكانه ووقوعه في العبادات بالنسبة الى الأحكام والموضوعات، وكذا الحكم الظاهري فيهما كما في حكم الشاكّ في الحَدَث بعد الطهارة، أو بالعكس، وفي نجاسة ماء الطهارة الحدثية وعدمها، وفي فعل الأركان بعد تجاوز المحلّ وعدمه، الى غير ذلك، وكذا حكم العذر بالنسبة الى الناسي والغافل والعاجز.

فالذي يقتضيه التحقيق والنظر الدقيق: أنّ الأقسام الأربعة جائزة، ولا مانع منها عقلاً، الواقعي الأصلي الأولي واليه ينسب جُلّ الاحكام، والواقعي الثانوي فصاعداً، والظاهري والعُذري، فلا مانع عقلاً من جعل الاجتهاد والتقليد من الموضوعات، فيكون الحكم واقعياً ثانوياً كما في الجهل المركّب في مسألة القصر والاتمام والجهر والاخفات، وكثيرٌ من الادراكات في الموضوعات والأحكام، ولعلّ كلام بعضٍ قد تنافى في دعواه المؤاخذة على الحكم الواقع، محمولٌ على الثانوي، فلا تكون المؤاخذة الّا على المقصّر من غير فرق بين أن يكون الظن من جهة الصدور أو من جهة غيره، الّا أنّ مقتضى الأصل والقاعدة، والجري على أوامر السّادة والعبيد، البناءُ على العذر أو الحكم الظاهري فيما لم يعمّ دليلٌ على خلافه. والظاهر من تخطئة الرواة بعضٍ لبعض والعلماء كذلك على مرور الأيّام، البناء على العُذري أو الظاهري لا على التخطئة في خصوص الواقعي الأصلي دون الثانوي، حتّى كاد أن يكون ضرورياً في مذهبنا. ثُمّ ذلك لايستقيمُ الّا في أحكام العبادات، وأمّا في المعاملات والاحكام، فمقتضى -في أكثر المقامات- اجتماع الأحكام المتضادّة بعضها مع بعض كالموضوعات، والاستناد في اثبات الواقع الثانوي ومتعلّقة وصف المظنة في المجتهد والمقلّد، بقوله عليه السلام: «حلالُ محمّدٍ حلالٌ الى يوم القيامة وحرامه حرامٌ الى يوم القيامة» من سوء الفهم، وقلّة البصيرة، لانّه:

إن أُريد بذلك أنّ ما حكم به لابدّ تبدلّه غيره، ولا يقعُ فيه نسخٌ بعده، فالمراد من الحلال والحرام الواقعيين الأوليّين، وانّه لا يجوزُ التبديل في الحكم الواقعي، فلا منافات.

و إن أُريد ما يعمّ الظاهري، وكان المراد أنّه اذا حكم بالحكم الظاهري الذي يجبُ العمل بـه ظـاهراً على كـلّ ظان، وبالعُذري على كلّ معذور، وهو حكم واحدٌ اسـتمر ذلك. وارادة الواقع الثانوي بعيدةٌ عن ظاهر اللفظ، بل تعدّ من التعمية والألغاز، اذ المراد حينئذٍ أن خصوص الحكم في حينٍ من الأحيان على شـخصٍ من الاشـخاص لابدّ أن يبقى، وهذا بعيدٌ كلّ البعد. وتبـدّل الآراء ممّـا لا ينبغي أن ينكره أحـدٌ من العلمـاء، من المجتهـدين والأخباريين القائلين بثبوت الحكم الظـاهري، والنـافين القـائلين بـالواقعي الثانوي، وسـيجيءُ تمام الكلام، وبيان حقيقة المقصد و المراد بحول الملك العَلّام.

ومن أعجب الكلام الذي يتحيّر فيه أفهامٌ، كلامٌ مختلّ النظام، صـادرٌ ممّا غفل عن النظر في هذا المقام، لعدم ارتباطه بما ذكره من الطعن بالعلماء الأعلام في قولهم السـديد بالاجتهاد والتقليد، مع أنّه أكثر من ذكر الأحاديث الدالة على ثبوتها في كتابه المُسمّى «*الفوائِد المدنيّة*» حيـث قـال: «في بـاب مَن حَـثّ رجوع النـاس اليـه في القضـاء والافتاء» و ذكر فيه أحاديث عديدة:

منها: ما رَوى عن صاحب الزمان عليه السلام وفيه أنّه ذكر بخطّه الشريف:

«و أمّـا الحوادث الواقعـة فـارجعوا فيها الى رُواة حديثنا، فانّهم حجّة عليكم، وأنا حجّة الله عليكم».

ومنها: ما رَوى عن أبي جعفرٍ عليه السلام أنّه قال لأبان: «اجلس في مسـجد المدينة وافت الناس، فإنّي أحبُّ أن أرى في شيعتي مثلك».

ومنها: ما رَوى عن الصادق عليه السلام أنّه قال لعيص بن المختار: «إذا أردتَ تُحدّث شيئاً فعليك بهذا الجالس، يعني زرارة».

ومنهـا: قولـه عليه السلام لعبـد الله بن أبي يعفور، حيـث قال له: «إنّي لسـتُ كلّ سـاعة ألقاك، ولايمكنني القدوم، ويجيءُ الرجل من أصحابنا وليس عندي كلّ ما يسألني؟

فقال: عليه السلام وما يمنعك عن محمّد بن مسلم».

وقوله عليه السلام لشُعيب العَقَرقُوفي، حيث قال له: «إذا أحتجنا أن نسأل فمن نسأل؟

قال عليه السلام: «عليك بالأسدي يعني أبا بصير».

ثم ذكر أخبـاراً كثيرة من هذا القبيل، ثُمّ ادّعى أنّها لا تدلّ على الاجتهاد والتقليد، وأعاب على المحقّق والعلامة والشهيدين والمحقق الثاني في فهمهم ذلك!

أقول: قد عُلم من ملاحظة السـير من حين ابتداء ارسـال الأنبياء ونزول الشـرائِع الى زمان

خاتم الأنبياء أو الأئمة الأمناء الى يومنا هذا أنّ الناس بين قسمين:

علماء رَجعوا في معرفة الأحكام الى الأدلّة المأخوذة في الكتب المنزّلة من السماء، وأخبار الأنبياء والأوصياء بعد أن اختار الله جوارهم، اذا كانت متضمّنة لاحكام مجموعة عند العلماء الأعلام لأنّهم عارفون بمضامينها، مُطّلعون على غثها وسمينها، عالمون بحقائق ألفاظها ومجازاتها، وعموماتها وخصوصاتها، ومطلقاتها ومقيّداتها، ومحكماتها ومتشابهاتها، ومستداماتها ومنسوخاتها، خبيرون بعلاج معارضاتها، وتقرّبوا بذلك الى الملك الجليل. وكان من كان منهم من أُمّة محمدٍ كأنبياء بني اسرائيل قد أثنى عليهم الله في كُتُبه المنزّلة، وعلى لسان كلّ نبي بَعَثة بدينة و أرسله، قد مُلئت مدائحهم كُتُب الأخبار، وظهر امتيازهم على غيرهم ظهور الشّمس في رابعة النهار.

وأعوام مشغولون بمكاسبهم، مترددون ذهاباً واياباً في طلب مآربهم، أو فارغون مكاسلون أُحبُّ الناس اليهم البطّالون. اذا احتاجوا الى معرفة شيء من الأحكام رجعوا الى أولئك العلماء الأعلام وإن حصل بينهم نزاعٌ في شيء من الحطام أو غيره رجعوا الى القُضاة منهم والحكّام.

وهذه من المسائل الضرورية، والمطالب البديهيّة، فجعلُ القسمين قسماً واحداً مبنيٌّ على العصبيّة والعناد، أو الجهالة المانعة عن بلوغ السَّداد والرشاد. وممّا يدلّ على ذلك ما ذكروه من الروايات، فانّها صريحة في ثبوت القسمين: تابعٌ ومتبوع، و راجع و مرجوعٌ اليه، مضافاً الى ما دلّ على أنّ الرجوع في الأحكام إنّما هو لمن يتّصف بمعرفة شيء منها، ولا شكّ أنّ عموم الرجوع ينافي ارادة شيء منها قَلّ أو كثر والأخصّ الرجوع بما عرف أنّ قوله: «ونظر في أحكامنا» أبينُ شاهدٍ على ذلك. وما دلّ على أنّه: «لايفتي النّاس إلّا من عرف الناسخ والمنسوخ... الى آخره». وعلى الأمر بالرجوع الى بعض الخواصّ كزرارة، ومحمّد بن مسلم، وأبي بصير الأسدي، ويحيى بن زكريا، ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم.

وقد عُلم من جميع ما مرّ أنّه لا يجوز للعوام العمل بالرأي بعد اختلاط الأحكام، وعدم التمكّن من الوصول الى الامام، بل يلزمهم الرّجوع الى العارفين. وأنّه لا يجوز لاحدٍ أن يفتي الناس أو يقضي بينهم الّا أن يبلغ درجة خاصة في المعرفة. ولما كانت مجملة غير مبيّنة، فلابدّ أن يبقى التابع على حاله من الرجوع حتّى يعلم الوصول اليها، لأنّ ثبوت الوصول بعد عدمه تنفيه الأصول، لأنّ خروج التابع عن حكم التابعية، ووصوله الى درجة العمل بالرأي والمتبوعية، يتوقّف ثبوتهما على الدليل، ولا دليل في المقام إلّا احدى الضرورتين، وليس لها موضوعٌ في البين فيما عدا المجتهد المطلق.

ودعوى: أنّ عموم الخطاب قاضٍ بعمل جميع المخاطبين بمايفهمون.

مردودٌ: بأنّ الخطاب صار مجملاً لا حجيّة فيه بعد تقييده بالمجمل، فلا وجه للتجزّي. على أنّ مسألة التجزي من النظريات عملاً و إفتاءً، فلوأجاز ذلك لنفسه في أحدهما، فإمّا أن يكون بالاجتهاد فيدور، أو بالتقليد وهو مبنيٌّ على التركيب.

وعلى أنّ مسألة الاجتهاد مما يجوز فيها التقليد. و في المقامين منعٌ.

وأمّا مسألة المفضول، فيقتصر في وجوب الرجوع فيها الى الفاضل على المستفتي لا على المفتي، ويجوز له العمل والافتاء، ألّا أن ينافي النهي عن المنكر، فانكاره لمسألة الاجتهاد المطلق، وتكثير الطَّعن على المجتهدين بذلك ممّا لا وجه له.

ثم إنّه قد ظهر ممّا مرّ أنّ الطعن على المجتهدين المحكّمين لقواعد الدين، المشيّدين لشريعة سيّد المرسلين، راجعٌ الى جماعة الأخباريّين، لأنّهم إن لم يعوّلوا على مقالتهم فقد بان خطأ طريقتهم. وأمّا هذا الرجل المُبدع لهذه الطريقة الجديدة، والمقالات التي تظهر لكلّ ذي فهمٍ أنّها ليست بسديدة، الذي حَمَله العناد والعصبيّة على افساد الشريعة المحمدية، بتقرير زخارف وأباطيل عملها في بلد سيّد البريّة وضمّنها كتاباً وسماها «*الفوائد المدنية*» قد وضعه للاضلال، ومن لطف الله وباطن الشرع ما أضلّ به سوى الجُهّال. قد تجرّي على ساداته، وأدخل طعنهم في جملة مزخرفاته، كأنّه لم يعلم بأنّهم بهم قامت قواعد الدين، وتشيّدت أركان شريعة سيّد المرسلين، بعد أن أتى بكلامٍ لا يليقُ صدوره من العوام، حيث قال:

وبالجملة: وقع تخريبُ الدين مرتين، مرّةً يوم توفي النبيّ، ومرّةً يوم أُجريت القواعد والاصطلاحات التي ذكرها العامّة في الكتب الأصولية ودراية الحديث، وفي أحكامنا وأحاديثنا. وناهيك أيّها اللّبيب أنّ هذه الجماعة يقولون بجواز الاختلاف في الفتاوى، ويقولون إنّ قول الميّت كالميت، مع أنّه تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار بأنّ: «حلالُ محمدٍ حلالٌ الى يوم القيامة وحرامه حرامٌ الى يوم القيامة».

أقول: والله هذا من العَجَب العُجاب، وكلامٌ لا يرضى به أذنابُ الأعراب، لأنّه لو صحّ ما ذكره في هذا الكتاب، لكان أساس الشريعة مبنيّاً على الخراب، من مبدأ ظهور الأديان الى ظهور صاحب الأمر صاحب الزمان، لأنّ الشريعة اذا لم تُبن على تلك القواعد المذكورة، والأصول المسطورة، والعلوم المعروفة والكتب المألوفة، لم يمكن اقامة الشّواهد والدلائل على بعض المطالب والمسائل، وقد ظهر ذلك ممّا تلوناها وماذكرناه من توقّف معرفة الشرع على تلك المعارف وبيناه، اذ لا يمكن معرفة الشرع من دون معرفة الشارع، وأنّ كلّ ما حكم

به واجبُ القبول إلّا من علم الكلام، ولا يمكن الاستدلال على حلالٍ وحرامٍ إلّا بمعرفة علم الميزان، ولا يُعلم المراد من خطاباته إلّا بعد معرفة الفاظ العرب بذواتها، وكيفياتها الداخلة والخارجة، وهذا من البديهيات، وقد تكفّل بذلك علوم العربية بأقسامها. ثُمّ لا يفيدُ ذلك إلّا بعد معرفة البحث في الأخبار، وبيان مقبولها ومردودها، وكيفية الاستدلال بها، وعرضها على الكتاب وكيفية العمل بها، وأحوال تعارضها، وذلك موقوفٌ على تفسير القران، ومعرفة آيات الاحكام.

ثُمّ لا يُعلم المقبول من الأدلة ومردودها إلّابعد معرفة الضرورة دينية ومذهبية، والسيرة والاجماع، وإنّما يهتدي اليه من الاطلاع على آراء الفقهاء ومذاهبهم، وذلك لا يُعلم إلّا من كتبهم. ثُمّ لا يُجدي ذلك كله الّا بعد معرفة المقبول من الرأي للعمل والافتاء وللحكومة والقضاء من المردود، وهكذا. فمن لم يحط خبراً بكلام الفقهاء والمجتهدين، وما تحرّر وتقرّر في كتب الأصوليين بدون التدوين أو مع التدوين، لم يذق طعام الشرع المبين، وعُدّ من الجاهلين. غير أنّ السعي في المقدمات يُغني عنه مقدارٌ يتوصّل به الى فهم الروايات والآيات، ولا يلزم فيها صرف الأعمار لتفوته الغاية المطلوبة وهي فهم الكتاب والأخبار.

ثُمّ قال عَفى الله عنه: «إن لم يكن ما قاله تعصباً منه، وناهيك أيّها اللّبيب هذه الجماعة يقولون باختلاف الفتاوى، ويقولون إنّ قول الميّت كالميّت، مع أنّه قد تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار بأنّ: «حلال محمد حلالٌ الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة». ثُمّ روى عن أبي جعفر عليه السلام عن علي عليه السلام أنّه قال: «لو قضيتُ بين اثنين بقضيّة ثُمّ عادا اليّ ثَمّ، لم‌أزدهما عن القول الأول لأن الحق لا يتعيّن».

ثم قال: ولا أظنّ برجلٍ يخاف الله أن يكون في ريبٍ ممّا تلونا، وكم من رجلٍ حسبناه صالحاً فلما ذكرنا عنده هذه الأحاديث تحرّك عليه عِرق المعصية والحَسَد، وعاند وكابر أمّا قبل التصور أو بعده».

أقول: من القول العجيب، و الخطاب الغريب ممّا وجهه هذا البليد الى الرجل اللبيب، وهو أنّ اختلاف العمل والفتوى وتغيّرهما لتبدّل اجتهادٍ، وتغيير تقليدٍ لاختلاف رأي، أو موتِ مجتهدٍ، منافٍ لما دلّ من الروايات المستفيضة من أنّ: «حلال محمدٍ حلالٌ الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة»، و لقد أجاد و أفاد، و أتى بفوق ما يريد لا ما يراد، لأنّ بطلان هذا الكلام ممّا لا يخفى على الخاص والعام، فينبغي أن يكون غرضه حصول الشُّهرة بين الأنام و أن يزعم الزاعم أنّ له قابلية المقابلة العلماء الاعلام، وإلّا فكيف يخفى على أدنى

أُولي الأفهام أنّه لا منافاة بين الاختلاف، وبين ما دلّ عليه كلام سيّد الأنام؟!

وبيـانـه: أنّ المجتهـدين لما أثبتوا حكمين واقعياً وظاهرياً، وعنوا بالظاهري ما كان لزوم العمل به ناشـئاً عن حرمة التجرّي، ولزوم الطاعة والامتثال، كما تجري ذلك بالنسبة الى العبيد والموالي، فعـذرهم في عـدم اصـابة الحكم الواقعي في بعض الأحيان، انسـداد طريق العلم عليهم، وحصـول الاضـطرار بالنسـبة اليهم، فوجوب العمل عليهم كوجوب أكل الميتة ولحم الكلب والخنزير للاضـطرار، وجواز نهب الأموال، و سَـبْي العيال والأطفال للتقيّة، ووجوب الأخذ بقول المشـرك واليهودي والنصـراني بزعم القابلية. فالمرادُ بقوله: «حلالُ محمدٍ حلالٌ الى يوم القيـامـة و حرامـه حرام الى يوم القيـامـة» الحلال والحرمـان الواقعيّـان لا العُـذريتـان الظاهرتان، لأنّ الأولين هما المفهومان من العبادة، لأنّ أباحة أكل الميتة ونهب أموال الشـيعة جائزان الى يوم القيامة، من دون اعتبار شرطٍ. و إن اريد الظاهري المتعلّق بالعذر الدائر مداره، فهو بهذا القيد باقٍ الى يوم القيامة، بل لو أثبتنا هنا الثانوي الواقع، صَـرَفنا اللفظ عنه الى الواقع الأولي، لإنّه المتبادر، لأنّ ارادة الدوام فيما يتعلّق بالحكم المختلف باختلاف الاشخاص، بعيدٌ عن أولي الأفهام، فلا يفهم ذو قلبٍ سـليم وطبع مسـتقيم من هذه الأخبار الواردة عن سـادات الزمان إلّا أنّ دين محمدٍ لا يُنسـخُ بدينٍ من الأديان، ولا عجب من نسـبة العصبية والحسد الى بعض الأتقياء والصـالحين، الناهجين منهج شـريعة سـيد المرسـلين! فقد نَسَـب مثل ذلك الى أميرالمؤمنين عليه السلام وسـيّـد الوصـيين، والى الأئمـة الطـاهرين، بل الى جميع الانبياء والعلماء العالمين رضوان الله عليهم أجمعين.

ثُمّ إنّه لم ينسـب اليه سـوى ما هو المرغوب اليه، والمحبوب لديه، والمؤمنُ يحبّ لأخيه كما يحبّ لنفسه.

ثم مـا الذي يحمله على الحسـد، هل هو وجدانك لأخبار مسـطورة وأحاديث مذكورة كَتَبها في قرطاسٍ ليغوى بها جُهّال الناس، فيكون حَسَده على وجدانك المداد والقلم، أو على فهمك الذي بانت عليك به زلة القدم؟!

ومنها: علم الرجال، وهو ما يتوقّف عليه الاسـتدلال، لأنّ موضـوعه بيان حال الرجال في الاعتماد وعدمه، ومن يصـحّ الخبر به ويضـعف، والفرقُ بين الأصـحّ وغيره، والقرب للحمل على تقيّـة الامام منه وعدمه، وكثرة كتبه ورواياته التي بها يُعرف ارتفاع مرتبته وعدمه، وكونه ممّن كان في زمان التقية الشـديدة أو غيره، ولم يزل ذكر حال الرجال متكررٌ في كلام الأئمة وأصـحابهم وسـائِر رواتهم، فإن كان تقصـيرٌ من المجتهدين في ذلك كغيره من العلوم، فمن

جهة الضبط والجمع والتدوين الذي صاروا بسببه من المبدعين، كما أبدعوا في وضع كُتُب المزارات والمصابيح، وسائر ما جمع فيه العوذ والحروز والدعوات، وكتب الردّ على المخالفين، وباقي أقسام الكفار المليّين وغير المليّين. هلّا كانوا كالأخباريّين، لا عناية لهم في الدين، وفي ضبط ما يتوقف عليه فهم الكتاب المبين، والسنة وأخبار الأئمة الطاهرين، فلو كانوا مُحقين لكانوا فيها من الزاهدين، فانّ الزهد ينبغي أن يكون في الدنيا والدين.

ومنها: تقسيم الأخبار الى الأقسام الاربعة، لا صنع حُجّة الله العلاّمة الحِلّي ﷺ، وقد تقدّمه صاحب «البشرى» لمعرفة القويّ والأقوى، والصحيح والأصحّ، والأعدل والأفقه والأورع وهكذا، ليعرف أنّ الخبر له قابلية العمل بها أو لا. وفي مقام تعارض الأخبار يعرف القويّ من الأقوى، والضعيف من الأضعف، لأنّ صحة الخبر وقوته:

قد تكون من جهة خارجية، من شهرةٍ في نقلٍ، أو فتوى أوفقيةٍ بكتابٍ أو سنّة نبوية، أو قواعد شرعية الى غير ذلك.

وقد تكون من جهة المتن، في دلالته وفصاحته وبلاغته، واقترانه بالمعجزة.

وقد تكون من جهة السند، لاختلاف أحوال الرجال في عدالتهم ووثاقتهم و أوثقيتهم وأعدليتهم، وقُرب عهدهم وزيادة فضيلتهم الى غير ذلك.

والاحتجاج الى معرفة ذلك أشدّ، لعمومه في جميع الأخبار، ويكون اعتباره فيها، ولهجت به ألسُن الرّواة والمحدّثين، ثُمّ العلماء على مرور الدهر والسنين. ولما كان ولما كانت صحّة الرواية وضعفها مبنيّة على الوثوق بصدقها وعدمه، كان اللّازم ضبط جميع الطرق الموصلة اليها، لكن جميع الطرق غنية عن الجمع، و وضع التصانيف لانضباطها، وانحصار مرجعها لكن الذي يشوّش فيه البال، ولم يكن ضبطه بمجرد الفكر والخيال، إنّما هو حال الرجال، فحال هذا العلم بَعد بُعد العهد كحال علم اللغة والعربية والأحكام الفقهية، و باقي المسائل الأصولية، فهذا التقسيم كان من العهد القديم جارياً على ألْسنة القدماء، مذكوراً في كتبهم، مستفاداً من كلماتهم، إلّا أنّ الأمر لم يكن مضبوطاً، لعدم معرفة المقبول من الروايات والمردود، فحاولوا كشف الحال بوضع هذا التقسيم، ليسهل التناول على المحصّلين، فما أدري أنّ نسبة هذا التقصير الصادرة من الأخباريّين الى المجتهدين، ولا سيّما من ملّا محمّد أمين هل هي باعتبار وضع الأسماء، لأنها لا تجوز حتّى تنزل من السماء، أو من جهة موافقة ما ذكره للعامة؟

فإن كان من جهة موافقة العامة، فلا وجه له، لأنّها لو تركنا جميع ما ذكره العامّة وجمعوه، لم يبق لنا مذهبٌ لأنّا نترك الأخبار التي رووها في أهل البيت، وفي خصوص

أميرالمؤمنين عليه السلام، وجميع الأحكام الموافقة لأحكام الأئمة الطاهرين. ثُمّ نترك جميع المقدّمات التي يتوقف عليها فهم الروايات، فنكون جاهلين ضالين معاقبين، ويحسن ذلك منا لمخالفة المخالفين، وربما جرى الحال الى ما ذكروه في باب التوحيد والمعاد، وكلّ ما يجبُ فيه الاعتقاد.

أو من جهة تسهيلهم الصَّعب من معرفة الصحيح والضعيف، باصطلاح القدماء على الطالبين؟

أو دعاهم الحَسَد لهم على ما وفّقهم الله من وضع القابل من غير القابل لرواية أخبار الأئمة الطاهرين،

فإنْ لم يكن لم يبق عليهم سؤالٌ إلّا على التدوين، و وضعه في كتب الاصوليين، فاعتراضهم على الفقهاء بمثل هذه الأشياء لا يرضي به جاهلٌ فضلاً عن عاقل.

ومنها: التفرقة بين القضاء والافتاء، فحكما بلزوم ودوامُ حكم القضاء دون الإفتاء.

وفيه: إنّ الذي يقتضيه التحقيق، والفكر الدقيق، أنّه لا يجوز تبدّل كلّ منهما بالتشبه الى مالم يقطع ببطلانه، فلا يرد اجتهادٌ باجتهاد، بل يمضي ما قضي به الاجتهاد الأوّل من العمل قبل حدوث الثاني. إنّما يرفع حدوثه مابعده ما لم يتعلّق بالأحكام المبنيّة على الدوام كملكية العقار والنكاح، والفراق ومطلق الأملاك، فأنّه يُحكم ببقائها كما في القضاء، والسبب في القضاء، أنّه لو لم بُني على دوامه لفسد النظام، وثارت الفتنة بين أهل الاسلام، ولم ينقطع الجدال والخصام. وفي الفتوى بالنسبة الى ما بُني على الدوام أنّه لولا ذلك للزم الضرر التام بارجاع الأموال، والاخراج من الاوطان، والتفرقة بين الأزواج، ورجوع الأحرار عبيداً، والأوقاف املاكاً وهكذا، والضرر والحرج منفيّان. وانكار العدول من القضاة و أرباب الفتوى عدولٌ من الانصاف، فإنّ العدول منهم لا يُنكر، والشّرع على ذلك استمر.

وأمّا بنسخ الاجتهاد السابق العلم اللّاحق دون الظن.

ومنها: أنّ طريقة المجتهدين في مذهب الامامية بدعة، فهي ضلالة، وسبيلها الى النّار.

وفيه: أنّ الابداع والاختراع في طريقة الأخباريّين من حيثُ تَبيّن مما ذكرناه في تضاعيف المباحث، أنّ الرواة والعلماء السالفين كانوا سالكين طريقة المجتهدين، وعلى قواعدهم وضوابطهم معتمدين، ولولا ذلك لم يفهموا شيئاً من القرآن المبين وأخبار الأئمة الطاهرين، والمحمّدون الثلاثة من أعاظم المجتهدين، وكذا من سبقهم من علماء الرواة المعتمدين، فلولم يكونوا بتلك القواعد عارفين، لم يكونوا بأحكام الشرائع عالمين. ولكن يختلف الزمان،

لأنّ بعض العلومُ يغني فيها اللّسان عن البيان.

فقد ظهر ممّا مرّ أنّ الأخباريّين لا تعرف لهم طريقة، ولا توقف لمذهبهم على حقيقة، والمحصّل من تتّبع أحوالهم، وتصفّح ما برز من أقوالهم، ادّعاء أنّهم من المعصومين، أو من ينكشف لهم حقائق شريعة سيّد المرسلين، وأنّهم من الإشراقيّين، يعلمون من غير نظرٍ، ويقطعون من غير خبر من حال الخبر!

وما ذكروه من أنّ المجتهدين وافقوا العامّة في وضع تلك العلوم ممّا يُضحك الثكلى، لأنّ الحكم المشترك اذا كان حقّاً لا يترك لاشتراكه. وكذا ما ذكروه من أنّهم عاملون بأخبار الأئمة الطاهرين لا المجتهدين، فانّ العاملين بالأخبار، الناقدين لها نقد الدرهم والدينار، موافقةً لأحاديث الأئمة الاطهار، إنّما هم المجتهدون.

ومنها: مسألة مباحث حجيّة الأخبار، فإنّ العلم بأقسامها، وبيان ما يفيدُ العلم منها وما لايفيد، وبيان الأقوى والأضعف، وتفصيل الأخبار المتواترة معناً ولفظاً، والمحفوفة بالقرائن القطعية وغيرها، والبحث في حجيّة خبر الواحد وعدمها، وكيفيّة المبنى في مقام التعادل والتراجيح، وموافقة التقيّة ومخالفتها، وموافقة الكتاب ومخالفته، وموافقة الشهرة ومخالفتها، ونحو ذلك ممّا يتوقف عليه الرجوع الى الأخبار، والاحتجاج على الأحكام المرويّة عن الأئمة الاطهار عليهم السلام، و ذلك لازمٌ لكلّ من حاول الاستدلال بالروايات على ثبوت الأحكام الصّادرة عن الأئمة الهداة، فإنّ من لم يكن في خبرة بذلك، فليس له قابلية استنباط الأحكام من كلام النبيّ والائمة عليهم السلام، ولا يجوز للعوام أن يرجعوا اليه، وأن يُعتمد في معرفة أحكام الشرع عليه. فكيف يطعن على المجتهدين ببحثهم عن كيفية الاستدلال بأخبار الأئمة الطاهرين، مع أنّ من لم يوفّ الكلام حقه في هذا المقام بايراد تلك التحقيقات، واظهار تلك التدقيقات، بتضمينها في خطابٍ أو تدوينها في كتاب، لم ينفع أبناء جنسه، وكان علمه غير نافع إلّا نفسه، ومن لم يكن عارفاً بها فليس ممّن يليق للنظر في الأخبار، والتعرّض لبيان أحكام شريعة النبيّ المختار ومعاذ الله أن يكون ذلك من المتقدمين ولا من المتأخرين، إلّا أن يكون ممّن تأخرّ عن اختراع مُلّا محمّد أمين!

نعم، من أخذ الروايات بطريق المشافهة لا من الكتب المشتملة على الأخبار المختلفة، فحاله كحال العوام، الآخذين من المجتهدين، إنّما يلزمه معرفة كلام العرب وكيفيات مخاطباتهم، فما عسى هؤلاء المساكين المدعوّين باسم الأخباريّين يقولون؟! وما الذي بمزخرفاتهم لم يريدوا؟ ألميعلموا أنّ المجتهدين ما صنعوا شيئاً سوى ذكر ما يتوقّف عليه

فهم الأحكام من الكتاب أو السـنة النبوية، أو أخبار الائمة عليهم السلام، وبيان حجيّتها، وكيفية الأخذ منهـا، فإن أنكروا التوقّف فقد خالفوا البديهة، اذ لا يخطر ببال جاهلٍ فضـلاً عن عاقل توقّف حجيّة الأدلة على معرفة الدليل، والأحكام الشـرعية على معرفة الشارع، فلا تُعلم حجيّة القرآن إلّا بعد معرفة الله، ولاحجيّة الأخبار النبوية إلّا بعد معرفة رسـول الله، ولا أخبار الأئمة إلّا بعد اثبات امامتهم، ولا ريب أنّ الجميع موقوفٌ على معرفة مسائل الكلام.

كمـا أنّـه لايخطر ببال أحدٍ من العقلاء أنّ معرفة خطابات العرب والعجم وغيرهم من أهل اللّغة، لايتوقّف فهمها على المصـطلحات، والمتكفّل بفهم لسان الشرع – المتوقّف على معرفة لسـان العرب – أنّمـا هو علم العربيّـة. كمـا أنّ معرفة حال الروايات موقوفٌ على معرفة حال الرّواة، ومعرفـة التعادل والتراجيح، ومعرفة القابل للعمل والفتوى ونحو ذلك، والمتكفّل بذلك علم أصـول الفقه. كما أنّ معرفة الاجماع والشـهرة يتوقّف عليها الترجيح، المتكفّل به علم الفقـه، فنفي الاحتيـاج الى نفس العلوم من الجهـالـة المحضـة، والمنعُ من جهـة التسـمية أنّ التدوين لا يرضـى به مَن عُدّ من أُدنى المشـتغلين، فكلّ من نَسَـب أحداً من أصـحاب الكُتُب الجـامعة للأخبار المختلفة من الأوائل والأواخر، كالكُليني والصّـدوق والشـيخ وغيرهم الى الأخباريّة، بمعنى جمودهم على الأخبار، وعدم معرفتهم بمسـائل علوم مدوّنة أو لا، فقد طَعَن فيهم أشـدّ الطعن، ونسـبهم الى الجهل أو العصـيان، فإنّ الجميع منهم من أعاظم المجتهدين، فهم منزهّون عن الـدخول في زُمرة الأخبـاريّين التـابعين لهـذا الفقير المسـكين محمّـد أمين. وأقصـى ما هناك حصـول التفاوت في المقدمات بحسـب قوّة الإدراك وضعفه، فقويّ الإدراك لايحتاجُ الى النظر في كُتُب علم الميزان والكلام، وهو قليل الاحتياج الى النظر في المقدمات التوقيفية بخلاف ضـعيفه، وباختلاف القُرب والبعد عن المعصـوم في كثرة الاحتياج الى تتّبع علم اللّغـة وغيره من العلوم العربيـة وقلتـه، وبـاختلاف كثرة جمع الأخبـار المختلفة في كُتُب الأخبار وقلّته، وباعتبار قُرب العهد من الرواة والفقهاء في تحصـيل الاجماع وبُعدهم، وباعتبار طول السـلسـلة في مراتب الرجال وقِصـرها، الى غير ذلك، فالأوّلون أقلّ مؤنةً في تحصـيل الاجتهـاد، والاطّلاع على الاجمـاع من غيرهم على اختلاف مراتبهم، والكُـلّ مجتهدون. واذا أردت أن تعرف حقيقـة الحـال، فانظر في حال العوام الآخذين عن العلماء، فإنّ حالهم كحال الرواة الآخذين عن الأئمة عليهم السلام، فمن أخذ منهم مشافهةً فلا حاجة له إلّا الى معرفة لسان العالِم إنْ عربيّاً فعربيّ أو فارسـيّاً ففارسـي أو هندياً فهندي. واذا كان الكتاب واحداً اكتفى بمعرفة اللفظ والكتـاب على نحو اللغة التي تُبني عليها، واذا تعددّت واختلفت الفتاوى في الكتب من

العالم الحَيّ الواحد، ولم يتمكّن من مشـافهته أو مشـافهة غيره، أو من الميّت مع تعذّر الحَيّ، وجب على المكلف أن يبذل وسـعه في معرفة المقدم من الفتوى والمؤخّر، وصـريح الدلالة على غيره ومقطوع الصـدور، والأصـح وغيره الى غير ذلـك. وكذا الحال في أوامر الحُكّام والموالي ونحوهم، وفي الوصايا والسجلات وجميع الخطابات الوضعّيات كما لا يخفى.

* * *

تمت الرّسـالة بلطف رَبّ العالمين، وبركات النبيّ والأئمة الطاهرين في اصـبهان، حماها من نوائب الحدثان، في الليلة الخامسة من شهر رمضان، وسميتها «**الحقّ المُبين في تصويب رأي المجتهدين وتخطئة الأخباريّين**»، والله الموفق والمعين.

وقد فرغتُ من تسـويدها في أرض الغريّ، يوم الخامس والعشـرين من شـهر جمادي الأولى، سنة الألف والثلاثمائة وستة ١٣٠٦.

اطلاع رسانی

پژوهش‌های اصولی
فصلنامه تخصصی علم اصول
س۵، ش۱۷، تابستان ۱۳۹۲
صفحات ۱۸۳ ـ ۱۸۶

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 5, No. 17, Summer 2013

انجمن اصول فقه حوزه علمیه قم در یک نگاه

انجمن اصول فقه حوزه علمیه قم در اسفند ماه ۱۳۹۰ با حضور اندیشمندان و اساتید معظم سطوح عالی و خارج فقه و اصول تاسیس شد. این انجمن از ابتدا به برقراری ارتباط با بزرگان حوزه مبادرت نموده و مسیر حرکت خود را در راستای منویات و رهنمودهای آنان قرار داده است. انجمن اصول فقه هم اکنون بیش از ۱۲۰ عضو دارد که بسیاری از این عزیزان در عرصه‌های مختلف علمی فعالیت دارند و با توجه به انجام مقدمات و تمهیدات لازم، از اساتید و پژوهشگران بیشتری دعوت خواهد شد.

اهداف

۱- صیانت از اصول فقه شیعه و نشر و انتقال آن به مجامع علمی داخلی و خارجی خصوصا دنیای اهل سنت در جهت معرفی ارجمندی‌های اصول فقه شیعه

۲- تعمیق، تهذیب و توسعه لازم در دانش اصول فقه با حفظ سنت‌های سلف صالح

۳- تنقیح و تنسیق علم اصول با رویکرد ارتقای کارکردهای آن

۴- بسط کاربرد اصول در حوزه‌های مختلف علوم دینی

۵- تولید دانش‌های مرتبط با اصول فقه مانند فلسفه‌ی علم اصول

۶- ایجاد زمینه‌های فعالیت فضلا و اساتید و دانش پژوهان به صورت فردی و گروهی در حوزه اصول فقه و دانش‌های مرتبط

برخی از قلمروهای فعالیت انجمن به منظور دستیابی بر اهداف مذکور:

۱- پژوهش، نقد و نظریه پردازی علمی و مطالعات تطبیقی و بین رشته‌ای

۲- طراحی رشته‌های علمی و برگزاری دوره‌های آموزشی تخصصی و کارگاه‌های دانش‌افزایی و مهارت‌آموزی

۳- برپایی هم اندیشی‌ها و همایش‌های علمی ملی و فرا ملی

۴- تولید عرضه‌ی متون علمی، کتب درسی با لحاظ دیدگاه بزرگان حوزوی، مجلات تخصصی، نرم افزار و سایر فراورده‌های فرهنگی

۵- برقراری ارتباط و همکاری فعال با موسسات، نهادها و شخصیت‌های علمی ایرانی، اسلامی و بین المللی

هیئت موسس آیات و حجج اسلام به ترتیب حروف الفباء:

احمدی فقیه یزدی

محسن اراکی

سید هاشم حسینی بوشهری

علی اکبر رشاد

علی رحمانی سبزواری

ابوالقاسم علیدوست

سید علی عماد

محسن فقیهی

محمد قائینی

سید صادق محمدی

هاشم نیازی

مجامع عمومی

اولین مجمع عمومی:

این مجمع با سخنرانی حضرت آیت الله سبحانی (دام ظله) در تاریخ ۱۳۹۰/۱۲/۱۸ برگزار شد. ایشان در سخنرانی خود به اولویت‌هایی نظیر تفکیک اعتباریات از حقائق، ذکر فروع مبتنی بر اصول ، گرد آوری کتاب‌های علم اصول و.... اشاره نمودند.

دومین مجمع عمومی:

این مجمع با سخنرانی حضرت آیت الله مکارم شیرازی (دام ظله) در تاریخ ۱۳۹۱/۱۲/۱۰برگزار

شـــد. معظم له در ســـخنرانی خود به اولویت‌هایی نظیر بازنگری در ســـاختار و نظم منطقی مسـائل علم اصـول، تهذیب و توسـعه‌ی لازم در علم اصـول، بررسـی و نقد لازم در مباحثی مثل مسـائل مرسـله، قیاس و مانند آن اشـاره نمودند. در این جلسه استاد محسن اراکی نیز به ابعاد شخصیت علمی شهید صدر﵀ پرداختند.

برخی از فعالیت‌های انجمن در سال ۹۱

۱- برگزاری بیش از پنجـاه میزگرد علمی بـا تشـــکیـل و ایجـاد پنج حلقـه علمی در عرصـه‌های مختلف نقد و بررسـی، تطبیقات علم اصـول، اصول مقارن، تاریخ علم اصول، و فلسفه علم اصول

۲- برگزاری نشـــســـت‌های علمی با موضـــوع: نظریه خطابات قانونیه حضـــرت امام﵀، بررسـی منابع اصـول فقه، ثمرات نظریه خطابات قانونیه حضـرت امام، بررسی تطور تاریخی در مباحث اصول فقه، بررسی نوآوری‌های اصولی برخی از بزرگان، و ....

۳- ایجاد مرکز مشـاوره‌ی علم اصـول در کتابخانه‌ی آیت‌الله حائری ﵀ واقع در مدرسه مبارکه فیضیه

۴- برگزاری دو نشست علمی نقد کتاب با حضور طلاب و فضلای حوزه

۵- برگزاری همایش نکوداشـت علمی شـهید سـید محمدباقر صـدر﵀ و مشـارکت در برگزاری همایش بین‌المللی نکوداشت محقق عظیم الشان شیخ محمد حسین اصفهانی﵀

۶- برگزاری دو نشست در جهت تشویق و قدردانی از مقالات ارسال شده توسط طلاب سطوح عالی و خارج

۷- دیدار با مراجع عظام و بزرگان و مسئولان و موسسات حوزه علمیه قم

۸-برگزاری اردوی یک روزه در قالب اعزام اســـاتید معظم و دیدار با آیت‌الله مظاهری و مسئولان حوزوی اصفهان

۹- برقراری ارتباط با مراکز علمی متعدد در قالب تفاهم نامه، جامعة المصطفی العالمیه- مرکز تخصـــصـــی تبلیغ- مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اســـلامی، فصـــلنامه تخصـــصـــی پژوهش‌هـای اصـــولی، کتـابخـانه آیت‌الله حائری، جامعه امیرالمومنین ﵇ تهران، مدیریت حوزه‌های علمیه اصفهان، مرکز الگوی پیشرفت اسلامی

۱۰- برگزاری کارگاه گفتمان اسـاتید با موضـوع مشـاوره با حضـور تعدادی از اسـاتید

معظم سطوح عالی و خارج

۱۱- برگزاری پنج نشست علمی پیرامون مهارت های پژوهشی در جامعه امیرالمومنین علیه‌السلام تهران برای اساتید حوزوی

۱۲- چاپ برخی از مقالات محققان فعال در انجمن اصول فقه در فصلنامه پژوهش‌های اصولی

۱۳- تمهید لازم جهت آماده شدن مقالات متعدد از اساتید معظم برای انتشارات آینده انجمن

ABSTRACT

Legal articulations and its role in the problems of Usul

Ja'far Sobhani*

It is consensus between scholars that the rulings of the Lawgiver (*ash-Shari'*) is common between knower and ignorant and between believer and unbeliever. Then it is putative Interpretation that those common rulings are plural articulations (*khetab*) in the number of legal agents (*mukallaf*). Therefore in this view, the single articulate is divided into articulates for every legal agent over time.

Based on the theory of our great teacher Imam Khomeini, articulations of the Lawgiver (*ash-Shari'*) in the Quran and sunnah are Legal Articulations. Then although the legal agents are plural, but the articulation is single, and this singular articulation is probative for all of the legal agents, no need to the plural articulations.

This article is going to discuss the theory of Legal Articulations and its development in briefly.

Key Words: sharing of the rulings between knower and ignorant, theory of Legal Articulations, Imam Khomeini

---

*

Theory of lingual prima-facie meaning changes and distinction between inherent and uninherent prima-facie meaning

Morteza Torabi*

The phenomenon of language is subject of comprehensive changes. Semantic changes are one aspect of lingual changes. Therefore discussion about how to access to intention of Lawgiver with consideration of this change in meaning over the centuries, is necessary. If meaning changing has been created by outspreading in instances while the inherent meaning is stable, In this case, the principle of probativity of prima-facie meaning rules. So uninherent prima-facie meaning is neither significance, nor intention in use (*irada isti'maliyya*), nor intention to be serious (*irada jiddiyya*). Therefore in common sense, any change in uninherent prima-facie meaning do not sperm changing in probativity of prima-facie meaning.

This article is going to explain that in every time, native speakers are the criteria of recognition of the stability and non- changing in inherent meaning.

Key Words: principle of probativity of prima-facie meaning, inherent prima-facie meaning, uninherent prima-facie meaning, semantic changes

*

The principle of competence of particularity, conditionality, preventivity and obligatoriness of making up for non-ignorant and non-constrained legal agents

Mohammad Qaeini*

Jurisprudences and usulis are consensus that hadith of "ما غلب الله" only implies exculpatoriness of constrained legal agents for disagreement in injunctive rulings (*ahkam taklifiyya*), and does not imply validity of an act which be performed without its components or conditions or include preventivity. The ruling is obligatoriness of re-doing or making up for that practice.

This article is going to verify, in the first stage, which according to some of principles, if an act be performed without all of its components and conditions on compulsion, making up of it, is not obligatory.

Secondly, this ruling includes cases that act is performed without its components or conditions by ignorant legal agents too.

And thirdly, "the principle of competence of particularity, conditionality and preventivity for constrained legal agents", can be used for cases that act is performed without its components or conditions by non-ignorant and non-constrained legal agents.

It is obvious that the last principle is due to Usul and the second is due to Fegh which I verified it in other paper.

Key Words: hadith of "ما غلب الله", constrained legal agent, ignorant legal agents, obligatoriness of re-doing and making up

---

*

The position of rational argument in the Shia and Sunni Usul al-Fegh

Mohammad Hadi Mofateh*

This article is going to study the position of the reason and rational argument as a source for deriving of rulings by a historical glance review in the Shia and Sunni Usul al-Fegh. It is represented that the reason and rational argument do not have any position in the Sunni Usul al-Fegh, while the reason is as an argument in the recent Shia Usul al-Fegh; although it cannot be found so independent role for the reason and rational argument in the Shia Usul al-Fegh in function.

Key Words: Usul al-Fegh, rulings, the reason, rational association, Imamyye approach, Sunni approach

*

Some of the functions of the Usuli's problems in the Fegh

Seyyed Sadeq Mohammadi*

Some of sciences that studied in Hawzeh are thought according to its applications, as Arabic Grammer (*Sarf va Nahv*)) and some of them are not thought with this property as Usul al-Fegh. Inattention to the central applied conclusions of a science causes not only failure in teaching it but also reduce incentives of the students for studying and researching in that science.
This article is going to discuss about some of the functions of the issues of Usul (for example, designation (*wad'*) and relational meaning (*ma'na harfi*)) in the Fegh. Of course the functions of the issues of Usul are not limited in the Fegh, but there are four conclusions for issues of Usul which is mentioned in this article.

Key Words: designation (*wad'*), pertaining to divine law meaning, relational meaning (*ma'na harfi*), use of an utterance (lafz) in more than one meaning

*

A historical research on the probativity of the single-source account (*khabar al-wahid*) in the Usul of Shia

Seyyed Mohammad Sadeq Alamolhoda*

This article is going to represent a historical review about the important problem of the probativity of the single- source account (*khabar al-wahid*) in the history of Fegh of Shia and display theoretical developments of the jurisprudences of Shia in this context. In the first stage, it is represented the status of this problem in the presence of the infallible person (*ma'sum*), and in continue, in addition to display Shia jurisprudences' views about single-source account (*khabar al-wahid*) and its perimeter, it will be followed the steps of its development from the first literature of the Usul of Shia, to scholar Vahid Behbehani, the founder of the new Usul of Shia. This paper represents the different approaches of the ancient scholars and succedents of them about this issue.

Key Words: single- source account (*khabar al-wahid*), probativity of the presumptive account, Ibn Abi Aqil, Sheikh Mofid, Seyyed Morteza, Sheikh Tousi, Helli, Shahid awal (*Firsr Martyr*), Shahid Sani (*Second Martyr*), Ardabili, Vahid Behbehani

Content

Legal articulations and its role in the problems of Usul

Ja'far Sobhani

Theory of lingual prima-facie meaning changes and distinction between inherent and uninherent prima-facie meaning

Morteza Torabi

The principle of competence of particularity, conditionality, preventivity and obligatoriness of making up for non-ignorant and non-constrained legal agents

Mohammad Qaeini

The position of rational argument in the Shia and Sunni Usul al-Fegh

Mohammad Hadi Mofateh

Some of the functions of the Usuli's problems in the Fegh

Seyyed Sadeq Mohammadi

A historical research on the probativity of the single-source account (*khabar al-wahid*) in the Usul of Shia (*Shīʿah*)

Seyyed Mohammad Sadeq Alamolhoda

USUL STUDIES
JOURNAL

Proprietor & Chief Director
Sadegh Larijani

Editor-in-Chief
Seyyed Hamid Reza Hassani

www.usulstudies.ir
Email: info@usulstudies.ir

Tel: (025) 3 7741795 - 09390419210
Fax: (025) 37743825